UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 62 leto 2002

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Jože Krašovec, **Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov**

Guy Lafon, **Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja**

Jean-Michel Maldamé, **Contingence et Providence**

Alojz Pirnat, **Dialog o problematiki feministične teologije danes**

Albin Kralj, **Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki zziv**

Peter Kvaternik, **Sodelavci in svetovalci. Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS**

Tadej Stegu, **Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:*	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:*	Ciril Sorč
Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:*	Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik
Uredniški svet/ *Scientific Council:*	Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor/ *Editorial Board:*	Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi:	Vera Lamut
Lektoriranje:	Jože Kurinčič
Oprema:	Lucijan Bratuš
Priprava:	Družina
Tisk:	Tiskarna Ljubljana d. d.
Založnik:	Družina, Ljubljana
Za založbo:	Janez Gril
Naslov uredništva:	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave:	Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
ISSN:	0006-5722
	Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport RS
Letna naročnina:	4800 SIT, za tujino 40 USD, posamezna številka 1200 SIT Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljubljana, številka: 02014-0015204714 za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
Poštnina:	plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 62 leto 2002

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2002

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

Razprava (1.01) UDK 22+296 (569.441)

Jože Krašovec

Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov

Številna svetopisemska besedila omenjajo ali opisujejo edinstveni položaj Jeruzalema v zvezi s kraljevanjem Davidove hiše in postavitvijo templja.[1] Zaradi pojmovanja, da je Davidova rodovina večna in da je takšen tudi tempelj kot Gospodov prestol, je veljalo celotno mesto Jeruzalem za posvečeno. Tempeljska gora je dobila sinonimno ime »gora Sion« in z njim so včasih poimenovali cel Jeruzalem (prim. 1 Kr 8,1; Iz 1,27). Uporaba metaforičnih in hiperboličnih pesniških poimenovanj v različnih opisih Jeruzalema, vštevši Tempeljsko goro, ob odločilnih dogodkih v človeški zgodovini, posebno ob blagostanju Jeruzalema in pričakovanju njegove vzvišene prihodnosti, je izvirala iz posebne verske in duhovne podlage. 2 Krn 3,1 grič Morijo enači z jeruzalemsko Tempeljsko goro, najbrž v povezavi z »deželo Morija«, kjer naj bi Abraham hotel zaradi Božjega ukaza žrtvovati svojega sina Izaka (prim. 1 Mz 22,2; 1 Krn 21,15; *Geneza raba* 55,7; 56,10; Palestinski talmud, *Berakot* 44,5; Babilonski talmud, *Berakot* 62b).«[2]

[1] Prispevek je bil prvotno objavljen v angleščini pod naslovom *The Metaphorical Interpretation of Jerusalem in Ancient Jewish and Christian Sources* v zborniku *Jerusalem in Slavic Culture* (ur. W. Moskovich, O. Luthar, S. Schwarzband), zbirka Jews and Slavs, zv. 6, Center for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem / Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Jerusalem / Ljubljana 1999, str. 31–49.

[2] Za bibliografijo gl. zlasti: E. Swedenborg, *Von dem Neuen Jerusalem und seiner Himmlischen Lehre,* 1938; F. Stolz, *Strukturen und Figurem im Kult von Jerusalem: Studien zur altorientalischen, vor. unf frühisraelitischen Religion,* de Gruyter, Berlin 1970; B. B., *Jerusalem, Encyclopedia Judaica,* zv. 9, Keter, Jerusalem 1972, 1378–2593, bibliografski stolpci 1591–1593; H. Rosenau, *Vision of the Temple: The Image of the Temple of Jerusalem in Judaism and Christianity,* Oresko, London 1979; R. J. Mouw, *When the Kings Come Marching in: Isaiah and the New Jerusalem,* W. B. Eerdmas, Grand Rapkids, Mich 1983; B. F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times,* Princeton University Press, Princeton 1985; J. D. Purvis, *Jerusalem, the Holy City: A Bibliography,* American Theological Library Association: ATLA Bibliography Series 20, Scarecrow Press, Metuchen, N.J 1988; M. Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem,* SPCK, London 1991; P. J. King, *Jerusalem,* v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary,* zv. 3, Doubleday, New York 1992, 747–766, bibliografija str. 765–766; S. Goldsmith, *Unbuilding Jerusa-*

1. Hebrejsko Sveto pismo

Svojo izjemnost je Jeruzalem pridobil v Davidovem času, ko je bilo mesto izbrano za prestolnico kraljestva in postalo središče Gospodovega čaščenja (prim. zlasti 2 Sam 6–7; 24,18–25; 1 Krn 21,18–22,1). Hkrati je postal Jeruzalem tudi sedež Božjega kraljestva.[3] V Peterokniżju je Jeruzalem omenjen samo enkrat, in sicer z imenom Salem (1 Mz 14,18) v zvezi z Melkizedekom. V Psalmih, Prerokih in Žalostinkah sta ime in pojem Jeruzalema pogosto uporabljena kot simbol celotne Judeje, kot poosebljenje vedenja in ravnanja Judov ter kot del opisovanja pričakovane vzvišene prihodnosti Jeruzalema. Včasih povezujejo Jeruzalem z besedo pravičnost in njenimi sinonimi (prim. Iz 1,26; Jer 23,5–6: 33,16; Ps 89,15). Obstajajo tudi poimenovanja Jeruzalema, izpeljana iz besede »pravičnost«, ki so povezana z imeni predizraelskih jeruzalemskih kraljev: Melkizedeka in Adonija Cedeka (prim. Joz 10,1). Ko v Jer 33,16 napoveduje Jeremija prihodnost Jeruzalema pravi, da se bo mesto imenovalo »Gospod, naša pravičnost«. V 3,17 pravi Jeremija: »Tisti čas bodo Jeruzalem imenovali Gospodov prestol. Tja se bodo stekali vsi narodi, h Gospodovemu imenu v Jeruzalem ...« V Jer 17,12 pisec z vzvišenimi besedami zatrjuje, da je pravo Božje prebivališče veliko višje in starejše kakor tempelj: »Prestol veličastva, vzvišen od začetka, je kraj našega svetišča.« Včasih imenujejo Jeruzalem »mesto (našega) Boga« (prim. Ps 46,5; 48,2,9; 87,3). V Ezekielu pomeni Jeruzalem »središče sveta«, saj je središče Božje besede o odrešenju Izraela in narodov. V Ezk 5,5 Bog oznanja: »To je Jeruzalem. V sredo narodov sem ga postavil in okoli njega dežele.« V Ezk 38,12 prerok napoveduje Božjo sodbo zoper »ljudstvo, ki je bilo znova zbrano izmed narodov, ki se ukvarja z živino in s premoženjem ter prebiva v središču sveta«. Ezekielova knjiga se končuje z izjavo. »Ime mesta naj bo poslej: Gospod je tam« (Ezk 48,35). V Ps 50,2 in v Žal 2,15 je Jeruzalem opisan kot »popolnost lepote« (prim. Ps 48,3). Poimenovanji »hči Jeruzalem(sk)a« in »hči Sion(sk)a« pa pomeni hkrati: mesto in kraljestvo.

Osrednji položaj Jeruzalema je nedvoumen tudi v Psalmu 122, ki je hvalnica občudovanja in ljubezni do Jeruzalema (prim. Ps 87). V vrsticah 3–5 psalmist vzklika:

Jeruzalem, pozidan kot mesto,
ki je v sebi hkrati sklenjeno,
tja se vzpenjajo rodovi,

---

lem: Apocalypse and Romantic Representation, Cornell University Press, Ithaca 1993; P. W. L. Walker (ur.), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God,* Paternoster Press, Carlisle 1994.

[3] Gl. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz: Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament,* Kösel, München 1963; B. C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Herusalem Cult,* JSOT Press, Sheffield 1987.

Gospodovi rodovi,
pričevanje za Izraela je,
da slavi ime Gospodovo.
Zares, tam so postavljeni sodni prestoli,
prestoli za Davidovo hišo.

V Psalmu 132, ki je nastal pred izgnanstvom, slavi pisec skrinjo zaveze, izbiro Siona za Božje prebivališče in izvolitev Davidove hiše. Ker sta obljuba Davidovi hiši in izbira Siona povezani tudi drugod (prim. 2 Sam 7; Ps 78,68–72), se zdi, da gre v tem liturgičnem psalmu za utrjeno izročilo. Psalm odseva verovanje, da je ta izbira, ki jo je ukazal Bog, edina podlaga, na kateri sloni veljavnost izročila. Bog sam se odloča, kje se bo prikazoval, razodeval svoje odrešenje, varoval zemeljske voditelje in zagotavljal notranjo srečo skupnosti Božjih izvoljencev.

Za preroško literaturo je značilen metaforični jezik, kajti preroki govorijo o prihodnji obnovi (Iz 2,2–4; Jer 30,18–19; 31,38–40: Ezk 40,2; 45,1–8; 48,8–22, 30–35; Mih 4,1–3; Iz 40–66; Zah 14,16–21) in o čudežnih eshatoloških dogodkih, povezanih z Jeruzalemom (Iz 24,23; 27; 13; 54,11; Ezk 47,1–12; Jl 4,2, 12–21; Zah 12,7–14). V Iz 2,3 (prim. Mih 4,2) je rečeno, da so vsa ljudstva poklicana, naj pridejo na Tempeljsko goro:

Pridite, pojdimo na Gospodovo goro,
v hišo Jakobovega Boga.
Poučil nas bo o svojih potih
in hodili bomo po njegovih stezah.

Kajti s Siona bo prišla postava
in Gospodova beseda iz Jeruzalema.

Jeremija napoveduje obnovo, zaradi katere bo mesto postalo »sveto Gospodu« (Jer 31,40). Joel pa svojo prerokbo končuje takole (3,20–21):

Judeja pa bo naseljena na veke,
Jeruzalem iz roda v rod.
Opravičil se bom za njihovo kri, ki je prej nisem orpavičil.
In Gospod bo prebival na Sionu.

Osrednji pomen Jeruzalema je poudarjen tudi v 13. poglavju Tobitove knjige. Besedilo sestavlja Tobitova hvalnica, ki se deli na dva dela: na svarilo in tolažbo (v. 1–6); ter na hvalnico novemu Jeruzalemu (v. 7–18). V vrsticah 10–11 Tobit moli:

Jeruzalem, sveto mesto,
zaradi del tvojih sinov te kaznuje
in spet izkazuje usmiljenje sinovom pravičnih.
Vredno se zahvaljuj Gospodu,
poj hvalo Kralju vseh časov,
da bo spet postavljen tvoj šotor tebi v veselje.

V vrsticah 16–18 beremo:

Moja duša, slavi Gospoda, velikega Kralja,
zakaj Jeruzalem bo znova sezidan
in mesto bo njegovo domovanje na vse veke.
Blagor meni, če bo ostanek mojega rodu
videl tvojo slavo in se bo zahvaljeval Kralju neba.
Vrata Jeruzalemska bodo zgrajena iz safirja in smaragda,
vse njegovo obzidje bo sezidano iz dragih kamnov.
Jeruzalemski mestni stolpi bodo narejeni iz zlata
in vsi njihovi nadzidki iz čistega zlata.
Jeruzalemske ceste bodo tlakovane z granitom
in z dragimi kamni iz Ofirja.
Jeruzalemska vrata bodo prepevala pesmi veselja,
vse tamkajšnje hiše bodo prepevale:
Aleluja, slavljen, Bog Izraelov!
In blagoslovljeni bodo slavili ime, ki je sveto na veke vekov.

V Knjigi modrosti se Salomon obrača k Bogu z besedami (9,8): »Ti si ukazal sezidati tempelj na tvoji sveti gori in oltar v mestu, ki si ga izbral za svoje prebivališče, posnetek svetega šotora, ki si ga bil zasnoval pred začetkom.« Ta izjava odseva rabinsko verovanje, po katerem je že pred stvarjenjem sveta obstajal nadnaravni tempelj. Podobno omenja nebeški tempelj kot bivališče modrosti Sirahova knjiga (4,8–12):

Tedaj mi je zapovedal Stvarnik vsega,
moj Stvarnik mi je odkazal prostor za šotor.
Rekel je: »V Jakobu postavi svoj šotor,
v Izraelu prevzemi svojo dediščino!«
Pred vekom, od začetka, me je ustvaril
in na veke ne bom nehala biti.
V svetem šotoru sem pred njim opravljala službo,
potem sem se utrdila na gori Sion.
Tako mi je dal, da počivam v ljubljenem mestu,
v Jeruzalemu je moja oblast.
V poveličanem ljudstvu sem se zakoreninila,
v Gospodovem deležu, v njegovi dediščini.

2. Nesvetopisemski judovski viri

Čeprav razodevajo rokopisi, najdeni ob Mrtvem morju, prepričljivo eshatološko naravnanost, pa v zvezi z Jeruzalemom ne razkrivajo kakega posebnega teološkega pomena niti ne vsebujejo pomembnejših sporočil o prihodnji preobrazbi mesta. Vendar obstaja rokopis, ki se imenuje Zvitek novega Jeruzalema, ker vsebuje podrobne opise obzidanega tempeljskega

mesta in slovesnosti, ki so jih opravljali v templju ter načrt templja. Zvitek so zaradi njegove vsebine poimenovali po Jeruzalemu, čeprav ime mesta v ohranjenih delih rokopisa ni izrecno omenjeno. Ne smemo prezreti, da rokopis namiguje na idealno mesto Jeruzalem ob »koncu dni«.[4] Po drugi plati pa številna poročila v halaki priznavajo izjemno svetost Jeruzalema in prej navajajo različne odredbe v zvezi z njegovim položajem in navadami, ne pa kakega opisa veličastnega versko-duhovnega pomena, ki naj bi ga imelo mesto. Zato je toliko bolj pomembno, da v hagadski literaturi mrgoli hiperboličnih opisov Jeruzalema kot mesta s posebnim zgodovinskim in nadzgodovinskim pomenom, ki ga ima v mesijanski dobi. V traktatu *Pesahim* 54a iz Babilonskega talmuda pisec trdi, da je tempelj ena izmed sedmih reči, ki so bile ustvarjene prej kakor svet: »Sedem reči je bilo ustvarjeno prej, kakor je bil ustvarjen svet, in te so: Tora, kesanje, rajski vrt, gehena, prestol veličastva, tempelj in ime Mesije.« V traktatu *Joma* 54b iz Babilonskega talmuda je omenjeno mnenje, »da se je svet začel (bil ustvarjen) od Siona naprej«, kar E. Eliezer razlaga, češ da »je bil svet ustvarjen iz svojega središča«. *Midraš tehilim* ohranja v Ps 76,3 misel, da je Bog na začetku stvarjenja sveta postavil v Jeruzalemu šotor, v katerem je molil, da bi njegovi otroci izpolnjevali njegovo voljo ter da mu ne bi bilo treba uničiti svoje hiše in svojega svetišča. V *Genezi raba* 34,9 najdemo trditev, da je Adam žrtvoval »na velikem oltarju v Jeruzalemu«. V *Genezi raba* 22,7 pa je omenjen prepir med Kajnom in Abelom o vprašanju, kje bi morali zgaditi tempelj: »Eden je rekel: ›Tempelj mora stati na moji zemlji‹, drugi pa je trdil: ›Zgrajen mora biti na moji‹«. Kakor pravi *Geneza raba* 56,10, je Bog izbral ime Jeruzalem zato, da je združil imeni Salem (prim. 1 Mz 14,18) in »Gospod vidi« (prim. 1 Mz 22,14):

> Če ga bom imenoval Jire kakor Abraham, bo užaljen pravični mož Sem; če ga bom poimenoval Salem, kakor ga je Sem, bo užaljen pravični mož Abraham. Torej ga bom poimenoval Jeruzalem, združil bom obe imeni Jire Salem ... Druga razlaga: Ta vrstica uči, da mu je Presveti, ki naj bo čaščen, pokazal tempelj zgrajen, uničen in znova zgrajen ...

Posebno zanimivo je znano prepričanje, da sta tempelj in Jeruzalem središče izraelske dežele, središče sveta in – povezano z Ezk 38,12 – celo »središče zemlje«. V *Knjigi jubilejev* (2. st. pr. Kr.) trdi pisec (8,19–20), da je Noe »vedel, da je bil rajski vrt najbolj svet med svetim in Gospodovo bivališče. In (da je bila) gora Sinaj sredi puščave in da (je bila) gora Sion sredi središča sveta. Vse troje je ustvaril kot svete kraje, ki so bili obrnjeni drug proti drugemu.« V svojem dolgem pismu cesarju Gaju prosi Filon Aleksandrijski za obzirnost do mesta Jeruzalema in templja (37,294):

---

[4] Gl. M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction*, JSP.S 25, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

Toda čemu bi navajal pričevanja tujcev, če ti lahko predložim pričevanja številnih tvojih sorodnikov? Tvojemu staremu očetu po materi M. Agripu na primer, ki je bil v Judeji, ko je tam kraljeval moj stari oče Herod, se je zdelo primerno, da se je z obale povzpel v mesto, ki je stalo v središču dežele (*eis tèn metrópolin en mesogeío keiménen*).

Jožef Flavij opisuje položaj Jeruzalema v Judeji (*Judovska vojna* 3,51–55):

Na severni meji Judeje leži vas, ki se imenuje Anuat Boraeus; ob njeni meji z Arabci, ki je južna, saj jo dobimo, če deželo premerimo po dolžini, leži vas, ki jo tamkajšnji Judje imenujejo Jardan. Po širini se dežela širi od reke Jordan do Jope. Mesto Jeruzalem leži prav v njenem središču (*mesaitáte d'autês pólis tà Ierosólyma keîtai*), zaradi česar so mesto včasih, po pravici, imenovali »popek« dežele. Poleg tega Judeja ni odrezana od čarov morja, saj se znižuje proti obali, čeprav jo od nje ločuje greben, ki se razteza prav do Ptolemaide. Razdeljena je na enajst krajev, med katerimi je najbolj odličen Jeruzalem kot prestolnica, saj vlada vsej svoji okolici, tako kakor se glava dviga nad telesom ...

Midraška legenda *Tanhuma, Levitik* 78, pravi, da je stal tempelj v samem središču sveta:

Kakor leži popek sredi človekovega telesa, tako je Erec Izrael popek sveta, saj pravijo: »ki prebiva v središču sveta« (Ezk 38,12). Izraelova dežela leži v središču sveta, Jeruzalem stoji v središču Erec Izrael, tempelj v središču Jeruzalema, *hekal* v središču templja, skrinja zaveze v središču *hekala* in pred *hekalom eben šetijah* (temeljni kamen), iz katerega se je začel svet.

V traktatu *Kidušin* 69a piše, da »je tempelj višji kakor preostali Erec Izrael, Erec Izrael pa višji kakor vse (druge) dežele«. V midrašu *Visoka pesem raba* 7,3, štev. 3, beremo: »Prav tako, kakor je čelo na najvišjem delu človeka, tako je Svetišče na najvišjem delu sveta.« V traktatu *Sanhedrin* 37a pa piše, da je imel sanhedrin (veliki svèt) »sedež v središču sveta«. V midrašu *Eksodus raba* 23,10 pa beremo, da bo Jeruzalem »nekega dne postal prestolnica celotne zemlje«. V traktatu *Suka* iz Babilonskega talmuda pa pisec v gemari 51a zagotavlja:

Naši rabini so učili: »Kdor še ni bil priča slavju na kraju Zajemanja vode, potem v svojem življenju še ni doživel slavja. Kdor ni videl Jeruzalema v vsem njegovem sijaju, v svojem življenju še ni videl všečnega mesta. Kdor ni videl templja v vsej njegovi veličini, potem še ni videl v svojem življenju veličastne stavbe.[5]

[5] Prim. *Midraš tehilim* o Psalmu 48.

Traktat *Kidušin* iz Babilonskega talmuda pravi v gemari 49b:

> Deset *kab* modrosti se je spustilo na svet: devet jih je prejela Palestina in eno preostali svet. Deset *kab* lepote se je spustilo na svet: devet jih je prejel Jeruzalem in eno preostali svet. Deset *kab* izobilja se je spustilo na svet: devet so jih prejeli stari Rimljnai in eno preostali svet. Deset *kab* uboštva se je spustilo na svet: devet jih je prejel Babilon in eno preostali svet.[6]

V midrašu *Estera raba* 1,4 piše: »Tako kakor se Božja navzočnost širi iz templja do Jeruzalema, tako bo Božja navzočnost nekega dne napolnila svet od enega konca do drugega.«

Posebno zanimivo je hagadsko pojmovanje nebeškega Jeruzalema in nebeškega templja, ki temelji na preroškem videnju v Iz 6 (prim. *1 Henoh* 14,16–20; 26; 90,28–29; *4 Ezra* 7,26; 9,26–10,59; 13,35–36; *Levijev testament* 3,4–6; 5,1–2; *2 Baruh* 4,2–6).[7] V *1 Henoh* 90,28–29 je opisana preobrazba starega templja. Apokaliptična knjiga 4 Ezra (konec 1. st. po Kr.) napoveduje v 7,27 nebeški tempelj: »Glej, prišel bo čas, ko se bodo stvari, ki sem vam jih napovedal, zgodile; pojavilo se bo mesto, ki ga zdaj ni videti, in razkrila se bo zemlja, ki je zdaj skrita.« V svojem četrtem videnju (9,26–10,59), ki je navedeno v istem delu, opisuje Ezra žensko, ki globoko žaluje za svojim edincem. Trpeča ženska se nenadoma spremeni v veličastno mesto, za katero se izkaže, da je nebeški Sion na dan odrešenja (10,25–59). Ezra pravi takole: »In gledal sem, toda ženske nisem več videl, tam je namreč stalo utrjeno mesto in pokazal se je prostor z velikanskimi temelji« (10,27). Angel Uriel mu je takole razložil pomen njegovega videnja (10,41–54):

> Pred kratkim se je prikazala pred teboj ženska, ki si jo videl žalovati in jo začel tolažiti – toda zdaj ne vidiš obrisov ženske, temveč se je pred teboj pojavilo utrjeno mesto – razlaga njene zgodbe o nesreči njenega sina je takšna: Ženska, ki si jo videl, zdaj pa jo vidiš kot utrjeno mesto, je Sion. Njena pripoved, da je bila trideset let neplodna, pomeni, da je na svetu minilo tri tisoč let, preden je bila na njem darovana kakršna koli daritev. In po treh tisoč letih je Salomon zgradil mesto in daroval daritve; šele tedaj je jalova ženska rodila sina. In njena pripoved, da ga je skrbno vzgajala, pomeni čas prebivanja v Jeruzalemu. In ko ti je rekla: »Ko je moj sin stopil v svojo poročno sobo, je umrl«, in da se je

[6] Kab (poslovenjeno *pehar*) je stara hebrejska mera.

[7] Za podrobnejšo obravnavo tega vprašanja gl. A. Aptowitz, *Nebeški tempelj po hagadi* (hebrejsko), v: *Tarbiz* 2 (1931), 137–153, 257–287; J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran*, v: *Supplements to Vetus Testamentum*, zv. 7 E. J. Brill, Leiden 1960, 318–345; R. J. McKelvey, *The New Temple*, Oxford 1969, 25–41; R. J. McKelvey in E. A. Urbach, *Lower Jerusalem and Upper Jerisalem*, v: *Jerusalem Throughout Its Generations* (hebrejsko), Jeruzalem 1969.

nadnjo zgrnila nesreča, je to pomenilo uničenje Jeruzalema. Potem si videl njeno podobo, kako je žalovala za svojim sinom, in začel si jo tolažiti zaradi tistega, kar se ji je pripetilo. Zdaj ti je Najvišji, videč, da iskreno žaluješ in si globoko zaskrbljen zanjo, pokazal sij njenega veličastva in milino njene lepote. Zato sem ti ukazal, da ostani na polju, kjer ni bila zgrajena nobena hiša, kajti vedel sem, da ti bo Najvišji razodel te stvari. Zato sem ti velel, da pojdi na polje, kjer ni bilo temeljev nobene hiše, kajti nobeno človekovo delo se ne bi moglo ohraniti na kraju, kjer naj bi bilo razodeto mesto Najvišjega.

V šestem videnju (13,1–58) vidi Ezra nekoga, podobnega možu, kako se dviga iz morja, ki bi uničil svoje sovražnike in odrešil ljudstva. V vrsticah 33–36 apokaliptik izjavlja:

In ko bodo vsi narodi slišali njegov glas, bo vsak človek zapustil svojo zemljo in opustil medsebojne prepire; in nešteti se bodo zbrali, kakor si videl, v želji, da bi prišli in ga podjarmili. Toda on bo stal na vrhu gore Sion. In Sion bo prišel in se razodel vsem ljudem, pripravljen in zgrajen, kakor si videl goro, ki je niso izklesale roke.

V spisu *2 Baruh* (začetek 2. st po Kr.) omenja apokaliptik, ki je videl uničenje Jeruzalema, sveto mesto v 4,1–7 in 31,1–7). V 2 Bar 4,1–7 poroča o Božji razlagi, zakaj je bil Jeruzalem kaznovan in kako bo rešen:

In Gospod mi je rekel:
to mesto bo začasno rešeno,
in ljudje bodo začasno očiščeni
in svet ne bo pozabljen.

Ali meniš, da je to tisto mesto, o katerem sem rekel: *Na dlaneh svoje roke sem te izklesal*? To ni stavba, ki zdaj stoji sredi med vami; to je tista, ki bo razodeta po meni, in je pripravljena od trenutka, ko sem se odločil ustvariti raj. In pokazal sem jo Adamu, preden je grešil. Toda ko je prelomil zapoved, mu je bila odvzeta – prav tako kakor raj. Kasneje sem te reči pokazal svojemu služabniku Abrahamu tisto noč med mnogoterimi žrtvami. In spet sem jo pokazal Mojzesu na gori Sinaj, ko sem mu pokazal podobo tabernaklja in vseh njegovih posod. Glej, zdaj jo hranim pri sebi – kakor tudi raj. Zdaj pa pojdi in stori, kakor ti zapovedujem.

V *2 Baruh* 32,1–7 apokaliptik svari ljudstvo, da se bodo pred koncem časa začele dogajati nesreče. Toda do uničenja mora priti, da bi bilo mogoče Božje delo v večnosti:

Če pa boste pripravili svoj um, da boste sejali vanj sadove postave, vas bo varoval tedaj, ko bo Vsemogočni pretresel celotno stvarstvo. Stavba Siona se bo kmalu zamajala, da bi bila spet zgrajena. Prvovrstna

stavba se ne bo ohranila; temveč bo po določenem času spet uničena in bo nekaj časa otala opustošena. Toda potem bo obnovljena v vsem sijaju in bo izpopolnjena v večnosti ...

3. Nova zaveza

Krščansko izročilo pojmuje Jeruzalem kot odločilno mesto Jezusovega poslanstva. Učil je v tamkajšnjem templju in končal svoje delovanje v Jeruzalemu kot trpeči Mesija. Med sinoptičnimi evangelisti posveča Luka v svojem evangeliju in v Apostolskih delih veliko več pozornosti zemljepisnemu vidiku kakor Matej in Marko. Jeruzalem geografsko povezuje evangelij z Apostolskimi deli. Lukov geografski vidik hkrati določa in presega zgradbo tradicionalnega evangelijskega gradiva. Lukov evangelij namreč vsebuje zgodbo o enem samem Jezusovem potovanju v Jeruzalem, vendar je v tej zgodbi geografski vidik podrejen načelu »središča časa«, kar je tudi jedro Lukovega teološkega zanimanja. Temu dejstvu posveča posebno pozornost Joseph A. Fitzmyer in trdi:

> Povezovanje geografskih vidikov v Lukovih delih lahko opazimo v posebnem zanimanju za Jeruzalem, saj pomeni evangelistu mesto Jezusove usode in središče za odrešenje človeštva. Luka poudarja posebno razmerje med Jezusovo osebnostjo, njegovim delovanjem in mestom Davidovega prestola. Opisuje, kako Jezus potuje proti Jeruzalemu, ki je končni cilj njegove poti (Lk 13,32). Od tam se bo širila tudi beseda o Božjem odrešenju do konca sveta v Apostolskih delih. Jeruzalem ni samo mesto, kjer je Jezus trpel, umrl in je bil povišan v slavi, temveč je tudi kraj, kjer se je dokončno zgodilo odrešenje in od koder vnaprej določene priče širijo kerigmo o tem dogodku. Geografski vidik postane torej pomemben dejavnik v Božjem odrešenjskem načrtu.[8]

Lukov evangelij se v nasprotju z drugimi začenja in končuje v Jeruzalemu. Po posvetilu poroča Luka o Zaharijevi žgalni daritvi v templju in o razodetju v naznanilu angela Gabriela, da mu bo njegova žena Elizabeta rodila sina (Lk 1,5–25). Isti angel oznani Mariji, da bo otrok, ki se ji bo rodil, »velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal

---

[8] Gl. *The Gospel according to Luke I–IX: Introduction, translation, and Notes,* AB 28, Doubleday, Garden City, N.Y. 1981, 164–165. Za podrobnejšo obravnavo tega vprašanja gl. J. B. Chance, *Jerusalem: The Temple and the New Age in Luke-Acts,* Mercer University Press, Macon, Ga. 1988; J.-L. Vesco, *Jérusalem et son prophčte: Une lecture de l'Évangile selon saint Luc,* Cerf, Pariz 1988; P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem,* W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. / Cambridge 1996; K. H. Tan, *The Zion Traditions and the Aims of Jesus.* SNTS.M 91; Cambridge University Press, Cambridge 1997.

prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; in njegovemu kraljestvu ne bo konca« (Lk 1,32–33). To oznanjenje razodeva poseben odnos do Jeruzalema. V zvezi z Jezusovim delovanjem razlaga Lukov evangelij, da je Jezus krenil na pot v Galileji in potoval proti Jeruzalemu, mestu svoje usode; njegova pot v Jeruzalem je potovanje k pasijonu, smrti, pokopu, vstajenju in vnebovzetju/poveličanju. Ko je Jezus prispel v mesto usode, je vstopil vanj kakor zmagoviti kralj. Množica učencev je začela slaviti Boga z besedami: »Blagoslovljen kralj, ki prihaja (*ho erchómenos ho basileús*) v Gospodovem imenu! V nebesih mir in slava na višavah!« (Lk 19,38). Opazimo lahko, da v delih drugih evangelistov pri tem dogodku Jezusa ne pozdravljajo kakor »kralja«. Kraljevski prihod v Jeruzalem torej namiguje na angelovo oznanjenje, da bo Bog dal Jezusu Davidov prestol.

Na koncu svojega evangelija (v pogl. 24) Luka obširno poroča o prikazovanju vstalega Kristusa samo v okolici Jeruzalema. V Lk 24,46–49 evangelist navaja Jezusove besede, izrečene njegovim učencem: »Tako je pisano: Mesija bo trpel in tretji dan vstal od mrtvih, in v njegovem imenu se bo oznanilo vsem narodom spreobrnjenje v odpuščanje grehov, s čimer bodo začeli v Jeruzalemu (*arxámenoi apò Ierousalém*). Vi ste priče teh reči. In glejte, jaz pošiljam na vas obljubo svojega Očeta; vi pa ostanite v mestu, dokler ne boste odeti v moč z višave.« Ta ukaz se spet ponovi v Jezusovih besedah v Apostolskih delih (1,7–8): »Ni vaša stvar, da bi vedeli za čase in trenutke, ki jih je Oče določil v svoji oblasti. Toda prejeli boste moč, ko bo Sveti Duh prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta.« Štefan ugovarja v svojem govoru zboru v Jeruzalemu (Apd 7,47–49): »Toda šele Salomon mu je sezidal hišo. Vendar Najvišji ne prebiva v izdelku rok, kakor pravi prerok: ›Nebo mi je prestol in zemlja podnožnik mojih nog. Kakršno hišo mi boste sezidali, govori Gospod, kjer bo kraj mojega počitka? Ali ni moja roka naredila vsega tega?‹«

Pavel potrjuje, da evangelij izvira iz Jeruzalema (Rim 15,18–19): »Saj si tudi ne bom upal govoriti o stvareh, ki jih ne bi bil Kristus naredil po meni zavoljo poslušnosti poganov, in sicer z besedo in z dejanjem, z močjo znamenj in čudežev, z močjo Božjega Duha. Vse od Jeruzalema tja do Ilirika sem v velikem krogu dopolnil Kristusov evangelij.« V Pismu Galačanom Pavel s pomočjo alegorije o Hagari in Sari (4,24–26) primerja željo Judov, da bi bili pokorni postavi in svobodo vere:

> To je povedano v prispodobi: gre namreč za dve zavezi. Ena izvira s Sinajske gore in rodi sužnost: takšna je Hagara. Hagara je gora Sinaj, ki je v Arabiji: ta se sklada s sedanjim Jeruzalemom, ki je suženj s svojimi otroki vred. Oni Jeruzalem, ki je zgoraj (*áno Ierousalém*), pa je svoboden in ta je naša mati.

V Pismu Hebrejcem pisec svari pred zavračanjem Božje milosti, sklicujoč se na nebeški Jeruzalem (12,22–24): »Vi ste se približali gori Sionu in mestu živega Boga, nebeškemu Jeruzalemu, nepreštevnim angelom in občestvu prvorojencev, ki so zapisani v nebesih, in Bogu, sodniku vseh, in duhovom pravičnih, ki so dosegli popolnost, in sredniku nove zaveze Jezusu in krvi trpljenja, ki govori bolje kakor Abelova.«

V zgodnjem krščanstvu so pogosto pojme izraelska dežela, Jeruzalem in tempelj poduhovljali. Kljub temu sta bili eshatološka obnova zemlje in povišanje Jeruzalema pojmovana kot dogodka v okviru izraelske dežele. V tem smislu se knjiga Razodetja v 3,12 in 21,2–22,5 nanaša na nebeški Jeruzalem.[9] V sporočilu Filadelfiji (Raz 3,7–13) apokaliptik pogojno obljublja (v. 12): »Kdor zmaga, ga bom naredil za steber v svetišču svojega Boga in nikoli več ne pojde iz njega. Nanj bom napisal ime svojega Boga in ime mesta svojega Boga, novega Jeruzalema, ki prihaja z neba od mojega Boga, ter svoje novo ime.« V videnjih novega neba in novega Jeruzalema (Raz 21,2–22,5) pisec obljublja:

> Videl sem tudi sveto mesto, novi Jeruzalem, ko je prihajal z neba od Boga, pripravljen kakor nevesta, ki se je ozaljšala za svojega ženina. In zaslišal sem močan glas, ki je prihajal od prestola in govoril: »Glej, prebivališče Boga med ljudmi! In prebival bo z njimi, oni bodo njegova ljudstva in Bog sam bo z njimi, njihov Bog. In obrisal bo vse solze z njihovih oči in smrti ne bo več, pa tudi žalovanja, vpitja in bolečine ne bo več. Kajti prejšnje je minilo.« Tisti, ki je sedel na prestolu, pa je dejal: »Glej, vse delam novo!« Rekel je tudi: »Zapiši, kajti te besede so zanesljive in resnične!« Nato mi je rekel: »Zgodile so se! Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Žejnemu bom dal zastonj od izvirka žive vode. ...« Nato me je angel v duhu odnesel na veliko in visoko goro ter mi pokazal sveto mesto Jeruzalem, ki je prihajalo z neba od Boga in je imelo Božje veličastvo. Njegov sijaj je bil podoben najdražjemu kamnu, kamnu, kakršen je kristalni jaspis. Mesto je imelo veliko in visoko obzidje, v njem je bilo dvanajst vrat, na vratih je stalo dvanajst angelov in nad njimi so bila napisana imena, ki so imena dvanajstih rodov Izraelovih sinov. Troje vrat je gledalo proti vzhodu, troje vrat proti severu, troje vrat proti jugu in troje vrat proti zahodu. Obzidje mesta je slonelo na dvanajstih temeljnih kamnih, na njih pa je bilo napisanih dvanajst imen dvanajstih Jagnjetovih apostolov ...«

[9] Gl. U. Sim, *Das himmlische Jerusalem in Apg. 21,1–22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Stätebaus* Bochumer altertumswissenschaftliches Colloqium 25; Wiss. Verl. Trier, Trier 1996.

4. Sklep

Metafizična poimenovanja in interpretacije Jeruzalema v zgodnjem judovstvu in krščanstvu lahko pravilno ocenimo samo v okviru edinstvenega pojmovanja Boga in zgodovine starega Izraela. Izraelska religija se je razvila iz širšega okolja starega Bližnjega vzhoda, vendar se je posebno izraelsko pojmovanje Boga in zgodovine končalo pri eshatološkem pričakovanju, ki presega prvotno okolje. Sega namreč čez meje sveta, kakršnega so poznali ljudje, saj obstaja nekaj onstran »konca«. Izraelska eshatologija se zelo razlikuje od pričakovanj o prihodnosti, kakršno so poznale druge stare bližnjevzhodne kulture. Judovski eshatološki nazori temeljijo na ideji Božjega kraljestva in vladanja, Božje obljube očakom, na sinajski zavezi, na Davidovem rodu in na Davidovem mestu, Sionu ali Jeruzalemu. Vsa ta izročila so vsebovala neomajna pričakovanja o prihodnjem obstoju skupnosti. Domneva o popolni zavezni pokorščini je dopuščala sinajska zavezna izročila in kraljevska izročila, z vsemi njihovimi negativnimi in pozitivnimi pričakovanji vred. Čim močnejši so bili razlogi za skepticizem o majhni možnosti za rešitev obstoječega reda in čim bolj je prevladoval monoteizem, tem bolj so izraelski pisci pričakovali neogibno posredovanje pravičnega Boga in razglašali značilno eshatološko skrb, da bi moral Bog spet popeljati ljudstvo iz pregnanstva in babilonske sužnosti, obnoviti Davidovo kraljestvo nad judovskim ljudstvom, spet obnoviti Jeruzalem in zgraditi tempelj, spet oživiti čaščenje, obnoviti rajske razmere in končno odpraviti vse človekove omejitve, kakršne so grešnost, bolezen, umrljivost in druge človeške pomanjkljivosti. »Konec« bo zaznamovalo univerzalno, trajno izkoreninjenje zla in najvišja kozmična, večna oblast Boga.

V nasprotju s cikličnim pojmovanjem zgodovine v starih bližnjevzhodnih in grško-rimskih kulturah sta judovsko in krščansko pojmovanje zgodovine linearna, saj jo opisujeta kot daljico, ki se začenja s stvarstvom in se nadaljuje naravnost proti svojemu eshatološkemu koncu. Ker mora imeti svet svoj začetek, ima tudi svoj konec. Novi red torej ni v nasprotju z starim, čeprav novi začetek po kakovosti vedno prekaša in presega prvega, zato je prihodnost pomembnejša kakor sedanjost. Novi začetek je ponovitev prvotnega začetka. Skrivni dogodki idealnih razmer v prihodnosti se skoraj ne razlikujejo od svojih dvojnikov v preteklosti. Zato se pričakovanje novega stvarstva, novega eksodusa ali nove zaveze večinoma ujema z idiličnimi dobami v preteklosti. Med predstavo začetka in njenim preoblikovanjem v eshatološka pričakovanja obstaja notranja povezava, ki odseva zavedanje, da so prihodnji dogodki povezani s sedanjimi, čeprav so dokončni in neponovljivi. Eshatološke okoliščine so torej prej razumljene kot obnovitev prvotnih razmer kakor popolnoma nova oblika življenja. V vseh sedanjih okoliščinah se lahko pokaže nekakšna »realizirana eshatologija«. Iz istih razlogov obstaja med tako imenovani-

mi kozmičnimi in individualnimi eshatologijami komplementarna napetost.

To dejstvo je še posebno pomembno v krščanskem pojmovanju splošne zgodovine in Jezusa kot »središča časa« v njej. Evangeliji poudarjajo pomembnost Jezusa za sedanjost: odrešilnost eshatološkega konca je v Jezusovem poslanstvu in sporočilu že postala sedanja resničnost. Jezusov nauk razodeva paradoksno vzporednico sedanje in prihodnje podobe Božjega kraljestva: predmet skorajšnjega pričakovanja je dokončni prihod Božjega kraljestva, vendar je to že navzoče v njegovi osebi in njegovem sporočilu. Ker lahko kristijani izkusijo prihodnost že v sedanjosti kot »novo stvarjenje«, zahteva Jezus od svojih učencev sedanjo odločitev, saj bo ta vplivala na njihov prihodnji položaj pri Bogu. Zato Pavel Jezusovega vstajenja ni pojmoval kot osamljen dogodek, temveč kot prvo stopnjo v prihodnem vstajenju vseh pravičnih pokojnikov (prim. 1 Kor 15,20–23). Na teh teoloških postavkah temelji podoba novih nebes in zemlje kot »realizirane eshatologije«: novo nebo in zemlja sta ustvarjena in nebeški Jeruzalem prihaja z neba na zemljo (Raz 21,2–22,5), prinaša prenovljeni raj, v katerem lahko kristjani v večni navzočnosti Boga in Jagnjeta uživajo eshatološko odrešenje.[10]

---

[10] Za prikaz Jeruzalema in templja, ki temeljijo na judovskih in krščanskih virih, gl. zlasti: H.-F. Reske, *Jerusalem caelestis: Bildformen und Gestaltungsmuster: Darbietungsformen eines christlichen Zentralgedankens in der deutschen geistlischen Dichtung des 11. und 12. Jahrhuderts*, A. Kümmerle, Göppingen 1973; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, Ariel, Jeruzalem 1977; J. Dyck, *Athen und Jerusalem: Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert*, Beck, München 1977; M. Doskow, *William Blake's Jerusalem: Structure and Meaning in Poetry and Picture*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford; Associated University Presses, London 1982; W. A. McClung, *The Architecture of Paradise: Survivals of Eden and Jerusalem*, University of California Press, Berkeley 1983; F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East*, New York University Studies in Near Eastern Civilization 11; New York University Press, New York 1986; B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem: Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, RQ.S 42; Herder, Freiburg im Bresigau 1987; H. Busse in G. Kretschmar, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1987; E. Farhat (ur.), *Gerusalemme nei documenti pontifici*, Studi giuridici 13, Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1987; P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?: Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford 1990; K. Haj-Yehia, *Die Heiligkeit Jerusalems im Spiegel der arabischen Überlieferung und Geschichtsschreibung*, doktorska dissertacija, Göttingen 1990; J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of Two Cities*, E. J. Brill, Leiden 1991; J. Rüth, *Jerusalem und das Heilige Land in der deutschen Versepik des Mittelalters: 1150–1453*, Göttinger Arbeiten zur Germanistik 571, A. Kümmerle, Göttingen 1992.

Povzetek: **Jože Krašovec, Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov**

Svetopisemski in poznejši judovski viri omenjajo ali opisujejo edinstveni položaj Jeruzalema v pojmovanju večne Davidove dinastije, postavitve templja in pričakovanja veličastne prihodnosti, ki vključuje stvarjenje nebeškega Jeruzalema. Edinstveno religiozno ozadje Jeruzalema je dajalo povod za uporabo metaforičnih in hiperboličnih pesniških podob v raznovrstnih opisih. Jeruzalem velja kot »središče sveta« ali »popolnost lepote«. Krščansko izročilo Jeruzalem razume kot odločilno mesto Jezusovega poslanstva. Lukov evangelij tradicionalno evangeljsko gradivo podreja načelu o »središču časa«, ki se dopolni v Jeruzalemu. Pavel v Jeruzalemu vidi izvor svojega evangelija, pisec knjige Razodetja pa svoje videnje o »realizirani eshatoloogiji« povezuje z oznanilom o novem nebu in novem Jeruzalemu. Vsi opisi zrcalijo notranjo povezavo med predstavo začetka in njenim preoblikovanjem v eshatološka pričakovanja. V eshatoloških pogojih vidijo obnovo prvotnih razmer in dovršitev univerzalnega Božjega odrešenjskega načrta.

Ključne besede: Jeruzalem, Davidova hiša, Temepljska gora, središče sveta, realizirana eshatologija, središče časa.

Summary: **Jože Krašovec, The Unique Status of Jerusalem in the Statements of Biblical and Later Jewish Sources**

Biblical and later Jewish sources mention or describe the unique status of Jerusalem in the concept of the eternal dynasty of David, the erection of the Temple, and the expectation of an exalted future including the creation of the heavenly Jerusalem. The unique religious background of Jerusalem occasioned the use of metaphorical and hyperbolic poetic imagery in various descriptions. Jerusalem is considered as a seat of the divine kingship and accordingly named as »the centre of the earth« or »the perfection of beauty«. The Christian tradition understands Jerusalem as the decisive place of Jesus's ministry. The Lucan Gospel subordinates traditional gospel material to the principle of »the centre of time« accomplished in Jerusalem. Paul acknowledges Jerusalem as the origin of the gospel, while the writer of the book of Revelation illustrates his vision of the »realized eschatology« by referring to the announcement of the New Heaven and the New Jerusalem. All descriptions reflect an inner connection between protological imagery and its transformation in eschatological expectations. Eschatological conditions are understood as a restoration of primal conditions and as a completion of the universal God's plan of salvation.

Key words: Jerusalem, the House of David, the Temple Mount, the navel of the earth, realized eschatology, the centre of time.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 22/28:001.1

Guy Lafon

Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja

Predstaviti vam nameravam položaj in naloge krščanske misli danes, tako kot jih morem sam videti v Franciji po dolgih letih poučevanja, razmišljanja in pastoralnega dela.[1] Moje podajanje ne sodi torej na področje informiranja, marveč prej na področje pričevanja. Ne bi se namreč čutil poklicanega za obravnavanje takšne teme, če ne bi bil sam angažiran v službi krščanske misli v duhovnem ozračju, ki je značilno za mojo domovino. Zato ne razmišljam kot gledalec, temveč kot akter.

Menim, da moramo izpolnjevati tri naloge, ki jih podajam najprej kot izhodišča.

Prvič, verujemo naj tako, da bi ob tem ne pozabili tega, kar se je zgodilo. Svoj razum moramo tako uporabljati, da nikoli ne zapostavljamo svojega spomina. Tako bomo naredili vidno zastonjskost vere, ko bomo hkrati nenehno odkrivali svoje presenečenje nad tem, da verujemo.

Potem, v Cerkvi naj verujemo tako, da sodelujemo v neizmernem koncertu verovanj. V vedrem sprejemanju te dvojne pripadnosti moramo živeti enkratnost svoje krščanske vere.

In končno, verujemo naj tako, da v svojo vero neločljivo vključujemo odnos do prav določenega povsem Drugega in odnos do slehernega drugega, kdor koli že je.

To so torej tri izhodišča, ki jih nameravam sedaj razviti.

1. Zastonjskost vere[2]

Kaj se je zgodilo?

V življenju slehernega od nas se je zgodilo mnogo dogodkov. Verovati za tem, kar se je zgodilo v nekem življenju je vedno izziv. To, kar se je zgodilo, je potem še bolj resnično. Videli smo strašno podobo človeka. V prejšnjem stoletju je bil človek do konca ponižan, in še vedno je. Auschwitz je samo en primer tega dejstva, najstrašnejši od vseh. Zato poti do vere

[1] Njegova Excellenca Msgr. Edmond Farhat, apostolski nuncij v Sloveniji, me je povabil, da bi podal ta referat. Prisrčno se mu zahvaljujem za ta izraz spoštovanja in prijateljstva!

[2] Vse opombe, podnaslove in povzetek dodal prevajalec dr. Drago Ocvirk.

ne ovira več prepričanje o splošnem determinizmu kot v časih bojevitega racionalizma. Zid, ob katerega sedaj trčimo vsi, je vez, ki se je vzpostavila v družbi, tako kaže, med človeško hudobijo in tem determinizmom. Vse nas navaja k misli, da je človek naravnan na nasilje. Različne vede, naj jih imenujemo »eksaktne« ali »humanistične« danes dokazujejo nezmožnost verovanja.

Ko verujemo, se zaradi tega in na povsem nov način kaže zastonjskost vere. Nič več ne moremo misliti, da bi bila vera nekakšna naravna posledica človeškega stremljenja. Vera ni nadaljevanje zmaličene človeškosti, kakršno živimo. Z določenega vidika se tudi vera ne more kazati drugače kot nasilje: je nasilje proti nekemu drugemu nasilju. Vera vznika iz človeške zgodovine, ne kot rezultat kakšnega dokazovanja, marveč kot dogodek, ki sodi k pričevanju in oznanjevanju; to je sicer verjetno vedno bila, le da smo to pozabili.

Potemtakem, v zvestobi uvidom, ki so se pojavili v samih začetkih krščanstva, vere ne moremo več razumeti niti kot nekega znamenja, niti kot neke modrosti, kolikor bi bila to znamenje in ta modrost skladna s povpraševanjem, ki bi postavilo, da tako rečemo, okvir za odgovor, ki ga podaja vera. Če je vera, kot je zatrdil Pavel, modrost – in to je – in če je moč – in tudi to je – je vse to zaradi tega, kar sam imenuje »oznanjevanje«. »*Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost* – oni zahtevajo, oni iščejo; oboji se izražajo tako, da formulirajo neko željo, željo po znamenju, željo po modrosti – *mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč in Božja modrost. Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi*« (1 Kor 1,22–25).

To tudi vodi verne, da so presenečeni, ali, če imate raje, da se čudijo, ker verujejo. To je treba dobro razlikovati od namere, da bi verovali vsemu navkljub, kar bi lahko izrazili z »in vendar verujem«, »hočem verovati, naj se zgodi karkoli«. To čudenje nad tem, da verujemo, je podoba, ki jo prevzame v našem življenju naša hvaležnost. V svojem zahvaljevanju smo kot pred prejetim darom, ki si ga nismo z ničimer zaslužili in je proti vsem pričakovanjem, a vendarle ni absurden. Zastonjskost ni namreč absurd. A da bi razumeli, kako vera ni skok v nesmisel, čeprav je vendarle hvaležen sprejem nekega daru, do katerega nimamo nobene pravice, je potrebno prav to razlikovanje dovolj poglobiti. Nedvomno in brez oklevanja moremo reči, da vera rešuje smisel. To je res! Toda naučili smo se, in tega ne smemo pozabiti, da ga rešuje »vendar kakor skozi ogenj« (prim. 1 Kor 3,15; 1 Pt 1,7).

Ko končujem komentar prvega izhodišča, bi rad spomnil na besede iz naslova dela Michela de Certeauja: imamo »slabost, da verujemo«.[3] Ker

[3] Michel de Certau, *Faiblesse de croire*, Seuil, Pariz 1987.

imamo slabost, da verujemo, živimo v presenečenju, da verujemo. Ta slabost ni zanikanje moči, razen svoje lastne. Ta slabost nas vodi do priznanja, da je slabost Boga samega, kot pravi Pavel, močnejša kot ljudje. Ta slabost je poklon prav moči Boga, živet v hvaležnosti in radosti,.

2. Enkratnost vere

Verujemo naj v Cerkvi tako, da sodelujemo v neizmernem koncertu verovanj. V vedrem sprejemanju te dvojne pripadnosti moramo živeti enkratnost svoje krščanske vere.

Dejstvo je, da verujem skupaj z mnogimi drugimi kot pripadnik Katoliške cerkve. Dejansko smo od nje prejeli vabilo, naj verujemo. Naša vera se nekam umešča, in to tako v določen kraj kakor določen trenutek, v neko izročilo. Čeprav je res, da se mora sleherni od nas potruditi, da veruje, pa nihče ne veruje brez drugih, ki verujejo z njim, sočasno z njim. Skratka, verujemo znotraj neke zaveze. Od te zveze se ne moremo nič bolj ločiti, kakor se lahko loči mož od svoje žene, s katero je v zakonski zvezi. Naj sta čar in lepota drugih žensk še tako resnična, ga ne moreta prepričati, da bi zapustil svojo ženo.

Ta vez zaveze s Cerkvijo naše vere, ki je daleč od tega, da bi nas pohabila ali zapirala – če bi bilo tako, bi bilo treba pomilovati vse zakonce – nas vabi, naj *hkrati* zavzamemo dve drži.

Najprej vedro priznavamo, da verjamemo v to, kar sem poimenoval, neizmeren koncert verovanj. »Koncert« pravim, ne »simfonija«. Koncert je vedno srečanje med orkestrom in klavirjem ali violino ali flavto; v njem se klavir, violina, flavta spopada v nekakšnem kosanju z drugimi glasbili. Nekoč sem zapisal tale stavek: »Morda so vsi bogovi *enakovredni*, toda ljubezen, s katero ljubim svojega, *nima cene*.« Ko zavzamemo takšno držo, takrat odobrimo slehernemu duhovnemu izročilu kredit brez omejitve. Konec koncev zakaj ne bi moglo takšno angažiranje v veri voditi slehernega tja, kamor vodi nas same naše lastno izročilo? Glejte, prav to je vprašanje, ki vznikne iz naše pripadnosti tako Cerkvi kot koncertu verovanj.

Sočasno pa je treba zavzeti še neko drugo držo. Ta izhaja iz tega, kar sem pravkar povedal. Če ostajamo zvesti izročilu, v katerem smo prejeli povabilo, naj verujemo, je to zato, ker nas je to izročilo sposobno peljati dalje, do konca. Do konca česa? Do konca ljubezni. Če bi se mi torej, *po nemogočem*, zgodilo, da bi podvomil v sposobnost svojega duhovnega izročila, da me vodi do konca ljubezni, če bi podvomil v njegove moči, dobro veste, kaj bi bilo treba storiti: treba bi ga bilo zapustiti. Ko torej sodimo, da more sleherni v tem neizmernem koncertu verovanj iti daleč, a hkrati nismo kjer koli in sprejemamo, da ostajamo tam, kjer smo, in to z veseljem, je to zato, ker imamo ta kraj za izvir, ki nam omogoča, da gremo v ljubezni vse do konca (prim. Jn 13,1). V tem izročilu zvemo od svojih

predhodnikov, da je cilj vsega ljubezen: »*porque el fin de todo es el amor*«, pravi Janez od Križa, in naš Pascal: »*Edini namen (objet) Svetega pisma je ljubezen.*«[4]

Glede na vse to je razumljivo, da imamo dovolj radi svojo krščansko identiteto, da v njej črpamo gotovost, da nam - slehernemu od nas - prav ona omogoča postajati bolj in bolj enkratna bitja, in ravno zaradi tega, v istem zamahu, dela iz nas univerzalne brate in sestre. Vedno bomo posamezniki: zaradi svoje starosti, spola, domovine, jezika, gospodarskega in družbenega položaja. Nihče se ne more znebiti posamičnosti, partikularnosti. Toda nekaj drugega je, če živimo v okviru te posamičnosti to, kar predlagam, da imenujemo enkratnost.

Skrivnosti enkratnosti ne odkrijemo takrat, ko imamo radi vse povprek, ampak ko sprejmemo, da ljubimo kogar koli. Z »vsemi« še vedno ostajamo v svetu množine in dobro vemo, da vseh ne moremo imeti radi. Toda ljubiti »kogar koli« razodeva nam samim, čeprav ostajamo posamična bitja, da to posamičnost dovolj obdelujemo zato, da postajamo enkratni.

Ker je moje podajanje pričevanje, brez oklevanja tudi danes navajam pesnika, ki sem ga že citiral v kakšni svojih knjig. René Char je v delu *Iskanje osnove in vrha*[5] zapisal: »*Izguba vernika je v tem, da sreča svojo cerkev. Nam v škodo, ker ne bo več bratski v osnovi.*«[6] Ne bom vam prikrival, da sem se ves čas, kar poskušam misliti krščansko vero, trudil, da bi pesnika postavil na laž! Izguba vernika: izraz je miselno bogat, ker označuje izgubo, ki nas doleti, nas, ki ne verujemo, in tudi izgubo, ki doleti vernika samega, kajti izgubi se! René Char dodaja, nadvse prodorno in zelo prijateljsko, »*nam v škodo*«. In zakaj? »*Ker ne bo več bratski v osnovi*«. V redu, naj bo! Toda sprejmimo to misel kot nalogo, ki se zastavlja vsakemu, ki danes veruje: vernikova dolžnost je, da postavi pesnika na laž!

3. Dvojni odnos

Prišel sem do tretje zahteve. In končno, verujemo naj tako, da v svojo vero neločljivo vključujemo odnos do Tapovsem Drugega in odnos do slehernega drugega, kdor koli že je.

Naj vam nekaj zaupam. Mlad slovenski frančiškan se je odločil, da bo napravil doktorsko disertacijo o tem, kar sem doslej ustvaril. Kot vodilno misel je vzel tale naslov: »*Misel 'povsem drugega' pri Lafonu*«.[7] Njegov jezik mu pri tem izvrstno pomaga. Mi drugi, Francozi, smo zelo ponosni na svoj jezik s členom. Toda v tem primeru nam je lahko naše bogastvo v napo-

[4] B. Pascal, *Misli*, Mohorjeva, Celje 1999, 237, (Misel 670).

[5] *Recherche de la base et du sommet.*

[6] »*La perte du croyant, c'est de rencontrer son église. Pour notre dommage, car il ne sera plus fraternel par le fond.*«

[7] To raziskavo končuje mag. Mari Jože Osredkar.

to. Slovenščina ne pozna člena. Tako je »misel povsem drugega« hkrati neločljivo »misel Tapovsem Drugega« in »misel vsakega drugega«, kdor si že bodi.

Da bi se dvignili nad anekdotičnost, vas bom spomnil, da lahko francoska beseda »*autre*« (drugi) označuje »*un autre*« (allos), »nekdo drug«, ali »*l'autre*« (heteros), »drugačen«. Z »*un autre*«, »nekdo drug«, stopamo v množičnost: nekdo drug pa še nekdo drug. S členom – tokrat se Francozi lahko veselimo svojega jezika, ki nam daje na razpolago člen – »*l'autre*«, »drugačen«, je tisti, ki se ne sešteva skupaj z nami, tisti, ki ni serijski. Zdi se mi, da je ena od izvirnosti krščanske misli ta, da nas stori misliti *serijo drugih* tako, da jo prežme z *mislijo drugega*. Kateri koli drug je vedno sled in navzočnost Drugega, ki ne lebdi nad serijo, tudi ne na njenem koncu, če že menimo, da ga ima.

Gotovost za to najdemo v odlomku, ki ga ne prebiramo nikoli dovolj: »Farizeji pa so slišali, da je saduceje prisilil k molku, in so se zbrali na istem kraju. Eden izmed njih, učitelj postave, ga je preizkušal z vprašanjem: 'Učitelj, katera je največja zapoved v postavi?' Rekel mu je: 'Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki'« (prim. Mt 22, 34 in dalje).

Jezusa so vprašali, katera je največja zapoved. Toda o največji zapovedi ne more govoriti, ne da bi jo izrazil, neločljivo, v dvojni obliki. Kajti med dvema formulacijama je kot nekakšna komunikacija. Ko vernik ljubi z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem, pokaže, da se v tej ljubezni ves izprazni. Ves se izprazni, istočasno, pa se ustanavlja, utemeljuje, vzpostavlja, kolikor se ta ljubezen, s katero se povsem razdaja, razdeljuje med vse, ki so drugi, *začenši pri sebi*, ki ga ljubi ponižno kot nekoga drugega.

Zdi se mi, da je v tem posebnost krščanske vere. Prav to tudi omogoča vernim kristjanom, da delajo skupaj z drugimi, ne brez drugih. Delati ne pomeni nekaj teoretično zatrjevati, marveč praktično živeti ta dvojen odnos: odnos do Tapovsem drugega in odnos do vsakega drugega. To je naloga, ki je zagotovo že bila izpolnjena. Vendar je za nalogo, ko verujemo, značilno, da se mora vedno znova izvrševati.

Tako, in s tem sem začel, ne moremo več verovati, ne da bi se spominjali, niti se ne moremo opirati na svoje spomine, ne da bi verovali. Prav tako pa se ne moremo zatekati v svoje spomine (tradicijo), da bi se izognili stalnemu iznajdevanju vere skupaj z vsemi drugimi.

4. Sklep

Krščanska misel mora sprejeti, tako vse kaže, da se predstavlja drugim in vernim samim, kot da jo navdihuje moč paradoksne vere. V takšno vero se uteleša paradoks Jezusa Kristusa samega.

- Nič ni manj *absurdno* kot vera. Toda nič ni bolj *zastonj* kot njena razumnost.

- Nič ni bolj *enkratno* kot vera. Toda nič ni manj *samotarsko*, bolj občestveno kot vera.

- Nič ni bolj presežno kot *cilj* vere, ki je Oče. Nič ni bolj imanentno kot *pot* k Očetu, ker se ustvarja v odnosu do vseh sester in bratov.

Povzetek: **Guy Lafon, Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja**

Avtor predstavi na podlagi treh izhodišč, kako je mogoče vero misliti danes. Prvič, verujemo naj tako, da bi ob tem ne pozabili tega, kar se je zgodilo. Tu ima v mislih vse tisto, kar je zmaličilo podobo človeka. Auschwitz je vrh ledene gore hudega. V tem okviru vera ni več uresničitev nekega naravnega verskega stremljenja, marveč zastonjski dogodek ob katerem smo vedno znova presenečeni, da verujemo, in za to hvaležni. Drugič, verujemo naj v Cerkvi tako, da sodelujemo v neizmernem koncertu verovanj. V vedrem sprejemanju te dvojne pripadnosti moramo živeti enkratnost svoje krščanske vere. V tej dvojni pripadnosti odkrivamo, da vera, vse vere, vodijo k enemu samemu cilju: k ljubezni. Zato je danes naloga vernika, da postavi pod vprašaj pesnika, ki pravi: »*Izguba vernika je, da sreča svojo cerkev. Nam v škodo, ker ne bo več bratski v globini.* In tretjič, verujemo naj tako, da v svojo vero neločljivo vključujemo odnos do prav določenega povsem Drugega in odnos do slehernega drugega, kdor koli že je.

Ključne besede: Postmoderna teologija, krščanska vera, Cerkev, D/drugi, zastonjskost, absurdnost-razumskost, enkratnost, ljubezen.

Summary: **Guy Lafon, Situation and Tasks of Christian Thought in France at the Dawn of the New Millennium**

From three angles the author shows how faith can be thought today. Firstly, we should believe without forgetting what has happened in the past. Thereby he means everything that has distorted the image of man. Auschwitz is just the tip of the iceberg of evil. Faith is not the fulfilment of a natural religious striving any more, but a disinterested occurrence making us again and again surprised and thankful that we believe. Secondly, we should believe in the Church in such a manner that we take part in a vast concert of beliefs. Cheerfully accepting this double affiliation we have to live the uniqueness of our Christian faith. In this double affiliation we discover that faith, all faiths lead to only one aim: love. Therefore the believer is nowadays invited to question the poet's statement: »*The loss*

of the believer is to meet his church. This is harmful because he will not be brotherly any more at bottom.« And thirdly, we should believe in such a manner that our faith will inseparably include a relationship with the Entirely Other as well as a relationship with any other whoever he may be.

Key words: postmodern theology, Christian faith, Church, O/other, disinterestedness, absurdity-rationality, uniqueness, love.

Iz francoščine prevedel *Drago Ocvirk*

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 22/28:001.1

Jean-Michel Maldamé

Contingence et Providence

Histoire du salut et nouveau paradigme scientifique

Les sciences de la nature permettent de retracer une histoire cosmique qui englobe l'histoire de la Terre et de la vie au cours de laquelle l'humanité est apparue. Dans cette vaste fresque, la place de l'homme s'inscrit dans le devenir universel. L'homme n'est pas venu au monde comme un étranger; il en émerge. Aussi certains comprennent toute l'histoire de la vie et celle des éléments qui la portent à partir de ce fait. Il leur semble alors logique de relire l'histoire naturelle à partir de l'événement ultime dans le temps et qualitativement supérieur, comme si elle avait été motivée par l'émergence de l'esprit. C'est ce que font nombre de scientifiques chrétiens, heureux même de pouvoir utiliser le principe anthropique, dont l'interprétation reconnaît une intention à l'oeuvre dans la nature. Mais face à cette affirmation l'épistémologue demande: »N'y a-t-il pas un abus à donner à la nature une intention - ce qui lui attribue une capacité qui ne vaut que pour l'action humaine?« Le théologien demande lui aussi: »Les connaissances actuelles permettent-elles vraiment de renouer avec l'argumentation classique qui voit dans le dynamisme des êtres irrationnels la marque de l'action d'un Dieu créateur et providentiel?«

Ces interrogations invitent donc à ne pas ignorer les résultats de la science. Il importe sur ce point de constater qu'un changement important s'est opéré et qu'il convient d'examiner quels sont les fondements du savoir. Il faut en effet ne pas oublier que si la théologie est souveraine en son domaine, le théologien doit être très prudent avant de dire à ses collègues scientifiques et philosophes: »voilà ce que Dieu a dit de lui-même et qui me permet de juger de ce que vous dites«. L'histoire de la science montre que cette manière de procéder a conduit les notions théologiques à devenir des »obstacles épistémologiques« quand elles étaient trop liées à une vision spiritualiste de l'homme ou à une interprétation providentialiste de l'histoire naturelle, pour pouvoir laisser place au jeu des possibles dans le cadre d'une rationalité pensée autrement que par la philosophie scolastique.

Parce qu'il n'y a pas d'expérience immédiate de Dieu, le théologien est invité à reprendre le chemin de l'expérience humaine où sciences de la

nature et sciences de l'homme jouent un rôle fondamental. Il ne peut se contenter de commenter des textes bibliques, ni de poser des affirmations dogmatiques intemporelles. Il doit examiner les nouveaux concepts qui permettent de décrire le monde. Il doit aussi critiquer son langage pour dire l'action de Dieu dans la nature et dans l'histoire.

C'est dans ce contexte que la réflexion qui suit sera attentive d'abord au langage pour voir quel nouveau paradigme domine le savoir actuel et enfin en tirer des leçons sur la manière dont Dieu agit dans l'histoire.

I. Un changement de paradigme

Les débats actuels montrent combien il est nécessaire d'être attentif aux divers registres de langage qui se croisent dans les sciences, ces systèmes d'interprétation.

1. Questions de langage

1. Pour entrer dans le débat sur la manière dont Dieu agit, je reprends un exemple que j'emploie souvent avec des étudiants.

Je suis sur la plage et vois sur le côté, à quelques dizaines de mètres, un enfant en difficulté sur l'eau; le vent pousse au large la bouée sur laquelle il est couché et l'enfant n'a pas la force de revenir avec sa bouée sur le rivage. Je peux sans difficulté le ramener sur la plage; il n'est pas nécessaire d'alerter qui que ce soit, ni d'inquiéter ses parents, occupés à autre chose. Je dois pourtant aller rejoindre cet enfant le plus vite possible. Dans un espace homogène, la ligne droite serait le plus court chemin; mais comme ma vitesse de déplacement est plus lente dans l'eau que sur la plage, cette solution n'est pas bonne. Ma trajectoire consistera donc à parcourir plus de distance sur le sol, où je cours plus vite que dans l'eau, où je nage plus lentement. La trajectoire sera brisée; par rapport à la ligne de séparation des éléments, le trajet sur le sol sera nettement moins incliné que le trajet dans l'eau. Or cette trajectoire rappelle celle décrite en optique et formalisées depuis le dix-septième siecle par Fermat et Descartes.

Le parcours peut donc être décrit en deux langages différents. Le premier rellve de l'action humaine et dit que dans l'intention d'aller dans le temps le plus court pour être auprls de l'enfant, j'ai choisi le meilleur chemin. Le second relève de la physique: pour aller dans le temps le plus bref au terme de mon action, j'ai suivi la loi générale et universelle qui régit le déplacement des éléments dans des milieux différents. Dans le premier registre de langage, le mouvement est compris par appel à un principe de finalité; dans le second, il fait appel à une loi physique d'où la finalité est absente.

Cet exemple montre qu'un même phénomène naturel peut être décrit en utilisant la notion d'intention, pour le justifier, ou au contraire en refusant de l'employer pour mieux le décrire et en prévoir le cours. Ces deux registres de langage se sont opposés lors de la naissance de la science à l'âge classique où le refus du recours à la cause finale a été nécessaire à la constitution du corpus scientifique. Cette opposition est-elle irréductible?

2. Un autre exemple peut être donné à propos d'une notion introduite dans l'explication scientifique, la notion d'attracteur. Elle se trouve au coeur de débats très vifs en matière d'évolution des vivants.

Rappelons que les physiciens appellent »attracteur étrange« l'état ou la configuration d'un système qui présente des caractéristiques telles que l'itération d'un phénomène physique y mène lorsque le processus se répète indéfiniment. Le processus est aléatoire, mais l'itération fait apparaître un ordre. Le terme d'attracteur dit que tout se passe comme si le processus était conduit à se stabiliser sur ce point particulier. Un tel phénomène peut être décrit de deux manières. On peut le décrire comme la réalisation d'une loi stochastique (processus que dépend à la fois du temps et du hasard) donnant la probabilité d'obtenir un état donné, ou bien le décrire en terme de but à atteindre, et dire que le phénomène tend à réaliser cette configuration ou est attiré vers elle, comme le dit le terme même d'attracteur.

Un tel choix n'est pas indifférent en matière d'intelligence du sens de l'évolution d'un système. Aujourd'hui, à partir des observations de la paléontologie humaine, on peut ne voir, dans la détermination d'une forme optimale pour le crâne humain ,que la réalisation d'un processus aléatoire; si à un certain moment un mécanisme a donné la configuration qui a entraîné l'apparition d'un point d'équilibre, ce processus n'obéit à aucune intention préalable. Au contraire, les disciples de Teilhard de Chardin présentent l'évolution du cerveau humain comme orientée vers la réalisation optimale d'une configuration crânienne liée au développement de l'esprit. Ils proposent une interprétation finaliste du processus de l'hominisation, plus largement inscrite dans le processus d'évolution de tous les vivants.

3. Ces exemples montrent comment un même phénomène qui se déroule dans le cours du temps peut être présenté de deux manières différentes. Il peut être compris comme l'application de lois qui régissent des forces de manière réglée sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la notion d'intention; il peut être décrit en terme de finalité, au sens où le résultat ultime explique le déroulement d'un processus temporel. Selon cette dernière lecture, qui joue sur les deux sens du terme français fin (but ou

état ultime), chaque événement est ponctuellement aléatoire, mais le processus est globalement orienté, au point qu'on peut légitimement transposer à son sujet le langage de l'action humaine en terme de fin et de moyens.

Le choix du registre de langage montre qu'un type de description peut très bien coexister avec un autre, chaque formalisme ayant ses avantages et ses inconvénients. Cette manière de faire n'est-elle pas une esquive de la difficulté? Il suffirait de choisir tel ou tel cadre conceptuel pour développer telle ou telle explication. Le conflit qui a marqué le rejet de la finalité dans les sciences exactes ne serait alors qu'un malentendu. Cette réponse nous paraît trop simpliste. Elle considère la science comme un discours descriptif. Or celle-ci a pour ambition d'expliquer, car elle est connaissance du réel. Elle ne se contente pas de poser des concepts ou des modèles, elle porte des jugements dans l'intention de dire ce qui est.

Ainsi la notion de finalité intervient. Dans les diverses acceptions de ce terme, la notion de finalité ne se contente pas de relever une cohérence qui ne pourrait être que langagière, elle vise une dimension proprement ontologique. La cohérence explorée par la science est – directement ou indirectement – fondée sur un ordre intime à la réalité.

La difficulté n'est pas alors de coordonner deux types de langages, en marquant des frontières, mais bien de voir comment l'un et l'autre se rapportent à la réalité. La science et la théologie parlent de ce qui leur est donné à comprendre, ce qui est donné comme domaine d'enquête à leur pénétration; elles relèvent d'une même exigence de rationalité. Cette exigence ne porte pas seulement sur l'organisation de la pensée et son enchaînement logique, elle est fondée sur une même confiance dans la rationalité du réel, source de son intelligibilité.

2. L'ordre du discours

En développant les implications de ce fondement, les sciences de la nature et la théologie construisent des discours spécifiques. C'est à l'intérieur d'un système langagier que les termes prennent sens et que les jugements se forment. On constate que c'est dans le cadre d'un récit englobant que tout prend sens. Or qu'est-ce qu'un tel récit, sinon la mise en ordre d'éléments qui agissent les uns sur les autres? Le fruit de l'action est de faire apparaître une certaine cohérence. Celle-ci apparaît dans le déroulement du temps et dans la mise en perspective qui relève de l'usage du temps des verbes qui structurent la pensée. Si la finalité de l'action humaine est de adapter les moyens à la fin, le discours qui la fonde s'articule selon divers temps; il va du passé au présent pour considérer le futur.

Pour cette raison, le discours scientifique et le discours théologique obéissent aux mêmes exigences. Ils marquent des liens entre des êtres

donnés en des moments différents; ils reconnaissent des liens de dépendance qui structurent la durée. Aussi le déroulement du temps n'est pas le déploiement indifférent d'un cadre, à la manière dont une imprimante déroule le papier vierge, disponible pour recevoir n'importe quel caractère. La durée n'est pas un cadre vide et indifférent; il est tissé par les événements eux-même et leur lien. Aussi le temps n'est pas le même en physique et en biologie. Les rétroactions (ou l'effet joue sur ses causes) ne sont pas un retour, mais la manifestation d'une cohérence et d'une unité qui est d'un autre ordre que le déroulement du temps astronomique qui fonde le calendrier. Ainsi les finalités comme les temps réels se diversifient-elles selon les disciplines qui étudient les événements. Il importe donc de dire la spécificité de la théologie chrétienne dans cette reconnaissance de la pluralité. Sa spécificité ne saurait être un splendide isolement; parce que l'esprit vise le même réel dans toutes les disciplines, les exigences de la rationalité dans des disciplines diverses ne sauraient être sans lien et sans rapport.

Un élément fondamental commun à toutes les disciplines consiste à mettre en récit les phénomènes observés au cours du déroulement du temps. Le modèle standard de la cosmologie retrace les transformations de la matière-espace-temps; la théorie de l'évolution place l'apparition des formes nouvelles de la vie selon un arbre de croissance vers une grande diversification et une complexité qui croît au fur et à mesure du passage du temps. L'histoire des sociétés humaines montre elle-même des transformations et une évolution au cours des âges.

La psychologie retrace elle aussi une histoire du sujet et articule des effets et des causes en retraçant des moments où la relation et la décision personnelle ont structuré la personne.

En tous ces domaines, il y a une mise en ordre qui est le fruit d'une interprétation de séquences d'événements; cette mise en ordre ne se fait que par la médiation du langage et à partir d'une activité de l'esprit privilégiant une idée ou un concept. Cette créativité langagière se déroule de manière éminente dans le domaine de la théologie.

La révélation biblique se présente elle aussi comme une étape de la transformation de l'humanité dont la source ultime et fondamentale est une nouvelle conception de Dieu, connu par révélation d'abord aux patriarches, puis à Moïse et enfin aux apôtres. La théologie utilise des termes qui sont issus de l'expérience de l'action humaine. Elle parle de dessein de Dieu, de plan du salut, de projet. La notion d'histoire du salut regroupe tous ces termes. Elle introduit une conception spécifique de la finalité, en lien avec l'action de Dieu.

3. Un paradigme nouveau

La reconnaissance de la pluralité de registres de langage ne suffit pas. Si tel était le dernier mot de toute réflexion, ce serait le triomphe de Babel. Les discours communiquent parce qu'ils s'inscrivent non seulement dans une même visée, celle que nous avons nommée: à savoir l'ambition de rendre raison de la réalité, mais parce qu'ils participent d'une même activité de l'esprit dans des médiations conceptuelles. Tout effort de pensée s'inscrit dans un ensemble qui repose sur des principes d'intelligibilité que l'on appelle aujourd'hui de manière commune un paradigme.

a) Un paradigme

On appelle paradigme une idée générale qui sert à organiser le savoir, tant pour la théorisation que pour l'expérimentation et qui permet également la communication entre les personnes. Par exemple, l'astronomie antique des Grecs à Kepler (Copernic et Galilée compris) était basée sur la conviction que le mouvement des astres était parfait et donc se déroulait selon les lois du mouvement parfait, c'est-à-dire le mouvement circulaire uniforme.

L'étude des sciences montre que la science a changé de visage au cours du vingtième siècle, non seulement par l'abondance de ses résultats et des succès, mais parce qu'elle a changé de paradigme.

Le paradigme qui a dominé la science depuis sa fondation au dix-septième siècle peut être qualifié de déterministe. Un tel paradigme est toujours présent dans la culture parce que les premières notions scientifiques apprises au collège et au lycée relèvent encore de la science classique et donc dépendent ou participent de ce paradigme. Il est bâti sur le modèle mathématique : ayant posé les prémisses, on obtient nécessairement les conclusions. En physique un tel paradigme permet de prévoir. Tout événement advient selon des lois rigoureuses qui ne souffrent pas d'exception. Ainsi, connaissant ces lois et les conditions initiales, on peut prévoir avec certitude les effets à court et à long terme. Les prévisions astronomiques confirmaient cette vision des choses – pensons à la célèbre comète de Halley.

Les progrès de la science ont montré que cette vision était trop simpliste et on a renoncé aujourd'hui à l'absolu de ce paradigme.

D'une part on sait que le savoir est limité et qu'il est vain d'imaginer que l'on pourrait tout savoir des lois et des conditions initiales: les météorologues le rappellent souvent. On ne peut prévoir le temps à l'avance en toute rigueur, faute de saisir toutes les données qui en déterminent l'évolution. Mais, d'autre part surtout, l'intime de la réalité échappe aux règles déterministes, comme le savent les physiciens qui travaillent en physique quantique, en biologie et dans les sciences humaines.

Un nouveau paradigme se met donc en place. Il s'oppose au déterminisme. On peut l'appeler pour cette raison paradigme de l'aléatoire, ou plus exactement de l'histoire. Donnons quelques éléments sur ce point.

b) Complexité et émergence

Faut-il préciser que l'aléatoire n'est pas l'anarchique? L'aléatoire n'empêche pas toute prévision; il intervient selon des lois qui ne sont plus, certes, exprimées de manière déterministe, mais par le langage des probabilités. Ce n'est pas un renoncement à l'idéal de la science classique, mais son élargissement grâce à des moyens mathématiques plus puissants et plus englobants.

Le changement de paradigme a pour effet d'obliger à un changement de regard sur la nature qui retrouve son sens premier.

Le terme de nature en effet vient du latin -naître – et fait référence à la naissance. Or dans une naissance, il y a deux aspects. Il y a d'abord l'avènement d'une identité qui dure, mais aussi l'ouverture d'un champ de possibilités. La nature est la possibilité d'une réalisation toujours meilleure de ce qui est donné en germe.

Si le paradigme nouveau brise avec le déterminisme, il ouvre sur une vision de la réalité plus large. Il donne sens à deux termes majeurs du langage scientifique: le terme d'émergence et le terme de complexité.

Il y a émergence parce qu'avènement d'une nouveauté au sens strict, puisque ce qui est advenu dans le processus est irréductible aux éléments qui le précédaient et qui d'une certaine manière le constituent encore.

L'émergence se fait donc dans le cadre d'un enrichissement et d'une augmentation de la richesse de l'être. La théorie de l'évolution le montre à tout moment dans les passages des seuils décisifs de la vie.

La notion d'émergence est liée à la notion de système complexe. La complexité dans le langage scientifique actuel indique que l'unité qui se réalise intègre des facteurs multiples non-séparable et qu'ainsi s'accomplit une unité qui assume une diversité.

c) Le nouveau paradigme: l'aléatoire et le contingent

Si le terme de hasard est surchargé d'affects qui rendent son usage délicat, le terme d'aléatoire, employé dans les sciences, a le mérite d'être plus précis et moins surchargé d'images contraires à la notion même de rationalité. On peut employer également le terme de lois stochastiques qui a le mérite de reconnaître que les phénomènes de la nature ne sont pas sans raison et que l'usage des mathématiques de la probabilité ne réduisent pas à néant l'idéal de formalisation mathématique qui habite la science.

En effet, les distributions de probabilité – qui entrent dans la formulation mathématique- ne sont pas sans règles et sans lois. Ce que l'on peut

appeler »une mathématique du hasard« prend forme et donne naissance à une nouvelle manière de comprendre la réalité. De même la notion de »chaos déterministe« indique que si les prévisions sont impossibles, le monde n'est pas un chaos. Il est construit selon des lois qui définissent un ordre. De même la notion de »système dynamique différentiable« ou celle »d'attracteur étrange« ne livre pas la nature à l'arbitraire, mais au contraire permet de situer un événement fortuit dans un enchaînement d'actions en les inscrivant dans des unités de temps selon des règles.

La notion de contingence apparaît alors. Elle est liée à la perception de la dimension temporelle de tous les phénomènes de la nature. Il y a donc une histoire au sens le plus général du terme qui est un enchaînement d'événements qui ne sont pas nécessaires et dont l'enchaînement lui-même n'est pas nécessaire – même s'il est réglé et intelligible grâce à un formalisme mathématique.

Le terme de contingence est donc important et permet d'entrer dans la philosophie sans faire violence à la démarche scientifique.

En premier lieur, la notion de contingence a un sens proprement opératoire qui est celui des sciences. Ce qui n'entre pas dans une démarche déductive et dans un chemin de prévisibilité est dit contingent. Ensuite, la contingence a un aspect épistémologique.

En second lieu, dans la détermination d'un modèle ou dans la formalisation d'une structure, la contingence caractérise ce qui est donné et qui ne peut être totalement justifié dans le cadre de la théorie scientifique où il joue un rôle. La contingence est ici relative à la théorie qui la contient, ou à son référentiel.

Le terme de contingence s'ouvre aussi sur une dimension où le temps est à l'oeuvre, celle de l'histoire. L'histoire est constituée par des événements. Ils ont eu lieu, mais ils auraient pu ne pas être; ils ne peuvent plus ne pas avoir eu lieu. La temporalité est ainsi le signe d'une dimension ontologique des êtres. Le sens du mot contingence est enfin métaphysique: la contingence caractérise ce qui est comme ayant pu ne pas être. C'est une non-nécessité et donc une fragilité ontologique. Les exemples qui permettent de le saisir sont tirés de l'histoire, tant l'histoire générale que celle d'un individu, où l'on voit comment un événement advenu révèle la précarité de l'existence. Pascal écrivit que: »Le nez de Cléopâtre s'il eut été plus court, toute la face de la terre aurait été changé« allusion à une pièce de Corneille et transmise aujourd'hui par les bandes dessinées.

Il importe de reconnaître enfin que la notion de contingence n'implique pas que les êtres de la nature soient dans le chaos; ils sont dans un même univers qui constitue un ordre, lequel n'est pas réduit à néant par leur caractère contingent.

C'est dans ce contexte que le nouveau paradigme qui privilégie l'être historique, et donc l'aléatoire et le contingent, a une influence sur la théol-

ogie. Elle lui permet de sortir d'un certain nombre d'impasses dues au fait que le paradigme déterministe a durci – et même déformé – certaines thèses classiques.

II. Histoire du salut et dessein de Dieu

Le nouveau paradigme est présent dans les études théologiques fondées sur l'étude plus attentive de la Bible et de la tradition en privilégiant la notion d'histoire du salut.

1. Les difficultés du modèle déterministe

1. La théologie sous le paradigme déterministe

La théologie sous le paradigme déterministe peut être caractérisée par l'emploi de l'expression »intervention de Dieu«.

1. Le mot intervention est habituellement entendu sinon comme une violence, du moins comme une certaine manière de présenter les interventions de Dieu selon une séquence régie par le déterminisme. Voyant tout de toute éternité, Dieu dispose ses interventions de manière à conduire l'histoire humaine vers son accomplissement et chacun à son salut ou à sa perte. Il commence un travail pédagogique avec une tribu de nomades pour les séparer de l'idolâtrie ambiante; il continue en les rassemblant en une communauté politique par une loi donnée dans le feu et la fureur; il leur donne une terre, un système politique, puis un temple. Mais ensuite, il les disperse afin d'ensemencer l'histoire universelle du trésor à eux confié. Ainsi l'histoire du salut devient simple à comprendre: elle était due à l'action de Dieu intervenant sans cesse, pour arracher l'homme à la corruption de sa nature. Une telle explication était exhaustive, puisque le bien est compris comme une récompense et le mal comme un châtiment !

Dans ce cadre d'explication, le concept d'intervention divine prend un sens absolu: sachant tout à l'avance et disposant de la toute-puissance, Dieu peut mener chaque chose à sa fin, nommée achèvement ou accomplissement. Si quelque chose échappe à l'intelligence ou scandalise le sens humain de la justice ou de la bonté, le croyant doit se rapporter à l'avenir; il doit reconnaître qu'au terme de l'histoire aura lieu un acte de jugement par lequel sera établie toute justice.

2. On retrouve la même difficulté lors de l'emploi du terme de »miracle« qu'elle présentait comme une dispense de soumission à l'ordre de la nature. Les événements salvifiques sont des miracles au sens où ils s'écartent les lois de la nature, les ignorent, en suspendent le cours ou même les nient. Ainsi, dans le récit de l'Exode, cette théologie comprend

de manière littérale l'épopée et le cantique de victoire des enfants des Hébreux; elle voit Dieu fendre la mer en deux parts et tenir à distance les murailles d'eau pour laisser passer son peuple et y engager soldats, chars et cavaliers égyptiens, afin de mieux les noyer. Il en va de même de la manière d'entendre les guérisons accomplies par les prophètes.

3. Cette même difficulté apparaît enfin dans l'usage du terme de »prédestination«. Le terme qui chez saint Thomas par exemple signifie la prévoyance de Dieu et le souci spécial qu'il avait du salut de l'homme, en est venu à désigner une décision arbitraire, infaillible et inexorable qui mènerait le fidèle au salut ou à la damnation, de manière arbitraire sans que soient pris en compte sa propre vie.

On le voit, les énoncés traditionnels ont été durcis, voire déformés, par l'usage du paradigme déterministe. Les difficultés sont patentes.

2. Les difficultés de cette présentation

1. La notion interventionniste de conduite des événements par la Toute-puissance souveraine de Dieu a été remise en cause par le souci de donner une pleine autonomie à l'action humaine. Le schéma déterministe qui préside à cet aspect des choses ne saurait convaincre ceux qui savent que Dieu se dit comme Père et que son action ne saurait être conduite avec ruse ou avec violence. Parler d'accomplissement ne saurait se faire sans un minimum de respect de l'acteur humain. La théologie moderne se trouve donc devant l'exigence de rendre à l'homme la maîtrise de son histoire et de sa destinée. Il en va de même dans les sciences de la nature où l'intervention de Dieu présentée comme une falsification des lois de la nature rend tout énoncé religieux non seulement inopportun, mais contradictoire avec la notion de nature.

2. Ce travail a eu lieu de manière exemplaire en matière de théologie de l'inspiration. Selon le paradigme déterministe, l'inspiration est comprise comme une sortie hors de soi de l'écrivain qui a reçu un message qui dépassait ses connaissances purement humaines, ou encore comme une violente intrusion dans sa conscience d'une parole qui lui resterait étrangère. Les travaux de l'Ecole biblique de Jérusalem ont montré que l'auteur humain n'était pas passif. Il était pleinement actif, aussi le sens littéral doit se comprendre en référence à son intention et aux connaissances disponibles de son temps. La notion de genre littéraire permet de répondre aux objections prisonnières d'un schéma d'inspiration compris comme une dictée. Les auteurs participaient d'une culture particulière, donc imparfaite.

Le schéma de la progression de la révélation reste valable dans ce cadre de pensée, où la théologie de l'histoire est devenue plus modeste et plus attentive à scruter les événements et à les situer dans leur singularité. Il

convient donc de renoncer à parler d'intervention de Dieu, mais plutôt de redonner sens au terme d'événement. Ce qui invite à renouer avec la notion de contingence, puisque des événements aléatoires ou contingents qui, comme tels, échappent à une mise en série dans une séquence bien ordonnée, participent de la nature de l'événement.

3. Face à une conception de la toute-puissance de Dieu qui rend celui-ci immédiatement responsable de tout ce qui arrive, l'objection majeure est celle du malheur du juste et de l'innocent. L'explication providentialiste rattache tout mal à l'intention de Dieu. Pour adoucir la présentation, la punition était interprétée comme pédagogique dans l'intention de conduire au bien absolu. Il n'empêche que cette théologie heurte le sentiment de la justice et la bonté de Dieu.

3. Revenir à l'Évangile

1. L'Evangile montre le caractère odieux de cette position. Elle apparaît clairement lorsque Jésus évoque les hommes qui ont trouvé la mort lors de l'effondrement de la tour de Siloé à Jérusalem (Lc 13, 4). Elle apparaît également dans un texte plus explicite: la réponse de Jésus à ses disciples qui lui demandent à propos de l'aveugle-né: »Qui a péché? Lui ou ses parents?« (Jn 9, 1). La question s'inscrit dans le cadre de la morale qui considère comme exhaustive la division du mal, en »mal de faute« et »mal de peine«. Jésus répond: »Ni lui, ni ses parents!« (Jn 9, 2). La réponse de Jésus ne se limite pas à ce constat; elle invite à agir et il donne l'exemple en guérissant cet homme.

2. La réponse de Jésus s'inscrit dans une tradition qui avait trouvé son expression dans le livre de Job. Celui-ci est la figure de l'innocent; son malheur montre l'incapacité de la théologie à rendre raison de la réalité, en liant étroitement le mal au péché. Le livre de Job se réfère à ce qui s'est passé lors de la prise de Jérusalem et du départ en exil à Babylone: si justifié que soit le châtiment de la ville, il a été excessif puisque le juste a péri avec le pécheur et même le pécheur, qui n'avait été que passivement complice du mal, n'avait pas mérité une si grande peine.

Dans la perspective réflexive qui est nôtre, il convient de relever qu'il faut reconnaître ce que les philosophes appellent la contingence: les événements ne sont pas le fruit d'une nécessité. Jésus invite ses disciples à reconnaître le caractère contingent des événements de la vie humaine et plus généralement des phénomènes naturels – heureux ou malheureux.

3. Dans ce même esprit, la théologie de la création reconnaît l'autonomie des créatures par rapport au Créateur. Aussi introduit-elle à la conviction que Dieu ne mène pas le monde immédiatement, mais bien par des forces réglées selon des lois qu'il est possible d'étudier et de formaliser. Une telle conviction est fondatrice de la science dont les développements actu-

els permettent de mieux formuler la théologie de l'histoire et de dépasser les insuffisance liées au terme d'intervention d'un Tout-puissant.

L'action de Dieu utilise les richesses du possible pour faire émerger du neuf, sans ruse ni violence: ceci demande du temps et une attitude qui n'est pas d'intervention, mais d'accompagnement. Seule cette attitude s'accorde avec la notion traditionnelle de création qui dit qu'elle est un acte de Dieu qui donne l'être. Or s'il y a un don, ce don est une séparation d'avec Dieu et, par conséquent, il fonde une autonomie.

2. Histoire du salut et transcendance

Le concept théologique d'histoire du salut est fondé sur la conviction que Dieu mène toute chose à une fin heureuse, tout en respectant les lois de la nature et donc la contingence des événements. Celle-ci est présentée comme l'espace de la liberté humaine qui a la responsabilité du bien comme du mal.

1. La pluralité dans la Bible

Sur cette base le théologien est tenté de construire un discours homogène qui permet de réunir les divers événements qui se sont déroulés depuis le commencement et qui trouveront dans l'achèvement une parfaite réalisation. Or une telle présentation unifiée ne se trouve pas dans le texte biblique. Certes, il y a dans la Bible des séquences narratives qui englobent l'histoire du peuple; il y a également des généalogies qui s'inscrivent dans cette perspective, mais ce ne sont que des fragments dans une totalité qui n'entre pas dans un cadre monolithique lié à une conception du déroulement pré-déterminé de la nature. Pour cette raison, le livre de Qohélet tourne en dérision, la prétention au savoir absolu. Qohélet, en sage désabusé devant le non-sens de l'existence, récuse même la perspective ouverte par l'espérance en une vie au-delà de la mort. Il met en garde le croyant contre l'illusion de justifier le présent par un appel à ce qui n'est peut-être que le fruit d'une illusion.

Pour cette raison, même si elle abonde en narrations, la Bible ne raconte pas une histoire où tout deviendrait rationnel et pourrait se comprendre. La diversité des genres littéraires, les contradictions internes et les ruptures sont une manière de récuser une conception pré-déterminée de l'histoire et de son déroulement dans le temps. L'infini de Dieu vient briser les rêves totalitaires. Tous les termes tirés par analogie avec l'expérience humaine, comme ceux de dessein, projet ou plan doivent être tenus pour des approximations qui laissent place à une liberté qui ne se mesure pas aux règles de l'expérience commune. La référence à la transcendance s'impose donc comme une exigence permanente qui doit cor-

riger à chaque instant le langage qui expose l'ordre des raisons et la raison des effets.

2. Une tentation toujours présente

Or la référence à la transcendance n'est pas sans porter en elle quelques équivoques. Il faut donc examiner de plus près la manière dont l'histoire du salut se présente comme réalisation progressive d'une fin qui suppose la liberté humaine et la contingence des événements du monde.

La difficulté du concept d'histoire sainte vient de ce que son usage vise la cohérence et que l'on est tenté de réduire les événements à des enchaînements de causalité déterminste. Celle-ci peut-elle être développée entièrement sans masquer quelque difficulté? De même que le scientifique propose des modèles pour comprendre la réalité et que ce faisant, il abstrait et ne tient compte que des éléments qui lui paraissent significatifs, de même celui qui écrit l'histoire du salut ne peut ni tout dire, ni tout prendre en compte, comme le relève saint Jean au terme de son Evangile (Jn 20, 30). Il choisit.

3. La présence de Dieu

La théologie monothéiste fondée sur la Bible reconnaît la présence libre d'un Dieu qui respecte sa créature en lui donnant d'être ce qu'elle est et sans lui refuser d'être, même si elle choisit de l'ignorer, de le nier ou de défigurer son visage.

La fin de l'oeuvre divine, tout à la fois créatrice et rédemptrice, est alors inscrite dans l'inconnaissable et l'inouï de Dieu. Dans la phrase de l'évangile de Jean citée plus haut, après avoir refusé d'inscrire la maladie dans la chaîne de causalité du péché, et ainsi reconnu la contingence de la maladie inscrite dans la faiblesse de l'homme, Jésus ajoute: »Mais c'est pour que les oeuvres de Dieu soient manifestées en lui« (Jn 9, 2). Le terme d'oeuvre de Dieu renvoie à la tradition biblique pour laquelle l'initiative de Dieu est imprévisible, incompréhensible et inscrutable pour l'intelligence humaine. Se référer à l'oeuvre de Dieu, c'est reconnaître que l'ordre de la nature, où se conjuguent contingence et nécessité, n'est pas ultime. Il y a une infinité de possibles qui ne sont ni pensables, ni imaginables selon les prévisions rationnelles. Cette reconnaissance a pour conséquence la possibilité d'une vision proprement théologique de la manière dont les phénomènes s'inscrivent dans le cours du temps. L'homme est ainsi invité à une attitude spécifique vis-à-vis de Dieu: espérer, c'est-à-dire attendre au-delà de l'espoir. Le Messie n'est-il pas celui qui est attendu dans un temps qui est marqué par le désir de sa manifestation, en un Avent qui est coextensif à toute joie comme à toute peine?

Une erreur sévit dans certains esprits; ils disent que la venue de Jésus a accompli la promesse et donc qu'il n'y a plus rien à attendre, sinon à réaliser ce qui est déjà donné. Rien n'est plus faux, car l'histoire n'a pas arrêté son cours au matin de Pâques ni à la mort du dernier apôtre. Il y a eu nouveauté et imprévisibilité, dans ce que la théologie du Concile Vatican II a appelé »Signes des temps». La foi est une ouverture de l'esprit humain; elle crée une attitude de disponibilité; elle est au principe d'une attente, forme vécue d'une espérance qui ne se réduit pas aux espoirs raisonnables.

Le maître-mot qui revient comme un *leit-motiv* à la fin de la vie publique de Jésus est celui de veille. Il signifie que l'avenir n'est pas déterminé une fois pour toutes. Il est ouvert. S'il n'est pas ouvert sur une infinité de possibles, il n'est jamais clos. Aussi l'intention de Dieu peut-elle être reconnue comme la reconnaissance que dans l'accomplissement déjà donné se donne à voir l'anticipation du futur qui prendra un visage imprévu. En effet, l'histoire du salut va de surprise en surprise. C'est une attestation que le don dépasse la promesse.

Ainsi l'histoire du salut consiste-t-elle en une série d'événements qui ne se réduisent pas à des phénomènes inscrits dans une continuité qui exclurait toute nouveauté.

3. Face au malheur

Qui écrit l'histoire? L'histoire est écrite le plus souvent par les vainqueurs. Telle est la source qui fait que, si précise et si minutieuse que soit l'histoire racontée, elle ne peut correspondre à la réalité. Le point de vue du vainqueur est toujours bâti sur le silence des vaincus qui sont privés de parole, de droit et de vie.

a) La parole donnée aux vaincus

L'histoire écrite par les vainqueurs représente les péripéties comme des préparations de la victoire finale. Pour le vainqueur, les événements ont convergé vers le moment où s'est instauré un ordre nouveau, dont il voit les avantages. De ce point de vue, l'histoire officielle est écrite comme une victoire de la civilisation sur la barbarie, de l'ordre sur le désordre, de la culture sur l'ignorance, du bien sur le mal. Certes le narrateur reconnaît qu'il y a eu des épreuves et des souffrances. Il consent à reconnaître des erreurs et des injustices commises par les héros - patriarches, rois, prêtres ou prophètes - , mais au terme tout est dévoilé et justifié.

Une telle manière d'écrire l'histoire ne correspond pas au livre qui fonde la foi chrétienne. En effet, un des éléments qui caractérise les Ecritures est de donner la parole aux vaincus. Il y a place pour eux dans les silences et les ruptures du texte biblique.

La figure exemplaire de ce renversement est donnée dans le texte du prophète Isaïe, bien connu grâce à la liturgie chrétienne du vendredi saint (Is 52,13 - 53, 1-12). Son originalité se comprend par comparaison avec les psaumes. Dans les psaumes de supplication, le malade, le prisonnier, le persécuté ou le désespéré clament leur détresse; mais ils sont encore là pour dire comment Dieu les a exaucés - même si c'est autrement que ce qu'ils attendaient. Pour le mystérieux personnage que la liturgie chrétienne appelle »le Serviteur souffrant«, la mort est réelle; il se tait à jamais et toute descendance est devenue impossible. C'est de son point de vue que le prophète parle au nom de Dieu, dont la parole ne peut que rompre avec le cours de l'histoire des hommes.

Ainsi la notion de salut bouleverse les récits historiques qui rapportent la geste de héros et des rois vainqueurs. Elle ne peut se réduire à un discours qui justifie le succès et légitime la disparition des opposants, elle récuse que le récit ne soit qu'une justification *a posteriori* ou une projection dans l'au-delà pour dire l'espérance d'un avenir meilleur. La notion d'histoire du salut se fonde sur l'affirmation de la personne. La philosophe Simone Weil a manifesté la richesse de cette attitude de refus d'une histoire qui oublie la souffrance humaine. Comment ne pas voir dans son oeuvre l'écho de cette dramatique qui correspond à l'attitude des femmes de Bethléem dont les enfants ont été massacrés sur l'ordre d'Hérode? Elles furent Rachel »qui refuse d'être consolée« (Mt 2, 17-18) parce que l'injustice demeure.

Une telle attitude surmonte la tentation gnostique. En effet, la gnose donne une explication logique du mal dans un discours qui systématise une mythologie de la chute et de la dégradation de l'esprit en matière. Elle prétend ainsi donner une explication globale de toute l'histoire du ciel et de la terre. Elle fait de l'homme le moment d'un drame cosmique; par là, elle supprime la radicalité de la question du mal qui habite l'histoire; elle récuse toute métaphysique de l'intemporel et empêche de tout enfermer dans le réseau d'une logique humaine.

b) La valeur de l'amour

La reconnaissance d'un projet inscrit dans la contingence permet d'englober toute l'histoire naturelle dans le même dessein. Le théologien peut reconnaître en toute la nature une inclination première vers son achèvement et vers la permanence de son être. Il y a là quelque chose d'universel. Tout être est porté par le désir d'être ce qu'il est.

Il convient, là comme pour la finalité, d'entendre cette inclination de manière analogique. Il n'empêche qu'elle est universelle, devenant plus manifeste lorsqu'elle est le fruit de la liberté. Lorsque cette inclination est liée à la connaissance et à la reconnaissance de l'autre en son altérité, elle peut être dite amour.

La mention de cette réalité universelle en terme d'amour est nécessaire parce qu'aujourd'hui la science a donné naissance à divers monismes. Selon ces philosophies, la force qui est à l'intime des choses est appelée conscience ou esprit; cette nomination permet de donner une vision large de l'histoire de l'univers et de la vie et tout particulièrement de l'émergence de l'homme. Cette compréhension spiritualiste permet de décrire les processus de l'univers en terme de finalité. Mais il y a là un abus, dans l'emploi des termes spirituels pour décrire les phénomènes naturels.

c) L'histoire du salut

Les dérives monistes, matérialistes ou spiritualistes, ne doivent pas empêcher que l'on utilise les termes d'amour ou d'inclination. Ils prennent sens dans le prolongement de la reconnaissance de la transcendance telle qu'elle a été faite pour clarifier le sens de l'expression histoire du salut. Le théologien y voit la marque de l'action de Dieu créateur. Par l'acte de la création, Dieu ne donne pas seulement d'exister selon une essence figée, il donne une inclination telle qu'en cherchant son bien, tout être répond à son créateur.

La notion d'histoire du salut prend alors un sens spécifiquement universel: elle désigne le fait que chaque être est appelé et que son devenir s'inscrit dans la dynamique d'une réponse. A partir de ce sens universel, on peut parler d'un amour premier ou d'un désir de réaliser pleinement son être. Il y a un projet de Dieu. Il concerne toute créature, mais il ne lui advient pas par manière d'intervention, de violence ou de séduction. Il advient comme la révélation de soi dans la durée.

Le terme d'histoire du salut prend un sens spécifique. Il désigne l'infinie liberté de Dieu dans l'initiative de son oeuvre qui ne saurait entrer dans le réseau serré des motivations et encore moins des contraintes. Il désigne aussi le respect de ce qui est posé dans l'être avec son inclination. Ceci vaut de manière éminente pour l'homme qui librement répond à l'appel qui le constitue dans la liberté.

Le concept théologique d'histoire du salut assume la notion de fin ultime. Elle est espérée comme le moment où, selon la parole de Paul, »Dieu sera tout en tous« (I Co 15, 28).

Conclusion

La notion d'histoire du salut joue un rôle de premier plan en théologie chrétienne soucieuse de ramener à l'unité la diversité des événements du salut. Elle ne se réduit pas à une simple application à Dieu des catégories de l'agencement des moyens et des fins dans l'ordre de l'action humaine et encore moins à celle de cohérence dans un système. Elle caractérise le chemin de la présence de Dieu qui vient répondre à une at-

tente. La notion de finalité a un sens spécifique, irréductible à ce qui se dit dans d'autres disciplines.

Cette notion est contrainte de se dépasser lorsque le croyant considère la notion de salut sans oublier le malheur auquel il fait face. La foi place alors devant un au-delà du langage, qui est tout à la fois l'indicible de Dieu et l'abîme du malheur.

Ainsi, en réfléchissant sur l'action du Messie qui récapitule toute chose, la théologie se présente comme réserve de sens. Cette réserve de sens n'est pas à mettre en opposition avec la patiente quête de vérité des philosophes et des savants. Les développements de la science ont déplacé son équilibre. On peut trouver dans le nouveau paradigme de l'aléatoire un fondement pour une théologie qui permet de surmonter un certain nombre de difficultés en faisant droit à une autre manière de rendre raison de l'amour et de la libéralité de Dieu.

Povzetek: **Jean-Michel Maldamé, Prigodnost in previdnost. Zgodovina odrešenja in nova znanstvena paradigma**

Naravoslovne znanosti nam omogočajo razumevanje kozmične in zemeljske zgodovine, v kateri se je pojavil človek.[1] Zato se nam zdi logično, da bi razlagali ves razvoj narave v luči tega zadnjega dogodka, kakor da bi ves kozmični razvoj potekal točno v smeri pojave duha. Toda ali smemo v naravo vnašati naše lastne težnje in namene? Teologiji lahko prevelika navezava na spiritualistično razumevanje narave tudi škoduje. Prevelika povezava med Božjo previdnostjo in razvojem v naravi lahko teologiji prepreči, da bi sprejela drugačne, bolj sodobne znanstvene modele razumevanja narave. Zato je dobro, če se teologija najprej vpraša, katera znanstvena paradigma razumevanja narave danes prevladuje.

V znanstveni govorici vidimo, da neki fizikalni pojav lahko razlagamo v luči smotrnosti, lahko pa je smotrnost celo ovira za razumevanje istega pojava, saj ta morda poteka v nasprotju z našim smiselnim pričakovanjem. Zato se danes o pojmu »privlačnosti« (drug izraz za smotrnost) veliko razpravlja. Obe razlagi sta namreč znanstveno sprejemljivi: na eni strani je to stokhastična razlaga, ki združuje časovnost in slučajnost, na drugi strani pa je razlaga »privlačnosti«, ki nam fizikalni dogodek predstavlja, kakor da bi bil voden od nekod in nekam. Obe govorici lahko sobivata v znanstvenih razpravah. Seveda pa smotrnost danes ne pomeni nujno ontološke resničnosti najvišjega bitja, ampak le neko doslednost pri zakonitostih v naravi.

[1] Avtor objavljenega predavanja Jean Michel Maldamè OP, je profesor teologije in predstojnik doktorske stopnje študija na Teološki fakulteti Katoliškega Inštituta v Toulousu, član Papeške akademije znanosti v Rimu, voditelj interdisciplinarne znanstveno raziskovalne skupine Znanost in vera na Katoliškem Inštitutu. Predavanje Prigodnost in previdnost je imel pater Maldame leta 2000 za akademike na Papeški akademiji znanosti v Rimu.

Znanstvena in teološka govorica pa imata vendarle nekaj skupnega, in to je njuna koherentnost. Ta doslednost se pri eni in drugi vzpostavi vedno v imenu neke ideje ali pojma. Tako fizika kot teologija si morata ta pojem priznati. Teološka govorica pozna takšen združevalen pojem, ki ji daje koherentnost, kot idejo »zgodovine odrešenja«.

Toda če bo teološka govorica popolnoma obšla in prezrla znanstveno govorico, se ji lahko zgodi, da bo nase priklicala prekletstvo babilonskega stolpa. Sprejeti moramo novo znanstveno paradigmo in potem izreči tudi svojo. Nova znanstvena paradigma zapušča determinizem in se odloča za načelo nepredvidljivosti. Tako se ta pojem približuje pojmu zgodovine, ki v Bibliji prav tako ni usodnostno zaznamovan. Poudariti pa je potrebno, da paradigma nepredvidljivosti ne pomeni anarhije. Naključnost vendarle ni čisto brez vsake smotrnosti, seveda pa je ta daleč od enostavnega determinizma. Nova znanstvena paradigma je zanamovana z novo kompleksnostjo in tudi s pojavljanjem novih danosti.

Če je nekaj nepredvidljivo, pa je tudi prigodno. Kar ni predvidljivo, se pač prigodi.Vsekakor pa to, kar se prigodi, ni brez smisla. Tudi če je slučaj, je vendarle to »matematični slučaj«, ki se da nakazati z verjetnostnim računom. V tem smislu bi lahko celo uporabili izraz »deterministično kaos« ali »urejen nered«. Od vseh izrazov je še najbolj sprejemljiv pojem prigodnosti, saj je najbolj prikladen tudi za razumevanje zgodovine in s tem postane vezni člen med naravoslovno znanostjo in teologijo.

Teologija, ki se je naslanjala na deterministično paradigmo, je morala uporabljati tudi pojem »Božjega posega«. Toda takšen Božji poseg so vedno razumeli kot nasilje nad naravnim zakonom. V tej paradigmi je bila zgodovina odrešenja zelo lahko razumljiva: Bog neprestano posega, da bi človeka obvaroval pred pokvarjeno naravo. Dobro je poplačano, zlo je kaznovano, če pa kaj ni razumljivo, je potrebno počakati konec časov, ko bo postalo vse jasno. V tej paradigmi pomenijo tudi čudeži nepokorščino naravnim zakonom.

Danes takšna klasična paradigma naleti na velike težave. Najprej nastane zagata, ker ne upošteva dovolj avtonomije človeške osebe in njene odgovornosti. Prav tako pa ne vzame resno avtonomije zemeljskih stvarnosti. Tej dvojni avtonomiji se ukloni tudi moderno pojmovanje navdihnjenja Svetega pisma, zato inspiracija ni več neposredni Božji narek svetopisemskemu pisatelju. Vendar pa v tej deterministični paradigmi postane problematična podoba vsemogočnega Boga, ki dopušča trpljenje nedolžnega. Tudi pojem Božjega dopuščanja je le omilitev Božje odgovornosti za zlo v svetu.

Zato je bolje preiti k Evangeliju, ki se v pojmovanju trpljenja navezuje na Joba. V tej luči trpljenje ostaja skrivnost. Zgodovinski dogodki niso več sad nujnosti, ampak so prigodni. Bog ne posega več v zgodovino človeka in v njegovo odgovornost, ampak ga spremlja. Tudi v naravi ni več navzoč kot »intervencionist«, ampak spoštuje njeno avtonomijo. Če jo vzdržuje v

bivanju, potem tega ne dela po bibličnih besedah z neposrednim poseganjem, ampak z ločitvijo od sebe.

Sedaj se pojavi pojem previdnosti, ki pravi, da Bog vse stvari vodi k sebi tako, da spoštuje njihovo avtonomijo. Res je Biblija polna pripovedi o Božjih posegih v zgodovino, toda vedno pride potem tudi popravek teh pripovedi, ki poudarja nerazumljivost Božjega molka in njegove nedejavnosti, ki sta potrditev Božje transcedence. Božje previdnosti torej ne moremo povsem razumeti, tudi je ni mogoče na določno predvideti.Tudi Mesija, ki je že prišel in zgodovino dopolnil, nam je zapustil obljubo, da znova pride. Zato ne hodimo v luči absolutnega védenja, ampak nas vodi upanje. Seveda upanje ne sloni zgolj na odsotnosti jasnega védenja, ampak na Božji obljubi. Zato Jezus nagovarja k čuječnosti.Čuječnost je potrebna, ker zgodovina odrešenja ni dokončno določena, ampak gre od presenečenja do presenečenja.

Zgodovina odrešenja pa ni naše zgodovinopisje, ki pomeni še vedno le zgodovino zmagovalcev. Biblija pa nasprotno daje besedo tudi premagancem, tem, ki trpijo, ki so izpostavljeni zasmehu in ki na trenutke tudi obupujejo. V tej zgodovini se človeško trpljenje jemlje resno, zato je Biblija čisto nekaj drugega kot gnostičen spis, ki hoče trpljenje opravičiti, razumeti in razložiti. Biblija trpljenju sicer daje pomen, vendar ga ne razloži. Zato pomeni zgodovina odrešenja novo govorico o Bogu, saj upošteva njegovo svobodo in ga ne predestinira za ta ali oni dogodek. Tudi človek je v tej zgodovini prikazan kot svobodno bitje, ki ni prisiljeno slediti Bogu, ampak je k temu povabljeno in lahko odgovori le v svobodi.

V luči nepredvidljivega razvoja narave bo teolog veliko bolj pozoren do presenečenja in svobode Boga in človeka v zgodovini odrešenja.

Ključne besede: prigodnost, previdnost, znanost, zgodovina odrešenja, determinizem, naključnost, smotrnost.

Summary: **Jean-Michel Maldamé, Contingency and Providence. History of Salvation and the New Scientific Paradigm**

The author is attentive to the present scientific paradigm asking fundamental questions within a speech characterized by a new complexity and a continual new emergence. Therefore the theological speech must stop leaning on deterministic models and go back to biblical speech. There it will find a new plurality and through the concepts of freedom, suffering and love it will reformulate the history of salvation. It will discover that also the scientific speech of randomness helps to illuminate the concept of providence.

Key words: contingency, providence, science, history of salvation, randomness, finality.

Razprava (1.01) UDK 230.2:396

Alojz Pirnat

Dialog o problematiki feministične teologije danes

I. del

Da je nastop žene v javnosti eno od znamenj časa, je zapisal že papež Janez XXIII. leta 1963 v okrožnici *Mir na zemlji*.[1] Od takrat do danes se je vsaj na zunaj precej spremenilo. Ugotavljati in ocenjevati, kolikšnih razsežnosti in kakšne kakovosti je navzočnost žene v javnosti danes, vsekakor ni lahka naloga. Še zlasti zaradi v igračkanje s senzacijami in namernih zapletov polno dialektiko medosebnih odnosov, v pretiravanje resničnih ali umišljenih nasprotij ter v do nesmisla začaran krog protislovnosti usmerjenih medijskih in vseh drugih manipulacij t.i. »virtualne resničnosti« stvarnega stanja na področju kulture, znanosti ter v življenju družbe nasploh. Če šaljivci celo tako eksaktno empirično znanost, kot je ekonomija, opredeljujejo kot »mešanje malo bolj goste megle«, potem verjetno ni presenetljivo, če se v naši s skepticizmom, relativizmom in nihilizmom zaznamovani kulturi znajdemo v najgostejši megli, kakor hitro spregovorimo o tem, kaj in kdo je »človek«. Kriza humanizma pa pride najbolj do izraza ravno pri vprašanju »identitete žene«. Ta negotovost glede identitete človeka korenini v akutni antropološki krizi, slednja pa ima svoj najgloblji temelj v »krizi glede resnice«.[2]

V takem duhovnem položaju pravzaprav ni čudno, če se sodobno žensko gibanje ponekod in pri nekaterih spreminja v pravo pravcato »kulturno revolucijo«. Kjer pa gre za »revolucijo«, tam bolj ali manj velja načelo iz *himne komunistične internacionale*: »Ta svet krivičnosti razbijmo, do tal naj boj ga naš podre, nato svoj novi svet zgradimo, bili smo nič, bodimo vse.« V javnosti se opaža miselnost takšnega prevrednotenja po napačni in neživljenjski logiki – »vse ali nič«. Ekshibicionistično glasno opozarjajo nase zagovornice radikalnega feminizma, ki se imajo za vrh in konico feminističnega gibanja.[3] Svoje revolucionarne manifeste sporočajo z grafiti

[1] Prim. Janez XXIII., okr. *Mir na zemlji*, št. 4, v: J. Juhant – R. Valenčič (ur.), *Družbeni nauk Cerkve*, Celje 1994, 288.

[2] Prim. Janez Pavel II., *Sijaj resnice*, št. 32, (CD 52), Ljubljana 1994, 36; Janez Pavel II., *Vera in razum*, št. 5, (CD 80), Ljubljana 1999, 21-22.

[3] Prim. M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995[4], 41.

po stenah. V Mariboru, nedaleč od stolnice, lahko beremo: »Mož me vara z drugo, jaz njega s tretjo«; »omožila sem se pomotoma, oženjena bom ostala«.

Takšni in podobni skrajnostni izrazi radikalnega feminizma nas vendarle ne bi smeli odvrniti od poštenega soočenja z omenjeno problematiko ter od poskusa, da bi z dolžnim razločevanjem duhov izluščili njene bistvene prvine. Za izhodišče lahko vzamemo misel papeža Janeza Pavla II., da je »v naši civilizaciji ženska postala predmet užitka«[4] in da je »naraščajoč feminizem reakcija na pomanjkanje dolžnega spoštovanja do vsake ženske.«[5]

Ker je predmet pričujoče razprave zaradi obilnega slovstva že izredno obsežen (poleg tega, da je tematika, ki nenehno kroži okoli dostojanstva žene in s tem okoli doslednega spoštovanja človekovih pravic, za skupno življenje v družini in družbi nasploh velikega pomena)[6], sestavek sam pa mišljen bolj kot strnjena in »za prvo silo« uporabna sinteza, bo nujno bolj kot ne površen, kljub prizadevanju avtorja, da bi se temu v čim večji meri izognil.

Sestavek je razdeljen na tri dele. V prvem je podan pregled osnovnih podatkov in poudarkov t. i. »feministične teologije«, kakor jih je moč razbrati iz nekaterih spisov njenih najbolj znanih predstavnic. V drugem so nanizane bistvene ugotovitve teološke kritike enega najtemeljitejših in vsestranskih poznavalcev te tematike, Manfreda Haukeja, ter tehtne pripombe nekaterih drugih velikih teologov današnjega časa. Tretji del povzema odgovor cerkvenega učiteljstva in še posebej učenje papeža Janeza Pavla II. v apostolskem pismu *O dostojanstvu žene.*[7]

I. Pojav in problematika feministične teologije

1. Definicija

Feministična teologija je teologija, ki iz ženske perspektive odkriva, spoznava in opozarja na patriarhat v religiji, cerkvi in družbi ter išče poti, kako ga premagati in odpraviti. Feministična teologija je krščanska refleksija prakse ženskega gibanja. Takšno definicijo najdemo v novi izdaji nemškega LThK.[8] Drugi slovar poudarja, da gre za teologijo »feministično opredeljenih žensk«. Središče zanimanja feministične teologije da je iz-

[4] Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Ljubljana 1994, 224.
[5] Janez Pavel II., n. d., 223.
[6] Prim. A. Strle, *Monografija k vprašanju o »ženskem duhovništvu«*, v: isti, *Božja slava živi človek. Teološka antropologija* (IS 3), Ljubljana 1992, 432.
[7] Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, (CD 40), Ljubljana 1989.
[8] Prim. »Feministische Theologie«, v: *LThK* III, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, 1225-1226.

kustvo žensk: zatiranih, utišanih, potisnjenih na rob. Zato feministična teologija ne gre le za pravno in družbeno izenačitev (Gleichstellung) žensk, temveč za spremembo patriarhalnih struktur in androcentričnega mišljenja. V tem smislu je feministična teologija tako »ženska teologija osvoboditve« kot »teologija osvoboditve ženske«. Zato ni, noče in ne more biti zgolj teologija žene (Theologie der Frau). Abstraktno bistvo ženske in specifičnost ženskosti kot take je sploh ne zanimajo. Izrečno zavrača stereotipe o »ženskih« vlogah v družbi in abstraktno ter nezgodovinsko opredeljevanje ženske »identitete«.[9] Feministična teologija da ni dopolnilo tradicionalni teologiji, ampak kritika le-te, skratka: povsem nov način in nova zasnova teologije kot take.[10] Feministična teologija tudi ni ena sama, še manj unitaristična, ker je pravzaprav ustvarjalni proces številnih oseb, ki mislijo teološko, v dialoškem soočanju z mnenji različnih izvorov.[11]

V takšno ohlapno opredeljevanje feministične teologije je mogoče vključiti mnogovrstne vsebine in zelo različne poudarke. Katarina Halkes pravi, da je feministična teologija protest in reakcija proti stoletja trajajoči enostranski, androcentrični teologiji, ki temelji na patriarhalnem Svetem pismu in hierarhični cerkveni strukturi.[12] Feministična teologija se je rodila iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli.[13] Feministično teologijo posebej zanimajo odnosi med moškim in žensko.[14] Kot kontekstna teologija v zgodovinski razsežnosti gibanja za osvoboditev žene odkriva prvine »her-story«, zamolčane in prikrite v izrazito pristranski, moški »his-story«. Zato je feministična teologija »teologija v genitivu« (podobno kot »teologija zemeljskih realnosti«, »teologija dela«, »teologija upanja« itd). Z njo ženske prvič v zgodovini postajajo subjekt svoje lastne verske izkušnje in njene teološke ubeseditve. In ker opozarja na seksizem in maskulinizem kot vzrok nesvobode in zatiranja žensk, je feministična teologija »kritična teologija osvoboditve«.[15]

---

[9] Prim. C. Firer Hinze, *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: Concilium 2 (2000), 155-165.

[10] Prim. »Feministische Theologie«, v: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 102.

[11] Prim. E. Wainwright, *Osare il nuovo nell'immaginazione religiosa. »Dio« nella teologia femminista*, v: Concilium 1 (2001), 129.

[12] Prim. K. Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, v: M. Hunt - R. Gibellini (ur.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 163.

[13] Prim. K. Halkes, n. d., 164.

[14] Prim. K. Halkes, n. d., 164.

[15] Prim. K. Halkes, n. d., 165-167. Glej tudi M. Hunt, *Teologia femminista e teologia della liberazione: metodi a confronto*, v: M. Hunt - R. Gibellini (ur.), *La sfida del femminismo alla teologia*, 141-162.

Novost feministične teologije je po mnenju Nelle Morton v tem, da z novo, feministično metodologijo želi premagati dualizem med razumom in telesom, naravo in zgodovino, osebnim in političnim, organskim in transcendentnim. Specifično feministično pogleda na svet pa ni mogoče izraziti z »moško« govorico, zato mora feministična teologija ustvariti svojo lastno govorico, tako da ustvari nove podobe in simbole in novo logiko.[16] Za zgled da je treba vzeti Mary Daly, ki je na sijajen način postavila besede v službo žensk. Vsaka ženska bi morala postati sama sebi eksorcist, da bi izgnala iz svoje notranjosti »moške« in »patriarhalne« podobe.[17] To da je treba storiti zato, ker je moč simbolične govorice zelo velika in je napačna raba in razumevanje simbolov lahko zelo nevarno.[18] Kaj vse vključuje, in kakšno konkretno je to preoblikovanje ženske zavesti in t.i. ženske kulture, razodene mimogrede Nelle Morton, ko zapiše: »Feministične knjigarne in gostilne imajo značilna imena, ki so izraz teh novih podob: *Nove besede* v Bostonu namiguje na novo žensko govorico; *Prva stran* v Pasadeni na novi začetek; *Veselje do življenja* v New Jerseyu, *Mati korajža* v središču New Yorka in naslov *Slaščičarna Amazonk* v San Diegu pa nakazuje povezanost telesa in duha.«[19]

2. Feminizem

Prvi »vir« feministične teologije, pravijo, je »žensko izkustvo«, solidarno »sestrinstvo« in dejavno-zavzeta »pripadnost« ženskemu gibanju. Pri slednjem smo priče zanimivega paradoksa. Feminizem kot teorija in praksa se danes predstavlja kot najbolj brezkompromisen kritik in nasprotnik (kdaj pa kdaj celo kot »sovražnik«) krščanstva, in sicer predvsem katoliške teologije in Cerkve.[20] Zgovoren je primer začetnice radikalne feministične teologije Mary Daly. Leta 1968 svojo knjigo *Cerkev in drugi spol* v katoliški Cerkvi razvname razpravo, ki jo čez pet let z drugo knjigo z značilnim naslovom *Onkraj Boga Očeta* (*Beyond God the Father*) na presenetljiv način tudi konča, češ da feminizem s krščanstvom nima več kaj početi, ker da je neozdravljivo protislovje feminizma. Seveda druge teologinje ne mislijo tako, saj se zavedajo in priznavajo, da žensko gibanje nikakor ni izključna posebnost našega časa.[21] Vse do 18. stoletja je namreč sleherno

---

[16] Prim. N. Morton, *Dio/Dea - immagine diletta*, v: M. Hunt - R. Gibellini, *n. d.*, 50-51.
[17] Prim. N. Morton, n. d., 65.
[18] Prim. N. Morton, n. d., 69-70.
[19] N. Morton, n. d., 66-67.
[20] Prim. M. Rave, *Befreiungsstrategien. Der Mann als Feidbild in der feministischen Literatur*, Kleine Verlag, Bielefeld 1991; C. Meves, *Wahrheit befreit*, Christiana Verlag, Stein am Rhein [3]1995.
[21] Prim. A. Riva, »Femminismo«, v: *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 638.

razpravljanje o tej temi imelo izrazito krščansko obeležje, saj se je hranilo predvsem iz teoloških motivacij, temelječih na eksegezi prvih poglavij 1. Mojzesove knjige ter nauku apostola Pavla o enakovrednosti moškega in ženske (Gal 3,27-28).[22] Na enakost bogopodobnosti ženske in moškega se sklicuje na primer Christine de Pizan v svoji zamisli »Mesta žensk« iz leta 1404/05.[23] Na anonimen spis z naslovom *Ali so ženske ljudje?* iz leta 1595 so 1600 odgovorile Benečanke Lucrezia Marinella, Moderata Fonte in Angela Tarabotti z z več strani utemeljeno nasprotno trditvijo o superiornosti žena.[24]

Do prve zahteve po enakosti državljanskih in političnih pravic žensk v zgodovini pa vendar pride šele sredi francoske revolucije leta 1791 iz ženskega kluba pisateljice Olympe de Gouge z *Izjavo o pravicah ženske.*[25] Avtorica je končala pod giljotino. Naslednje leto v Angliji Mary Woolstonecraft izda podoben dokument z naslovom *Zahteva pravic ženske.* Ta dokument v angleško govorečih deželah hitro postane »biblija« ženskega gibanja.[26]

Anna Riva deli zgodovino feminističnega gibanja na tri obdobja: a) na prehodu iz 18. v 19. stoletje je cilj prizadevanja enakost spolov na splošno; b) od druge polovice 19. stoletja do prve polovice 20. stoletja se ženske borijo za volilno pravico in za enakopraven dostop do vseh poklicev; c) od konca drugega vatikanskega koncila naprej pa nezadovoljstvo žensk izbruhne v doslej najbolj množičen, splošen in radikalen protest proti »seksizmu«, »maskulinizmu« in »tradicionalni podobi ženske«.[27]

V drugem obdobju omenjajo posebej Elisabeth Cady Stanton, ki je s skupino ameriških žensk izdala v dveh delih *Woman's Bible* (1895 in 1898). V njej so zbrana vsa svetopisemska besedila, ki govore o ženski, ter interpretacije v skladu in duhu njihovega takratnega samorazumevanja. Leta 1974 so v New Yorku ponovno izdali to knjigo z novim naslovom: *The Original Feminist Attack on the Bible.*

Uvod v tretje obdobje zaznamuje izvolitev prve ženske za pastorsko službo leta 1958 v švedski luteranski cerkvi ter razprava, ki jo razvnamejo knjige: *Drugi spol* (1949) Simone de Beauvoir, *Mistika ženskosti* (1963) Betty Friedan ter *Politika spolov* (1969) Kate Milet.

V tem zadnjem – postmodernem – obdobju feminističnega gibanja loči Maria Luisa Di Pietro, zdravnica-kirurginja, specialistka endokrinologije

---

[22] Prim. E. Cattaneo, »*Non est masculus neque femina« /Gal 3,28/ nell'esegesi patristica*, v: AA.VV., *La Donna nella Chiesa e nel Mondo*, Napoli 1988, 235-244.

[23] Prim. H. B. Gerl-Falkovitz, *Die neuen Frauen oder: Gibt es noch ein Frauenbild?*, v: G.L. MÜLLER (ur.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 25.

[24] Prim. H. B. Gerl-Falkovitz, n. d., 25–26.

[25] Prim. A. Riva, n. d., 639.

[26] Prim. A. Riva, n. d., 640.

[27] Prim. A. Riva, n. d., 647–649.

in sodne medicine ter profesorica bioetike na medicinski fakulteti v Rimu, z ozirom na bioetiko in znotraj te glede na trojno utemeljevanje etike (subjektivno, intersubjektivno in objektivno) v različnih feminističnih teorijah ali teorijah feminizma dve temeljni etični usmeritvi: feministično in žensko (femminile).[28] In glede na to razlikuje »liberalni feminizem«,[29] »radikalni feminizem«,[30] »socialistični feminizem«,[31] »kulturalni feminizem ali feminizem razlike«[32] in »t.i. krščanski feminizem«.[33] Z ozirom na samorazumevanje ženske v odnosu do moškega Hanna Barbara Gerl-Falkovitz ločuje: »enakostni« (Egalitätsfeminismus), »različnostni« (Differenzfeminismus) in »samoukinitveni« feminizem (»Selbstaufhebung« des Feminismus) - po dekonstruktivistični teoriji »drseče identitete« (»fliessenden Identität«).[34]

Tako razvejeni postmoderni feminizem s tako različnimi »dušami« se danes predstavlja kot »nova oblika humanizma«.[35]

3. Različni tokovi in smeri feministične teologije

Zgoraj omenjena različnost dobiva torej svoj izraz v precej različnih spisih t.i. feministične teologije. Če je »žensko izkustvo« odločujoče merilo feministične teologije, se avtorice razlikujejo po večji ali manjši oziroma bolj ali manj intenzivni pripadnosti ženskemu gibanju po eni strani ter po drugi strani po večji ali manjši eklezialni pripadnosti ter bolj ali manj ostri kritiki »tradicionalne« teologije in Cerkve. Še pred desetimi leti se je glede na to govorilo o »reformističnih«, »zmernih« in »radikalnih« feminističnih teologinjah.[36] Z ozirom na rasno, narodnostno, družbeno in socialno poreklo teologinj danes govorijo o »feministični«, »womanistični« in »mujeristični« teologiji.[37]

---

[28] Prim. M. L. Di Pietro, *Bioetica e donna*, v: *La donna: memoria e attualità* I. *Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Città del Vaticano 1999, 120-128. 133-134.
[29] Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 134-135.
[30] Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 135-138.
[31] Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 138-139.
[32] Prim. M. L Di Pietro, n. d., 139-141.
[33] Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 141-146.
[34] Prim. H. B. Gerl-Falkovitz, *Die neuen Frauen*, n. d., 46 in 47-63; Še več in predvsem o tej tretji smeri feminizma piše ista avtorica v knjižici: *Vom »Unterschied der geschlechter« zur »fliessenden Identität«? Darstellung und Kritik feministischer Thesen zur Medizin*, Wissenschafttsverlag Richard Rothe, Passau 1998.
[35] M. T. van Lunen-Chenu, *Donne, femminismo e teologia*, v: M. T. van Lunen-Chenu - R. Gibellini, *Donna e teologia*, Brescia 1988, 24.
[36] Prim. P. Vanzan, *Prefazione*, v: C. Militello, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Assisi 1992, 14-15.
[37] Prim. S. Jones, *Feminist, Womanist and Mujerista Theologies in North America*, v: R. S. Chopp - S. Greva Davaney (ur.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Traditions and Norms*, Minneapolis 1997.

Tudi Italijanski teolog-publicist Rosino Gibellini deli feministično teologijo v tri skupine: »znotrajkrščansko«, »post-krščansko« in novopogansko »religijo boginje«.[38] Prva in glavna skupina ostaja znotraj biblično-krščanskega izročila kot preroška kritika družbe in predvsem Cerkve. Glavne predstavnice so: v severni Ameriki Letty Russel,[39] Phyllis Tribel,[40] Elisabeth Schüssler Fiorenza,[41] Nelle Morton,[42] Anne Carr.[43] V Evropi Kari Elisabeth Bürresen,[44] Catharina Halkes,[45] Elisabeth Moltmann-Wendel.[46] V drugi skupini omenja Gibellini poleg Sheile Collins in Peggy Ann Way predvsem Mary Daly. Slednja je postala znana po najostrejši kritiki vere v Boga Očeta: »Če je Bog moški, potem je moški Bog.«[47] Nedolgo zatem je popolnoma prekinila zveze s Cerkvijo, ki jo je poimenovala »grob žensk«. V knjigi *Gin/Ekologija*[48] miselno zaide v radikalni ginocentrizem in v apologijo lezbijstva. Za tretjo skupino se uporablja ime »religija boginje« (Goddess Religion) ali »duhovnost boginje« (Goddess Spirituality). Navezujeta se na ponovno oživljeni poganski kult »boginje« in matriarhata, ki ju je zatrla patriarhalna religija in družba. Imena predstavnic te usmeritve so: Elisabeth Gould-Davis,[49] Merlin Stone,[50] Carol Christ,[51] Naomi Goldenberg[52]- v severni Ameriki, v Evropi pa Heide Göttner-Abendroth.[53] Ta »boginja« naj bi bila pomembna zato, ker kot

---

[38] Prim. R. Gibellini, *L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista*, v: M. T. van Lunen-Chenu - R. Gibellini, *Donna e teologia*, n. d., 114-125. Glej tudi knjigo istega avtorja: *La Teologia del XX secolo*, Brescia 1992.

[39] L. Russell, *Teologia femminista*, Brescia 1977.

[40] P. Trieble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1979.

[41] E. Schlüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A feminist Theological reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.

[42] N. Morton, Toward a Whole Theology, Boston 1985.

[43] A. Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, New York - San Francisco 1988.

[44] K. E. Bürresen, *Subordination et Équivalence. Nature et rôle de la femme d'aprčs Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris 1968.

[45] C. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1980.

[46] E. Moltmann-Wendel, *Das Land wo Milch und Honig fliesst. Perspektiven einer Feministischen Theologie*, Gütersloh 1985.

[47] Prim. M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973, 19.

[48] M. Daly, *Gin/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978.

[49] E. Gould-Davis, *The First Sex*, New York 1971.

[50] M. Stone, *When God was a Woman*, New York 1976.

[51] C. Christ, *Why Women need the Goddess*, v: *Woman-spirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York - San Francisco 1979, 273-286.

[52] N. Goldenberg, *Changing of Gods. Feminism and the End of Traditionals Religions*, Boston 1979.

[53] H. Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, München 1980.

simbol personificira novo moč, sposobnost in oblast feminističnih žensk. Z njimi se družijo tudi čarovnice iz gibanja *Wicca*. Najbolj znani sta Starhawk (psevdonim za Miriam Simos) in Zsuzsanna Budapest.[54]

Verjetno je povsem nepotrebno poudariti, da pri drugi in tretji skupini sploh ne gre več za nobeno teologijo. Zato je zelo čudno, če Gibellini resno poroča, kako da si feministična teologija od te »duhovnosti boginje« izposoja »govorico in domišljijske podobe, ustvarjene v perspektivi ženske«, češ da imajo integrativno moč, s katero je mogoče preseči patriarhalna izkrivljenja in popačenja.[55]

4. Kratek tematski pregled feministične teologije

a) Nov hermenevtični pristop k razlagi Svetega pisma

Ali Sveto pismo zares uči, da je ženska manj vredna, manj sposobna in zato podrejena moškemu? Feministična teologija zatrjuje, da so cerkve dolgo časa razlagale Sveto pismo v tem smislu, torej v škodo žensk. Ameriške ženske so konec 19. stoletja zahtevale revizijo tradicionalne interpretacije Svetega pisma, prepričane, da je Biblija patriarhalna knjiga in da je kot take ne bi smeli uporabljati kot politično orožje v boju zoper emancipacijo ženske. Odtod njihove zahteve po depatriarhalizaciji Svetega pisma. Poleg najbolj spornih seksistično, maskulinistično in androcentrično usmerjenih razlag 1 Mz 2-3 in odlomkov Pavlovih pisem (1 Kor 11,1-6; 14,34-35; Ef 5,21-33; 1 Tim 2,9-15) radi navajajo najbolj protifeministično vrstico Stare zaveze: »Boljša je hudobija moškega kakor ženska, ki dela dobro« (Sir 42,14). V zvezi z 1 Mz 2 citirajo Theodorja Reika: »Svetopisemsko poročilo o rojstvu Eve je najbolj neslana šala, kar so jih v tisočletjih zagodli ženski.«[56]

Feministična teologija zahteva konec antifeminizma v teologiji in Cerkvi. V ta namen dokazuje pristranost tradicionalne, patriarhalne in androcentrične eksegeze. V tej smeri so največ truda vložile Letty Russel,[57] Phyllis Trible,[58] Rosemary Radford Ruether[59] in z že omenjeno knjigo *V njen spomin* Elisabeth Schüssler Fiorenza. O prispevku slednjih dveh teologinj, ki sta danes največji avtoriteti, najbolje piše v svojem dokumentu papeška biblična komisija, ko govori o treh oblikah biblične feministične hermenevtike:

---

[54] Prim. R. Gibellini, n. d., 123-124.
[55] Prim. R. Gibellini, n. d., 124.
[56] T. Reik, *Psicanalisi della Bibbia*, Milano 1968.
[57] L. Russel (ur.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985.
[58] P. Trible, »*Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*«, v:: *Journal of the American Academy of religion* 41(1973), 30-49.
[59] R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.

»Pravzaprav je treba razlikovati različne biblične hermenevtike, ker uporabljajo zelo različne pristope. Njihova edinost izhaja iz skupne postavke, ženske, in zaželenega cilja: osvoboditev ženske in pridobitev enakih pravic, kot jih imajo moški.

Radikalna oblika popolnoma zavrača avtoriteto Svetega pisma in zatrjuje, da so jo sestavili moški z namenom, da bi zagotovili vlado moškega nad žensko (androcentrizem).

Neo-ortodoksna (R. Radford Ruether – moja opomba!) oblika sprejema Sveto pismo kot preroško in lahko tudi koristno, kolikor se uvršča na stran šibkejših in torej tudi ženske; ta usmeritev je sprejeta kot 'kanon v kanonu', da bi osvetlila vse, kar prispeva k osvoboditvi ženske in njenih pravic.

Kritična (E. Schüssler Fiorenza) oblika uporablja natančno metodologijo in poskuša odkriti položaj in vlogo krščanske ženske v Jezusovem gibanju in v pavlinskih cerkvah. V tisti dobi naj bi bila sprejeta enakost med spoloma. Toda ta položaj naj bi bil v veliki meri zakrit v spisih Nove zaveze in še bolj pozneje, ko je postopoma prevladal patriarhat in androcentrizem.

Feministična hermenevtika ni izdelala nove metode. Uporablja metode, ki so navzoče v eksegezi, posebno zgodovinsko-kritično. Dodaja pa dve merili za raziskavo.

Prvo je feministično merilo, ki se navdihuje pri gibanju za osvoboditev ženske, po sledi širšega gibanja teologije osvoboditve. To uporablja hermenevtiko sumničenja: ker so zgodovino po pravilu pisali zmagovalci, je za odkritje resnice potrebno, da ne zaupamo besedilom, temveč iščemo v njih oporne točke, ki bodo razodele nekaj drugega.

Drugo merilo je sociološko; opira se na preučevanje družb iz bibličnih časov, njihove družbene razslojenosti in položaja, ki ga je v njih zavzemala ženska.

Predmet preučevanja, kar zadeva novozavezne spise, navsezadnje ni pojmovanje ženske, kakor je izraženo v Novi zavezi, temveč zgodovinska obnovitev dveh različnih položajev ženske v 1. stoletju: običajen položaj v judovski in grško-rimski družbi in prenovitven položaj, vzpostavljen v Jezusovem gibanju in v pavlinskih cerkvah, kjer naj bi se izoblikovala 'skupnost Jezusovih učencev, vseh enakih'. Med besedili, ki predstavljajo osnovo za takšno gledanje na stvari, je *Gal 3,28*. Cilj je odkriti za sedanjost pozabljeno zgodovino vloge ženske v začetku Cerkve.«[60]

Papeška biblična komisija nato zapiše najprej pozitivno oceno:

»Koristni prispevki, ki izhajajo iz feministične eksegeze, so številni. Ženske so se tako bolj dejavno vključile v eksegetsko raziskavo; uspelo

[60] Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, (CD 87), Ljubljana 2000, 54-55.

jim je dojeti, večkrat bolje kakor moškim, navzočnost, pomen in vlogo ženske v Svetem pismu, v zgodovini krščanskih začetkov in v Cerkvi. Sodobno kulturno obzorje povzroča, zaradi svoje večje pozornosti do vrednotenja ženske in do njene vloge v družbi in v Cerkvi, da se bibličnemu besedilu postavljajo nova vprašanja, priložnosti za nova odkritja. Ženska občutljivost pomaga, da se odkrijejo in popravijo nekatere sodobne interpretacije, ki so bile pristranske in so hotele opravičevati vlado moškega nad žensko.

Kar zadeva Staro zavezo, so si mnoga preučevanja prizadevala, da bi prišla do boljšega razumevanja podobe Boga. Biblični Bog ni preslikava patriarhalne miselnosti. Je Oče, a je tudi Bog materinske nežnosti in ljubezni.«[61]

Hkrati pa komisija ne skriva svojih zadržkov, ko pripominja:

»Kolikor se feministična eksegeza opira na kljubovanje, tvega, da interpretira biblična besedila pristransko in izpodbitno.[62] Da dokazuje svoje postavke, se mora, zaradi pomanjkanja boljšega, pogosto zatekati k dokazom *iz molka.* Takšni dokazi pa so, kakor je znano, malo verjetni in nikoli ne zadostujejo za trdno postavitev nekega sklepa. Na drugi strani pa, zaradi šibkih opornih točk, najdenih v besedilih, poskus obnovitve zgodovinskega položaja, kakršnega naj bi ista besedila hotela prikrivati, pravzaprav ne ustreza več nalogi eksegeze, ker pelje v zavračanje vsebine navdihnjenih besedil in rajši sprejema drugačno domnevno rekonstrukcijo.

Feministična eksegeza pogosto zastavlja vprašanje oblasti v Cerkvi, ki je, kakor je znano, predmet razprav in tudi sporov. Na tem področju bo feministična eksegeza lahko koristna Cerkvi samo toliko, kolikor ne bo padla v iste pasti, ki jih sama razgalja, in ne bo izgubila izpred oči evangeljskega nauka o oblasti kot služenju, nauku, ki ga je Jezus namenil vsem učencem, moškim in ženskam.«[63]

b) Vloga žensk v zgodovini Cerkve

Ko so feministično teologijo leta 1985 uvrstili v redni program mednarodne teološke revije *Concilium*, je prva številka dobila značilen naslov: *Ženske – nevidne v teologiji in Cerkvi.*[64] Feministična teologija meni, da

[61] Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega Pisma v Cerkvi*, 55-56.

[62] Ta stavek se v hrvaškem prevodu glasi: »Feministička egzegeza, u mjeri u kojoj polazi od unaprijed oblikovanog suda, izlaže se riziku da interpretira biblijske tekstove na tendenciozan, a prema tome i sporan način.« (Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1995, 79). Italijanski prevod: »Nella misura in cui l'esegesi femminista si basa su un partito preso, corre il rischio di interpretare i testi biblici in modo tendenzioso e quindi impugnabile.« (Pontificia commissione biblica, *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 62).

[63] Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, 56.

[64] Prim. *Donne: invisibili nella teologia e nella chiesa*, *Concilium* 6 (1985).

je takšen položaj posledica seksizma, diskriminacije žensk zaradi njihovega spola.[65] V dokaz antifeminizma v krščanskem izročilu so večkrat navedene najbolj skrajne izjave, večinoma brez omembe konteksta, kot recimo besede Tertulijana o ženski: »Ne veš, da si Eva ... Vrata hudičeva ... Ti si prva prekršila božjo zapoved; ti si prepričala njega, ki se ga hudič ni upal napasti; s kakšno lahkoto si pripomogla k padcu moža, ki je božja podoba; zaradi kazni smrti, ki si jo ti prislužila, je moral umreti celo Božji Sin.«[66] Hude kritike je deležen tudi sv. Tomaž Akvinski, ker je nekritično sprejel Aristotelovo biološko trditev o ženski kot ponesrečenem moškem – »mas occasionatus«.

Prizadevanje da bi v »his-story« odkrili delež »her-story«, je pripeljalo do večjega zanimanja za podrobnejše zgodovinsko-teološke raziskave. Niz tovrstnih študij se na angleškem govornem področju imenuje *Women Studies in Theology*, na nemškem pa *Theologische Frauenforschung*. Mednje se uvrščajo dela Joan Morris,[67] R. Radford Ruether in Eleanor McLaughlin,[68] Elisabeth Gössman,[69] Susanne Heine,[70] H.B. Gerl-Falkovitz.[71]

E. McLaughlin je pri tem uspelo odkriti, kako velik je delež žensk v razvoju srednjeveške duhovnosti. Ko ugotavlja, da se prav v spisih o molitvi, videnjih in življenju svetosti razodeva »ženska duša«, prihaja do enakih sklepov in istih razlogov kot drugi, moški teologi in zgodovinarji duhovnosti. Namreč: da je *ordo sanctitatis* dostopen tudi ženskam; da je duhovnost za razliko od abstraktne teologije bližja življenjskemu izkustvu ženske in da so se ženske v odlični meri uveljavilo prav z religiozno govorico svojih duhovnih spisov.[72]

Zanimiv sintetični pogled na celotno zgodovino »ženske« duhovnosti so pred letom dni prispevale tri redovnice teologinje: Marcella Farina, Giovanna della Croce in Maria Donadeo.[73] Veliko prostora je namenil

---

[65] R. Radford Ruether (ur.), *Religion and Sexism. Images of Woman* in: *the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974.

[66] Prim. R. Gibellini, n. d., 135. Citat je vzet iz Tertulijanovega dela *De cultu feminarum*, Patrologia latina 1, 1418-1419. Nanj opozarja M. Daly, *La Chiesa e il secondo sesso*, Milano 1982, 45.

[67] J. Morris, *Storia nascosta di donne*, Bari 1980.

[68] R. Radford Ruether – E. McLaughlin, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979.

[69] E. Gössmann, *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, I-IV, München 1986 s.

[70] S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen ²1987.

[71] H. B. Gerl-Falkovitz, *Freundinen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden*, München ²1995.

[72] Tako navaja R. Gibellini, n. d., 136-137.

[73] M. Farina – Giovanna della Croce – M. Donadeo, *La donna: memoria e attualità*. II, 2: *Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, Città del Vaticano 2000.

»ženski« duhovnosti tudi lani umrli veliki duhovni teolog Charles André Bernard.[74]

c) Odpor proti »prevladi« in »zlorabi« moške simbolike v teološki govorici

Z vso silo je to vprašanje bruhnilo na dan s knjigo Mary Daly, *Onkraj Boga Očeta.* R. Radford Ruether se ga loti v petem poglavju knjige *Seksizem in govorica o Bogu.* Temu poglavju je dala izzivalen naslov: Ali more moški Odrešenik pomagati ženskam? V italijanskem prevodu njenega članka z istim naslovom, ki je očitno vsebinsko predelana inačica, takoj za radikalnim vprašanjem v naslovu sledijo ostre trditve. Krščanske cerkve da se še ne zavedajo radikalnosti in tehtnosti feministične kritike patriarhalne religiozne govorice. Ali pa neresno odgovarjajo, da je Bog duh, ki ni moškega spola, in se delajo, kot da je s tem problem rešen. Ne uvidijo, da moško prevlado v družbi prav s takšno govorico sakralizirajo, ko jo malikovalsko projicirajo v naravo božanstva samega, ki mu pripisujejo moške lastnosti. In če je božji odnos do sveta takšen, kot je odnos človeških oblastnežev do podrejenih in zatiranih, potem je zaradi takšne govorice pod vprašajem sama avtoriteta bibličnega razodetja. Če namreč takšna govorica temelji na simboliki, ki odslikava zmago moškega nad žensko, potem je avtoriteta božjega razodetja nevarno zastrupljena z vladajočo (moško) ideologijo. In če je tako, potem so tudi podobe Boga, stvarjenja, odrešenja in prihodnjega življenja zaznamovane z zatiranjem polovice človeškega rodu: te podobe so torej sprevržena in bogoskrunska znamenja, ki uzakonjajo in odobravajo zlo v imenu božanstva.[75]

Če pa je t. i. patriarhalna govorica in t.i. patriarhat, ki ga ta govorica tako rekoč legitimira in sakralizira, res nekaj tako slabega ali celo izvor vsega zla kot neke vrste izvirni greh, potem imajo feministke pravico in celo dolžnost poiskati rešitev in alternative.

In R. Radford Ruether razmišlja naprej, kaj je treba storiti. Morda, pravi, bomo morale poiskati nove vire svoje religioznosti, v svoje izkustvo vključiti zavržena izročila, znova premisliti o kultu Matere in Narave ter se vprašati, kaj je pravzaprav zmaga patriarhalnega monoteističnega Boga pomenila za razvoj kulture. Ponovno bo treba odkriti izgubljene vrednote ljudske religioznosti žensk, karizmatičnih sekt, krivoverk, vedeževalk in čarovnic.

Feministična kritika postavlja pod vprašaj avtoriteto temeljev Svetega pisma in zahteva revizijo njegovih izročil v imenu *višjih norm* (podčrtal

[74] Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, I-II, Paris 1998-2000.

[75] Prim. R. Radford Ruether, *Cristologia e femminismo. Un Salvatore maschile può aiutare le donne?*, v: M. Hunt - R. Gibellini, n. d., 126.

avtor!). Potencialno dvomi tudi v dokončni značaj judovskokrščanske tradicije. Zahteva nadaljnjo poglobitev, morda tudi novo razodevanjsko »figuro«, ki naj bi zadostila krivici, storjeni v odrešenju izključno moškega Boga in njegovega Sina. Feministke iščejo nov religiozni sistem, ki bi popravil preteklost. Čeprav feminizem ohranja vezi z bibličnimi izročili, vendar konec koncev ne more biti kaj drugega kot krivoversko (!) ali joahimitsko (!) krščanstvo.[76]

Kljub temu naša avtorica zavrača model »androginije«, s katerim bi druge feministke, po sledeh gnosticizma in pojmovanja nekaterih heretičnih sekt, želele rešiti problem. Rajši govori o »procesu dvojnega spreobrnjenja«, ki pa ostaja nejasen, saj na koncu zapiše, da človeštvo lahko doseže spravo z Bogom le, če Bog preneha biti moški Bog in postane temelj vzajemnosti v stvarstvu. Smrt Boga Očeta bi tedaj uničila odtujene podobe moške sebičnosti na nebu, ki sakralizirajo vsako gospodovanje in hlapčevanje na svetu.[77] Bolj razumljiva je njena misel o Jezusu kot razodevalcu »kenoze patriarhata«.

Problem prevlade ali zlorabe moške simbolike v religiozni govorici so čutili tudi nekateri teologi kot Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff in Andrew Greeley. Boff je mislil, da bi lahko rešil vprašanje s tem, da bi odnos Svetega Duha in Božje Matere Device Marije okvalificiral kot analogno hipostatični uniji. Rahner in Moltmann sta se bolj nagibala k neke vrste depatriarhalizaciji. Odmev tega vprašanja je bilo čutiti celo v nepričakovani izjavi papeža Janeza Pavla I.: »Bog je oče, a še bolj mama.« Nekatere feministične teologinje so zahtevale uvedbo t.i. inkluzivnega jezika: Oče naš in Mati naša, Jezus Kristus in Jeza Krista, Bog/inja. M. Daly je menila, da Boga ne more izraziti noben samostalnik, ker je za Boga bolj ustrezen glagol, ki izraža nenehno dogajanje.

d) Vprašanje ženskega službenega duhovništva

V Evropi se je začelo govoriti o tej temi šele po letu 1958, ko je prva ženska postala pastor, in sicer v švedski luteranski cerkvi. Do tedaj namreč v večjih protestantskih cerkvah ni bilo te prakse. Slednjo so od leta 1853 poznale samo nekatere svobodne cerkve (baptistična in metodistična) v Ameriki.

V katoliški Cerkvi se je vnela razprava šele po 2. vatikanskem koncilu. Prva zahteva po ženskem službenem duhovništvu je bila postavljena leta 1965.[78] Ko se je na prvi konferenci za podporo duhovniškemu posvečenju žensk v Detroitu leta 1975 zbralo skoraj 1000 oseb, je položaj dozorel za poseg cerkvenega učiteljstva. Kongregacija za verski nauk je

[76] Prim. R. Radford Ruether, n. d., 126-127.
[77] Prim. R. Radford Ruether, n. d., 140.
[78] G. Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger!*, Zürich 1965.

15. oktobra 1976 izdala ter 28. januarja 1977 objavila izjavo *Inter insignores* – O vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu.[79]

Izjava odgovarja negativno na vprašanje o službenem duhovništvu ženske in utemeljuje svojo odločitev z argumentom iz tradicije in primernosti.

»Cerkev, ki skuša biti zvesta Gospodovemu zgledu, si ne lasti pravice, da bi pripuščala ženske k mašniškemu posvečenju« (6). »Če se Cerkvi zdi, da ne more sprejeti nekaterih sprememb, dela to zato, ker se zaveda, da mora ravnati tako, kakor bi ravnal Kristus sam« (24). »Praksa Cerkve ima torej veljavo pravila: v tem, da so duhovniško posvečenje podeljevali samo moškim, 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).

»Krščansko duhovništvo je zakramentalne narave, duhovnik je znamenje ... To znamenje mora biti zaznavno, da verniki morejo razpoznati njegov pomen (28). Obstajajo dejanja, ki zahtevajo neizbrisno znamenje duhovniškega posvečenja; pri njih gre za ponavzočenje Kristusa samega, začetnika zaveze, ženina in glave Cerkve, ki izvršuje svoje odrešenjsko poslanstvo, kar se v najodličnejši stopnji dogaja pri evharistiji. Pri takih dejanjih mora Kristusovo vlogo – prav to je prvotni pomen besede persona – utelešati moški« (31).

Feministična teologija ima izključenost žensk iz službenega duhovništva za eno najbolj eklatantnih znamenj neenakosti in diskriminacije. Še več: v tem dejstvu vidi izraz moškega šovinizma, katoliško Cerkev pa za zadnjo trdnjavo patriarhalne miselnosti, maskulinizma in seksizma.

Vendar vse teologinje ne mislijo tako. O E. Schüssler Fiorenzi piše kardinal J. Ratzinger: »Sprva se je silovito udeleževala boja za duhovniško posvečenje, zdaj pa pravi, da je to zgrešen cilj. Izkušnja z ženskimi duhovnicami v anglikanski Cerkvi jo je – pravi – pripeljala do spoznanja: duhovniško posvečenje ni rešitev, to ni tisto, kar smo hoteleł Ordinacija (duhovniško posvečenje) je subordinacija – uvrstitev v ureditev in podreditev tej ureditvi, in natančno tega nočemo ... Vstopiti v neki 'ordo' pomeni vedno tudi, stopiti v razmerje ureditve in podreditve. V našem osvobodilnem gibanju, tako pravi, pa nočemo stopiti v neki ordo, v neki subordo, v 'subordinacijo' (podreditev), temveč hočemo premagati prav ta pojav sam. Naš boj ... mora meriti na to, da duhovniško posvečenje sploh preneha in da Cerkev postane družba enakih, v kateri bo le drseče vodstvo.«[80]

[79] Kongregacija za verski nauk, *Inter insignores*, v: AAS 69 (1977), 98-116. Slov. prevod v: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, *Okrožnica 2* (1997), 15-26.

[80] J. Ratzinger, *Sol zemlje. Krščanstvo in katoliška Cerkev ob prelomu tisočletja*, Ljubljana 1998, 235.

e) Spravi moškega in ženske naproti

Feministična teologija je kot del ženskega gibanja treba razumeti kot protest zoper diskriminacijo žensk in kot zavzemanje za emancipacijo oziroma osvoboditev žene. Že pri razdelitvi feministične teologije smo ugotovili različne smeri, tokove, poudarke in tudi razvojne stopnje. Vsak oz. vsaka od njih je vključeval(a) tak ali drugačen odnos do moškega, s tem pa je tudi prispeval(a) k preoblikovanju celotne podobe o človeku.

Če smo na začetku rekli, da smo priče akutni antropološki krizi, bi to lahko razumeli tudi tako, da človek na prelomu tisočletij mrzlično išče samega sebe, ko ga premetava iz ene skrajnosti v drugo ali kot da vozi slalom med pretiravanji maskulinizma in feminizma. Naj bo tako ali drugače, bogopodobnost človeku ne da miru, ampak neti v njem hrepenenje po integralnem humanizmu, ki je pravzaprav druga plat medalje prizadevanja za svetost in popolnost. Zaradi greha pa je ta harmonični razvoj vsak dan ogrožen.

V dosedanjem razvoju feministične teologije je lepo razvidno nihanje med prizadevanjem za »enakost«, »različnost« in »recipročnost«. Enakost se ne sme sprevreči v uniformizem, različnost ne v diskriminacijo. Šele skladno recipročno harmonična edinost v različnosti omogoči udejanjenje sprave. In vse gibanje za osvoboditev žene bo doseglo svoj namen le, če bo v službi sprave med žensko in moškim, saj je samo takšna sprava lahko temelj za razvoj novega človeka in zares svobodne družbe.

Povzetek: **Alojz Pirnat, Dialog o problematiki feministične teologije danes**

Z izjavo »Inter insignores« (o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu) je cerkveno učiteljstvo preko Kongregacije za verski nauk leta 1976 prvič temeljiteje poseglo v razpravo o problematiki feministične teologije. Slednja je ena izmed »kontekstualnih« ali t.i. »teologij v genitivu«, ki so nastale ali se razrasle po 2. vatikanskem koncilu.

Prispevek poskuša osvetliti, kako je ta izjava bila zares v pozitivnem smislu: »Roma locuta – causa stimulata«. Najprej na kratko navede glavne vsebinske poudarke obravnavane problematike. Sledi strnjen prikaz teološke kritike, ki se naslanja na neprecenljivo delo nespornega poznavalca te tematike, Manfreda Haukeja, ter komentarje nekaterih velikih teologov današnjega časa. Na koncu pa opozori na velik prispevek papeža Janeza Pavla II., ki je v pogovoru z V. Messorijem dejal, da je pojav feminizma »reakcija na pomanjkanje dolžnega spoštovanja do vsake ženske.«

Ključne besede: feministična teologija, dostojanstvo žene, antropologija recipročnosti, simbolična govorica, edinost v različnosti.

Summary: **Alojz Pirnat, Dialogue about Problems of Contemporary Feminist Theology**

By the declaration *Inter Insigniores* (on the question of the admission of women to the ministerial priesthood) of 1976, the Magisterium through the Congregation for the Doctrine of Faith for the first time intervened in a more fundamental manner in the discussion about the problems of feminist theology. Feminist theology is one of the »contextual« theologies (the so-called »theologies of ...«) that came into being or developed after the Second Vatican Council.

The author tries to show how this declaration really positively promoted the discussion according to the saying »Roma locuta - causa stimulata«. First he states the main emphases as to the contents. This is followed by a summary of theological criticism based on the invaluable work of an undisputed expert in this field, Manfred Hauke, and on the comments of some great contemporary theologians. In the end, he draws attention to the important contribution of the pope John Paul II, who in his conversation with V. Messori said that the phenomenon of feminism was »a reaction to the lack of the due respect for every woman«.

Key words: feminist theology, dignity of woman, anthropology of reciprocity, symbolic speech, unity in diversity.

Razprava (1.01) UDK 21.6:234

Albin Kralj

Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv

1. Uvod: O razlogih za eksistencialni teološki pristop

Izhodišče naše razprave o ogorčenju nad navzočnostjo zla bo prepričanje, da je vsaka teološka resnica »pro hominibus« – resnica za ljudi in v njihovo dobro. Formulacije te resnice oziroma posamezne teološke definicije (dogme) so nastale na konkretni osnovi, na osnovi omenjenega »pro«, ki jo lahko izkusimo in ki je hkrati preizkušena, drugače rečeno: na osnovi izkustva Božjega odrešenjskega delovanja v prid človeka. Niti pristno krščanstvo niti njegov biblični predhodnik starozavezni Izrael ne pozna abstraktnega Boga, ampak samo Boga, ki se je razodel znotraj konkretne zgodovine, ki je vstopil v človekov vsakdan, in sicer ne najprej z namenom manifestacije svoje veličine in moči, ampak z držo »pro hominibus«.[1]

S podobnimi besedami izrazi to usmeritev tudi nicejsko-carigrajska veroizpoved, ko pravi: » ... *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis* ... «.[2] Besede veroizpovedi izražajo motiv učlovečenja

[1] Prim. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1993, 202-204. To konkretno (antropološko) teološko usmeritev je jasno nakazal tudi papež Janez Pavel II. že ob začetku pontifikata s svojo prvo encikliko *Redemptor hominis* (prim. RH 10: *Človeška razsežnost odrešenja*) ter pozneje posebej s svojimi socialnimi okrožnicami in z drugimi dokumenti (prim. v prvi vrsti: *Človek pot Cerkve*, v: CA, zlasti 53-55; prim. tudi D. Ocvirk, *Vedno najprej človek, Ob desetletnici izvolitve Janeza Pavla II*, v: BV 48 (1988), št. 4, 409-426).

To pa je tudi prednostna smer vse številnejših znanih modernih teologov, med katerimi so mnogi pripravljali tudi podlago za prenovo teologije na 2. vatikanskem koncilu ali jo po njem nadaljevali: npr. Romana Guardinija, Henrija de Lubaca, Jeana Daniélouja, Hansa Ursa von Balthasarja, Karla Rahnerja, Johna Henrya Newmana, Hansa Künga, Heinricha Schlierja, Edwarda Schillebeckxa, Dietricha Bonhoefferja, Dorothee Sölle, Karla Vladimirja Truhlarja idr. (prim. tudi A. Strle, *Teologi za prihodnost*, Ljubljana 1998). Ključna za ta obrat v teologiji je tudi njena trdna postavitev na biblične (in patristične) temelje in vire, do česar pa je lahko prišlo zlasti po zaslugi velikega napredka biblične znanosti ter ponovne, bolj zgodovinske in aplikativne interpretacije svetopisemskih tekstov.

[2] DS 150. To veroizpoved, ki jo je sprejel cerkveni zbor v Carigradu leta 381, je uradno potrdil tridentinski koncil (prim. DS 1862-1870).

– gre za moment Božjega odrešenjskega delovanja »v prid ljudi«, ki ga tako lahko splošno označimo kot odreševanje človeškega rodu in odreševanje posameznika.

Potemtakem naj bi bila temeljna teološka dejavnost iskanje pravega pomena »odrešenja«. Kako razumemo »odrešenje«? Nauk o odrešenju predstavlja rdečo nit bibličnega oznanila, s tem pa tudi izvor in merilo vsakega teološkega prizadevanja in praktičnega krščanskega poskusa. Še bolj kot natančno poznavanje vsebine samega pojma pa se zdi v optiki te razprave pomembna človekova izkušnja, se pravi, kako doživlja človek odrešenje »na lastni koži«. Govorimo o pomenu eksistencialnega filozofsko-teološkega pogleda »od spodaj«.[3] To je tudi način razmišljanja preprostega človeka, ki ni brez razlogov, čeprav jih ta večkrat ne zna pojasniti, še manj ustrezno teološko utemeljiti. Večina ljudi se namreč sprašuje, zakaj je življenje takšno, kot ga doživljajo, in kakšen je smisel njegovega dramatičnega poteka. O tem na poseben način pričujejo religiozni in ateistični »preroki«. V njihovih svetovnonazorsko sicer različnih pogledih namreč lahko najdemo neki skupni imenovalec. Eni in drugi se soočajo z navzočnostjo neke skrivnostne destruktivne sile – z navzočnostjo zla v svetu, ki v njihovi (bodisi religiozni ali ateistični) eksistencialni perspektivi ugovarja krščanskemu oznanilu o odrešenju in odrešenosti. Ta zadrega človeka, razpetega med poslušanje veselega oznanila o odrešenju in soočenega z resničnostjo zla ni le novodobna, ampak že tipično svetopisemska. Tudi Sveto pismo ob upoštevanju človeške eksistencialne problematike ne zaobide vprašanja zla.[4]

2. Krščansko oznanilo o odrešenju kot podlaga za soočenje s skrivnostjo zla

Božji poseg oziroma odrešenjsko izkušnjo označujejo različni biblični izrazi, med katerimi so najbolj pogosti: osvoboditev, opravičenje, zveličanje, pravičnost, mir, Božje kraljestvo, večno življenje, življenje v luči, Božje bivanje med ljudmi in v človeku, življenje v prijateljstvu z Bogom, ponovno

---

[3] Po italijanskem teologemu »dal basso« za razliko od teologema »dall'alto«, ki predstavlja pot od božje k človeški resničnosti, od teoloških resnic k eksistenci. Pri prvem gre torej za induktivni, pri drugem pa za deduktivni teološki pristop.
Med številnimi deli, ki poudarjajo antropološki pomen, lahko izpostavimo ilustrativno delo J. Alfara, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991.

[4] Pomislimo samo na življenjske in verske stiske svetopisemskega *Joba*, pa na filozofskega *Pridigarja*, *Knjigo psalmov*, *Knjigo pregovorov* in ostalo, zlasti modrostno biblično literaturo (prim. D. Cox, *Proverbs with an Introduction to Sapiential Books*, Wilmington 1982, posebej 58-66; J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, London 1989, 438-443; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I, Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, 401-509).

stvarjenje, ponovno rojstvo. Pri tem je lahko poudarek na nosilcu odrešenjskega delovanja, t. j. na Jahveja v SZ ter na Boga Očeta prek Jezusa Kristusa in Svetega Duha (razodeti Sveti Trojici) v NZ (»tvorni vidik odrešenja«) ali na posledicah le-tega – tj. na odrešenosti sveta in ljudi (»trpni vidik odrešenja«).

Odrešenje je osrednje sporočilo Svetega pisma. To temeljno biblično sporočilo je tudi plod človekove zgodovinske izkušnje o Božjem delovanju, in sicer:

1. kot izkušnja izvoljenega ljudstva,
2. kot izkušnja sodobnikov učlovečenega Božjega Sina Jezusa Kristusa in
3. kot izkušnja občestva zbranega v moči Svetega Duha – prve Cerkve.

2.1. Odrešenje kot zgodovinska izkušnja izvoljenega ljudstva

Stara zaveza govori zlasti o Božjem odrešilnem delovanju v času (Izraelovega) ujetništva oziroma sužnosti. Sužnost je bilo namreč stanje, ki je simboliziralo ogroženost zaradi navzočnosti zla v najširšem pomenu besede.[5] Lahko je kolektivna ali osebna, politična ali etična. Proces osvoboditve opisujejo simbolni modeli bibličnega časa in takratnih razmer. Na številnih mestih *Peteroknjižja* in v drugih starozaveznih knjigah pogosto srečamo odrešitelja kot osvoboditelja – odkupitelja, ki plača odkupnino za sužnja, oziroma kot nekoga, ki poplača dolgove (prim npr: 3 Mz 25,23-27, 47-49; 4 Mz 5,8; 1 Mz 20, 3-18; 1 Kr 16,11; Rt 2,20; 3,9 idr.). V takšni vlogi se v simboličnem pomenu pogosto pojavlja tudi Bog, ki sliši klice svojega ljudstva in se zanj zavzame z namenom, da ga osvobodi sužnosti, sovražnikov, malikov, smrti: *»Jaz sem Gospod; izpeljem vas izpod tlake Egipčanov, rešim vas iz njihove sužnosti in vas osvobodim z iztegnjeno roko in z velikimi sodbami«* (2 Mz 6,6; prim. 2 Mz 15,13; Iz 41,14; 43,1.14; 48,20; 51,10; Jer 31,11; Oz 13,14; Ps 69,19; 72,14; Job 19,25 idr.). To je najbolj značilno za obdobja ujetništev in izgnanstev: *»Dobro sem videl stisko svojega ljudstva, ki je v Egiptu, in slišal, kako vpije zaradi priganjačev; da, poznam njegove bolečine. Zato sem stopil dol, da ga rešim iz rok Egipčanov in ga popeljem iz te dežele v lepo in širno deželo, v deželo, v kateri se cedita mleko in med ... In zdaj, glej, je prišlo vpitje Izraelovih sinov do mene in videl sem tudi, kako jih Egipčani zatirajo«* (2 Mz 3,7-9).[6]

---

[5] Uporaba tega pojma je simbolična in je ne smemo vedno zamenjati s sužnostjo, ki je bila takrat še izraz družbenih odnosov, ki niso bili nujno v povezavi z izkoriščanjem in s suženjstvom, kot ga razumemo danes (prim. tudi B. Gillèron, *Schiavo*, v: *Lessico dei termini biblici*, Torino 1992, 244-245).

[6] Za dopolnitev seznama preostalih svetopisemskih navedkov za to temo prim. tudi B. Gillèron, *Redimere*, v: n. d., 213-215.

Odrešenje zaznamuje Božja naklonjenost in navzočnost v konkretni zgodovini oziroma v življenju posameznika, ki živi v svojem zgodovinskem okolju. Ravno dejavna navzočnost Boga v zgodovini preoblikuje resničnost, ki postaja resničen »šalom« - mir, o katerem so govorili zlasti preroki, le da ima ta biblični pojem bogatejšo vsebino od »miru« v današnji običajni rabi. »Šalom« ni le odsotnost vojne, kot bi mir pomensko osiromašeno definirali danes, ampak gre za blaginjo v najširšem pomenu besede: materialna blaginja, zdravje, osebnostna integriteta, ravnovesje in neokrnjenost, harmonija v odnosih, gotovost, sprava, pravičnost - skratka stanje, v katerem lahko človek zaživi v polnosti (prim. Iz 48, 18.22: 52,7; 57,21; Jer 16,5; 20, 10; 29,7.11; 1Sam 7,4; Ps 41,10 idr.).[7]

Z drugimi besedami bi uresničeni »šalom« lahko pomenil tudi stanje popolne odsotnosti zla. Božja navzočnost izključuje navzočnost zla. Stanje, ki označuje »šalom«, se zdi kot nek odmev hrepenenja po izgubljenem Raju v človeškem srcu. Je kot nostalgija po nečem dobro poznanem, obljubljenem, že od vsega začetka položenem v človekovo naravo. Človek se v njem počuti tako rekoč »doma«. Biblični človek je poznal trenutke ali tudi daljša obdobja, ki so ga spominjali na stanje odrešenja in v njihovi luči razumel in živel tudi obdobja kriz in nesreč. »Šalom« ne izrazi le razsežnosti odrešenja, ampak tudi, kako se soočiti z mračno in grozečo stvarnostjo zla. V Novi zavezi ga prepoznamo v Jezusovih besedah o »Božjem kraljestvu«. Kljub negativnim zgodovinskim izkušnjam, kljub razočaranjem, je Izraelec v zaupanju v svojega Boga - zmagovalca nad zlom, začel izražati »šalom«, če že ne vedno v zgodovinski (obdobja izgnanstva, vojn in drugih narodovih ali osebnih nesreč), pa v mesijanski in eshatološki govorici.

2.2. Odrešenje kot izkušnja Kristusovih sodobnikov

Sodobniki prepoznajo Jezusa iz Nazareta na začetku njegovega javnega delovanja kot glasnika veselega oznanila o Božjem kraljestvu in obljubljenega Mesijo: *»Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo«* (Mr

---

[7] Prim. C. Boff in L. Boff, *Introducing Liberation Theology*, Kent 1997, 90; prim. tudi B. Gillèron, *Pace*, v: n. d., 168-169.

V tej analizi zlasti družbeno angažirani teologi ne vidijo več le sociološke ali eksegetske novosti, ampak zlasti v nebo vpijoče dejstvo, s tem pa tudi obvezo za posameznega kristjana in Cerkev v celoti, da se dejavno prizadeva za vzpostavitev pravične in solidarne družbe v duhu Evangelija: *»»Šalom« pomeni dejansko celotnost življenja, od koder izvira tudi zahteva, da bi vzpostavili stanje pravičnosti in miru. Zato se solidarnost na temelju evangeljskih vrednot odpira na neki način vsakemu prizadevanju, da bi ustvarili pristno bratstvo in pravičnost«* (G. Gutiérrez, *Guardare lontano, Introduzione alla nuova edizione*, v: *Teologia della liberazione, Prospettive, Edizione rivista e corretta con una nuova introduzione Guardare lontano*, Brescia 1992, 26).

1,15). Besede njegovega oznanila pa so spremljala tudi dela - znamenja Božje navzočnosti in zmage nad zlom na različnih ravneh: ozdravljenja, obujanje mrtvih, odpuščanje grehov, oblast nad demonskimi in kozmičnimi silami idr. Jezus se je zavzemal za človeka dostojno življenje, za osvoboditev zatiranih, ranjenih in grešnih.[8]

Znamenja odrešenja in potrditev oznanila o Božjem kraljestvu so bila za Jezusove sodobnike najprej ozdravljenja najrazličnejših bolezni, telesnih in duševnih motenj ter obujanja mrtvih: *»Učil je po njihovih shodnicah in oznanjal evangelij kraljestva. Ozdravljal je vsakovrstne bolezni in vsakovrstne slabosti med ljudstvom ... Prinesli so k njemu vse bolnike, ki so jih mučile različne bolezni in nadloge, tudi obsedene, božjastne in hrome, in jih je ozdravil«* (Mt 4, 23-24; prim. Mr 6,55-56; Lk 7,11-17; Jn 11,1-43 idr.). Podrobne opise različnih ozdravljenj hromih, gobavcev, slepih, krvavečih, božjastnih in drugih telesno prizadetih srečamo zlasti v Lukovem evangeliju.[9] Jezus pa se je pokazal tudi kot tisti, ki ima oblast nad demoni in hudimi duhovi: *»Ko se je zvečerilo, so privedli k njemu veliko obsedenih. Z besedo je izgnal duhove«* (Mt 8,16; prim tudi Mr 1,21-28; Lk 8,26-39). Med svojimi sodobniki je vzbujal začudenje, osuplost in tudi jezo, ker se je družil z grešniki in odpuščal njihove grehe (prim. Lk 7,36-50; Jn 8,3-11). Pokazal se je tudi kot tisti, ki obvladuje naravne in kozmične sile: pomiril je vihar, spremenil vodo v vino, pomnožil kruh in ribi, hodil po vodi, in ne nazadnje vstal od mrtvih.

V Jezusovem nauku in delovanju se kaže odrešenje kot kompleksna resničnost, ki obsega vse ravni človeškega življenja. Naslovljenec njegovega delovanja je bil posameznik v konkretnem osebnem in družbenem položaju. Toda zgodovinske izkušnje in stanje današnjega sveta kažejo, da Jezus ni razrešil vseh problemov, ni ozdravil vseh ljudi, ni izgnal demonov iz vseh obsedenih, ni zatrl vse nepravičnosti v svetu, ni obudil vseh umrlih, ni odpravil vsega trpljenja, nasilja in krivic. Ni storil vsega, kar bi po neki naivni človeški logiki od Mesija pričakovali. Težave z razumevanjem Jezusovega oznanila in del so imeli že njegovi sodobniki, med njimi zlasti razne nacionalistično usmerjene skupine, ki so pričakovale političnega Mesijo - Mesijo učinkov in interesov, kot npr. skupina t. i. »zelotov« - gorečnikov.

---

[8] Prim. G. O'Collins, *Gesù oggi*, Milano 1993, 196-209.

[9] Zanimivo je, da ima izraz za odrešenje v latinščini, ki je dala teologiji skozi zgodovino poseben pečat, svoj koren ravno v besedi zdravje (lat. *salus, - tis*). Vidik Odrešenika-Zdravnika in ustrezen besednjak je še najbolj izrazit v evangeljskem poročilu evangelista Luka, verjetno tudi zato, ker naj bi bil v skladu s tradicijo avtor tretjega evangelija po poklicu zdravnik (prim. *Introduzione al nuovo testamento, L'annucio del vangelo* [ur. A. George in P. Grelot], Roma 1990, 127-130; F. Rozman, *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 143-145.

2.3. Odrešenje kot izkušnja prve Cerkve

Sveti Duh, ki je po Jezusovem vnebohodu poslan zbranim učencem, ponovno oživi obljube o Božjem kraljestvu. Poleg tega tudi pokaže, da je odrešenje predvsem nov status posameznika, neka nova identiteta, neko nova mentaliteta (metanoia), ki prinaša tudi empirično preverljive učinke. Govorimo lahko o novem, ponovno ustvarjenem človeku, o deleženju Božjega življenja (božanskosti), o Božji posvojitvi človeka (Božji otrok, posinovljenec), če se izražamo v terminih pavlinske teologije, in o ponovno rojenem človeku, o življenju v luči, če uporabimo nekaj tipičnih janezovskih izrazov.[10] Vera v Kristusa, umrlega in od mrtvih vstalega, se javno izrazi s krstom, ki postane na neki način pečat odrešenja.

Problematika fizičnega in kozmičnega zla se je prestavila v eshatološko dimenzijo. V luči odrešenja naj bi se človek tudi spoprijel s težavami in trpljenjem vsakdanjega življenja. Odrešenja ne razume več le v okvirih starozaveznega pojma »šalom«, ampak kot novo kvaliteto odnosa med Bogom in človekom, kot klic, da postane človek služabnik odrešenja. Zemeljsko življenje postane tako področje napetosti med »že« in »še ne«.[11]

Odrešenje Jezusa Kristusa se je vedno razumelo kot univerzalno, tj. *»... za vsakogar ...«* (Heb 2,9) in *»... za ves svet ...«* (1 Jn 2,2), pa naj ga razumemo kot začetek dovršitve v eshatološki perspektivi ali kot izvršeno po Bogu-človeku v inkarnacijski perspektivi[12] in kot, kvalitativno gledano, dokončno in popolno, tudi če v zemeljskih okoliščinah še ni popolnoma uresničeno: *»Človeštvo je - na objektivni ravni - nepreklicno odrešeno. Preostaja le še, da bi vsi ljudje postali deležni tega, kar je bilo enkrat za vselej uresničeno v Kristusu; vsak človek pa odloča o smislu svoje lastne eksistence in svoje lastne večnosti, in sicer s sprejemanjem ali z odklanjanjem te, v zgodovini se uresničujoče skrivnosti odrešenja«.*[13]

Krščansko sporočilo o odrešenju se osredotoča na osebi Jezusa Kristusa kot edinega in dokončnega Odrešenika in kot enega izmed nas ljudi. Tega, kar lahko reče kristjan o svoji odrešenosti, ne more izreči kot zunanji opazovalec, ampak kot Božji prijatelj. Bog je navzoč v njegovih naporih, trpljenju, stiskah, strahovih, padcih, v vsej življenjski tragiki in nesmislih zemeljskega vsakdana. Veselemu krščanskemu oznanilu navkljub pa ostaja še vedno izkušnja naše vsakdanje konkretnosti in pa vprašanje, zakaj in po čigavi volji je zlo (še vedno) navzoče sredi našega sveta kot izraz neodrešenosti in kot grožnja človekovi eksistenci.

---

[10] Prim. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo, Lo Spirito come vita*, Brescia 1989, 104-109; E. Schillebeeckx, *Il Cristo, Storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, 545-554.

[11] Prim. A. Nitrola, *Escatologia*, Casale Monferrato 1992, 91-94.

[12] Prim. G. O'Collins, n. d., 250ss.

[13] C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, Bologna 1993, 37.

3. Navzočnost zla v svetu kot ugovor krščanskemu oznanilu o odrešenju

Za krščansko oznanilo o odrešenju je zlo dejansko samo druga beseda za »ne-odrešenje« oziroma za neodrešenost. Zdi se, da tudi konkretna izkušnja bližine te mračne in destruktivne stvarnosti ugovarja krščanskemu oznanilu. Še toliko bolj je to očitno v primerih, ko človek doživlja zlo celo kot v njegovem trenutnem položaju prevladujočo silo v svetu.

Za nevernega človeka je navzočnost zla vir ogorčenja nad nekim »bogom« vernih, ki to dopušča, in eden glavnih razlogov za nevero. Gre za t. i. »ateizem iz protesta«.[14] Takšno radikalno zavrnitev lahko povzroči verjetno samo podoba Boga, ki ga pozna krščanstvo, t. j. podoba Boga–Ljubezni. Obljube krščanskega oznanila so dejansko velike. Pa tudi vera v Boga, ki je Ljubezen je zelo zahtevna. Uničevalna prisotnost zla lahko stre in zagreni ne le ošabnega ali pokvarjenega, ampak tudi iskrenega človeka, da ni več sposoben sprejeti ljubezni in verjeti v neko »novo utopijo«. Zgodi se, da človek obsodi Boga in se Bog tako znajde »na zatožni klopi«.[15] Ko človek zavrne dobrega Boga ljubezni, se znajde v kaotičnosti relativizma in nesmisla ali v začaranem krogu dualizma, ki v poskusu miselnega ravnovesja dobrega in zla, zlo celo pobožanstvi. S tem vprašanjem se je v preteklosti ukvarjala zlasti teodiceja, ki opravičuje Boga zaradi navzočnosti zla v svetu.[16] Danes prevladuje prepričanje, da je to vprašanje širše in da zahteva kompleksnejši interdisciplinarni (antropološki, religiološki, etični, teološki, mistični) pristop.[17]

Če je navzočnost zla za nevernega razlog za pohujšanje, ostaja za vernika, ki ima izkušnjo osebnega Boga in živi z Njim v odnosu, predvsem

---

[14] Za francoskega eksistencialističnega filozofa in pisatelja Alberta Camusa je vzrok, da v Boga ne more verovati, svet, v katerem trpijo in umirajo nedolžni otroci. Tudi *Bratje Karamazovi* Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega nam predstavljajo z Ivanom lik upornika proti svetu in Bogu, po mnenju katerega bi bilo Bogu, ki je ustvaril takšen svet, kot se ob manifestacijah zla kaže, najbolje vrniti vstopnico za življenje. Marksistični filozof Ernst Bloch govori proti teizmu o Bogu kot o »onstran«, kjer ne eksistira noben človek (prim. J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, London 1992, 1-16; prim. tudi J. Moltmann, *The Experiment of Hope*, Philadelphia, 1975, 2; E. Jungel, *Keine Menschlösigkeit Gottes, Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus*, v: *Evangelische Theologie* 31 (1971), 376-390).

[15] Prim. C. S. Lewis, *God in the Dock*, London 1979, 95-101.

[16] Z namenom, da bi dokazal, da je vera v Boga združljiva s navzočnostjo zla v svetu oziroma da zaradi zla nimamo pravice dvomiti v Božjo pravičnost, je prvo teodicejo napisal nemški znanstvenik in filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) (prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog, Filozofska teologija*, Celje 1994, 10ss; B. Mondin, *Teodicea*, v: *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Milano 1989, 747-749).

[17] Prim. B. Mondin, prav tam, 749.

skrivnost.[18] Tudi kristjan kot človek ostane za to občutljiv. V trenutkih izkustva neodrešenosti poleg teološkega dvoma, da ni odrešen ne svet ne človek sam, tudi za kristjana vedno ostane véliki eksistencialni »zakaj«: »Zakaj je doletelo to ravno mene?« Tudi on se sprašuje o razlogih za obstoj zla, ki ga izkuša na sebi in v sebi in ki ovira uresničitev njegovega odnosa z Bogom in s soljudmi, prek tega pa tudi odnosa do samega sebe. Sprašuje se po njegovem izvoru. Tako se tudi religiozen človek ne sprašuje le, kaj je bistvo odrešenja, ampak tudi po bistvu njegovega religioznega antipoda: po bistvu zla.

3.1. Fenomenologija zla: človekovo izkustvo »kakofanije« kot manifestacije neodrešenosti

Človek doživlja navzočnost in manifestacijo zla oziroma »kakofanijo«[19] na svojem telesu in v duši (tako rekoč na svoji lastni »koži«), in sicer kot trpljenje, pa naj bo to fizično, psihično ali duhovno.

Zlo je za človekovo eksistenco, tako čutno kot duhovno, nekaj rušilnega, nekaj, kar prihaja od zunaj, prek dogodkov ali oseb, ali od znotraj, kot posledica človekove svobodne odločitve ali slabosti, kar potem postane destrukcija, osiromašenje njegovega življenja. V filozofskem in teološkem jeziku to lahko opredelimo kot fizično oziroma moralno zlo.[20] Slednje

[18] Razlikovanje med »bogom filozofov« in »Bogom vere«, s tem pa tudi med razumskim (»logiko razuma«) in osebnim pristopom (»logiko srca«) pri spoznavanju in dojemanju Boga, se uveljavi po zaslugi francoskega misleca Blaisa Pascala. Do tega spoznanja, ki je popolnoma spremenilo njegovo razmišljanje in življenje, je prišel po mističnem srečanju z Bogom, ki ga je opisal v svojem »Pomniku« (v: B. Pascal, *Misli*, Celje 1986, 213-214; njegovo pojmovanje odnosa med vero in razumom predstavijo zlasti misli št. 268-282).

[19] Izraz »kakofanija« - manifestirati se, dati se spoznati, razodeti se, kazati se) - manifestacija zla je termin, ki zelo spominja na izraze »hirofanija«, »kratofanija«, »teofanija«, ki jih uporablja eden najbolj cenjenih modernih klasičnih religiologov, predstavnik fenomenološke smeri Mircea Eliade za manifestacijo oziroma tudi za razodetje svetega kot izvora religije (prim. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main-Leipzig 1998, posebej prvo poglavje, 21-61). Ta izraz je v našem kontekstu zelo ustrezen in posrečen zaradi možne primerjave z znano Elaidejevo študijo, saj gre pri manifestaciji zla v svetu za podobne fenomenološke prvine, torej za neko neobvladljivo, presežno, skrivnostno, religiozno (ali v tem primeru bolj natančno rečeno »anti-religiozno«) dimenzijo v njeni pojavnosti.

[20] Podlago za takšno opredelitev imamo v še danes uporabni Leibnizovi razdelitvi zla na metafizično, fizično in moralno zlo. *»Trpljenje v telesnem pomenu imenuje Leibniz fizično zlo. Sem sodi vse, kar zadeva človekovo zdravje, zunanje nesreče in navsezadnje tudi smrt. Moralno zlo imenuje človekovo moralno pomanjkljivost, se pravi to, kar navadno imenujemo greh. Metafizično zlo pa imenuje relativnost, omejenost in končnost vseh bitij. To metafizično zlo je zato seveda zlo samo v prenesenem pomenu besede. Ni zlo, če je človek omejen v svojih telesnih in duhovnih zmožnostih, pač pa je ta omejenost tista osnova, zaradi katere prihaja do dejanskega moralnega in fizičnega zla.*

poznamo tudi pod pojmom greh, ki pomeni neko prostovoljno odločitev človeka proti Bogu, proti njegovemu načrtu in volji in zato tudi odločitev v škodo sebe samega in v škodo njegovih bližnjih. Zgoraj je bil govor zlasti o fizičnem zlu kot vzroku za neuresničenje in trpljenje. Teologija pa je v zgodovini v svoji prednostni skrbi »za rešitev duše« pred človekovo telesno eksistenco bolj izpostavila resničnost greha in njegove posledice. Za teologa danes pa slednja ni aktualnejša od prve, kot se morda na prvi pogled zdi. Če je, kot smo izpostavili na začetku, naslovljenec krščanskega oznanila in posledično teologije človek, imata oba poudarka v teologiji svoje mesto. Oba se v zgodovini odrešenja usodno tičeta odnosa človeka z Bogom, Stvarnikom in Odrešenikom.

Do istega sklepa pridemo tudi, če še naprej nadaljujemo v bolj eksistencialno-filozofskem tonu, torej če presojamo vprašanje o zgodovini odrešenja vsakega izmed nas v že omenjeni perspektivi, »od spodaj«, če torej vzamemo za izhodišče človekov življenjski »Sitz im Leben«. Fizično in moralno zlo ogrožata našo eksistenco in zahtevata poseg od zunaj in neko razlago, ki nam bo povedala več od naše človeške logike. Da bi še enkrat opozorili na pomen resne teološke obravnave tudi v primeru fizičnega zla in trpljenja, si lahko prikličemo v spomin samo Jezusovo zemeljsko delovanje. Jezus ni samo odpuščal grehov, ampak je odpravljal tudi druge človeške pomanjkljivosti in motnje. Bil je Zdravnik, ki je ljudi celovito ozdravljal. Zato ne smemo podcenjevati fizičnega zla, tudi če je klasična teološka tradicija poudarila moralno zlo kot tisto resnično uničenje in pogubo človeka ter videla v njem njegov temelj in izvor. »Kakofanijo« ali, če to prevedemo v teološki jezik, »stanje neodrešenosti« srečujemo praktično na vseh ravneh bivanja, izpostavili pa bomo naslednja našemu izkustvu najbolj očitna in ogorčenje vzbujajoča področja manifestacije zla: kozmično, individualno in socialno.

3.2. Izkustvo neodrešenosti na kozmični ravni

Zlo, ki ga srečujemo na tej ravni bivanja, ni posledica človekovega greha, ampak je nekaj izven človekove aktivnosti in odgovornosti. Nekateri pojavi niso posledice kakega zmotnega, neodgovornega ali pokvarjenega

---

Zato je treba tudi reči, da moralno in fizično zlo nista nujna, je pa nujna njuna možnost, kajti ta možnost ni nič drugega kot tako imenovano metafizično zlo, se pravi končnost in omejenost tega sveta« (A. Stres, *Človek in njegov Bog*, 402). Pojem »fizično zlo« v nadaljnji uporabi bo torej sinonim za človekovo trpljenje, »moralno zlo« pa za greh.
Še boljšo terminološko rešitev pa nam ponuja nemški jezik. V delu (v nemškem originalu): A. Görres in K. Rahner, *Il male, Le risposte della psichoterapia e del christianesimo*, Milano 1987 avtor (Görres) enkrat uporablja pojem »*das Böse*« za moralno zlo in drugič pojem »*das Übel*« za fizično.

delovanja človeka do sebe, soljudi ali stvarstva. V njih se manifestira nepopolnost stvarjenja, neka pomanjkljivost na kozmični ravni, ki mogoče ne bi imela nobenega odmeva v skrivnostni igri vesolja, če ne bi ranila človeka. Kako elementarna nesreča še zdaleč ne more porušiti harmonije vesolja, včasih niti ne harmonije »zelenega planeta«, lahko pa ogrozi človeška življenja. Če naštejemo le nekaj primerov, bo jasno, da gre na tej ravni za nevarnost in grožnjo človeku. Gre za potrese, poplave, orkane, neozdravljive bolezni, za že od rojstva prizadete otroke idr.

Marsikdaj ti pojavi prizadenejo množico ljudi, zato nas prisilijo, da o njih veliko razmišljamo. Gre le za kako manjšo »napako« ob stvarjenju? Tudi če bi to lahko tako preprosto formulirali, bi bila ta resničnost v očeh večine ljudi vzrok za ogorčenje in protest: toliko človeških življenj v nevarnosti, številni tudi prikrajšani za možnost normalnega življenja, in to pogosto na krut način in brez možnosti izbire – otroci, mladi, odrasli, starejši. V nekem zgodovinskem trenutku se to preprosto zgodi. V tem primeru lahko govorimo o navzočnosti zla oziroma neodrešenosti, ki se manifestira kot uničujoča sila, nasprotna Božjemu načrtu, ki nikakor ne more biti v človekovo škodo. Lastno trpljenje ali trpljenje drugih žrtev, ki v solidarnosti z vsem človeštvom prizadene tudi posameznika, daje še dodatno težo znanim vprašanjem o izvoru zla in podobi Boga Stvarnika, saj je človek ob teh pojavih popolnoma brez krivde in odgovornosti. Tu ne moremo iskati vzroka ne v prekoračitvi meja s strani znanosti, kar je v moderni dobi pogost vzrok globalnih problemov, ne v zavednem ali nezavednem ravnanju proti Božjemu načrtu. Gre torej za človeško logiko popolnoma nerazumljive in nerazložljive pojave. Z eksistencialnega vidika ni to nič drugega kot absurd.

3.3. Izkustvo neodrešenosti na individualni ravni

Izkustvo zla na tem področju lahko delimo na dva dela:

1. na izkušnjo zla zunaj človeka (»ad extra«) in
2. na izkušnjo zla, izvirajočega iz človeka (»ad intra«).

Ko rečemo »ad extra«, imamo v mislih vse tisto, kar je nasprotno človekovi eksistenci in izvira od zunaj, kar torej ni posledica njegovega lastnega greha ali napake, je pa, za razliko od izkušnje na kozmični ravni, sad človekovega delovanja. Izvor tega je torej možno v večini primerov iskati v zmotni drži, naj bo ta zavestna, neodgovorna ali neodločna, torej v krivdi drugega. Vzrok tega zla (trpljenja drugega) je lahko tudi človeška omejenost in šibkost, npr. neznanje, nepozornost, utrujenost, nerodnost, ki je nenamerna. V tem drugem primeru ne moremo govoriti o popolni etični odgovornosti in pojav sploh ne bi delal težav našemu razmišljanju, če ne bi povzročil trpljenja in nekoga prikrajšal v njegovi eksistenci. Tudi tu naletimo na neko razumsko neobvladljivo situacijo, na slučaj-

nost, ki nas vodi k že znanim vprašanjem iz prejšnje točke. Z vidikom »ad extra« želimo omeniti tudi človekovo odgovornost za navzočnost zla in nedolžnost tistega, ki to zlo potem doživlja in tako postane žrtev. O tej vrsti od človeka povzročenega zla, ki posredno prizadene nekoga poleg njegovega povzročitelja, bo obširneje spregovorila točka o zlu na socialni ravni.

O izkustvu zla, ki ga neposredno povzroča človek, pa govorimo z vidikom »ad intra«. Če je šlo primeru »ad extra« za posameznika kot nemočno in nedolžno žrtev zla, pa je le-ta v primeru »ad extra« v vlogi povzročitelja, nosilca neodrešenosti. Gre za notranji proces, za vpliv zla na človekovo svobodno voljo in razum, ki se manifestira kot destruktivna sila. Tu bi lahko vključili vso razpravo o grehu, ki je kot oblika zla filozofsko lažje razložljiva, saj je moralno zlo posledica človekovih zavestnih in svobodnih dejanj. V nadaljevanju se bomo bolj omejili na stvarnost, ki je z razpravo bolj neposredno povezana. Gre za človekovo splošno izkušnjo o samem sebi: razdeljenost v njem samem, osebnostno neintegriteto, ki ponovno prikliče v spomin tudi vprašanje o človekovi (ne)odrešenosti. Na novo se torej zaostri vprašanje o navzočnosti zla v primeru krščenega, tj. po krščanskem nauku novega človeka. Spet smo pred novim primerom pohujšanja, pred novim potencialnim ugovorom krščanskemu oznanilu o odrešenju zaradi navzočnosti zla.

Klasična teološko izročilo obravnava to vprašanje kot poželjivost (»*concupiscentia*«). Tematiko so obravnavali tudi nekateri koncili, npr. tridentinski in 2. vatikanski. Tridentinski koncil se je s tem problemom ukvarjal na peti seji znotraj razprave o izvirnem grehu.[21] Vprašanje, ki se je udeležencem koncila zastavljalo, je bilo, zakaj ostaja to neurejeno stanje v človeku tudi po krstu? Krst naj bi po krščanskem nauku skupaj z vsemi grehi do korenin odvzel (odpustil), ne le »postrgal« (lat. *radi*),[22] tudi to človekovo slabost, katere izvor se tradicionalno pripisuje posledicam upora prvega človeka Bogu. Iz koncilskega sporočila lahko razberemo, da krst vsekakor izbriše vse grehe. Potrdi pa tudi obstoj poželjivosti po krstu. Ta sama po sebi še ni greh, kot bi lahko včasih razumeli apostola Pavla (npr. Rim 6,12-15), ampak *»ex pecato est et ad peccatum inclinat«* (»iz greha izhaja in v greh nagiba«). V skladu s koncilom je grešno nagnjenje ostalo za človekov »duhovni boj« (lat. *ad agonem*) in ne more škodovati tistemu, ki vanj ne privolijo in se mu s pomočjo Kristusove milosti pogumno upirajo.[23]

Spet pa se ne da odgovoriti, zakaj je tako. Lahko pa opišemo, kar nas v eksistencialno-antropološki perspektivi zanima, tj. podobo od zla ranje-

[21] Prim. »*Decretum de peccato originali*« (DS 1510-1516).
[22] Prim. DS 1510-1516.
[23] Prim. DS 1515; KKC 405, 407.

nega človeka. Gre za stanje, ki ga človek doživlja, kot je formuliral tudi tridentinski koncil, kot nagnjenost (inklinacijo) človeka h grehu, kot *»nagnjenost k slabemu in potopljenost v tako številne nesreče«*, ki zahteva trd boj in stalno čuječnost, in tudi, kot zasledimo v pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* 2. vatikanskega koncila, kot *»dramatičen boj med dobrim in zlim, med lučjo in temo«*, kot *»temeljno neravnovesje, ki ima svoje korenine v človekovem srcu«.*[24] *»Tako* [človek] *v samem sebi trpi razdvojenost, iz katere izvirajo tudi tako številni in tolikšni razdori v družbi«.*[25]

3.4. Izkustvo neodrešenosti na družbeni ravni

Ko govorimo o zlu, ki vlada svetu, običajno nimamo v mislih zla niti na kozmični niti na individualni ravni, ampak predvsem njegovo družbeno razsežnost. Zlo, ki ga v tem primeru povzroča človek kot izraz poželjivosti in napačne rabe (zlo-rabe) svoje svobode (»svobodnjaštva«), škoduje zlasti odnosom znotraj človeške skupnosti (družbena dimenzija) in tudi našemu življenjskemu prostoru (ekološka dimenzija). Obe dimenziji sta predmet zanimanja in raziskovanja zlasti v zadnjem obdobju, sta tako rekoč moderna problema, ki dobivata vse bolj globalne razsežnosti. V zvezi z našim življenjskim okoljem se vse bolj dviga glas okoljevarstvenikov kot močno priporočilo, naj bo uporaba z vajeti uhajajoče tehnike bolj odgovorna in pravno določena, če nočemo uničiti življenja na našem planetu in s tem ogroziti obstoja človeške vrste. Zaradi potencialnih katastrofalnih posledic pa tudi zaradi samega odnosa Boga do stvarstva (misterij stvarjenja pa tudi misterij učlovečenja) ima ekološki problem poleg etične tudi teološko razsežnost.[26]

Neodrešenost se na poseben način kaže v neodrešenih medčloveških odnosih, ki povzročajo toliko gorja v celotni zgodovini, kar se v moderni dobi, paradoksalno, še stopnjuje. Gre za greh človeka proti človeku. V svetopisemski pripovedi o Kajnu in Abelu se zlom človeške solidarnosti razlaga kot neposredno posledico porušenega odnosa človeka z Bogom (prim. 1Mz 3-4). Človek postane na ta način aktivni nosilec zla in hkrati njegova žrtev. Tako so spodkopani temeljni odnosi ljubezni do bližnjega in pravičnosti, ki so spet očitno znamenje neodrešenosti; ta prodira tudi v družbene strukture in institucije ter tako vključuje posameznike in skupine v držah, ki nasprotujejo Božjemu načrtu. Govorimo lahko o ti. »struk-

[24] GS 13, 10.

[25] GS 10; prim. 37. Dokument se sklicuje tudi na Pavlove besede: *» /.../ ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam tisto, kar sovražim«* (Rim 7,15).

[26] Prim. A. Auer, *Etica del ambiente, Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988; A. T. Hennelly, *Liberation Theologies, The Global Pursuit of Justice*, Connecticut 1997, 265-299; Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, San Francisco 1985.

turnem zlu« ali tudi o »grešnih družbenih strukturah«,[27] in sicer *»ne da bi posameznika razbremenili od njegove osebne odgovornosti, ampak da bi bolj jasno izrazili strukturno dimenzijo človeške nepravičnosti, kot se dandanes uresničuje v nespoštovanju pravic človeka in narodov. Vendar pa je tudi družbeni greh posledica moralno napačne uporabe svobode in negiranje stvarjenjske odvisnosti od Boga«.*[28] Opisano situacijo bi težko poistovetili z bibličnim mesijanskim kraljestvom pravičnosti, miru, ljubezni, bratstva, sloge, solidarnosti, enakosti med vsemi ljudmi, v spoštovanju posameznikovega dostojanstva in pravic. Na naši zemeljski obli se, vsaj tako se zdi, pred in po Kristusu nadaljuje zmaga zla in njegove logike: sovraštva, vojn, različnih oblik nasilja, nepravičnosti, egoizma ter gospostvo njegovih krivičnih struktur: diskriminacije, revščine, obubožanja, izkoriščanja, zatiranja, narkomanije, prostitucije, pornografije idr. Skupnosti ljudi in različnih narodov so žrtve rivalstva in bojev med različnimi družbenimi razredi, kastami in rasami.[29]

To zlo, ki ga povzroča človek človeku, vedno znova izzove novo zlo, ki se širi kot epidemična bolezen. Človek beži pred njo v iluzije, ki pa so le nova začasna laž. Še več, ta beg razočaranega človeka predstavlja plodna tla za druge oblike zla, ki jih znajo v današnjem času dobro podpirati in izkoristiti mediji in kovači tistega dobička, ki zahteva svoj razčlovečujoči davek. Možna in pričakovana reakcija človeka na to bi bil boj z vsemi razpoložljivimi človeškimi močmi proti tem strukturam, kar pa se lahko vedno znova konča v novih pasteh zla, kot npr. dokazujejo mnogi revolucionarni poskusi v zgodovini.

In kaj ima s tem v zvezi povedati teologija? Tradicionalni krščanski nauk uči, da bomo dokončno uresničenje Božjega kraljestva miru in pravičnosti in s tem dokončni poraz zla dosegli šele v eshatološkem dogodku ob koncu časov. Vendar niti vsi teologi ne soglašajo s to, navidez pasivno in svetobežno držo. Številni sledijo sodobnim teološkim tokovom, katerih relevantnost je potrdil tudi 2. vatikanski koncil. S kritično netradicionalno metodo (»zgodovinsko-kritični« in še bolj ti. »kontekstualni pristopi«[30]) pri herme-

---

[27] Prim. *Sollicitudo rei socialis* 36-38; *Recolciliatio et paenitentia* 16; prim. tudi C. Boff in L. Boff, *Introducing Liberation Theology*, 62.

[28] G. Höver, *Colpa/Peccato*, v: *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Milano 1993, 139.

[29] Prim. S. A. Panimolle, *Regno di Dio*, v: *Nuovo Dizionario della Teologia biblica*, Milano 1991, 1321.

[30] Med »kontekstualne pristope« ponavadi uvrščajo zlasti osvobodilni in feministični pristop (prim. Pontificia Commisione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, zlasti str. 57-62 (slov. izdaja: Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Ljubljana 2000, zlasti 51-56), čeprav gre v bistvu za metodo vseh osvobodilnih in emancipativnih teologij.

»Kontekstualni pristopi« za razliko od drugih bolj poudarjajo odvisnost razlage teksta od trenutne miselnosti in problematike, torej od realnosti, ki jo živi občestvo vernih, ki Sveto pismo bere. Gre torej za branje in interpretiranje teksta v luči (lahko rečemo

nevtiki in aktualizaciji Svetega pisma (»tradicionalni« pristop se jim je zdel namreč preveč »individualističen, privatističen, intimističen in spekulativen«) bolj poudarijo medosebno, socialno, politično, praktično dimenzijo, torej realno družbeno-ekonomsko stanje ljudi kot naslovljencev evangeljskega oznanila. Na podlagi tega predlagajo *»več kot zgolj kontemplativno držo, to je neko praktično dejavnost, s katero bi posegli v ekonomsko, politično in družbeno stvarnost, v njej odpravili zle, krivične in zatiralne strukture in tako vnesli klice Božjega kraljestva«*.[31] Vendar pa obstajajo različno oblike in stopnje tega kritičnega pristopa, od bolj zmernih pacifističnih pa do skrajno revolucionarnih, ki v stiku z marksističnimi pogledi, če bi bilo za dosego njihovega cilja treba, ne izključujejo niti nujnosti uporabe nasilja. V teh modernih teoloških težnjah, ki jih poznamo v Evropi bolj pod imenom »politična teologija« (njeni vidnejši predstavniki: Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Harvey Cox idr.), lahko iščemo tudi nastavke in usmeritve »teologije osvoboditve« (z začetniki: Peruancem Gustavom Gutiérrezom in Brazilci Leonardom in Clodovisom Boffom in Hugom Assmannom), ki se je pojavila in doživela največji odmev v začetku sedemdesetih let v deželah Tretjega sveta, tj. v svetu številnih ubogih, izkoriščanih in zatiranih. S posebnim ozirom na družbeno-politični položaj v Latinski Ameriki – kjer tudi v modernem času vladajo zatiralske kulturne razmere in politične strukture ter kot posledica izkoriščanje, revščina, nepravičnost, kar je v kričečem nasprotju z evangeljskim oznanilom – razvije teologija osvoboditve ti. »teologijo ubogih« in s svojim kritičnim glasom poziva in izziva vesoljno Cerkev in posameznega kristjana, da do tega zavzameta svoje stališče. S tem, da vzame za svoje izhodišče realno družbeno-ekonomsko stanje ljudi (z njihovimi potrebami in s trpljenjem), katerim je Evangelij namenjen (torej z aplikacijo teološke metode »od spodaj« in »kontekstualnim pristopom« pri hermenevtiki Svetega pisma),

---

tudi iz) konkretnega »kon-teksta« oziroma iz zakoreninjenosti občestva v njihov specifični življenjski »Sitz im Leben«. V svojih delih na ta način različni eksegeti dodajajo nove vidike, ki bolj ustrezajo določenim, do zdaj ne dovolj upoštevanim sodobnim miselnim tokovom, kar je gotovo prispevek tega pristopa, vendar pa morajo biti le-ti seveda v skladu z znanstveno-kritičnimi eksegetskimi merili. Pri takšnem pristopu obstaja namreč nevarnost, da bi bralec (občestvo) hote ali nehote dajal(o) prednost nekaterim subjektivnim ali zgolj v lastno resničnost in v ta svet zazrtim vidikom in spregledal(o) ostale. Več o tem tudi J. Pixley, *Die Lektüre der Bibel in der Theologie der Befreiung*, v: *Befreiungstheologie, Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft* II Šur. R. Fornet-Betancourt], Mainz 1997, 161-183; J. Konings, *Die neue Art der Bibellektüre in Lateinamerika nach dem II. Vatikanum*, v: *Befreiungstheologie* I, 62-69; G. West, *The Bible and the poor: a new way of doing theology*, v: *The Cambridge Companion to Liberation Theology* Šur. C. Rowland], Cambridge UK, 1999, 129-152; C. Rowland in M. Corner, *Liberating Exegesis, The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, London 1990.

[31] B. Mondin, *Teologia politica*, v: n. d., 755-756.

obravnava družbeno-politično dimenzijo kot konstitutivno in integralno antropološko dimenzijo, ki je tudi potrebna odrešenja.

Da bi bilo odrešenje človeka zares celovito in popolno, vidijo novejša teološka gibanja v Kristusu predvsem osvoboditelja od družbenega greha, ki zaradi svoje strukturalnosti in institucionaliziranosti po njihovem mnenju predstavlja zlo par excellence in s tem najvišjo grožnjo življenju. Trdijo namreč, da evangeljsko spreobrnjenje (»metanoia«) ne zahteva le spreobrnjenja srca, ampak tudi »družbeno spreobrnjenje«, torej prakso, angažma, boj za preobrazbo družbe in osvoboditev družbenih struktur vse do evangeljskega ideala »kraljestva«, ki tako ne bi moglo več predstavljati podlage za grešne vzorce vedenja, tj. možnosti za razširitev zla.[32] Zato po besedah Gustava Gutiérreza, enega od protagonistov teologije osvoboditve, *»boj proti revščini in izkoriščanju ter ustvarjanje neke pravične družbe že pomeni vključitev v gibanje odrešenja, vključitev na pot proti njegovi polni izpolnitvi. Konkretno pa vse to pomeni, da izgradnja zemeljskega sveta ni le neka preprosta stopnja »humanizacije« ali »pred-evangelizacije«, kot se je še pred nekaj leti govorilo v teologiji. Pomeni namreč postavitev v odrešilni proces, ki zaobjema celotnega človeka in celotno zgodovino človeštva«.*[33]

4. Izvor in bistvo zla

Potem ko smo predstavili, kako se zlo (neodrešenost) manifestira v svetu in kakšni so njegovi destruktivni in za človeka boleči učinki ter tudi nekatere reakcije na prisotnost zla v svetu, ali z drugimi besedami, ko smo predstavili človekovo izkušnjo sveta, v skladu s katero lahko razmišljamo o stanju nepopolne odrešenosti na zgodovinski ravni, zdaj prehajamo še k vprašanju, ki je v fenomenološkem delu stalo v ozadju razmišljanja, to je k vprašanju o izvoru in bistvu te skrivnostne stvarnosti: *»Problem zla, vprašanje njegovega izvora, njegovega vzroka, njegovega bistva in vpliva, njegove manifestacije in zmage nad njim in njegovega preseganja je star kot zgodovina človeštva. Poskusi, da bi osvetlili skrivnost zla in hudobije v svetu, se vrstijo v pravljicah, mitih in obredih različnih ljudstev, v umetnosti, religiji, teologiji, filozofiji, psihologiji in družbenopolitičnem delovanju. Različne družbe in kulture se razlikujejo po svojih izkušnjah, poimenovanjih in poskusih, da bi zlo premagali, tako da je problem zla v svoji kompleksnosti določen z različnimi pojavi specifičnega družbeno-kulturnega prostora.«*[34]

---

[32] C. Boff in L. Boff, n. d., 62.

[33] G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione, Prospettive, Edizione rivista e corretta con una nuova introduzione Guardare lontano*, 161.

[34] P. Parusel, *Dualismo*, v: *Nuovo Dizionario delle Religioni*, 273.

Po tej splošni označbi se bomo torej takoj omejili na naš konkretni, današnji evropski družbeno-kulturni prostor, ki, kar lahko še vedno trdimo, korenini v antično grški kulturi, pa tudi v biblično-krščanski miselnosti. Že v predhodni analizi je bilo dovolj jasno vidno, da vprašanje zla presega zgolj eksistencialno-antropološko problematiko in se s človekovega gledišča (najsi bo to »ad intra« ali »ad extra«) kaže in izkuša tudi kot od njega drugačna, neodvisna stvarnost oziroma kot nekaj, kar ne sodi bistveno k človekovi naravi. Z antropološkim pogledom še nismo dokazali, ali lahko zlo obravnavamo tudi kot samostojno, samo v sebi stoječo resničnost.

4.1. Dualizem: zadovoljiva razlaga stvarnosti zla?

Trditev, da je naša zemlja prizorišče boja med silami dobrega in zla, se zdi na prvi pogled najbolj splošna in verjetna, zato jo predstavljamo kot prvi možni odgovor. Prisotnost dveh principov, ki sta v medsebojni odvisnosti in pogosto postavljena nasproti eden drugemu, tvori temelj različnih mitologij, religioznih naukov in tokov. *»Ta dihotomija ima lahko svoj izvor v opazovanju naravnih antitetičnih pojavov, kot so svetloba in tema, naravna členitev sveta na nebo in zemljo, ali v zvezi s človekom v polarnosti ženskega in moškega, v ločitvi telesa in duha in v etičnem nasprotju med dobrim in zlim«.*[35] Vpliv tega mišljenja je verjetno, čeprav je to težko prepričljivo dokumentirati, preko perzijske religije dosegel tudi Sveto pismo, še bolj pa apokaliptično in qumransko medzavezno literaturo, krščansko gnozo in nekatere predstavnike patristike ter tako kasneje zaznamoval zlasti ljudsko krščansko pobožnost in mišljenje kakor tudi krščansko teološko izročilo. Za razliko od perzijskega absolutnega dualizma pa gre v krščanskem primeru za nek »omejen dualizem«, pri katerem imamo res dve strani, ki sta v medsebojni odvisnosti in hkrati v stalnem boju, vendar pa to dogajanje ni nikoli brez nadzora s strani Boga, ki je ustvaril nebo in zemljo, torej celotno vesolje in je gospodar nad vsem. Iz tega sledi, da je v boju med dobrim in zlom izključena kakršnakoli možnost, da bi enakovredno postavljali zlo na isto raven kot Boga, kot je tudi izključen vsakršen sum oziroma namig o sobivanju dveh principov v Bogu samem.[36]

---

[35] P. Parusel, *Dualismo*, v: *Nuovo Dizionario delle Religioni*, 273.

[36] Prim. B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra bene e il male*, Bologna 1992, 256-261. To spominja na logiko (novo)platonističnega filozofskega dualizma, ki je v zvezi z vprašanjem zla močno zaznamoval nekatere vidnejše krščanske mislece, na primer Dionizija Psevdo-Areopagita in pa zlasti Avguština vse do sholastike. Zlo in dobro v skladu s to platonsko-krščansko tradicijo nikoli nista enakovredna, saj je zlo le *»privatio boni«* – pomanjkanje dobrega. Zlo je le kot luknja v zidu, ki brez zidu ne bi mogla bivati, sam zid pa seveda

Krščanski Bog pa ni le neizpodbiten in nedotakljiv vladar, še manj le neka zadovoljiva filozofska ali teološka ideja, ampak se je razodel kot Bog - Ljubezen. To pa ponovno prikliče v spomin in še dodatno zaostri že zastavljena vprašanja teodicije o Božji dobroti in vsemogočnosti. Dualistični poskus rešitve tega vprašanja je prej kot ne le neka poenostavljena interpretacija prisotnosti zla v svetu, ki se jo še danes uporablja zlasti v simboličnem jeziku duhovnosti, nikakor pa ne zadovoljiv filozofski oziroma teološki odgovor na vprašanje o izvoru in bistvu zla.

4.2. »Padec«: zadostna razlaga o vdoru zla v naš svet?

Kot razlago izvora zla in njegovega vdora v naš svet omenja bibličnokrščansko izročilo kar dva »padca«, zato tudi uporabljamo pojem »padec« in ne samo »izvirni greh« oziroma »greh Adama in Eve«, ki je v središču razmišljanja v teološkem izročilu.

Če sledimo etiološki pripovedi v 1 Mz 2-3, nas ta uvaja v nauk o izvirnem grehu, ki uči, da človekova nesreča in zlo ne prihaja od Boga, ampak je posledica človekovega upora proti Bogu, svojemu Stvarniku, iz zlo-rabe svobode ustvarjenega človeškega bitja na samem začetku človeštva. S tem dejanjem neposlušnosti naj bi prvi starši in posledično vse njihovo potomstvo zapravili možnost, da bi »živeli v rajskem vrtu« - v »*stanju izvirne svetosti in pravičnosti*«[37] oziroma »*izvirne nedolžnosti*«.[38] Ta izvirni prestopek naj bi povzročil tudi izgubo izvirne milosti, kar je drugače rečeno pretrganje intimnega in prijateljskega odnosa človeka z Bogom. Kot vidna in takojšnja posledica tega razkola je bila tudi porušitev stanja prvotne harmonije z ostalimi ljudmi (družbena razsežnost) in znotraj sveta nasploh (kozmična razsežnost). Človek postane podvržen smrti, suženj poželjivosti (*concupiscentia*), podvržen je trpljenju in boleznim, trdemu in napornemu delu, ni več vseveden itd.[39] O teh darovih, ki jim pravimo tudi »nadnaravni« darovi, je dalo cerkveno učiteljstvo relativno malo razlag, pri čemer se je osredotočilo zlasti na nesmrtnost in odsotnost poželenja, ki sta mogoče najbolj izstopajoči in aktualni tudi za današnjega človeka.[40] Pri vsem tem morda ni najpomembneje iskati le natančen opis prvotnega stanja, ampak je še bolj pomembno najti teološki pomen tega sporoči-

---

lahko obstaja tudi brez nje. Na ta način zla ne moremo smatrati za bitje, za navzočnost, danost. »*Če bi torej kaj izgubilo vse svoje dobro, bi bilo nič: dokler potemtakem biva, toliko časa je dobro. Iz tega sledi, da je, kar koli biva, dobro. Tisto zlo pa, ki sem spraševal, od kod bi utegnilo biti, ni neka bit, kajti če bi bilo bit, bi bilo dobro*« (A. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1978, 136 (VII, 12); prim tudi 47, (III, 7)).

[37] Prim. DzS 1511-1512; KKC 375.

[38] Prim. DzS 1521.

[39] Prim. KKC 374-379; 384.

[40] Prim. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma-Casale Monferrato 1993, 141-151.

la: *»Ne gre samo za določitev tistega, kar se je zgodilo, ampak najti pomen, ki ga ima za nas ponudba milosti prvemu človeku«.*[41] Ne smemo torej pozabiti pozitivnega izhodišča, ki je bilo človeku dano s prvim povabilom v občestvo z Bogom.

Teorija o izvirnem grehu se je v zgodovini kar hitro priljubila.[42] Na osnovi nauka o izvirnem grehu je namreč zelo preprosto strukturirati linijo zgodovine odrešenja in »neodrešenja« človeštva: popolnost stvarjenja – človekov padec – odrešenje v Kristusu. Na tej podlagi je tudi preprosto utemeljiti prakso krščevanja: dediščina greha, ki spremlja vsakogar iz Adamovega rodu, predstavlja potrebo po odrešenju v Kristusu, torej potrebo po krstu za človekovo zveličanje. Ta nauk pa je nenazadnje tudi možna podlaga za vsaj navidez zelo zadovoljiv odgovor na večno vprašanje o izvoru in razširjenosti zla v svetu. S te plati nudi nauk o izvirnem grehu razlago, ki se zdi najbolj umestna, saj ta na eni strani razlaga človekov status, hkrati pa je apologija podobe Boga-Ljubezni: človek sam je namreč kriv za ves absurd, ki ga doživljamo okrog sebe.[43]

Toda, ali je mogoče pripisati prvemu človeškemu grehu takšne kozmične razsežnosti? Res je, da je bilo človeku v skladu z biblično-krščanskim izročilom odmerjeno posebno mesto in je bil kot krona stvarstva povzdignjen nad vsa druga ustvarjena bitja (prim. zlasti 1 Mz 1-2). Vseh posledic dejanja, ki naj bi se zgodilo na začetku človeške zgodovine, gotovo ni mogoče presojati. O tem namreč ni na voljo nobenega objektivnega vira. To preprosto uhaja našim racionalnim zmožnostim. Tudi če v poslušnosti vere sprejmemo to sporočilo svetopisemskega besedila in tudi teološko izročilo, pa vendarle ostaja pomembno vprašanje o izvoru zla, namreč, ali je bilo zlo na kakršen koli način že prisotno pred človeškim dejanjem upora proti Bogu. Če hipotetično predpostavimo pritrdilen odgovor, pa se ponuja še vprašanje o vplivu tega stanje na človekovo odločitev. Gre torej za vprašanje o potencialem »zakulisju« dogajanja.

V uvodu k tej točki je bil govor o dveh padcih. Tudi svetopisemska pripoved ne govori samo o človeškem paru, ampak tudi o kači, ki zapelje Evo in po njej tudi Adama, da jesta od prepovedanega drevesa. Na ta način lahko zaznamo prisotnost nečesa pogubnega že pred izvirnim grehom. Da bi to razložili govori izročilo tudi o nekem drugem padcu, o »padcu angelov«. Angeli, ki so bili podobno kot človek od Boga ustvarjeni kot dobri, so sami od sebe postali zlobni,[44] tako imenovani zli duhovi oziroma demoni. Vzroka za njihov padec sta po razlagah, ki se naslanjajo na neka-

[41] L. Ladaria, n. d., 141.
[42] Prim. J. Feiner in L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, Freiburg 1973, 328.
[43] Prim. J. Feiner in L. Vischer, n. d., 328-330.
[44] Prim. DzS 800.

tera apokrifna dela,[45] dva: prvič, da so spolno grešili z ženskami – človeškimi hčerami, in drugič, da je bil vzrok njihovega padca napuh, oholost, ker naj bi hoteli postati enaki Bogu.[46] Če pustimo ob strani podrobnosti, lahko opazimo neko podobnost med padcem prvega človeka in padlimi angeli. V obeh primerih je v središču ideja o uporu ustvarjenega bitja (kreature) proti Stvarniku in njegovemu načrtu. V obeh primerih gre za bitja, ki jim je Stvarnik dal svobodno voljo, tako da lahko nasprotujeta tudi njemu samemu. Kjer je prostor za svobodo, je tudi prostor za podobo Boga-Ljubezni, ki je temeljna za začetek razmišljanja o razsežnosti zla in ogorčenja nad njim. Božja ljubezen, ki ne more zatajiti sama sebe, zato »ne more« (noče) odvzeti svobode bitjem, ki jih je ustvarila svobodne, čeprav pri tem tvega morebitne zlorabe in njihove posledice, ki jih ljudje iz dneva v dan izkušamo na lastni koži.

Omemba svobode pa nas opozori še na neki nov vidik, o katerem bo potrebno razmisliti v nadaljevanju. Vsaj v našem kulturno-zgodovinskem prostoru je svoboda značilnost in bistvena lastnost osebe. Ali je potemtakem odgovor o bistvu in izvoru zla skrit v Bogu nasprotujoči sili, ki ima osebnostne poteze?

4.3. Zlo kot oseba: najustreznejši odgovor na vprašanje o izvora zla?

V teološkem izročilu so do današnjih dni v rabi nekateri izrazi, za katere se zdi, da dajejo zlu tudi personalni značaj. Zlo je poznano kot »Zlo«, torej kot »Nekdo« zlasti pod imenom »Satan« ali »Hudič«, ki ima v vsakdanji neznanstveni rabi praktično vlogo Božjega antagonista v boju med dobrim in zlom, to je vlogo voditelja zlohotne vojske v tem boju. Obe imeni sta bibličnega izvora. Prva beseda je hebrejska, druga pa izvira iz njenega grškega prevoda. Njen prvoten pomen je: nasprotnik, sovražnik ali tudi tožnik na sodišču. V tem zadnjem pomenu srečamo v Stari zavezi ta zlo poosebljajoči lik celo v vlogi enega izmed »porotnikov« na nebeškem sodnem dvoru, ki se predstavi kot človeku izrazito nenaklonjen (prim. Job 1-2).

Nikakor pa v bibličnem smislu ne moremo govoriti o Satanu kot o kakem Bogu enakovrednem tekmecu. Njegova vloga se zelo razširi v medzaveznem obdobju, ko ta postane univerzalni in glavni lik v zvezi z vsem, kar se tiče zla. Tudi v Novi zavezi mu je pripisan širok spekter vlog: podlež, sovražnik, skušnjavec, zapeljivec, stara kača, lažnivec in morilec vse

---

[45] Zlasti na starozavezne apokrife: *Henohova knjiga*, *Življenje Adame in Eve* in *Knjiga jubilejev*, imenovana tudi *Mojzesova apokalipsa* ali *Mala Geneza* (prim. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I-II, [ur. P. Sacchi], Milano 1997, zlasti I. del, 60-69 in II. del, 579-633; F. Rozman, *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 224-226).

[46] Prim. B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 355-359.

od začetka, knez tega sveta itd. Nova zaveza stalno predstavlja Satana kot Božjega nasprotnika, kot Jezusovega skušnjavca in protiigralca v njegovem javnem delovanju.

Danes sta aktualni zlasti dve vprašanji: vprašanje o Satanovem obstoju in vprašanje o njegovem personalnem bistvu oziroma o njegovem načinu bivanja. V zvezi s prvim vprašanjem sta možni samo dve stališči: negacija ali afirmacija. Prvo stališče zagovarjajo tako imenovani simbolisti, za katere je Satan samo simbol za vse zlo v svetu, samo neka udobna zunanja utemeljitev, ki pa bi jo bilo treba za bolj prečiščeno vero in bolj osveščeno osebno odgovornost demitizirati.[47] Drugo pa je stališče tako imenovanih realistov, ki vlogo Hudiča včasih tudi pretiravajo. Katoliški nauk in praktično vsi pomembnejši katoliški moderni teologi se strinjajo, da obstoja Hudiča ne moremo zanikati.[48] To potrjujejo tudi opažanja iz našega vsakdanjega življenja: *»Medtem ko se skuša zanikati resničnost Satana in njegovega vpliva na človeka in svet pa se, paradoksalno, rojeva in razširja satanizem, ta psevdoreligiozni tok, ki se izraža v mnogovrstnosti sekt in gibanj, ki osredotočajo svojo pozornost na Satana in na vse tisto, kar lahko diabolični človeški razum lahko misli«.*[49]

Ko pa razmišljamo o morebitnem osebnostnem bistvu Satana, moramo upoštevati moderno pojmovanje osebe. V tem primeru gre za razmerje »jaz« – »ti«, torej za dialoško razmerje, za komunikacijo, odgovornost in končno tudi za potrditev osebe v njeni zmožnosti, da ljubi. Hudič pa, nasprotno, kaže tendenco zakrinka, varanja in brezimnosti. Na podlagi upoštevanja modernega pojmovanja osebe lahko rečemo, da diabolično v svojem bistvu manifestira tipično »a-personalne« strukture.[50] Le nekoliko drugače formulirano pa najdemo isto misel tudi pri drugih avtorjih: *»Hudič ni kak osebnostni lik, temveč ne-lik, ki se razkraja v nekaj anonimnega in brezobličnega, neko bitje ki se sprevrača v ne-bitje: je oseba na način ne-osebe«.*[51]

5. Poskus sinteze: Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu (neodrešenostjo) kot aktualen teološki izziv?

Na koncu razprave o navzočnosti zla v svetu in biblično-krščanskem pojmovanju odrešenja lahko povzamemo: nekega Boga, ki (s človeškega

---

[47] Prim. B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 317sl.

[48] Prim. poudarke študije Karla Rahnerja o demonologiji v *Sacramentum Mundi* III, ki so podčrtani v: B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 333.

[49] B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 320.

[50] Prim. K. Lehmann, *Il diavolo - anche la persona?* v: *Diavoli - Demoni - Possessione. Sulla realtà del male*, [ur. W. Kasper in K. Lehmann], Brescia 1985, 104-107.

[51] W. Kasper, *Il problema teologico del male* v: *Diavoli - Demoni - Possessione. Sulla realtà del male*, n. d., 72.

zornega kota) »tolerira« prisotnost zla v svetu, lahko sicer priznavamo in v strahospoštovanju sprejmemo kot vsemogočnega »Gospodarja vseh stvari«, težje pa ga prepoznamo kot evangeljskega ljubečega in usmiljenega Očeta. Razmerje ljubezni se ne izraža v strahu, ampak v zahvali in slavljenju. Če bi manjkala ta razsežnost, bi krščanstvo zašlo v protislovje, saj ne bi bilo ljubečega odnosa med Bogom, ki se je razodel kot Ljubezen, in človekom, ki ga je Bog ustvaril kot svojega sogovornika. Navzočnost zla lahko ovira vzpostavitev ljubečega odnosa do Boga, ki nas (včasih za našo logiko popolnoma brez razloga) pušča v trpljenju. Gre namreč za primere, ki se jih ne da racionalno razložiti le z neposlušnostjo in uporništvom svobodnih bitij proti Bogu, ampak imajo globlje in bolj skrivnostne razsežnosti. Izvor zla ostaja človeku skrivnosten, vendar pa ne more biti izven Božjega načrta. Kot ne moremo vstopiti v vse podrobnosti Božjih misli, tudi ne moremo v celoti pojasniti vprašanja o zlu. Tako lahko sklenemo, da Bog zla noče, ga pa dopušča.

O kakšni »šibkosti« pri Bogu je torej govora? Ne gre za pomanjkanje moči ali inteligence, ampak za ranljivost ljubezni. Podlago za takšno trditev nam daje Bog sam, ki se je dokončno razodel po Jezusu Kristusu, križanem in vstalem. Resnični Božji »obraz« se razodeva v skrivnosti križa. Križ ni le zunanje znamenja krščanstva, ni le simbol človeškega življenja na zemlji, ampak je prostor, kjer se nahaja trpeči Bog, in sicer ne zunaj, ampak v središču naše zgodovine. Na križu srečamo Boga, ki je sam ranjen od zla. To se zdi cena za dostojanstvo nekega svobodnega bitja. Ljubezen lahko svetuje, prosi, ne more pa v celoti prepovedati uveljavljanja svobode, tudi če je to nasprotno svojemu namenu, nasprotno samemu sebi, destruktivno.

Bogu tako ne »preostaja« nič drugega kot solidarnost z žrtvami te svobode, kar pripelje do tega, da On sam postane njena žrtev. Na križu je moč videti resnično držo in resnično čustvo, ki ga Bog goji do človeka: Bog človeka ljubi. Ta poziv k razmišljanju o ljubečem odnosu pa nam nudi tudi možen odgovor na vprašanje o tem, kaj je pravzaprav odrešenje. Vsak preveč samo na vidne učinke osredotočen poskus odgovora na to vprašanje, vsako iskanje Božjega kraljestva v podobi nekega idealiziranega Raja na zemlji, je prej ali slej obsojeno na neuspeh, ker se pri tem pozablja na vzrok in temeljni namen krščanske eksistence – na življenje v občestvu z Bogom, v katerega nas je poklical v svoji nedoumljivi volji.

Vprašanje o navzočnosti zla v svetu pa je, kot kažejo zlasti primeri različnih modernih teoloških smeri, zanimiv in potreben izziv vsakemu teološkemu iskanju. Eksistencialno-antropološko perspektivo »od spodaj« in »kontekstualno« branje Svetega pisma lahko privzamemo celo kot temeljno teološko izhodišče, morda celo kot teološki izziv par excellence. Ta perspektiva je vedno dovolj konkretna in aktualna, saj teologiji ne dopušča nikakršnega »zatekanja« v pretirano spekulativno abstraktnost

oziroma v površne, cenene in neosebne (»znanstvene«) odgovore. Soočenje z vprašanjem zla oziroma (ne)odrešenostjo sveta in človeka se dotika samega bistva bivanjske problematike, ki koncentrira okrog sebe tako teološko in širše interdisciplinarno prizadevanje kot tudi medreligijsko sodelovanje.

Poleg utemeljitve legitimnosti in aktualnosti eksistencialne in kontekstualne teološke perspektive »od spodaj«, ki se uveljavlja po 2. vatikanskem koncilu, je temeljni prispevek in izvirnost te razprave zlasti pri pristopu k vprašanju zla v njegovih različnih pojavnih oblikah, ki je predstavljeno kot eden od temeljnih ugovorov krščanskemu nauku o odrešenju tako na praktični kot na teoretični ravni. Ob že znanih pristopih in vprašanjih, ki so pod ključem problematike o navzočnosti zla kot teološkega izziva zbrani v tej razpravi, sem vanjo vključil tudi izvirni fenomenološki pristop (»fenomenologija zla«). Tako pri obravnavi problematike ne sledim le klasičnim teološkim in filozofskim shemam, (te so deloma vključene v celotni okvir ali vsaj implicitno prisotne v ozadju razmišljanja), ampak vzamem kot osnovo človekovo eksistencialno izkustvo različnih manifestacij zla v svetu, ki predstavljajo konkreten in aktualen izziv teologiji in človeškemu razmišljanju nasploh. Gre za dojemanje naše stvarnosti (kozmične, individualne, socialne), ki je blizu univerzalnemu izkustvu (glede na posameznikovo versko, kulturno ali svetovnonazorsko pripadnost) različnih ljudi. Pri obravnavi vprašanja zla uvajam po zgledu fenomenologov religije (M. Eliade) tudi nov pojem: »kakofanija« (manifestacija zla).

Povzetek: **Albin Kralj, Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv**

Človekov konkretni položaj v svetu kot teološki izziv je pot, ki jo zlasti po 2. vatikanskem koncilu poudarjajo nekatere moderne teološke smeri, kot so teologija osvoboditve, različne politične teologije, feministični in ekološki teološki poskusi, teologija upanja idr. Čeprav se zdijo razlogi za njihovo usmeritev prepričljivi, pa zgodovinsko gledano ne gre niti za najbolj množično niti za edino teološko pot. Seveda pa s tem tudi ni zanikana legitimnost eksistencialne in kontekstualne teološke perspektive »od spodaj« ter ni zmanjšan njen pomen.

V optiki eksistencialnega pristopa (ki spominja na filozofsko naravno teologijo) vzbuja ogorčenje zlasti navzočnost zla v svojih različnih manifestacijah: kozmični, individualni, socialni. S svojo destruktivnostjo, silovitostjo in skrivnostnostjo ogroža človeka ter vzbuja pomisleke glede krščanskega sporočila o univerzalnem, dokončnem in popolnem odrešenju. Teološko soočenje z navzočnostjo zla oziroma z (ne)odrešenostjo sveta in človeka predstavlja enega od temeljnih izzivov tako krščanski teologiji

kot tudi drugim znanstvenim področjem in drugim verstvom, tako da lahko postane vprašanje o zlu izziv za pot konkretnega interdisciplinarnega in medreligijskega sodelovanja.

Ključne besede: odrešenje, fenomenologija zla, kakofanija, eksistencialni teološki pristop – metoda »od spodaj«, kontekstualna interpretacija Svetega pisma, teologija osvoboditve.

Summary: **Albin Kralj, Indignation at the Presence of Evil in the World as Theological Challenge**

The concrete human situation in the world as a theological challenge is the road emphasized, especially after the Second Vatican Council, by some modern theological lines of thought like theology of liberation, different political theologies, feminist and ecological theological attempts, theology of hope etc. Though their reasons seem persuasive, this is – from a historical point of view – neither the most frequent nor the only theological avenue. This, however, does not deny the legitimity of an existential and contextual theological outlook »from below« nor does it diminish its importance.

In view of the existential approach (reminiscent of philosophical natural theology), it is especially the presence of evil in its different – cosmic, individual, social – manifestations that causes indignation. The evil with its destructiveness, forcefulness and mysteriousness threatens man and, consequently, raises doubts about the Christian message of salvation being universal, final and complete. A theological confrontation with the presence of evil i.e. with the (lacking) redemption of the world and of man represents one of the basic challenges to Christian theology as well as to other areas of science and to other religions so that it might become a path of concrete interdisciplinary and interreligious cooperation.

Key words: salvation, phenomenology of evil, cacophany, existential theological approach – method »from below«, contextual interpretation of the Bible, theology of liberation.

Razprava (1.01) UDK 259

Peter Kvaternik

Sodelavci in svetovalci
Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS

Uvod

Župnijski pastoralni sveti (ŽPS), ki imajo svoj temelj v koncilskih dokumentih, so začeli v Sloveniji nastajati tako rekoč neposredno po zaključku koncila, že v naslednjem letu 1966.[1] Njihovo število je prva leta precej hitro naraščalo, zlasti v ljubljanski in mariborski škofiji, po letu 1985 pa je do leta 2000 število stagniralo. V letu osamosvajanja Slovenije je bilo tako v ljubljanski nadškofiji 207, v mariborski škofiji 213 in v koprski 74 ŽPS. Takrat je bilo v to delo v vseh treh škofijah vključenih 9.897 laikov.[2]

Poseben izziv za tovrstno delo je pomenil prvi papežev obisk v Sloveniji, še bolj pa priprave na obhajanje Velikega jubileja leta 2000. Narodni odbor za pripravo Jubileja je povabil vse župnije, ki še niso imele ustanovljenega ŽPS, da bi to zagotovo storile do konca leta 2000. Odbori za ŽPS pri škofijskih pastoralnih svetih so se zavzeli za enotni pristop in stekle so priprave na prve sočasne volitve po vsej Sloveniji, po zgledu mariborske škofije, ki je to storila že eno mandatno dobo pred tem.[3] K delu je spodbudilo tudi posebno pastirsko pismo slovenskih škofov. Ti so določili, da bodo prve skupne volitve v vseh župnijah v nedeljo 19. marca 2000 in hkrati potrdili pravilnik za volitve in statut za ŽPS v Sloveniji.[4]

Tudi prva slovenska sinoda je močno gradila svoje delo na razpravah v ŽPS in njihovem sodelovanju pri pripravi dekanijskih sinodalnih dni.[5] V sklepnem dokumentu se sinoda ni veliko dotikala ŽPS, ker jih je očitno vzela za že realno dejstvo, zato pa je kot naslednji korak v tem razvoju priporočila ustanavljanje dekanijskih pastoralnih svetov.[6]

---

[1] Prim. Župnijski sveti, Ljubljana 1972.

[2] Prim. Peter Kvaternik, Župnijski pastoralni sveti - oblika sodelovanja laikov v pastorali Cerkve na Slovenskem, magistrska naloga, Škofljica 1992, 18-36.

[3] Prim. France Dular, Župnijski pastoralni svet - orodje pokoncilske prenove, v: CSS 34 (2000), 17.

[4] Prim. Sporočila slovenskih škofij 2/2000, priloga.

[5] Prim. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem, Drugi dekanijski sinodalni dnevi, Ljubljana 2000.

[6] Prim. Izberi življenje, Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem, Ljubljana 2001.

1. Sedanje stanje

Ker so bile leta 2000 prve volitve v ŽPS v vseh treh škofijah hkrati, ker je bila s tem združena dolgotrajna in obširna priprava in ker so škofje v pastirskem pismu predpisali, naj ima vsaka župnija svoj ŽPS, nas zanima, kakšen premik so pomenile te volitve v sprejemanju ŽPS in kakšno je današnje dejansko stanje.

Cerkvena statistika nam pokaže[7], da se je v letu 2000 z ozirom na leto 1999 povečalo število ŽPS v koprski škofiji za 35,1 %, v ljubljanski za 35,8 % in v mariborski za 7,3 %, skupaj torej v Sloveniji za 23,2 %. Tako obstajajo ŽPS v koprski škofiji v 83,5 % vseh župnij, v ljubljanski v 93,1 % in v mariborski v 96,5 % vseh župnij.

Število članov se je v povprečju povečalo za 22,4 %, največ v koprski škofiji (44,4 %), tako da danes znaša v vseh treh škofijah 13.334 članov. Pomembno je tudi primerjati premike v strukturi članov glede na spol in starost. Tako največje povečanje mož beleži ljubljanska nadškofija (26,5 %), najmanj pa mariborska (2,8 %). Podobno je razmerje pri povečanju števila fantov v obeh navedenih škofijah. Drugače je pri ženah, kjer je povečanje največje v koprski škofiji (78,7 %), najmanjše pa v ljubljanski (19,1 %). Največji skok navzgor beležita ljubljanska in mariborska škofija v porastu števila deklet v ŽPS. V slovenskem merilu je poraslo število mož za 14 %, žena za 30,7 %, fantov za 19,9 % in deklet za 31, 6 %. V Sloveniji je bilo leta 2000 med člani ŽPS 6.090 mož (45,6 %), 5.085 žena (38,1 %), 938 fantov (7 %) in 995 deklet (7,4 %).

2. Potreba po načrtnem delu

Te številke postavljajo Cerkev na Slovenskem pred velik izziv kako te može, žene, fante in dekleta prav sprejemati in vrednotiti njihovo mesto v župnijskem občestvu, kako jim omogočati njim specifično duhovno rast, kako ceniti njihovo pripravljenost za sodelovanje in jim zaupati tisto soodgovornost za Cerkev, ki jim gre že po zakramentu krsta, še bolj pa po izvolitvi ali postavitvi v službo, ki so jo sprejeli.

V pričujoči razpravi bomo skušali razviti osnovne elemente za teorijo o bistvu in pomenu ŽPS in sicer tako, da se bomo osredotočili na vprašanje razumevanja občestva in duhovnosti v njem, na vprašanje soodgovornosti v Cerkvi in iz njega izvirajočih pogojev za sodelovanje vseh pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Pri tem bomo ves čas imeli pred očmi, kaj vse to pomeni za pastoralo nasploh in posebej za ŽPS ter za razumevanje župnikove vloge v občestvu in ŽPS.

---

[7] Podatki so zbrani na podlagi poročanja Pastoralnih služb v Kopru, Ljubljani in Mariboru.

I. Razumevanje občestva

V pokoncilskem času je razpravljanje o občestvu (»communio«) ena osrednjih tem v teologiji, posebno v pastoralni teologiji in ekleziologiji. Pri tem ni mogoče prezreti velikih razlik v razumevanju občestva. Nekateri ga preprosto enačijo z župnijo, drugi ga obravnavajo kot duhovno danost ne glede na teritorijalni ali personalni pravni vidik, tretji ga razumejo le v povezavi s pojmom mnogih malih občestev znotraj župnije. Ob tem se postavlja vprašanje, kaj je sploh naloga in funkcija občestva in kaj župnije? Tu se bomo osredotočili na pojem občestva v povezavi z župnijo, vendar ne v celoti kot sinonim zanjo.[8] Občestvo nam pomeni predvsem aktivni del vernikov v župniji.[9] Ko bomo imeli v mislih župnijo v celoti, bomo to izrecno navedli. Najprej se bomo vprašali, kaj je bistvo občestva in kaj to pomeni za ŽPS?

Koncil govori precej o občestvu.[10] O vlogi župnika v njem in o njegovem odnosu do škofije govori v več dokumentih. Jasne definicije občestva pa ne podaja. Vendar se lahko iz posameznih opredelitev izlušči vsaj osnovne elemente za jasnejšo opredelitev občestva.

Ena prvih značilnosti občestva je, da predstavlja in uresničuje edinost, saj ima svoj prvi temelj v skrivnosti Svete Trojice in drugega v tem, da je Bog ustvaril vse ljudi za življenje v skupnosti. (prim. C 32) Edinost ni konstitutivni element le vesoljne Cerkve, ampak tudi krajevnih Cerkva. (prim. C 26) Vsa Cerkev je navzoča v vseh posameznih cerkvenih skupnostih, ki so v edinosti s škofom. Povezuje jih oznanjevanje, Gospodova večerja in bratstvo. Tako je »communitas« eno osnovnih razpoznavnih znamenj Cerkve.

Isto velja tudi za župnijo, katere bistveni element mora biti uresničenje edinosti. Župnijo opredeljuje njena dvojna struktura: najprej življenjska povezanost s škofom, ta pa pogojuje tudi nujno edinost krščenih med seboj. Razpoznavno znamenje te edinosti je evharistija. (prim. C 3 in 26) Ker je župnija del škofije in zato v občestvu s škofom jo to naredi za Cerkev, znamenje Boga, v določenem kraju in konkretno znamenje Božje navzočnosti v svetu. (prim. C 28) Le v njej tako posameznik iz osebne vere vstopa v dimenzijo vesoljne Cerkve. V prvih začetkih Cerkve je bil škof neposredni voditelj občestvene evharistije, danes pa ga nadomešča duhovnik (župnik) in je prav pri tem dejanju najbolj očitno dejanski voditelj

[8] Prim. Rafko Valenčič, Nova podoba krščanskega občestva, v: BV 36 (1976), 32.
[9] Prim. Wilhelm Zauner, Miteinander glauben - miteinander leben, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.
[10] Prim. Bogdan Dolenc, Cerkev - skrivnost občestva, v: CSS 28 (1994), 146.

občestva (župnije). Koncil župnika obravnava hkrati kot tistega, ki predstavlja škofa in hkrati kot lastnega pastirja.[11]

Druga temeljna značilnost občestva pa je, da se v njem Cerkev konkretno uresničuje v trojnem poslanstvu. Koncil izrecno navaja oznanjevanje (predicatio), skupno zbiranje (congregatio) in bratstvo (fraternitas) ter na poseben način slavljenje evharistije. (prim. C 26) Oznanjevanje je po koncilskem nauku začetek izgradnje krščanskega občestva (prim. C 25 in 35), pri čemer občestvo ni le poslušalec Božje besede, ampak je tudi sam aktiven oznanjevalec.[12] Oznanjevanje Božje besede je tisto, ki zbira občestvo nekega kraja v Božjo Cerkev.[13]

»Nobeno krščansko občestvo pa ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evaharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha.« (D 6) V njej se naj »razcvete zavest župnijskega občestva«. (prim. B 42) Tudi vsi drugi zakramenti so naravnani nanjo. (prim D 5)

Evharistija svojo verodostojnost dobi v delih ljubezni do bližnjega. (prim. D 6) Občestvo ni namenjeno samo sebi, ampak nujno služi širjenju Božjega kraljestva, zato dela tudi za pravičnost in mir na svetu. (prim. CS 39) Po eni strani te pastoralne dejavnosti gradijo občestvo od znotraj, po drugi strani pa ga istočasno usposabljajo in pošiljajo v služenje pri odrešenju sveta. Teh dveh vidikov ni mogoče ločiti enega od drugega.

Na koncu bi lahko sprejeli za občestvo naslednjo opredelitev: »Občestvo (župnija) je kot 'Božja Cerkev' kraj, kjer se skupnost verujočih v Jezusa Kristusa pod vodstvom duhovnika (župnika) v tesni povezanosti s škofom uresničuje v oznanjevanju, bratstvu in posebej v evharističnem zbiranju, pa tudi v ostalih liturgičnih dejanjih, ter deluje misijonarsko.«[14]

1. Kaj to pomeni za pastoralo?

Občestvo je dejstvo, s katerim se sreča vsak posamezni vernik. Gre za nekakšno objektivnost krajevne Cerkve. Je tisto torišče, okrog katerega se lahko povežejo med seboj vse različne skupine in sloji vernikov. Krajevna navzočnost Cerkve je stalni izziv za pastoralo, saj se konkretno izraža v župniji. Gre za nedvomno prednost krajevne župnije pred kategorialno

[11] Pri opredeljevanju župnikove vloge v župniji koncil namreč pravi: »Na prav poseben način pa so škofovi sodelavci župniki, katerim je kot pravim pastirjem izročena skrb za duše v določenem delu škofije pod škofovo oblastjo.« (Š 30)

[12] Prim. Leon Joseph, Die Mitverantwortung in der Kirche, Salzburg 1968, 167.

[13] Prim. Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 183.

[14] Hermann Wieh, Das Gemeindeverständnis des Konzils und der Synode, v: Hubert Frankemölle (Hrsg.), Kirche von unten: Alternative Gemeinden; Modelle, Erfahrungen, Refleksionen, München/Mainz 1981, 69.

župnijo, kar pomeni, da mora biti krajevna Cerkev odprta za vse manjše skupnosti, le-te pa morajo prispevati k edinosti Cerkve tega kraja.

Široko razumevanje oznanjevanja ne obsega le pridige in kateheze, ampak v prvi vrsti pričevanje življenja. Sem sodi npr. tudi izobraževanje odraslih, različne (pogovorne) skupine in svetovanje posameznikov. Razviti je potrebno celo vrsto možnosti za župnijsko oznanjevanje. Bogoslužje v občestvu je centralna življenjska naloga za obstoj nekega občestva. V ospredju nismo mi, ampak Bog, ki preko evharistije deluje v nas. Naloga občestva je, da vedno znova preiskuje nove možnosti sodelovanja vseh pri liturgiji in to tako, da je vsem v duhovno korist in pomoč.

Neizogibna dimenzija vsakega občestva je medsebojno bratstvo, koinonia. Živeta diakonija je nujna sestavina krščanskega življenja. Potrebno je nenehno preverjati, koliko institucij nam je na voljo, ki to pospešujejo in omogočajo. Prav po tej dimenziji bi morali presojati življenjsko moč občestva. Ob tem je potrebno razmisliti ali se naša pastorala posveča le angažiranim kristjanom ali vključuje tudi bolne, žalujoče, ločene, zapuščene in »grešnike« vseh vrst? Kakšne možnosti imajo, da se vključijo v župnijo in da jih obsije Božja milost?

Temeljna dimenzija občestva je njegova misijonska odprtost. Božjo blagovest in nauk o pravičnosti in miru je potrebno ne le sprejeti, ampak tudi oznanjati drugim. Ali je občestvo kot celota misijonsko dejavno ali pa se je zaprlo v svoj lastni geto?

2. Naloge ŽPS v župniji

Naši ŽPS največ časa pogosto posvečajo le notranjim župnijskih dejavnostim. Vsa tri pastoralna področja marsikdaj niso dovolj enakomerno obravnavana, saj večino časa ŽPS porabi za organizacijska, načrtovalna in priložnostna župnijska vprašanja. Ko govori o občestvu največ pozornosti posveča vprašanjem, ki zadevajo občestvo od znotraj, pri čemer največ časa posveti bogoslužju, veliko manj pa oznanjevanju in diakoniji. Utemeljeno se zato postavlja vprašanje o temeljnih nalogah in pristojnostih ŽPS v občestvu oziroma župniji.

a) E(di)nost župnije

Obstoj in krepitev cerkvene edinosti zavisi od mnogih služb in karizem, vendar ima pri tem poseben pomen vodstvena služba. Pri tem ima osrednje mesto župnik, ki v župniji ponavzočuje škofa. V življenju župnije ima službeni predstavnik osrednjo vlogo pri oblikovanju in ohranjevanju edinosti. To zahteva predvsem njegovo mesto pri evharistiji. Evharistija že sama po sebi kliče po množini in univerzalnosti, zato mora obstajati struktura, v kateri sta oba momenta primerno združena - se pravi, enost

posameznika in množičnost občestva. ŽPS je organ, ki mora premagovati napetost med enostjo in množičnostjo - kot izraz srečanja med za edinost zadolženega hierarhičnega predstavnika in zastopniki, ki predstavljajo množico laikov.[15]

Množica karizem kliče po množici različnih aktivnosti in oblik medsebojnih odnosov. To daje legitimnost mnoštvu različnih duhovnosti, teologij, modelov in metod delovanja. Edinost župnije omogoča le živ stik teh karizem in darov z edinost vzpostavljajočo hierarhično službo. Po drugi strani hierarhična služba edinosti ne more sama uresničiti - uresničuje jo lahko le v tesnem in harmoničnem sodelovanju z različnimi karizmami in skupinami.

Župnik kot voditelj župnije ima »posebno« odgovornost za edinost župnije, hkrati pa so zanjo odgovorni tudi vsi drugi posamezniki in skupine. Župnikova odgovornost temelji na škofovi odgovornosti za edinost pastoralnega delovanja škofije. Škofu koncilski očetje polagajo na srce, naj za doseganje te edinosti ustanovi škofijski pastoralni svet. (prim. Š 27) Na temelju tega dejstva je nemški sinodi jasno, da je ŽPS cerkvena ustanova, ki je nastala na temelju koncilskega odloka Christus Dominus.[16]

Skrb za edinost ne sme zaiti v dve skrajnosti: ali v skrb, ki se opira zgolj na pristojnost nosilcev hierarhičnih služb ali edinost, ki bi bila le skupna vsota želja vseh župljanov. Povezati se morata cerkvena hierarhična služba in skupnost laikov. ŽPS tako postane institucionalni kraj, kjer prihaja do izmenjave med hierarhično službo in župljani. ŽPS je pravni subjekt pod pristojnostjo župnika, ki mu je zaupana temeljna naloga služenja edinosti župnije. Posebno mesto v njem pripada župniku, ki mora najprej sam skrbeti za edinost župnije in edinost s škofom ter preko njega s celotno Cerkvijo, skrbeti torej za pravo oznanjevanje in obhajanje bogoslužja ter zakramentov.

To praktično pomeni dvoje: ko gre za edinost župnije, za oznanjevanje in liturgijo, kjer je ŽPS pravno podrejen župniku, takrat ima ŽPS zgolj posvetovalno vlogo. V teh primerih so sklepi ŽPS obvezujoči samo s soglasjem župnika. Da župnik ne bi bil prisiljen vedno sproti potrjevati sklepe in da ne bi bili ti brez njegove izrecne potrditve neveljavni, je bolje govoriti o pravici do veta, ki ga na določen sklep lahko župnik da. V tem primeru mora svojo odločitev ustrezno utemeljiti.

---

[15] Prim. Elke Hümmeler, Mut zum Handeln, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.

[16] Prim. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Protokoll der 7. Versammlung vom 7. - 11. Mai 1975, 172, nav. Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 192.

b) Uresničenje občestva v svetu

Cerkev je vseobsegajoči zakrament odrešenja in zato je nujno, da Božje ljudstvo kot celota postane nosilec upanja za svet in družbo.[17] Znotraj tega je tudi župnija kot uresničenje Cerkve v določenem kraju poklicana, da z ene strani pokaže solidarnost do tega sveta, ko je sama deležna njegovih nalog, vprašanj in stisk, po drugi strani pa je poklicana, da pričuje za Božje odrešenje, ki ga svet sam ne more uresničiti. To se izraža v njeni diakoniji in evangelizaciji, ki sta med seboj neločljivo povezani.

Prav navzočnost župnije v svetu in njena dejavnost nujno pomenita politično učinkovanje. Pri tem so posebej dejavni laiki, ki zaradi svojega neposrednega stika s svetom lažje zaznajo vsa njegova valovanja in poznajo njegovo govorico. K temu jih kliče koncilski odlok o laiškem apostolatu. (prim. LA 26, tudi M 30) V tem pomenu se ŽPS pojmuje kot organ za koordinacijo in spodbujanje različnih laiških aktivnosti (zveze, društva, ...). V tej vlogi ima ŽPS veliko večji pomen in torej nima le posvetovalnega značaja. Koncil v zvezi z evangelizacijo in diakonijo daje pravico odločanja (votum deliberativum), pri čemer odnos do hierarhične službe ni povsem pojasnjen. Tako tolmačenje koncila je na nemški sinodi prepričljivo zagovarjal tudi teolog Karl Rahner.[18]

c) ŽPS je organ z različnimi kompetencami ali pristojnostmi

Gre za pomembno vprašanje, kako v ŽPS združiti institucionalno skupno vodstveno odgovornost za edinost občestva in odgovornost hierarhičnega voditelja, ki ob skupni odgovornosti ne sme izgubiti sebi lastne, saj župnik, ki je že po funkciji voditelj, ne sme izgubiti svoje vodstvene vloge. Gre torej za problem združitve oblasti in karizem.

ŽPS je organ, ki hkrati temelji na koncilskem odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi (prim. Š 27) in na odloku o laiškem apostolatu (prim. LA 26) Po definiciji je torej organ, ki povezuje laike pri njihovih lastnih nalogah v Cerkvi in je obenem organ, ki je podrejen župniku kot nosilcu oblasti, ki mu je bila podeljena po škofu. To pomeni, da ima ŽPS dvojni značaj, zato mora biti temu prilagojena tudi njegova notranja struktura in dejanski način delovanja.[19]

Naloga ŽPS je, da v skladu s škofijskimi določbami razpravlja in posvetovalno ali odločujoče sklepa o zadevah, ki zadevajo župnijsko življenje.

---

[17] Prim. Rafko Valenčič, Ob dvajseti obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962 - 1982), v: BV 43 (1983), 110.

[18] Prim. Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 197.

[19] Prim. Bernhard Sutor, Alles was recht ist, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.

Pri tem mora biti jasno, da odloča lahko le o stvareh, ki v službo župnika ne posegajo, ampak zadevajo področje svobodnih laiških iniciativ v smislu koncilskega odloka o laikih.[20] Skrb za rast župnijskega življenja in iz njega izvirajoča odgovornost za poslanstvo v svetu nista dve med seboj povsem ločeni stvarnosti, ampak ju povezuje skupna pastoralna odgovornost. Iz zgoraj prikazane dvojne vloge ŽPS sledi tudi reševanje vprašanja, kdo je lahko predsednik ŽPS. Če je ŽPS razumljen predvsem kot posvetovalni organ, potem mu lahko predseduje le župnik, če pa ga razumemo predvsem kot organ, ki se večinoma ukvarja z zadevami laiškega apostolata, potem bi njegov predsednik moral biti laik.

d) Pastoralne posledice

Skupno in službeno duhovništvo se lahko uresničujeta le v medsebojni povezavi. Obe morata biti deleženje na Kristusovem duhovništvu, zato lahko delujeta le hkrati in drugo z drugim. To pomeni, da mora biti članom ŽPS pri postavljanju ciljev vedno pred očmi naloga, da s svojim delovanjem pomagajo tako k boljšemu uresničevanju župnikove vodstvene vloge v občestvu, kakor tudi k uresničevanju poslanstva, ki ga imajo laiki že po krstu.[21] ŽPS ne more biti nekakšno sindikalno zastopstvo laikov, ampak je lahko samo sredstvo za uresničevanje skupne pastoralne odgovornosti vseh članov Cerkve. Kakor vere ni mogoče ločiti od življenja, tako naj bo ŽPS izraz tiste »communio«, ki se uresničuje v skrivnostnem sprejemanju in podarjanju. ŽPS stoji na dveh nogah - to je potrebno poudarjati vedno znova - na »pastoralni nogi« kot svetovalni organ in na »laiško-apostolski« nogi, kot usmerjevalni in spodbujevalni organ laikom lastne odgovornosti.[22] Občestvo se svoji odgovornosti za delo odrešenja v svetu in družbi ne more odreči, pri čemer ni mogoče zaobiti svobodnih iniciativ in organizacij laikov, ki laiški apostolat sploh omogočajo in podpirajo. Dokler to ni omogočeno, je ŽPS tako rekoč »invalid«, saj ima za delo na voljo le »eno nogo«. Od tega je namreč odvisno konkretno delovanje ŽPS: ali bo dajal le neobvezne predloge ali pa bo postal dejanski animator in inspirator aktivnega pastoralnega delovanja.

---

[20] Prim. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Protokoll der 7. Versammlung vom 7. - 11. Mai 1975, 156; nav. Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 199.

[21] Prim. Vinko Škafar, Zaupanje v samozavest laikov in kriteriji cerkvenosti, v: CSS 24 (1990), 7.

[22] Žal kan. 536 ZCP naglaša samo en vidik, to je pastoralni, in s tem zaobide dekret o laiškem apostolatu.

II. Duhovnost

Vsakodnevno lahko opažamo počasno izginjanje znamenj pristne duhovnosti in s tem tudi poglobljenega duhovnega življenja po župnijah. Nasprotno temu pa je eden izmed ključnih izrazov 2. vatikanskega koncila, ko je govor o cerkveni duhovnosti in občestvenem življenju in delovanju, izraz »mysterium«. Skrivnost Cerkve je ena od središčnih teoloških idej koncila, iz katere izhajajo vse druge teološke izpeljave o Cerkvi. »Beseda skrivnost je kakor interpretacijski ključ za vse ostale izjave o Cerkvi«.[23] Lahko rečemo, da je ta izraz predznak za pojme kot »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo«, »tempelj Svetega Duha«. Najbolj natančno opredeljuje naravo Cerkve, ki je hkrati vidna in nevidna resničnost. Izraz je tako uporabljen že v naslovu prvega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki se glasi: »Skrivnost Cerkve«. Na vprašanje, zastavljeno na koncilu: »Cerkev, kaj praviš o sebi?«, je koncil že takoj na začetku pokazal na bistveno, kar povezuje Cerkev s skrivnostjo Svete Trojice.[24]

1. Duhovnost v občestvu

a) Kompleksna resničnost

Hierarhično zgrajena skupnost in skrivnostno Kristusovo telo nista dve med seboj ločeni resničnosti, ampak tvorita v sebi prepleteno resničnost, ki je sestavljena iz človeškega in Božjega elementa. S svetopisemskim pojmom »skrivnost Cerkve« je hotel koncil preseči zgolj juridično opredeljevanje Cerkve in pokazati na njeno resnično bistvo, ki ima v sebi lastno notranjo napetost. Vidni sestav in mistično telo sta povezana v eno kompleksno resničnost. (prim. C 8 in D 2)

b) Znamenje in orodje edinosti ter neuničljive svetosti

V Cerkvi se po koncilskem nauku vedno znova uresničuje »communio« med Bogom in človekom, med Bogom in svetom. Cerkev je skrivnostna skupnost Boga in človeka ter ljudi med seboj. Ta skrivnost Cerkve je počelo njene notranje dinamike in stalne odrešenjske ekonomije, ki se navzven kaže v odrešenjski zgodovini. Cerkev v sebi nosi dinamični značaj. (prim. C 3)

V Cerkvi je na skrivnosten način navzoče, kar je Jezus prinesel na svet in kar ostaja v moči Svetega Duha še naprej dejavno. Cerkev je skrivnost,

---

[23] Walter Kasper, Synode, '85. Die Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg - Basel - Wien, 1986, 76.

[24] Prim. Leon Joseph Suenens, Das II. Vatikanische Konzil 20 Jahre spater, v: Elmar Klinger in Klaus Wittstadt, Glaube im Prozess, Freiburg - Basel - Wien, 1984, 183.

ker je »communio sanctorum«, občestvo svetih. To je največja odlika njenih članov, ki prinaša tudi njihovo temeljno enakost. Svetost posameznika in skrivnost Cerkve sta neločljivo povezani. Svetost človeku prinaša notranje ozdravljenje. Verniki morajo prejeto svetost v sebi z Božjo pomočjo ohranjati in naprej razvijati. Svetost ni v prvi vrsti moralna popolnost, ampak Božji dar, ki omogoča resnično človeško življenje. Čim bolj se »communio« med Bogom in človekom uresničuje, tem bolj svetost dobiva zakramentalni značaj.

c) Pastoralni zaključki

Duhovnost je eksistencialni in temeljni element Cerkve, ki mora od znotraj prepajati vse cerkveno delovanje. Na osnovi koncilskega nauka krščanstvo, ki temelji na komunitarni teologiji, človeka nikoli ne vodi proč od sveta, ampak vedno svetu naproti z željo, da bi svet prepojilo s Kristusovim Duhom. Kristjan za to potrebuje novo, specifično duhovnost,[25] ki se napaja v evharistični skrivnosti. Ker smo vsi poklicani k svetosti, vsi tudi potrebujemo komunitarno duhovnost. Ker je župnija po samem bistvu »communio«, mora biti v njej ta duhovnost prepoznavna, živeta in negovana.

Konkretno to pomeni, da je prva naloga župnije, da v sebi uresničuje spajanje vidnega in nevidnega, razodetega in prikritega, kar v njeno življenje prinaša notranjo napetost. Župnijsko življenje mora biti hkrati teocentrično in antropocentrično – voditi mora k Bogu in človeku v njegovem konkretnem svetu. To pomeni, da mora biti versko življenje v župniji hkrati kairološko in pnevmatološko. Biti mora dovolj razvidno, kaj »Duh govori Cerkvam«. (prim. Raz 2,7)

Bog je tisti, ki župniji podarja svetost in Sveti Duh je tisti, ki omogoča rodovitnost svetosti. Župnija ne sme nikoli pozabiti, da je kot Cerkev skrivnost in da je pri življenju ne vzdržuje zgolj dobra organiziranost, oznanjevanje ali načrtovanje, ampak Božji Duh, ki v njej živi in po njej deluje.

2. Duhovnost (v) ŽPS

Praktično življenje kaže, da ŽPS običajno malo skrbijo za duhovnost posameznih članov in celotnega ŽPS. Neredko se ta skrb skrči na površno molitev pred ali po seji, morda tudi na kratko meditacijo ali na oblike duhovnosti, ki se tudi sicer priporočajo vsem župljanom (npr. maša, molitvena ura, ...). Malo članov ŽPS se udeležuje duhovnih obnov ali duhovnih vaj. Bolj ali manj je skrb za duhovnost prepuščena posameznemu članu, ki si pomaga z iskanjem večje globine v duhovnem gibanju, različnih skupinah ali na romanjih.

[25] Prim. Alojz Rebula, Laiška duhovnost, v: CSS 21 (1987), 68.

a) Duhovnost kot razpoznavno znamenje ŽPS

Pripravljenost za delo v ŽPS in širše v župniji naj bi temeljila na pripravljenosti odzvati se Kristusovemu klicu k hoji za Njim. Duhovnost je osnova za uresničevanje skupne odgovornosti v Cerkvi. Tudi institucionalni organi Cerkve morejo biti pri svojem delu učinkoviti le, če njihovi člani gojijo globoko duhovnost. To seveda ne pomeni, da mora biti vsaka seja zgolj duhovno oblikovana, ampak da je zdrava duhovnost predpogoj za učinkovito delo na seji in po njej. Vsaka dejavnost ŽPS mora biti načrtovana in izvedena pod vidikom uresničevanja Božjega kraljestva na zemlji. ŽPS mora biti tisti socialni prostor, kjer se posamezniki učijo in navzemajo občestvene, komunitarne duhovnosti, ki naj bi jo prenašali tudi v (župnijsko) življenje.

V ŽPS mora biti posameznik pripravljen sprejeti Kristusov klic, ki je prepoznaven v evangeliju, v tradiciji Cerkve in v znamenjih časa. Pripravljen in usposobljen mora biti, da to, kar je slišal v pogovorih z drugimi, poglobi in nato podpre s svojim glasom take sklepe, ki bodo v sebi nosili duhovno razsežnost.

b) Služba pri uresničevanju občestva

ŽPS mora biti tisti kraj, kjer se občestvo najprej ustvarja in uresničuje. Da bi se to v polnosti dogajalo, mora biti navzoča najprej velikodušnost, nato pripravljenost za prepoznavanje vprašanj, stisk in situacij soljudi ter pripravljenost služiti drugim v hoji za Kristusom. Pri tem ne sme izostati osebna molitev, redno prejemanje zakramentov in poglabljanje v verskem znanju.

ŽPS mora biti »duša« župnije, nekdo, ki župnijo resnično pozna, je z njo zraščen, nekdo, ki narekuje tempo duhovnosti v celotni župniji. Za to duhovnost je najprej značilno, da živi v zavesti, da je Cerkev. Iz duhovnosti tudi išče vedno nove poti, da bi župnija vedno bolj postajala v polnosti uresničena Cerkev. To je za ŽPS imperativ.

Pred ŽPS obstaja dvojna naloga in izziv: vse narediti, da bi krajevna Cerkev rasla v Duhu Jezusa Kristusa in vse narediti zato, da bi se vsi njeni člani zavedali svoje krščanske poklicanosti in posebne odgovornosti za rast Cerkve. To pomeni, v sebi nositi to, kar je bistvo občestva, mu v vsem stati ob strani in biti v službi oblikovanja občestva.

c) Služba pri počlovečenju človeka

Naloga ŽPS je, da v Cerkvi uteleša poslanstvo, ki ni samo sebi namen, ampak je v službi človeka. To ne more biti le njegova deklarativna naravnanost. Ni pomembno samo, kaj za to stori, ampak tudi, kako to stori in

zakaj to stori. Celotno njegovo delovanje mora biti služenje. Delovanje se vedno dogaja v sedanji konkretni družbi, ki postaja vedno bolj potrošniška, družba, v kateri je skrivnost človeka izginila, družba, ki ni več sposobna žalovati in tolažiti, družba, ki je velikokrat sama v sebi sprta in žalostno razklana.[26]

ŽPS je poklican, da postane branik pred resignacijo s tem, da ljudem prinaša novo duhovnost, ki bo tudi izzivala in jim dajala moč Duha za lastno spreminjanje. Župniji naj pomaga, da bo izpolnila svoje poslanstvo in javno pokazala, kako more vsebina poslanstva, to je sporočilo o krščanskem upanju, vzdržati pred vsemi različnimi tokovi in prepričanji sodobne družbe.

Prepričljivost duhovnosti ŽPS se lahko dokaže le v toliko, v kolikor postane to preroška dimenzija župnijskega poslanstva v odnosu do sveta in v odnosu do človeka tega časa. Duhovnost mora v sebi nositi neko jasno, globoko in prenavljajočo vizijo prihodnjega.

d) Pastoralni zaključki

V skupnem poslušanju Božjega Duha bo postal Kristus živa resničnost za župnijo, v skupni pozornosti drug do drugega, pa tudi resničnost za vsakega posameznika. Zato je potrebno odpreti ušesa Božji govorici in govorici soljudi. To pomeni, da bo moral ŽPS omogočiti kar najširšemu krogu posameznikov in tudi vsem različnim skupinam znotraj župnije, da izrazijo svoja izkustva v poslušanju Boga in bližnjega. V tem bo prepoznaval vizije in cilje ter našel prave poti za srečno sobivanje vseh župljanov.

Za to je neobhodno potrebna velika mera zaupanja znotraj ŽPS in navzven do drugih ljudi. To bo tudi v vseh ostalih župnijskih strukturah vzpodbudilo bratsko sprejemanje drug drugega in ustvarjalo medsebojno simpatijo.[27] Potrebno je institucionalizirati pretok informacij, ki ne sme biti prepuščen poljubnosti. Le tako bomo lahko preprečili marsikakšen konflikt in bo med nami rasla sposobnost za mirno reševanje konfliktov. Morda bomo za to potrebovali tudi zunanjega svetovalca ali izvedenca.

S tem je povezano tudi sprejemanje odločitev. Preglasovanje ali avtoritarni stil vodenja nista skladna z duhom evangelija. Z njim tudi ni skladen beg pred prevzemom odgovornosti ali pred odločanjem med tem, kaj je prav in dobro in kaj ne. Prav tako tudi ne, če ŽPS zgolj čaka na župnikove odločitve in jih brez osebne refleksije slepo sprejema. To tudi od

[26] Prim. Peter Neuner, Moderne Apostel, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.

[27] Prim. France Perko, Župnija - uresničenje Cerkve sedaj in tukaj, v: CSS 13 (1979), 132.

župnika zahteva visoko mero discipliniranosti in potrpežljivosti pri poteku skupnega odločanja.

Duhovnost pomeni, živeti iz Duha, kar praktično pomeni stalen proces postajati vedno bolj Cerkev. Zato je nujno prepoznavanje različnih karizem in iz njih izvirajoče vizije prihodnjega župnijskega življenja. ŽPS ima tako hkrati funkcijo pomirjanja, povezovanja, zbiranja in ustvarjanja edinosti ob priznavanju legitimne različnosti ter funkcijo inovativnosti, kar pomeni, dopuščati Božjemu Duhu, da odpira vedno nove horizonte razmišljanja in del(ovanj)a.

Na osnovi sociooloških spoznanj ne moremo pričakovati vedno najvišje stopnje dejavnosti, ampak bodo v naravno določenih presledkih nastopala obdobja relativnega miru, zatišja in nedejavnosti. Upoštevati je potrebno časovni dejavnik, kar pomeni realistično ocenjevati trenutno »vremensko sliko«.

Za voditelja ŽPS to pomeni, da je v določenem trenutku potrebno dati več možnosti tistim članom, ki so po svoji karizmi integristi, ki znajo stvari povezovati in umirjati, ob drugih priložnostih pa zopet tistim, ki so po karizmi provokatorji in bodo znali ŽPS prebuditi iz mrtvila ter »voz potegniti naprej«. Dobro je, da obe karizmi poseduje tudi sam župnik, in sicer zato, da zna »jadra« v pravem trenutku prav nastavljati vzgibom Božjega Duha.

ŽPS ne sme imeti eklezialno preozkega pojmovanja sveta in življenja, kar se v praksi rado dogaja. Predvsem ne sme imeti strahu pred njima. Nezdružljiva s pravo duhovnostjo je zaprtost razprav in dejavnosti v ozke meje najbolj zvestih »ovčic«, pri čemer spregleda vse »ostalo, kar je na robu«. Potreben je torej temeljit preobrat od »strategije postavljanja meja« k »usposobljenosti za interakcijo«. ŽPS je tisti, ki mora skrbeti za to, da se občestvo ne zapre v znotraj-cerkvene zidove, po drugi strani pa, da se tudi nekritično ne prepusti trenutnim družbenim vplivom.

III. Soodgovornost

V sedanjem delovanju ŽPS prihaja močno do izraza zelo različno pojmovanje soodgovornosti. Nekateri jo razumejo tako, da laiki že z izpolnjevanjem župnikovih navodil uresničujejo soodgovornost, drugi tako, da župnik po svoji presoji podeli laikom delček svoje odgovornosti, tretji spet težijo k temu, da bi laiki skupaj z župnikom nosili polno odgovornost za župnijo. Podati želimo nekaj teoloških in ekleziooloških izhodišč za pravilno razumevanje soodgovornosti v Cerkvi.

Nedvomno je po 2. vatikanskem koncilu soodgovornost postala eden od vodilnih principov vodenja v Cerkvi, saj je ta močno poudaril osebno odgovornost vseh vernikov.[28] Ta temelji na temeljni enakosti vseh udov

[28] Prim. Leon - Joseph Suenens, Die Mitverantwortung in der Kirche, Salzburg 1968, 25.

Cerkve in članov Božjega ljudstva po zakramentu krsta. Kardinalu Suenensu, članu vodilne ekipe pri koncilu, se nekaj let po koncu koncila zdi poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj Božjega ljudstva celo ena najpomebnejših pastoralnih idej koncila[29], ki je najtesneje povezana s strukturo Cerkve.[30]

1. Skupna odgovornost škofov in duhovnikov

Najmočneje prihaja do izraza soodgovornost v Cerkvi v kolegialnosti škofov. Ta se najbolj izrazi na koncilu ali na škofovski sinodi. Izhaja iz razumevanja Cerkve kot »communio ecclesiarum«, kar vključuje različnost in mnoštvo življenjskih izkušenj in doživljanja. V stopnji bratskega sprejemanja se najprej med škofi, potem pa tudi med duhovniki in laiki kaže dejanska pripravljenost za sprejemanje soodgovornosti. (prim. Š 3) Kardinal Ratzinger je v študiji o zgodovini kolegialnosti v Cerkvi pokazal, da je prvotni izraz »brat« pod vplivom rimskega prava vedno bolj nadomeščal izraz »collega« in tako je tudi izraz »fraternitas« nadomestil izraz »collegium«. Koncil je ta pojem ponovno izpostavil in nakazal vrnitev k teologiji cerkvenih očetov.[31] Kolegialnost je temeljni princip, ki omogoča, da pridejo do izraza različne karizme in s tem omogoča hkrati pluralnost in »communio«.

Podobno so tudi duhovniki s posvečenjem vključeni v duhovniški stan, katerega temeljni princip je medsebojno bratstvo. (prim. D 8) Duhovniki skupaj s škofom kot sodelavci in pomočniki tvorijo en prezbiterij, v katerem imajo različne naloge. (prim. C 28) Duhovniki so v izvrševanju svoje službe odvisni od škofa (prim. Š 15), ki naj ga sprejemajo kot očeta, on pa duhovnike kot sinove, prijatelje in sodelavce. (prim. C 28) Škofje naj duhovnike radi »poslušajo, z njimi naj se posvetujejo in razgovarjajo o potrebah dušnega pastirstva in koristi škofije«. (prim. D 7) Ta soodgovornost duhovnikov pride do izraza v škofijskem duhovniškem svetu, ki pomeni duhovniški senat, katerega mora škof pri svojih odločitvah kar najbolj upoštevati.

1. Skupna odgovornost klerikov in laikov

Koncil utemeljuje skupno duhovništvo takole: »Kristus Gospod, izmed ljudi vzeti veliki duhovnik (prim. Hebr 5, 1-5), je novo ljudstvo 'napravil za kraljestvo in duhovnike Bogu in svojemu Očetu' (Raz 1, 6; prim. 5, 9-10)

---

[29] Prim. prav tam, 5.
[30] Prim. prav tam, 64.
[31] Prim. Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, v: Concilium I. 1965, 20.

Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo in za sveto duhovništvo.« (C 10)

Sledeč mislim in poudarkom koncila je potrebno poudariti pomen odgovornosti vsega Božjega ljudstva, torej vse Cerkve, za odrešenje vsega sveta.[32] Prav zaradi temeljne enakosti vseh po krstu, je odgovornost vseh pred katerokoli posamično odgovornostjo. Na skupnem duhovništvu je zgrajena koncilska misel o deležnosti vseh pri trojni Kristusovi službi. V koncilskih dokumentih je govor o duhovniškem, preroškem in kraljevskem značaju Božjega ljudstva pred razčlenitvijo članov Cerkve na klerike in laike. Za vse Božje ljudstvo velja skupno poslanstvo in skupna odgovornost. Koncilska usmeritev dobi konkretni izraz v naročilu, naj ima vsaka škofija svoj pastoralni svet, v katerem so skupaj zastopani duhovniki, redovniki in laiki. (Prim. Š 27 in M 30)

Koncil oblike uresničevanja skupne odgovornosti klerikov in laikov v praksi ni podrobneje definiral, poudaril pa je, naj se ustvarjajo pogoji za uresničevanje te odgovornosti, kar omogočajo škofijski, dekanijski in župnijski pastoralni sveti. Odgovornost za uresničevanje »odrešenjsko-zveličavne dejavnosti Cerkve« (prim. C 33) je skupna klerikom in laikom, zato odgovornosti ni mogoče poenostavljeno deliti na kleriško za uresničevanje Cerkve in laiško za oblikovanje sveta, saj sta ti dve razsežnosti odrešenjsko-zveličavni dejavnosti Cerkve v konkretnem življenju neločljivi. Poleg tega se večkrat napačno naglaša poklicanost laikov k delu za posvečenje sveta kot relativizacija njihove odgovornosti za Cerkev in zato neke vrste drugorazredno odgovornost.

2. Pastoralne posledice za župnijo

Skupna odgovornost v Cerkvi v sebi nosi notranjo razpetost med e(di)nostjo in pluralnostjo. Podobno ostaja tudi določena napetost med Cerkvijo in svetom, med delom za odrešenje in službo svetu, čeprav je koncil skušal vse to premostiti.

To se prenaša tudi na župnijsko področje. Napetost med e(di)nostjo in mnoštvom ostaja v občestvu latentna realnost. Ta je tista vzmet, ki zagotavlja rodovitno, dinamično in dialoško pastoralo. Naš cilj zato nikoli ne more biti vseh konfliktov rešeno občestvo, ampak tako, ki bo znalo nastale probleme sproti na miren in dialoški način reševati v skupno dobro.

V vsaki župniji mora biti osnovno pravilo skrb za povezovanje v medsebojnem zbiranju in skupnem poslanstvu. Občestvo se ne sme zapreti vase, hkrati pa v skrbi za druge njeno bistvo ne sme zvodeneti. Pastoralno prizadevanje se mora hkrati usmeriti v »zgostiti se« in »odpreti se«. Gre

[32] Prim. Jože Rajhman, Vizija neke pastorale, v: BV 35 (1975), 163.

za povezanost in odprtost, ki sta usmerjeni navznoter do središča v Jezusu Kristusu in hkrati navzven do poslednjega prebivalca župnije.

3. Soodgovornost v ŽPS

Večkrat člani ŽPS čutijo negotovost glede vloge, ki jo imajo v odnosu do župnika, župnije in med seboj. Medsebojno razumevanje in sprejemanje klerikov in laikov je za oblikovanje Cerkve nekaj konstitutivnega. Občestvo je lahko prinašalec odrešenja le ob medsebojnem sodelovanju. To ni mogoče, če ni pri vseh pravega razumevanja skupne odgovornosti.[33]

V župniji ima vsak svojo osebno odgovornost, ki ji skupna odgovornost ne sme odvzeti vrednosti, ampak jo mora okrepiti in ji dati širšo razsežnost.[34] To se more uresničiti v ŽPS, ki mora imeti temu primerno strukturo in način dela. Uresniči se lahko le ob predpostavki, da nikomur ne gre za to, da bi imel moč in oblast, ampak da je najprej v službi občestva. To velja za župnika in župljane. Uresničevanje skupne odgovornosti lahko sproži proces neprestanega »presnavljanja« volje po moči v voljo po sodelovanju. Brez tega smo v nevarnosti, da bo versko življenje navzven dajalo videz nekonfliktnosti, dejansko pa bo ostalo v sebi sprto.

Skrčenje vloge ŽPS na dajanje predlogov brez možnosti odločanja ne more služiti uresničevanju soodgovornosti. To bi vodilo v pasivnost članov ali v konfliktnost. Samo posvetovalnemu značaju ŽPS je odločno nasprotoval Karl Rahner na nemški sinodi: »Želim dati samo ekleziološko opombo, ker se v papirjih ... zagovarja napačna ekleziološka teza. Menim, da je teološko nesporno in možno – o pastoralni primernosti ne govorim - da obstajajo v Cerkvi ne le organi z »votum consultativum«, ampak tudi »deliberativum«. Kdor temu v osnovi nasprotuje, zastopa tezo, ki ni dokazljiva in je napačna.«[35]

Smisel ŽPS je v tem, da omogoča prostor za uresničenje osebne odgovornosti posameznega člana in hkrati omogoča skupno delovanje. Skupno delovanje je služba neprestane rasti občestva s tem, da vpliva na strukture in procese v občestvu. Delovanje ŽPS je neprimerno bolj kompleksno vplivanje na uresničenje Cerkve v župniji kot le golo svetovanje ali odločanje.

Pri delu z ŽPS se srečamo z določenimi problemi. Poudarjeno je bilo, da je po koncilu izpostavljena osebna odgovornost, ki naj jo institucionalni

---

[33] Prim. Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 169.

[34] Prim. Lojze Šuštar, Vzgoja laikov za odgovornost, v: CSS 12 (1978), 163.

[35] Prim. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Protokoll der II. Vollversammlung vom 10.-14. Mai 1972, 321; nav. Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 174.

organ podpre in ohranja. Pri tem lahko pride do dveh težav. ŽPS lahko ne-članom predlaga, da se osebni odgovornosti izognejo, saj jo v polni meri izvršujejo že člani sami, lahko pa poudarjanje vloge ŽPS v župniji demotivira in izloči ostale oblike sodelovanja vernikov v župniji. ŽPS niso in ne morejo biti edina oblika uresničevanja soodgovornosti laikov.

Dosedanji način vodenja župnije, ki je slonel izključno na župniku, je zašel v krizo, saj je obdobje »absolutne monarhije« mimo in čas zahteva drugačno izvajanje avtoritete tudi na tem področju.[36] Pridejo pa tudi trenutki, ko se je treba odločiti hitro in v tem primeru župnik ne more čakati na mnenje ali odločitev ŽPS in je prisiljen sam odločati.

Nekateri v nastajanju ŽPS in v njihovem delovanju vidijo preveliko prilagajanje Cerkve družbenemu okolju, ki zahteva vedno več demokracije v družbenem življenju.[37] Avtoriteta v Cerkvi je najbolj izpostavljena prav na najnižji strukturni ravni – v župniji, zato je tukaj potrebno iskati možne in uspešne oblike uresničevanja skupne odgovornosti ob hkratnem ohranjanju bistvene strukturne oblike Cerkve.

Ali župnijsko življenje posameznemu verniku omogoča, da s pomočjo njemu danih darov in karizem uresniči svojo vlogo in ali ga pri tem izvrševanju tudi podpira? Ali tisti, ki jim je zaupana služba vodstva župnije, vodenje zares hočejo in ali ga lahko tudi izvajajo? Ali je vodenje tako zastavljeno, da je kos zelo različnim in raznovrstnim nalogam? – To so vprašanja, ki si jih mora zastavljati ŽPS. Vodenje župnije se ne more omejiti samo na svetovanje ali odločanje, ampak mora pomeniti opozarjanje celotnega občestva na cilje njegovega obstoja, kar mora delovanje ŽPS tudi podpirati. Te cilje lahko pomaga uresničiti le trdna in obenem fleksibilna struktura skupne odgovornosti, kar ŽPS tudi želi biti.

IV. Sodelovanje

Ne le duhovniki, tudi laiki pogosto razumejo sodelovanja laikov v župniji najprej kot nekakšno »mašilo«, »nadomestilo« ali kot »pomoč« duhovniku. Dejstvo je, da je precej laikov, ki so pripravljeni prevzeti neko nalogo v župniji, pomagati in podpirati duhovnika pri delu in ga razbremeniti. Najpogosteje se tudi ŽPS razumeva v tej vlogi.

[36] Prim. Leon – Joseph Suenens, Die Mitverantwortung in der Kirche, Salzburg 1968, 82.

[37] Prim. Rafko Valenčič, Župnija v spremembah časa, v: CSS 27 (1993), 37.

1. Sodelovanje v Cerkvi

Dejstvo je tudi, da veliko večino aktivno sodelujočih v župnijskem življenju k temu delu povabi župnik. To dejstvo samo navaja k pojmovanju sodelovanja v župniji kot pomoč župniku samemu. Toda, ali je to tudi resnična zamisel sodelovanja v pokoncilski Cerkvi?

a) Sodelavci v pavlinskem smislu

Pojem »sodelavec« uporablja v svetem pismu predvsem apostol Pavel in ga s to uporabo tudi najbolj opredeljuje. On in njegov sodelavec sta »Božja sodelavca« (prim. 1 Kor 3, 9) Pravi sodelavec mu je tisti, ki je pripravljen tudi na žrtvovanje. (prim. Rim 16, 3) Vendar ni Pavel tisti, ki jih »angažira« ali daje posebno poslanstvo, ampak Bog sam. Ni on v središču ampak delo za Božje kraljestvo. Delo, pri katerem sodelujejo, ni Pavlovo, ampak »Kristusovo delo« (prim. Flp 2, 30) zato so zanj sodelavci v Jezusu Kristusu. (prim. Rim 16, 3) »Pavel in njegovi sodelavci so torej v isti službi, sodelujejo pri istem delu.«[38] Ker so vsi za to delo pooblaščeni od samega Boga, so Pavlu njegovi sodelavci kakor partnerji in delovni tovariši.

b) Sodelavci po zamislih 2. vatikanskega koncila

Razvidno je, da je koncil razvil tako zamisel Cerkve in občestva, da ta že sama kliče laike k sodelovanju. Čeprav se v praksi kažejo različna pojmovanja sodelovanja, pa je jasno, da je koncil prevzel Pavlovo zamisel sodelovanja. Pri tem izhaja iz temeljne enakosti v dostojanstvu vseh in njihove skupne poklicanosti.[39] Koncil izpostavlja predvsem dva poudarka: Vsi udje Cerkve so poklicani k uresničitvi njene odrešenjske naloge in njenega služenja svetu, po drugi strani pa karizme in razne službe v Cerkvi niso nekak podaljšek hierarhične vodstvene službe, ampak imajo laiki svoje lastne naloge in odgovornosti.

c) Sodelavci pri Kristusovem delu

Pred vprašanjem o vlogi sodelavcev v Cerkvi koncil postavlja v ospredje Kristusovo delovanje, ki doseže svoj višek z odrešenjem sveta na križu, ki prinaša odrešenje vsem ljudem in obsega tudi zgraditev časnega reda.

---

[38] Wilhelm Zauner, Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter, v: Josef Wiener in Helmut Erharter (Hsgr), Pfarrseelsorge. Von der Gemeinde mitverantwortet, Wien - Freiburg - Basel 1977, 65.

[39] Prim. W. Zauner, prav tam, 67.

(prim. LA 5) Ker k rasti Cerkve prispevajo vsi njeni člani, se vsaka njena dejavnost, ki je naravnana na njen končni cilj imenuje apostolat, h kateremu je že z včlanjenjem v Cerkev poklican vsak njen ud. Koncil se sklicuje tako na Pavlovo kot Janezovo kristologijo (prim. C 3). Pri tem je jasno, da je Jezus sam tisti, ki v moči velikonočne skrivnosti vsakogar sam pritegne k sebi. Prav v tem pa se uresničuje občestvo in preko njega odrešenje in posvečenje.

d) Sodelavci po Gospodovem klicu

Z udejanjanjem svoje vere laiki sodelujejo pri poslanstvu Cerkve. To uresničujejo pod vodstvom glave - Jezusa Kristusa, ki jih za to usposablja zlasti preko krsta in birme. Koncil to pove neposredno, ko pravi: »Apostolat laikov je deležnost pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve in za to jih je vse Gospod določil s krstom in birmo.« (C 33) S tem je presežen koncept nekdanje Katoliške akcije, kjer so bili laiki razumljeni zgolj kot podaljšana roka klera. Za svoje poslanstvo apostolata, laiki ne potrebujejo nobenega posebnega pooblastila duhovnikov, saj so k temu poklicani od samega Kristusa. Nasprotno, duhovniki jim morajo omogočiti, da to svojo poklicanost v Cerkvi tudi v polnosti uresničijo. To podčrta tudi papež Janez Pavel II., ko v apostolski spodbudi o krščanskih laikih pravi: »Klic se ne ozira samo na pastirje, duhovnike, redovnike in redovnice, ampak na vse ljudi: tudi krščanske laike je Gospod osebno poklical« (KL 2).

Glede na vse to je sodelovanje v Cerkvi eklezиološki princip, po katerem smo vsi poklicani za delo Kristusovih sodelavcev. Vsakega osebno kliče Jezus sam. Cerkev se ne vzpostavlja sama, ampak jo uresničuje Jezus Kristus.[40]

e) Pastoralno teološke posledice

Ker smo vsi sodelavci pri isti stvari, smo v principu enakopravni, nosimo vsi polno odgovornost. Ni nobene tipične »šefovske« vloge.[41] To pa niti teološko niti sociološko niti psihološko ne pomeni, da gre za skupinsko vodenje Cerkve. Pomeni le, da je v središču odgovornosti občestvo in da so vsi sodelavci v službi občestva. Sodelovanje posameznika torej nikakor ni le v funkciji večje učinkovitosti vodstvene strukture ali večjega pomena voditelja občestva.

Tri posledice so še posebej pomembne za prakso: 1. Župnik mora svoj način dela in odnos do sodelavcev stalno preverjati. 2. Župnik mora biti

[40] Prim. Vlado Pečnik, Kristusovi sodelavci, v: CSS 23 (1989), 46.

[41] Prim. Reinhard Kellerhoff, Mitarbeiter gewinnen, Mitarbeiter schulen, Limburg 1973, 35.

pozoren na to, kakšen odnos ima občestvo (župnija) do prostovoljnih sodelavcev. 3. Župnik mora poskrbeti, da se kar največ vernikov vključi v proces razčiščevanja, kaj nepoklicno sodelovanje v župniji pomeni in kakšno vlogo ima za njeno življenje.

2. Sodelovanje v ŽPS

Pogosto člani ŽPS ne vedo, v čem se njihovo delovanje v ŽPS razlikuje, v čem je specifično glede na ostalo sodelovanje v župniji. Dokler je tako, bo ŽPS težko uresničeval svojo edinstveno vlogo v župniji. Zato je treba najprej ugotoviti ali se delo v ŽPS v čem razlikuje od ostalega delovanja v župniji in če se, v čem se razlikuje in kakšen pomen ima za župnijo.

a) Sodelovanje kot odgovorno sodelovanje

Kot prvo je treba reči, da se delo v ŽPS razlikuje od ostalega sodelovanja v tem, da nosi v sebi veliko mero odgovornosti. Kako to ekleziološko pojasniti, če so vsi laiki poklicani k misijonskemu poslanstvu Cerkve? (prim. C 31) Karizme so dane vsem za uresničenje Cerkve in za njeno odrešenjsko poslanstvo. (prim. 1Kor 12) Glede na to so vsi v Cerkvi polno odgovorni za izvrševanje njenega poslanstva.

Vsak sodelavec mora torej nositi polno odgovornost za svoje delovanje. Vsak pa hkrati ve, da način njegovega delovanja ni edino možni način in se mora ozirati tudi na sodelovanje ostalih sodelavcev. Prav različne karizme nalagajo različne naloge in vidike odgovornosti. Govorjenje o skupni odgovornosti postane prazno govorjenje, če vsak ne prevzame svoje lastne odgovornosti za naloge, ki so njemu zaupane glede na sposobnosti, ki jih ima.

Tako obstajajo različne odgovorno prevzete naloge in različna področja delovanja in zato različne ravni odgovornosti v župniji. To teološko še ne pomeni, da so ene pomembnejše od drugih, ampak se mnoštvo različnih nalog dopolnjuje. V tem se torej delo v ŽPS ne razlikuje od ostalega sodelovanja.

b) Sodelovanje v službi celotnega občestva

Pri ŽPS gre še za dodaten element, ki sodelovanje pravzaprav omogoča. Poleg pripadnosti župniji omogoča delo v ŽPS vsakemu članu prav njegova izvolitev v ŽPS ali povabilo s strani župnika. Pravica za sodelovanje v ŽPS na osnovi krsta in birme je nekako »nadgrajena« z izvolitvijo ali povabilom za sodelovanje v tem posvetovalnem telesu. Člani ŽPS so dobili svoj mandat za delo v tem organu ali od župljanov ali od župnika, ki to župnijo vodi, končno pa tudi od škofa, ko so bili od njega potrjeni.

Vsako sodelovanje v župniji je pravzaprav v službi celotne župnije. Vendar za nobeno drugo delovanje ne sodelujejo župljani z volitvami. Tudi statut in pravilnik za volitve poudarjata pomen odgovornosti članov ŽPS za celo občestvo.

V župniji obstajajo razlike v načinu aktivnega sodelovanja. Tudi oblike tega sodelovanja so različne. Nekatere stvari lahko opravi en sam človek, drugod se angažirajo cele skupine. Ponekod gre za dolgoletno sodelovanje posameznika ali skupine, drugod le za kratkotrajno delo. Nekatere naloge zahtevajo visoko stopnjo vključenosti v župnijsko življenje, druge tega ne zahtevajo.

Vsako delo v župniji ni enako usodno za življenje župnije in ni enako pomembno za zunanjo podobo župnije. Prav zaradi tega je potrebno nekomu kot posamezniku ali celi skupini zaupati vodstveno vlogo, ki ima pred seboj dobrobit celotne župnije. Prav tu je najbolj značilna razlika od ostalih služb v župniji, saj ŽPS prevzema odgovornost za celotno župnijsko življenje. Zato je nujno, da ima ŽPS poleg posvetovalnega značaja tudi vlogo vodstvene odgovornosti za župnijo.

Odgovornost članov ŽPS se torej od drugih, ki sodelujejo v župniji ne razlikuje po količini te odgovornosti, ampak po vsebini, po predmetu (objektu) te odgovornosti. Ker sodelovanje v ŽPS vključuje odgovornost in skrb za celo župnijo, pomeni to, da ima vodstveno vlogo v službi rasti in obstoja celotnega sistema župnijskega življenja.

c) Pastoralni teološki zaključki

ŽPS mora biti za župnijo inspirator, moderator in animator. Inspirator je v tem, da daje nove iniciative, vzpodbuja in vedno znova kaže na skupni cilj, ki je v Kristusu. Moderator je v tem, da skrbi za čim večje sodelovanje vseh, da koordinira razpoložljive sile in jih povezuje ter podpira osebne iniciative. Animator pomeni, da je »anima«, duša vsega, ker živi iz duhovnih globin, ker res pozna župnijo, ker se čuti vanjo vraščen in povezan, ker v aktivno delo vedno znova vnaša potrebno duhovnost.

Iz tega izvirata dva temeljna zaključka za praktično delo:

- Posebna odgovornost dela v ŽPS se ne sme skrčiti zgolj na rutinsko, birokratsko delo. Morda ponekod po župnijah nastaja vtis, da je ŽPS nekakšna na pol uradna institucija in se po tem razlikuje od ostalih oblik sodelovanja. To pa zato, ker člani ŽPS prevzemajo najbolj vidne funkcije, govorijo v imenu župnije in so morda najpogosteje v stiku z župnikom. K temu prispeva tudi uradni sprejem v službo pri mašnem obredu. ŽPS pa nikakor ni hierarhična služba v tem smislu, da bi pomenila deležnost na posebni službi duhovnika, ampak deluje iz lastne poklicanosti in poslanstva.
- Posebna odgovornost dela v ŽPS ne sme zagospodovati nad ostalimi oblikami sodelovanja v župniji na tak način, da bi ga povsem zadušila.

Tudi če ŽPS deluje uspešno na mnogih področjih, tega ne sme početi tako, da bi nastal vtis, da vsi drugi člani občestva niso poklicani k odgovornosti za prihodnost Cerkve. Nenehno je namreč treba skrbeti za čim večje sodelovanje vseh, ker le tako lahko vsakdo doprinese svoj delež k celovitosti občestva in s tem k njenemu vodenju.

V. Vloga župnika

Konkretni način delovanja ŽPS pri nas pokaže, da župnik igra v njem ne le odločilno in odločujočo vlogo, ampak je ta vloga še v mnogih primerih tako dominantna, da težko govorimo o soodgovornosti in sodelovanju laikov. Večina vprašanj, o katerih se v ŽPS razpravlja in odloča, je namreč tako zahtevne teološke narave, da drugi kot neprofesionalci o njih težko sploh kaj rečejo, ker jih slabo ali sploh nič ne poznajo ali pa gre za vprašanja materialne narave, o katerih zopet lahko določneje govori le župnik, ki ima edini vpogled v realno finančno stanje župnije in navadno tudi edini lahko prosto razpolaga s temi sredstvi.

Poleg tega je od župnika velikokrat tudi odvisno ali bo sploh kdo pripravljen biti izvoljen ali izbran v ŽPS, saj on svojevoljno sklicuje seje, določa njihove teme, način dela na sejah, ima že vnaprej pripravljene sklepe, odloča ali predlaga komu bo zaupana kakšna naloga, ipd.[42] Če je stanje takšno, potem je seveda od župnika skoraj v celoti odvisno, koliko bodo s svojo navzočnostjo v ŽPS laiki zadovoljni. Stil župnikovega vodenja ŽPS je odvisen od njegovega razumevanja svoje voditeljeve vloge.[43]

1. Župnik kot voditelj občestva

Nedvomno je po Božji volji v vsaki krščanski skupnosti jasno določena avtoriteta, ki jo vodi. Avtoriteta nikjer ni neomejena in se mora ravnati v skladu z določenim redom. Načinov, kako se avtoriteto izvaja, je veliko – glede na različne okoliščine, na zgodovinske okoliščine in na posamezne kulture. Za nas je za izbiro načina vodenja nedvomno odločilen duh 2. vatikanskega koncila. Kaj lahko iz njega zaključimo o župnikovi voditeljski vlogi?

a) Služba pri prenavljanju Cerkve

»Cerkev je v svojem bistvu 'ecclesia peregrinans' in kot 'ecclesia viatorum' je tudi 'ecclesia semper reformanda'«, pravi o osnovni liniji kon-

[42] Prim. Maria Gumpert, Der Erfolg hängt von der Sitzung ab, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.

[43] Prim. Walter Friedberger, Gemeindearbeit in Umbruch, Freiburg i. Br. 1988, 18.

cilske koncepcije Cerkve kot Božjega ljudstva njen soustvarjalec kardinal Franc König.[44] Ker je Cerkev tista, ki je grešna, mora biti tudi sama »subjekt prenavljanja«. Pri tem ne gre le za zunanjo prenovo, ampak njeno moralno strukturo in dogmatično obnovo. (prim. C 15 in B 1) Ta je v veliki meri odvisna od pripravljenosti duhovnikov za prenavljanje. (prim. DV 1) O tem govorita tako Konstitucija o svetem bogoslužju (prim. B 15–18) kot tudi Odlok o duhovniški vzgoji (prim. DV 4–9). Ker je Cerkev v prvi vrsti »communio«, v njej ne more prevladovati kakršnokoli vladanje in golo sklicevanje na pokorščino, ampak mora biti njen življenjski slog le dialog. (prim. DV 19) Temu mora slediti tudi župnikova vloga v župniji in v ŽPS.

b) Služba pri izgradnji občestva

Ko primerjamo to, kar pravi koncil o vlogi župnika in škofa pri graditvi cerkvenega občestva, se jasno pokažejo osnovne podobnosti, pa tudi razlike, saj je škofova vloga opisana predvsem kot koordinacija med župnijami, medtem ko ima župnik svoje mesto tako rekoč v bazi, v konkretnem občestvenem življenju. (prim. Š 30) Koncil jasno pravi, da v Cerkvi ni nikogar, ki ne bi imel deleža pri poslanstvu celega telesa. (prim. D 2) Tudi kardinal Suenens interpretira glavni cilj, ki so ga pri tem imeli koncilski očetje, v tem smislu, da je naloga duhovnika graditi in oživljati občestvo podobno kot glava in srce oživljata organizem.[45]

Graditev občestva vidimo v treh konkretnih oblikah:

– Prva naloga župnika je krepiti vero posameznikov in jih medsebojno povezovati. To uresničuje s oznanjevanjem Božje besede in pričevanjem zanjo ter z obhajanjem evharistije. Da bi svojo čredo dobro poznal, mora navezovati stike z družinami, združenji in posamezniki. Obiskovati mora ljudi doma ter se truditi za vzgojo mladih in oblikovanje odraslih. Posebno očetovsko ljubezen mora izkazovati ubogim in bolnim. V tem smislu vidi koncil duhovnika v nekakšni odmaknjenosti od občestva, ki ga vodi in v njem izvršuje svojo misijonsko službo.

– Druga njegova naloga je, da občestvo preko škofije povezuje z vesoljno Cerkvijo in ga vanjo vključuje. Duhovnikova vloga je, da kot vezni člen s škofom in v njegovem polnomočju ter kot njegov zastopnik, povezuje različne skupine in posamezne vernike v občestvo. Koncil župnika opredeljuje v njegovi samostojni vlogi prezbiterja kot Kristusovega

[44] Prim. Franz König, Karl Rahners theologisches Denken im Vergleich mit ausgewählten Textstellen der Dogmatichen Konstitution »Lumen Gentium«; v: Elmar Klinger u. Klaus Wittstadt, Glaube im Prozess, Freiburg – Basel – Wien 1984, 129.

[45] Prim. Leon – Joseph Suenens, Die Mitverantwortung in der Kirche, Salzburg 1968, 110.

reprezentanta in v njegovi deležnosti na škofovski službi - torej ni zgolj podaljšana roka škofa.

- Tretja župnikova naloga pri graditvi občestva pa je predsedovati evharistiji, ki mora biti višek verskega življenja občestva in središče njegove rasti navznoter in navzven.

c) Služba vodenja občestva

Župnik je voditelj župnije in v tem zastopa samega Kristusa, ki je resnični voditelj vsakega občestva (prim. M 39). To uresničuje z oznanjevanjem evangelija (prim. D 2) in vodenjem bogoslužja (prim. D 5). Ko koncil poudarja osrednjo vlogo župnika pri vodstvu župnije, pri tem naglaša, da mora to uresničevati kot pastir in oče. To pa ne pomeni, da pri vodenju občestva pripada aktivna vloga le župniku, občestvu pa zgolj pasivna. Kristus pošilja duhovnika k občestvu in hkrati z njim v svet in k ljudem. Duhovniki ne smejo iskati sami sebe, ampak morajo vodstveno službo tako izvrševati, da bodo uresničevali voljo Jezusa Kristusa. »Z vernimi laiki naj sodelujejo in sredi med njimi naj živijo po zgledu Učenika, ki med ljudi 'ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge' (Mt 20, 28).« (D 9) Laiki od duhovnikov lahko pričakujejo luč in moč, ne pa usposobljenost za reševanje prav vseh vprašanj. (prim. CS 43) »Radi naj laike poslušajo, njih želje bratovsko upoštevajo, priznavajo njihovo izkušenost in pristojnost na področjih človeškega delovanja, da bi mogli z njimi vred spoznavati znamenja časov.« (D 9) Odkrivati morajo karizme, ki so laikom dane za rast občestva. (prim. LA 3)

Sposobnost vodenja se pokaže v sorazmernem združevanju karizem in hierarhične službe. Koncilska in sinodalna želja po prenovi Cerkve stoji in pade v pripravljenosti duhovnikov - biti v službi občestva. Njihovo delovanje mora biti vedno konstruktivno za občestvo, saj ga trajno zaznamuje. Njihovo prizadevanje mora imeti za cilj vedno večje sodelovanje vseh pri gradnji občestva. Župnikova naloga je odkrivanje karizem, njihovo razločevanje, podpiranje in povezovanje v skupno delovanje.

d) Pastoralne posledice

Duhovnik pri nas je pred sinodalno zahtevo po prenovi in poživljanju župnije. Ta prenova župnije je v marsičem odvisna prav od njega. Pri tem je pomembno, kako se odziva na nove potrebe in zahteve. V njegovo korist je, če pozitivno vrednoti tudi prevzem odgovornosti vseh župljanov za župnijo in tudi njihovo skrb za konkretno življenje, ki se izraža v njihovem sodelovanju. Od njega je v marsičem odvisna rast vseh članov občestva v samostojnosti. Pri tem mora vzdržati napetost med zvestobo in nezvesto-

bo, tradicijo in spremembami, začetkom in koncem. On je neposredni voditelj, učitelj in pomočnik. Poleg skrbi za ohranjanje zdrave tradicije, mora biti v njem odprtost za spremembo in novost.

Lahko govorimo o potrebi po dialoški pastorali, zato je ena temeljnih lastnosti, ki jih župnik mora imeti, pripravljenost in odprtost za dialog in usposobljenost zanj! Biti mora v stalnem preverjanju, koliko njegova pastorala izhaja iz odlokov 2. vatikanskega koncila, pokoncilskih dokumentov in sklepov slovenske sinode ter škofijskih usmeritev. Ti mu nalagajo zvestobo zapisanim »črkam« in hkrati odprtost za argumente vernikov ter pripravljenost za soočenje z njimi oziroma za ploden dialog.

Duhovnikova naloga je, da v vernikih prebuja in utrjuje vero, ki krepi zavest občestvenosti ter prispeva k izgrajevanju konkretnega občestva. Skrb za vero posameznika ne sme zastreti skrbi za vero celotnega občestva. Vera občestva je kot presečišče, v katerem se srečuje vera posameznika z vero celotne Cerkve.[46] Župnik se mora večkrat vprašati, kakšno vero oblikuje v občestvu. Pomembno je, kakšno strukturo vere nosi sam v sebi.

Župnik sam je po svoji službi presečišče med cerkveno hierarhično vertikalo, ki ga povezuje s škofom in horizontalo, ki ga povezuje z župnijskimi strukturami in posameznim vernikom. Tudi tu mora vzdržati napetost med zvestobo hierarhični nadgradnji in pričakovanji vernikov.

Večji poudarek eni ali drugi realnosti določa slog njegovega pastoralnega delovanja, pri čemer skrajnosti v delo vnašajo napetosti in konflikte. Odnos do občestva nikoli ni končan proces, ampak zahteva precejšnjo mero potrpežljivosti in uvidevnosti. Cerkvene norme in njihovo praktično izvajanje župniku puščajo razmeroma širok prostor svobode in s tem nalagajo veliko osebno odgovornost. Nekateri to težje vzdržijo, zato se zatečejo v normiranje, ki posameznih problemov ne rešuje, ampak jih dodatno otežuje. Župnik mora ob vsem tem biti »informacijski kanal« med obema navedenima ravnema.

Duhovnik je kot voditelj evharistije poklican, da v vernikih goji zavest o zastonjskem značaju odrešenja in o tem, da mora evharistija biti znamenje edinosti. Vloga voditelja župnije dobi pri vodenju evharistije najočitnejši izraz. Ob tem ne sme pozabljati na potrebe posameznikov, ki so pri evharistiji navzoči. Župnik s službo predsedovanja evharistiji ni odgovoren le škofu, ampak tudi občestvu, ki ima »pravico« do evharistije.

Duhovnikova vloga voditelja župnije vključuje tudi služenje karizmam v občestvu. Duhovnik v občestvu deluje »in persona Christi«, obenem pa je brat med brati, zato ima njegova služba značaj služenja bratom s tem, da jim omogoča v njih samih odkriti in razviti po Svetem Duhu podeljene darove za korist celotnega občestva. Župnik se mora vprašati, koliko časa

[46] Prim. Josef Müller, Gemeinde - Reform?, Kristliches Korrektiv oder Zufluchtsort, Wien - München 1983, 80.

in napora posveti odkrivanju darov in talentov v občestvu. Le-te bo mogel prepoznavati le ob sodelovanju z verniki, ob skupnem premišljevanju Božje besede in v molitvi. Ko jih bo odkril in prepoznal, bo moral imeti v sebi tudi preroški dar razločevanja darov, njihovega razvrščanja in vrednotenja. Ob tem je včasih postavljen v vlogo zagovornika, drugič branilca, predvsem pa vizionarja prihodnosti. Po besedah teologa Karla Rahnerja mora posedovati tudi »veselo ponižnost«, da bo pri drugih opazil in priznal talente, ki jih sam nima.[47]

2. Vodenje župnije s pomočjo ŽPS

V zvezi z vodenjem župnije in vlogo ŽPS v konkretnih župnijskih skupnostih velikokrat obstaja veliko nejasnosti, posebno če ŽPS niti pri župniku niti pri župljanih ni dobro sprejet. Mnogokrat ni jasno, kaj pomeni voditi župnijo in kakšno vlogo naj pri tem ima ŽPS. Včasih je članom ŽPS ali župniku samemu nejasna njegova vloga v ŽPS, zato lahko prihaja do nerazumevanja in konfliktov.

a) Vodenje ima osebnostni značaj

Nekdanja vloga župnika kot delivca zakramentov in zato izvzetega iz župnijskega občestva, se danes pokaže za nezadostno. Koncil podaja nove poudarke. Če je bila v preteklosti v ospredju hierarhična služba, po koncilu prihaja v ospredje poslanstvo, pri katerem je pomemben osebni odnos med nosilcem oblasti ter člani občestva.[48] Ta odnos se pokaže v konkretnem medsebojnem dialogu. Duhovniku omogoča, da se približa konkretnim ljudem in njihovim problemom ter s tem razvijanju človeških zmožnosti. Avtoritarni način vodenja župnije ne omogoča pravega dialoga in postaja vedno manj človeški. Zaradi osebnostnega značaja vodenja, je vsak poskus osebnega izkoriščanja vodstvene vloge ne le neučinkovit, ampak dolgoročno tudi škodljiv.

b) ŽPS ima korekcijski značaj

Župnik in laiki so v nenehnem medsebojnem odnosu, ki je zaradi položaja enega in drugega v Cerkvi vedno napet – in tega ni mogoče odpraviti. Župnik je v odnosu do laikov stalen korektiv, prav tako velja za odnos laikov do župnika. Napetost je navzoča tudi v župniji, kjer ŽPS ni.

---

[47] Prim. Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 61.

[48] Prim. Norbert Glatzel, Gemeindebildung und Gemeindestruktur, München – Paderborn – Wien, 1976,128.

Vloga ŽPS je v tem, da ustvari institucionalno polje, na katerem se medsebojna napetost rešuje na kulturen in evangeljski način. Župnik torej ni zadnji voditelj občestva in ŽPS ni skupina enakomislečih ljudi – naš skupni voditelj je Jezus Kristus, ki je središče našega življenja. Vsi, župnik in laiki, morajo v poslušnosti evangeliju služiti Božjemu odrešenjanju družbe in sveta – prav na tak način tvorijo Cerkev. Občestvo brez župnika ne more obstajati, prav tako pa tudi ni župnik tisti, ki ustvarja občestvo. Župnik je sodelavec občestva, vsi skupaj pa smo orodje v Božjih rokah. ŽPS vloge občestva v celoti ne more prevzeti, ampak je lahko le v njegovi službi. Skozi sodelovanje med župnikom in ŽPS se hierarhični princip Cerkve dopolnjuje s sinodalnim principom. ŽPS župnika po eni strani lahko korigira, po drugi pa mu odjemlje del bremena. Župnik lahko vodi župnijo v moči svojega posvečenja po poslanstvu, ki mu ga daje škof, le ob kolegialnem sodelovanju ŽPS.

c) Pastoralne posledice

V župniji lahko nastane pet centrov moči. Prvi je župnik, drugi tajnik ali predsednik ŽPS, če to ni župnik. Po eni strani sta njegova najožja sodelavca, po drugi pa konkurenta, zato je za uspešno pastoralno delo izredno pomembno njuno dobro sodelovanje. Tretji center moči je lahko skupina »redno zaposlenih«, med katerimi so morda kaplan, diakon, cerkovnik, organist, tajnik/tajnica v pisarni, katehist/inja, pastoralni(a) asistent/ka. Četrti center so lahko prostovoljni sodelavci v župniji, ki so močno aktivni, npr. pri Karitas, v pevskih zborih in različnih skupinah. Peti so nosilci različnih tradicij in utečenih navad, npr. prvi molivec ali pevec v cerkvi, ključarji, razne »sive eminence« v ozadju.

Vsi ti so pomembni, bolj ali manj potrebni, zato morajo v medsebojnih odnosih ustvariti trajno sodelovanje. Če je kakšen izmed njih preveč zanemarjen ali če premalo pride do veljave, to v župniji lahko ustvari napetost. Zato je potreben kraj medsebojnega komuniciranja in učenja skupnega življenja in dela drugega ob drugem. Bolje kot da je to prepuščeno slučajnemu reševanju odprtih vprašanj je, da imamo do določene mere institucionaliziran kraj medsebojnega srečevanja in izmenjave stališč.

Za uresničevanje tega je najbolj odgovoren župnik, ki mu je vodenje župnije posebej zaupano. On naj v drugih ne gleda konkurentov, ampak zaupnike in sodelavce. Zaradi specifičnega načina dela bo župnik redno skliceval posebne sestanke tudi z vsemi drugimi morebitno redno dejavnimi sodelavci. Vse pa mora v skupno župnijsko delo povezovati prav ŽPS.

Problemi nastanejo, če se župnik izkaže za nezmožnega na pravi način povezovati vse možne centre moči v skupno dobro vseh. Od župnika se zato pričakujejo nekatere vodstvene sposobnosti, npr. da bo znal zastaviti in do konca pripeljati proces medsebojnega usklajevanja različnih mnenj

in pričakovanj; da bo znal sposobnosti, izkustva in prepričanja posameznikov podrediti skupnemu župnijskemu cilju; da bo znal posameznike z njihovimi talenti navdušiti za delo, ki ga v župniji lahko samo on(i) najbolje opravi(jo). Pri delu se bo tudi sam učil in izpopolnjeval. To bo dosegel, če se bo v največji možni meri držal načela: »Toliko iniciativen, kolikor je potrebno in toliko zadržan, kolikor je mogoče«.[49]

Za takšno držo pa bo pri marsikom potrebno veliko potrpežljivega učenja, ki je možno samo tam, kjer predhodno pride tudi do spremembe zavesti o svoji dejanski vlogi v občestvu. Prav od tega bo namreč v največji meri odvisno tudi sprejemanje ŽPS po vseh župnijah. Tam, kjer župnik ni pripravljen na pastoralno delo, ki vključuje sodelovanje laikov, se bo delovanje ŽPS nujno omejilo na minimum. Enako previdno je treba ravnati v primeru, da je župnik sicer pripravljen za tak način dela, vendar člani ŽPS za to (še) niso usposobljeni. Sodelovanja se ne da izsiliti, zato je potrebno potrpežljivo in vztrajno delo.

Osnovna funkcija ŽPS je, da omogoča pogovor. Tega koncil opredeljuje tudi iz teoloških razlogov kot bistvo Cerkve, saj je naloga Cerkve, da »s človeško družbo, v kateri živi« (prim. Š 13), stopi v neposredni pogovor. Koncil pričakuje tako od škofov kot od laikov, da sodelujejo z vsemi ljudmi dobre volje. »Pogovarjajo naj se z njimi modro in obzirno in pri tem naj preudarjajo, kako bi družbene in javne uredbe spopolnili v evangeljskem duhu«. (LA 14) To za vse pomeni, da morajo gojiti visoko stopnjo kulture dialoga. To pa je mogoče tam, kjer je ustvarjeno medsebojno zaupanje, odprtost, pa tudi zvestoba pravilom obnašanja. Seveda je prav naloga župnika, da medsebojni pogovor ne ostane nekaj površinskega, ampak gre v bistvo problema in se dotakne človekovih globin. Župnik mora skupaj z ŽPS skrbeti tudi za to, da ta ostane v neprestanem pogovoru s celotno župnijo, oziroma s kar največjim številom prebivalcev.

Poleg skrbi za možnost pogovora je skrb ŽPS, da župnik in laiki vse moči usmerijo v skupno pastoralno delovanje, ki služi samouresničevanju Cerkve v določenem kraju preko oznanjevanja, bogoslužja in diakonije. To delovanje ne sme potekati kakorkoli, ampak usmerjeno in organizirano, tako da gre resnično za cerkvenostno delovanje. To je tisto, ki v danem trenutku na najboljši možni način odgovarja duhu evangelija. Delovanje mora biti tudi občestveno, kar pomeni, da upošteva subsidiarni in solidarnostni princip. ŽPS mora poleg tega tudi vedno znova preverjati prioritetno lestvico nalog, ki jih je potrebno prilagajati vedno novim potrebam in izzivom.

ŽPS je tako tisti organ, ki je postavljen med različne centre moči v župniji, ne da bi jih ločeval, ampak med seboj povezoval. V povezovanju

[49] Prim. Wilhelm Brüntrup in Ludwig Hönlinger in Hermann Klein, idr, Pfarrgemeinderat und Pfarrer, v: Hermann Klein in Michael B. Merz in Peter Weigand, Der Dienst in der Gemeinde, Düsseldorf 1986, 68.

se pokaže njegova dinamika, saj mora iskati pravo ravnovesje med vsemi, predvsem pa obdržati naravnanost na evangelij. Za uspešno delovanje ŽPS je pomembno, da ima jasno in pregledno strukturo in racionalen način delovanja, še bolj pa je pomembno, kdo ga dejansko vodi in kakšne osebne kompetence ima voditelj. To pogojuje ciljno naravnanost župnije, ki se lahko ohrani le ob pravih odločitvah. Le-te so mogoče le ob vztrajnem posvetovanju, pri katerem mora ŽPS stremeti po čim višji stopnji konsenza - dogovora vseh. Tega dosežemo le, če omogočimo čim širše sodelovanje vseh pri iskanju ustreznih rešitev in odločitev. Uspešnost ŽPS se ne more meriti le s številom sej in na njih sprejetih odločitev, ampak bo lahko resnično vodstveni organ le, če bo delal čim bolj kompetentno in v soglasju z glavnimi cilji celotne župnijske skupnosti, kot so opredeljeni v Božjem razodetju in cerkvenih dokumentih.

Povzetek: **Peter Kvaternik, Sodelavci in svetovalci, Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS**

Župnijski pastoralni sveti so pridobitev Cerkve po 2. vatikanskem koncilu, ki so dandanes postali že nepogrešljiv način sodelovanja laikov v pastoralnem življenju župnij. V Sloveniji so začeli delovati že prva leta po koncilu in je njihovo število sprva precej naglo naraščalo, potem pa stagniralo. Nov zagon jim je dalo jubilejno leto 2000, ko so bile volitve v ŽPS v župnijah vseh treh slovenskih škofij na isto nedeljo.

Sedaj je še posebej pomembno kako jih bomo razumevali, kajti skladno s tem bodo dobivali večjo ali manjšo vlogo v župniji, s tem pa bo zarisan tudi njihov prihodnji razcvet ali propadanje. Za pravilno umeščenost v župnijo je pomembno koncilsko razumevanje občestva, skrb za duhovnost v njem, zavest soodgovornosti, dejansko sodelovanje laikov pri pastoralnem življenju in vloga župnika pri vsem tem.Od vizije župnikove vloge v občestvu je namreč odvisen tudi stil vodenja in vloga ŽPS pri vodenju župnijskega občestva.

Ključne besede: ŽPS (župnijski pastoralni svet), laiki, župnija, občestvo, soodgovornost, sodelovanje.

Pregledni članek (1.02) UDK 262.42 (497.4):268-05

Tadej Stegu

Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru

Uvod

Slovenski plenarni zbor[1] na pragu tretjega tisočletja daje Cerkvi na Slovenskem smernice, ki bodo oblikovale času primerno pastoralno in katehetsko dejavnost. Ob tem ugotavlja, da je posredovanje vere v preteklosti potekalo v okolju, ki je bilo tradicionalno verno. Ljudje so od rojstva do smrti živeli v kulturi, ki je bila polna verskih naravnanosti in znamenj. S pojavom sekularizacije se stanje vedno bolj spreminja, zato danes upravičeno govorimo o razkristjanjeni družbi, v kateri se Cerkev srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo.[2] Na začetku tretjega tisočletja opažamo, da je okolje, v katerem živimo, vse bolj podobno okolju, v katerem so živeli kristjani prvih stoletij:[3] do krščanstva in življenja po veri ni le ravnodušno, ampak mu marsikje nasprotuje. Tudi prvotna Cerkev je živela v poganskem svetu. V krščanstvu so vztrajali le tisti, ki so bili vanj

---

[1] Vse tri škofije so ob koncu drugega tisočletja zasnovale in izvedle t. i. Sinodo Cerkve na Slovenskem z geslom *Izberi* življenje, ki je imela dvoje zasedanj in je dobro dokumentirana. *Delovno gradivo za 1. zasedanje*, ki je izšlo pri založbi Družina, Ljubljana 1999, pove, da je to bilo od 4. do 6. novembra 1999. *Izberi življenje, Predlog sklepnega besedila sinode Cerkve na Slovenskem*, založila Družina, Ljubljana 2000 pa je gradivo za drugo zasedanje, ki je bilo od 2. do 4. novembra 2000. Besedilo, ki je bilo prevedeno v italijanščino in poslano na pristojno kongregacijo, potem ko so ga slovenski škofje z nekaterimi popravki sprejeli na seji 17. in 18. januarja 2001, ima naslov *Izberi življenje, Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem*. V skladu s pripombo Kongregacije za verski nauk: »Opažamo neprimerno uporabo izrazov 'sinoda' in 'plenarni – pokrajinski', tako v naslovu kot v nekaterih delih dokončnega dokumenta. Ne gre za sinodo v dobesednem pomenu in glede na to, da je Slovenija ena sama cerkvena provinca, bo potrebno izbrati med 'plenarni' in 'pokrajinski'. Predlagamo poimenovanje 'Slovenski plenarni zbor', kot ga je potrdil sveti oče« (Vatikan, 24. april 2001, A – splošna pripomba), uporabljam predlagano poimenovanje.

[2] Prim. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje, Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem,* Ljubljana 2001, 58. Oštevilčenje členov, ki ga uporabljam, se nanaša na navedeni dokument. Odslej: SPZ.

[3] Janez Pavel II., *É necessaria in Europa una rinnovata stagione missionaria. Il discorso ai membri della Commisione degli Episcopati della Comunità' Europea,* v: *L'Osservatore Romano,* 31. Marzo 2001, 5.

temeljito uvedeni in so se v svojem osebnem življenju srečali z vstalim Kristusom, kar je povsem spremenilo njihovo gledanje na svet in njihovo osebno življenje. Za takšno uvajanje je Cerkev izoblikovala načrtovano pot ali itinerarij, ki ga je imenovala katehumenat in je v večini primerov trajal več let. Katehumenska formacija se je uresničevala s svetopisemsko katehezo, osredinjeno v pripovedovanje zgodovine odrešenja; neposredna priprava na krst pa s katehezo nauka, ki je razlagala veroizpoved in očenaš z njunimi moralnimi povezavami. Nato je sledila stopnja po prejemu zakramentv uvajanja z mistagoško katehezo; ta je pomagala novokrščenim pri ponotranjanju zakramentov in pri vključitvi v občestvo. To patristično pojmovanje in trojno stopnjevanje je še vedno vir za sedanji katehumenat in za samo katehezo uvajanja v krščanstvo.

V današnji sekularizirani družbi postaja vera stvar osebne odločitve. Ni več samoumevno, da je nekdo kristjan, četudi prihaja iz krščanske družine. Zaradi odsotnosti ali pomanjkljivosti prve evangelizacije ugotavljamo potrebo po prvi evangelizaciji, katehumenatu in misijonski katehezi. Sodobno okolje narekuje nove pastoralne vzorce. Potrebno je preiti od zakramentalistične pastorale, ki nagovarja le tiste, ki so v Cerkvi, k novi evangelizaciji, ki je usmerjena tudi k oddaljenim in neverujočim na področju župnije[4] in udejanja misijonsko poslanstvo Cerkve. Kateheza, ki je predpostavljala vero in večinsko krščansko prakso in bila predvsem usmerjena k otrokom in odraščajočim, mora upoštevati nekrščansko in krščanstvu vse bolj nenaklonjeno okolje. Usmeriti se mora predvsem k odraslim, saj so odrasli tisti, ki so v polnosti sposobni osebne odločitve[5] in je hkrati predvsem njihova naloga posredovati vero svojim otrokom.[6] Kateheza odraslih, ki je danes še vedno premalo udejanjena v praksi,[7] je poglavitna oblika kateheze, h kateri so naravnane vse druge oblike in »mora vedno bolj dobivati prednostno mesto. Gre za pospeševanje kateheze po krstu na način katehumenata s pomočjo uporabe nekaterih prvin *Reda uvajanja odraslih v krščanstvo*«.[8] Tako bo kateheza postala pot uvajanja v vero, kakor naroča Slovenski plenarni zbor.[9]

Uvajanje v krščanstvo (katehumenat) v prvih stoletjih po Kristusu, ki se je prav tako srečevalo z nasprotovanjem okolja, kot ga opažamo danes, je imelo zelo jasen cilj. To je novi človek, upodobljen po Kristusu. Le tak-

---

[4] Prim. SPZ 428.

[5] Prim. Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji*, Ljubljana 1996, 22.

[6] Prim. Kongregacija za duhovščino, *Splošni pravilnik za katehezo*, Ljubljana 1998, 59. Odslej: SPK.

[7] Prim. F. Škrabl, *Kateheza odraslih - prvenstvena oblika kateheze*, v: BV 55 (1995), 601-607.

[8] Kongregacija za bogoslužje, *Uvajanje odraslih v krščanstvo*, Ljubljana 1978. Odslej: UOK. Prim. SPK 258.

[9] Prim. SPZ 349; 355.

šen človek je mogel biti v poganskem svetu znamenje, ki je tiste, ki Kristusa niso poznali, vabil na pot vere. Slovenski plenarni zbor ponovno poudarja največjo pomembnost takšnega uvajanja v krščanstvo, ki bo tudi v našem času in razmerah lahko človeka pripeljalo do odrasle vere in globlje krščanske zavesti.

Papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu *Ob začetku novega tisočletja* pravi, da je svetost tista perspektiva, v smeri katere strmi celotna pastoralna pot. »Mar se da svetost 'načrtovati'? Kaj lahko pomeni ta beseda v logiki pastoralnega načrta? Pastoralno načrtovanje, ki je usmerjeno k svetosti, pomeni izraziti prepričanje, da če je krst zares vstop v Božjo svetost zaradi vcepitve v Kristusa in naselitve njegovega Duha, potem nima nikakršnega smisla, oziroma je temu povsem nasprotno, če se kristjan zadovolji s povprečnim življenjem, h kateremu ga navajata minimalistična etika in površna religioznost. Vprašanje katehumenu: 'Bi rad sprejel krst?' pomeni hkrati tudi: 'Bi rad postal svet?' Pomeni, postaviti na njegovo življensko pot korenitost govora na gori: 'Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče' (Mt 5,48)«.[10] Kakor je pojasnil že 2. vatikanski koncil, tega ideala popolnosti ne smemo razumeti tako, kakor da bi vključeval nekakšno nenavadno življenje, ki bi ga lahko v praksi uresničili samo nekateri geniji v svetosti. Namenjen je vsem tistim, ki so že bili krščeni, kot tudi katehumenom, ki se na krst šele pripravljajo. Zato je Slovenski plenarni zbor odločno postavil temeljne usmeritve, ki naj bi konkretno pastoralno in katehetsko dejavnost vodile prav k temu cilju.

V prvem poglavju kratko podamo oris današnjega verskega stanja na Slovenskem, nato pa bomo ugotavljali, kako nanj odgovarja dosedanja katehumenatska pastorala. Predvsem pa raziskujemo izzive za prihodnost, ki se pojavljajo v času po Slovenskem plenarnem zboru in nakazujemo prednostne odločitve, ki so hkrati z oblikovanjem primernega in enotnega pastoralnega vzorca ena temeljnih nalog Cerkve na Slovenskem.

1. Današnje stanje kot izziv katehumenatski pastorali

Raziskave in vsakdanje izkušnje kažejo, da je bila v zadnjih desetletjih tudi slovenska družba izpostavljena močni sekularizaciji, ki je sad načrtne ateizacije po drugi svetovni vojni in razvojnih tokov modernega časa. Večina prebivalstva danes živi v mestih, ki narekujejo nove oblike verskega življenja. Če je popis prebivalstva za celotno Slovenijo leta 1991 dal še precej ugodno sliko o pripadnosti katoliški veri, to ne velja v enaki meri za večja mesta. Posebej kritična v tem smislu je generacija med 30. in 45. letom starosti. Ker se je tradicionalno verno okolje močno spremenilo, tradicionalna vernost ne more biti več edino merilo in izhodišče za pa-

[10] Janez Pavel II., *Ob začetku novega tisočletja*, Ljubljana 2001, 31.

storalno delo.[11] Cerkev se tudi pri nas vse bolj srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo ali pa so prejeli le zakrament krsta in birme, niso pa zaživeli v Cerkvi, ki je občestvo verujočih. Bogato versko izročilo, ki je bilo nekdaj slovenskemu človeku trdna opora pri odločanju za Kristusa, za vero in življenje po njej, danes ni več dovolj za odločitev za vero in življenje po njej. Verski običaji, ljudske pobožnosti, nabožna literatura in ljudska umetnost so opora veri, vendar se mora vsak človek osebno odločiti zanjo na podlagi osebne izkušnje Boga in evangeljskega oznanila.[12] Zgolj poučevanje verskih resnic v današnjih razmerah za uvajanje v krščanstvo ne zadostuje več. Na to opozarja tudi dejstvo, da se veliko odraščajočih po prejemu zakramenta sv. birme oddalji od Cerkve in vera ne usmerja njihovega življenja. To se zgodi prav v času, ko začenjajo živeti odločilno obdobje svojega življenja in se srečujejo z novimi življenjskimi okoliščinami.[13]

Slovenski plenarni zbor ugotavlja, da je tudi med sicer vernimi ljudmi mnogo takšnih, ki nimajo jasnih predstav o Bogu razodetja in tudi ne o podobi Boga Svetega pisma. Zopet drugi, med njimi predvsem mlajša generacija, težko verujejo v Jezusa Kristusa kot pravega Boga in pravega človeka ter v to, kar je učil.[14] Cerkev na Slovenskem sicer z veseljem ugotavlja, da kljub sekularizaciji in nekaterim močnim, veri nenaklonjenim medijem določen del slovenske mladine ohranja stik s Cerkvijo in da je po zadnjih mednarodnih raziskavah »slovenska mlada generacija celo bolj religiozna kot generacija njenih staršev. Vendar natančnejši pogled v vero mladih razkriva, da je čut pripadnosti Cerkvi pasiven in ohlapen ter da se mladi oddaljujejo od njenega živega jedra. To oddaljevanje je pojav, ki ga zaznavajo predvsem v zahodnem svetu«.[15] Nekateri danes težko sprejemajo prav tiste verske resnice, ki so v temeljih krščanske vere, tako na primer Jezusovo deviško spočetje, vstajenje, večno življenje, izvirni greh, Božjo ljubezen, evharistijo, obstoj hudega duha in pekel. Podatki o verovanju ljudi v posamezne verske resnice potrjujejo, da imamo danes tudi pri nas opraviti z nekakšnim izbirčnim vernikom, ki izbira verske in moralne resnice po svojem okusu. Zato Cerkev ne more predpostavljati, da je vse, kar oznanja, brez težav sprejeto. To ji narekuje, da bo dovolj pogosto posveča obravnavi osnovnih resnic verovanja – tako da gre tudi pri odraslih, ki so prejeli zakramente uvajanja in želijo živeti kot kristjani, za nenehno uvajanje v vero.[16]

---

[11] Prim. SPZ 35-36.
[12] Prim. SPZ 87.
[13] Prim. F. Škrabl, *Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi,* v: BV 61 (2001), 379-399.
[14] Prim. SPZ 38.
[15] SPZ 331.
[16] Prim. SPZ 39.

Čeprav nekatera znamenja govorijo o upadanju tradicionalne vernosti, se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in druge oblike religioznosti.[17] Za današnjega človeka je značilno, da vse manj verjame racionalnemu utemeljevanju in dokazovanju, vse bolj pa svojim doživetjem in izkušnjam. Išče globlji smisel svojega življenja in se čuti z vseh strani ogrožen ter se zateka k lažnim prerokom, ki mu obljubljajo »naklonjenost zvezd in usode«.[18] Prav to človekovo iskanje in hrepenenje po Bogu je izziv tudi za Cerkev na Slovenskem. Bog namreč hoče, »da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice« (1 Tim 4,2), zato je Jezus svoje učence poslal oznanjat evangelij vsemu stvarstvu (prim. Mr 16,15). V tej zavesti želi Jezusovemu naročilu slediti tudi Cerkev na Slovenskem in širiti veselo oznanilo odrešenja, posebej tistim, ki še niso slišali o Jezusu, pa tudi tistim, ki so že prejeli krst, a žive popolnoma zunaj krščanskega občestva.[19] Zato Slovenski plenarni zbor po analizi okoliščin išče načine, kako človeku, ki Boga še ne pozna, ali pa se je od njega oddaljil, približati Kristusa, ki ga je Oče poslal, »da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jn 10,10).[20]

Temeljnega pomena za novo evangelizacijo je pričevanje življenja kristjanov kot posameznikov in kot skupnosti. Od osebnega pričevanja je najbolj odvisno, ali bo krščanstvo ponovno postalo dogodek, ki bo oddaljene in neverujoče vabil na pot vere. Človek se lahko osebno odloči za Kristusa in hojo za njim le, če je govorica kristjanov pristna in njihovo življenje izraža vero. »Največja težava, da tega cilja ne dosegamo tako, kot bi želeli, ni zunaj Cerkve in v današnji kulturi, ampak znotraj Cerkve, odvisno od nas, od naše slabotne vere, od naše medle krščanske zavesti, od našega strahu pred evangeljsko svobodo, ki je pripravljena zastaviti svoje življenje.«[21] Zato je potreben katehumenat odraslih, ki zahteva in predpostavlja sistematično in stalno katehezo odraslih, ki so že del občestva Cerkve, in njihovo trajno rast v veri. Še bolj nujen pa je katehumenat za tiste, ki niso prejeli vseh treh zakramentov uvajanja v krščanstvo in zato niso povsem v občestvu Cerkve. Uvajanje katehumenov se namreč redno dogaja v občestvu vernikov, ki skupaj s katehumeni premišljujejo dragocenost velikonočne skrivnosti, obnavljajo svojo lastno spreobrnitev in s svojim zgledom vabijo katehumene, da se bolj predajo vodstvu Svetega Duha.[22]

Katehumenat v župniji tako predstavlja tudi za vse vernike priložnost, da rastejo v osebni veri in utrdijo svoj poklic pričevalcev za evangelij,

[17] Prim. SPZ 18.
[18] SPZ 12.
[19] Prim. SPZ 95.
[20] Prim. SPZ 86.
[21] F. Rode, *Nova evangelizacija*, v: *Katoliški laiki v službi evangelizacije*, Ljubljana 1993, 25-26.
[22] Prim. UOK 4.

župnijski skupnosti pa omogoča udejanjanje njenega misijonarskega poslanstva. Ohranjeni viri iz prvih časov krščanstva jasno kažejo na ozko povezavo med ustanovo katehumenata in misijonskim delovanjem Cerkve: prvo pomeni le dosleden razvoj drugega.[23] Načini katehumenata se razlikujejo od občestva do občestva, povsod pa spremljajo krščansko uvajanje novospreobrnjencev verniki skupnosti.

Slovenski plenarni zbor posebej poudarja zakramente uvajanja, ker se prav pri teh najbolj kaže kriza vere sodobnega človeka, hkrati pa priprava nanje in obhajanje dajeta najboljšo možnost najprej za novo evangelizacijo.[24] Z zakramenti krsta, birme in evharistije, ki spominjajo na temelje naravnega življenja v rojstvu, rasti in hranjenju, se polagajo temelji krščanskega življenja. Ti trije zakramenti zadevajo celotno človekovo življenje in ga uvajajo v polnost krščanskega bivanja. Današnje razmere zahtevajo pričevanje krščanskega občestva. »Kot trdna oporna točka za župnijsko katehezo se zahteva obstoj občestva zrelih kristjanov, že uvedenih v vero, za katere je treba pridržati primerno in različno pastoralno skrb. Ta cilj bo laže doseči, če se bo v župnijah pospeševalo oblikovanje malih cerkvenih občestev.«[25] Veselo oznanilo, ki ga razglašamo najprej s pričevanjem življenja posameznikov in občestva, je potrebno razglasiti tudi z besedo življenja. Katehumen pa je tisti, ki sprejme to besedo s prvo evangelizacijo, nato pa nadaljnji katehetski pouk, da bi prejel zakramente uvajanja v krščanstvo in postal član Cerkve. Zato je katehumenat kot priprava na zakramente krsta, birme in evharistije srčika katehetske dejavnosti Cerkve.[26]

Vse več je med verniki takšnih, ki zaradi slabotne vere niso kristjani v polnosti. Janez Pavel II. zato pravi, da so tudi mnogi kristjani kakor »nekakšni katehumeni«. Misli na tiste, ki so bili v svojem otroštvu deležni tej starosti primerne kateheze, pa so nato opustili vsako versko prakso in imajo v zreli starosti bolj otročje versko znanje; na tiste, ki trpijo zaradi posledic zgodnje, a slabo opravljene ali slabo usvojene kateheze; na tiste, ki so sicer rojeni v krščanski deželi ali celo v krščanskem okolju, vendar niso bili nikoli vzgojeni v svoji veri in so kot odrasli še vedno pravi katehumeni.[27] Zato je potrebno postopno uvajanje odraslih v krščanstvo, ki se uresničuje v ustanovi katehumenata.[28] Krstni katehumenat, kot ga

---

[23] Prim. J. Danielou, *La catechesi nei primi secoli*, Torino 1982, 36-45.

[24] Prim. SPZ 137.

[25] SPK 258; prim. Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, Ljubljana 1989, 61. Odslej: KL.

[26] Prim. SPZ 63; SPK 90; KL 61; Pavel VI., *Apostolska spodbuda o evangelizaciji*, Ljubljana 1976, 44.

[27] Prim. Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o katehezi v našem času*, Ljubljana 1980, 44.

[28] Prim. A. S. Snoj - D. Emeis, *Kateheza o zakramentih*, Ljubljana 1994, 68.

imenuje *Splošni pravilnik za katehezo,*[29] pa »mora navdihovati tudi druge oblike kateheze v njihovih ciljih in njihovem dinamizmu«.[30]

2. Katehumenat na Slovenskem

V času po drugi svetovni vojni je na Slovenskem začelo naraščati število nekrščenih otrok. Nekateri so sicer bili krščeni, niso pa prejeli drugih zakramentov.[31] Duhovniki vse bolj ugotavljajo, da obhajajo bogoslužje in podeljujejo zakramente tudi tistim, ki niso globlje evangelizirani, da v Cerkev sprejemajo otroke, ki so nato izpostavljeni vplivu poganskega in razkristjanjenega okolja. V župnijsko skupnost sprejemajo tudi posamezne odrasle spreobrnjence in premalo storijo, da bi jih skupnost sprejela.[32] Po letu 1960 oziroma 1965 so se nekateri nekrščeni zaradi vernega partnerja hoteli cerkveno poročiti. Tako se pojavijo prva obhajila in prve birme odraslih. Najprej so jih duhovniki pripravljali posamično, pozneje pa v nekaterih župnijah po mestih in industrijskih središčih s tečaji za katehumene.[33] V Ljubljani so se dogovorili župniki vseh mestnih župnij in pošiljali odrasle kandidate za prejem zakramentov uvajanja v stolnico, kjer sta bila navadno dva tečaja vsako leto.[34] Jeseni leta 1973 so v ljubljanski stolnici začeli z enoletnim seminarjem za katehumene. Za enoletni seminar so se odločili iz dveh razlogov. Prvi je bil ugotovitev, da marsikdo od teh, ki so tečaj opravili, ni postal zares kristjan. Drugi razlog je bil izid rimskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo.* Anton Smerkolj, tedanji župnik v ljubljanski stolnici, je čez dve leti ugotovil, da kljub večjemu osipu obstajajo ugodne izkušnje, saj »večina tistih, ki konča seminar, ki traja od oktobra do binkošti prihodnje leto, ostanejo kristjani«.[35] Pozneje so tudi nekatere druge ljubljanske župnije začele s seminarjem za katehumene (Sv. Peter, Šiška in pozneje uspešno vse do danes Marijino oznanjenje).

Slovenski škofje v praktičnih smernicah prenove leta 1976[36] ugotavljajo, da je vedno več krstov odraslih, ki jih je treba na krst in sploh zakramente uvajanja v krščansko življenje dobro pripraviti. Zato je v mnogih

---

[29] Prim. SPK 88-91.
[30] SPK 59.
[31] Prim. V. Škafar, *Katehumenat nekdaj in danes,* v: BV 55 (1995), 597-599.
[32] Prim. A. Smerkolj, *Francoski Red uvajanja odraslih v krščanstvo,* v: CSS 12 (1978), 18-19.
[33] Prim. V. Škafar, n. d., 597-599.
[34] Prim. A. Smerkolj, *Odrasli, ki se pripravljajo na prejem prvih zakramentov,* v: CSS 6 (1972), 44.
[35] A. Smerkolj, *Skušnje zadnjih let pri uvajanju odraslih v krščanstvo,* v: CSS 8 (1974), 110.
[36] Prim. Slovenski škofje, *Srečanje s Kristusom v zakramentih, krst, birma,* Ljubljana 1976, 7-8.

župnijah potrebno uvesti skupno pripravo na zakramente krščanskega uvajanja, krst, birmo in evharistijo.

S slovensko izdajo rimskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo* leta 1978 so bile dane smernice za katehumenat, kakor ga je nakazal 2. vatikanski koncil. Duhovniki so se še številneje, čeprav v večini primerov posamično, lotili oblikovanja katehumenatske pastorale na Slovenskem. V tem obdobju sta začela pri nas delovati Neokatehumenat in Prenova v Duhu, ki jih nekateri, v primerjavi s katehumenatsko pastoralo, imenujejo »analogni pastorali«.[37]

V letu 1987/88 je skupina duhovnikov na goriškem pastoralnem območju izdelala program, ki se je izkazal za uspešnega. Sad tega prizadevanja je knjižica *Uvajanje odraslih v krščanstvo - katehumenat*, Koper 1988,[38] ki jo uporabljajo po vsej Sloveniji. V knjižici so poleg naslovov srečanj priobčene tudi glavne točke in nekaj dosegljive literature, iz katere voditelji katehumenata lahko črpajo snov za srečanja. V naslednjih letih so na podlagi tega programa nastale tudi celotne kateheze, ki so prišle zelo prav tistim, ki se ukvarjajo s katehumenatom. Te kateheze so postale osnova dela s katehumeni v koprski škofiji[39] in jih še vedno uporabljajo tudi drugod po Sloveniji. Štiriintrideset tem, kolikor jih je v tem programu, se primerno prilega katehumenatu, ki traja eno pastoralno leto, od septembra do junija s tedenskimi srečanji.

Voditelji katehumenata se ob svojem delu srečujejo z različnimi težavami. Opažajo, da je katehumenat vse prevečkrat razumljen kot niz predavanj in ne kot življenjska kateheza, pri kateri gre predvsem za posredovanje vere. Čas katehumenata, v katerem naj bi katehumen spremenil svoje življenje, je prekratek. To se v še večji meri pokaže v primerih, ko je isto časovno obdobje namenjeno pripravi na poroko in hkrati zakramentom uvajanja.

Normalno bi bilo, da bi katehumeni zrasli iz živih župnijskih občestev, ki bi s svojim življenjem in vero privabljala nove člane. Neredko pa se dogaja, da se katehumeni bojijo stika z domačo župnijo in po prejemu zakramentov v njej težko najdejo svoj življenjski prostor.

Težava, s katero se voditelji katehumenata srečujejo, je tudi premajhna soudeleženost laiških sodelavcev. Izkušnje kažejo, da bi pri katehumenatu morali bolj vidno vlogo zavzemati laiki: katehisti in spremljevalci, ki bi katehumene usmerjali v krščanstvo, ki ga sami živijo.

Največja težava je predvsem osip po katehumenatu. Vendar je vzrok za to v prej naštetih pomanjkljivostih.

---

[37] Prim. V. Škafar, n. d., 598.

[38] Prim. V. Paljk, *Nove razsežtnosti katehumenata v novih razmerah*, v: CSS 26 (1992), 176.

[39] V. Paljk, *Katehumenat v Cerkvi na Slovenskem*, v: CSS 28 (1994), 163.

Pričakovali bi, da bodo katehumeni prihajali predvsem iz nevernega okolja, iz družin, ki niso imele ali nimajo povezave s Cerkvijo in so torej oddaljene od cerkvenega občestva. Raziskava med katehumeni pa kaže na razkristjanjenost družinskega okolja in nedoslednost tistih, ki so ali so bili povezani s Cerkvijo. Tako dobra polovica odraslih katehumenov (54%) izhaja iz družin, kjer so bili starši cerkveno poročeni; večina je bila krščenih že v otroštvu (65%), pa niso imeli verske vzgoje v družini oziroma župniji (30%); v večini primerov kdo od katehumenovih družinskih članov bolj ali manj redno obiskuje mašo (prek 50%).[40]

V pastoralnem letu 1993/94 je bila oblikovana medškofijska skupina za katehumenat, ki je po svojem predstavniku vključena v Slovenski katehetski svet in naj bi skrbela za poenotenje katehumenatske pastorale na Slovenskem. Svojevrsten problem pri delu v katehumenatu je namreč še vedno neusklajenost katehumenatske prakse na področju treh slovenskih škofij,[41] čeprav stanje nakazuje nujnost večje organiziranosti katehumenata.

Po podatkih Škofijskega pastoralnega sveta je v letu 1992/1993 katehumenat v Ljubljanski nadškofiji potekal v 13 dekanijah, v 10 dekanijah pa katehumenat ni bil organiziran. V teh se je največkrat kot vzrok neorganiziranosti navajalo premajhno število interesentov, zato je potekala priprava individualno in občasno.

V letu 2000/2001 pa je po podatkih, ki jih je zbrala Pastoralna služba Ljubljanske nadškofije, katehumenat potekal že v 17 dekanijah. Skupno število udeležencev organiziranega katehumenata je bilo 307.[42]

Na neusklajenost katehumenatske pastorale kaže tudi različnost literature, ki jo voditelji katehumenata po podatkih Pastoralne službe Ljubljanske nadškofije uporabljajo. Največkrat uporabljena (v letu 2000/2001 jo uporablja sedem voditeljev) je še vedno knjižica *Pot k veri*,[43] šest voditeljev uporablja učbenik *Pridi Sveti Duh*,[44] prav tako šest pa *Uvajanje odraslih v krščanstvo*.[45] Drugi največkrat navajajo kot temeljni pripomoček

[40] Prim. R. Valenčič, *Katehumenat v šolski dobi*, v: CSS 28 (1994), 169: »Podatki opozarjajo, da verska vzgoja v družinah ni bila sposobna prenesti vrednote vere na otroke. Mogoča pa je tudi druga domneva: da se približujejo ali vračajo k veri in Cerkvi le tisti, ki so se nekoč in v neki obliki z njo že srečali.«

[41] Prim. V. Paljk, *Nove razsežnosti katehumenata v novih razmerah*, 177.

[42] Navedene podatke so mi prijazno posredovali dr. Ivan Likar (Pastoralna služba Koprske škofije) in župnik Vinko Paljk ter dr. Peter Kvaternik (Pastoralna služba Ljubljanske nadškofije). Podatki za Mariborsko škofijo niso dosegljivi.

[43] V. Grmič, *Pot k veri*, Ljubljana 1972.

[44] J. Ambrožič, *Pridi Sveti Duh*, Celje 1991.

[45] Prim. V. Paljk, *Uvajanje odraslih v krščanstvo, Predkatehumenat*, Koper 2000; V Paljk, *Uvajanje odraslih v krščanstvo, Katehumenat*, Koper 2000; V. Paljk, *Uvajanje odraslih v krščanstvo, Bližnja priprava, Poglabljanje v skrivnosti*, Koper 2001 (ponatis).

Katekizem katoliške Cerkve, Sveto pismo, osnovnošolske učbenike, priročnik *Kaj kristjani verujemo*[46] in lastne vire.

Tudi trajanje priprave je dokaj različno, v večini primerov pa je 4–9 mesecev.

V Koprski škofiji katehumenat poteka redno v desetih župnijah, občasno pa še v dveh. Po podatkih Pastoralne službe Koprske škofije je bilo v letu 2000/2001 89, sicer pa je v zadnjih letih od 100 do 150 udeležencev. Povsod poteka priprava leto in pol – od prve postne nedelje do binkošti naslednjega leta, in sicer po že omenjenem programu, ki ga je pripravil Vinko Paljk s sodelavci.[47] Pred začetkom priprave v skupini imajo vsi udeleženci tri individualna srečanja z domačim župnikom, kar se je izkazalo kot učinkovita pomoč pri njihovi kasnejši vključitvi v župnijsko skupnost.

3. Slovenski plenarni zbor in katehumenatska pastorala

Člani Slovenskega plenarnega zbora se zavedajo novih izzivov sekulariziranega okolja in poudarjajo, da je uvajanje v krščanstvo postopen proces.[48] Poteka kot pot k veri v krščanskem občestvu. Pot k veri na vseh stopnjah želi pripeljati do zrele krščanske osebnosti, ki v zakramentih obhaja Gospodove skrivnosti in v vsakdanjem življenju pričuje za Kristusa. Uvajanje v krščanstvo zato upošteva postopno rast vere in načrtuje primerne korake, ki vodijo k njej. Upošteva ne le človekov razum, ampak tudi njegovo celotno izkušnjo. Zato je naloga katehetskega procesa, posebno pa kateheze uvajanja v krščanstvo, da človeka opozarja na njegove najpomembnejše izkušnje in mu pomaga, da jih presoja v luči evangelija. Uvajanje v zakramente upošteva daljše časovno obdobje, ki omogoča proces učenja, vzgoje, rasti, zorenja in vključevanja v krščansko občestvo. Zato je v zakramentalni pastorali potrebno preiti od zgolj liturgično-obrednega uvajanja do celovitega obravnavanja krščanskega življenja.[49]

Spremenjene antropološke in družbene danosti danes zahtevajo, da postane nosilec uvajanja v krščanstvo ne samo posameznik, ampak celotno občestvo. K sodelovanju zato poleg pripravnikove družine pritegne tudi botre, župnijo ali kako drugo cerkveno občestvo. Ker so namreč naše župnije marsikje prevelike, v njih posameznik pogosto ni tako sprejet in razumljen, kakor v svoji notranjosti hrepeni. Zdi se, da nekdanja množična

[46] J. Balchin, *Kaj kristjani verujemo,* Koper 1984.

[47] Prim. V. Paljk, n. d.

[48] Prim. SPZ 139; Slovenska škofovska konferenca, *Katekizem katoliške Cerkve* (odslej: KKC), Ljubljana 1993, 1229.

[49] Prim. SPZ 138. Smernice za pastoralo zakramentov uvajanja temeljijo na obrednikih *Sveti krst, Uvajanje odraslih v krščanstvo, Sveta birma, Zakonik cerkvenega prava, KKC* in pastoralnih smernicah škofijskih zborovanj.

zbiranja katoličanov manj ustrezajo današnjemu človeku, ki potrebuje manjše občestvo, v katerem lažje doživlja spreobrnjenjsko moč evangelija in izkuša, da je Kristus dejavno navzoč v občestvu.[50] Zato Slovenski plenarni zbor poudarja, naj župnija še bolj postane skupnost manjših živih občestev, kjer med člani vladajo bratski in sestrski odnosi. Zato je tam, kjer je to mogoče, potrebno oblikovati občestva, ki bodo zadovoljila upravičena posameznikova pričakovanja. Kjer pa so že, jih velja z odprtostjo spodbujati in utrjevati. Katehumenat poteka na župnijski, lahko pa tudi na medžupnijski ravni. Njegovi nosilci niso le škof, duhovniki in diakoni, ampak tudi družine, verska občestva in drugi usposobljeni laiki.

Krstna pastorala je temeljnega pomena za življenje in delovanje Cerkve, obenem pa je tudi vzorec pastorale za druge zakramente uvajanja. Osnovni cilj krstne pastorale je pomagati ljudem do osebne vere, ki se razodeva v poslušnosti Božji besedi, v stalni hoji za Kristusom in v živem čutu pripadnosti Cerkvi. »Krstna pastorala vseh obdobij obsega evangelizacijo, ki se uresničuje v treh stopnjah: predkatehumenat, katehumenat in mistagogija ali poglabljanje v skrivnosti prejetih zakramentov. Te naj vodijo k spreobrnjenju in v življenje po veri«.[51] Krstni katehumenat pozna še stopnjo, ki jo imenuje čas očiščevanja in razsvetljenja, ki daje intenzivnejšo pripravo na zakramente uvajanja in v katerem je 'izročitev simbola' in 'izročitev Gospodove molitve'.[52]

Slovenski plenarni zbor iz pastoralno-katehetskih razlogov deli krstno pastoralo glede na življenjska obdobja oziroma različne starostne stopnje: na pastoralo ob krstu majhnih otrok (od rojstva do vstopa v šolo), ob krstu osnovnošolskih otrok, pastoralo odraščajočih katehumenov (od končanega osnovnega šolanja do polnoletnosti) in pastoralo odraslih (katehumeni po osemnajstem letu). Slovenski plenarni zbor naroča odboru za katehumenat pri Slovenskem pastoralnem svetu, naj izdela vsebinske in metodološke pripomočke, ki so prilagojeni različnim starostnim obdobjem katehumenov.[53] Čeprav cerkveni dokumenti postavljajo na prvo

[50] Prim. V. Škafar, *Izzivi za katološko Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja*, v: BV 61 (2000), 167-178.

[51] SPZ 143. Prim. SPK 88; SPZ 141; KKC 1253-1255.

[52] Prim. SPZ 352: »Kateheza je postopno uvajanje v vero s prvinami katehumenata, ki morajo navdihovati vsako katehezo. Zato je osnovni vzorec vsake kateheze katehumenatski, pri katerem poznamo, ne glede na starost osebe, naslednje tri stopnje.« Besedilo Slovenskega plenarnega zbora stopnjo, ki jo *Splošni pravilnik za katehezo* imenuje 'čas očiščenja in razsvetljenja' (prim. SPK 88) na navedenem mestu omenja le v opombi, kar se ne zdi razumljivo. Zdi se, da tudi opomba »Katehumenatski vzorec velja za vse starosti, mi pa govorimo o vzgoji otrok. Za odrasle velja Rimski obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo*« nejasnosti povsem ne odpravi. Pred tem samo besedilo pove, da je »Cilj kateheze vzgoja odraslih, mladine in otrok v veri« (SPZ 350), kar pozornost usmeri tudi in predvsem na odrasle.

[53] Prim. SPZ 142;160.

mesto krščevanje odraslih, je v sklepnem besedilu Slovenskega plenarnega zbora na prvem mestu krščevanje otrok, ker je krščevanje otrok pri nas večinska praksa. Krst otrok pa »zahteva po svoji naravi pokrstni katehumenat«.[54] Ob krstu otrok Slovenski plenarni zbor predpostavlja delo z odraslimi, predvsem katehezo odraslih (staršev). Ker je katehumenat odraslih izvirna oblika katehumenata, ki navdihuje krstno pastoralo vseh življenjskih obdobij, na tem mestu obravnavamo najprej katehumenat odraslih kot pravzorec vsakega katehumenatskega procesa.

a) Katehumenat odraslih

Odrasle, ki so dopolnili osemnajst let starosti in so se odločili za krščanski način življenja, pa niso krščeni, ali pa so samo krščeni, s pastoralnega vidika obravnavamo kakor katehumene in jim predlagamo pot katehumenata.[55] Slovenski plenarni zbor v sklepih, ki zadevajo zakramente uvajanja naroča, »naj v vseh slovenskih škofijah velja, da vse tri stopnje katehumenata odraslih (predkatehumenat, katehumenat in mistagogija) trajajo praviloma eno leto in pol. V času mistagogije naj bo vsaj deset zaporednih srečanj v krajšem časovnem obdobju, kasneje, v obdobju enega leta, mesečna srečanja, po tem času pa naj bodo srečanja vsaj enkrat na leto«.[56] Upošteva izročilo Cerkve[57] in katehumenat za odrasle deli na stopnje, kot jih določa obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo.* Odraslih katehumenov redno ne pripravljamo na prejem zakramentov krščanskega uvajanja posamezno, ampak v skupini z drugimi katehumeni. Kadar je v posamez-

[54] KKC 1231.

[55] Prvotno besedilo (prim. SPZ 165) obravnava kot katehumene tudi tiste, ki so že prejeli krst in evharistijo, ne pa birme. Vendar je kongregacija za škofe dne 10. oktobra 2001 podala naslednje mnenje: »Predlog, da bi s pastoralnega vidika obravnavali kot katehumene tiste mlade, ki so dopolnili osemnajst let in so bili samo krščeni, ali so prejeli sveto obhajilo, ne pa birme, zbudi dvom. Odraslih, ki se pripravljajo na birmo, ne moremo primerjati s katehumeni; obravnavati jih moramo drugače kot katehumene: morajo se udeleževati svete maše, lahko prejmejo zakrament sprave in ga morajo prejeti vsaj enkrat v letu. Predlog mora biti popravljen in mora izraziti, da naj bo priprava teh oseb oblikovana po vzoru katehumenske priprave«. Prim. UOK 295; SPK 90.

[56] Zakramenti uvajanja, sklep št. 4. Zdi se, da gre za napako, saj se Slovenski plenarni zbor sklicuje na izročilo Cerkve in obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo,* ki poznata - vključno s predkatehumenatom - štiri stopnje katehumenata. Prim. op. 52. Sklepamo, da gre v skladu z obrednikom, na katerega se besedilo sklicuje, pri uvajanju odraslih v krščanstvo za štiri stopnje, ki jih omenja tudi *Splošni pravilnik za katehezo* (prim. SPK 88; SPZ 352; B 64). Ne zdi se tudi razumljivo, kaj pomeni leto in pol. Predpostavljamo, da gre za obdobje, ki se začne s postnim časom in zaključi z binkoštmi naslednjega leta.

[57] Prim. G. Groppo, *Katehumenat v prvi Cerkvi,* v: F. Škrabl (priredil), *Katehetsko-pedagoški leksikon,* Ljubljana 1992, 292-300; J. Danielou, *n. d.*; M. Dujarier, *Breve storia del Catecumenato,* Torino 1984.

ni župniji premalo kandidatov za katehumenat, se ta lahko izvaja na ravni dekanije ali pastoralnega območja.[58]

Predkatehumenat, ki obsega obdobje prve evangelizacije in kerigme, je predstopnja uvajanja, ki je zelo pomembna in je zato »redno ne smemo opustiti«.[59] Gre za obdobje vzgoje temeljnih življenjskih drž, zdravih temeljev človeškega in krščanskega življenja, ko se človek uvaja v vero. To je obdobje, ko evangelizacija v pripravniku poraja vero in začetno spreobrnitev. Pripravnik si želi zapustiti greh in se odpreti Božji ljubezni. Kateheza, ki je je katehumen deležen v obdobju katehumenata, namreč predpostavlja, da je človek že sprejel evangelij, ki ga Cerkev oznanja.

Predkatehumenat poteka na osebni in skupinski ravni. Predkatehumenat na osebni ravni zajema čas priprave v domači župniji do vključitve v skupino katehumenov. Obsega večkraten prijateljski pogovor z domačim duhovnikom, ki omogoča medsebojno spoznavanje, spoznavanje domače župnije, prečiščevanje razlogov za katehumenat, seznanitev s potekom katehumenata in izbiro spremljevalca. Katehumen si ob pomoči duhovnika v času predkatehumenata izbere spremljevalca ali botra.

Predkatehumenat na skupinski ravni se začne po možnosti hkrati na območju vse škofije. Glavna vsebina predkatehumenata je predstavitev Kristusa. Predkatehumenat se sme skleniti, ko so položeni temelji duhovnega življenja in ko se je katehumen že toliko približal Bogu, da čuti potrebo po spreobrnjenju. Predno pripravnike sprejmejo med katehumene, je potrebno za vsakega presoditi nagibe za spreobrnitev in jih prečistiti, če bi bilo potrebno. Sprejem naj bi opravili ob udeležbi občestva ali vsaj dela občestva, ki ga sestavljajo prijatelji in sorodniki, kateheti in duhovniki in tudi krščanski spremljevalci.[60]

Katehumenat je čas poglabljanja vere ter vključevanja v krščansko skupnost. Po opravljeni predstopnji smejo biti sprejeti v katehumenat tisti, ki že imajo začetno vero v živega Boga in v Kristusa, Odrešenika.[61]

Ob koncu prve stopnje katehumenata, ki naj bi bila ob začetku postnega časa, ko se začne druga stopnja ali bližnja priprava na prejem zakramentov uvajanja, opravijo »vpis imena« ali »izbiro«. Tako se začne bližnja priprava, ki je namenjena duhovni prenovi izbranih katehumenov. S spokornimi shodi (skrutiniji), shodom ob izročitvi veroizpovedi in Gospodove molitve ter obredi neposredne priprave se nadaljuje priprava izbranih, ki traja ves postni čas. Na veliko soboto katehumeni med posebnim obredom »vrnejo« veroizpoved.

Tretja stopnja katehumenata se začne z zakramenti uvajanja, ki so katehumenom podeljeni v noči velikonočne vigilije. Novokrščenci naj

[58] Prim. SPZ 166.
[59] UOK 9; prim. SPZ 167. 352.
[60] Prim. SPZ 168; UOK 10. 69-71.
[61] Prim. SPZ 352; UOK 68.

prejmejo obhajilo pod obema podobama hkrati z botri, botrami, starši in zakonci ter kateheti laiki.[62]

Tretja stopnja je prejem zakramentov uvajanja in čas uvajanja v polnost krščanskega življenja iz vere. Obhajanju zakramentov krščanskega uvajanja sledi doba poglabljanja v skrivnosti prejetih zakramentov uvajanja (mistagogija). Občestvo z novimi kristjani še naprej premišljuje evangelij, se udeležuje evharistije in opravlja dela ljubezni. Nove kristjane naj bi pozorno in prijazno podpiralo celotno občestvo vernikov, predvsem pa botri in voditelji občestva. To je čas poglabljanja novih kristjanov v skrivnosti. Celotni katehumenat v skupini traja ob dobrem sodelovanju katehumenov vsaj poldrugo leto. Če sodelovanje ni dovolj zavzeto, je potrebno čas uvajanja v krščanstvo primerno podaljšati.[63]

Po katehumenatu v skupini je potrebno novokrščenim posvetiti dovolj pozornosti pri njihovem vključevanju v domačo župnijo. Z njimi je potrebno ohranjati stik s pomočjo obiskov na domu, pisem, srečanj, posebnih priložnosti za spoved in s poglabljanjem katehetskih poudarkov. Slovenski plenarni zbor priporoča njihovo vključitev v mala občestva na ravni župnije. Uvajanje v krščanstvo se torej z obdobjem poglabljanja v skrivnosti ne zaključi, ampak spada h krstni pastorali odraslih tudi stalna vzgoja odraslih vernikov k zavesti o dostojanstvu krsta in k veliki hvaležnosti Bogu, da so pri krstu postali Božji otroci.[64]

b) Katehumenat odraščajočih

Posebna pastorala je posvečena mladim od konca osnovnega šolanja do polnoletnosti, ki bi radi prejeli ali dopolnili zakramente uvajanja. Tudi za nekrščene otroke, ki se vključijo v verouk v višjih razredih, predvideva Slovenski plenarni zbor poleg rednega verouka dodatni program uvajanja, če je le mogoče, ob sodelovanju staršev. Če je več takih primerov, se uredi katehumenat za te veroučence v skupini, lahko tudi na medžupnijski ravni. Pastoralna izkušnja kaže, da se mladi, mlajši od osemnajst let zelo težko znajdejo med odraslimi katehumeni zaradi vsebinskih in metodoloških sestavin dela z odraslimi, zato jih praviloma ne uvrščamo v skupine odraslih katehumenov. Gre za mlade, ki so že sposobni, da si izoblikujejo osebno vero, jo gojijo in imajo že nekaj čuta odgovornosti. Če se mladi v tem obdobju odločijo za krščanstvo, je redno osnovni prostor za njihovo uvajanje v krščanstvo mladinska veroučna skupina, če obstaja, ali drugo občestvo na župnijski ali medžupnijski ravni. Brez vključitve v tako skupino mladih praviloma ne sprejemamo v katehumenat.[65]

---

[62] Prim. SPZ 169; UOK 133; 208-234.
[63] Prim. SPZ 169-170.352; UOK 37; op. 56.
[64] Prim. SPZ 170-171; UOK 235-239.
[65] Prim. SPZ 159-160; UOK 306-369.

Pogoj za uvajanje odraščajočih je, da so se že osebno spreobrnili, da je ta spreobrnitev sorazmerno njihovi starosti že nekoliko dozorela in da jih pri tem podpira vzgoja, ki ustreza tej dobi. Če je potrebno, uvajanje traja več let, šele potem lahko prejmejo zakramente. Kakor katehumenat odraslih je tudi katehumenat odraščajočih razdeljen na različne stopnje in čase, ki jih spremljajo pripadajoči obredi. Ima vsebinske in metodološke poudarke, ki so prilagojeni starosti katehumenov. Merilo za katehumenat odraščajočih je pripravljenost sprejeti pot k veri prek redne kateheze, postopno vključevanje v bogoslužno občestvo in pripravljenost izpričevati svojo vero v življenju. Prostor za to je župnijsko občestvo in v njegovem okviru mala občestva, kjer prihaja do izraza soodgovornost.[66]

Kakor odrasel, tako potrebuje tudi mlad katehumen spremljevalca ali botra, ki mu pomaga pri uvajanju v krščanstvo. Nalogo spremljevalca lahko pod določenimi pogoji opravlja tudi mladinska veroučna skupina v župniji ali kakšna druga verska skupina.

Slovenski plenarni zbor naroča, naj se tudi pri katehumenatu odraščajočih upošteva obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo.* V katehumenatu odraščajočih, ki naj ne traja manj kot katehumenat odraslih, ampak raje več, naj se ne mudi s podeljevanjem zakramentov uvajanja. Katehumen mora priti do zrele osebne vere in se vključiti v krščansko občestvo.

c) Nosilci krstne pastorale

Prvi nosilec krstne pastorale je cerkveno občestvo. Krst je namreč zakrament, s katerim se ljudje včlenijo v Cerkev,[67] in vez edinosti med vsemi, ki so z njim zaznamovani. Zato sta priprava na krst in krščanska vzgoja predvsem naloga Božjega ljudstva, to je Cerkve, ki je na poseben način navzoča v župniji ali drugih cerkvenih občestvih. Zato Slovenski plenarni zbor naroča, naj pri krstnem obredu v polnosti zaživi raznovrstno sodelovanje Božjega ljudstva. To se kaže v službah mašnih strežnikov, cerkovnikov, bralcev, razlagalcev obreda, pevcev, predstavnikov župnijskega pastoralnega sveta. Župnijsko občestvo je odgovorno za rast krščanskega življenja krščencev. Zato naj si prizadeva, da daje krščenim možnosti za rast njihove vere in zanje moli. Naj jih spodbuja, da se včlenijo v verska občestva, ki so primerna njihovi starosti in stanu.

Pri krstu otrok krščansko občestvo dopolnjuje pomanjkljivo sodelovanje staršev. Ob tem pa Slovenski plenarni zbor opozarja, da imajo starši nenadomestljivo vlogo pri uvajanju otrok v krščanstvo. Krstna pastorala zahteva redno sodelovanje staršev pri krstnem dogajanju, zato velja načelo: v pripravo na otrokov krst je vedno treba pritegniti starše. Krst s sode-

[66] Prim. SPZ 161; UOK 307.314-369.
[67] Prim. SPZ 172; KKC 1267.

lovanjem samo enega izmed staršev naj bo le izjema. Priprave na krst otroka naj se redno udeležita oba: oče in mati. To velja zlasti za prvega in drugega otroka. Prav tako naj oba sodelujeta pri krstnem obredu.[68]

Redni krstitelji so škof, duhovnik in diakon.[69] Krst odraščajočih, ki so izpolnili štirinajst let, župnik priglasi ordinariju, da jih bo krstil on, če se mu bo zdelo primerno. Za celotno krstno pastoralo v župniji je odgovoren župnik. Slovenski plenarni zbor mu naroča, naj si prizadeva, da bo pridobil dovolj sodelavcev v krstni pastorali in da se bodo stalno usposabljali. Domači župnik je odgovoren za pripravo krščenca in staršev tudi v primeru, ko je krst zunaj domače župnije. Za krst zunaj župnije je iz pastoralnih razlogov primerno soglasje domačega župnika. Za krst drugod se zahtevajo utemeljeni razlogi, saj je pri odločanju za kraj krsta to pravilo ma domače župnijsko občestvo, v katero se krščenec včlenjuje.

Boter predstavlja razširjeno duhovno družino krščenca in hkrati mater Cerkev. Zaradi pogosto popačene podobe botrstva je potrebno vzgajati krščansko občestvo k pravilnemu vrednotenju botrstva in k oživitvi te ustanove v duhu bogatih izročil občestev zgodnjega krščanstva. Naloge botra so zlasti, da predstavlja razširjeno duhovno družino krščenca in hkrati celotno Cerkev. Odraslemu katehumenu pomaga vsaj med neposrednim uvajanjem pri pripravi na prejem zakramenta in sodeluje pri obredih katehumenata ter pri samem krščevanju, bodisi da je priča vere odraslega krščenca bodisi da skupaj s starši oziroma s katehumenom izpove vero Cerkve, v kateri je krščen. Boter po krstu krščenca podpira z molitvijo, da vztraja v veri in krščanskem življenju ter staršem in njemu pomaga, da bo mogel vero izpovedovati in jo z življenjem potrjevati.[70]

Boter mora biti član katoliške Cerkve, ki mu ni bila naložena ali razglašena nobena cerkvena kazen. Izpolniti mora šestnajst let, razen če iz upravičenega razloga župnik ali krstitelj sodi, da lahko dovoli izjemo. Naj ne bo oče ali mati krščenca. Izbere ga krščenec sam ali njegovi starši oziroma njihov namestnik, če pa teh ni, župnik ali krstitelj. Boter je lahko, kdor je že prejel vse tri zakramente uvajanja. Slovenski plenarni zbor naroča, naj priprava na krst v župniji ali zunaj nje pritegne vse botre in jim pomaga do spoznanja njihove vloge ter njihovih nalog pri krstu in po njem.[71] Najboljša vzgoja za botre so lahko temeljna krščanska občestva.

---

[68] Prim. SPZ 178-179.

[69] Prim. SPZ 175, ZCP, kan. 861 § 1.

[70] Kanonsko pravo podrobneje določa vloge in naloge botra na splošno, prim. ZCP, kan. 872-874; za birmo prim. ZCP, kan. 892-893; SPZ 181.

[71] Prim. SPZ 183.

Sklep

V sodobni razkristjanjeni družbi se tudi Cerkev na Slovenskem srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo. Slovenski plenarni zbor v skladu z zahtevami nove evangelizacije išče načine, kako naj ljudem, ki iščejo smisel svojega življenja, oznani Kristusa in jim odpre pot v občestvo Cerkve. To ustvarjalno iskanje narekuje več neposrednih nalog. Izzivi za utrditev in poglobitev katehumenata narekujejo nekaj neposrednih nalog.

Za to je kot prvo potrebno pričevanje krščanskega občestva v vsakdanjem življenju, kar pa predpostavlja stalno in sistematično poglobljeno katehezo odraslih, ki je v praksi še vse premalo udejanjena. Pričevanje odrasle vere pa je prvi korak k izpolnjevanju misijonskega poslanstva Cerkve. Kateheza odraslih je zato ena prednostnih nalog Cerkve na Slovenskem.

Odraslim, ki si želijo postati kristjani, Cerkev nudi postopno uvajanje v vero, ki se uresničuje v ustanovi katehumenata. Zato je potrebno od priložnostnega katehumenata preiti k načrtni ponudbi katehumenata za odrasle, mladino in otroke. Odboru za katehumenat pri Slovenskem pastoralnem svetu Slovenski pokrajinski zbor naroča, naj izdela vsebinske in metodološke pripomočke, ki bodo prilagojeni različnim starostnim obdobjem katehumenov. Tak načrt pa zahteva sodelovanje strokovnjakov tako s področij andragogike in didaktike kakor tudi katehetike, liturgike in drugih.

Kateheza odraslih naj tudi v pastoralni praksi zavzame prvo mesto, saj so odrasli tisti, ki so v polnosti sposobni osebne odločitve in je njihova naloga, da vero prenesejo svojim otrokom. Slovenski plenarni zbor zato naroča Slovenskemu pastoralnemu svetu, naj pospešuje tudi versko izobraževanje odraslih v vseh slovenskih škofijah, saj je to v nekem pogledu nujen predpogoj za bolj kakovostno katehezo.

Po krstu je katehumenom potrebno omogočiti, da se vključijo v manjša občestva na ravni župnije. Zato Slovenski plenarni zbor naroča, naj se v skladu z razumevanjem koncilskega modela župnije pospešuje ustanavljanje različnih občestev na župnijski in dekanijski ravni.

Potrebno je razširiti in uskladiti potek katehumenata znotraj škofij ter poenotiti katehumenatsko pastoralo v vseh slovenskih škofijah. Besedilo Slovenskega plenarnega zbora je dobra osnova, da se to more udejanjiti. Ob tem pa se postavlja vprašanje, v kolikšni meri in koga besedilo obvezuje, da bi do navedenih sprememb v konkretnih okoljih zares prišlo. Zdi se, da je v tej smeri zelo pomemben sklep Slovenskega plenarnega zbora, ki Slovenskemu katehetskemu svetu naroča, naj v sodelovanju s Katehetsko-pedagoškim institutom na Teološki fakulteti izdela katehetski načrt za vsa starostna obdobja in druge skupine na vseslovenski ravni. Načrt naj bo usklajen z dokumentom Slovenskega plenarnega zbora, odobriti pa ga

mora Slovenska škofovska konferenca. Dodati je treba, da pa bo uresničevanje smernic in sklepov Slovenskega plenarnega zbora ter iz njih izvirajočih nalog, moglo pospeševati in zagotavljati le področno pravo za posamezno škofijo oziroma za celotno cerkveno pokrajino. To pa je dodatna naloga, ki presega pristojnosti zborovalcev in tudi raziskovalcev zborovskih besedil.

Povzetek: **Tadej Stegu, Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru**

Posredovanje vere je v preteklosti potekalo v okolju, ki je bilo tradicionalno verno. V današnji razkristjanjeni družbi se Cerkev vse bolj srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo, ter s tistimi, ki niso bili zadovoljivo katehizirani in so, čeprav krščeni, kakor nekakšni katehumeni. Slovenski plenarni zbor postavlja smernice pastoralnega in katehetskega delovanja, ki bo takšnemu človeku omogočilo, da bo spoznal Kristusa in zaživel v občestvu Cerkve. Ob tem poudarja, da je potrebno od priložnostnega katehumenata preiti k načrtni ponudbi katehumenata za odrasle, mladino in otroke. Kateheza odraslih naj zavzame prvo mesto, saj so odrasli tisti, ki so v polnosti sposobni osebne odločitve za življenje po veri in je njihova naloga, da vero prenesejo svojim otrokom. Po krstu je katehumenom potrebno omogočiti, da se vključijo v manjša občestva na ravni župnije. Pospeševanje uresničevanja smernic, sklepov in nalog pa more zagotoviti le področno pravo posamezne škofije oziroma cerkvene pokrajine.

Ključne besede: kateheza, katehumenat, krst, odrasli, Slovenski plenarni zbor, Sinoda Cerkve na Slovenskem, zakramenti, uvajanje v krščanstvo.

Summary: **Tadej Stegu, Challenges of Catechumenate after the Slovenian Plenary Council**

In the past the conveying of faith took place in a traditionally religious environment. In the present de-christianized society the Church increasingly meets people who do not know Jesus Christ as well as those who were not catechized in a satisfactory manner and, though baptized, can be considered as some kind of catechumens. Slovenian Plenary Council sets the guidelines for pastoral and catechetic activities that will enable such a person to get to know Jesus Christ and to start living in the community of the Church. It emphasizes that it is necessary to pass from occasional catechumenate to a methodically supported range of catechumenate for adults, young people and children. The catechesis of adults should come first because adults are the ones who are fully capable of

taking personal decisions to live in the faith and their task is to convey faith to their children. After baptism catechumens should be given the possibility to join smaller communities on parish level. A faster realization of the guidelines, decisions and tasks can only be ensured by regional law of single dioceses or of the ecclesiastical province.

Key words: catechesis, catechumenate, baptism, adults, Slovenian Plenary Council, Slovenian Synod, sacraments, introduction to christianity.

Jože Krašovec

Predstavitev knjige Jožeta Krašovca s sodelavci *Med izvirnikom in prevodi*

Meseca novembra 2001 je knjigo, ki obsega 784 strani besedila in 56 strani barvnega slikovnega gradiva izdala založba Slovenske akademije znanosti in umetnosti (Dela 57), založila pa jo je Slovenska biblična družba. Strokovno združenje založnikov in knjigotržcev Slovenije je dne 28. novembra 2001 med sedemnajstim knjižnim sejmom v Cankarjevem domu v Ljubljani knjigi podelilo nagrado Najlepša slovenska knjiga v letu 2001 v kategoriji stvarna literatura. Knjigo je oblikovala gospa Evita Lukež. 20. novembra je bila knjiga predstavljena na tiskovni konferenci v dvorani SAZU. Uvodoma je spregovoril predsednik SAZU akad. prof. dr. France Bernik, s predstavitvenim referatom pa sta nastopila avtor knjige Jože Krašovec in soprevajalec Svetega pisma dr. Jurij Bizjak (koprski pomožni škof). Na koncu je številne goste pozdravil še predsednik Svetopisemske družbe Slovenije gospod Janko Jeromen. Navzoča je bila tudi ekipa Televizije Slovenije in v oddaji Odmevi je bila isti dan lepa predstavitev na televiziji.

1. Predstavitev Jožeta Krašovca

Pred dvajsetimi leti je skupina prevajalcev, slovenistov in nekaterih drugih strokovnjakov začela izvajati načrt novega prevoda celotnega Svetega pisma na temelju izvirnih jezikov. Pred petimi leti je celoten prevod izšel kot slovenski standardni prevod in je bil 19. septembra 1996 predstavljen v Cankarjevem domu v Ljubljani na mednarodnem simpoziju o interpretaciji Svetega pisma ob navzočnosti svetovne znanstvene elite s področij biblicistike, orientalistike in slavistike. Pred tremi leti je dozorel sklep, da pripravim objavo celotne dokumentacije o poteku dela in za to objavo pripravim dokaj izčrpen pregled teorije o prevajanju na splošno in posebej o prevajanju Svetega pisma od antike do danes. Takšen sklep je bil mogoč zato, ker sem kot vodja projekta od vsega začetka zelo zavzeto skrbel, da je delo potekalo ob sodelovanju celotne cerkvene in civilne javnosti; gradivo za seje in seminarje sem pripravljal večinoma sam ter skrbno pisal zapisnike vseh sej prevajalcev, slovenistov in drugih sodelavcev. Eden izmed razlogov za odločitev, da arhiv objavim, so bile težave,

s katerimi smo se srečevali zaradi pomanjkanja takšnih objav v preteklosti. Kar neverjetno se zdi, da celostne predstavitve poteka takšnega projekta niti v svetovnem obsegu ni mogoče zaslediti.

Monografija obsega uvod z naslovom Rastoča knjiga, tri glavne dele, obsežen angleški povzetek, Dodatek ter Osebno in Stvarno kazalo. V uvodu omenjam splošno znano dejstvo, da je Sveto pismo nastajalo v zelo dolgem obdobju in torej že njegova geneza dokazuje, da je v najbolj pravem pomenu besede rastoča knjiga. Sveto pismo samo je organsko rastlo kot Božji navdih sredi drame človeškega življenja, ki je kot živ organizem postavljalo temeljna življenjska vprašanja in zahtevalo odgovore, pobude, spodbude, opomine, obsodbe in znamenja milosti. Ko je Sveto pismo dobilo mesto knjige knjig, je postalo temeljni vir rasti nacionalnih kultur v Evropi in drugod po svetu. Sporočilo Svetega pisma so teologi, filozofi in umetniki izražali v najrazličnejših jezikih in zvrsteh. Izvirno besedilo je postalo nedotakljivo. Toliko glasnejša je bila želja množic, da mora sporočilo Svetega pisma biti dostopno v jeziku, ki ga ljudje razumejo. Tako se je začela bogata zgodovina prevajanja knjige knjig. Uvodnemu poglavju sem dal naslov Rastoča knjiga še iz drugega razloga. V obdobju priprave te monografije je v Sloveniji nastalo društvo Rastoča knjiga, ki si prizadeva, da bi knjiga, ki raste na vseh področjih kulture in znanosti, postala temeljni simbol slovenske narodnostne in kulturne identitete.

Prvi del knjige obravnava zgodovino prevajanja in interpretacije v teoriji in praksi ter obsega šest poglavij. V prvem poglavju predstavljam stališča klasikov teorije o prevajanju od antike do danes. Prvi na seznamu je Ciceron, zadnji nobelovec Octavio Paz, vmes pa so na primer Hieronim, Erazem Roterdamski, Martin Luter, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schleiermacher, Martin Buber, Franz Rosenzweig in številni drugi. V drugem poglavju obravnavam izročilo in metodo prevajanja Svetega pisma v antiki. Tu se dotikam predvsem značilnosti grških, aramejskih in latinskih prevodov Svetega pisma. Ker so ti prevodi odločilno vplivali na razvoj celotne evropske kulture, sem to poglavje pripravil posebno skrbno. Tretje poglavje obsega zgodovino in značilnosti vseh dosedanjih prevodov Svetega pisma. Četrto poglavje ima naslov: Etične postavke za odgovorno in verodostojno prevajanje. V petem poglavju obravnavam nadčasovnost svetopisemskega sporočila in literarnih oblik, v šestem pa aktualizacijo Svetega pisma v interpretaciji in v umetnosti.

V drugem delu monografije, to je v poglavjih od 7 do 13, na temelju zapisnikov, dopisov in nekaterih dokumentov predstavljam potek priprave novega prevoda Svetega pisma od leta 1980 do leta 1996, ko je novi prevod izšel s pripisom Slovenski standardni prevod. Dokumentacija o nastanku novega prevoda Svetega pisma razodeva resnost zasnove projekta, mnogostranost problematike, idiličnost in dramatičnost v odločanju ter

tehnično zahtevnost v izvedbi. Posreduje vse temeljne rezultate skupnega dela, kot so standardizacija imen in izrazja ter poenotenje prevoda, uvodov in opomb po domišljenih in preverjenih načelih. V tretjem delu, to je v poglavjih od 14 do 20, objavljam dokumentacijo o spremljevalnih znanstvenih in kulturnih dogodkih ob pripravi in izdaji Svetega pisma, o stopnjah revizije do osnovne izdaje novega prevoda v letu 2000, javno razpravo o nekaterih pravopisnih vprašanjih in o rezultatih prvega obdobja dela komisije za pripravo bogoslužnih knjig na temelju standardnega prevoda Svetega pisma.

Angleški povzetek je sorazmerno dolg (55 strani). Tako bodo temeljne vsebine monografije prek mednarodne izmenjave pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti našle pot v širni svet. V Dodatku objavljam petnajst intervjujev, ki so jih različni avtorji imeli z menoj o problemih in poteku priprave novega prevoda Svetega pisma in so bili objavljeni v različnih časopisih. Šestnajsto poglavje Dodatka končno obravnava vprašanje mesta Svetega pisma v študijskih programih Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Skrbno sta bili pripravljeni tudi Osebno in Stvarno kazalo. Omeniti pa velja tudi 64 strani barvnega slikovnega gradiva, ki prinaša izdaje Svetega pisma od izvirnika do slovenskih prevodov v razponu dveh tisočletij.

Obsežno gradivo monografije kaže, da so se prevajalci v vseh časih srečevali z isto dilemo: ali prevajati točno po izvirniku ali prosto v imenu prevajalske avtonomije in skladno z značilnostmi prevodnega jezika. Friedrich Nietzsche v delu *Vesela znanost* pravilno ugotavlja, da so rimski klasiki tuje avtorje prevajali kot okupatorji. Takole pravi: »Užitka historičnega čuta niso poznali; preteklo in tuje jim je bilo mučno in kot Rimljanom draž za rimsko osvajanje. V resnici, takrat niso osvajali, če so prevajali – samo tako, da so historično izpuščali: ne, dodajali so namige na sedanje, predvsem so črtali ime pesnika in na njegovo mesto postavljali svoje ime – ne z občutjem tatvine, temveč v najboljši veri, da gre za *imperium Romanum*.« Hieronim se je skliceval na teorijo in prakso rimskih okupatorjev, a jim je v prevajanju Svetega pisma le delno sledil. V pismu Pamahiju, v katerem govori o najboljšem načinu prevajanja, pravi: »Sam ne samo priznavam, temveč prosto izjavljam, da v prevajanju Grkov – razen v primeru Svetega pisma, kjer je celo besedni red skrivnost – ne izražam besede z besedo, temveč smisel s smislom.« Hieronim svojega stališča glede zelo točnega prevajanja ni uveljavljal dosledno. Njegova revizija oziroma prevod celotnega Svetega pisma v latinščino večinoma presenetljivo ohranja izvirne literarne oblike in pesniške figure, toda mestoma je njegov prevod vendarle precej prost in torej razodeva pripadnost splošni rimski praksi prostega prevajanja.

Pomenljivo je, da so od srednjega veka dalje nekateri znani avtorji, ki so se sicer zavzemali za sorazmerno prost prevod, pa sami niso prevajali

Svetega pisma, izrecno poudarjali, da je Sveto pismo in druga klasična besedila krščanstva treba prevajati točno po izvirniku. Klasiki novejšega obdobja od reformacije naprej so večinoma zagovarjali točen prevod ob upoštevanju literarnih in pesniških posebnosti izvirnika. Goethe, na primer, vidi nekatere prednosti prostega prevoda, a najvišje vrednoti literarni prevod, ki predstavlja tretje, najvišje in zadnje obdobje prevajanja, »v katerem skušajo prevod narediti enak izvirniku, tako da ta nima veljave namesto drugega, temveč na mestu drugega«. Takole pravi: »Zdaj bi bil čas, da si ustvarimo prevod tretje vrste. Ustrezati bi moral različnim dialektom, ritmičnim, metričnim in proznim jezikovnim oblikam izvirnika ter nam to pesem na novo narediti prijetno in domačo v vsej njeni posebnosti ł Zakaj tretje obdobje hkrati imenujemo tudi zadnje, bomo razložili še z nečim. Prevod, ki naj bi se poistovetil z izvirnikom, se končno približuje interlinearni različici in močno olajšuje razumevanje izvirnika. Tako nas napoti, celo žene nas k prvotnemu besedilu, in tako se končno sklepa celoten krog, v katerem se giblje približevanje tujega in domačega, znanega in neznanega.« (Gl. delo *Zahodno-vzhodni divan*)

Dokumentacija o našem novem prevodu Svetega pisma priča, da smo se prevajalci in drugi sodelavci pri projektu že na samem začetku soglasno odločili za načelo točnega prevajanja po izvirniku, vendar ob izrecnem prizadevanju za jasnost in lepoto izraza v našem jeziku. Naša temeljna odločitev na začetku in revizija prostih prevodov na koncu se skladno s tem načelom ujemata s teorijo večine klasikov prevajanja vseh časov. Vsi klasiki literature so bili prepričani, da mora biti prevod literarnih besedil, še posebej temeljnih religioznih virov, točen v vsebinskem in literarnem pogledu. Naš cilj ni bilo dobesedno, mehansko prevajanje. Alfa in omega našega projekta je bilo iskanje sozvočja med vsebino in literarno obliko, zato smo še posebej pazili na bogastvo simbolike, retorike in raznoterih literarnih oblik. Velik izziv so bile tudi številne stalne zveze in citati iz Stare zaveze v Novi zavezi. Samoumevno je, da jih je treba povsod enako prevajati. Nasprotna praksa nikoli ni veljala kot spričevalo izvirnosti, pač pa kot dokaz malomarnosti.

Ker smo za uresničitev teh idealov vložili skrajne napore, je bil prevod sprejet z naklonjenostjo široke slovenske in mednarodne javnosti ter doživlja vse več odobravanj. Pričujoča monografija je torej sklep velikega projekta, ki je sklil v globini vere v nenadkriljivost Knjige knjig, rasel ob napajanju rose in dozorel v plemenit sad, ki je dobil svoje mesto v svetišču knjige. Zato trdno upam, da bo odločilno pripomogel h krepitvi slovenske duhovne in narodnostne identitete.

Prizadevanje za sozvočje med vsebino in obliko ni bilo značilno samo za pripravo novega prevoda Svetega pisma, temveč tudi za pripravo te monografije. Zato ni naključje, da smo se ob tej knjigi srečali nekateri nekdanji sodelavci. Sledilo je prvo presenečenje. Ko so prvi izvodi te knjige prispeli

iz Tiskarne Ljubljana v Cankarjev dom na 17. slovenski knjižni sejem, se je že razširila vest, da je Strokovno združenje založnikov in knjigotržcev Slovenije dne 28. novembra tej knjigi dodelilo nagrado Najlepša slovenska knjiga v kategoriji stvarna literatura v letu 2001.

Oblikovalki gospe Eviti Lukež za prelepo priznanje iskreno čestitam in se ji zahvaljujem za tako vestno opravljeno oblikovalsko delo. Obenem se iz srca zahvaljujem vsem drugim sodelavkam in sodelavcem pri pripravi knjige za tisk; vsa imena so navedena v kolofonu. Posebna zahvala velja dalje sponzorjem: Ministrstvu za kulturo, Ministrstvu za šolstvo, znanost in šport in Domu trgovini. Končno se zahvaljujem vodstvu Slovenske akademije znanosti in umetnosti, da je knjigo uvrstilo v svoj knjižni program, in Svetopisemski družbi Slovenije, da je založila naklado, ki je namenjena za prodajo.

2. Predstavitev Jurija Bizjaka: Trojno opravilo prevajalca

Prevajalec obvladuje tri področja: je hermenevt, ekseget in interpret.

Prevajalec je najprej hermenevt. Ime hermenevt prihaja od Hermesa, božjega poslanca in spremljevalca, ki je kazal pot popotnikom in trgovcem in jih srečno vodil do zaželenega cilja. Hermenevtika je torej znanost, ki prevajalca vodi do skritih pomenov in resnic, in hermenevt je človek, ki pozna poti in steze v besedila in skrivnosti. Zato je hermenevt najprej podoben angelu, ki je vodil Izraelce v obljubljeno deželo: »Glej, angela pošiljam pred teboj, da te obvaruje na potu in te pripelje v kraj, ki sem ga pripravil« (2 Mz 23,20). Prav tako je podoben nadangelu Rafaelu, ki je spremljal mladega Tobija na poti v daljno deželo (Tob 5,5). Modri Sirah je hermenevta označil takole: »On pomni dela slavnih mož in prodira v globine pregovorov« (Sir 39,2). Isto prispodobo o vstopanju v spoznanje je uporabil Kristus, ko je očital učiteljem postave: »Gorje vam učiteljem postave, ker ste vzeli ključ do spoznanja: sami niste vstopili in tistim, ki so hoteli vstopiti, ste zabranili« (Lk 11,52).

Potem je prevajalec ekseget. Ekseget prihaja iz glagola *ex-ago*, ki pomeni 'izvajam, izpeljujem, iznašam'. Gre za izvedenca, ki izkopava in izvrtava in spravlja na svetlo zaklade, ki jih hermenevt odkriva in najdeva, da ne ostanejo prikriti in založeni in da se ne poškodujejo in ne pokvarijo. Ekseget je podoben Mojzesu, ki zapovedi ni privlekel z neba in ne čez morje, temveč jih je potegnil iz človekovega srca (5 Mz 30,11–14). Podoben je oglednikom, ki so v obljubljeni deželi nabrali sadeže in jih prinesli na ogled (4 Mz 13,23). Podoben je psalmistu, ki je prisluhnil zvokom svojega glasbila in »ob glasu citer razodel svojo skrivnost« (Ps 49,5). Podoben je vrli ženi, ki kakor ladja od daleč prinaša svoj kruh (Prg 31,14). Podoben je Jobovemu mladeniču Elihuju, ki je od daleč jemal svoje znanje in svojemu Stvarniku zagotovil pravičnost (Job 36,3). Zato je vsak

pismouk, ki je poučen o nebeškem kraljestvu, podoben hišnemu gospodarju, ki »prinaša iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13,52).

In končno je prevajalec interpret. To je zelo vsakdanje in znano ime za prevajalca in razlagalca. Ravno to ime pa se čudno poigrava s svojim nosilcem: noben interpret namreč ne ve, kaj to ime natančno pomeni, saj njegova etimologija ni pojasnjena. Sorazmerno malo je imen, ki nimajo izdelane svoje etimologije in res je zanimivo, da ravno interpret ne pozna izvora svojega imena. Zato je interpret najprej kakor duhovnik Melkizedek, ki je brez očeta in brez matere in brez rodovnika, kakor pravi Pismo Hebrejcem (Heb 7,3). In je včasih kakor Pavel, ki je bil »ali v telesu, ne vem, ali zunaj telesa, ne vem, Bog ve, zamaknjen v tretje nebo« (2 Kor 12,2). Ali tudi kakor pisec knjige Razodetja, ki se je »na Gospodov dan zamaknil in slišal za seboj močan glas kakor glas trombe« (Raz 1,10).

Vendar je v latinskem slovarju mogoče zaslediti, čeprav z dodanim vprašajem, predlog za etimologijo interpreta: za predlogom *inter* naj bi stal koren besede *pretium*, kar pomeni 'cena, vrednost'. Če to drži, je interpret kakor menjalec v menjalnici, ki jemlje v svojo blagajno izvirno valuto in izdaja v obtok tekočo valuto. V tem primeru je njegov posel še posebej občutljiv in odgovoren, saj mora biti njegova glavna skrb enaka vrednost prejetega in izdanega. Knjiga Razodetja namreč grozi tistemu, ki bi kaj pridajal ali pa odvzemal preroškim besedam zapisanim v knjigi (Raz 22,18–19). Znano je, kako je stari rabin svaril mladega prepisovalca Mojzesove postave: »Bodi pazljiv, sin moj! Če izpustiš eno črko, zrušiš cel svet!« V imenu vseh prevajalcev zelo upam, da je bila naša menjava natančna in da bo Gospod, kadar pride, iz našega dela lahko izterjal bogate obresti. Hvala vsem sodelavcem za pomoč in razumevanje, vsem navzočim pa za pozornost in posluh.

Branko Klun, **Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger**, Peter Lang, Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2000 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 6), 374 str.

V sodobnem razpravljanju o Heideggru in Levinasu često zaznamo enostranske poglede, ki se z vztrajanjem na miselnih izhodiščih enega izmed dveh filozofskih »klasikov« 20. stoletja zapirajo pred izvirnostjo misli drugega. Tako Heideggrovi razlagalci v Levinasovi kritiki, ki jo le-ta namenil Heideggru, ne vidijo nič takšnega, kar ne bi Heidegger že sam bolje spoznal ter rešil, Levinasovi učenci pa že vnaprej zavračajo možnost temeljnega mišljenja biti, ki vodi Heideggrovo miselno pot. Zato je toliko bolj razveseljivo, ker gre v Klunovi študiji za poskus uravnoteženega pristopa, ki si prizadeva oba miselna nastavka soočiti in ovrednotiti tako, da njuni celoti ne okrne, ter pozitivno izpostavi tako možnosti kot meje v vsakem izmed njiju.

Knjiga Branka Kluna z naslovom »Dobro pred bitjo. Levinas proti Heideggru«, ki je izšla leta 2000 pri mednarodni založbi Peter Lang kot 6. zvezek zbirke Avstrijske družbe za fenomenologijo, katero ureja dunajski profesor Helmuth Vetter, je nespremenjeni tekst njegove doktorske disertacije, ki je nastala pod mentorstvom omenjenega profesorja ter jo je avtor 1999 z odliko obranil na dunajski univerzi. Klun je samo zgradbo dela zasnoval kot soočenje dveh miselnih nastavkov, ki jih obravnava pod tremi vidiki: »bit« (Sein), »čas« (Zeit) in »dobro« (das Gute). Ti trije vidiki predstavljajo hkrati tri poglavitne dele njegove knjige. V vsakem delu avtor najprej predstavi Heideggrov pogled na izbrano in vodilno tematiko, nato pa njeno novo razumevanje s strani Levinasa. Levinasovo razumevanje zaznamuje po eni strani kritika Heideggrovega ontološkega pristopa, potem pa tudi njegovo preseganje z novo, *etično* zasnovano razlago. Toda prav zaradi nenehnega (kritičnega) dialoga s Heideggrom, je Levinasova misel z njim povezana in mu zato ostaja po strukturi blizu. Zato trije deli knjige hkrati povzemajo časovni razvoj Levinasove misli. Klun namreč razdeli Levinasovo misel v tri obdobja: zgodnja Levinasova dela namreč stojijo v znamenju kritike ontologije (biti), srednje obdobje določa fenomenologija drugega in drugosti (kjer možnost absolutne transcendence pomeni obenem odprtje časa), zadnje Levinasovo obdobje pa je izrazito etično in ga lahko povzamemo z naslovom »dobro«.

Avtor v prvem delu obravnava ontološka izhodišča Heideggra in Levinas, ki si stojita v čistem nasprotju. To razodevata tudi naslova obeh poglavij prvega dela: »Razprtost biti« (Heidegger) ter »Ujetost v biti« (Levinas). Klun rekonstruira Heideggrovo miselno pot (zlasti v zgodnjem obdobju, ki ga predstavlja delo »Bit in čas«) ter pokaže, kako Heidegger z analizo človeške

biti (tu-biti) »osvobodi« razumevanje biti od tiste usodne, a zgodovinsko trdožive zmotnosti, kjer se bit pojmuje kot (popredmetena) navzočnost (Vorhandenheit). Pri Levinasu pa gre za povsem drugačno razumevanje biti (bit kot totaliteta in ječa, bit kot gola navzočnost in monotonost čistega trajanja - prim. str. 86), ki bolj ustreza tradicionalnemu zapadlemu razumevanju kot pa Heideggrovi »osvobojeni« biti. Temu ustrezno Klun vzame v bran Heideggra, ker se mu kaže Levinasovo kritika neupravičena. K prikazu tega dela Klunove knjige, ki ga odlikuje izredna spekulativna moč, lahko dodamo zanimivost, da se Levinas kljub kasnejšim podrobnim pojasnilom poznavalcev Heideggra (Greisch, Marion in drugi) tej kritiki ontologije nikoli ni odrekel, ampak je vztrajal pri nespremeljivosti Heideggrove osamljenosti biti.

Toda po Klunovi subtilni razčlenitvi specifičnost Levinasove misli ni v njegovi (neustrezni) kritiki ontologije, temveč v poskusu mišljenja absolutne transcendence oz. drugosti. Vprašanje transcendence je pri obeh mislecih notranje povezano s vprašanjem časa (drugi del). Zato Klun drugi del prične s soočenjem različnega razumevanja smrti s strani Heideggra in Levinasa. Medtem ko je za Heideggra smrt sestavni del človeške biti kot njegova najbolj lastna (z)možnost ter vzpostavlja ekstatično (in s tem transcendentno) bit človeka, pa je po Levinasu smrt človeku povsem tuja in zanj predstavlja absolutno drugost (»smrt je nasilni umor« - str. 146). Če je pri smrti absolutna drugost doživljana negativno, pa je pozitivno doživljanje drugosti navzoče pred obličjem drugega človeka. Drugi človek predstavlja za Levinasa »prototip« drugosti oz. transcendence, ki pa obenem vnaša svojstveno razumljeno etično razsežnost. Transcendenca drugega (človeka) vnaša etično dogajanje, ki je Heideggru in njegovi ontološki misli tuje. Medtem ko je čas za Heideggra notranje določilo človeške biti (kot ekstatično samo-preseganje), se za Levinasa čas odpre šele z vstopom drugega človeka. Transcendenca drugega prekine brezčasno monotonost lastnega bivanja.

S tem si Levinas postavi temelje svoje lastne filozofske misli, pri kateri je drugi (človek) »dejansko središče Levinasovega mišljenja« (str. 23). Toda ta pristop v drugem obdobju (ki ga zaznamuje delo »Totaliteta in neskončno«) še ni dodelan ter naleti na poglobljeno kritiko s strani Jacquesa Derridaja. Klun v njej prepozna odločilni trenutek, ki vodi k t.i. Levinasovem »obratu« (v analogiji s Heideggrovo »Kehre«). Vprašanje »obrata« (tournant) v Levinasovi misli je za poznavalce Levinasa sporno in ni splošno sprejeto. Zato Klun svojo tezo o obratu, ki odpira tretji del knjige, podrobno utemelji na podlagi Levinasovih tekstov in jo paradigmatično pokaže pri spremenjenem pojmovanju odnosa med drugim in časovnostjo. Bistvo obrata lahko povzamemo v naslednjem stavku: »Ne more biti izhodišče tega gibanja [v smeri Drugega - op. E.K.] Jaz,

temveč Drugi. Gre za obrat v razmerju prednosti in za novo orientacijo: od Drugega k Jazu« (str. 200) Z drugimi besedami: če je drugi (človek) absolutna transcendenca in je zato »prvi«, potem Levinas ne more več izhajati iz Jaza in ne more več utemeljiti misel v »prvi osebi«. Misel, ki izhaja iz prednosti drugega, je sicer težja in bolj kontradiktorna (kakor razodeva težko berljivo poglavitno delo tretjega obdobja »Onkraj biti ali drugače od bitnosti«), toda obenem je bolj dosledna in se le tako lahko upre Derridajevi kritiki, ki zgodnjemu Levinasu očita naivnost. Tretji del Klunove knjige natančno predstavi pozno zasnovo Levinasove etične misli z vsemi njenimi – tudi filozofsko težavnimi – implikacijami.

Sam Levinas je priznaval resen razvoj svoje misli od ene knjige do druge (ta prehod zaznamuje vmesna knjiga Humanizem drugega človeka), vendar je zrelost svoje filozofije razumel le kot radikalizacijo, oziroma kot odgovor na prvo zastavljeno vprašanje: kako iztopiti iz sebe? To omogoča le mišljenje Drugega.

Zadnje (sedmo) poglavje knjige z naslovom »Levinas proti (gegen) Heidegger« predstavlja sklepno razmišljanje, ki ga avtor razdeli glede na različne pomene besede »proti«. Najprej gre za »proti« kot nasprotje med obema protagonistoma, nato za »proti« kot zbližanje (prihajati naproti) ter nazadnje še za »proti« kot tisto zadnjo usmeritev k vprašanju smisla nasploh, pri katerem je izpostavljeno tudi vprašanje Boga. Kljub nedvomnim bližini Levinasa in Heideggra, ki jo Klun razkriva v svojem obsežnem delu, pa avtor ne vidi možnosti povezave ali celo dopolnjujočnosti med njima. »Sosedstvo med Levinasom in Heideggrom je nesporno, toda distanca med nima je kljub temu večja od vsake bližine« (str. 301). S to trditvijo pa Klun tudi poudarja radikalno novost Levinasove filozofije v odnosu do Heideggra.

Delo je uspel poskus obravnave dveh izjemnih mislecev preteklega stoletja, ki vsebinsko prepriča z odličnim poznavanjem primarne in sekundarne literature ter v oblikovnem smislu z jasno strukturo in členjenostjo, ki omogoča dobro razumevanje zahtevne tematike. S svojo analizo pa Klunovo delo odpira možnosti novih pogledov tako na Heideggrovo kot na Levinasovo filozofsko misel, zato bodo knjigo z zanimanjem brali tako učenci Heideggra kot Levinasa. Knjiga torej omogoča plodovit filozofski dialog tudi znotraj slovenskega kulturnega prostora.

Edvard Kovač

Vjekoslav Bajsić, **Granična pitanja religije i znanosti; Filozofija i teologija u vremenu; Život i problemi cerkvene zajednice.**

Krščanska sadašnjost (KS) je izdala tri zvezke zbranih del pokojnega profesorja Teološke fakultete Sveučilišta v Zagrebu **Vjekoslava Bajsića (1924-1994):**

1. **Granična pitanja religije i znanosti**, Croatica 1, Zagreb 1998, 383 str.;

2. **Filozofija i teologija u vremenu**, Croatica 2, Zagreb 1999, 462 str.;

3. **Život i problemi cerkvene zajednice**, Croatica 3, Zagreb 2000, 675 str.

Izdajo del je pripravil in priredil profesor dr. Stjepan Kušar.

Prva knjiga obravnava predvsem filozofska vprašanja človeka: Filozofski problem hominizacije, ki je Bajsićevo habilitacijsko delo. Drugi, tretji in četrti del obsega razprave in članke o temeljnih vprašanjih naravne filozofije, mejna vprašanja med filozofijo in znanostjo ter izzive sodobne znanosti posebno preučevanja vesolja na pojmovanje zadnjih temeljev sveta. Zadnji del z naslovom *»Scripta cosmologica: Skica za povijest filozofije prirode«* obravnava probleme filozofije narave od Grkov do danes.

Delo je dober celovit pregled klasičnih (sholastičnih) tem o vprašanjih človeka in narave, kjer prihaja do izraza Bajsić kot soliden filozof, predavatelj in znanstvenik.

Druga knjiga je posvečena problemom med filozofijo, teologijo in religijo, vprašanjem aplikacije teologije, nekaterih predvsem krščanskih srednjeveških filozofov, problemu ateizma in religije ter odnosom med marksisti in kristjani, zadnji del pa je kratek prikaz zgodovine filozofije.

Bajsić izhaja predvsem iz temeljev misli Drugega vatikanskega cerkvenega zbora ter postavlja krščanski družbeni nauk v procese sodobnega sveta, ko se sprašuje npr., koliko lahko krščanstvo prenovi Evropo.

Zadnja dva dela knjige obravnavata vlogo srednjeveške misli za oblikovanje evropskega duha, posebej v prvem obravnava probleme sodobnega ateizma vis-a-vis krščanskemu izročilu in njegovih kulturnih osnovah sodobnega sveta. Zadnji del je kratek pregled zahodnoevropskega filozofskega izročila.

Tretja knjiga, ki je najdaljša pa obravnava probleme Cerkve (1. del), mesto vernika v Cerkvi in družbi (2. del), probleme duhovništva in še nekaj fragmentov predvsem o sodobnih problemih teologije in Cerkve na Hrvaškem.

Ta knjiga se posebej posveča konkretnim vprašanjem človeka in vere danes, problemu krščanske skupnosti v sodobnih sekulariziranih okvirih. Obravnava psihološka vprašanja človeka, njegovo teženje po sreči in temeljne eksistencialne probleme: bolezen, smrt, probleme medsebojnih odnosov in posebej zakonske probleme. Posebej obravnava pereče probleme sodobnega duhovništva in njihove

težave v dušnopastirskem delovanju.

Na koncu doda še nekaj zgodovinskih problemov Cerkve na Hrvaškem, posebej tudi probleme Cerkve in teologije v komunizmu in zaključi, da je »poslovitev od komunizma gotovo olajšanje za katoličane v na Hrvaškem, vendar ne radikalna sprememba položaja: ne moremo pričeti od nule.« (623)

Stjepan Kušar je dela sistematsko uredil, dodal imensko in stvarno kazalo ter napisal k vsaki knjigi tematski predgovor. Ker so razprave in članki nastajali, ko smo še živeli v skupni državi in delili skupne probleme, bo dobrodošel prispevek tudi za razumevanje naše preteklosti, predvsem pa obravnava problemov znanosti, vere in Cerkve ter sodobnega sveta narekujejo pozornost za naš premislek o teh problemih.

Janez Juhant

Isidor Baumgartner, Christian Friesel, András Máté-Tóth, **Den Himmel offen halten, Ein Plädoyer für Kirchenentwiklung in Europa,** Innsbruck 2000, 342 str.

V počastitev 60-letnice Paula M. Zulehnerja (*20.12.1939) je izšel obsežen zbornik razprav, predvsem iz pastoralno teološkega področja, ki so jih napisali mnogi znani in uveljavljeni avtorji. Med 39 avtorji so znana imena iz cerkvene hierarhije kot npr. kardinala Franz König in Miloslav Vlk ali škofje Franz Kamphaus, Kurt Koch, Fritz Lobinger, ali pa iz političnega življenja, kot npr. Erhard Busek. Med njimi je cela vrsta znanih profesorjev in predavateljev pastoralne teologije, kot so Isidor Baumgartner, Otmar Fuchs, Stefan Knobloch, pisci pastoralno teoloških knjig kot Maria Widl, biblicisti, sociologi ali politologi kot Georg Braulik, Johannes Schasching SJ, Miklos Tomka in Anton Pelinka, pa tudi že uveljavljeni Zulehnerjevi učenci kot Stefan Dinges, Christian Friesel ali András Máté-Tóth, in drugi.

Zbornik, ki so ga uredili Isidor Baumgartner, Christian Friesel in András Máté-Tóth, prispevke najprej razvršča v skupino, ki obravnava socialno vlogo krščanske vere v Evropi, nato v skupino člankov o odnosu krščanstva do osebe in institucije, dalje o Cerkvi prihodnosti, o Cerkvi v vzhodni Evropi in o političnih opcijah za cerkveno delovanje.

Izdajatelji knjige že na začetku povedo, da je knjiga namenjena ti-

stim, ki ljubijo Cerkev, zato želijo prispevati, da bi bilo nebo vedno odprto za vse, ki želijo vanj vstopiti. Naloga Cerkve je prav v tem, da nebeško kraljestvo oznanja na tak način, da ga bo sprejel tudi današnji človek, ki se sam zelo trudi, da bi si ustvaril nebesa že tukaj na zemlji.

Nekaterim raj na zemlji sicer dokaj dobro uspeva, veliko več pa jih je, ki imajo zaradi take ali drugačne revščine le malo od življenja in so po Zulehnerjevih besedah »življenjski zgubaši«. Da bi Cerkev v Evropi lahko uspešno oznanjala evangelij in hkrati po svojih močeh pomagala najbolj zapostavljenim, so potrebne mnoge reforme v njej. Po eni strani je moč zaznati veliko potrebo današnjih ljudi po religiji, kar ponekod predstavlja pravi »mega trend«, po drugi strani pa krščanstvo pri drugih izgublja na pomenu, tako da nekateri vidijo za Cerkev v Evropi »katastrofalno področje« (P. Berger). Če lahko v zvezi s tem govorimo o krizi, potem jo lahko zaznamo predvsem pod tremi vidiki: v posredovanju vere, v verodostojnosti cerkvenih institucij in pri vodenju v Cerkvi!

Ljudje danes več ne sprašujejo, kaj je objektivno res, ampak kaj subjektivno pomaga. »Nova religioznost« je individualnega in zasebnega značaja, biti mora znanstveno verjetna in sekularna, imeti mora gnostične in apokaliptične znake, zavzemati se mora za samoodrešenje, srečo pa mora iskati »tu in sedaj«. Človek naj bi si sam določal religiozne vsebine in si sproti, iz različnih ver zmešal »religiozni koktail« po svojem okusu. Taka vera je polna emocij in jo lahko označimo kot »hrepenenjsko religijo«, religijo sreče ali doživetja. V novem tisočletju bodo »pridobiteži modernizacije«, potrebovali vero za umiritev od delovnega stresa in za zapolnitev življenjske praznine in osmislitev prostega časa. »Zgubaši civilizacije« pa se bodo približali le tistim, ki jih bodo razumeli v njihovi stiski in jim bodo nudili podporo pri njihovemu protestu zoper nepravičnost.

Za krščanske Cerkve je »nova religioznost« velik izziv in je ne smejo podcenjevati. Pretehtati morajo, kje so vzroki, da ne pride do močnejše inkulturacije evangelija v današnji Evropi. Vse kaže, da je ta možna samo, če Cerkev sprejme ta svet in ljudi, kakršni so, ter če jih kot take vzljubi. To pa bo zmogla le, če bo hkrati pozorna na zelo raznolik položaj današnjega človeka.

Prispevki v zborniku *»Den Himmel offen halten«* se v mnogočem pokrivajo z glavnimi temami, ki jih pri svojih delih obravnava pastoralni teolog Paul M. Zulehner. To je najprej njegovo sociološko raziskovanje religijskega pojava nasploh. Temu blizu je raziskovanje umestitve in razvoja religije v cerkvenem okviru. Njegova kritika cerkvenega ravnanja vedno izvira iz njegove velike ljubezni do Cerkve. (»Nikomur nikakor ne dovoljujem, da bi poskušal izničiti mojo naklonjenost do Cerkve.«) Zato išče najrazličnejše možnosti, da bi našel pota za razvoj Cerkve in ga pri uresničevanju podprl. Goji posebno ljubezen do Cer-

kve v srednji in vzhodni Evropi, pri čemer se zgleduje pri upokojenem kardinalu Königu. Zahodne teologe opozarja na to, da se od te Cerkve lahko marsičesa naučijo (prim. »In die Schule des Ostens gehen«, v: Herder Korrespondenz 55 /2001/, 125–130.) Ob tem ne ostaja samo pri teoretičnih razpravljanjih, ampak nenehno snuje in aktivno usmerja mnoge lokalne in mednarodne projekte, ki skušajo na konkreten način podpreti prizadevanja Cerkve pri notranji prenovi. Nekateri od teh projektov so vsaj na kratko predstavljeni v pričujočem slavnostnem zborniku.

Peter Kvaternik

Gerhard Tenholt, **Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen,** LIT, Theologie 22, Münster 2001, 278.

V zadnjem času kanonisti radi sežejo tudi po bolj zahtevnih temah (St. Sodaro, Keshi. Preti sposati nel diritto canonico orientale, Trieste 2000; J. Piegsa, Ehe als sakrament – Famiglie als Hauskirche, EOS, St. Ottilien, 2001). Gerhard Tenholt je objavil svojo doktorsko disertacijo z naslovom *Nerazveznost zakona in cerkveni odnos do ločenih in ponovno poročenih* (Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen). Knjiga je izšla pri nemški založbi LIT (Münster). V slovenskem prostoru manjka podobne literature. Strokovnjaki bodo zato radi segli po njej, še posebej zato, ker se dotika zelo perečega vprašanja o ločenih iz ponovno poročenih. Doslej nam je največ o zunajzakonskih skupnostih spregovoril Papeški svet za družino (prim. CD 93).

Tenholt je za svojo disertacijo o vprašanju nerazveznosti krščanskega zakona posvetil osem let študija. Disertacijo je razdelil v štiri poglavja. V prvem poglavju zelo sistematično predstavi, kako je Cerkev reševala vprašanje nerazveznosti od začetka do Tridentinskega koncila. To poglavje je najobsežnejše (1-130). Avtor bralce seznani, kako so se z vprašanjem nerazveznosti ukvarjali cerkveni očetje (Avguštin, Hieronim). Več pozornosti avtor nameni sholastikom (Tomaž Akvinski, Bonaventura,

Janez Duns Scot, Erazem, Kajetan), ko strnjeno predstavi njihova mnenja in zaključi z obdobjem reformacije. Kakšno je bilo stališče Tridentinskega koncila do tega vprašanja, beremo v drugem poglavju (133-158), ki je od prvega veliko krajše in še bolj sistematično. V tretjem poglavju (161-205) avtor bralce seznani z obdobjem po Tridentinskem koncilu (Rimski katekizem, Domingo de Soto, Robert Bellarmin, Suarez, Sanchez) vse do pomembnejših teologov in kanonistov 20. stoletja (Perrone, Pesch, Lercher, Solà, Adnès). Na koncu tretjega poglavja (193) avtor predstavi še poglede 2.. vatikanskega koncila do danes (J. Kardinal Höffner, sinoda v Würzburgu leta 1976, škofovska sinoda v Rimu leta 1980, J. Kardinal Ratzinger, Zakonik za vzhodne Cerkve iz leta 1990, grkokatoliški patriarh Maximos V. Hakim).

Najbolj zanimivo je zadnje, to je četrto poglavje (207-261). Zdi se, da so prva tri poglavja bolj uvodnega značaja in da si je avtor želel s temeljitim študijem pravne zgodovine o nerazveznosti zakona zagotoviti trden temelj, na katerega je lahko položil drzne in jasne poglede Katoliške cerkve vse do danes.

V četrtem poglavju si avtor zastavi dve temeljni vprašanji: prvič, kaj pomeni nerazveznost krščanskega zakona in drugič, kdaj lahko govorimo o absolutni nerazveznosti krščanskega zakona?

Zakonik cerkevenega prava (ZCP) iz leta 1983 poudarja, da je nerazveznost ena izmed bistvenih lastnosti zakona (prim. kan. 1056). To pomeni, da je vsak veljavni zakon, ne samo zakon krščenih, v svojem bistvu nerazvezljiv. Narava zakona je usmerjena k njegovi trdnosti, neločljivosti in stalnosti. Zato lahko govorimo o zakonski za-vezi. Vsi ti pojmi pojasnjujejo nerazvezljivost zakona. Zakonca ne moreta zakona in bistvenih zakonskih obveznosti, ki iz zakona izvirajo, preprosto odložiti in zakon prekiniti. Cerkev lahko samo v posebnih primerih, ko gre za upravičene razloge, zakon razveže. Naprimer, ko gre za korist vere pri nekrščenih zakoncih. Nerazvezljivost zakona ima globoke korenine tudi v Svetem pismu (prim. Mt 19, 6). Vsak zakon je podoba zveze med Kristusom in Cerkvijo. Sholastična teologija je posebej poudarjala, da je vzgoja otrok eden izmed bistvenih razlogov nerazvezljivosti zakona. Nova zakonodaja pa na prvo mesto postavlja blagor zakoncev (»bonum coniugum«). O nerazveznosti govori tudi kan. 1060 ZCP, ki pove, da je vsak zakon pod posebnim varstvom prava (»matrimonium gaudet favore iuris«). Zato je vsak sklenjen in uresničen zakon, ki je povzdignjen v dostojanstvo zakramenta, nerazvezljiv. Tako beremo tudi v kan. 1141 ZCP. Poseben primer so nekrščeni, ki med seboj sklenejo naravni, to je veljavni, zakon. Če pa se eden od obeh nekrščenih sprejme veljavni krst (kan. 1149), drugi pa zaradi tega noče z njim živeti v miru brez sramotenja stvarnika, se krščeni lahko od njega loči in ponovno poroči. Vsak drug veljavno sklenjen zakon pa je absolut-

no nerazvezljiv. Če skupno življenje v zakonu, ki je sklenjen in uresničen, ni več mogoče, potem moreta zakonca pristojno cerkveno oblast prositi kvečjemu za ločitev ob obstoječi zakonski vezi (prim. kan. 1153 par. 1).

Tenholt v svoji disertaciji večkrat poudarja, da nerazveznost zakona ne pomeni, da zakonske skupnosti dveh zakoncev, ki sta doživela brodolom svojih odnosov, ni mogoče razvezati. Ločitev zakoncev je mogoča, vendar njuna zakonska zveza ostane tudi v tem primeru nespremenjena. Še vedno sta poročena in ne moreta ponovno skleniti zakramentalnega zakona. Zakonec, ki bi se kljub temu poskušal ponovno poročiti, bi prelomil svoj veljavno sklenjeni zakon. Dejstvo je, da so ločeni in ponovno civilno poročeni zakonci v stanju, ki nasprotuje Božjemu zakonu. Njihova zvestoba ni in ne more biti podobna Kristusovi zvestobi.

Prvi del četrtega poglavja Tenholt zaključi z mislijo, da je veljavni, pa čeprav samo civilno sklenjeni zakon nekrščenih v katoliški Cerkvi mogoče razvezati, če so za to upravičeni razlogi. Prav tako se lahko razveže tudi veljavni in neuresničen zakon dveh krščenih, ki je hkrati zakrament.

V drugem delu četrtega poglavja Tenholt navaja v zelo strnjeni obliki tri glavne razloge, ki govore v prid nerazveznosti. Prvi razlog je v zakramentalnosti zakona, o kateri je pisal že apostol Pavel v pismu Efežanom 5, 32. Zakon krščenih je sam po sebi zakrament. Zakonca morata poleg krsta imeti še pravi namen. To pomeni, da hočeta skleniti zakon, kot ga hoče Cerkev (prim. Janezu Pavel II, CD 71). Kadar zaročenca odkrito temu nasprotujeta je potrebno poroko odsvetovati in je ne dovoliti.

Drugi razlog nerazveznosti zakona je v njegovi uresničitvi (consummatio). Mišljena je prva spolna združitev zakoncev takoj po sklenitvi zakona. To dejanje mora biti z obeh strani storjeno svobodno in na človeški način (humano modo). Tenholt na tem mestu omenja, da posilstvo, ki bi bilo storjeno po sklenitvi zakona, pomeni, da še ni storjeno dejanje, ki je potrebno za uresničitev zakona (213).

Pomemben je tudi tretji razlog nerazveznosti zakona, ki je v izpolnitvi vseh predpisanih kanonskih pogojev za veljavnost zakona. Če se zakon sklene neveljavno, je potrebno, da se neveljavnost razglasi z upravno odločbo ali sodniško sodbo. Ponovna poroka pa je pri veljavno poročenih mogoča samo po smrti sozakonca.

V zaključku svojega študija se Tenholt dotakne tudi vprašanja ločenih in ponovno poročenih vernikov (245). Najprej navaja, da se večina teologov in kanonistov nagiba k temu, da civilnega zakona nimajo več za konkubinat, ker obstaja neka volja po zakonu. Problem ločenih in ponovno poročenih avtor vidi v tem, da ločeni nočejo imeti nobenega stika več z domačim župnikom in se izogibajo vsakega konkretnega stika s svojo župnijo. Kljub rešitvam, ki jih v posameznih primerih lahko

nudi cerkveno pravo, ostane neizpodbitno dejstvo, da ločeni ostanejo ločeni za vse življenje, tudi če so v srcu prepričani, da tega zakona (z vidika cerkvenega prava) nikoli ni bilo. Dejstvo je, da prvega zakona, pa čeprav se dokaže njegova ničnost, nikoli ni mogoče kar tako izbrisati iz življenja.

Bolj pereče vprašanje je pripustitev ločenih in ponovno poročenih k zakramentu svetega obhajila (256). Tenholt to vprašanje še bolj zaostri, ko izpostavi pravno nesposobnost ločenih tudi za prejem duhovnega obhajila. Tudi za duhovno obhajilo, pravi Tenholt, je potrebna enaka pripravljenost, kot se zahteva za redni prejem zakramenta svetega obhajila. Duhovnega obhajila zato ni mogoče svetovati nekomu, ki mu po redni poti prejem zakraneta ni dovoljen. Zgodovinsko se je o duhovnem obhajilu začelo več govoriti v srednjem veku, ko je bila praksa obhajila bolj redka. Tudi v samostanih se je obhajilo delilo samo enkrat letno. Zato se je duhovno obhajilo vedno svetovalo samo tistemu, ki je bil v stanju, da bi lahko tudi konkretno prejel sveto obhajilo, če ga pri tem ne bi ovirali upravičeni zadržki (starost, bolezen ali dolga odsotnost duhovnika). Zato Tenholt sklepa, da tisti, ki niso v stanju, da bi lahko konkretno prejeli zakrament svetga obhajila, nimajo pravice od Cerkve zahtevati duhovnega obhajila.

Tenholt zaključuje svojo disertacijo z vprašanjem, ali ne bi bilo potrebno iskati še druge poti, ki bi jih svetovali ločenim in ponovno poročenim, da bi lahko po njih prejemali potrebne milosti za svoje življenje.

Stanislav Slatinek

Vsebina *Contents*

Razprave *Articles*

5 **Jože Krašovec**, Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov
The Unique Status of Jerusalem in the Statements of Biblical and Later Jewish Sources

19 **Guy Lafon**, Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja
Situation and Tasks of Christian Thought in France at the Dawn of the New Millennium

27 **Jean-Michel Maldamé,** Contingence et Providence. Histoire du salut et nouveau paradigme scientifique
Prigodnost in previdnost. Zgodovina odrešenja in nova znanstvena para digma

47 **Alojz Pirnat**, Dialog o problematiki feministične teologije danes
Dialogue about Problems of Contemporary Feminist Theology

63 **Albin Kralj**, Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv
Indignation at the Presence of Evil in the World as Theological Challenge

87 **Peter Kvaternik**, Sodelavci in svetovalci. Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS
Collaborators and Advisers. Elements for a Theory of Parish Pastoral Councils

117 **Tadej Stegu**, Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru
Challenges of Catechumenate after the Slovenian Plenary Council

Pregledi *Rewiews*

137 **Jože Krašovec,** Predstavitev knjige Jožeta Krašovca s sodelavci *Med izvirnikom in prevodi*

Ocene *Book Rewiews*

143 **Edvard Kovač,** Klun Branko, Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger

146 **Janez Juhant,** Vjekoslav Bajsić (1924-1994): 1. *Granična pitanja religije i znanosti ...*

147 **Peter Kvaternik**, Isidor Baumgartner, Christian Friesel, András MátéTóth, *Den Himmel offen halten, Ein Plädoyer für Kirchenentwiklung in Europa*

149 **Stanislav Slatinek,** Gerhard Tenholt, Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode
Prof. dr. **Edvard Kovač**, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Albin Kralj**, Zagorica 34 1312 Videm-Dobrepolje
Akad. prof. ddddr. **Jože Krašovec,** Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Peter Kvaternik**, Stoženska 9, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Guy Lafon**, 1, Villa, Ginette, 92000 Clamart, Francija
Prof. dr. **Jean-Michel Maldamé**, 8, Place du parlament, 31000 Toulouse, Francija
Asist. dr. **Alojz Pirnat**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Dipl. teolog **Tadej Stegu**, Bratov Tuma 1, 1000 Ljubljana

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 62 leto 2002

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Bogdan Kolar, **Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem**

Maksimilijan Matjaž, **Wegmetaphorik im Markusevangelium**

Drago Ocvirk, **Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizmi**

Ivan Platovnjak, **Duhovnost Angele Merici**

Stanislav Slatinek, **Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih**

Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Marija Ovsenik, **Otrok in družina – težko uresničeni vrednoti neplodnega para**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

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

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

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

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

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

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport RS

Letna naročnina: 4800 SIT, za tujino 40 USD, posamezna številka 1200 SIT
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljubljana, številka: 02014-0015204714
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 62 leto 2002

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2002

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

Razprava (1.01) UDK 325.2-05:253

Bogdan Kolar

Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem

Med bistvene pojave, ki so zaznamovali zgodovino Slovencev v XX. stoletju in s tem tudi Cerkev na Slovenskem, je treba uvrstiti eksodus Slovencev v razne dele sveta.[1] Gre za pojav izseljevanja, ki je po doslej na splošno sprejetih dognanjih trajal vse stoletje, a je poznal več zelo intenzivnih obdobij.[2] Ne brez razloga so mnogi ta pojav poimenovali največjo tragedijo narodne skupnosti zadnjega stoletja, narodno rak rano. Če ob tem ne namenjamo posebne pozornosti terminologiji (emigrant, izseljenec, delavec na začasnem delu v tujini, zdomec),[3] kar je vselej imelo tudi svojevrstno politično in vrednostno konotacijo, in sprejmemo kot temeljno sestavino dejstvo, da je med izseljence uvrščamo vse, ki so iz različnih vzrokov za določen čas ali za stalno zapustili dom in odšli v svet ali na tuje, potem vidimo, da je dobršen del narodne skupnosti razseljen.

V izseljenski literaturi je moč zaslediti zelo različne podatke o številu slovenskih rojakov po svetu in o številu potomcev slovenskih izseljencev ter podmene o različnih možnostih ocenjevanja nasploh. Prav razprave zadnjih let so ponudile nekatere nove možnosti ter opozorile na nujno previdnost pri takšnem delu. Predvsem pa so nove metodologije opozorile, da je mogoče govoriti le o ocenah, saj pri določanju števila naletimo že na samem začetku na problem razlikovanja med državljanstvom in narodnostjo. Tudi v XX. stoletju so Slovenci po svetu odhajali iz različ-

---

[1] Del pričujočega prispevka je bil predstavljen v slavnostnem predavanju ob praznovanju sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani, 11. marca 2002.

[2] Med drugimi pregledi, ki so bili pripravljeni ob koncu stoletja, so nekateri obravnavali tudi pojav izseljevanja. Prim. *Izseljenec. Življenjske zgodbe Slovencev po svetu*, Ljubljana 2001; *Slovensko izseljenstvo. Zbornik ob 50-letnici Slovenske izseljenske matice*, Ljubljana 2001. Prim. M. Drnovšek, *Slovenski izseljenci in katoliška Cerkev*, v: *Cerkev na Slovenskem v 20.stoletju*, Ljubljana 2002, str. 127-146.

[3] M. Drnovšek povzema: »V obdobju zadnje Jugoslavije je obstajalo ostro uradno ločevanje med emigrantom, izseljencem in delavcem na začasnem delu v tujini. Prvi je bil pripadnik sovražne emigracije, povojni begunec ali samo nenaklonjen novemu sistemu v Jugoslaviji, drugi je bil član starega in novi državi naklonjenega izseljenstva, npr. v Združenih državah, tretji, novi izseljenec pa je bil, praviloma naklonjen oziroma vsaj lojalen svoji državi.« V: *Izseljenec*, Ljubljana 2001, str. 9.

nih držav, katerih sestavni del je bil slovenski etnični prostor (Avstro-Ogrska, Avstrija, Jugoslavija, Italija). Popisi prebivalstva v deželah priseljevanja so večinoma upoštevali le državo izseljevanja oziroma državljanstvo. Zato uporaba tako pridobljenih številk vedno zmanjšuje prave razsežnosti izseljenskega pojava, ki je zajemal vse dele slovenskega prostora, čeprav ne enakomerno in ne v vseh obdobjih z enako intenzivnostjo. Po tako pripravljenih ocenah je bilo konec XX. stoletja v raznih delih sveta okoli 300.000 slovenskih izseljencev prvega rodu.[4] Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem ugotavlja, da se je iz slovenskega narodnega prostora v zadnjih sto letih izselila več kot tretjina prebivalstva.[5]

Nezadostno pripravljena zakonodaja

Države, od koder so izseljenci odhajali, nikoli niso poskrbele za izseljence: niti ob odhodu niti na poti ali kasneje; nikoli se ni pokazalo, da bi bilo ohranjanje vezi z njimi tudi po naselitvi v novo okolje državni interes. Habsburška monarhija ni nikoli uspela pripraviti ustreznega zakona, ki bi urejal izseljensko vprašanje, čeprav je bilo izdelanih več osnutkov in so se resne parlamentarne razprave na to temo vrstile tudi v mesecih pred prvo svetovno vojno.

Velik del pozornosti dr. Janeza Evangelista Kreka kot državnega poslanca na Dunaju je bil namenjen prav pripravljanju pobud za sistematično reševanje izseljenskega vprašanja; njegova izkušnja dela med Slovenci v Westfaliji mu je dala vrsto izzivov, s katerimi je nastopal v parlamentu in s publicističnim delom osveščal javno mnenje.[6] Ko aktivni udeleženec je te vsebine predstavljal tako na prvem (1892) kot na drugem katoliškem shodu (1900), pri čemer je bila na slednjem v okviru socialnega odseka sprejeta praktična smernica, da se ustanovi »društvo v olajšanje telesne in duševne reve in bede slovenskih izseljencev«.[7] Z enako vnemo je Krek izseljensko vprašanje predstavil tudi na tretjem (1906)[8] in na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu (1913). Izseljensko vprašanje je odpisal tudi na sinodah, ki jih je skliceval ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič, sam zavzet za bolj aktivno delo v prid izseljencev. Vsekakor je mogoče reči, da je bilo delo za slovenske izseljen-

[4] Prim. J. Prešeren, *Slovenske sledi v svetu*, v: *Slovensko izseljenstvo. Zbornik ob 50-letnici Slovenske izseljenske matice*, Ljubljana 2001, str. 122.

[5] Prim. *Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, št. 448.

[6] Prim. B. Kolar, *Janez Evangelist Krek in izseljeništvo*, v: *Krekov simpozij v Rimu*, Celje 1992, str. 216-224. Njegovo vestfalsko izkušnjo nam kaže 20 t. i. vestfalskih pisem, ki jih je objavil v *Slovencu* med 1. majem in 2. junijem 1899.

[7] *Poročilo o II. slovenskem katoliškem shodu*, Ljubljana 1900, str. 88.

ce v času skupnega življenja v okviru Avstro-Ogrske monarhije prepuščeno zgolj zasebni pobudi, pri čemer so imele cerkvene skupnosti ter škofije, na ozemlju katerih so Slovenci živeli, osrednje mesto. Izraz takšne osveščenosti je bila Družba sv. Rafaela, ustanovljena sprva (1903) kot odbor dunajske družbe in nato (1907) kot ljubljanska podružnica.[9] »Malo prepozno smo začeli, no, pa vsaj začetek je,« je ob tem ugotavljal škof Anton Bonaventura Jeglič.[10] Čeprav kljub skromnim možnostim dela in povsem voluntarističnemu navdušenju nekaterih posameznikov, pri čemer je kot izhodiščno načelo veljala dolžnost krščanske ljubezni do bližnjega, ki se je znašel v stiski, je Družba sv. Rafaela uspela zastaviti nekatere oblike dela v prid izseljencev tako v krajih odhajanja kot na poti, zlasti v evropskih pristaniščih in v osrednjih ameriških zbirnih centrih, med katerimi je bil tisti na Ellis Islandu najbolj poznan. Tudi zato, da bi lahko pomagali rojakom, ki so že pristali v zalivu New Yorka, je bila v tem mestu ustanovljena ameriška podružnica iste cerkvene bratovščine.[11] Njeni pobudniki so ji kot temeljne naloge določili: »Družba sv. Rafaela za slovenske izseljence je delo krščanske ljubezni in usmiljenja in ima namen edino vsestransko skrbeti za slovenske izseljence v Ameriki, jih varovati verske in gmotne škode in sploh jim pomagati do verskega, moralnega in gmotnega blagostanja. Nikakor pa ni in noče biti ta družba kako agentsko podjetje, ki bi imelo namen kovati dobičke iz slovenskega naselništva.«[12]

Ob tako množičnem pojavu cerkvene skupnosti na Slovenskem jim njihovi voditelji niso mogli ostati ob strani. Že v XIX. stoletju so posamezni duhovniki odhajali v izseljenske skupnosti, kjer so postali organizatorji cerkvenega, socialnega, družabnega in še vrste drugih razsežnosti skupnega življenja. Med dušne pastirje slovenskih izseljencev je stopilo več duhovnikov, ki so sicer odšli v Združene države, da bi tam postali misijonarji. V letih pred prvo svetovno vojno so se jim pridružile mariborske šolske sestre, ki so svoje moči zastavile pri organiziranju župnijskih šol in vrste socialnih ustanov. Škofje slovenskih dežel so se dobro zavedali hudih posledic, ki jih je prinašal pojav izseljevanja v cerkvene skup-

---

[8] Prim. *III. slovenski katoliški shod v Ljubljani dne 26., 27. in 28. avgusta 1906*, Ljubljana 1907, str. 49-50, 61-63.

[9] Prim. *Ljubljanski škofijski list 1903*, str. 105; B. Kolar, *Družba sv. Rafaela od začetkov do ustanovitve ljubljanske podružnice*, v: *Dve domovini/Two Homelands*, Ljubljana 1990, str. 107-119; M. Drnovšek, *Pot slovenskih izseljencev na tuje. Od Ljubljane do Ellis Islanda - Otoka solza v New Yorku. 1880-1924*, Ljubljana 1991.

[10] Nadškofijski arhiv Ljubljana, Dnevnik škofa A. B. Jegliča za 19. december 1903.

[11] Prim. B. Kolar, *Družba sv. Rafaela v New Yorku*, v: *Mohorjev koledar 1988*, Celje 1987, str. 103-104.

[12] Tako so zapisali v prvem členu statuta. Prim. *Družba sv. Rafaela. Naši zaupni možje*, v: *Ave Maria*, julij 1909, str. 38.

nosti in v narodno telo. »Izseljevalno vprašanje je pri nas na dnevnem redu in se mora kmalu rešiti, ako nočeta država in cerkev trpeti velike gmotne in moralne škode,« so v pastirskem pismu leta 1913 zapisali škofje Ilirske cerkvene pokrajine, ki so hkrati ugotavljali, da je izseljevanje tako staro kot človeštvo in ga je nemogoče povsem ustaviti ali prepovedati.[13] Hkrati so v pastirskem listu nakazali nekatere pobude za konkretno pastoralno delo, s katerimi bi bilo mogoče ublažiti najhujše posledice izseljevanja. Izseljencem, ki so odhajali v Združene države, so priporočili: »Vsak izseljenec naj se, če le mogoče, preseli tja, kjer je slovenska župnija in se takoj pri svoje prihodu oglasi pri novem župniku, kateremu naj pokaže krstni izpisek o sebi in svojih ter spričevalo o zakonskem ali samskem stanu, da ga novi dušni pastir pouči o ameriških cerkvenih zapovedih.« Pastirsko pismo škofov Ilirske cerkvene pokrajine (pri čemer od slovenskih dežel niso bile vključene Koroška, Štajerska in Prekmurje) je bilo v letih pred prvo svetovno vojno najbolj celovit pogled katoliške skupnosti na problem izseljevanja, ki ni bil le analiza pojava, temveč je dal tudi vrsto pobud za presojo samega pojava in delo v prid izseljencev.

Pastoralna skrb za rojake po svetu se kaže na škofijskih sinodah, duhovniških študijskih srečanjih, v delu za afirmacijo Družbe sv. Rafaela ter v obveščanju o tem vprašanju v škofijskih listih. V župnijah so duhovniki imeli nalogo, da so članom cerkvenih občestev redno spregovorili o razsežnostih odhajanja v svet, da so jih na pot pripravljali s poudarjenim uvajanjem v prejemanje zakramentov, s posredovanjem koristnih informacij ter z ohranjanjem vezi z njimi. V večje slovenske skupnosti po Evropi so škofje že v času pred prvo svetovno vojno v božičnem ter postnem času redno pošiljali dušne pastirje; med temi so bili frančiškani ter duhovniki, ki so študirali v večjih študijskih središčih. Duhovniki, »ki imajo za to poklic in sposobnost«, pa so bili povabljeni, da se v dogovoru s svojim škofom odločijo za odhod med rojake po svetu.

Da se stvari za izseljence ne bodo na hitro spremenile niti v novonastali Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev, je bilo zaznati že v prvih letih njenega obstoja. Izseljenci so bili nad novo državo razočarani.[14] Družba sv. Rafaela, ki je svoje delovanje obnovila v letu 1927, je v času med obema svetovnima vojnama postala osrednja ustanova Cerkve na Slovenskem, ki se je sistematično in kontinuirano zavzemala za lajšanje posledic izseljevanja in za obveščanje slovenske javnosti o rojakih po svetu. Da bi svoje delo lahko še razširila, je ustanovila podružnici v

---

[13] *Prečastiti duhovščini in vernikom ilirske cerkvene pokrajine pozdrav in blagoslov v Gospodu*!, v: Ljubljanski škofijski list 1913, str. 137.

[14] Prim. H. Bren, *Slovenci v inozemstvu*, v: *Slovenci v desetletju 1918-1928. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine*, Ljubljana 1928, str. 117-118.

Mariboru in v Črensovcih. Ker je bilo izseljensko vprašanje v pristojnosti osrednjega vodstva države v Beogradu, kjer je bil pri Ministrstvu za socialno politiko poseben odsek za izseljevanje, ter Izseljenskega komisariata v Zagrebu, saj so se tudi na tem področju skupnega življenja poznale močne centralistične tendence, je bilo za Slovence po svetu s sredstvi, ki jih je v ta namen načrtovala država, mogoče narediti le malo. Nekaj sredstev je za delo med izseljenci namenjal izseljenski urad pri ljubljanski oblasti (ustanovljen 1928) ter nato poseben referat v okviru uprave dravske banovine. To je bil le birokratski okvir. Trdneje se je bilo mogoče zanašati le na prostovoljne pobude ter na sredstva, ki so bila zbrana v okviru več prireditev, ki so jih organizirale cerkvene ustanove. V letu 1933 je ljubljanski škofijski ordinariat ustanovil poseben izseljeniški sklad ter odbor za usklajevanje njegovega dela. Med prvi in najbolj nujni nalogi si je sklad zadal zbiranje sredstev, s katerimi je bilo mogoče organizirati dušnopastirsko delo in skrbeti, da bi večje slovenske izseljenske skupnosti dobile lastne dušne pastirje. Posamezni duhovniki, ki so prihajali iz mariborske ali ljubljanske škofije, so se za takšno delo odločali na temelju osebnih izkušenj z izseljenci ali ob prebiranju novic iz izseljenskih skupnosti. V kakšnem primeru je bilo tovrstno delovno mesto možnost za umik pred represivnimi ukrepi domačih političnih oblasti.[15]

Med duhovniki, ki so v tem času največ naredili za slovenske rojake po svetu in za osveščanje slovenske javnosti stopali v ospredje, ima osrednje mesto p. Kazimir Zakrajšek, ustanovitelj frančiškanskega Komisariata kranjske province sv. Križa v New Yorku, njegov prvi predstojnik, ustanovitelj več drugih cerkvenih ustanov v prid slovenskih priseljencev v Združenih državah in uspešen publicistični delavec.[16] Bil je gonilna sila Družbe sv. Rafaela in imel bistveni delež pri vseh drugih pobudah za reševanje izseljenskega vprašanja v času med obema vojnama na Slovenskem, pa tudi pred prvo in med drugo svetovno vojno ter po njej, tako v Združenih državah kot na Slovenskem.

Načrtnemu informiranju o razsežnostih in posledicah izseljevanja je dajal večje mesto dnevni tisk, na začetku tridesetih let pa je Družba sv. Rafaela začela izdajati *Izseljeniški vestnik*, »ki naj tu doma drami zanimanje za to veliko in potrebno božje delo«.[17] Le z veliko težavo so voditelji Družbe sv. Rafaela uspeli v posameznih letnih proračunih vnesti postavke za izseljenske učitelje ali dušne pastirje. Na podobne, včasih

---

[15] Prim. J. Hladnik, *Od Triglava do Andov. V službi Cerkve in naroda*, Gorica 1978.

[16] Prim. D. Friš, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1907-1928)*, Ljubljana (Viri. 6) 1993; Isti, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1928-1958)*, Ljubljana (Viri. 8.) 1995.

[17] *Dušnopastirska oskrba naših izseljencev*, v: *Ljubljanski škofijski list 1933*, str. 50.

res nepremostljive ovire, je naletela zahteva, da bi bili slovenski uradniki člani jugoslovanskih diplomatskih predstavništev in bi ta uradovala tudi v slovenskem jeziku. Prvi slovenski izseljenski kongres, pripravljen v Ljubljani hkrati z II. evharističnim kongresom za Jugoslavijo, leta 1935, je zelo jasno zahteval, da imajo izseljenci na diplomatskem predstavništvu pravico do slovenskega uradnika.[18]

Izseljenska nedelja (po letu 1929 je za njeno uveljavitev delala predvsem Družba sv. Rafaela) je bila namenjena ozaveščanju domače javnosti in informiranju; zbiranje informacij in priprava na pot pa je morala biti stalna sestavina vsega pastoralnega dela.[19] Neredko se je takšen poseg izčrpal v obliki svarila ali pripovedi o negativni izkušnji. Kljub temu je spričo velikih razsežnosti izseljevanja bila skrb domačega okolja in državnih oblasti le skromna. Na izseljensko nedeljo so dušni pastirji v slovenskih krajih prebirali tematsko pripravljene nagovore, zbirali prispevke za Družbo sv. Rafaela, cerkvena prosvetna društva pa so pripravljala kulturno-prosvetne prireditve z izseljensko tematiko. Kot izvirni obliki zanimanja za Slovence izven domovine, ki sta si utrli pot v tem času, velja omeniti organiziranje obiskov in počitnic otrok slovenskih izseljencev v domovini njihovih staršev ter omogočanje nemškim duhovnikom, ki so v svojih župnijskih občestvih imeli večje slovenske skupine, da so prihajali na Slovensko, kjer so se učili jezika in se s pomočjo slovenskih škofov usposabljali za še bolj kvalitetno pastoralo.

Dober poznavalec tega vprašanja A. Kuhar je konec tridesetih let, tik pred začetkom druge svetovne vojne, ugotavljal: »Bilanca našega izseljenskega delovanja, kolikor je to dolžnost državne politike, je torej žalostna. Ne samo, da nismo doma storili vsega, da bi odtok izseljencev ustavili, tudi v tujini nismo zanje tako rekoč ničesar dosegli. O kakšnem načrtnem delu, ki bi izseljence usmerjalo v gotove dežele, jih tamkaj družilo v strnjene naselbine, ki bi bile zavarovane s primernimi mednarodnimi pogodbami in gospodarskimi ter kulturnimi ukrepi, pa rajši ne govorimo, ker bi nam kot narodu in državi vest delala prevelike očitke.«[20] Tik pred koncem Kraljevine Jugoslavije si je isti avtor postavil retorično vprašanje, ali bo država dobila pravo izseljensko politiko, ter sam odgovoril, »da je malo upanja, da bi v doglednem času država sama z dobro premišljenim načrtom v rokah začela smotrno urejevati problem našega izseljevanja s stališča narodne obrambe«.[21] Kot je znano, se to tudi res ni zgodilo. Zaradi že prej omenjenih ovir tudi nista bili uresniče-

[18] Prim. brošuro *Prvi slovenski izseljenski kongres v Ljubljani*, Ljubljana 1936.

[19] Prim. F. Ušeničnik, *Dušnopastirska skrb za izseljence*, v: *Pastoralno bogoslovje*, Ljubljana 1940, str. 587-589.

[20] A. Kuhar, *Naše izseljensko vprašanje*, v: *Spominski zbornik Slovenije ob dvajsetletnici kraljevine Jugoslavije*, Ljubljana 1939, str. 525.

[21] A. Kuhar, n.d., str. 535.

ni zamisli Družbe sv. Rafaela, da bi v Ljubljani dobili osrednji izseljenski dom, v katerem bi imel prostor muzej slovenskega izseljenstva, in da bi Izseljenska zbornica prevzela koordinacijo vseh dejavnosti v prid slovenskih izseljencev. Le-ta je sicer bila ustanovljena, a je imela premalo časa, da bi se uveljavila. V istem času si je slovenska skupnost v Združenih državah ustvarila pravi niz cerkvenih in drugih ustanov; kar blizu petdeset župnij je v svojem imenu imelo določilo 'slovenska', več kot deset je bilo mešanih s slovenskim duhovnikom, vrsta župnijskih šol, cerkvenih društev in cerkvenih dvoran.

Na ravni vesoljne Cerkve je reševanje izseljenskega vprašanja in organiziranje pastoralnega dela med njimi urejala zakonodaja iz časa pred prvo svetovno vojno ter določbe *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917. Temu je bil namenjen motu proprij papeža Pija X. iz leta 1912,[22] s katerim je v okviru Konzistorialne kongregacije ustanovil sekcijo za duhovno oskrbo izseljencev. Ista kongregacija je v letu 1914, potem ko so bili znani rezultati študije v več ameriških mestih, kjer so bile večje priseljenske skupnosti, izdala navodila za izbiranje in pošiljanje duhovnikov na delo med izseljence.[23] Še bolj konkretne in natančne so bile določbe, ki so jih sprejemale sinode v lavantinski in ljubljanski škofiji. Kot nekakšen povzetek dela za slovenske rojake po svetu je mogoče gledati določbe, ki jih je na temelju večletnih izkušenj povzel *Zakonik ljubljanske škofije*, razglašen na škofijski sinodi leta 1940.[24] Poleg poudarjenega pomena Rafaelove družbe obsegajo določbe skrb za izseljence, ki so živeli na jugu Kraljevine Jugoslavije, in so bili versko še posebej ogroženi.

Razkosanje slovenskega ozemlja v letu 1941, prekinjene zveze s svetom in hude težave, s katerimi so se srečevale cerkvene skupnosti na Slovenskem v času vojne (begunci, vojne sirote, interniranci), so povsem potisnili ob stran sorazmerno dobro vzpostavljene vezi z rojaki izpred vojnih let. Na italijanskem okupacijskem ozemlju je sicer še vedno lahko delovala Družba sv. Rafaela, ki pa je zaradi vrste omejitev morala svoje dejavnosti skrčiti na najmanjšo možno mero, v letu po končani drugi svetovni vojni pa je morala prenehati delovati.

Spremenjena merila ravnanja

Konec druge svetovne vojne je s seboj prinesel nov val izseljevanja iz našega prostora. V maju in juniju 1945 so se prek meja valile kolone

[22] Prim. *De catholicorum in exteras regiones emigratione*, v: *Ljubljanski škofijski list 1912*, št. 88.

[23] Prim. *Decretum de sacerdotibus in certas quasdam regiones demigrantibus*, v: *Ljubljanski škofijski list 1914*, št. 58.

[24] Temu je namenjen 8. del XIII. pogl. z naslovom *Dušnopastirska skrb za izseljence*, členi 550 - 552.

ljudi, ki so si z begom v tujino skušali rešiti golo življenje, v naslednjih mesecih pa so se jim pridružili še drugi, ki se niso strinjali z novo družbeno ureditvijo. Ocene zadnjih let o izgubi prebivalstva pravijo, da se je zaradi medvojnih in neposrednih povojnih dogodkov število prebivalcev na slovenskem etničnem prostoru zmanjšalo verjetno kar za prek 100.000 ljudi.[25] Po drugi svetovni vojni se je tako zaradi političnih razlogov močno povečalo število slovenskih skupnosti po svetu. Klasičnim izseljenskim državam (evropske države ter Združene države in Kanada) so se sedaj pridružile tudi južnoameriške države in Avstralija. Izseljevanje s slovenskega etničnega prostora je treba gledati kot na del velikega preseljevanja evropskega prebivalstva, ki ga je povzročil nastanek komunističnega bloka v vzhodni Evropi. Začela je nastajati slovenska politična emigracija, ki je v izseljenske skupnosti prinesla nove razsežnosti in nova vprašanja, in je razdelila tudi slovensko skupnost doma. A če je še v času pred prvo svetovno vojno veljalo, da je bilo izseljensko vprašanje eminentno cerkveno vprašanje, kakor je bilo izrečeno na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu leta 1913,[26] potem so se z vzpostavitvijo nove družbene ureditve na Slovenskem spremenila razmerja tudi na tem področju.

Zanimanje za Slovence po svetu je postalo domena uradnih državnih ustanov, tj. Slovenske izseljenske matice, ustanovljena z nalogo »okrepiti kulturne stike z izseljenci, seznanjati jih s pravim stanjem v naši državi in preko njih ponesti v svet resnico o novi Jugoslaviji« in se soočiti z delovanjem »klerikalnega izseljenskega časopisja«.[27] Slednjemu je bil namenjen velik del tiskovne dejavnosti, razpošiljanje knjig in tudi pripravljanje novih naslovov. Cerkev na tem področju ni imela prostora in ne možnosti, saj so bile meje do začetka šestdesetih let zaprte. Hkrati je bilo po načrtovanju voditeljev Matice med slovenske rojake po svetu potrebno prenesti tisto podobo Cerkve in duhovnikov, ki jo je v letih po končani vojni izoblikovala slovenska politika, torej tudi napetosti med državo in Cerkvijo. Pri tem so računali, da se bo s takšnimi 'informacijami' zmanjšal vpliv duhovščine med Slovenci po svetu in bo hkrati prišlo do notranje diferenciacije med izseljenci. V tem smislu je bil zgovoren članek *Delo patriotične duhovščine v Sloveniji*, ki je bil objavljen v prvem letniku almanaha *Slovenski izseljenski koledar* leta 1954 in poslan v slovenske skupnosti po svetu. »V času sovražne okupacije se je namreč mnogo slovenske duhovščine povezalo z italijanskim in nemškim okupa-

---

[25] Prim. P. Vodopivec, *Pogled zgodovinarja*, v: *Slovenci v XX. stoletju*, Ljubljana 2001, str. 10.

[26] Prim. *Slovensko-hrvatski katoliški shod v Ljubljani 1913*, Ljubljana 1913, str. 63.

[27] J. Rogelj, *Petdeset let Slovenske izseljenske matice*, v: *Slovensko izseljenstvo*, Ljubljana 2001, str. 21, 22. Matica je imela ustanovni občni zbor 9. januarja 1951 v Ljubljani.

torjem v napačnem prepričanju, da se bori za vero in proti komunizmu. Ob nastalih novih razmerah pa se seveda niso vedeli pravilno orientirati; mnogo jih je pa tudi zbežalo v tujino, kjer razkropljeni po vsem svetu tavajo in se izgubljajo kot nesrečni brezdomovinci in kot strupeni hujskači proti novi Jugoslaviji.«[28] V istem času je bila v slovenskih zaporih kar polovica duhovnikov, ki so še ostali doma. Slovenske skupnosti po svetu je domača oblast začela deliti na 'domovini prijazne' in 'domovini sovražne', pri čemer je bilo pomembno razpoznavno znamenje ločevanja prav odnos do Cerkve.

Med Slovenci po svetu se je ob vprašanju odnosa do domače zemlje začela utrjevati razlika med odnosom do domovine in odnosom do režima, ki je v njej nastal. Mnogi slovenski avtorji v izseljenstvu so zastavili svojo besedo in svoje pero, da so rojakom ohranjali prvo ter poudarjali začasnost drugega.[29] Tako je že v prvih povojnih letih začela nastajati napetost med velikim delom slovenskih izseljencev in uradnimi državnimi ustanovami, ki so se ukvarjale z vprašanji izseljenstva. Izseljenske skupnosti v svetu in njihove ustanove, ki so se sklicevale na krščanske vrednote in pomen Cerkve v njihovem življenju, so zavračale vsakršno obliko sodelovanja z 'režimskimi' ustanovami v Sloveniji. Duhovniki, ki so delovali v teh skupnostih, tudi če sami niso bili politični izseljenci, so bili a priori zaznamovani kot nasprotniki družbene ureditve na Slovenskem in s tem države, podvrženi načrtnemu zasledovanju, neredko maltretiranju in brez možnosti, da bi lahko varno prihajali v Slovenijo (ter se nato vrnili v svoje skupnosti).[30]

Preseljevanje je predstavljalo velik izziv za cerkvene skupnosti v deželah priseljevanja kot za Cerkve v deželah, od koder so izseljenci odhajali. Z vprašanjem organiziranja cerkvenega življenja so se dušni pastirji, ki so se pridružili beguncem, srečevali že v begunskih taboriščih v Avstriji in Italiji. Ker pa je imelo življenje v taboriščih le začasen značaj, so bile tudi oblike pastoralnega delovanja prilagojene temu. Vseeno so potekale nekatere redne oblike cerkvenega življenja, od podeljevanja zakramentov do priprave rednega ali slovesnega bogoslužja, skrbi za tisk, izdajanja dokumentov do iskanja sponzorjev, ki so pomagali pri premagovanju prvih ovir pri vključevanju v novo okolje. Po prvih me-

---

[28] J. Žagar-Sanaval, *Delo patriotične duhovščine v Sloveniji,* v: *Slovenski izseljenski koledar 1954*, Ljubljana 1954, str. 144. J. Žagar-Sanaval je bil med voditelji Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov Ljudske Republike Slovenije.

[29] Prim. A. Odar, *Izseljenci in domovina*, v: *Zbornik-Koledar Svobodne Slovenije 1953*, str. 34-40.

[30] Prim. J. Pucelj, *Kje si domovina? Pogled v slovensko izseljenstvo in zdomstvo v Evropi*, v: *Prelomni časi,* Ljubljana 1989, str. 214-249. Čeprav je avtor, dolgoletni izseljenski duhovnik, namenil svojo pozornost predvsem razmeram v Evropi, mnoge njegove ugotovitve veljajo tudi za slovenske skupnosti v drugih deželah.

secih bivanja v tujini, ko so spoznali, da se vrnitev v domači kraj vedno bolj odmika, so oživele pevske in gledališke skupine, organizirano je bilo šolstvo, razmahnila se je vrsta dejavnosti za mlade, ki so še posebej čutili negotovost čakanja, kljub skrajno skromnim razmeram je začel izhajati verski in drugi tisk. Med organizatorji verskega in kulturnega življenja so bili mnogi duhovniki, redovni bratje in zavzeti krščanski laiki, ki so svojo pripadnost Cerkvi pokazali že v domačih cerkvenih skupnostih. Za usklajevanje dela je bil v Avstriji imenovan papeški legat, ki je vodil papeško begunsko pisarno in usklajeval delo duhovnikov; to službo je opravljal dr. Jože Jagodic. Za Italijo je škof dr. Gregorij Rožman imenoval za svojega delegata Antona Oreharja.

Postopoma že prej, izključno pa od druge polovice julija 1948, ko se je preselil v Združene države, je vlogo organizatorja cerkvenega življenja v slovenskih izseljenskih skupnostih prevzel škof dr. Gregorij Rožman, ki ga je papež Pij XII. tudi uradno pooblastil za vrhovnega dušnega pastirja slovenskih beguncev in izseljencev. Vsaj v določeni meri je položaj izseljencev poznal že iz predvojnih časov, ko se je z njim srečeval kot predsednik Družbe sv. Rafaela in s svojih obiskov med izseljenci. Do smrti 16. novembra 1959 je škof Rožman večkrat obiskal slovenske skupnosti v Južni in Severni Ameriki ter Evropi, organiziral dušnopastirsko delo, vodil duhovne vaje in misijone, iskal duhovnike, ki so prevzemali skrb za posamezne skupnosti, posredoval pri krajevnih cerkvenih oblasteh in opravljal vse druge oblike pastoralnega dela, kar vse mu je dalo naslov »potujoči misijonar in škof«; tako se je tudi sam rad imenoval. Značilne so bile njegove besede: »Kako sem vesel, če morem vsaj malo povezovati Slovence na vseh kontinentih.«[31] Svojevrsten spomenik njegovemu prizadevanju, da bi imeli slovenski izseljenci po svetu zadosti dušnih pastirjev, je postalo bogoslovno semenišče in teološka fakulteta, ki sta, najprej v Italiji in nato v Argentini, skrbela za vzgojo in izobraževanje duhovniških kandidatov, ki so izšli iz izseljenskih skupnosti. V tistem času sta bili ustanovi po mnenju škofa Rožmana in njegovih sodelavcev najbolj primeren odgovor na potrebe slovenskih cerkvenih skupnosti po svetu, ki so nastopile z množičnim izseljevanjem pod drugi svetovni vojni. Manj uspešno je bilo delo za ustanovitev malega semenišča, po zgledu škofovih zavodov v Šentvidu nad Ljubljano, kjer bi se lahko šolali gimnazijci.[32] Kljub težkim razmeram in skromnim sredstvom, saj je bilo delovanje odvisno le od prostovoljnih prispevkov ter sredstev, ki jih je imel na voljo škof dr. Gregorij Rožman, sta obe usta-

[31] Njegove besede navaja J. Rode, *Rožmanova povojna leta*, v: *Rožmanov simpozij v Rimu*, Celje 2001, str. 331.

[32] Prim. *Slovensko semenišče v izseljenstvu* (ur. E. Škulj), Ljubljana 1997; E. Škulj, *Rožmanovo semenišče v izseljenstvu*, v: *Rožmanov simpozij v Rimu*, Celje 2001, str. 343-351.

novi opravili zgodovinsko poslanstvo med slovenskimi izseljenci, po svojih gojencih pa sta vplivali tudi na življenje drugih cerkvenih skupnosti.[33]

Istočasno je škof Rožman s svojim posredovanjem pri škofih v Severni in v Južni Ameriki našel možnosti pastoralnega dela za slovenske duhovnike, ki so se pridružili beguncem. Mnogi med temi so postali pastoralni delavci v slovenskih skupnostih, ustanovljenih že v času pred drugo svetovno vojno. Drugi so dobili možnost dela na župnijah večinskega prebivalstva, ohranili pa svojo svoje vezi s slovenskimi skupnostmi in bili velikodušni podporniki slovenskih ustanov. Nekaterim med njimi je uspelo doseči ugledna mesta in prevzeti velike odgovornosti v cerkvenih skupnostih večinskih narodov. Tudi zaradi tako zastavljenega delovanja škofa dr. G. Rožmana se slovenski duhovniki-begunci v veliki večini niso izgubili med večinskim prebivalstvom novih dežel. Osnovni motiv njegovega zavzemanja za rojake po svetu je moč razbrati v besedah, ki jih je izrekel po prvem obisku v Argentini, ko se je 16. novembra 1949 na letališču v Buenos Airesu poslavljal od skupine duhovnikov: »Nobena žrtev, noben napor, nobeno delo naj vam ne bo pretežko. Saj rešujete duše in to duše otrok slovenske matere. Nam so izročeni, iz naših rok jih bo Bog terjal.«[34]

Exsul familia - Begunska družina

Da bi bilo vprašanje dušnopastirskega dela med izseljenci in begunci sistematično urejeno, da bi se izognili napetostim, do katerih bi lahko prišlo s krajevnimi cerkvenimi skupnostmi in da bi bil urejen pravni položaj izseljenskih duhovnikov, je 1. avgusta 1952 papež Pij XII. objavil apostolsko konstitucijo z naslovom *Exsul familia - Begunska družina* »o dušnem pastirstvu za izseljence«. Dokument so slovenski cerkveni listi, ki so izhajali po svetu, zelo ugodno ocenili, medtem ko ga tisk na Slovenskem ni omenjal in zato ni mogoče govoriti o kakršnihkoli odmevih s strani vodstva Cerkve na Slovenskem.[35] Čeprav je bil ob-

[33] Prim. L. Lenček, *Naša skupna zadeva*, v: *Duhovno življenje* 19(1951), april, str. 201-202; F. Žakelj, *Slovensko izseljensko semenišče - Rožmanova romantika*, v: *Ave Maria Koledar* 1965, str. 115-119.

[34] *Duhovno življenje* 17(1949), december, str. 399.

[35] *Naša luč*, list za Slovence v tujini, je o dokumentu spregovorila v svoji zadnji številki leta 1952 in ga imenovala dokument »za blagor izseljencev«. Prim. *Naša luč* 1(1952), št. 6, str. 7. V tisku je zaslediti različno pisanje naslova dokumenta: Exsul familia, Exul Familia, v uradni objavi je Exsul familia. Po svojem značaju je apostolska konstitucija, čeprav je občasno imenovana tudi apostolsko pismo. Uradna objava Constitutio apostolica De spirituali emigratorum cura, id est, de materna ecclesiae sollicitudine, et de normis pro spirituali emigratorum cura gerenda v: *Acta Apostolicae Sedis* 44(1952), str. 649-704.

sežen dokument v vatikanskem dnevniku *L'Ossevatore Romano* zaradi svoje dolžine objavljen le delno, so se v slovenskem tisku vrstile daljše predstavitve, nekateri deli so bili prevedeni in objavljeni kar v celoti. Največ pozornosti mu je namenila revija *Duhovno življenje*, za predstavitev in prevod pa je poskrbel dekan slovenske teološke fakultete v Argentini prof. dr. Alojzij Odar.[36] Po Odarjevem mnenju »je konstitucija znamenit dokument, ki se bo s častjo omenjal v cerkveni zgodovini. Za nas izseljence pa ima tudi velik praktičen pomen«.[37] Zelo naklonjen sprejem je dokumentu poleg škofa dr. Gregorija Rožmana namenil takrat najboljši poznavalec slovenskega izseljenskega vprašanja in navzočnosti Cerkve med rojaki po svetu p. dr. Hugo Bren.[38] Slednji pa je že ob objavi konstitucije izrazil bojazen, da njenih določil povsod ne bodo jemali preveč zares, v pismu škofu Rožmanu na začetku leta 1953 je omenil, da »preučuje to konstitucijo, o kateri bi nekateri radi videli, da bi bila kakor dete, ki ga iz materinskega telesa odnesejo kar v grob; pa brž dodaja, da tega ne smemo dovoliti«.[39] Bolj obsežne analize so bile pripravljene v letu 1962, ob desetletnici izida dokumenta, ko je bilo v ta namen v Rimu pripravljeno srečanje izseljencev z vsega sveta.[40]

Apostolska konstitucija *Exsul familia* je v slovenske izseljenske vrste in predvsem med izseljenske duhovnike prinesla nekatere novosti, ki so pripomogle k boljšemu organiziranju pastoralnega dela in k usklajenemu sodelovanju z osrednjimi ustanovami Cerkve, ki so bile pristojne za usmerjanje pastoralnega dela med izseljenci.[41] Jasno so bili opredeljeni izrazi izseljenec, izseljenski duhovnik, dušno pastirstvo za izseljence in ustanove za takšno delo. V posameznih pokrajinah je bila predvidena ustanovitev škofijskih odborov za izseljenstvo; na čelu mu je bil direktor za izseljenstvo v kakem narodu ali pokrajini. Vrhovni usklajevalec vsega delovanja na tem področju je postala konzistorialna kongregacija v Rimu ter delegat za izseljenstvo pri isti kongregaciji. Zaživeli naj bi dve vrsti dušnopastirskih središč za izseljence: narodnostne župnije in izseljenske 'misije'. Smernice so pripomogle, da se je dalo izogniti napetostim med krajevnimi cerkvenimi oblastmi in etničnimi cerkvenimi skupnostmi, ki so želele vzpostaviti vsaj nekatere oblike izvirnega pastoral-

---

[36] Prim. A. Odar, *Ureditev dušnega pastirstva za izseljence*, v: *Duhovno življenje* 21(1953), str. 224-232, 307-313.

[37] A. Odar, n.d., str. 224.

[38] Prim. H. Bren, *Begunska družina*, v: *Ave Maria* november 1952, str. 326-328; P.B.A., + *p. Hugo Bren*, v: *Zbornik Koledar Svobodne Slovenije* 1955, str. 160-161.

[39] Navaja F. Žakelj, *Zgledi vlečejo. O pomembnih jubilejih leta 1962*, v: *Omnes unum* 9(1962), št. 3, str. 83.

[40] Prim. *Slovenski izseljenci in begunci v Rimu*, v: *Naša luč* 11(1962), september, str. 4-5.

[41] Prim. J. Jurak, *Nova ureditev dušnega pastirstva med slovenskimi izseljenci*, v: *Zbornik Koledar Svobodne Slovenije* 1955, str. 245-248.

nega dela in preprečiti, da bi se priseljenci takoj in popolnoma vključili v krajevno cerkveno občestvo. Nova navodila so bila dobrodošla predvsem v tistih skupnostih, ki so po drugi svetovni vojni šele začele nastajati, saj so si morale pridobiti ustrezno mesto v krajevnih Cerkvah. Tako je bilo mogoče načela uporabljati v Kanadi in Avstraliji, kjer so slovenski izseljenci ustvarili večje narodne naselbine šele v tem času. V določeni meri so slovenski izseljenski duhovniki lahko nemoteno delovali v Argentini. »Zanimivo je, da v Argentini po objavljenju okrožnice *Exul familia* na dejanskem stanju, ki je nastalo tekom zadnjih let po zaslugi požrtvovalnega dela slovenskih izseljenskih dušnih pastirjev, skoraj ni bilo treba kaj spremeniti. Okrožnica *Exsul familia* je le pravno potrdila to, kar je bilo ustaljeno.«[42] V Združenih državah, kjer je do druge svetovne vojne bila največja slovenska skupnost izven matičnega ozemlja, pa je dobro organizirana župnijska mreža že nudila vse potrebne pogoje za razvijanje cerkvenega življenja. Ker so se slovenski priseljenci iz povojnega časa lahko vključili v že obstoječe župnije, ni bilo potrebe, da bi ustanavljali nove. Za več župnij, ki so že imele desetletno izročilo, pa je bil prihod novih priseljencev dobrodošla okrepitev in jim je bila s tem zagotovljena prihodnost vsaj še za določeno obdobje.

Nove razsežnosti je skrb osrednjega vodstva Cerkve za pastoralno delo med izseljenci dobila za časa papeža Pavla VI., ko je bil 15. avgusta 1969 objavljen motuproprij *Pastoralna skrb za izseljence - Pastoralis migratorum cura*.[43] Ta je posodobil pastoralno delo med izseljenci in begunci ter dal še večje pristojnosti ter odgovornosti cerkvenim skupnostim dežel izseljevanja. Slednjič je nove določbe za to področje življenja Cerkve prinesel novi *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983.[44] Za pastoralno delo in ravnanje slovenske Cerkve v odnosu do rojakov po svetu, tudi za tiste na tleh nekdanje skupne države, so v preteklosti veljala določila, ki jih je sprejemala škofovska konferenca, odslej imajo pravno veljavo določbe, sprejete v okviru sklepov plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem v poglavju *Izseljenstvo in zamejstvo*.[45]

Še vedno aktualno vprašanje

Kljub neugodnim političnim razmeram je slovenska Cerkev tudi v desetletjih po drugi svetovni vojni pogumno in velikodušno odgovorila

[42] J. Jurak, n.d., str. 246. Posebno obravnavo je vprašanju cerkvene organiziranosti slovenske skupnosti v Argentini ter pomenu te apostolske konstitucije namenil M. Gogala, *'Exul familia' v Argentini*, v: *Omnes unum* 9(1962), str. 96-105.

[43] Na ravni Cerkve delo za to odročje usklajuje Papeški svet za izseljence in turiste, ki tudi izdaja svoje redno glasilo v več jezikih *Migrazioni e turismo*, *On the Move*, *Menschen unterwegs* in dr.

[44] Prim. *Novi kodeks i iseljenici*, Zagreb 1986.

na izziv, ki so ji ga prinašali rojaki po svetu. Glede struktur, ki so bile ustanovljene v preteklosti in so se doslej izkazale kot ustrezna oblika organiziranega zanimanja Cerkve za Slovence po svetu, velja dalje razvijati in dopolnjevati vlogo delegata Slovenske škofovske konference za Slovence po svetu (na državni ravni je bila služba ministra za Slovence po svetu le kratkega veka). Ta je svojo afirmacijo doživel že od konca šestdesetih let dalje. Ta služba je bila in ostaja izraz skrbi Cerkve na Slovenskem na najvišji ravni za njene člane po svetu. »Zato so slovenski škofje vselej gojili tesne stike z duhovniki in rojaki na tujem. Poglavitni nameni in ciljih njihovih potovanj po deželah različnih celin je bil vselej 'pastoralni obisk rojakov v imenu Cerkve na Slovenskem'. Že od apostolskih časov je namreč naloga škofov, da 'potrjujejo svoje brate v veri'.«[46] V sklepnem dokumentu plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem o tej službi beremo: »Izseljenski škof, s stalno rezidenco v Sloveniji, mora imeti prvenstveno nalogo organizacije in vodenja pastoralne službe med izseljenci. Celotna skrb Cerkve za izseljence mora dobiti trdnejšo cerkvenopravno podlago in jasnejša določila glede upravljanja posameznih pastoralnih središč.«[47] Pri opravljanju te službe pa bo hkrati treba najti nove poti usklajevanja dela s škofi, voditelji krajevnih Cerkva, v katere se vključujejo slovenski rojaki. 13. marca 1990 je Slovenska škofovska konferenca ustanovila Katoliško središče Slovencev po svetu, ki je v nadaljevanju svojega dela ponovno dobilo ime Družba sv. Rafaela oz. Rafaelova družba in »želi sodelovati z vsemi prizadevanji za ohranitev in edinost slovenstva kot prispevek slovenske Cerkve k evropski in svetovni družini narodov«.[48] Isto središče je prevzelo nalogo izdajanja več desetletij zaznamovanega 'mesečnika za Slovence na tujem' *Naša luč*. Tisk bo hkrati z drugimi možnostmi komuniciranja, med temi že ima trdno mesto spremljanje slovenskih radijskih oddaj po internetu, še naprej pomembno sredstvo ohranjanja stikov s slovenskimi rojaki po svetu.

Med pobudami, ki so se že v preteklosti izkazale kot rodovitne oblike ohranjanja vezi in dela za rojake po svetu, pa velja omeniti še nekatere. Še naprej ostaja osrednji trenutek povezovanja izseljenska nedelja oziroma nedelja Slovencev po svetu, nekoč ob prazniku sv. Rafaela, nato na praznik sv. Družine v božičnem času, kasneje zadnjo nedeljo v juliju (od 1990), sedaj jo obhajamo prvo nedeljo v juliju. Novega zagona bo potrebno dati pobudi ameriških Slovencev, ki so se skupaj s škofom dr. Janezom Jenkom leta 1976 udeležili svetovnega evharističnega kongre-

[45] Prim. Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, Ljubljana 2002, št. 448-454.

[46] J. Zadravec, *Slovenska Cerkev v diaspori. Desetine duhovnikov zbirajo rojake k molitvi in besedi*, v: *Delo*, 5. julij 1990, str. 5.

[47] *Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, št. 452.

[48] *Katoliško središče Slovencev po svetu*, v: *Družina* 40 (1991), št. 2, str. 6.

sa v Filadelfiji in obljubili, »da bodo vsako leto večer pred praznikom Marije Pomočnice kristjanov preživeli ob spominu na slovenska verska in narodna izročila«.[49] Navada si le postopoma utira pot v naše domove.

Slovenci po svetu so del našega narodnega telesa in del naše Cerkve.[50] O tem nam je med svojim prvim obiskom spregovoril papež Janez Pavel II. Temu vprašanju je namenil pozornost slovenski pokrajinski koncil in je našlo svoje mesto v sklepnem dokumentu plenarnega zasedanja zbora. Tu je ponovno poudarjena vloga Rafaelove družbe in posameznih kristjanov, da tvorno sodelujejo pri ustvarjanju državne zakonodaje na tem področju. Hkrati je bilo na zborovanjih ugotovljeno, da dosedanje oblike pastoralnega dela med slovenskimi izseljenci ne zadoščajo več. »Tudi Cerkve na Slovenskem bi morala zaradi spremenjenih razmer v izseljenstvu, ki so se pokazale zlasti v zadnjih letih, sprejeti nove pobude in odločitve glede svoje pastoralne dejavnosti med izseljenci.«[51] Slovenska škofovska konferenca je na svoji novembrski seji 2001 dala nove pobude za sodelovanje s Slovenci po svetu, posebej z močno skupnostjo v Argentini.[52] Velja spomniti tudi na *Resolucijo o odnosih s Slovenci po svetu*, ki jo je skoraj (z enim glasom proti) soglasno sprejel slovenski državni zbor 23. januarja 2002 in ki pomeni prvi bolj konkreten izraz zanimanja najvišjega slovenskega zakonodajnega telesa za Slovence po svetu ter uresničenje obveze za Slovence, ki živijo zunaj Republike Slovenije, k čemur jo zavezuje peti člen slovenske *Ustave*.[53] Pričakovati je, da bo to področje uredil tudi zakon, ki bo prešel od področja izražanja dobre volje na praktične vidike. Kako dragocena je vloga Slovencev po svetu na različnih področjih tudi v cerkvenem pogledu, odkrivamo šele zadnja leta, ko tudi na državni ravni iščemo konkretnejše možnosti sodelovanja z njimi. Zgodovinsko nalogo pa so opravili v času procesa osamosvajanja Slovenije.[54]

Težko je pričakovati, da bi zanimanje za izseljenstvo dobilo takšne razsežnosti, da bi postalo samostojna teološka disciplina, kar se je v začetku osemdesetih let preteklega stoletja zgodilo v več okoljih, kjer je pojav izseljevanja postal bistvena sestavina narodnih in cerkvenih občestev. Predmet z imenom 'teologija izseljevanja' je kot interdisciplinarni študij bil namenjen pastoralnim delavcem na tem področju kot tudi

[49] Prim. *Večer krščanskih izročil*, v: *Družina* 35 (1986), št. 19, str. 1.

[50] To je posebno poudarjal škof mons. Metod Pirih, ki je na začetku 1989 prevzel službo narodnega ravnatelja za izseljensko dušno pastirstvo. Prim. *Tudi izseljenci so del slovenske Cerkve*, v: *Družina* 38 (1989), št. 49-50, str. 19.

[51] *Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, št. 450.

[52] Prim. *Izredna seja SŠK*, v: *Sporočila slovenskih škofij* 21 (2002), str. 3.

[53] Prim. *Resolucija o odnosih s Slovenci po svetu*, v: *Uradni list RS*, št. 7 (2002), 30. 1. 2002, str. 654-656.

[54] Prim. A. Uran, *Slovenci po svetu in samostojna država*, v: *Communio* 11 (2002), str. 337-338.

drugim članom Cerkve. Na spodbudo jugoslovanskih škofov so ga sprejele teološke fakultete in visoke teološke šole hrvaškega jezikovnega področja.[55] Bi pa zgodovina delovanja Cerkve med Slovenci po svetu tudi s poudarkom, koliko je takšno delovanje pomagalo pri ohranjanju slovenske narodne identitete, gotovo zaslužilo temeljitejšo in celovito znanstveno obravnavo.

Izseljenstvo je bilo izziv za Cerkev na Slovenskem v preteklosti, je v tem zgodovinskem trenutku in ostaja še naprej. V preteklosti je spodbudilo marsikatero razsežnost njenega delovanja in povezanosti s svetom, narekovalo je njeno ravnanje in vsaj v določenih obdobjih domača cerkvena občestva osveščalo k zanimanju za rojake v tujih okoljih. Če je bila Slovenija v preteklosti le dežele izseljevanja, postaja sedaj še bolj dežela priseljevanja. Na poseben in neposreden način so jo v preteklih letih s tem pojavom seznanili begunci, ki so iskali zatočišče v deželi ali so prek nje iskali pot v zahodni svet. Če in ko bo slovenska Cerkev v prihodnosti iskala nove in bolj zahtevne oblike sodelovanja in povezovanja z rojaki po svetu, bodo za njeno razumevanje tega pojava postale še večji izziv skupnosti, ki že nastajajo v našem okolju in imajo lastne predstave o pravicah posameznika in skupnosti ter ohranjanju lastne identitete, tudi na verskem področju.

Povzetek: **Bogdan Kolar, Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem**

V letu 1952 je papež Pij XII. objavil apostolsko konstitucijo *Exsul familia* - Begunska družina, s katero je preuredil pastoralno delo Cerkve med begunci in izseljenci. Veliko število ljudi, ki je po končani drugi svetovni vojni moralo zapustiti svoje domove in si v novih okoljih poiskati možnosti življenja in osebne svobode, je predstavljalo izziv za cerkvene skupnosti tako v krajih izseljevanja kot v naseljenskih deželah. Vprašanje izseljevanja je bilo izziv za Cerkev na Slovenskem že od druge polovice XIX. dalje, ker pa se je izseljevanje nadaljevalo tudi celotno XX. stoletje, se je Cerkev temu morala prilagoditi in ustrezno odgovoriti. Predstavljen je okvirni pregled najpomembnejših pobud, ki so jih sprejele cerkvene skupnosti na Slovenskem, da bi izrazile svojo skrb za rojake po svetu. V prispevku je večji poudarek namenjen pregledu odmevov, ki jih je v slovenske cerkvene skupnosti prinesla prej omenjena apostolska konstitucija, in iskanju oblik sodelovanja v prihodnje, saj se Cerkev na Slovenskem danes srečuje s pojavom priseljevanja v lastnem okolju.

[55] Prim. *Pastoral selilaštva među teološkim disciplinama*, Zagreb 1982.

Ključne besede: izseljenstvo, begunstvo, Slovenci, katoliška Cerkev, Pij XII.

Summary: **Bogdan Kolar, Emigration as a Constant Pastoral Challenge to the Slovenian Church**

In 1952 pope Pius XII promulgated the Apostolic Constitution *Exsul familia* - Migrant Family, whereby he reorganized the pastoral activity of the Church among refugees and emigrants. The great number of people who had to leave their homes after the Second World War and to try to find new life and personal freedom in new surroundings, represented a challenge to church communities in the countries they came from as well as in the countries of their settlement. The emigration question represented a challenge to the Slovenian Church since the second half of the 19th century. As the emigation continued during the whole 20th century, the Church had to adapt thereto and to give an appropriate answer. The article presents a survey of the most important initiatives taken by the Slovenian church communities to express their care for their fellow countrymen living abroad. Special emphasis is put on the responses of the Slovenian church communities to the above-mentioned Apostolic Constitution and upon looking for forms of collaboration in the future since the Slovenian Church is encountering the immigration phenomenon in its own territory.

Key words: emigration, refugeeism, Slovenians, Catholic Church, Pius XII.

Razprava (1.01) UDK 226.3:248.159.2

Maksimilijan Matjaž

Wegmetaphorik im Markusevangelium

Markus stellt die ganze Sendung Jesu als einen *Weg* dar,[1] der mit einem Akt der Entsendung durch Gott, mit einer feierlichen Proklamation und der Aufforderung zur »Weg-Bereitung« beginnt: »Es begann, wie es bei dem Propheten Jesaja steht: Ich sende meinen Boten vor dir her; er soll *den Weg* für dich bahnen. Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straßen« (Mk 1,2-3). Dieser Weg führt Jesus mit seinen Jüngern durch die Landschaften, in denen er vollmächtig das nahegekommene Reich Gottes verkündet, nach Jerusalem (Mk 10,32; 11,8), wo er im Tod am Kreuz vollendet wird. Auf diesem seinem Weg beruft Jesus Jünger, ihm nachzugehen (Mk 1,17.20; 2,14) und *mit ihm zu sein* (3,14), um ihnen so seine wahre Identität und seine Sendung – d. h. *seinen Weg* – zu enthüllen und sie ins Geheimnis seines Gottesverhältnisses einzuführen. Richtig kann das Geheimnis der Identität Jesu nur verstehen, wer mit ihm auf dem Weg ist. Die dabei entstandene Weggemeinschaft soll zum primären Entstehungsort der neuen Gemeinschaft des Reiches Gottes werden. Das MkEv wird darum oft als das »Evangelium des Weges« bezeichnet.[2] Es konzentriert sich vor allem auf den Prozeß des Erkennens der wahren Identität Jesu und hat besonders die Schwierigkeiten des Weges im Blick.

---

[1] Prispevek je bil podlaga referata na mednarodnem kongresu *The Society of Biblical Literature*, ki je bil julija 2001 v Rimu; objavljen je bil povzetek pod naslovom »Der Weg als hermeneutisches Prinzip des Markusevangelium«, v: *The Society of Biblical Literature: 2001 International Meeting*, Pontifical Gregorian University, Pontifical Biblical Institut, 8-12 July 2001, Rome, 48.

[2] Vgl. unter anderen E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSOT Press (JSNTSup. 4) Sheffield 1981; E. Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Töpelmann Berlin ^{2}1968; E. Manicardi, *Il cammino di Gesũ nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Biblical Institute (AnBib 96), Rom 1981; J. Marcus, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, T. & T. Clark, Edinburgh 1992; ders., *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 27, Doubleday, New York 2000, bes. 63-69; R. Petraglio, »'Quelli della via. Il cammino dei cristiani nel vangelo di Marco«, in: *Horeb* 9/2 (2000), 47-53; A. Stock, *Call to Discipleship. A Literary Study of Mark's Gospel*, Wilmington 1983; W. M. Swartley, *Mark. The Way for All Nations*, Scottdale, Herald 1981.

Terminologie

Das sog. »Weg-Motiv« wird hauptsächlich durch die Ortsangabe *hodós* bezeichnet, die eine wichtige Rolle bei der strukturellen Organisierung der markinischen Erzählung trägt.[3] Jede der 16 Weg-Stellen, denen wir im MkEv begegnen, steht in einem Kontext, der etwas Neues vom Geheimnis der Königsherrschaft Gottes darstellt, wie sie im Prozeß der Offenbarung der Person Jesu ersichtlich ist. Drei Vorkommen von *hodós* haben eine klar metaphorische Bedeutung: sowohl im Anfangsvers Mk 1,2-3 als auch in Mk 12,14 nimmt Markus im Bild des Weges eine wichtige Konzeption der atl. Theologie auf. Der *Weg des Herrn* (12,14 *hodós toû theoû*) wird hier zu einem zentralen biblischen Prototyp sowohl der Sendung Jesu (vgl. 1,2 *tèn hodón sou*) und des Weges derer, die seinem Ruf folgen, als auch des Heilsplanes Gottes (vgl. 1,3 *tèn hodòn kyríou*).

Unter den 16 Vorkommen von *hodós* werden 12 durch eine bestimmte Präposition näher bezeichnet: die Verbindungen *parà tèn hodón* (4,4.15; 10,46) und *eis tèn hodón* (11,8) haben jeweils eine statische Bedeutung im Sinne vom *Weg* als *Ort* der Wanderung, die Verbindungen *eis hodón* (6,8; 10,17) und *en tê hodô* (8,3.27; 9,33.34; 10, 32.52) hingegen eine dynamische Bedeutung im Sinne von Wanderung.[4] Dabei geht die Situationsangabe *en tê hodô* über die bloße Funktion einer topographischen Notiz hinaus, indem sie theologisch-inhaltlich durch die Leidensankündigung (8,27) und die Jüngergespräche (9,33f) im Blick auf das Jerusalemer Geschehen (10,32) und die wahre Jüngerschaft (10,46.52) präzisiert wird.[5]

Der Anfang des Weges

Markus eröffnet sein Evangelium mit einer fundamentalen »Weg-Prophetie« aus der Schrift. In 1,2-3 läßt er in der für ihn so typischen Weise drei biblische Zitate aus Exodus (23,20), Maleachi (3,1) und Deutero-Jesaia (40,3) zusammenfließen und verweist damit von Anfang an den Leser auf die Tatsache, daß er den Weg Jesu nur von der

---

[3] Vgl. W. M. Swartley, »The Structural Function of the Term 'Way' (*hodós*) in Mark's Gospel«, in: W. Klassen (Hg.), *The New Way of Jesus*; Essays Presented to Howard Charles, Newton 1980, 68-80; ferner C.-B. Amphoux, »Quelques remarques sur la formation, le genre litteraire et la composition de l'évangile de Marc«, in: *Filologia Neotestamentaria* 10/19-20 (1997), 5-34.

[4] Vgl. E. Manicardi, *Il cammino*, 13f.

[5] Vgl. J. Marcus, *The Way of the Lord*, 35-41; W. Michaelis, *hodós*, in: *TWNT* V, 70-77; W. M. Swartley, *Israelès Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*, Hendrickson, Peabody 1994, 98-115; M. Völkel, *hodós*, in: *EWNT* II, 1200-1204.

biblischen Tradition Israels her, d. h. aus *dem Gesetz und den Propheten*, verstehen kann. Die Heilserwartungen zur Zeit Jesu basieren auf Ex 19,10 und vor allem auf der aus DeutJes 40 stammenden Überzeugung, daß Israel sich auf die letzte Offenbarung Gottes durch einen Reinigungsakt vorbereiten müsse, um dem heiligen Gott würdig zu begegnen.[6] Der Ausdruck vom »Bereiten des Weges« wurde im Judentum oft als Mahnung ausgelegt, das Gesetz treu zu beachten. Dabei gewinnt *der Weg* eine übertragene Bedeutung im Sinne des »Wandels« oder des »Lebens nach den Geboten« (vgl. Dtn 5,32f.; 9,12; Jes 2,3; Jer 7,23).[7] Nicht nur in 1,2f., sondern auch im übrigen MkEv kommt dem Propheten Jesaja besondere Bedeutung zu (vgl. 4,12; 7,6), der anders als Maleachi kein endgültiges Gericht, sondern einen neuen Exodus und eine endgültige Befreiung verheißt. Diese Weg-Prophetie bereitet nicht nur den Auftritt des Vorläufers Johannes in Mk 1,4-8 vor, was in der Forschung häufig vertreten wird,[8] sondern im Zusammenhang mit 1,1 werden durch sie auch die wichtigsten Themen des MkEv angesprochen, wodurch das gesamte Evangelium eingeleitet wird.[9] Das wichtigste Argument für diese Deutung findet sich in der nachdrücklichen Verwendung des *hodós*-Motivs im zentralen Abschnitt des MkEv 8,27-10,52.

Der Weg der Offenbarung

Die *hodós*-Stelle in 8,27 bildet eine entscheidende topografisch-christologische Zäsur im Belehrungsprozeß der Jünger. Nach der stufenweise Heilung des Blinden in Bethsaida (8,22-26) verläßt die

---

[6] Vgl. W. Grimm, *Markus*, Calwer Verlag, Stuttgart 1995, 15; ferner H.-J. Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Neukirchener Verlag (BThS 32), Neukirchen 1997, bes. 47-65; F. Manns, »Lettura giudaica della Scrittura«, in: M. Adinolfi - P. Kaswalder (Hg.), *Entrarono a Cafarnao. Lettura interdisciplinare di Mc 1*, Franciscan Printing Press (SBFAna 44), Jerusalem 1997, 21-28.

[7] Vgl. J. Schwalbe, »Der Weg«, in: *Erbe und Auftrag* 76 (2000), 139-146; M. P. Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*, de Gruyter (BZAW 268), Berlin u. a. 1999.

[8] Vgl. u. a. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. 1 (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn u. a. 1978, 44f.; R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, Word Biblical Commentary 34a, Word Books, Dallas 1989, 11.

[9] So schon E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, (NTD 1), Göttingen 1983, 11: »Wie verwendet Markus dieses Material? Allem voran stellt er die beiden alttestamentlichen Worte, die dadurch, obwohl sie sich direkt nur auf 1,4-8 beziehen, eine Art Überschrift über das ganze Buch bilden und alles Folgende als Erfüllung des Weges Gottes mit Israel darstellen«; ferner J. Marcus, »Mark and Isaiah«, in: A. B. Beck et al. eds., *Fortunate the Eyes that See*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, 449-466; F. J. Matera, »The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel«, in: *JSNT* 34 (1988), 3-20.

Erzählung die galiläische Landschaft und schlägt den Weg nach Jerusalem ein. Da die topographischen Termini in Mk fast durchweg auch eine theologische Bedeutung besitzen, verdient die erzählerisch gestaltete geographische Opposition zwischen Galiläa und Jerusalem im MkEv besondere Aufmerksamkeit.[10] Zwischenzeitlich wird noch von einem Aufenthalt in Galiläa bzw. in Kafarnaum (9,30.33) berichtet, der bis 9,50 dauert, jedoch erscheint hier Galiläa nicht mehr wie im Abschnitt 1,14-8,26 als Ort der öffentlichen Tätigkeit Jesu, sondern eher als »Durchgangsstation«, wo sich Jesus der Öffentlichkeit entziehen will, um sich primär der Unterweisung der Jünger zu widmen.

Hier *auf dem Weg* (*en tê hodô*) bei Cäsarea Philippi fragt Jesus die Jünger eindringlich nach ihrer Auffassung von seiner Identität. Das Bekenntnis des Petrus: »Du bist der Messias» (8,29), das die Vorstellungen der Jünger über Jesu Sendung und ihren Glauben aufgrund der bisherigen Erfahrung seines vollmächtigen Wirkens ausdrückt, ergänzt Jesus sehr entschlossen und unmißverständlich durch den Hinweis auf die Notwendigkeit der Passion (8,31f) und der Leidensnachfolge (8,34-38). Seit dieser ersten Ankündigung des Leidens und der Auferstehung wird die Spannung zwischen den triumphalistisch messianischen Vorstellungen der Jünger und der Vision Jesu über eine Erniedrigung des Menschensohnes immer ersichtlicher. So gibt die Perikope 8,27-38 mit der Frage nach der Identität und dem Messiasbekenntnis des Petrus für den gesamten Abschnitt *auf dem Weg* 8,27 – 10,52 den prägenden Ton an.

Indem die Situationsangabe *en tê hodô* die Erzählung vom blinden Bartimäus (10,52) abschließt, rahmt sie den gesamten Abschnitt 8,27-10,52 ein. Das *hodós*-Motiv kommt im Zusammenhang mit der dreifachen Ankündigung des Leidens und der Auferstehung Jesu (8,31; 9,31; 10,32-34), welche diesen zentralen Teil des MkEv nicht nur inhaltlich-theologisch, sondern auch in struktureller Hinsicht bestimmt, sieben mal vor (8,27; 9,33.34; 10,17.32.46.52). Bei Mt finden sich dazu nur zwei Parallelen: Mt 20,17 / Mk 10,32; Mt 20,30 / Mk 10,46; zu Mk 10,46 gibt es eine Parallele auch bei Lk 18,35. Diese beiden Schlüssel-

[10] Vgl. W. Bösen, *Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Herder, Freiburg 1998, 264-272; R. H. Lightfoot *Locality and Doctrine. Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938; E. Haenchen, »Die Komposition von Mk vii 27-ix 1 und par«, in: *Novum Testamentum* 6 (1963), 81-109; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, (FRLANT NS 34) Göttingen 1936; E. S. Malbon, »Galilee and Jerusalem: History and Literature in Marcan Interpretation«, in: *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), 242-255; J.-M. Van Cangh, »La Galilée dans l'Evangile de Marc: Un lieu théologique?«, in: *Revue Biblique* 79 (1972), 59-75; E. Van Eck, *Galilee and Jerusalem in Mark's Story of Jesus. A Narratological and Social Scientific Reading*, Pretoria 1995; B. M. F. Van Iersel, »Localitiy, Structure and Meaning in Mark«, in: *Linguistica biblica* 53 (1983), 45-54.

stellen mit *hodós* geben die Hauptthematik des Abschnitts vor: die Belehrung der Jünger über den richtigen Weg der Jüngerschaft und damit ihre Vorbereitung auf die Ereignisse der Passion in Jerusalem, die Teil dieses Weges sind.

Die drei Ansagen Jesu bilden im Kontext des *hodós*-Motivs eine analoge Struktur: Auf die Ankündigung Jesu (8,31 / 9,31 / 10,33-34) folgt jeweils eine ablehnende Reaktion der Jünger, die ihr Nichtbegreifen des Schicksals Jesu ausdrückt (8, 32 / 9,32-34 / 10,35-37), und schließlich eine direkte, darauf bezogene Unterweisung der Jünger (8,33-9,1 / 9,35-50 / 10,38-45) sowie weitere indirekte Unterweisungen, die das zuvor angedeutete Thema der Jüngerschaft vertiefen (9,2-29 / 10,1-31 / 10,46-52). Bei der Beschreibung des Geschehens *auf dem Weg* verwendet Markus ausschließlich die Imperfekt-Form: In den ersten drei Texten (8,27; 9,33.34) *fragte* Jesus die Jünger (*eperóta toûs mathetás*), und in 10,32.52 wird *hodós* mit dem Imperfekt *akolouthoûntes* bzw. *ekoloúthei* verbunden. Bei Matthäus findet sich hingegen an diesen Stellen stets die Aorist-Form. Daraus läßt sich schließen, daß Markus die Wendung *auf dem Weg* mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt hat. Für seine Konzeption der Jüngerschaft ist bedeutungsvoll, daß die Aktivitäten *auf dem Weg* mit einer Fragestellung beginnen und mit der Nachfolge enden und dies ein dauerndes Geschehen ist.[11]

Im Kontext der zweiten Vorhersage von Leiden und Auferstehung Jesu (9,30-34) wird die Weg-Situation durch das wiederholte *hodós*-Motiv weiter verstärkt. Es wird erneut eine besondere Ausrichtung auf die exklusive Jüngerbelehrung als leitendes Thema dieses zentralen Teils des MkEv herausgestellt. Jesus will die Jünger weiter über die bevorstehende Offenbarung des Geheimnisses des Menschensohnes *belehren* (V. 31). Die Imperfekt-Form *edídasken*, die auf die Fortsetzung der in 8,31 (*kaì érksato didáskein autoús*) begonnenen Lehrtätigkeit Jesu für die Jünger verweist, ist iterativ zu verstehen: *Er belehrte seine Jünger wieder und wieder.* Da zum einen das Schicksal des Menschensohnes gerade die Jüngerexistenz wesentlich prägt, zum anderen aber die Offenbarung dieses Geheimnisses in Jerusalem so völlig anders als die seiner Vollmacht in Galiläa sein wird, benötigen die Jünger dafür eine intensive Vorbereitung in enger Gemeinschaft mit Jesus, die allerdings nur abseits von der ablenkenden Öffentlichkeit stattfinden kann. Bei Markus lassen sich die Mitglieder der Gruppe auch nicht mehr an einem bestimmten Ort nieder, sondern sie *ziehen durch Galiläa* hindurch, sie müssen *auf dem Weg* verharren. Das hier verwendete *paraporeúomai* (*vorbeigehen, hindurchgehen*) als marki-

[11] Vgl. W. M. Swartley, *Israelès Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*, 101f.

nisches Vorzugswort (von 5 Belegen im NT kommen 4 in Mk - 2 ,23; 9,30; 11,20; 15,29 / Mt 27,39 - vor) ist eines von vielen Verben der Bewegung, mit denen Markus das ganze Ev hindurch permanent die »Weg-Perspektive« anklingen läßt. Immer deutlicher wird der »Weg« zum fundamentalen Prinzip der Jüngerbelehrung im MkEv und somit zum Erkennungsprinzip des zweiten Evangeliums.

Das *hodós*-Motiv leitet schließlich auch die dritte Vorhersage vom Leiden Jesu ein: »Sie waren aber *auf dem Weg* hinauf nach Jerusalem ...« (10,32). Der Vers wirkt wie eine Überschrift zum letzten Abschnitt der »Wegpassage« (10,32-52) und ist zugleich als Bindeglied zwischen Anfang und Ende des MkEv zu lesen. Durch das selten gebrauchte Verbindungswort *dé* markiert Mk den Beginn einer neuen Etappe und hebt diese besonders hervor (vgl. 7,24; 14,1; 15,16). Es findet sich hier eine ungewöhnlich hohe Konzentration von typisch markinischen Erzählzügen und Motiven,[12] so daß der Vers etwas formal und inhaltlich überladen wirkt, jedoch erweist sich damit zugleich das große Interesse des Evangelisten an der Schilderung der aktuellen Aussage. Während der Inhalt der Belehrung in der Parallelstelle bei Mt 20,18f. und Lk 18,32f. zu einem guten Teil mit Mk 10,33f. übereinstimmt, kürzen die beiden Synoptiker die einleitende Darstellung der Atmosphäre auf dem Weg durch das Furchtmotiv sehr stark (10,32a), betonen jedoch mit Mk den besonderen Charakter der folgenden Jüngerunterweisung: Sie ist nur für den Kreis der Zwölf bestimmt und geschieht auf dem Weg nach Jerusalem (Mk 10,32d / Mt 20,17 / Lk 18,31).

Der zweite Teilsatz (V. 32b »und Jesus ging ihnen voran»), der parallel zum ersten geformt ist, vertieft und erweitert die Weg-Atmosphäre aus dem ersten Teil der Aussage. Durch die periphrastische Konstruktion (*ên proágon*) und die betonte Nachstellung des Subjekts (*ho Iesoûs*) werden der durative Aspekt der Aktion und die Bedeutung dieser Bemerkung, welche die fundamentalen Aspekte der Nachfolge bei diesem Zug nach Jerusalem schildert, besonders hervorgehoben. Das zentrale Subjekt dieser Weggemeinschaft ist Jesus, der auf dem Weg den Jüngern stets *vorangeht*. Das Terminus *proágo*, das bei Mk immer die Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern näher bestimmt, gehört zu den wichtigen Elementen des Weg-Motivs (vgl. 6,45; 10,32; 11,9; 14,28; 16,7).[13] Alle fünf Belege des *proágo* bei Mk kommen in christologischen Zusammenhängen vor: Drei Mal ist dabei

[12] Vgl. die charakteristischen markinischen Termini wie *en tê hodô, proágo, phobéomai, paralambáno, dódeka.*

[13] Vgl. C. F. Evans, »I will go before you into Galilee«, in: *The Journal of the Theological Studies* 5 (1954), 3-18; E. S. Malbon, *Narative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco 1986, 104-168.

Jesus der Vorausgehende (10,32; 14,28: »Aber nach meiner Auferstehung werde ich euch nach Galiläa vorausgehen»; 16,7: »Nun aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa»); zwei Mal gehen die Jünger Jesus voraus, wodurch eine noch größere Offenbarung der Identität Jesu vorbereitet wird (vgl. 6,45; 11,9). Die Parallele zwischen 10,32 und 16,7f., wo dieser Weg eine *neue* Dimension erhält, ist nicht zu übersehen. Das Verb *proágo* wird bei Mk zu einer Grundaussage des Christus- und des Jüngerverständnisses. Und noch mehr – es bekommt eine prophetische Dimension als Vorausgehen bis hin zur Auferstehung.[14] Wie der vorösterliche Jesus seinen Jüngern den Weg nach Jerusalem vorausgegangen ist, so will der Auferstandene den Jüngern zurück nach Galiläa wieder *vorausziehen* (16,7 *proágei hymâs eis tèn Galilaían*). Das *proágein* Jesu in 16,7 und 14,28 erweist sich im Zusammenhang mit 10,32 als eine unverkennbare Aufforderung zur Nachfolge (*akoloutheîn*) der Jünger. Mit Petrus als dem ersten sind sie am Ende des irdischen Weges Jesu trotz ihres Versagens von neuem gerufen, ihm zu folgen. Sie sind aufgefordert, sich an sein Wort (14,28) zu erinnern und nach Galiläa, zum Anfang ihrer Berufung und Erwählung (1,16-20; 3,14f.), zum Ort des ureigenen Wirkens Jesu, d. h. zum Anfang seines Evangeliums zurückzukehren, um dort Jesus, den Auferstandenen zu *sehen*, d. h. ihm *von neuem* zu begegnen und ihn als den geliebten Sohn des Vaters zu erkennen.

Mit der doppelten Bemerkung über die Reaktion der Nachfolgenden, die in 10,32c in auffälligem Gegensatz erscheint, ist sehr wahrscheinlich eine Unterscheidung zweier Gruppen in der Gefolgschaft Jesu intendiert (»Und sie entsetzten sich; die ihm aber nachfolgten, fürchteten sich« - *kaì ethamboûnto, hoi dè akolouthoûntes ephoboûnto*). Die geprägte Terminologie der Furcht bzw. der Bestürzung und das weiterhin unbestimmte Subjekt der Reaktion zeigen, daß es sich hier erneut um eine grundlegende, über die Beschreibung der konkreten inneren Perspektive hinausreichende Aussage über die Beziehung der Nachfolgenden zu Jesus handelt. Für alle, die Jesus nachfolgen wollen, für alle, die das Leben *retten* wollen, ist dieser *Weg nach Jerusalem* notwendig, der für alle auch ein schwer auf ihnen lastendes Geheimnis darstellt, das *Schauder* und *Furcht* hervorruft. Besonders gilt dies aber für die Jünger. Obwohl das Verb *akolouthéo*, wodurch die, die *sich fürchten*, näher bestimmt werden, bei Mk nicht ausschließlich für die Jünger reserviert ist,[15] stellt es doch einen

[14] Vgl. J.-A. Bühner, *proágo*, in: *EWNT* III, 363f.; R. H. Stein, »A Short Note on Mark XIV 28 and XVI 7«, in : *New Testament Studies* 20 (1974), 445-452.

[15] Von den 90 Belegen von *akolouthéo* im NT beziehen sich 73 auf die Nachfolge Jesu. Die Jünger sind wesentlich dadurch bestimmt, daß sie, von Jesus berufen, ihm *nachfol-*

primären Begriff der Jüngerschaft dar (vgl. 1,16-20; 2,14; 8,34). Die Annahme, daß mit dem *hoi dè akolouthoûntes* hier ein engerer Kreis der Jünger bezeichnet ist, läßt sich auch aus dem unmittelbar vorausgehenden Abschnitt untermauern, in welchem Petrus das wesentliche Kennzeichen der Jünger gerade mittels dieses Begriffes beschreibt (10,28: »Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt«) und sie all den anderen, die auch das Reich Gottes suchen, gegenüberstellt. Das Motiv der Nachfolge hat gerade in der Weg-Passage 8,27–10,52 eine zentrale Bedeutung, und das *akolouthéo* wird hier nie allgemein, sondern immer in seinem geprägten Sinn von »in der Nachfolge stehen« (8,34; 9,38; 10,21. 52) gebraucht. Die Reaktionen der Jünger erfahren im MkEv eine wesentlich größere Aufmerksamkeit als die Reaktionen anderer, und ihre Bewertung ist für die Entfaltung der Grundabsicht des Evangeliums entsprechend wichtiger. Die Jünger sind die ersten Zeugen des Offenbarungsprozesses der Identität Jesu, ihnen ist das *Geheimnis des Reiches Gottes gegeben* (4,11) und sie bekommen am tiefsten den göttlichen Charakter der Vollmacht und der Identität Jesu zu spüren. Diese ihre entscheidenden Erfahrungen des Geheimnisses Jesu werden gerade durch ihre Reaktion der *Furcht* ausgedrückt (vgl. 4,41; 6,50; 9,6). Die Furcht der Jünger gilt im MkEv als eine der intensivsten Reaktionen und ist auf das zentrale Geheimnis der Identität Jesu, auf das Geheimnis seines einzigartigen Gottesverhältnisses und seines Leidensweges gerichtet und bringt dieses zum Ausdruck. Durch diese Reaktion bekommt der *Weg* und der *Gang* Jesu nach Jerusalem einen numinosen Charakter, der die Tiefe des Geheimnisses der Identität Jesu und seiner Sendung offenbart. R. Otto sieht in Mk 10,32 ein erstes Erlebnis des Numinosen der Zeugen Jesu erhalten, wo »das Gefühl noch jede Formel verschmäht«.[16] Auf diesem *Weg* erleben die Jünger erneut die erschütternde Erfahrung des Göttlichen, die in ihrer *Furchtreaktion* zum Ausdruck kommt und die zu einer ihrer Grunderfahrungen mit Jesus wird. Die Verwendung der Verben *ethamboûnto* und *ephoboûnto* in absoluter Form deutet an, daß *Schauder* und *Furcht* der Nachfolgenden nicht auf etwas Bestimmtes gerichtet sind, sondern daß sie von einer numinosen Atmosphäre, von einer tiefen Wirklichkeit des Geschehens ergriffen werden, die durch Jesu Entschlossenheit, nach Jerusalem voranzugehen, geprägt ist. Das erschütternde Geheimnis des Weges Jesu und die gleichsam »numi-

gen (1, 18; 2, 14; 6, 1; 8, 34; 10, 28; 14, 54); jedoch folgen ihm auch viele andere Menschen nach (3, 7; 5, 24; 9, 38; 10, 52; 11, 9; 15, 41).

[16] R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C. H. Beck (Sonderausg.), München 1979 (Stuttgart/Gotha [13]1925), 186f.

nose Art und Kraft seines persönlichen Wesens und Eindruckes«[17] rufen bei ihnen *Schauder* und *Furcht* hervor.[18] Daß die unmittelbar Nachfolgenden - die Jünger Jesu - *sich fürchten* und nicht nur *staunen* bzw. *schaudern*,[19] deutet an, daß sie in dem ihnen *Vorausgehenden* nicht nur einen Wunderheiler oder Propheten Jahwes erkannt, sondern in ihm und seinem Tun die Hoheit des Göttlichen selbst und das tiefste Geheimnis des Menschensohnes erspürt haben. Ihre Reaktion der Furcht auf dem Weg ist zwar noch nicht der Ausdruck eines reflektierten Glaubens, da sie sich offensichtlich auch weiterhin dem Schicksal des Menschensohnes, seinem Leiden und Sterben, widersetzt und die Worte Jesu über das bevorstehende Geschehen nicht völlig begriffen haben. Doch ist gerade ihre Furcht *kein* Zeichen des Unverständnisses oder Unglaubens, sondern der Tiefe ihrer Beziehung zu Jesus, welche sie auf dem Weg nach Jerusalem hinter Jesus zieht und es ihnen ermöglicht, auf diesem Weg zu verharren.[20]

Schlußbemerkungen

Im Zentrum des Interesses des Markusevangeliums steht von Anfang an das Geheimnis der Person Jesu. Obwohl das Evangelium mit einer kulminierenden christologischen Aussage beginnt (1,1: »Anfang des Evangeliums von Jesus Chrisdtus, dem Sohn Gottes»), erscheint die immer wieder gestellte Frage, wer Jesu ist bzw. woher er seine Autorität hat (1,11.27; 4,41; 6,2.14f.; 8,27-29; 9,7; 14,61; 15,39), als grundlegend für den Offenbarungsprozeß des MkEv. Zahlreiche neue Studien haben gezeigt, daß es sich beim MkEv um einen konzipierten narrativen und kerygmatischen Text handelt, in dem die Bedeutung der einzelnen Themen und Termini nur unter Berücksichtigung der

[17] R. Otto, *Das Heilige*, 186.

[18] So R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993, 570f.: »The followers are not afraid because they understand him to be heading toward his passion, and themselves with him into danger, ... they are not afraid of danger so much as they are afraid of a display of Jesus' supernatural power, as in his performing a miracle ... So here the fear of some bathes Jesus' push toward Jerusalem in a supernatural aura«.

[19] Vgl. dazu G. Bertram, *thaumázo*, in: *TWNT* III, 6f., der das Staunen als eine »Haltung des Außenstehenden«, als eine Vorstufe des Glaubens bezeichnet; ferner W. C. Allenn, »*Fear in St. Mark*«; in: *JThS* 48 (1947), 202: »Is it not clear that this distinction between the 'wonder' of the multitude and the 'fear' of the disciples confirms the judgement that their 'fear' was a profound awe as they felt themselves to be in the presence of One of more than human power?«.

[20] Vgl. dazu M. Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*, Echter Verlag (FzB 91), Würzburg 1999, bes. 284-291.

gesamten Erzählstruktur bestimmt werden kann.[21] Markus verfolgt sein christologisches Interesse nicht nur lehrhaft entlang der verschiedenen christologischen Hoheitstitel, sondern er verkündet die Person Jesu durch ihr vollmächtiges Wirken und Lehren. Dabei liefert er nicht nur eine fertige Antwort auf die Grundfrage seines Evangeliums, sondern bewahrt auch »den ganzen Prozeß des christologischen Tastens, Irrens und Suchens«.[22] Das »Weg-Motiv« ist eines der zentralen integrativen Elemente und zugleich das hermeneutische Prinzip des Offenbarungsprozesses des MkEv. Es bestimmt sowohl in formaler als auch in theologischer Hinsicht den Duktus des zweiten Evangeliums. Durch dieses Paradigma wird auch eine wichtige Konzeption der atl. Theologie im MkEv aufgenommen. In Anbetracht dessen wird heute neben der sog. »titularen Christologie«[23] immer öfter von einer »narrativen Christologie«[24] bzw. von »integrativer Christologie«[25] im MkEv gesprochen.

Der *Weg* bekommt im MkEv eine große theologisch-christologische Relevanz und wird zu einem Paradigma für Nachfolge schlechthin. Die Jünger müssen den *Weg* Jesu weiter gehen und ihn fortsetzen. Das zentrale Anliegen dieses Weges bleibt weiterhin das richtige *Sehen*, das volle *Erblicken* Jesu in seiner wahren Identität, was symbolhaft

---

[21] Vgl. u. a. E. Best, »Mark's Narrative Technique«, in: *JSNT* 37 (1989), 43-58; U. E. Eisen, »Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung«, in: S. Alkier - R. Brucker (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion*, (TANZ 23), Tübingen 1998, 135-153; J. P. Heil, »The Narrative Strategy and Pragmatics of the Temple Theme in Mark«, in: *CBQ* 59 (1997), 76-100; M. A. Powell, »Toward a Narrative-Critical Understanding of Mark«, in: *Interpretation* 47 (1993), 341-346; einen Forschungsüberblick vgl. bei C. Breytenbach, »Gesamtdarstellungen zum Markusevangelium«, in: *Verkündigung und Forschung* 36 (1991), 50-55; F. Hahn (Hg.), *Der Erzähler des Evangeliums*, Verlag Katholisches Bibelwerk (SBS 118/119), Stuttgart 1985; M. M. Jacobs, »Mark's Jesus through the Eyes of Twentieth Century New Testament Scholars«, in: *Neotestamentica* 28 (1994), 53-85.

[22] Vgl. K. Stock, »Christus in der heutigen Exegese«, in: *Geist und Leben* 59 (1986), 215-228, 227.

[23] Vgl. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel.* Ihre Geschichte im frühen Christentum, Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 83), Göttingen ^{5}1995 (^{1}1963) und C. Breytenbach, »Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie«, in: ders. - H. Paulsen (Hgg.), *Anfänge der Christologie*, (FS F. Hahn) Göttingen 1991, 169-184; zuletzt E. K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield Academic Press (JSNTSup. 175), Sheffield 1999.

[24] So K. Scholtissek, »Der Sohn Gottes für das Reich Gottes«, in: T. Söding (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, Verlag Katholisches Bibelwerk (SBS 166), Stuttgart 1995, 63-90, 66 mit Bezug auf R. C. Tannehill, »The Gospel of Mark as Narrative Christology«, in: *Semeia* 16 (1979), 57-95.

[25] Vgl. P. Müller, *'Wer ist dieser?'. Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer*, Neukirchener Verlag (BThSt 27), Neukirchen-Vluyn 1995, 139ff.

schon durch die Heilung eines Blinden bei Betsaida (8,22-26) am Anfang und die Heilung des blinden Bartimäus bei Jericho (10,46-52) am Ende des zentralen »Weg-Abschnittes« des Evangeliums aufgezeigt ist. Der Prozeß der »Öffnung der Augen« für das Geheimnis der Person Jesu und des dadurch bewirkten Entstehens einer neuen Gemeinschaft mit ihm kann nur in der Nachfolge auf diesem Weg Jesu geschehen. Er wird aber nicht ohne Erschütterung verlaufen, wie die Furcht der Frauen am Grab bezeugt, weil das einzigartige Gottesverhältnis Jesu für die Menschen immer eine Herausforderung und eine nie ganz durchschaubare Wirklichkeit bleibt.

Povzetek: **Maksimilijan Matjaž, Metaforika poti v Markovem evangeliju**

Markov evangelij razvije predstavitev Jezusovega življenja in oznanila ob metafori poti. Motiv poti, ki je pretežno opisan s krajevnim določilom *hodós*, je eden izmed glavnih integrativnih elementov evangeljske pripovedi in jo zaznamuje tako v formalnem kot v teološkem pogledu. Motiv se pojavlja vedno v kontekstih, ki prestavljajo novo stopnjo v procesu razodevanja skrivnosti Jezusove osebe in Božjega kraljestva. Evangelij se začne z aktualiziranim starozaveznim pozivom o pripravi poti božjemu Maziljencu (Mr 1,2-3), kjer predstavlja pot metaforo tako Jezusovega poslanstva, Božjega odrešenjskega načrta, kakor aktivnega odgovora tistih, ki so slišali veselo oznanilo. Krajevna oznaka *hodós* je 12krat od skupno 16 primerov z različnimi besednimi zvezami natančneje opredeljena: besedni zvezi *parà tèn hodón* (4,4.15; 10,46) in *eis tèn hodón* (11,8) imata pretežno statično konotacijo v pomenu poti kot kraja potovanja, besedni zveze *eis hodón* (6,8; 10,17) in *en tê hodô* (8,3.27; 9,33.34; 10, 32.52) pa imata pretežno dinamično konotacijo. Posebno mesto pri tem ima besedna zveza *en tê hodô*, ki gradi v kontekstih napovedi trpljenja in vstajenja (8,27) in posebnega poučevanja učencev (9,33sl.) z ozirom na dogodke v Jeruzalemom (10,32) ter bistva njihovega poslanstva (10,46.5), ključno kristološko podobo Markovega evangelija. Metafora poti vnaša v evangelij enega osrednjih starozaveznih konceptov Božjega razodevanja in opredeljuje Jezusovo oznanilo kot *Gospodovo pot* (12,14 *hodós toû theoû*), kot Božjo zapoved.

Ključne besede: Markov evangelij, pot, metafora, motiv, učenec, učenčevstvo.

Summary: **Maksimilijan Matjaž, Imagery of the Way in the Gospel of St Mark**

The Gospel of St Mark develops the presentation of Jesus' life and preaching around the image of the way. The motive of the way, predominantly described by the local qualifier *hodós*, is one of the most important integrative elements of the narration and characterizes it from the formal as well as from the theological point of view. The motive always appears in contexts representing a new stage in the process of revealing the mystery of the person of Jesus and of the Kingdom of God. The Gospel begins with an updated Old Testament invitation to prepare the way of Messiah (Mk 1.2-3), where the way represents an image of Jesus' mission, of God's plan of salvation as well as of the active response of those hearing the good news. The local qualifier *hodós* appears 16 times and in 12 cases it is qualified in a more detailed way by different word combinations: the word combinations *parà tèn hodón* (4.4, 15; 10.46) and *eis tèn hodón* (11.8) have a predominantly static connotation meaning the way as the place of the journey, whereas the word combinations *eis hodón* (6.8; 10.17) and *en te hodo* (8.3, 27; 10.32, 52) have a predomonantly dynamic connotation. A special place is reserved for the word combination *en te hodo*, which in the contexts of the predictions of the passion and the resurrection (8.27) and of specially teaching the disciples (9.33ff.) with regard to the events in Jerusalem (10.32) and to the essence of their mission (10.46, 5), builds the key christological image of the Gospel of St Mark. The image of the way brings into the gospel one of the central Old Testament concepts of God's revelation and defines Jesus' preaching as *the way of God* (12.14 *hodós tou theou*), as God's commandment.

Key words: Gospel of St Mark, way, image, motive, disciple, discipleship.

Razprava (1.01) UDK 341.231.14:28/29:291.7

Drago Ocvirk

Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizem

»Politiki v mednarodnih ustanovah lahko tisočkrat ponovijo, da mora biti temelj nove svetovne ureditve spoštovanje človekovih pravic, toda to ne bo pomenilo nič, dokler te zahteve ne bomo izpeljali iz čudeža Bitja in čudeža stvarstva, čudeža narave in čudeža našega lastnega bivanja.«[1]

Vaclav Havel

Človekove pravice so samoumevne in le malokdo jim načelno oporeka. Toda če je strinjanje okrog izraza samega splošno, pa so razhajanja glede njihove vsebine velika. Sami poznamo to že v sami zahodni civilizaciji, kjer so med glavnimi pojmovanji-tolmačenji liberalno, katoliško, socialistično, prej komunistično idr. Še večja razhajanja glede vsebine človekovih pravic pa so med civilizacijami oziroma njihovimi verskimi izročili. Pri tem gre za različna pojmovanja človeka, njegovega dostojanstva, vključenosti v družbo itd. Zato bomo v prvem delu pogledali nekaj vprašanj v zvezi s Splošno deklaracijo človekovih pravic. Sledi daljši prikaz pogledov verstev na človekovo dostojanstvo, na katerem so človekove pravice utemeljene. Pri verstvih smo se omejili na plemenska, indijska, kitajska in new age, ob strani pa smo pustili abrahamska (judovstvo, krščanstvo, islam). Za konec se ustavimo ob pereči temi fundamentalizmov, ki versko svobodo in seveda tudi številne druge pravice zavračajo.

1. Človekove pravice

V svojem nastajanju so človekove pravice, kot so formulirane v *Splošni deklaraciji človekovih pravic*, zgodovinsko in civilizacijsko omejene na zahodno civilizacijo in s tem na krščanski navdih. Kljub tej zakoreninjenosti v določenih zgodovinskih, civilizacijskih in verskih posebnostih jih sprejemajo, vsaj načelno, vse članice OZN. Tu nas na

[1] V. Havel, *The Art of the Imposible. Politics as Morality in Practice*, New York 1998, 171-172.

kratko zanima nastanek teh pravic in njihova formulacija v *Splošni deklaraciji.*

1.1. Oris oblikovanja človekovih pravic

Vsaka družba je tako urejena, da morejo njeni člani živeti in preživeti in da lahko tudi sama dolgo traja. Naj se nam zdijo npr. razne amazonske indijanske družbe-kulture še tako preproste, jim je treba priznati izjemno življenjsko moč, saj trajajo že dolga tisočletja in so resno ogrožene šele danes v soočenju s sodobno civilizacijo, civilizacijo človekovih pravic. Ta primer nas svari pred sleherno samozadostnostjo in samovšečnostjo, ki bi iz nas samih delala cvet človeštva in civilizacijo brez primere. V resnici sploh ni ustrezno govoriti, da je posameznik v ne-modernih družbah, nekoč in danes, brez pravic, ampak moramo ugotoviti, da se v njih razmerje med skupnostjo in posameznikom ne zastavlja tako, kot se v moderni družbi in državi.

Vprašanje človekovih pravic se v vsej svoji novosti in s silovitostjo zastavi šele s pojavom in rastjo moderne družbe-kulture, ki se začne, gledano politično, z nastankom moderne države. Ta tip države ne temelji več na krščanstvu, kot je ves srednji vek, marveč si po krvavih verskih vojnah od 16. do 18. stoletja poišče drug temelj: razum in narod.[2] Tako stopi v ospredje po eni strani nosilec razuma: posameznik, ki se vse bolj osvobaja vezi, vplivov in pritiskov družbeno-kulturnega okolja, po drugi strani pa narod kot okvir države in političnega sistema. Če je v tradicionalni družbi bilo vodilo družbenega in človekovega življenja tradicija, izročilo, tisto, kar so nam izročili predniki (duhovi, Bog, ali kdo drug), pa moderna družba-kultura prelomi z izročilom in stavi na razum ter nacijo. Tako nastane nov, v zgodovini še ne viden tip družbe-kulture in z njim tudi nove politične organiziranosti. V novi obliki in organizaciji družbe-kulture je moral nanovo opredeliti svoje mesto tudi posameznik kot človek in kot državljan. Tako se je začelo govoriti o človekovih in državljanovih pravicah, ki so počasi dobivale svojo podobo.

Tu je treba še enkrat opozoriti na predsodek, po katerem bi pred tem časom ljudje ne imeli pravic in svoboščin, marveč bi bili izročeni popolni samovolji oblastnikov. To seveda ni res in srednjeveška družba je bila vse kaj drugega kot mračna. Novi vek se je lahko razvil le iz dosežkov, iznajdb in znanj, ki jih je ustvaril srednji vek.[3] Vprašanje svoboščin pa se je pojavilo znova v novem veku, ker je nastajala nova

[2] Prim. P. Manent, *Le cours familer de philosophie politique*, Fayard, Paris 2001.
[3] Prim. J. Le Goff, *Za drugačen srednji vek. Čas, delo in kultura na Zahodu: 18 esejev*, ŠKUC, Ljubljana 1985.

oblika družbe, v kateri je dobivala razsvetljena, racionalna in nacionalna (nacionalistična?) oblast vse več absolutističnih značilnosti, ki jih prejšnja, fevdalna, ni poznala in bi jih ne trpela. Naj spomnim, da je fevdalna Evropa ukinila suženjstvo, ker je v krščanskem duhu pozitivno vrednotila fizično delo (Jezus je bil tesarjev »sin«!; apostol Pavel tkalec šotorov; vodilo menihov je *ora et labora*), a ga je renesančna Evropa, ki se je vrnila h grškim in rimskim vrednotam, tudi k zaničevanju fizičnega dela, spet uvedla.[4] Resnici na ljubo je treba povedati, da je suženjstvo v polnosti zacvetelo šele v razsvetljenstvu, saj so bili sužnji vedno bolj potrebni razvijajočemu se evropskemu gospodarstvu. Bordeaux in Nantes sta bila tako npr. najbolj dejavna v tej trgovini od 17. do 19. stoletja. Prav med revolucijo, ki je razglasila *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*, je ta trgovina v Bordeauxu najbolj cvetela. Suženjstvo je prva odpravila Anglija leta 1807, v Franciji ga ni ukinila revolucionarna republika, temveč šele obnovljena monarhija: Ludvik XVIII. leta 1814.[5]

Danes poznamo tri generacije ali sklope človekovih pravic: 1. državljanske in politične pravice, 2. ekonomske, socialne in kulturne pravice in 3. solidarnostne pravice.

Prve sežejo v 17. stoletje. Proti absolutistični, tiranski in končno totalitarni oblasti se torej ljudje borijo za osnovne svoboščine in pravice in iz teh bojev zrastejo *civilne in politične pravice. Splošna deklaracija človekovih pravic* jih opredeli v členih 2-21. To je področje tako imenovanih negativnih svoboščin, se pravi tistih, ki varujejo posameznika pred posegi države, skupin ali posameznikov, obenem pa mu mora država zagotavljati pravno varnost. Kako se države težko odpovedo vsemogočnosti, kaže nastajanje tretjega člena, ki je danes samoumeven: »Vsakdo ima pravico do življenja, do prostosti in do osebne varnosti.«[6] Je lahko kaj bolj jasnega? In vendar »je Sovjetska zveza predlagala dvojno spremembo, in sicer naj država zagotavlja pravico do življenja in naj se smrtna kazen ukine. Francija jo je zavrnila s komentarjem o počasni smrti v koncentracijskih taboriščih, ki je prav tako 'resnična smrtna kazen, kot je smrt z obešanjem'. Sovjetska zveza je odgovorila, da 'pravilno vodena koncentracijska taborišča in kazenske ustanove ne vodijo v smrt, marveč

[4] R. Pernoud, *Les saints au Moyen Age. a sainteté d'hier est-elle pour aujoud'hui?*, Plon, Paris 1984, 87.

[5] Prim. E. Saugera, *Bordeaux, port negier XVIIe - XIXe siecles*, Karthala, Paris 1996; O. Petre-Grenouilleau, *L'argent de la traite*, Aubier, Paris 1996.

[6] Vsi navedki mednarodnih dokumentov so iz knjige v dveh delih: Društvo za združene narode za RS, *Človekove pravice. Zbirka mednarodnih dokumentov*, Društvo za združene narode za RS, Ljubljana 1995.

spreminjajo ljudi, ki jim je svoboda začasno odvzeta.' Belgija pa se je bala, da bi v obdobju miru ne smeli streljati izdajalcev.«[7]

Podobno so bili številni pomisleki in nenavadni predlogi tudi pri drugih členih civilnih in političnih pravic, preden so nastali členi, kot npr. naslednja dva. »Nihče ne sme biti samovoljno zaprt, pridržan ali izgnan« (člen 9). »Nikogar se ne sme nadlegovati s samovoljnim vmešavanjem v njegovo zasebno življenje, v njegovo družino, v njegovo stanovanje ali njegovo dopisovanje in tudi ne z napadi na njegovo čast in ugled. Vsakdo ima pravico do zakonskega varstva pred takšnim vmešavanjem ali takšnimi napadi« (člen 12).

Druga generacija človekovih pravic so *ekonomske, socialne in kulturne pravice.* Boj za ekonomske in socialne pravice seže v začetke 19. stoletja in se sredi istega stoletja okrepi z organiziranim delavskim gibanjem in levimi političnimi strankami. Katoliška delavska gibanja, nastanek cerkvenega družbenega in socialnega nauka z okrožnico *Rerum novarum* kot vrhuncem tega procesa in prizadevanj odločilno vpliva na spremembo miselnosti in doseganje novih ekonomskih in socialnih pravic v Evropi, ki je z industrijsko revolucijo postala kapitalistična. Evropska kmečka populacija se je manjšala, večalo pa delavstvo in z njim mesta. Ta proces, ki se je začel v Evropi dejansko pred dvesto leti, po svetu še traja, čeprav smo sedaj že povsod v njegovi pospešeni fazi: v globalizaciji. Na svetu še vedno obstajajo istočasno na nekaj kilometrov oddaljenosti kamenodobska, poljedelska, industrijska in informacijska družba. To tudi pomeni, da so vsakokrat razmerja med družbo in posameznikom drugače zasnovana in s tem tudi pravice in dolžnosti članov posameznih družb.

19. stoletje je v Evropi tudi stoletje prebujanja in krepitve narodne zavesti, nastajanja nacionalnih držav in pojavov skrajnih oblik nacionalizma. Pri nas je to npr. čas Prešerna in Slomška, pa tudi čas germanizacije. Ti procesi narodnih kultur in držav so se v Evropi končali šele v 90-tih letih 20. stoletja, ko smo tudi Slovenci dobili nacionalno državo. V 60-tih letih prejšnjega stoletja so se razpadli zahodni kolonialni imperiji, tako je nastala vrsta novih azijskih in afriških držav. Podobni procesi verjetno še niso končani, saj je tu še kitajski imperij, vprašanje, kaj bo z Indijo, Kurdi so brez države, kolonialne meje v Afriki so vir sporov in vojnih spopadov. Vse to dogajanje nekoč in danes je pripeljalo do zavesti o pomenu narodne kulture in potrebe, da se zaščiti s posebnimi pravicami do narodne kulture.

---

[7] J. Wronka, *Human Rights and Social Policy in the 21st Century. A history of the idea of human rights and comparison of the United Nations Universal declaration of Human Rights with United States federal and state constitutions,* New York 1992, 95.

Te ekonomske, socialne in kulturne pravice obravnava *Deklaracija* v členih 22-27. Poglejmo si dva, ki sta pereča tudi pri nas in ta hip. »Vsakdo ima kot član družbe pravico do socialne varnosti in pravico do uživanja, s pomočjo prizadevanja svoje skupnosti in mednarodnega sodelovanja in v skladu z ureditvijo in sredstvi neke države, ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, nepogrešljivih za njegovo dostojanstvo in svoboden razvoj njegove osebnosti« (člen 22). »Vsakdo ima pravico do dela in proste izbire zaposlitve, do pravičnih in zadovoljivih delovnih pogojev in do varstva pred nezaposlenostjo« (člen 23,1).

Če je prva generacija pravic vezana na *svobodo*, druga na *enakost* in se bori proti revščini, izkoriščanju in zatiranju, ki jih povzročajo krivične družbene in politične strukture, pa izhaja tretja generacija iz zavesti *solidarnosti, soodvisnosti in povezanosti vsega človeštva* (*bratstvo/sestrstvo*). To je zavest, ki se je začela uveljavljati po drugi svetovni vojni, in je v zametku že izražena v 28. členu *Splošne deklaracije*: »Vsakdo je upravičen do družbenega in mednarodnega reda, v katerem se lahko v polni meri uresničujejo pravice in svoboščine, določene v tej Deklaraciji.« Te pravice so šele v nastajanju, npr. pravica do miru in zdravega okolja, do humanitarne pomoči in gospodarskega ter socialnega razvoja. Povezovanja, kot Evropska zveza, medregijsko sodelovanje Alpe-Adria in drugo mednarodno povezovanje, so konkretni izrazi pravice, ki jo ima človek, da njegova država in vlada sodeluje z drugimi. Generalna skupščina OZN je leta 1990 sprejela resolucijo, s katero posebej spodbuja krepitev zavesti o solidarnosti z vsemi.

1.2. Splošna deklaracija človekovih pravic (1948)

Splošna Deklaracija človekovih pravic je vsebinsko razdeljena na tri dele, ki ustrezajo trem generacijam pravic. Člen 29 govori o dolžnostih, zadnji pa zaščiti *Splošno Deklaracijo* pred zlorabami. To deklaracijo dopolnjujeta pakta, ki imata zavezujočo moč za države pogodbenice: *Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* in *Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah*. Oba sta začela veljati leta 1976.

Generalna skupščina Združenih narodov je razglasila *Splošno deklaracijo človekovih pravic* v Parizu 10. decembra 1948. Po drugi svetovni vojni je namreč postalo jasno, da so politični režimi, skupine in posamezniki zmožni množičnih in racionalno opravljenih zločinov v dotlej neznanem obsegu. Zato je bilo treba nekaj storiti, da se kaj podobnega ne bi ponovilo. Sad teh prizadevanj je Deklaracija kot »skupen ideal vseh ljudstev in vseh narodov«, ki ga morajo pospeševati vsi brez izjeme: organi družbe in posamezniki, države in mednarodna skupnost. To je sodobnih 'deset zapovedi', ki so imele ob razglasitvi le

moralno moč, sčasoma pa so dobile veljavo mednarodnega prava, ki ga ni mogoče nekaznovano kršiti.

Poudariti je treba, da *Deklaracija* ni nastala po želji velikih sil, marveč so jo izsilile nevladne organizacije, posamezniki in nekatere manjše države. ZDA so imele namreč rasne probleme, Sovjetska zveza Gulage, Evropejci kolonije. Čile, Kuba in Panama (takrat 'katoliške dežele') so Generalni skupščini (1946) predložile osnutek deklaracije in spodbudile ustanovitev Komisije za človekove pravice. Ta se je sestala januarja 1947; predsednica je postala Eleanor Roosevelt, podpredsednik pa René Cassin, francoski jud in nobelovec, ki je dejanski oče deklaracije. Ko je komisija - v njej je bila tudi Jugoslavija - začela zasedati, jo je že čakalo več predlogov: poleg Čila, Kube in Paname so ga dali še »Ameriška zveza za delo, dr. Lauterpacht iz univerze v Cambridgu, dr. Alvarez iz Ameriškega inštituta za mednarodno pravo, č.g. Parson iz Katoliške zveze za mednarodni mir in pisatelj Horace G. Wells.«[8]

Že na prvi seji so se pokazale razlike glede vrednot in poudarkov, ki naj bi bili v deklaraciji. Liberalne in protestantske države so zagovarjale politične svoboščine, medtem ko je socialistični blok vztrajal pri kolektivnih pravicah. Sovjetska zveza je bila tako npr. proti pravici do zasebne lastnine, »Jugoslavija pa je opozarjala, da so sodobni časi razvili kolektivni in solidarnostni duh ljudskih množic in da je resnično individualno svobodo mogoče doseči samo v popolnem skladju med posameznikom in skupnostjo.«[9] Na srečo je bila v komisiji še tretja, katoliška skupina (ki je imela tudi podporo podpredsednika R. Cassina), ki je zagovarjala personalistični pogled na človeka. Ta pogled povezuje človeka in družbo, prednost pa daje človeški osebi, ki je ustvarjena po Božji podobi.

Prav na tej bogopodobnosti je želela ta 'katoliška' stran utemeljiti človekovo dostojanstvo, iz katerega izvirajo vse pravice in svoboščine. Vendar so takšni utemeljitvi silno nasprotovale komunistične države, tako da *Deklaracija* ne utemeljuje človekovega dostojanstva v njegovi bogopodobnosti, marveč preprosto razglasi »priznavanje prirojenega človekovega dostojanstva« za »temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu«. To dostojanstvo je treba ščititi in pospeševati, da bi tako ustvarili svet, »v katerem bi imeli vsi ljudje svobodo govora in verovanja in v katerem ne bi živeli v strahu (zaradi vojne) in pomanjkanju« (zaradi revščine). Te misli so strnjene v prvem členu: »Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.«

[8] J. Wronka, n.d., 87-88.
[9] J. Wronka, n.d., 89.

To je torej izhodišče, na katerem je zgrajena cela *Deklaracija*. Te pravice so splošne, veljajo za vse, in jih ni mogoče deliti tako, da bi ene spoštovali, druge pa zanikali ali zanemarjali. Kot je človek enovito bitje, tako so enovite tudi njegove pravice. Napad na katero koli je napad na človekovo celovitost. *Deklaracija* je sad kompromisov in popuščanj z vseh strani in vsi njeni tvorci z njo niso bili zadovoljni. Komunistične države, med njimi tudi Jugoslavija, so se vzdržale glasovanja, to pa je storila tudi Saudova Arabija, ki zavrača člen o verski svobodi. *Deklaracija* je bila končno sprejeta 10. decembra 1948 z 48 glasovi od 56, kolikor članic je takrat štela OZN.

2. Religijske utemeljitve človekovega dostojanstva

Ni mogoče reči, da verstva enako utemeljujejo človekovo dostojanstvo, vsekakor ga pa nobeno ne omejuje le na ta svet. Sleherno verstvo utemeljuje namreč človekovo dostojanstvo skladno s svojimi pogledi na človeka, svet in zadnjo Resničnost, vir vsega. Velika svetovna verstva so odrešenjska, kar pomeni, da razumejo posameznikovo življenje na tem svetu kot bolj ali manj posrečeno ali ponesrečeno, hkrati pa učijo, da je dokončna uresničitev ali odrešenje na »drugem svetu«. Ta verstva se pojavijo, ko se vez med posameznikom in skupnostjo razrahlja, ko se razpade plemenska skupnost in se pojavijo bolj kompleksne družbene ureditve, kjer ni več plemenske neposrednosti in domačnosti, ampak se družbeni odnosi razlikujejo od osebnih. Tedaj se človek zave sebe in svoje ogroženosti in se več ne doživlja samo kot del celote, marveč kot celota zase, ločena od »Celote«, h kateri teži in se želi vrniti. Zato se sprašuje, kako se rešiti iz tostranstva in prek smrti doseči onostranstvo.[10]

2.1. Plemenska verstva

Čeprav prevladujejo v svetu odrešenjska verstva, pa živi na svetu še okrog dvesto milijonov pripadnikov plemenskih verstev. Danes je njihov način življenja in videnja sveta na tem, da izgine, oz. jih posrka vase moderna civilizacija oz. prevladujoča kultura v državi, v kateri živijo in so v njej manjšina. Hkrati pa jih k svoji veri vabijo odrešenjske religije okrog njih, ki so vse po vrsti misijonarske, ne le krščanstvo. Zaradi tega se tu ne bomo spraševali toliko o njihovem pojmovanju človekovih pravic in dostojanstva, ampak bomo pokazali skrb in dolžnost, da zaščitimo ta ljudstva pred nasilnim uničenjem.

[10] Prim. D. Ocvirk, *Označitev religijskega polja*, v: *Tretji dan* XXXI (2002), št. 4/5, 16-22.

Prav zato, da bi zaščitila ta starodavna ljudstva Amerike, Afrike, Oceanije in Azije pred našo civilizacijo in moderno državo, je Mednarodna organizacija dela izdala *Konvencijo o domorodskih in plemenskih ljudstvih v neodvisnih državah.*[11] Po eni strani zakoliči *Konvencija* njihove pravice in z njimi obveznosti države, po drugi strani pa določi, do kod smejo njihova lastna pravila in običaji. Glede prvega določa člen 7,1: »Ta ljudstva morajo imeti pravico odločanja o svojih lastnih prioritetah glede razvoja, ko ta vpliva na njihovo življenje, verovanja, ustanove in duhovno blaginjo, na ozemlja, ki jih zasedajo ali kako drugače uporabljajo. Kolikor je mogoče, morajo imeti pravico do nadzora nad svojim gospodarskim, socialnim in kulturnim razvojem. Poleg tega morajo sodelovati pri oblikovanju, izvajanju in ovrednotenju načrtov in programov za nacionalni in regionalni razvoj, ki bi jih mogel neposredno prizadeti.« Člen 8,2 pa podreja postavo in običaje teh ljudstev človekovim pravicam: »Ta ljudstva morajo imeti pravico ohraniti svoje lastne običaje in ustanove, ko le-te niso nespravljive z osnovnimi človekovimi pravicami, kot so določene v nacionalnem pravnem sistemu, in z mednarodno priznanimi človekovimi pravicami. Kadar koli je potrebno, je treba vzpostaviti postopke za razreševanje konfliktov, ki lahko nastanejo zaradi uresničevanja teh načel.«

Naj k slednjemu navedem zanimiv primer iz Avstralije. Tam je izjemno veliko staroselcev napravilo samomor v zaporu. Raziskave so pokazale, da je zanje zaporna kazen hujša od smrti, v zaprtem prostoru, brez svobode ni življenja, oz. je smrt edini možen izhod, je beg iz zapora na prostost. Sami staroselci kaznujejo prestopke največkrat tako, da kršilcu porinejo kopje v nogo pod kolenom med mišico in kost. To sicer boli, a se kmalu zaceli, krivda je poravnana in ugled povrnjen. Nič od tega ne da zaporna kazen, zato je hujša od smrti. Država daje sedaj možnost avstralskim staroselcem, da sami izberejo način kaznovanja: ali po svoje ali po »civilizirano«. Čeprav bi njihovo kaznovanje lahko zavračali v imenu telesne celovitosti in prepovedi telesnih kazni, pa je zanje to očitno manj kruto in manj barbarsko kakor odvzem svobode.[12]

Tradicionalna ali plemenska verstva (za nekatere animizem) so zlita z družbo. Svet tradicionalnega človeka je svet povezav in odnosov, vzrokov in učinkov, v katerem vladajo različne sile: dobrohotne in zlobne. Človek je največkrat reinkarnacija kakega prednika in cilj njegovega življenja je priti v skupnost prednikov (mrtvih) in z njimi živeti v realnem svetu, kajti ta naš svet je le privid. Način človekove uresni-

[11] Konvencija 169, sprejeta na 76. zborovanju Mednarodne organizacije dela dne 27. junija 1989 v Ženevi.

[12] Ta primer je opisal Kevin Lenehan v seminarski nalogi v doktorskem ciklusu pri mojem predmetu Human Rights, religion, and Religious Freedom na Teološki fakulteti univerze v Leuvenu 2001.

čitve, potešitve želja in doživljanje sreče v takem okolju seveda nima nobene neposredne povezave z modernim pojmovanjem človekovih pravic. To pa nikakor ne pomeni, da je brez dostojanstva in pravic, njegova družba pa tiranska: je preprosto drugačna kakor moderna.

Omenil sem že, da so ta ljudstva »tarča« odrešenjskih religij. Zgodovinsko gledano, se prehod od plemenske in lokalne religije k odrešenjski in univerzalistični zgodi s pojavom države. To so storili tudi naši predniki in smo s krščanstvom preživeli kot narod do danes, medtem ko so večja plemena ali ljudstva od slovenskega tedaj izginila z odra zgodovine, ker se s plemensko ureditvijo in religijo pač ni dalo kljubovati državi in univerzalistični religiji. Ti procesi pa še zdaleč niso enostranski in se med kulturo-religijo prišlekov in kulturo-religijo domačinov vzpostavi zapleten dialoški odnos medsebojnega vplivanja, sprejemanja in zavračanja, v katerem domačini integrirajo svojo kulturo-religijo v prišlekovo. Ta proces je npr. pokazal Jean Delumeau za indijanske kulture-verstva v Latinski Ameriki.[13] Danes ugotavljajo podobno »podomačenje« med nekaterimi avstralskimi staroselci. »Čeprav bi bilo preveč optimistično reči, da je Avstralija že v postkolonialnem obdobju, je tam kar nekaj domorodskih skupnosti, ki ne uživajo več Biblije 'iz zahodne čaše'. Tretja Cerkev domorodskega krščanstva je zamenjala pojem 'spreobrnjenja' z metaforami ustvarjalnega prepletanja in preoblikovanj domačih in zahodnih izročil. V nekaterih delih Avstralije se evangelij ne razume več kot zahodni kulturni izdelek in kot trdi aboriginski teolog Djiniyini Gondarra: 'Nanj ne gledamo več kot na Boga belca ali Boga, ki so ga prinesli misijonarji, marveč je Bog, ki živi z nami ves čas, Bog naše zgodovine. Toda ne le v zgodovini, sedaj živi z nami v osebi Svetega Duha. Dal nam je vizijo za domačo Cerkev, da mislimo evangelij v jeziku in kulturi našega ljudstva.'«[14]

Glede človekovega dostojanstva lahko rečemo, da je v plemenski religiji, kolikor jo je sploh mogoče ločiti od celote-enote družbe in kulture, povezano s posameznikovo pripravljenostjo živeti in delati za skupnost. To mu po smrti omogoči, da se pridruži prednikom in tako doseže »cilj« svojega življenja.

2.2. Indijska verstva

Od odrešnjskih verstev je najstarejši hinduizem. Ta je v Indiji že tisočletja skupno versko-miselno obzorje, ki se je razvil v številne veje,

[13] Prim. J. Delumeau, Le Christianisme va-t-il mourir?, Hachette, Paris 1977.

[14] P. van Toorn, *Before the Second Reformation: Nineteenth-Century Aboriginal Mediations of the Bible in Van Diemen's Land*, v: Semeia 88, 67; prim. D. Gondarra, *Let My People Go*, Darwin, Bethyl Presbytery, 1986, 13-14.

iz njega in proti njemu, predvsem proti kastnemu sistemu, pa so nastala še druga verstva, od katerih je treba omeniti budizem in džainizem.

Hinduizem ima ta svet za privid in vanj se vedno znova vrača atman (recimo na hitro 'duša', čeprav to ni isto) in se utelesi v določenem človeku. V koga, kdaj in kje se bo reinkarniral, je odvisno od dejanj, ki jih je atman storil v prejšnjih reinkarnacijah in si je tako nabral karmo, ki jo mora izprazniti. Ko se krog selitve atmana prekine, se le-ta združi z zadnjo (edino) resničnostjo Brahmo, od katerega se je (nekoč?) odcepil. Ko je vse eno, ko posameznika ni več, je odrešen. To odrešenje lahko človek doseže na več načinov.

Prva in najbolj splošna pot odrešenja je kastni sistem. Če človek živi vdano v položaju, kamor je bil rojen, ima njegov atman možnosti, da se bo prihodnjič reinkarniral v višjo kasto. In ko bo nazadnje v najvišji, brahmanski kasti, se bo zanj krog rojevanj sklenil. Zaradi takih pogledov so hindujci ravnodušni in brezbrižni do lastne in tuje bede, do svojih človeških pravic, saj bi lahko z vsakim uporom ali pomočjo drugim posegali v naprej določeno usodo in si tako le škodovali. V Bombaju sem obiskal bolnišnico, ki jo vodijo neke vrste hindujski menihi in živijo po zgledu katoliških bolniških redov. Od leta 1945, ko so bili ustanovljeni, do 1995, jim je v vsej Indiji uspelo dobiti vsega skupaj tisoč članov in sedaj je ostala le še bombajska skupnost, ki nima prirastka in bo tudi ta izumrla. Vodja meniške skupnosti je bridko potožil, da je v Indiji na milijone asketov in »posvečenih«, vendar njihov ideal ni ljubezen do bližnjega. V tem duhu lahko razumemo, zakaj so hindujski gorečneži odločno nasprotovali delovanju matere Terezije in so jo imeli za utelešeno zlo, ker da s svojo skrbjo za bolne deluje proti zakonitostim karme in jim tako dejansko škoduje.

Poleg »pohoda« skozi kastni sistem se atman osvobodi kroga reinkarnacije tudi z jogo, ko se človek odpove vsemu in postane 'jogi', asket, svetobežnik. Za žensko ni odrešitve in se bo njen atman še vrnil na ta svet kot moški, preden se bo izvil iz kroga ponovnih rojstev. Izjema je le vdova, ki jo živo zažgejo s pokojnim možem: ta postane boginja in se ne reinkarnira več. Bhakti hinduizem pozna še eno pot odrešenja, in sicer ljubezen do Boga: vsi, ki jo gojijo, tudi žene in sužnji, bodo odrešeni in se ne bodo več vrnili na ta svet.

V zvezi s človekovimi pravicami se zastavlja vprašanje kastnega sistema. Je ta sistem res bistvena sestavina hinduizma in ga ni mogoče odpraviti, ne da bi odpravili hinduizem sam, ali pa je hinduizem možen tudi brez kast? »V indijski zgodovini je bilo veliko izzivov tej velikanski kastni neenakosti. Buddha je bil prvi in je odprl svojo religijo za vse, tudi ženske. V južni Indiji je prišel izziv od bhaktijcev, Šivinih najanmarcev, siddhajcev, St. Manickavashakarja, alvarskih višnujcev Sri Ramanuja, Ramalinga Swamigal - vsi iz Tamil Nadu - in Sri Ba-

saveswara iz Karnatake. Na Severu so bili Kabir Dass, Raja Rammohan Roy, Dhayananda Saraswathi,[15] ki so izšli iz hinduizma in so zagovarjali ukinitev kastnega sistema. Sodobni izzivi so prišli od islama in krščanstva. Tu lahko navedemo dobro misel sodobnega sociologa Yogendra Singha: 'Medtem ko si je velik del duhovne šole prizadeval, da bi širil in ponavljal izbrane vrednote velike hindujske tradicije (kar najdemo v oznanjevanju Chaitanya, Tulasidasa in Tukarama[16] idr.), pa je pomemben del te šole, ki so ga vodili svetniki, kakor Ramananda, Kabir, Nanak,[17] idr., naravnost navdihovala skrb za uvajanje bolj egalitarnega in nehierarhičnega vrednostnega sistema v hindujskem svetovnem nazoru. Podobno je v njihovem razlaganju tradicije zavesten napor za liberalizacijo hindujske tradicije in njene sinteze z islamom.'«[18] Tako je med drugim zapisal o hinduizmu in naporih, da se preseže kastni sistem T. Murugarathanam v razpravi *Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji.*[19]

V budizmu, ki se sicer deli v tri velike skupine (veliki voz, mali voz in diamantni voz), so vsa bitja soodvisna in ustvarjajo vesoljno harmonijo, ki je temelj dostojanstva vsakega bitja. Zato je pomembno sočutje z vsem živim, čeprav je človek kot jaz le iluzija, ki se je je treba osvoboditi. Tu ni dovolj časa, da bi posebej razvijal budistične poglede, vendar je na njegovem pojmovanju človeka sila težko utemeljiti človekovo dostojanstvo, saj se v njem človek razgradi v nekaj energij vpetih v kozmološko dogajanje.

Zdi pa se mi pomembno spregovoriti nekaj besed o privlačnosti budizma na Zahodu. Francoski akademik, zgodovinar René Rémond pravi, »da budizem plava na majhnem oblačku ... Nedvomno je težko izmeriti pomembnost te privlačnosti ali jo vsaj razumno oceniti. Budi-

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

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

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

[18] Yogendra Singh, *Modernization of Indian Tradition*, Rawat publication, '86.

[19] T. Murugarathanam, *Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji,* v: BV 55 (1995), 349-350.

stični krogi govorijo o številnih spreobrnjenjih, tečaji zen meditacij so polno zasedeni, navajajo številko o več sto tisočih budistih v Franciji. Najsi bo tako ali drugače, javnost prihaja do bolj posplošenega znanja o vzhodnjaških tradicijah. A kako določiti, kaj je pri vsem tem zgolj medijski pojav in kaj dejanski vpliv religije na ljudi? Naši sodobniki so dokaj pogosto dovzetni za skorajda eksotično predstavo o budizmu: gredo gledat film, kakršen je *Himalaja*, ki je tehnično zelo lepo narejen, in pri tem pozabljajo, da je religija, ki jo ponuja tibetski budizem, pogosto zelo kruta, po kateri je človek podrejen neizprosnim naravnim božanstvom. Ta verovanja se mi kljub njihovemu spoštovanja vrednemu značaju zdijo navsezadnje precej primitivna in prav malo osvobajajoča. Kje je v vsem tem čut za osebo? Ali so se naši sodobniki, ki so takoj nared, ko je treba zahtevati avtonomijo posameznika, in ki se jim tako mudi otresti se jarma judovsko-krščanske morale, zdaj pripravljeni odpovedati svoji osebnosti? Mar res vedo, kaj bi zanje v tem pogledu pomenilo ravnati se po naukih vzhodnjaške modrosti? Imam občutek, da se ta val naklonjenosti do Budove modrosti izraža v obliki, kjer so med seboj pomešane tehnike obvladovanja osebnosti, poti do modrosti in notranjega miru ter religija v pravem pomenu. Za mnoge naše sodobnike je versko skrčeno enostavno samo na moralo. A prav na tem področju, kjer prisojamo tibetskemu budizmu ali zen meditaciji lepši delež, pozabljamo, kaj vse je prispevalo krščanstvo k priznavanju posameznika in samoobvladovanju. Ta razsežnost je vsekakor zelo navzoča pri mistikih ali v meniškem izročilu. Budizem torej nima monopola nad askezo ...«[20]

Tej misli pritrjuje tudi Roger-Pol Droit v študiji *Čaščenje niča. Filozofi in Buddha,*[21] ko pravi: »Budizem ni čaščenje niča. V očeh Zahodnjakov se budizem ne kaže – se ne kaže *več* – kot zaznamovan z željo po izničenju in z očaranostjo od uničenja. Nasprotno, občutljivi smo na njegovo blagost in sočutje s slehernim živim bitjem, dragoceno se nam zdi njegovo zagovarjanje nenasilja. Za nas je sedaj budizem predvsem terapija. Ozdravlja od trpljenja in nima nič z nihilizmom.«[22] Budizem skrčen na terapijo posameznikov pa nedvomno nima več motivacijske moči za kakršno koli skupno prizadevanje, kar zavzemanje za človekove pravice gotovo je.

Spet drugi poznavalci pa so kritični prav do tega evropskega pojmovanja in sprejemanja budizma. Lionel Obadia je v študiji *Budizem in krščanstvo*[23] proti razširjenemu mnenju, po katerem se budizem širi,

[20] R. Rémond, *Cerkev na zatožni klopi*, Družina, Ljubljana 2002, 37.
[21] R.-P. Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Seuil, Paris 1997, 11.
[22] R.-P. Droit, n. d., 11.
[23] Prim. L. Obadia, *Boudisme et Christianisme. La diffusion du bouddhisme Tibetain en France*, L'Harmattan, Paris 1999.

ker je v soglasju s sedanjimi teženji Evropejcev, zaradi sposobnosti prilagajanja sodobnemu individualizmu, doktrinalne prožnosti in etike, strpnosti. Obadia pokaže, da budizem, ki se umešča v francosko okolje kot ustanova, dolguje svoje širjenje predvsem zelo temeljitemu misijonarstvu tibetanskih menihov. Da bi ti očarali in pritegnili, obračajo sebi v prid zahodno budizmu naklonjeno govorjenje, ki ga širijo mediji. Obadia še spomni, da budizem ni le neka modrost ali »duhovnost«, marveč tudi religija z ustanovami, obredjem in različnimi šolami, med katerimi je tibetanski lamaizem drobna manjšina (1% vseh budistov). Sociolog Jean-Louis Schlegel pa se sprašuje, če je širjenje tibetanskega budizma v Evropi trajno? »To še zdaleč ni gotovo,« odgovarja in nadaljuje: »Ko sociologi poudarjajo nekatere razloge za njegovo širjenje, tudi komaj da prikrito kritizirajo tako konformistično in tako lagodno modrost, v kateri bi se pristni budisti verjetno le s težavo prepoznali.«[24]

2.3. Kitajsko verstvo

Kitajska civilizacija se je razvijala neodvisno od indo-evropskega vpliva in je za nas najbolj »drugi« in »drugačen«. Tam lahko govorimo o nekakšnem posebnem »koktailu« verstev, saj se tam prepletajo starokitajsko verstvo, daoizem, konfucianizem in budizem. Ton in barvo tej mešanici dajeta daoizem in konfucianizem. Nalašč sem uporabil besedi ton in barva, kajti to ni misel bitja, marveč procesa. Proces vodi in usmerja neka regulacija in v tem kontekstu je razumljen tudi človek. »Dokler so regulacije, sem živ, če je prišlo do deregulacije, sem bolan, če je le-ta prevelika, umrem. Kitajska misel je v izhodišču zelo poljedelska misel, ki ima za referenco procese rastline, ki raste, vegetacije ... Zato Kitajci pogosto zagovarjajo ne-delovanje. To ne pomeni pasivnosti: če znate saditi, zalivati, okopavati, žeti v pravem trenutku, spoštujoč letni čas, nimate kaj delati. (...) V politiki to pomeni, da je dober vladar tisti, ki posreduje v pravem trenutku, tako da mu takrat ni treba skoraj nič posredovati.«[25] To misel ne-delovanja kot vključevanje v proces ali kot njegovo spremljanje so razvili daoisti, še zlasti Laozi.[26]

Konfucij je učil, da mora modrec ostati odprt za vso resničnost. »Nisem ne za ne proti,« še pravi Konfucij in s tem pove, da modrec nima ne pravil ne načel, ampak se sproti odloča, kaj bo storil v tem ali onem trenutku. »Za modreca je značilno, bi lahko torej rekli, da mu ni

[24] J.-L. Schlegel, *Boudisme et Christianisme*, v: *Esprit* 10, (1999), 229.
[25] F. Julien, *Le sage et le philosophe, Propos recueillis par M. Fournier*, v: Sciences humaines 125 (marec 2002), 41.
[26] Prim. F. Julien, *Traité de l'efficacité*, Grasset, Paris, 1996.

do vzpostavljanja kakega Jaza-subjekta, ki bi se postavil v svoji sposobnosti iniciative, niti mu ni do moči njegovih sposobnosti (razum, volja itd.), ampak mu je do tega, da se njegove notranje 'dispozicije' v njihovi reaktivni sposobnosti ne pustijo zavirati - zapreti z ničemer in pustijo tako krožiti v njem vse ukazovanje sveta, široko kot je po zgledu dihanja in da tako v vsakem trenutku komunicira v polnosti, vključen v 'nebo-naravo (veliki Proces stvari, ki objemajo in presegajo proces mojega življenja).«[27] Zato je modrec sposoben pametnega oportunizma in zato stori, kar od njega zahteva situacija, še zlasti na moralnem področju. Zato je modrec brez moči v razmerju do oblasti in je vladarjev služabnik, ker nima kritične misli kot zahodni intelektualec. V kitajski misli je država odsotna.

Poleg že omenjenega daoizma in konfucianizma je na Kitajskem še izročilo, ki ga imenujejo legistično, pravno. Zato ima oblast dva obraza: prvi je moralni konfucianski, po katerem je vse odvisno od vladarjeve volje, drugi pa je pravni, tj. avtoritarni, po katerem je oblastni stroj stroj za pokorščino. Glavno vprašanje je, kaj storiti, da bi vas vsi ubogali, ne da bi za to kaj storili. Spet daoistično načelo ne-dejavnosti! Pravno misel določajo trije pojmi. Prvi je »fa«, ideja o pravilih, ki se jih morajo držati vsi, in jo spremlja sistem nagrad in kazni (korenček in palica). Sledi »šu«, ki je politična tehnika: kako delati, da bi ljudje nadzirali drug drugega, drug drugega tožili itd. In končno »ši«, položaj avtoritete, ki jo ima vladar, da bi vzpostavil kolesje pokorščine vse do slepega pokoravanja. Ljudstvo si je treba podrediti do te mere, da ima svojo pokorščino za nekaj naravnega, kot nekaj, kar izhaja iz stanja stvari. Na teh načelih je bilo ustanovljeno kitajsko cesarstvo leta 221 pred Kristusom. To cesasrtvo, ki ga upravlja njegovo administrativno kolesje, je nato poklicalo na pomoč konfuciance, ki so vzgojili razred šolanih ali mandarinov, kot smo jih poimenovali mi. Torej Kitajska ni odkrila diktature leta 1949 (s komunisti).[28]

Zaradi procesnega gledanja na stvarnost imajo Kitajci drugačen odnos do dogovorov in pogodb kakor Zahodnjaki. Zanje so tudi dogovori del procesa, dogajanja, spreminjanja, zato ne morejo imeti, ko so enkrat sklenjeni, dokončne veljave ali do naslednjih uradnih pogajanj, marveč situacija že sproti narekuje, da jih prilagajamo. Zaradi tega imajonajprej težave zahodni trgovci, so pa težave tudi na področju že razglašenih človekovih pravic, oz. videnja, ki ga imajo o pomenu in veljavi razglasitve Zahodnjaki.

[27] F. Julien, *Du »temps«. Elements d'une philosophie du vivre*, Grasset, Paris, 2001, 175-176.

[28] F. Julien, *Le sage et le philosophe*, n. d., 43.

2.4. Nova doba

Naj za konec omenim še »novo dobo« (New Age), ki se širi danes. To je silno nedoločljivo, razpršeno in razvejano gibanje, ki pa ima nekaj skupnih značilnosti, od katerih bom omenil tiste, ki so lahko humus za novi totalitarizem.

Že skupni imenovalec te »meglice« - nova doba – ima kozmološke in milenaristične razsežnosti. Zemlja prehaja sedaj iz zodiakalnega znamenja ribe v znamenje vodnarja.[29] Ta sprememba ozvezdja bo sprožila epohalne spremembe tudi na Zemlji in v človeštvu, ker vse dejansko določajo zvezde. Kozmične energije so v vsakem ozvezdju drugačne. Če so v ribjem obdobju prihajale na Zemljo energije, ki so povzročale vojne in nasilje, bo v vodnarjevi eri prav nasprotno. Pozitivne energije nas bodo kar preplavile, zato bomo živeli v novi civilizaciji hramonično, spravljeno, duhovno in v edinosti. Skratka, čaka nas več kot dva tisoč let miru, sreče, duhovnosti Človek kot mikrokozmos se bo uresničil, ko se bo uskladil s tem delovanjem makrokozmosa. Tu smo v popolnem determinizmu in kozmologizmu, svoboda in družba sta odsotna. K temu je treba dodati še varianto, ki ima vesolje za živo bitje, še zlasti naš planet. Ta je boginja Gaja ali Gea, ki ima tudi pamet in bo vzela svojo usodo v svoje roke, človeka, ekološkega škodljivca pa spametovala ali kaznovala.[30]

Druga značilnost nove dobe je holizem[31] ali celota-enota. Nove dobe ne vznemirja množičnost in različnost, ker ve, da je tako le na površini, v bistvu pa je vse Eno. Resničnost ima dva ravni: prvo pojavno, kjer je na delu ločevanje in jo dojemamo s čutili, in drugo ontološko, kjer je metafizična Enost. Da bi to uvideli, moramo spremeniti pogled, zapustiti dosedanjo spoznavno paradigmo, na kateri temelji sodobna znanost, in prestopiti v novodobno paradigmo, s katero vidimo resničnost, takšno, kot je v resnici, to se pravi kot Eno. Tu odpadejo vse razlike, tudi tista med Stvarnikom in stvarstvom, Bogom in človekom. Snov in duh »sta le projekciji neke višje resničnosti, ki ni niti snov niti duh, temveč celota vsega, kjer je vse povezano z vsem in vse odseva v vsem. Ta Celota je božanska in samozadostna, iz nje izvira in se vanjo vrača vse bivajoče, je vsezajemajoč sistem, ki se ravna po principu samoorganizacije ali, kot pravi eden glavnih govorcev nove paradigme

---

[29] Zemlja prepotuje celoten zodiak v 25.760 letih in gre skozi vseh dvanajstih konstelacij zodiaka. V območju posameznega znamenja zodiaka je 2.146 let. Ta obdobja 2.146 let imenujejo astrologi 'velika leta'. In ker se sedaj končuje eno tako 'leto', ko je bila Zemlja v območju ribe, astrologi napovedujejo epohalne spremembe na Zemlji.

[30] Prim. J. Zalokar: *Izvor i domet New agea*, v: *Novi religiozni pokreti*, Zagreb 1997, 174.

[31] Beseda holizem prihaja iz grškega *holos*, ki pomeni vse; nekateri avtorji pa jo tudi razlagajo kot angleško sestavljenko iz *whole* - ves in *holy* - svet, sveta celota torej.

iz vrst new age, Fritjof Capra: smo sredi burnega plesa neskončne energije, v katerem ni plesalcev, je samo ples. Za ta samoorganizirajoči se energetski vrtinec nova duhovnost rada uporablja besedo Bog.«[32]

Milenarizem kozmične spremembe (vodnarjeva doba) in metafizika celote (holizem) kličeta po »novem človeku«. Človek mora uvideti, da ni izoliran in obsojen na tragiko ločitve. Zato mora aktivirati ves možganski potencial, saj je znano, da ne uporablja niti deset odstotkov možganov. Z novodobskimi tehnikami je mogoče usposobiti možgane, da bodo delovali v celoti. Tako postane človek 'nov človek', 'človek brez meja', ki more med drugim izkušati tudi svojo enost s svetom. Preoblikovanje človeka teče po ustaljenem vzorcu. Najprej se mora osvoboditi zunanjih pritiskov in prisil, zmanjšati svoje dejavnosti, se umiriti, sprostiti in upočasniti dihanje. Z meditacijo (ki ni notranja izmenjava misli kot v krščanski meditaciji, kjer človek premišljuje o evangeljskem odlomku in išče v njem spodbudo za življenje) uspe človek omrtviti zavest in se povsem izprazniti, tako da ne misli na nič, nič ne misli. V takem stanju se je sposoben odpreti za višja stanja zavesti in se prepustiti njihovi svetlobi, ki ga obsije in razsvetli, tako da dobi nov, resničen uvid v stvarnost. Večina novodobskih tehnik hoče spraviti delovanje možganov na »alfa valove«. Možgani zdrsnejo v stanje med budnostjo in spanjem, kjer se zabrišejo meje med subjektom in objektom, notranjostjo in zunanjostjo, jazom in drugim, posameznikom in svetom. To stanje zazna elektroencefalogram, ker možgani oddajajo valove, ki so v tem stanju veliko nižji od tistih v budnem stanju in jih imenujejo alfa valovi. Različne tehnike, kot je ponavljanje mantre, dolgotrajno monotono ponavljajoče petje, holotropično dihanje (globoko dihanje ob vzhodnjaški glasbi), sofrologija (mešanica hipnoze in relaksacije, ki osvobaja strahov), channeling, rebirth, zvezdno potovanje (podvojitev telesa, ko energijsko ali subtilno telo zapusti fizično in potuje po okolici, kjer srečuje zvezdna bitja; to imenujejo tudi out of body experience), tantra sky dancing (psihoterapija, ki povezuje spolnost in duhovnost), imajo enake učinke in so nadomestki za mamila, saj imajo podobne učinke.

V tem kontekstu najde človek smisel življenja v begu v predimenzionirano in poveličevano realnost duhovnega/kozmičnega življenja, kjer »deluje« le še neosebno zlit v eno s kozmosom. Človek nima več aktivne vloge, marveč le še minimalno vegetira v zavesti kozmosa. S tem je nakazana teorija delovanja Celote-Enote, ki ni antropocentrična, ampak kozmocentrična. Smisel življenja se skrči na tehnike in procese, ki omogočajo zlitje v Eno. V tem celotnem novodobskem spletu

[32] A. Goljevšček, n.d., 117.

se zato zastavlja ključno vprašanje v vezi s človekovimi pravicami: vprašanje svobode. Če gre verjeti Hannah Arendt, je svoboda v temelju politična in družbena dejavnost ali, kot pravi ona, virtuoznost v akciji ustvarjanja skupnega sveta: polis.

Človek ne bi ničesar vedel o notranji, nepolitični svobodi, »če ne bi najprej izkušal svoje svobode kot v svetu otipljive resničnosti. Svobode ali njenega nasprotja se najprej zavemo v odnosih z drugimi in ne v odnosu s samimi seboj. Preden je svoboda postala značilnost misli ali kakovost volje, je bila razumljena kot položaj svobodnega človeka. ki se more gibati, oditi z doma, iti v svet in srečevati druge ljudi v dejanjih in besedah. Pred to svobodo je bila seveda osvoboditev: da bi bil svoboden, se je moral človek osvoboditi od življenjskih potreb. Toda biti svoboden ne sledi osvoboditvi samodejno. Svoboda poleg gole osvoboditve potrebuje še družbo drugih ljudi, ki so v enakem položaju, in potrebuje skupni javni prostor, kjer jih je mogoče srečevati - politično urejen svet, z drugimi besedami, svet, v katerega se lahko svoboden človek vključi s svojimi besedami in dejanji. (...) Brez politično zagotovljenega javnega prostora svoboda nima v svetu prostora, kjer bi se lahko pojavila. Nedvomno lahko še vedno živi v človekovem srcu kot želja, volja, upanje ali stremljenje. Toda človekovo srce je, kot vsi vemo, zelo mračen kraj in kar koli gre v njegov mrak, je težko imenovati dokazljivo dejstvo. Svoboda kot dokazljivo dejstvo in politika sovpadata in sta povezana druga z drugo kot dve plati iste stvari. (...) Vse politično delovanje se je dogajalo in se dogaja v okviru povezav in zvez za prihodnost – kot so zakoni in ustave, pogodbe in zaveze. Vse to izhaja v zadnji instanci iz sposobnosti obljubiti in držati obljubo, ne glede na bistvene negotovosti prihodnosti. Še več, država, v kateri ni komuniciranja med državljani in kjer sleherni misli le svoje misli, je po definiciji tiranija.«[33]

Sicer se na prvi pogled zdi, da je nova doba povsem apolitična. To toliko bolj, ker nova duhovnost povzroča »zožanje človekovega interesnega horizonta le na mali svet verske skupine ali kulta; odtujitev od lastne družine, sozakonca in prijateljev; prenehanje izobraževanja ali poklicnega dela; delovno in finančno izkoriščanje pripadnikov; ekstremna emocionalna odvisnost od skopine in/oziroma mojstra (karizmatičnega voditelja); šablonsko skupinsko mišljenje in govorjenje; poudarjena introverzija s prevlado sveta fantazije in želja, obenem pa strah pred zahtevami realnega sveta. Omenjene značilnosti naj bi vodile - prek rastočega nezaupanja do prejšnjih vrednostnih orientacij in do najnujnejših obrambnih mehanizmov - v destabilizacijo osebnosti.

[33] H, Arendt, *What is Freedom?*, v: *Between the Past end Future, Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, New York 1993, 148-149 in 164.

Posledica tega so povečana boječnost in depresivnost vse do psihotičnih epizod. Iz povedanega je razvidno, v kako močni meri (lahko) skupina obvladuje posameznika.«[34] Kako naj bo tak človek ali skupina politična? Kako naj se udejstvujejo v politične življenju demokratične družbe, ki zahteva svobodne, pokončne in razgledane ljudi, ki se zavedajo svojih obveznosti do družbe in skupne blaginje? In vendar se za to 'svetobežnostjo' skriva močan političen, a ne demokratičen, naboj in vizija.

Ena od novodobskih dogem je, da vsaka prava politika izvira iz človekove notranjosti. Politika se ne dogaja na javni sceni, v parlamentih in vladnih kabinetih, pač pa je edini dejavnik resničnih sprememb posameznikova sprememba. Če se spremeni človekova zavest, se bo spremenil tudi svet. Zato ni človekova naloga, da bi se ukvarjal s političnimi zadevami, ker teh dejansko ni. Družbeni nered je le posledica nereda v človeku, njegove neusklajenosti z Enim, s kozmosom. Kakor hitro ljudje spoznajo, da je ločenost, (p)osebnost iluzija, tudi odkrijejo, da nimajo nobenih partikularnih interesov. In seveda tudi ni več nobenega razloga za razprtije, spore in vojne. Nasilje izgine sočasno z iluzijo posamičnosti in ločenosti. V globoki enotnosti na ravni alfa zavesti ni več ne nasilja ne antipatije.

Notranja sprememba vpliva na svet zato, ker je telo človeštva nekak hologram, celoten in enoten zapis, ki je hkrati zapisan tudi v slehernem delu celote. Ker je mikrokozmos ponovitev makrokozmosa, je sprememba prvega že sprememba drugega. Novodobska 'politika' je skrčena na območje jaza in se konča v solipsizmu, ko človek ne priznava več zunanje stvarnosti. Taka 'politika' pa seveda ni več politika, ker za človeka ni več polis, države, ki bi jo bilo treba postavljati, urejati in voditi. Zakaj naj bi se človek potegoval in si prizadeval, kje in kako naj bi se angažiral, če je ključ za vse v njem samem? Zato je razumljivo, da je vzporedno z meditiranjem tudi odmikanje od družbeno-političnih vprašanj. Bolj ko gre človek vase z novodobskimi tehnikami, bolj se krči družbeno-politično polje, tako da izgubi pojem državljana vsako vsebino in pomen. Brezpredmetna postane tudi 'družbena pogodba' in z njo vsa pogajanja, razpravljanja, boji in kompromisi. Kaj še ostane od politike in človeka kot 'zoon politikon'? Nova doba ima tako dejansko veliko ideološko vlogo, saj je opora za status quo, ko pospešuje depolitizacijo in odvezuje svoje pristaše od odgovornosti za skupne zadeve in blaginjo. Zato ne preseneča ugotovitev, da lahko novodobska duhovnost pripravlja ugodno ozračje za novo obliko totalitarizma, in poziv k obrambi zahodne civilizacije. »Prejeli smo v dediščino čudovito

[34] V. Potočnik, *Nekateri socio-psihološki vidiki sodobne verske panorame*, v: CSS *28* (1994) 7-8, 120.

civilizacijo. (...) Še zlasti moramo ohraniti ideal svobodnega in racionalnega človeka ter model bratstva, ki spoštuje posameznika, kajti to dvoje je ustvarilo veličino Zahoda. Pomembno je obvarovati to dediščino pred kontaminacijo planetarne ideologije, ki je vedno bolj vsiljiva in od katere je nova doba verjetno le prva manifestacija.«[35]

3. Fundamentalizmi in spoštovanje verske svobode

Danes se veliko govori o različnih fundamentalističnih skupinah,[36] ki uporabljajo (pri)silo ali se zatekajo celo v teroristične dejavnosti, da bi uveljavile svoje poglede. Paleta teh skupin je zelo pestra od nacionalističnih do ideoloških, od verskih do rasističnih in antisemitističnih. Fašizem, nacizem, komunizem poznamo, za različne nacionalizme po vsej zemeljski obli vemo, slišimo pa tudi za verske fundamentalizme. Pred tem pojavom ni imuna nobena vera, čeprav ga vsaka v svojem bistvu zavrača, ker bi se v nasprotnem primeru imela sama za zadnjo Resničnost, o kateri govori, in bi jo/se tako zanikala.

Reči je treba, da v sodobnem svetu ni zaznati močnejšega fundamentalizma med krščanskimi veroizpovedmi, čeprav je npr. protestantizem še marsikje državna vera (Velika Britanija, nekatere skandinavske dežele), ali pa je pravoslavje do nerazpoznavnosti vezano na določen narod (Rusi, Srbi). V katoliški Cerkvi so najbolj glasni Lefevrovi integristi, ki hočejo svet vrniti v razmere pred francosko revolucijo, vendar so bili iz Cerkve izobčeni. Islam so si marsikje prisvojili islamski fundamentalisti, vendar jih vse bolj zavračajo tudi muslimani sami.

Nov pojav je hindujski fundamentalizem v Indiji, kjer ti fundamentalisti požigajo džamije in cerkve, pobijajo muslimane in kristjane. Naša misijonarka Marija Sreš, ki že več kot 25 let deluje predvsem socialno in pri osveščanju indijskih žena, piše v Misijonskih obzorjih (oktober 2000): »Verjetno ste slišali o smrti delhijskega nadškofa Alana de Lastica, ki je umrl v prometni nesreči na Poljskem. Bil je član Komisije za narodne manjšine in 'blag, a vztrajen glas kristjanov v Indiji'. Komisija za narodne manjšine ne zastopa le katoličanov, temveč tudi vse ostale kristjane, kakor tudi muslimane, sikhe, budiste in žide. V eni milijardi Indijcev je vseh kristjanov le kakih pet milijonov. Mnogi škofje so boječi in nervozni, Alan pa je bil pogumen mož dejanj. Kdaj bomo spet slišali koga govoriti tako kot je on, ki se je izpostavljal za nas?! Napadi na kristjane se vztrajno nadaljujejo. Pred nekaj tedni

[35] M. Lacroix, *La spiritualité. Le New age et les sectes*, Plon, Paris 1995, 199.
[36] Prim. M. Juergenmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkley 2001.

je bil umorjen frančiškanski brat, in sicer ponoči, ko je spal v šolskem poslopju. Kot sem že omenila, sta bila pretepena redovnica in duhovnik, ker sta pomagala revežem. Tudi vsa pšenica, ki sta jo nabrala za lačne, je bila pokradena. Prav včeraj sem zvedela za uboj mladega duhovnika, jezuita, ki je bil ustreljen, ko se je na motorju peljal v svojo postojanko.V mnogih cerkvah so bile nastavljene bombe. Nekim sestram so pretili s posilstvom in ubojem, vse dokler niso zapustile določenega kraja. Ta dogajanja niso znak zmanjšanja napadov.«

Podoben pojav opažamo tudi med budisti na Šri Lanki. »Predstavljanje budizma kot modrosti, s pomirjajočimi razsežnostmi in meditacijsko usmerjeno je enostransko in zavajajoče,« utemlejuje Ian Harrisovo kolektivno delo *Budizem in politika v 20. stoletju v Aziji.* »Buddhovo učenje jasno vsebuje politično razsežnost. Brez ustrezne politične podpore meništvo ne bi moglo cveteti in budizem se ne bi nikoli pojavil kot zgodovinski pojav, na katerega vplivajo vzorci politične moči in občasno on nanje v družbah, kjer se je nahajal. (...) Trušč, ki je na Šri Lanki okrog novembra 1993 spremljal objavo knjige *Buddhism Betrayed,* katere avtor je harvardski profesor Tamul Stanley Tambiah, je šolski primer te problematike. Knjiga, izdala jo je University of Chicago Press, visoko cenjena založniška hiša, ki ne širi tendencioznih pamfletov, preiskuje budistični delež pri rasti singalskega nacionalizma v sodobnem času. Knjiga je postala predmet hude kampanje, ki jo vodijo ugledni bonci in budistični laiki, zahtevajoč njeno prepoved, ker da žali budizem in meniški red, čeprav je akademska skupnost sprejela večino vprašanj, ki jih knjiga obravnava. Vsaj delno je to podobno Rushdijevi aferi: knjiga je težko dosegljiva na Šri Lanki in številni kritiki niso nikoli resno proučevali njene vsebine. To je torej nedavni in zgovoren dokaz, da nista bila budizem in politika nikoli povsem ločena.«[37] V isti knjigi analizira Tessa Bartolomeusz odnose med budizmom in državo na Šri Lanki in utemeljeno govori o budističnem fundamentalizmu v politiki, ki je v veliki meri odgovoren za singalsko nacionalistično vojno proti Tamulom.«[38]

Poznamo pa tudi laicistični fundamentalizem, ki hoče religijo potisniti v povsem zasebno in intimno sfero in je naslednik državnega ateizma. O njegovih destruktivnih učinkih v Jugoslaviji je Milan Kučan priznal: »Svojevrstne učinke na zlitost nacionalnega in verskega pripadanja je imel na tleh bivše Jugoslavije tudi nedopustni in v določenih obdobjih celo napadalni državni ateizem. Nasilno je zaviral moderno in pomoderno emancipacijo tako nacionalnega kot religioznega pripadanja in vzpodbujal umišljeno jugoslovanstvo kot posebno sintetično

[37] I. Harris, *Budhism and Politics in Twentieth-century Asia*, Pinter, London 1999, VII.
[38] I. Harris, n. d., 173-193.

nacijo.«[39] Tak laicizem je zapisan v logiko modernosti in je zato razumljiv, ni pa opravičljiv v moderni in demokratični družbi. Ta je namreč pluralna in sleherni ima pravico do glasu v demokratični razpravi, skladno z 18. členom Splošne deklaracije. Država kot varuhinja zakonitosti, ki je usklajena s človekovimi pravicami, mora to razpravo v civilni družbi omogočati in pospeševati, da se sliši vsa družbena polifonija. To ne pomeni, da se ta ali ona religija vpleta v državo, marveč le, da ima vso pravico sodelovati v demokratični razpravi civilne družbe, zakonodajno telo, pri nas državni zbor, pa ob (ne)upoštevanju te razprave suvereno sprejema zakonodajo, ki spoštuje temeljne pravice vseh državljanov.

V tem duhu je francoski znanstvenik in filozof, Michel Serre, sicer zagovornik laične države zapisal: »Popolno nevednost mladih rodov na področju verstev smo imeli za zmago. Danes se ta zmaga spreminja v poraz. Znanstvena sodobnost ni dokončno izpraznila vse religijske vsebine, kot smo mislili. Ta je še vedno navzoča in dejavna; v sebe lovi neverjetno in radikalno nasilje sveta (...). Od začetkov časov si vsak rod prizadeva, da bi to nasilje ukrotil ali uporabil njegovo moč: celo rod najbolj nevernih, celo rod predsokratikov, renesanse, Voltairja in razsvetljenstva ... Filozofi smo bili še bolj naivni kot znanstveniki in smo prvi podcenjevali njegovo strašno dinamiko in za našim hrbtom je eksplodirala bomba. V tej tako potrebni laičnosti bo spet treba najti mesto za religijo: gotovo ne v središču in dominantno, pa tudi ne zunaj, izobčeno, temveč v intimnem sosedstvu.«[40] Mirno lahko rečemo, da je uvajanje predmeta verstva in etika v javno šolo prvi korak proč od laicističnega fundamentalizma, ki je pol stoletja strašil po naši deželi.

Znano je, da so ZDA laična država, ki ima v ustavi zapisano ločitev cerkva od države. In vendarle se ZDA zavzemajo za spoštovanje te pravice, ne glede na njihovo laičnost. Tako je npr. je ameriški Kongres sprejel zakon (*International Religious Freedom Act of 1998*), ki zavezuje vlado, da z različnimi ukrepi prisili države kršiteljice k spoštovanju te svobode, ker ugotavlja, da je kratenje verske svobode v svetu vsakdanji pojav. Ameriške študije kažejo, da so med najbolj zatiranimi po svetu kristjani.[41] »Verska svoboda - prostost, da izražamo versko pripadnost in jo uresničujemo brez strahu - je hrepenenje in neodtujljiva pravica ljudi kjer koli. Kadar se izvaja strpno, je lahko ključnega pomena za stabilno in uspešno družbo, kadar pa jo prelagamo na kas-

[39] M. Kučan, *Medsebojno spoštovanje in zbliževanje cerkva*, Srečanja predsednikov Škofovskih konferenc Jugovzhodne Evrope v Celju, Celje, 12. marec 2002.

[40] M. Serre, Pourquoi et comment, v: Laïcité, un idéal a reinventer, *Le Monde de l'Education*, N. 279 (mai 1999).

[41] Prim. P. Marshall, *Their Blood Cries Out*, Word 1997.

neje ali jo zanikamo, smo morda zasejali sovraštvo za več rodov. Verska svoboda je bistvenega pomena za svobodna ljudstva. Njeno varovanje in pospeševanje sta pomembni sestavini ameriške podpore človekovim pravicam po svetu.«[42]

Sklep: Novo vrednotenje religije

Ko prehajamo v postmoderno kulturo in nov tip demokracije, se ob vsem vrenju in nejasnosti vendarle kaže, da gre za celotno preoblikovanje razmerij med posameznikom in družbo, med posameznikom in religijo in tudi družbo in religijo.[43]

V novem ovrednotenju religije vidi avtor *Terorja v božjem umu* tudi možnost ne le za bolj kvalitetno sožitje, marveč tudi za odpravo fundamentalizmov in nasilja v božjem imenu. »Ena od ironij zgodovine je v tem, da čeprav uporabljajo religijo za opravičevanje nasilja, lahko tudi nasilje okrepi religijo. Potemtakem je morda razumljivo, da se je religija ob zatonu sekularizma in po letih čakanja v zgodovinskem zakulisju znova pojavila kot družbena ideologija v dramatični obliki: nasilno. Sčasoma se bo nasilje poleglo, toda nauk bo ostal. Religija daje javnemu življenju duha in poskrbi za smernike moralnemu redu. Istočasno pa potrebuje razumsko obrzdanost in pošteno igro, ki ju razsvetljenske vrednote dajejo civilni družbi. Tako se religijsko nasilje ne more končati, dokler se ne vzpostavi nekakšen dogovor med dvema – nekaj umirjenosti v verski gorečnosti in nekaj priznanja religiji pri dvigu duhovnih in moralnih vrednot v javnem življenju. Na nenavaden način je zdravilo za religijsko nasilje torej v ponovnem ovrednotenju religije same.«[44]

Povzetek: **Drago Ocvirk, Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizmi**

Razprava prikaže v prvem delu razvoj človekovih pravic in njihovo vsebino v Splošni deklaraciji človekovih pravic (1948). V drugem delu je govor o viziji človeka in njegovega dostojanstva in pravic v plemenskih, indijskih, kitajskih verstvih in v new age. Zadnji del obravnava perečo temo fundamentalizmov, ki versko svobodo in seveda tudi številne druge pravice zavračajo.

[42] M. Albright, *The Report of the US Department of State: United States Policies in Support of Religious Freedom: Focus on Christians (1998)*, Washington 1998, 2.

[43] Prim. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998; D. Ocvirk, *Kulturno-družbeni kontekst dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, v: BV 62 (2002) v tisku.

[44] M. Juergenmeyer, n. d., 242-243.

Ključne besede: človekove pravice, dostojanstvo, verska svoboda, verstva, plemenska verstva, hinduizem, budizem, kitajska verstva, new age, verski fundamentalizmi, laicistični fundamentalizem.

Summary: **Drago Ocvirk, Human Rights, Justifications of Human Dignity by Different Religions and Fundamentalism**

The first part of the treatise shows the development of human rights and their contents in the Universal Declaration of Human Rights (1948). The second part speaks about the visions of man and his dignity and rights in tribal, Indian and Chinese religions and in New Age spirituality. The last part deals with the pressing topic of fundamentalisms refusing religious freedom as well as numerous other rights.

Kew words: human rights, dignity, religious freedom, religions, tribal religions, hinduism, buddhism, Chinese religions, New Age, religious fundamentalism, laicistic fundamentalism.

Pregledni članek (1.02) UDK 271.974:929 Merici, A.
248:929 Merici, A.

Ivan Platovnjak

Aktualnost duhovnosti Angele Merici

Angela Merici (1474–1540)[1] je živela v času italijanske renesanse, ki je bila polna presenetljivih nasprotij. To je bil čas razcveta in razkroja, čas silovitih vojsk in moralne bede tako v družbi kot v Cerkvi. Toda v tem času se je začela tudi predtridentinska prenova. Prav v Brescii, kjer je Angela začela svoj apostolat, je bilo že v začetku 16. stol. žarišče verske prenove.[2]

V tem stoletju velikih odkritij, ko je bil človek ves prevzet od svojih dosežkov, prenapet zaradi prevrednotenja človeških vrednot in dosežkov literarne umetnosti, ko je zahteval lastno avtonomijo glede transcendentnosti, je bila ženska na robu družbe, popolnoma odvisna od moških. Na splošno je imela v življenju samo dve možnosti: zakon ali pa samostanska klavzura. In še to, na splošno, brez svobodne izbire. V Brescii pa se je po obdobju vonj še bolj boleče pokazala moralna revščina, propad družin, izpostavljenost sirot, nevednost in nezaščitenost mnogih deklet, vrh vsega pa še epidemija sifilisa. Potrebe časa so klicale po vzgojnem apostolatu. Vendar Angela ni ustanovila Družbe sv. Uršule leta 1535 predvsem za to, da bi vzgajala žensko mladino,

---

[1] Za njen obširnejši življenjepis in bibliografijo glej: K. Kastelec, *Sveta Angela Merici in njeno delo. Spominska knjiga ob štiristoletnem jubileju uršulinskega reda 1535-1935*, Jugoslovanski uršulinski provincilat v Ljubljani, Ljubljana 1935; P. Guerrini, *Santa Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola nel IV centenario della fondazione*, Brescia 1936; T. Ledóchowska, *Angéle Merici et la Comapgnie de Ste-Ursule*, Roma-Milano 1968 (z bibliografijo); I. Rabic, *Angela Merici, ustanoviteljica uršulink*, v: *Leto svetnikov*, II, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1970, 523-528; T. Ledóchowska, *Angela Merici*, v: Dizionario degli Istituti di Perfezione, I, Paoline, Milano 1974, 631-634; J. Kogoj, *Uršulinke na Slovenskem. Ob 200-letnici prihoda uršulink v Škofjo Loko*, Izola 1982; L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Àncora, Milano 1986; L. Mariani, *Angela Merici fra storia e leggenda*, v: Vita Consacrata 10-11 (1990), 760-779. 855-871; L. Mariani – M. B. Rio, *Proti vetru. Duh veje, kjer hoče. Angela Merici*, Ljubljana 1991.

[2] Prim. C. Cairns, *Introduzione. Sant'Angela Marici nel suo tempo*, v: L. Mariani – E. Tatolli – M. Seynaeve, n. d., XIII-XXII. Mesto je že leta 1527 zajelo protikatoliško gibanje, ki je zmedlo javno mnenje. Toda, ko se je zdelo, da bodo cerkvene strukture propadle, so možje in žene iz vseh slojev, redovniki in redovnice, duhovniki in laiki začeli z raznovrstnimi apostolskimi in karitativnimi dejavnostmi. Še posebej je znana družba Divino Amore, v katero se je vključila tudi Angela (prim. tudi J. Kogoj, n. d., 9-10).

kot razlagajo nekateri njeni življenjepisci.[3] V luči Božje ljubezni in besede je namreč odkrila neizmerno željo Boga, ki v svoji zastonjski ljubezni, s katero nas prvi ljubi, čaka, da bi bil ljubljen na izključen način. V osebnem srečevanju z mnogimi dekleti in ženami je zaslutila, da se v mnogih srcih skriva potreba po izključni ljubezni do Boga, ki pa bi jo rade živele zunaj samostanskega obzidja. Zato z ustanovitvijo Družbe sv. Uršule »ustvari« predvsem novo možnost za srečanje teh dveh ljubezni. Tako omogoči posvečeno življenje v svetu vsem tistim dekletom, ki so hotele slediti Kristusu, ne da bi vstopile v samostan.[4]

Pet let po ustanovitvi družbe Angela umre in svoji družbi zapusti Pravilo, Naročila, Oporoko in predvsem svoj zgled. Družba se razširi po severni Italiji predvsem zaradi vpliva kardinala Boromejskega, ki je že leta 1567 ustanovil po zgledu Angele Družbo sv. Uršule v Milanu in potrdil tudi Pravila, ki pa niso imela skoraj nič meričijanskega.[5] Na svojem apostolskem obisku v Brescii leta 1682 je zahteval predelavo Angelinega Pravila, od katerega so potem ostala samo poglavja duhovnosti in še ta nekoliko prilagojena. Avtoriteta vodstva je prešla iz rok »vrhovne matere« v roke »vrhovnega očeta«.[6] V Brescii in v Milanu okoliščine privedejo uršulinke do tega, da se združijo predvsem zaradi apostolata vzgoje in kateheze deklic in žen. Tako nastanejo t.i. kongregirane hiše uršulink. Prav kmalu se je razcvetela cela mreža Družb sv. Ušule, ki so jih ustanovili različni škofje in so pogosto imela svoja pravila.[7] Pravo pravilo se je torej »izgubilo« in do leta 1930 oziroma do odkritja turlinske izdaje leta 1932 so bili prepričani, da je pravilo iz Brescie oziroma Pravilo sv. Karla »prvotno«, se pravi, resnično meričijansko Pravilo.[8] Leta 1984 pa so odkrili še rokopis v trivulcianski biblioteki v Milanu, ki je potrdil, da je turlinska izdaja zelo blizu izvirniku.[9]

---

[3] Prim. T. Ledóchowska, *Angela Merici*, 631-632; I. Rabic, n. d., 526-527. Gotovo pa moramo priznati, da so njeni spisi, ki jih je narekovala svojemu tajniku Gabrijelu Cozzanu, še posebej Naročila (= N) in Oporoka (= O), postali kasneje temeljne smernice uršulinske pedagogike (prim. L. Mariani, *Angela Merici fra storia e leggenda*, 869-870).

[4] Prim. L. Mariani, *Angela Merici: la vitalità di un carisma*, v: Vita Consacrata 3 (1981), 192-194.

[5] Prim. L. Mariani, *Angela Merici fra storia e leggenda*, 866; L. Mariani - E. Tatolli - M. Seynaeve, n. d., 417-421.

[6] L. Mariani - E. Tatolli - M. Seynaeve, n. d., 377-378. To pravilo je bilo potem še večkrat predelano (prim. prav tam, 381-386).

[7] Poznana so predvsem naslednja pravila, ki so nastala v Verzeri-Girelli, Bologni, Cremoni, Ferrari, Ferrari-Tournonu, Foligni, Modeni, Reggii, Veroni (prim. L. Mariani - E. Tatolli - M. Seynaeve, n. d., 386- 428).

[8] Prim. L. Mariani - E. Tatolli - M. Seynaeve, n. d., 396. Turlinska izdaja je bila tiskana najverjetneje leta 1572 (prim. L. Mariani - E. Tatolli - M. Seynaeve, n. d., 232, op. 4).

[9] Prim. Sant'Angela Merici, *Gli scritti. Regola. Ricordi. Testamento*. Testi antichi, translazione in italiano moderno e divisione in versetti a cura di L. Mariani e E. Tarolli, Brescia 1996, XI-XIII; L. Mariani - E. Tatolli - M. Seynaeve, n. d., 491-506.

Družba sv. Uršule se je kasneje razširila tudi v Francijo. Po pravilu iz Tuornona (1597), ki je tako rekoč prevod pravila iz Ferrare, so postala šole krščanskega nauka glavni apostolat uršulink. To pravilo je postalo norma za življenje v vseh uršulinskih hišah, ki so se množile in je zagotavljalo trajno vez - čeprav zelo okrnjeno - z Angelo. To pravilo je vsaj delno vplivalo tudi na sestavo bordeauxskih konstitucij, ki so jih imele slovenske uršulinke, ki so pred tristo leti prišle v Ljubljano.[10]

Angelino Pravilo je torej imelo zelo zanimivo pot. Kljub temu, da je bilo tako rekoč izgubljeno, pa je njegov duh bolj ali manj vplival na oblikovanje kasnejših pravil ali pa konstitucij Reda sv. Uršule. Duh prvotnih pravil se je povrnil v konstitucije predvsem po 2. vatikanskem koncilu, ki je zahteval tudi od uršulink, da sestavijo svoje konstitucije v skladu s koncilskimi dokumenti in karizmo ustanovitelja (prim. R 2-5).

Pričujoči sestavek želi predvsem na podlagi izvirnih Angelinih spisov[11] prikazati duhovnost, ki jo je živela ona sama in h kateri je in še

[10] Monasticne uršulinke s strogo klavzuro, ki so prišle 22. aprila 1702 v Ljubljano, so se razvile v Franciji v začetku 17. stoletja. Ker so francoski škofje zahtevali zaradi tridentinske prenove, da se takratna Družba sv. Uršule spremeni v redovniški red, so morale uršulinke sprejeti monastično obliko redovnega življenja s slovesnimi zaobljubami in papeško klavzuro. V tistem času so bila v Cerkvi dovoljena samo štiri temeljna pravila za redovniške redove, zato so prvotno pravilo zamenjali z Avguštinovim. Poleg tega pravila pa so s papeškimi bulami dobili posamezni monastični samostani svoje konstitucije. Vsak monastični samostan je ohranil svojo avtonomijo. Prijateljske vezi so nastale preko ustanavljanja, s prevzemom istih konstitucij, z ekonomsko pomočjo, s posojo redovnic za odpravitev določenih težav itd. Vse to je spodbudilo nastanek »kongregacij«. V Franciji jih je nastalo osem. Med temi kongregacijami sta bile najvažnejši iz Pariza (1612) in Bordeauxa (1618). Velik vpliv na pripravo konstitucij teh dveh kongregacij so imeli jezuitje. Bordeaux-ske konstitucije je potrdil leta 1617 kardinal Franc iz Sourdisa, nadškof v Bordeauxu, papež Pavel V. pa 5. februarja 1618. Klavzura je uršulinke ločila od sveta, kjer so doslej delovale, kajti po slovesnih zaobljubah niso smele več iz samostana. Toda, da bi lahko še naprej uresničevale svoje apostolsko poslanstvo - vzgojo ženske mladine -, so si priborile dovoljenje, da so lahko v svojih samostanih odprle zunanje in notranje šole. Ta nova oblika uršulink je imela v sebi neverjetno življenjsko silo in se je zelo hitro razširila po Franciji in tudi po sosednjih deželah. Zaradi pomanjkanja zavodov za vzgojo deklet so jih klicali v različne kraje po srednji in severni Evropi, tudi v Slovenijo (prim. T. Ledóchowska, *Orsoline*, v: Dizionario degli Istituti di Perfezione, IV, 844-850; J. Kogoj, n. d., 12-14).

[11] Angela Merici, *Pravilo. Naročila. Oporoka*, Ljubljana 1994. Ker je slovenski prevod včasih nedosleden, bom v razpravi uporabljal tudi izvirnik (*Codice manoscritto della Biblioteca Trivulziana di Milano*) in njegov italijanski prevod L. Mariani in E. Tarolli, glej Sant'Angela Merici, n.d. Zanimivo je dejstvo, da slovenski prevod iz leta 1929 prevaja »Ricordi« s »Spomini« (v: *Pravilo in konstitucije instituta uršulink rimske unije*, Rim 1929), zadnji prevod pa z »Naročili«. Menim, da je prevod Spomini bolj zvest originalu. Ta naslov je zame nekak odmev na Jezusove besede: »To delajte v moj spomin« (Lk 22,19), da bom vedno med vami. Podobno tudi Angela s svojimi »Spomini« naroča svojim hčeram, kaj naj delajo v njen spomin, da bo mogla biti vedno z njimi s svojim in njihovim »Ljubiteljem« (Amator).

spodbuja svoje duhovne hčere.[12] Ti spisi so nastajali v poslušanju Ženinovega Duha, na katerega se vedno znova obrača, in zvestobi Božji besedi, na katero se zelo pogosto sklicuje in jo navaja.[13] V moči te Besede postane nevesta Sina Najvišjega in tudi mati Družbe devic ter mnogih, ki so se zatekali k njej po duhovno pomoč.

Sestavek je razdeljen na dva dela. V prvem je opisana Angelina »zaročniško-materinska« duhovnost, ki je srce njene duhovnosti, in njene temeljne razsežnosti: trinitarična, kristocentična, pneumatološka, marijološka, ekleziološka, občestvena in antropološka razsežnost. V drugem pa so nanizana sredstva in poti, ki omogočajo živeti to njeno duhovnost in jih je najprej sama živela. Prvi in drugi del tudi že nakazujeta aktualnost njene duhovnosti za današnji čas, ki pa bo bolj jasno prikazana v zaključku.

1. Razsežnosti Angeline »zaročniško-materinske« duhovnosti

Z Družbo sv. Uršule Angela tako rekoč »ustvari« alternativo samostanski klavzuri, saj z njo ponudi ženi »institucionalno« »sequela Christi (hojo za Kristusom)« po treh evangeljskih svetih. Struktura ustanovljene družbe pravzaprav omogoča ženi popolno posvetitev, čeprav ostane v svetu. »Ustvari« tudi alternativo zakonu s tem, da predstavi ženi Kristusa kot Ženina, čigar ljubezen prodre tako globoko, da se čutijo hkrati »predmet« in »subjekt« Božje zaročniške ljubezni. Kot »prave in deviške neveste Božjega Sina«[14] in »Najvišjega«[15] morejo žene narediti Ženinove interese za svoje in mu rojevati otroke. Njihovo zaročniško darovanje se tako dopolni v materinstvu. V skrivnosti »*zaročništva-materinstva*« je torej *srce* duhovnosti Angele in njene Družbe sv. Uršule.[16]

Ustanovitev Družbe sv. Uršule je torej sad zaročniškega srečanja Angele s Kristusom, Ženinom Cerkve. Kristus je zanjo »Ljubitelj«. Njegova ljubezen se izraža kot analogija ljubezni moža do žene in kot simbol zaveze, kakor jo poudarjajo teksti prerokov. Na prvi pogled bi lahko mislili, da Angela samo preprosto uporablja tradicionalne besede, ki so jih v Cerkvi uporabljali, kadar so govorili o posvečenem

[12] Še posebej so njena Pravila usmerjena bolj v ureditev življenja devic, in to predvsem duhovnega, kot pa v pravno ureditev, kot so npr. pravila sv. Ignacija Lojolskega.

[13] V Angelinih spisih je kar enaintrideset izrecnih navedb iz Svetega pisma. V svojih spisih navaja tudi Cerkveni zakonik in cerkvene očete. Tudi to je ena njenih posebnosti glede na druge redovne ustanovitelje.

[14] Pravila (= P), predgovor, 7.

[15] P, predgovor, 23.

[16] Prim. L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici. Note di spiritualità*, Brescia 1991, 94.

devištvu. Toda ne uporablja samo tradicionalnih besed kot so »nevesta« in »ženin«, temveč tudi povsem drugo besedo »Ljubitelj« (Amator).[17] Lahko bi rekli, da ta beseda izvira iz največje globine njene zaljubljenosti v Kristusa, ki je odgovor na njegovo zaljubljenost v svoje ustvarjeno bitje. To je ljubezen, ki ne pozna zatona in je ne more zaustaviti niti smrt. V svojih Naročilih pravi: »... sem vedno med vami s svojim Ljubiteljem, ali bolje našim in nas vseh.«[18]

Angela vztraja pri dejstvu, ki je pomembno za vsakega kristjana, a je pogosto pozabljeno: prvi, ki ljubi, je Bog; on prevzame iniciativo. Bog jo je izbral, »poklical« za nevesto in določil za materinstvo. To trdi zase in tudi za svoje hčere. Na tej osnovni trditvi, premisi, gradi svojo družbo in njeno duhovnost: Bog s posebnim privilegijem izbere nevesto za svojega Sina in ji podeli »novo in čudovito dostojanstvo«: biti prava in deviška nevesta Božjega Sina na zemlji in postati kraljica v nebesih. Kot izbrana nevesta je poklicana, da si prizadeva v vsej globini spoznati odličnost posebnega daru, se zanj z vsem srcem nenehno zahvaljevati in se z vsemi svojimi močmi truditi, da bi nenehno živela veličino svojega poklica, s tem da uresničuje Pravilo.[19] Njena pot duhovnega življenja oziroma zaročniške duhovnosti gre torej od stopnje prve zaljubljenosti v svojega Ljubitelja do stopnje posnemanja, nato postopno doseže zadnjo stopnjo podobnosti in je potem za vedno eno z Njim.

Kot nevesta Najvišjega je Angela – in tudi njene hčere – na poseben način poklicana k materinstvu, tj. *duhovnemu materinstvu*. Vsaka nevesta je »poklicana«, da pomaga pri rasti Kristusa v bližnjem. To njeno poslanstvo pa se ne more uresničiti samo z besedami, temveč zahteva tudi dejanja in predvsem zgled: »Tako živite in tako ravnajte, da boste ogledalo svojim hčeram. In kar hočete, da one storijo, storite najprej same. [...] Naj se ob vašem zgledu odločijo in navdušijo za krepostno življenje«.[20] »Vse vaše besede, dejanja in obnašanje pa naj bo v pouk in izgradnjo [edificazione] tistih, ki bodo imeli opravka z vami.«[21] Duhovno materinstvo je torej sodelovanje s Kristusom Ženinom, zato da bi mogel On rasti v človeku »do mere doraslosti Kristusove polnosti« (Ef 4,13) oziroma da bi človek dozorel, dosegel popol-

[17] Angela ga tako imenuje trikrat: N 5,38; 9,23; O 11,18. Uporablja besedo Amator (Amatore), kar dobesedno pomeni »Ljubitelj«. Slovenki prevod iz leta 1984 uporablja besedo »Ljubljeni«. Zdi se mi, da beseda »Ljubitelj« veliko jasneje pove, da je Bog tisti, ki nas prvi ljubi in je iniciativa vedno na njegovi strani, kakor pa beseda »Ljubljeni«, ki razkriva bolj naš odnos do Njega, kot pa Njegov do nas.

[18] N 5,38; naš prevod.

[19] Prim. P, predgovor.

[20] N 6,1-2.6.

[21] P 9,21; naš prevod.

nost (prim. Ef 4,13). Nevesta je torej poklicana, da kot duhovna mati s svojim zgledom izgradi Kristusa v bližnjem.[22] Pri tem naj jo nagiblje samo *dvojna ljubezen*: ljubezen do Boga, še posebej do Jezusa-Ženina, in ljubezen do vsakega človeka.[23]

Angelina duhovnost daje torej poseben poudarek prav *kontemplaciji* skrivnosti Kristusa Ljubitelja in Ženina v ljubečem prizadevanju živeti in delovati tako, da bi mu njegova nevesta čimbolj ugajala[24] in bi ji on postal vse.[25] Iz osebne, notranje enosti s Kristusom-Ženinom privre potreba, da bi omogočili tudi drugim, da bi ga spoznali in ljubili. Iz te *žive enosti* zaročništva in materinstva oziroma *kontemplacije in akcije* izvira rodovitna pastoralna ustvarjalnost, ki jo lahko občudujemo pri Angeli in h kateri so poklicane vse, ki ji sledijo.

V »zaročniško-materinski« duhovnosti, ki je torej bistvo in srce Angeline duhovnosti ter družbe, ki jo je ustanovila, moremo videti še nekatere druge pomembne razsežnosti:

1) *Trinitarična razsežnost.* V imenu troedinega Boga, »svete in nedeljive Trojice«, začenja Angela predgovor k Pravilom in v njenem imenu končuje Naročila in Oporoko. Na ta način pokaže na temelj duhovne poti vsakega kristjana, tudi svoje in njenih hčera, ki je dan s krstnim prerojenjem v »imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« (Mt 28,20). Kot vsak kristjan si tudi ona prizadeva, da bi bila vedno zvesta krstni zavezi s troedinim Bogom, tako da zaupa in se prepusti Očetu, posnema Sina in dopušča svobodno delovanje Svetemu Duhu. Toda s tem, da je izbrana za nevesto Božjega Sina, sprejema glede na druge kristjane »novo in čudovito dostojanstvo«.[26] Angela uporablja pogosteje izraz »neveste Božjega Sina« kot pa »Kristusove neveste«. Zdi se, da želi na ta način pokazati, da gleda Oče nanjo in na njene hčere na drug način kot na druge svoje otroke, kajti določil in izbral jih je za neveste svojega ljubljenega Sina. Zaročniški odnos s Kristusom je odnos ljubezni z Bogom samim, zato so Angela in njene hčere tudi »neveste Najvišjega«.

Angela vztraja tudi pri tem, da pripisuje Bogu iniciativo in uresničenje družbe. Ona je samo preprosto orodje v njegovih rokah. On je dal pravilo in je voditelj družbe. Zato spodbuja sestre voditeljice (kolonele), naj bodo vedno trdno prepričane, da Bog ne bo nikoli pozabil na

[22] Prim. L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici*, 95; M. I. Stone, *Commentary on the Writings of Saint Angela Merici: Rule. Counsels. Legacies*, [S. l.: s. n.], 1996, 149-151.
[23] Prim. N 2,2-7; O 1,3-7.
[24] Prim. O 4,3.
[25] Prim. P 10.
[26] P, predgovor, 8.

telesne kot tudi duhovne potrebe njihovih hčera. Biti morajo predvsem čuječe, da bodo vedno služile in vztrajno ljubile. »Kajti, če je Bog ustanovil družbo, je ne bo nikoli zapustil«.[27]

2) *Kristocentrična razsežnost.* Angeli je kot »nevesti Božjega Sina«[28] Jezus Kristus »ženin«, ki pričakuje, da bi postal njeno vse. On je »Ljubitelj«, »blag in dobrohoten Ženin«,[29] »edina pot v nebesa«,[30] »Resnica«,[31] »edini zaklad«,[32] »edino življenje in upanje«.[33]

Ker je bilo Angelino glavno zatočišče *ob nogah Jezusa Kristusa*, vabi tudi sestre in matere, naj se vedno zatekajo k temu edinemu zatočišču.[34]

Jezus Kristus pripravlja za vsako svojo nevesto novo krono slave in veselja v nebesih.[35] On je tudi *večna vez* edinosti med devicami, ki si na zemlji prizadevajo živeti duhovno zaroko s svojim Ljubiteljem v veri, upanju in ljubezni ter *še niso* popolnoma eno z Njim, in tistimi, ki *so že* ovenčane z zlatim vencem devištva ter so že popolnoma eno s svojim večnim Ženinom v popolnosti ljubezni. Prav zato Angela naroča, da naj devico, ki umre, vse druge pospremijo h grobu in zanjo molijo k njenemu in njihovemu blagemu in dobrohotnemu Ženinu.[36]

3) *Pneumatološka razsežnost.* Za Angelo je Sveti Duh tisti, ki »nas uči vso resnico (prim. Jn 16,13)«.[37] Njegov glas je posebno odločilen za nevesto Božjega Sina. Ko naroča svojim hčeram, da morajo biti pokorne Božjim zapovedim, Cerkvi, svojemu škofu, duhovnemu očetu, predstojnikom družbe itn., na poseben način poudari pokorščino Svetemu Duhu: »Predvsem pa naj bo poslušna nasvetom in navdihom, ki jih nenehno narekuje v srcu Sveti Duh.«[38] Vendar ne spodbuja samo k pokorščini Svetemu Duhu in s tem veri vanj, da resnično nenehno na-

---

[27] N 4,8.
[28] P, predgovor, 7. 17
[29] P 11,35; naš prevod.
[30] P 4,4.
[31] P, predgovor, 11.
[32] N 5,43.
[33] P 5,35. Jezus Kristus je za Angelo in njene hčere in sestre v Njegovi krvi (prim. N 1,1) tudi vzor spokornega življenja (prim. P 4,3-4), pokorščine in izpolnjevanja Očetove volje (prim. P 8,3; N 1,6), blagosti, krotkosti, človekoljubnosti, ponižnosti (prim. O 3,4-12) in služenja (prim. N 1,7).
[34] Prim. N 7,27; O 11,4-7.
[35] Prim. N 5,25.
[36] Prim. P 11,32-36. Prim. tudi Š. Klemen, *Kristocentricnost duhovnosti svete Angele Merici v Pravilu, Naročilih in Volilih* (diplomska naloga), Zagreb 1989, 16.
[37] P 8,16.
[38] P 8,14.

vdihuje in svetuje, temveč da tudi kriterije za zdravo razločevanje: »... njegov glas bomo toliko bolj zaznavale, kolikor bolj očiščeno in čisto bomo imele vest.«[39] Kriterija sta »očiščena in čista vest«. Seveda, »očiščenje« vesti, ki predpostavlja izvršeno dejanje, je relativno lahko in hitro: z zakramenti, zakramentali ... Toda ohraniti jo »čisto«, ni tako enostavno. Če torej njihovo notranje stanje ni takšno, potem ne morejo biti prepričane, da so natančno razumele glas Svetega Duha. Zato jih spodbuja k vzpostavljanju notranje enosti, ki je pravzaprav devištvo, devištvo duha, devištvo misli in srca, ki ga zahteva pristno zaročništvo ...[40]

Zvestoba delovanju Svetega Duha je Angeli važnejša, kakor zvestoba izpolnjevanja predpisov njenih Pravil. Zato naroča, naj jih zvesto spolnjujejo, kakor jih »bo po času in okoliščinah navdihoval Sveti Duh«.[41] Še več: »In če bi časi ali potrebe zahtevali, da se kaj novega odredi ali kaj spremeni, storite to pametno in po dobrem preudarku in vaše glavno zatočišče naj bo vedno pri nogah Jezusa Kristusa.«[42]

Sveti Duh je darovalec sedmih darov.[43] On vodi njene hčere v molitvi, da izberejo zanjo primeren kraj, čas in prostor.[44] On je moč in tolažba, ki omogoča voditeljicam - seveda tudi vsem drugim sestram - odločno in zvesto nadaljevati ter dokončati delo, ki jim je naloženo, in hkrati pričakovati veliko plačilo, ki jim ga je Bog pripravil za zvesto in skrbno opravljeno poslanstvo.[45] On je tudi veliki svetovalec, ki navdihuje odgovornim primerne odločitve.[46]

Sveti Duh je dar, za katerega naj neveste ponižno in vztrajno prosijo pri kanoničnih urah.[47] Še posebej pa naj se vsaka devica sv. Uršule v času binkoštne devetdnevnice »vsak dan posti in z vso močjo duha moli [...] in naj prosi, da se izpolni velika obljuba, ki jo je dal Jezus Kristus tistim, ki jih je izvolil in ki so odprtega srca«.[48]

4) *Marijološka razsežnost.* Zdi se, da ta razsežnost ni posebej poudarjena v Angelinih spisih in njeni duhovnosti. Kljub temu pa lahko vidimo v njih zdrave teološke temelje pobožnosti do Marije. Božjo Mater (Madonna) omenja skupaj z njenim Sinom Jezusom Kristusom. Pri ljubezni do Jezusa in svoje in njihove Božje Matere Angela prosi

[39] P 8,15; naš prevod.
[40] Prim. P 9,7-10.
[41] O 11,14.
[42] O 11,2-3.
[43] Prim. P 5,13.
[44] Prim. P 6,7.
[45] Prim. N, predgovor, 3-5.
[46] O 7,7; 9,5-7; 11,14.
[47] Prim. P 5,13-14.
[48] P 5,14-16.

in roti svoje hčere, da se zvesto držijo njenih nasvetov.[49] Jezus in Božja Mati sta poroštvo izpolnitve njene obljube sestram, da je za vse pripravljena nova krona veselja in slave, »če bodo le trdne in stanovitne v svojih sklepih in si bodo prizadevale izpolnjevati Pravilo«.[50]

Za Angelo je torej Marija mati Božjega Sina in tudi njena mati. Do nje, ki je pristna Božja hči, mati in nevesta, goji posebno ljubezen, kajti verjame, da ji pomaga živeti v polnosti skrivnost njene zaročniške ljubezni in duhovnega materinstva, v katero jo je izvolil in poklical Bog sam kot nevesto Sina Najvišjega. Zato zvesto moli mali oficij Božje Matere in naroča, naj ga molijo tudi njene hčere.[51]

5) *Ekleziološka razsežnost.* To razsežnost zelo jasno poudari teolog p. Valentino Macca: »V ozračju prenove Cerkve njenega časa živi Angela v sebi na izjemen način skrivnost Cerkve ›neveste‹. To je tisto, kar gradi os njenega mišljenja in delovanja, najmočnejši poudarek v njenem izkustvu, njeni duhovnosti in ustanoviteljskem materinstvu.«[52] Prav ponavzočevanje te skrivnosti Kristusa-Ženina v Cerkvi in pričanje o tem s svojim življenjem in besedo v svetu je karizma meričijanske ustanove.[53]

Angela ima globok »sensus Ecclesiae«. V času, ko je protestantizem obsojal Cerkev in papeštvo ter spodkopaval temeljna načela katoliškega nauka, je spodbujala svoje hčere k zvestobi do Cerkve. Zmore ločevati svetost Kristusove Cerkve ter greh njenih predstavnikov. Poudarja, da je Sveti Duh tisti, ki navdihuje in uresničuje svetost Cerkve: »Držite se stare poti in navad Cerkve, ki so jih uvedli in potrdili številni svetniki po navdihu Svetega Duha.«[54] Njena zvestoba izročilu Cerkve ji daje gotovost, da je na pravi poti duhovnega življenja. Seveda se zaveda, da je ta sveta mati Cerkev potrebna tudi prenove, ki pa je ne omogoča nova doktrina, ki jo ponujajo protestanti in mnogi krivoverci, temveč poslušnost Svetemu Duhu ter novo življenje v njem. Zato spodbuja svoje hčere, naj živijo novo življenje[55] in molijo za Cerkev, da je Bog ne bo zapustil, temveč jo bo obnavljal, »kakor je njemu všeč, in kot je najbolje za nas in v njegovo večjo čast in slavo«.[56]

---

[49] Prim. N, predgovor, 20.
[50] N 5,26-27. Angela jim zagotavlja tudi naklonjenost Božje Matere skupaj z apostoli, vsemi svetniki in angeli, če bodo le uresničevale medsebojno ljubezen in ohranjale edinost (prim. N 9,2-7).
[51] Prim. P 5,9.
[52] Navedeno v L. Mariani - E. Tatolli - M. Seynaeve, n. d., 234.
[53] Prim. L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici*, 88.
[54] N 7,22.
[55] N 7,22.
[56] N 7,24-26.

Angelin čut za Cerkev se razkriva tudi v njenem spodbujanju hčera, naj bodo pokorne zapovedim matere Cerkve in svojemu škofu ter pastirju.[57] Vabi jih tudi, da so vključene v svoje župnije.[58]

6) ***Občestvena razsežnost.*** Lahko trdimo, da je Angela naredila drzen poskus, kako vključiti posvečene device v svet, ne da bi morale biti za obzidjem samostanske klavzure.[59] Device so namreč živele v svojih lastnih hišah (razen če niso imele svojih staršev ali bratov in sester), občasno pa so prišle skupaj: živele so torej *občestveno*, vendar ne *skupnega življenja.*

Angela je sama izkusila, kaj pomeni, če je žena sama v vsakdanjem življenju in svojem devištvu, posvečenem Bogu. Da bi omogočila ženam pravico živeti devištvo v svetu, je morala za civilno družbo in cerkvene ustanove ustanoviti družbo z dobro vidno strukturo: Družbo sv. Uršule. Kljub temu, da ta oblika združenja ne dopušča tistega skupnega življenja, ki je osnova avguštinskega meništva, je želela, da se v tej družbi uresniči temeljno Avguštinovo načelo »cor unum et anima una«, ki je navdihovalo prvo Cerkev in ga je Avguštin vedno znova ponavljal svojim menihom. Zdi se, da so k temu pripomogla tudi leta, ki jih je preživela blizu župnijske cerkve sv. Afre, ki so jo oskrbovali lateranski kanoniki (Canonici Lateranensi) sv. Avguština.

Da bi poudarila to načelo, najde Angela prislov »skupaj«.[60] Izvorno počelo meričijanskega »skupaj« je Kristus, ki daje to življenje in to družinsko vez: »... hčere in sestre v krvi Jezusa Kristusa.«[61] Bog sam jih je po milosti »združil skupaj za službo svojemu božjemu veličastvu«.[62]

Da bi konkretizirala ta »skupaj«, je Angela določila nekatere zunanje izraze te občestvenosti. Npr.: device pridejo skupaj vsak prvi petek v mesecu, da prejmejo obhajilo od »skupnega duhovnega očeta (comune padre spirituale)«,[63] torej *skupna milost*; občasno se zberejo z materami kot drage sestre za nagovor ali spodbudo in duhovni pogovor, da bi se lahko »radovale, se tolažile, kar jim bo v nemajhno korist«,[64] torej *skupna formacija in veselje*; dvakrat ali vsaj enkrat naj se

[57] Prim. P 8,8-9.
[58] Prim. P 7,14.
[59] Prim. A. Gentili - M. Regazzoni, *La spiritualità della Riforma cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, Bologna 1993, 80.
[60] P, predgovor, 4. V izvirniku piše »unirve insiema«, tj. združil, povezal skupaj. Slovenski prevod prevaja to samo z besedo »združil«, s tem pa izpusti poudarek, ki ga je dala Angela, ko je dodala prislov »skupaj«.
[61] N 1,1.
[62] P, predgovor, 4; naš prevod.
[63] Prim. P 7,13.
[64] O 8,5-7.

matere zberejo z voditeljicami, da se skupaj posvetujejo,[65] torej *skupno nošenje odgovornosti* itd.

Kako pomemben je bil ta »skupaj« za Angelo, lahko vidimo na poseben način v zadnjem Naročilu, ki je »labodji spev«:[66] »Moja zadnja beseda, ki vam jo zapuščam in s katero vas prosim za ceno svoje krvi, je: bodite složne, združene, vse enega srca in ene volje. Bodite povezane druga z drugo z vezjo ljubezni, cenite se, pomagajte si in prenašajte se v Jezusu Kristusu.«[67] Angela uporabi pet sinonimov (složne – združene – skupaj – enega srca – ene volje), da svetuje edinost (enost) src in volje. V Oporoki zopet pravi: »Ne bo drugega znamenja, da ste v Gospodovi milosti, kot da se ljubite in ste združene skupaj. [...] Tako sta torej medsebojna ljubezen in soglašanje zanesljivo znamenje, da smo na dobri poti, ki je Bogu po volji.«[68] Torej more samo ljubezen zagotavljati pristno občestvo, tj. sestrstvo, ki ni vsiljeno, temveč je svobodno izbrano in udeleženo v spoštovanju edinstvenosti vsake članice in prizadevanju vsake za graditev skupne harmonije. Samo v ljubezni se moreta uskladiti vodstvo in dialog, skrb in obzirnost, zahteve skupnosti in pravice osebe, edinost src in volje ter posameznikova svoboda.

7) *Antropološka razsežnost.* Bog je stvarnik vsakega človeka in počelo njegove izvolitve ter poklicanosti.[69] Njegova duhovna pot je zaprta v Božjo skrivnost; ni povezana z zunanjostjo, niti ni popolnoma odvisna od čisto človeških omejenosti. Samo Bog ve za njegovo pot, saj ga samo on pozna od znotraj in zunaj. Bog ima načrt za vsako svoje ustvarjeno bitje in čeprav ima pravico do vsakega, mu vendar pusti svobodno voljo. Če se hočemo postaviti na njegovo mesto v svojih sodbah in delati načrte o prihodnosti drugih, je to znamenje ošabnosti.

Angela ima zaupanje v človekov odgovor na Božjo milost in tudi v njene čudeže. Zaupa v posameznikovo sposobnost, da začne znova. Zato naroča voditeljicam, naj ljubijo vse hčere enako, ker so vse Božje stvari in ne vedo, kakšne načrte ima z njimi Bog. Samo on ve, kaj hoče narediti iz njih. V svojem opominjanju ne smejo biti nikoli nasilne, temveč ko naredijo vse, kar morejo, upoštevajoč njihovo svobodo in dostojanstvo Božjega otroštva in neveste, naj prepustijo Bogu, »ki bo naredil čudovite stvari ob svojem času in kadar mu bo všeč«.[70]

---

[65] Prim. O 7,1-2.
[66] L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici*, 109.
[67] N 9,1-2; naš prevod.
[68] O 10,10. 12; naš prevod.
[69] Prim. N 8,2; P, predgovor, 4.
[70] N 8,9.

2. Sredstva in poti Angeline duhovnosti

Angela opominja in celo prisrčno ter milo prosi drage hčere, naj si najprej prizadevajo spoznati, kaj pomeni njihova izbira za neveste Božjega Sina in kakšno je to novo in čudovito dostojanstvo. Nato nadaljuje: »Potem si z vsemi svojimi močmi prizadevajte, da boste ostale zveste poklicu, ki ste ga prejele od Boga, ter iščite in izbirajte vsa tista sredstva in vse tiste poti, ki so potrebne, da boste vztrajale in napredovale do konca. Ni namreč dovolj začeti, če tudi ne vztrajaš.«[71]

Predvsem naj bodo sestre čuječe, saj gre za njihovo življenje in zveličanje, kajti človeška narava in počutnost nista mrtvi in tudi nasprotnik, hudi duh, nikoli ne spi ter počiva (prim. 1 Pt 5,8). Ker se Angela zaveda realnosti človeške krhkosti ter skušnjav in preizkušenj, jih nagovarja, naj se nikoli ne ustrašijo, da ne bi padle v malodušje in nezdrav strah. Prav zato jim daje celo obljubo: »Zakaj, če si boste v prihodnje z vsemi svojimi močmi prizadevale živeti, kot se spodobi za prave neveste Najvišjega, in se držale tega Pravila kakor poti, po kateri morate hoditi in ki je bila začrtana v vaše dobro, nedvomno in trdno verujem ter zaupam v Božjo dobroto, da ne bomo le vseh nevarnosti in nasprotovanj z lahkoto premagale, temveč jih bomo premagale celo v svojo veliko čast in veselje.«[72]

Oglejmo si sedaj po vrsti sredstva in poti, ki jih daje Bog po Angeli devicam te družbe, sredstva in poti, ki jih je sama najprej živela. Na njeno duhovno pot je veliko vplival tudi vstop v tretji red sv. Frančiška. Vanj se je vključila predvsem zato, da bi lahko bolj svobodno hodila k sveti maši in se postila ter da bi se lahko pogosteje spovedala in prejemala sveto obhajilo.[73]

1) ***Post.*** Zaradi svoje dolgoletne izkušnje posta in odpovedovanja, ki je Angeli pomagal doseči notranjo svobodo, tudi svojim duhovnim hčeram priporoča – ne ukazuje – »naj vsaka voljno vzame nase telesni post«.[74] Nato jasno pokaže na vzročno zvezo med telesnim postom in

[71] P, predgovor, 9-11; naš prevod.
[72] P, predgovor, 23-25; naš prevod.
[73] Prim. Š. Klemen, n. d., 12; L. Mariani – M. B. Rio, n. d., 17-18. Za življenje tretjerednikov so značilni predvsem naslednji poudarki: trdo spokorno življenje (post in bedenje); značilna spokorniška obleka; dela ljubezni; molitveno življenje (sedem kanoničnih ur malega oficija Božje Matere; kdor ni znal brati, je lahko to nadomestil z določenim številom očenašev in zdravamarij; občasna skupna molitev; večerno izpraševanje vesti); pogosto obhajanje zakramentov (spoved, maša, sprejem obhajila, pogreb sobratov in sosester) itd. Običajno je bilo predpisano mesečno srečanje z obhajanjem svete maše in spodbudo duhovnika (prim. A. Rubino, *Francescani*, v: Dizionario degli Istituti di Perfezione, IX, Roma 1997, 1112-1114.
[74] P 4, 1-2.

bistrovidnostjo, jasnostjo duha, ko ga opredeli »kot potrebno sredstvo in pot k pravemu duhovnemu postu, s katerim se prekinejo vse pregrehe in zmote uma«.[75] Materialni post ima torej predvsem vlogo uzde (zavore) neurejenih mesenih strasti, ki prinašajo smrt; je orožje za dosego notranje svobode in osvoboditev od lastnih intelektualnih stranpoti.

Post in zdržnost torej nista cilj, temveč le vir in sredstvo vsega dobrega in duhovne rasti. Vedno morata imeti kak določen namen: npr. krotitev čutov, prošnja za Božje usmiljenje in pomoč vsem kristjanom, za izpolnitev obljube Svetega Duha. Zgled za to so vsi sveti ljudje, predvsem pa življenje Jezusa Kristusa. Po temeljiti utemeljitvi posta jih vabi, naj se postijo predvsem naslednje dneve: vse cerkveno zapovedane dneve, ves advent, štirideset dni po razglašenju, po velikonočni osmini trikrat na teden (ob sredah, petkih in sobotah), tri prošnje dneve, vsak dan binkoštne devetdnevnice, po binkoštih pa tri dni v tednu do adventa.[76] Post torej vključuje v cerkveno leto, ki razgrinja pred kristjane različne vidike ene same skrivnosti Kristusovega odrešenja.

Ker Angela upošteva edinstvenost duhovne poti vsake svoje hčere in se tudi dobro zaveda raznih nevarnosti, v katere lahko privede uporaba tega sredstva brez modrega razločevanja, jasno opozarja, da se ne sme nobena postiti »brez posebnega privoljenja svojega duhovnega očeta in predstojnic družbe, ki naj zmanjšajo te postne dneve toliko, kot se jim bo zdelo potrebno«.[77]

2) *Molitev.* Za Angelo je molitev »spremljevalka posta«,[78] kar utemeljuje s Svetim pismom (Tob 12,8; Lk 2,37). Post kot zavora telesnih nagnjenj in čutov je zanjo tako rekoč priznanje lastne moralne krhkosti in potreba čuječnosti; ima torej varovalno, obrambno vlogo. Nasprotno pa ima molitev pozitivno, konstruktivno in roditveno nalogo. Z njo si namreč »izprosimo od Boga milost duhovnega življenja«.[79] Ker pa se z življenjem ne smemo igrati in ker nenehno potrebujemo Božjo pomoč, je treba nenehno moliti (prim. Lk 18,1).

Vse Angelino življenje je bilo prežeto z molitvijo. Večkrat se je umaknila, da bi bila sama z Gospodom. Tudi večji del noči je preživela v kontemplaciji. Iz tega njenega osebnega molitvenega izkustva izvira njena spodbuda, »naj bo vsaka skrbna glede molitve, tako premišljevalne kot ustne«.[80]

---

[75] P 4, 2; naš prevod.
[76] Prim. P 4,3-17.
[77] P 4,18-19; naš prevod.
[78] P 5,2.
[79] P 5,4.
[80] P 5,1.

a) *Ustna - bogoslužna molitev.* Angela zelo poudarja nujnost nenehne molitve z umom in duhom, toda priporoča tudi pogosto ustno molitev. Zakaj? Prebuja naše čute in nas pripravi za premišljevalno molitev. Iz bogatih lastnih izkušenj intuitivno zaznava potrebo, da je v molitev vključen ves človek, z vsemi svojimi razsežnostmi. Zato vzpodbuja vsako sestro, naj »vsak dan pobožno in pazljivo moli vsaj mali oficij Božje Matere in sedem spokornih psalmov, kajti ko molimo oficij, govorimo z Bogom«.[81]

b) *Premišljevalna molitev.* Po Angeli ustna molitev pripravlja premišljevalno molitev. Da bi dala snov in kakšen nasvet za takšno molitev, spodbuja sestre, naj dvigajo svojega duha k Bogu in se vsak dan vadijo v tem, da na ta ali drug način govorijo v globini svojega srca: »Moj Gospod, razsvetli temine mojega srca in daj mi milost, da bom rajši umrla, kot da bi danes žalila tvoje Božje veličastvo. Okrepi, Gospod, moja čustva in moje čute, naj ne zaidejo ne na levo ne na desno, naj me ne odvrnejo od tvojega presvetlega obličja, ob katerem se potolaži vsako potrto srce.«[82] To je uvod v njeno premišljevalno molitev, ki izvira iz nje same in je prežeta z njeno duhovnostjo. Prav to daje svojim sestram kot *primer-shemo* premišljevalne molitve in spodbudo, da bi tudi same stopile vanjo in lahko ob njej premišljevale, še posebej v urah notranje suhote.

Ta Angelina molitev izraža njeno globoko povezanost z Ženinom in njuno medsebojno darovanje. Njena molitev je izraz njenega občudujočega pogleda na Ženina; pogleda, ki je poln vere, upanja in ljubezni; pogleda, ki išče njegovo lepoto in veličino. Angela je zaljubljena žena, nevesta in mati, ki naredi Ženinove interese za svoje in jih obravnava z Njim. V njej z vso skesanostjo priznava svojo krhkost in grešnost ter prosi odpuščanja zase in za vse človeštvo, tako za tiste, ki so mu blizu, kot tiste, ki so oddaljeni. Na koncu konča to svojo molitev s popolno izročitvijo same sebe Gospodu, da bi tako »gola« in svobodna od vsega mogla biti ponovno »oblečena« s Kristusom, postati povsem njegova in on njeno vse ter biti odsev njegove ljubezni v svetu.[83]

---

[81] P 5,9. Tisti pa, ki ne zna brati, predlaga namesto jutranjic triintrideset očenašev in zdravamarij v spomin na triintrideset let, ki jih je Jezus-Ženin preživel na svetu iz ljubezni do nas. Za ostale molitvene ure svetuje sedem očenašev in sedem zdravamarij, da si izprosi sedem darov Svetega Duha (prim. P 5,12-14).

[82] P 5,16-19; naš prevod.

[83] Prim. P 5,35-44: »Zato, moj Gospod, moje edino življenje in upanje, sprejmi, prosim, to moje bedno in nečisto srce in sežgi vsa njegova slaba čustva in strasti v žarečem ognju svoje ljubezni. Prosim te, sprejmi mojo svobodno voljo, vsako dejanje moje volje, ki sama od sebe, okužena od greha, ne zna razlikovati dobro od slabega. Sprejmi vse moje misli, besede in dejanja; skratka, vse, kar je v meni in zunaj mene. Vse polagam v dar k nogam tvojega božjega veličastva. Prosim te, da to milostno sprejmeš, čeprav tega nisem vredna. Amen.« Ta molitev izročitve je zelo podobna Ignacijevi (*Duhovne vaje*, 234), a

c) *Molitev pri nogah Jezusa Kristusa.* Angela vedno znova spodbuja svoje hčere, naj imajo trdno upanje in vero v Boga, ki jim bo v vsem pomagal. Toda potrebno ga je z vso ponižnostjo prositi, se zateči v glavno zatočišče, ki naj bo vedno »pri nogah Jezusa Kristusa; tam - naroča Angela - vse goreče molite ...«[84] Seveda molitev ne sme biti beg od lastnega prizadevanja, delovanja. Upanje in trdna vera v Boga morata biti temeljni princip dinamike molitve in delovanja: »Delajte, zganite se, verujte, prizadevajte si, upajte, kličite k njemu iz vsega srca, in nedvomno boste videle čudovite stvari, če boste vse usmerjale v hvalo in slavo njegovega veličastva in v blagor duš.«[85]

3) *Sveta maša in obhajilo.* Angela je v času, ko so zakramentalno življenje razvrednotili ne samo protestanti, temveč tudi mnogi katoliški duhovniki, gledala na sveto mašo z očmi vere in odkrila njen globok pomen. V svoji globoki veri je dala pravi pomen vsakodnevni evharistični daritvi, ko je niti duhovniki (niti papež) niso obhajali vsak dan. Zavedajoč se njenega resničnega pomena, spodbuja svoje hčere, »naj gre vsaka k maši in naj bo vsaj pri eni celi«.[86]

Sveta maša zanjo ni predstava, niti žegnanje, temveč daritev, žrtvovanje; je udeležba pri skrivnosti ponavzočitve Kristusovega darovanja in smrti za vse ljudi. Da bi mogla biti vsaka pri sveti maši deležna v čim večji meri vseh zaslug trpljenja Jezusa Kristusa in tolažbe, Angela navaja potrebne duhovne drže, ki vključujejo tudi čute: skromnost, pobožnost, pozornost, duha vere, skesanost in željo po povezanosti s Kristusom.[87] Te drže omogočajo ponotranjenje daritve ter njeno prenašanje v vsakdanje življenje. Če pregledujemo Angelin življenjepis, jih lahko odkrijemo v vsem njenem življenju. V svojih spisih vedno znova spodbuja svoje hčere, da bi jih živele v svojem odnosu do Boga, do sosester in vsakega človeka.[88]

Tolažba, ki jo daje sveta maša, pomeni zanjo predvsem zavest, da je blizu Kristusu-Ženinu, »neumrljivemu Sinu večnega Boga« v trenutku njegovega trpljenja in smrti. Biti z Njim, ki je njeno vse. K temu spodbuja tudi svoje hčere, a vendar ne želi, da bi se predolgo zadrževale v

---

vendar ni nastala pod njegovim vplivom, saj je bila napisana že leta 1535, ko še ni bila potrjena Družba Jezusova (1541) in Ignacijeve *Duhovne vaje* (1548). Lahko da je na to molitev vplival duh tedanjega časa, a najverjetneje izhaja iz njene goreče želje, da bi bila povsem eno z Ljubljenim.

[84] O 11,3-4.

[85] N, predgovor, 17-18.

[86] P 6,1; naš prevod.

[87] Prim. P 6,1-4.

[88] Prim. P 1. 3. 4. 7. 10; N, predgovor, 1. 3. 5; O, predgovor, 11.

cerkvah. Vabi jih, da gredo v svojo sobo »in tam molijo tako in toliko časa, kot jim bosta narekovala Sveti Duh in njihova vest«.[89]

V tistem času ni bilo mogoče prejeti *svetega obhajila* vsak dan, zato Angela priporoča duhovno obhajilo. Vsak prvi petek v mesecu pa naj se njene hčere zberejo v cerkvi, kjer je njihov skupni duhovni oče, in prejmejo iz njegovih rok sveto obhajilo. Prav tako pa vsako sestro spodbuja, naj poleg tega ob slovesnih praznikih prejme sveto obhajilo v lastni župniji.[90]

4) *Spoved.* Vera v Jezusovo besedo je Angeli pomagala, da je v času, ko so protestantski vplivi izpodbijali odrešilni pomen zakramenta svete spovedi, priporočala svojim sestram, naj se vsaka spove vsaj enkrat mesečno pri skupnem duhovnem očetu in tudi v lastni župniji ob slovesnih praznikih.[91] Zanjo je spoved predvsem zdravilo za dušne rane. Odrešilna je samo osebna spoved, »kajti nihče ne bo opravičen od greha, če ne bo prej duhovniku z besedo priznal grehov«.[92] Samo duhovnik lahko da odvezo, toda le za grehe, ki mu jih tisti, ki jih je storil, svobodno razkrije s svojimi besedami. Za takšno spoved se zahtevajo tudi potrebne drže: popolno, iskreno, jasno, pošteno in ponižno priznanje in skesanost. Za spoved naj se izbere poseben kraj ali določeno cerkev.[93]

Ker se zaveda, kako pomembno je imeti na svoji duhovni poti tudi duhovnega očeta, priporoča, da se spovejo pri skupnem duhovnem očetu. Na ta način je vključila v spoved tudi duhovno vodstvo posamezne sestre in celotne skupnosti. Skupni duhovni oče tudi omogoča ustvarjanje večje medsebojne edinosti, ki jo Angela tako zelo poudarja. Ker se je zavedala, koliko škode lahko naredijo slabi spovedniki in duhovni očetje, je poudarjala, da naj bo spovednik moder in zrelih let ter naj ga skupaj izvolijo, torej po skupnem razločevanju, da ne bi odločala le neka zunanja »simpatija«. Toda, pri spovedi je pomembna tudi notranja drža sester. Da ne bi spoved postala kaj drugega kot zdravilo za njihove duše, priporoča, da se vedejo, kakor da so pred Bogom, ki ni samo njihov ljubitelj, temveč tudi večni sodnik.[94]

---

[89] P 6,7.

[90] Prim. P 6,13-14. Zgovorno je dejstvo, da je Angela že v tistem času poudarjala pomen prvega petka v mesecu, ki se je začel poudarjati šele več kot sto let kasneje ob širjenju češčenja Srca Jezusovega (npr. bl. Marija od Učlovečenja, sv. Janez Eudes, sv. Marjeta Alacoque).

[91] Prim. P 7,1. 12. 13.

[92] P 7,2.

[93] Prim. P 7,4-12.

[94] Prim. 7,7-12.

5) *Evangeljski sveti.* Ko Angela konča z naštevanjem in razlaganjem vseh teh potrebnih sredstev, da bodo mogle kot neveste vztrajati do konca, spodbudi svoje hčere, naj se oklenejo tudi vseh treh svetov kot »poti«, ki jih vodijo k popolni združitvi s Kristusom-Ženinom oziroma k sprejemanju njegovih lastnih želja, k popolnemu priličenju njemu, k temu, da najdejo v njem svoje vse. Tako ne bo več živela ona, temveč bo Ženin živel v njej; prav to pa je njena veličina, njeno dostojanstvo.

Angela govori najprej o pokorščini, nato pa o devištvu in uboštvu. Zdi se, da daje na prvo mesto pokorščino, ker ta zadeva bolj razumsko raven človeka (odpoved svoji volji, lastnemu jazu). Nato pa preide na bivanjsko raven vsakega bitja, na najbolj naravno željo žene: »ljubiti« ter »imeti v lasti«.

a) *Pokorščina.* Za Angelo ima pokorščina vlogo osvobajanja od lastne volje, ki lahko napravi pekel v človekovi notranjosti, kadar se zoperstavi in kljubuje Božji volji. Zato vsako spodbuja, »da izpolnjuje sveto pokorščino, edino resnično odpoved lastni volji, ki je v nas kot temačen pekel«.[95] Vzor pokorščine je Jezus Kristus. Njegove besede »Nisem prišel, da bi vršil svojo voljo, ampak voljo svojega Očeta, ki me je poslal«, so se v polnosti uresničile v Getsemaniju: »Oče, če hočeš [...] toda ne moja volja, ampak tvoja naj se zgodi« (Lk 22,42). V Jezusu je spopad človeške volje z Božjo dosegel višek prav tu, v krvavem potu. Toda ko je sprejel Očetovo voljo, je bil okrepčan in v njem je zasijala luč pokorščine Očetu, ki je razpršila temo notranjega boja. Prav iz odpovedi človeški volji v svobodnem sprejetju Božje volje izvira odrešenje človeštva, izvira tudi zaročniška poklicanost. Meričijanska pokorščina je torej globoko teologalna, ker je privolitev v Očetovo voljo po vzoru njegovega Sina.[96]

Ob vzoru Kristusa-Ženina Angela spodbuja svoje hčere, da bi v duhu vere gledale na Pravilo in svoje predstojnice, kajti le tako bodo lahko v njih srečale Boga in po njih spoznale Njegovo voljo ter ji bile pokorne. Samo v duhu vere morejo spoznati, da je »pokorščina v človeku kot velika luč, ki naredi dobro vsako njegovo delo in ga sprejema«.[97] Samo pokorščina more ohranjati v vsaki *luč* »novega življenja«. Seveda nobene ne sili k pokorščini, kajti to je zadeva svobodne volje in osebne odločitve, hkrati pa je tudi izraz ljubezni do Boga in popolne pripadnosti Njemu.

Kot se je Kristus zaradi ljubezni popolnoma podredil Očetu, brez mere, tako je tudi njegova nevesta vabljena, da je povsem pokorna

[95] P 8,1-2; naš prevod.
[96] Prim. L. Mariani, *I »Ricordi« di sant'Angela Merici*, 62-63.
[97] P 8,4; naš prevod.

Božji volji in mu postaja tako povsem podobna. Božja volja se razodeva: po Božjih zapovedih; po zapovedih svete matere Cerkve; po škofu in pastirju in duhovnem očetu ter predstojnikih in predstojnicah družbe; po očetu in materi ter drugih predstojnikih v hiši; po državnih zakonih in odredbah.[98] Ko konča z naštevanjem vseh tistih, po katerih se razodeva Božja volja, poudari: »Predvsem pa naj bo poslušna nasvetom in navdihom, ki jih nenehno vzbuja v srcu Sveti Duh.«[99] Torej, predvsem pokorščina Svetemu Duhu, tj. sprejemati Božje navdihe in nanje odgovarjati. Sveti Duh, ki svetuje in navdihuje, ima namreč pravico do poslušnosti in izpolnitve svojih navdihov. Seveda pa je potrebno razločevati Njegove spodbude, zato daje Angela kriterije, o katerih smo že govorili: najvažnejši pa je deviško življenje, torej drugi evangeljski svet, ki ga priporoča svojim hčeram.

Na koncu poglavja o pokorščini Angela odločno povzame: »Torej, z eno besedo: poslušati Boga in vsako bitje zaradi ljubezni do Boga, kot pravi apostol, če le ni zapovedana stvar nasprotna Božji časti in lastni poštenosti.«[100] Ne zahteva torej slepe pokorščine, temveč odgovorno, ki vedno temelji na ljubezni do Boga, Najvišjega.

b) *Devištvo.* Zanimivo je poudariti, da Angela ne uporablja besede »čistost«. Vsi so namreč dolžni živeti čistost, tudi poročeni. Morda je uporabila to besedo tudi zato, da bi se izognila zamenjavi s tretjerednik, ki niso imeli obljube večnega devištva. Angelin pojem devištva presega naravni vidik kreposti devištva (med device, celo med kolonele je sprejela tudi vdovo). Devištvo nima cilja v samem sebi, temveč v popolni in nedeljivi ljubezni do Kristusa-Ženina, ki je edini zaklad in edina ljubezen. Bistvo devištva je ljubezen; je neomadeževanost, celovitost duha, ki mu popolnoma vlada krepost ljubezni.

Devištvo je čudovita ponudba Boga-Ljubitelja, sprejeta z odgovorom ljubezni; je odnos zaročniške ljubezni, uresničen v kontemplaciji in akciji, darovanju in odpovedi, razpoložljivosti in zavestni, svobodni in hoteni izbiri. Devištvo, h kateremu spodbuja svoje hčere je po eni strani sredstvo, ki omogoča živeti zaročniško enost s Kristusom, po drugi strani pa je posledica tega notranjega, osebnega odnosa: je podaritev ljubezni in sprejemanje ljubezni. Zato Angela spodbuja vsako, da »naj bo tudi odločena ohraniti sveto devištvo in naj ne naredi zaobljube na kakšno človeško prigovarjanje, temveč naj prostovoljno prinese Bogu žrtev lastnega srca. Kajti devištvo (kakor pravijo kanonisti) je sestra angelov, zmaga nad poželjivostjo, kraljica kreposti in gospodarica vseh dobrin«.[101]

[98] Prim. P 8,7-13.
[99] P 8,14; naš prevod.
[100] P 8,17-18; naš prevod.
[101] P 9,1-5.

Kot »neveste Najvišjega« jih Angela vabi, da bi vsaka naredila vse, da bi ga bila vredna. Predvsem naj »ohrani čisto srce in vest, očiščeno vsake slabe misli, vsake sence nevoščljivosti, zlohotnosti, vsake nesloge, sumničenja in vsake druge zle želje ali volje«.[102] Angela ne našteva grehov zoper šesto ali deveto zapoved, kajti življenje po njih že predpostavlja. Gre veliko globlje in poudarja nujnost, da se vsaka reši vseh grehov zoper ljubezen in vsakega nereda v srcu, kajti vse to jo ločuje od Ženina, bližnjih in občestva. Ob koncu naštevanja vsega, česar naj se varuje v svoji notranjosti in zunanjih dejanjih ali držah - vse to je kot čudovit predlog za vsakodnevni preizkus (ekzamen) - povzame: »Skratka, naj se varuje v dejanju in obnašanju vsega, kar bi bilo nevredno posebno tistih, ki se imenujejo služabnice Jezusa Kristusa.«[103]

Deviško življenje je »teologalno« življenje, kajti vsaka naj bo kot nevesta »vedno polna ljubezni, vere in upanja v Boga«.[104] Meričijansko »devištvo« je tako rekoč »popolnost«, »svetost«.[105] Prav zato tako zelo spodbuja matere, naj naredijo vse, da bodo device čimbolj ugajale svojemu Ženinu[106] in polaga na srce sleherne radikalno zavzetost za ta sveti dragulj: »... vsaka naj bo pripravljena rajši umreti kot kdaj privoliti, da bi omadeževala in oskrunila ta sveti dragulj.«[107]

Devištvo je torej v jedru meričijanske »zaročniške-materinske« duhovnosti. Nevesta se uresniči v materinstvu, v rojevanju otrok Ženinu. Zato Angela na koncu poudarja pomen pričevanja, ki izvira iz deviškega življenja, za vzgojo bližnjih.[108]

c) *Uboštvo.* Deseto poglavje Pravila, ki je zadnje pravilo za duhovno življenje (sledi še samo poglavje o vodstvu samem), je posvečeno uboštvu. Lahko rečemo, da to poglavje razkriva višek Angeline duhovnosti. Prvo vzgojo v uboštvu je prejela v frančiškanski šoli. Uboštvo zanjo ni krepost, ki se uresničuje zgolj na materialnem področju, temveč zaobjema predvsem duha in srce. Zavedajoč se neizmerne pomembnosti evangeljskega uboštva v duhu, spodbuja svoje hčere: »Končno spodbujamo vsako, naj se oklene uboštva, ne samo tistega stvarnega glede posvetnih stvari, temveč predvsem resničnega uboštva v duhu, s katerim človek izprazni srce vsake navezanosti na materialne stvari in vsakega upanja vanje in samega sebe.«[109]

---

[102] P 9,7-10; naš prevod.
[103] P 9,20.
[104] P 9,11.
[105] Prim. A. Gentili - M. Regazzoni, *La spiritualità della Riforma cattolica*, 81.
[106] Prim. O 4.
[107] P 9,23.
[108] Prim. P 9,21-22.
[109] P 10,1-5; naš prevod.

Z besedo »končno« želi Angela poudariti, da govori o cilju, ki naj ga dosežejo. To »uboštvo v duhu« je višek vsake duhovnosti; je točka, v kateri se ustvarjeno bitje izprazni, izgubi v Stvarniku in živi samo še od njega. Dalje ni mogoče. Kot vidimo, se uboštvo uresničuje na dveh ravneh: na efektivni (stvarni) ravni, ki je ne smemo podcenjevati, in afektivni (čustveni) ravni, ki se mora doseči in jo opiše s tremi besedami: »navezanost«, »upanje«, »same sebe«. Afektivno uboštvo torej zaobjema tisto, kar se že ima (»navezanost«), tisto, kar naj bi imeli (»upanje«) in tisto, kar smo (»mi sami«). Prav k temu radikalnemu uboštvu vabi vsako izmed svojih hčera: »Zato naj si vsaka prizadeva, da se izprazni vsega in položi vse svoje dobro (bene), ljubezen in zadovoljstvo ne v posest, ne v hrano in sladkosnednost, ne v sorodnike in prijatelje, ne v samo sebe niti v sredstva in znanje, ampak samo v Boga in njegovo dobrohotno in neizrekljivo previdnost.«[110]

Uboštvo vzame vse, toda v zamenjavo da »vse«, tj. nebesa, Božje kraljestvo, oblast nad vsemi stvarmi in samim seboj, svobodo; torej Boga samega. Vse to je jasno, toda težko uresničljivo. Zato jih Angela spodbuja s samo Božjo besedo (Mt 6,31-33), da bi stopile na to pot in na njej vztrajale, in zaključi z opogumljajočimi besedami: »Ne vznemirjajte se zaradi kakršnihkoli časnih potreb, zakaj Bog, in samo on, ve, more in hoče poskrbeti za vas, on, ki ne želi nič drugega kot vaše dobro in radost.«[111] Uboštvo v duhu je torej živeti samo od izročenosti Bogu: Bog vidi in poskrbi. Popolnoma se »sleči«, da bi mogli »obleči« Kristusa-Ženina. Popolnoma se izprazniti, da bi računali samo na Boga-Ljubitelja in postali eno z njim. Živeti samo od ljubezni do Boga; ljubezni, ki devico izprazni same sebe, da bi lahko v njej živel samo Bog in po njej rojeval svoje otroke po Kristusu, ki živi v njej, in po njegovi besedi, ki govori po njenih besedah.[112]

Sklep: aktualnost Angeline duhovnosti

Angela Merici ni zapustila svojim duhovnim hčeram in zakladnici krščanske duhovne literature mnogih spisov, kot so storili nekateri znani ustanovitelji redov in učitelji krščanske duhovnosti. Kot smo lahko videli, njeni spisi in duhovnost niso bili predmet znanstvenih raziskav in interpretacij. Vsekakor pa je Družba sv. Uršule, ki jo je ustanovila, tako rekoč prva oblika »svetne ustanove« posvečenega življenja, saj

[110] P 10,8-13; naš prevod.
[111] P 10,16-18; naš prevod.
[112] To popolno uboštvo v duhu in popolno izpraznitev zelo jasno in podrobno opisuje v svojih delih Janez od Križa, ki se je rodil dve leti po smrti Angele Merici (1542).

jo je Cerkev potrdila že takrat, pravno uredila pa šele dobrih štiristo let pozneje. Zato menim, da so Angelini spisi in življenje »magna charta« ne samo duhovnosti številnih uršulinskih redovnih in svetnih ustanov, temveč na neki način tudi vseh svetnih ustanov, ki jih 2. vatikanski koncil spodbuja, naj ohranijo svoj svetni značaj, da bodo mogle uspešno apostolsko delovati v svetu in kakor iz sveta, saj so bile zato ustanovljene (prim. R 11). Njena »zaročniško-materinska« duhovnost, v kateri se medsebojno prepletajo, vključujejo, povezujejo in dopolnjujejo trinitarična, kristocentrična, pnevmatološka, marijološka, ekleziološka, občestvena in antropološka razsežnost, pa razkriva temeljne razsežnosti krščanske duhovnosti v današnjem svetu, ki so v ospredju še posebej po 2. vatikanskem koncilu.[113]

1) V Angelini duhovnosti vedno znova stopi v ospredje *kristocentična razsežnost*, še posebej v osebnem, zaročniškem odnosu z Jezusom Kristusom, Ljubiteljem in Ženinom. To kristocentičnost spet postavi v ospredje 2. vatikanski koncil: Jezus Kristus je cilj človeške zgodovine (prim. CS 45,2); on je vzor vse popolnosti (prim. C 40). Papež Janez Pavel II. naglaša, da je temeljna naloga Cerkve, »[...] da bi vsak človek našel Kristusa, da bi bil Kristus vsakemu sopotnik na življenjski poti z močjo resnice o človeku in svetu [...]« (RH 13).

2) Angela na poti duhovne rasti in apostolata poudarja prvenstveno *vlogo Svetega Duha* ter poslušnost njegovim nasvetom in navdihom. Še več, v tej odprtosti Duhu predvidi, da bodo morale njene hčere kaj spremeniti. Svetuje jim, naj v tem primeru skupaj molijo, razločujejo in po dobrem posvetovanju preudarno delujejo. Prav ta odprtost je omogočila, da se je iz drobcenega semena Družbe sv. Uršule razvilo neverjetno število uršulinskih redovnih in svetnih ustanov, ki so vedno in povsod ostale kontemplativne, apostolske in misijonarske. Njena odprtost Svetemu Duhu nagovarja tudi v današnjem času Cerkev, vsako krščansko skupnost in slehernega človeka. Le v njem, ki je resnični notranji učitelj, lahko človek odgovori na osebno poklicanost po evangeliju in doseže svetost (prim. C 40; CS 11). Duhovnost je tako rekoč umetnost sodelovanja s Svetim Duhom, umetnost dopuščanja, da njegova navzočnost obrodi sadove v našem življenju.

3) V Angelini duhovnosti se kaže neizmeren *čut za konkretnega človeka*, poudarjajoč spoštljiv, ljubeč, obziren in potrpežljiv odnos do vsakega človeka; samo Bog, ki ga je ustvaril, izvolil in poklical, ve za

---

[113] Za pregled temeljnih razsežnosti krščanske duhovnosti v današnjem času glej: E. Ancilli, *Spiritualità cristiana (storia della)*, v: isti (ur.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, III, Roma 1995, 2399-2403; S. De Fiores, *Spiritualità contemporanea*, v: isti in Tullo Goffi (ur.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (Milano) [6]1994, 1525-1536.

njegovo pot in ga popolnoma pozna. Angela je torej že več stoletij pred koncilom naglasila človekovo dostojanstvo, temelječe v njegovi ustvarjenosti po Božji podobi, sposobnosti spoznati in ljubiti Boga ter v odrešenosti v Kristusu. Človek je enota duše in telesa ter obdarovan z nravno vestjo in svobodo (prim. CS 12-17). Upoštevanje te človekove edinstvenosti in celovitosti je za duhovno življenje temeljnega pomena.

4) Angela ima zelo globok *sensus ecclesiae.* Prav občestvena ekleziologija je osrednji in temeljni pojem koncilskih dokumentov (prim. C 8-11). Njena duhovnost nas vodi v Cerkev, ki je prostor izkustva občestva z Očetom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu in občestvo z brati in sestrami v Kristusu.

5) Njena duhovnost je zakoreninjena v *Svetem pismu, bogoslužju in patristiki,* s čimer nas usmerja k temeljnim virom prave in zdrave krščanske duhovnosti.

6) Angela ne ponuja novih *sredstev in poti* duhovnega življenja, ampak jih s svojim življenjem in spisi osvetli z lučjo duha, ki ga lahko zasledimo pri največjih učiteljih duhovnega življenja in kateremu je na široko odprl vrata 2. vatikanski koncil. V njih ni videla cilja, temveč samo duhovno pomoč na poti h globljemu osebnemu in občestvenemu zedinjenju s Kristusom v Cerkvi in po njej.

7) Iz živega »zaročništva« s Kristusom, tj. nenehnega prizadevanja biti eno s Kristusom in da bi on postal vse, izvira poklic rodovitnega *duhovnega materinstva.* Po takšnem materinstvu ni žejalo le njenih sodobnikov, od katerih so mnogi bili deležni njene osebne duhovne pomoči, kot priča njen življenjepis, temveč žeja tudi današnjega človeka. Te potrebe današnjega časa ter nenadomestljivega poslanstva vsake žene in ženskega posvečenega življenja se globoko zaveda tudi Janez Pavel II. Žene posvečenega življenja še posebej spodbuja, naj bo njihova prva pastoralna naloga prav *osebno duhovno spremljanje* vseh, ki se nanje obračajo in iščejo pri njih duhovno pomoč, da bi mogli najti odgovore na temeljna življenjska vprašanja ter napredovati na poti k zrelosti na človeški in duhovni ravni.[114] Še več, prav v tem poslanstvu vidi papež prihodnost oseb posvečenega življenja.[115]

8) Živa *enost zaročništva in materinstva* oziroma kontemplacije in apostolata je neizčrpni vrelec rodovitne pastoralne ustvarjalnosti, ki jo lahko občudujemo pri Angeli in pri vseh njenih duhovnih hčerah. Nje-

---

[114] Prim. Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda Posvečeno življenje*, 39. 58. 103, v: CD 65.

[115] Prim. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI (1988) 338. Za temeljitejšo razlago na_uka dokumentov o tem poslanstvu glej I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a* Vita Consecrata *(1962-1996)*, Roma 2001, 295-306.

na duhovnost vedno znova spodbuja in usmerja vsakega človeka, da bi globlje zaživel *enost* med tako imenovanim »duhovnim« življenjem, torej molitvenim in zakramentalnim življenjem, in tako imenovanim »svetnim« življenjem v vsakdanjosti, v družini, na delovnem mestu ter v družbeno-socialnem in kulturnem poslanstvu.

Povzetek: **Ivan Platovnjak, Duhovnost Angele Merici**

Letos obhajajo slovenske uršulinke tristoto obletnico prihoda v Ljubljano. Ob njihovem jubileju poskuša prispevek na kratko osvetliti začetke Družbe sv. Uršule, ki jo je leta 1535 ustanovila Angela Merici, »usodo« njenih spisov, še posebej Pravila, ter razvoj uršulink do prihoda v Slovenijo. Prvenstveni namen pa je na podlagi njenih izvirnih spisov prikazati njeno duhovnost, h kateri vabi in spodbuja vse svoje duhovne hčere. V prvem delu pokaže temeljne razsežnosti njene »zaročniško-materinske« duhovnosti, ki so čisto v koncilskem duhu: trinitarična, kristocentrična, pneumatološka, marijološka, ekleziološka, občestvena in antropološka. Središče vse njene duhovnosti je osebni, zaročniški odnos s Kristusom, Ljubiteljem in Ženinom. Iz te žive enosti z Njim in nenehne kontemplacije Njega samega izvira duhovno materinstvo, tj. sodelovanje z Ženinom, da bi mogel On rasti v bližnjem. Drugi del naniza sredstva in poti, ki jih Angela priporoča svojim hčeram s svojimi besedami in predvsem z zgledom. V sklepu prikaže aktualnost nekaterih razsežnosti njene duhovnosti v današnjem svetu.

Ključne besede: Angela Merici, zgodovina uršulink, zaročniško-materinska duhovnost, razsežnosti duhovnosti, sredstva duhovnega življenja, evangeljski sveti

Summary: **Ivan Platovnjak, Spirituality of Angela Merici**

This year the Slovenian Ursulines are celebrating the tercentennary of their arrival to Ljubljana. The author tries to shortly examine the beginnings of the Company of St Ursula founded by Angela Merici in 1535, the »fate« of her writings, especially of the Rule, and the later development of the Ursulines up to their arrival in Slovenia. His primary intention is to show, on the basis of Angela Merici's original writings, her spirituality that she invites her daughters to practise. In the first part of the treatise he shows the basic dimensions of her »bridal-maternal« spirituality. These dimensions, completely in accordance with the spirit of Vatican II, are: trinitarian, christocentric, pneumatological, mariological, ecclesiological, communitarian and anthropological. The centre of all her spirituality is a personal, bridal relation to

Jesus Christ, Lover and Bridegroom. This unity with Him and the continuous contemplation of Him is a source of spiritual motherhood i.e. a collaboration with the Bridegroom so that He could grow in others. The second part of the treatise gives the means and ways advised by Angela to her daughters by her words and expecially by her example. In the conclusion, the actuality of some dimensions of her spirituality in today's world has been presented.

Key words: Angela Merici, history of Ursulines, bridal-maternal spirituality, dimensions of spirituality, means of spiritual life, evangelical counsels.

Pregledni članek (1.02) UDK 265.514.2:348.6:253

Stanislav Slatinek

Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih

Ločitev zakoncev

Najlepša lastnost zakona je neločljivost.[1] Ko se zakonca odločita za neločljiv zakon se odločita za največjo dobrino zakona. Neločljivost prinaša v zakonsko skupnost veliko dobrega, po drugi strani pa prinaša v zakon tudi določene omejitve za človeka. Neločljivost ni samo naravna norma, ampak je ideal zakonske zveze, zaradi katere Kristus zavrača vsako ločitev zakoncev.[2] V neločljivosti zakoncev odseva svetost zakona. Neločljivost je danes koristna za zakonce, za otroke, za Cerkev in za vse človeštvo. Pomeni, da trdnega in izvršenega zakona med krščenimi katoličani ne more razvezati nobena človeška oblast. Razveže ga lahko le smrt.[3] Zaradi neločljivosti zakona, imajo zakonci dolžnost, da ohranjajo zakonsko skupnost, skupno bivališče in si prizadevajo za medsebojni blagor, rodnjo in vzgojo otrok.[4] Ob sklenitvi zakona se zakonca obvežeta na popolno podaritev. Pomembno je, da danes govorimo o zakonu, kot o neločljivi skupnosti. Tako se ponovno odkrije njegova vrednost in lepota.

Kljub temu pozna Cerkev tudi ločitev zakoncev.[5] Gre za dve obliki ločitve: za razvezo zakonske vezi in za ločitev zakona ob ohranitvi zakonske vezi. Razveza zakonske vezi nastopi, kadar zakon med krščenima ali med krščenim in nekrščenim ni bil izvršen. Prav tako se lahko razveže zakon dveh nekrščenih s pavlinskim privilegijem, v korist vere zakonca, ki je prejel krst. S petrinskim privilegijem pa se lahko razveže zakon nekrščenega, ki ima istočasno več nekrščenih žena in po krstu v katoliški Cerkvi ostane pri eni izmed njih, potem ko je druge odpustil. Kadar pa se eden od zakoncev vede nemoralno in nepravično do svojega partnerja, je nedolžni zakonec upravičen, da se od njega loči. Gre

[1] Prim. kan. 1056, ZCP 1983.
[2] Prim. Mt 19, 3-12.
[3] Prim. kan. 1141.
[4] Prim. kan. 1055.

za fizično ločitev zakoncev ob ohranitvi zakonske vezi. Zakonca se samo fizično ločita in še naprej ostaneta veljavno poročena. Cerkev namreč ščiti dostojanstva vsakega človeka, zato ne more zahtevati, da bi skupaj bivala zakonca, če gre za nevaren in ponižujoč odnos.

Fizična ločitev zakoncev, ki ne prizadene zakonske vezi, je priložnost, da zakonca resno premislita o vseh zakonskih problemih in se trudita, da bi čim prej obnovila skupno zakonsko življenje. To se zgodi največkrat s tihim ali izrečnim odpuščanjem nedolžnega zakonca. Lahko se zgodi, da tudi zakonec, ki je povzročil ločitev, nedolžnega zakonca prosi za spravo. Kljub temu mora biti ob vsaki ločitvi zagotovljeno dolžno vzdrževanje in vgoja otrok.

Najbolj pogost vzrok ločitve ob ohranitvi zakonske vezi je prešuštvo. Kadar eden od zakoncev živi prešuštno, daje drugemu sozakoncu zakonit razlog za ločitev. Pravico do ločitve ima nedolžni zakonec, če ni privolil v prešuštvo ali zanj dal povoda ali tudi sam prešuštvoval. Če pa je tudi sam prešušvoval, potem nima nobeden od zakoncev zakonitega razloga za ločitev.[6]

Drugi zakoniti razlogi, da zakonec zapusti sozakonca so takrat, če kateri od zakoncev prestopi v nekatoliško ločino, če otroke vzgaja nekatoliško, če hudobno in sramotno živi[7], če zelo ogroža duševne in telesne dobrine sozakonca in otrok in ne skrbi za blagor družine ali drugače povzroča, da je skupno življenje pretežko. Ločitev enega od zakoncev pomeni, da so razlogi za ločitev gotovi in je velika nevarnost, če odlaša. Čeprav imata lahko oba zakonca vsak svoje razloge za ločitev, ne moremo v kanonskem pravu govoriti o sporazumni ločitvi.

Ločitev, ki je nastopila zaradi katerega koli razloga, vedno traja za določen čas. Ne prizadene obstoječe zakonske vezi, ampak kliče zakonca k spravi in odpuščanju. Če nedolžni zakonec ni pripravljen drugmu odpustiti, lahko za nekaj časa razdre skupno zakonsko življenje, dokler med njima zopet ne pride do sprave. Krajevni ordinarij jima v tem primeru more dati odločbo o ločitvi. Da ločitev zakoncev ne postane trajna, je potrebno storiti vse, da se nedolžni zakonec čim prej odloči za odpuščanje krivde svojemu sozakoncu.

Nedolžni zakonec, ki je za nekaj časa razdrl skupno zakonsko življenje, more prejemati zakramenta sprave in evharistije. Še posebej če si iskreno prizadeva za odpuščanje in izpolnjuje obveznosti do svojih otrok. Kadar sprava med zakoncema ni mogoča in ločitev postane trajna je velika nevarnost, da se bosta zakonca tudi civilno razvezala. S

[5] Prim. kan. 1141-1150; 1151-1155.

[6] Prim. A Baccolo, *Riflessioni sul tema della separazione dei coniugi in diritto canonico*, v: Il diritto ecclesiastico, 104 (1993), II, 96-97.

[7] Prim. kan. 1131 par. 1, ZCP 1917.

civilno razvezo zakonca dokončno prekineta zakonsko skupnost in je tudi ne želita več obnoviti. Fizična ločitev zakoncev kateri sledi še civilna razveza je prelomitev pogodbe, s katero sta zakonca svobodno privolila, da bosta drug z drugim vztrajala in živela do smrti. Ponovno poročeni zakonec se tako znajde v položaju javnega in trajnega prešuštva.[8]

Prav s problemom civilnih razvez in ponovnih porok se pri nas srečujeta družba in Cerkev.[9] V skrbi za človeka in blagor družbe morata biti družba in Cerkev pozorna na dejstvo, da je med mladimi zelo razširjeno nezaupanje do družine in do zakona. Z zakonodajo, ki omogoča civilno razvezo zakona, izgublja družina in zakonska zveza svojo trdnost. V tej zvezi je potrebno poudariti, da nezaupanje do zakonske skupnosti kdaj izvira tudi iz negativnih in travmatičnih izkušenj prejšnjega zakona ali zaradi ločitve staršev. Ta zaskrbljujoč pojav postaja vedno bolj družbeno prisoten pri nas. Razsežnost tega pojava zahteva posebno pozornost. Tisti, ki imajo odgovornost v družbi in v Cerkvi, bi se ob tem vprašanju morali resno zamislili.

Eden izmed zelo razširjenih sodobnih pojavov je rastoče število civilno razvezanih zakonov. Mnogi razvezani in znova poročeni verniki se sprašujejo, če se še lahko štejejo za člane Cerkve, kljub temu, da ne uživajo Kristusovega telesa. Cerkev vztrajno išče poti, kako bi verniki, ki že leta duhovno trpijo in imajo globoke notranje rane zaradi svojega razbitega zakona, mogli prejemati vse zakramente. Opažamo

---

[8] Prim. KKC 2384.

[9] Najnovejši dokumenti po letu 1998, ki obravnavajo vprašanje razvezanih in znova poročenih so: P. Hünermann, *Schutz des Glaubens? Kritische Rükfragen eines Dogmatikers*, v: Herder-Korrespondenz 9 (1998), 455-460; L Prezzi, *Parole nuove. I divorziati rispozati e le comunità cristiane*, v: Il regno-attualità 12 (1998), 371-372; Ufficio pastorale. Diocesi di Bolzano-Bressanone, *Colloquio con i divorziati risposati*, v: Il regno-documenti 15 (1998), 518-528; W. Egger, *Divorziati rispozati. Il colloquio continua*, v: Il regno-attualità 22 (1998), 738; G. Delgado del Rio, *El divorzio católico? Un sitio a la verdad,* Palma de Mallorca 1998; N. Ferone, *L'istituto della separazione dei coniugi. Studio comparato tra diritto canonico e il diritto civile italiano,* Roma 1999; Pontificio consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi, *La comunione ai divorziati risposati,* v: Il regno-documenti 15 (2000), 487-488; F. Targonski, *I divorziati e i rispozati nei documenti della Chiesa,* v: Città di Vita 55 (2000), 371-394; C. Murtagh – R. Saunders, *Some Obsrvations on Marriage in the Church after Divorce,* v: Newsletter 121 (2000), 77-81; E. Zanetti, *La Chiesa ammette la separazione fra coniugi? Motivazioni, circostanze e conseguenze*, v: Quaderni di diritto ecclesiale 13 (2000), 117-145; Papeški svet za razlago zakonskih besedil, *Prejemanje obhajila ločenih in ponovno poročenih*, v: Sporočila 19/9 (1.9.2000), 106/toč.1-5; V. Papež OFM, *Ego te absolvo*, Priročnik za spovednike, Ljubljana 2001; G. Tenholt, *Die Unaulöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen*, LIT, Theologie 22, Münster-Hamburg-London 2001; Papeški svet za družino, *Zakon družina in zunajzakonske skupnosti*, Cerkveni dokumenti 93, Ljubljana 2001.

namreč, da se problemi razvezanih zakonov, kljub nekaterim izjemam, kažejo najbolj na dva načina in sicer na socialni in religiozni ravni. V družinah razvezanih in znova poročenih nastajajo velike napetosti. Zato Cerkev priporoča čim večjemu številu vernikov, ki so se civilno razvezali, da resno razmislijo o svojem neuspelem zakonu, če morda le ni možna kakšna rešitev.[10]

Problemi razvezanih zakonov

Ko govorim o razvezanih zakonih mislim predvsem na tiste, ki so civilno razvezani in znova poročeni. Razveze imajo za posledico hudo škodo: »za zakonca, ki postane zapuščen; za otroke, ki jih ločitev staršev travmatizira in jih starši pogosto vlečejo vsak na svojo stran; zaradi učinka nalezljivosti, ki iz tega napravlja že pravo družbeno rano«.[11]

O tem problemu je spregovoril tudi papež Janez Pavel II, 28. januarja 2002. Ob srečanju s sodniki rimske rote je poudaril, da danes ne moremo sprejeti mentaliteto ločitve. Nasprotujeta ji zvestoba naravnim in nadnaravnim darovom, katere je Bog dal človeku. Ko zakonca prideta v težave jima je potrebno pomagati in ju spodbujati k neločljivosti. Pokazati jima je treba, da je prav njuna ljubezen tista pot, ki pozitivno rešuje nastalo krizo. Mentaliteta ločitve je danes navzoča povsod tam kjer vlada prepričanje, da se nič ne splača. Navzoča je tudi na cerkvenih sodiščih. Vendar so cerkvena sodišča danes bolj poklicana, da zdravijo neveljavne zakone, kakor pa da jih razglašajo za neveljavne in nične. Mentaliteta ločitve se danes pojavlja kot družbena rana, ki zelo negativno vpliva na mlade generacije, katerim je na ta način zamračena lepota zakonske skupnosti.[12]

Na socialni ravni zakonske razveze najbolj prizadenejo ženske in otroke. Statistična poročila iz preteklih let nam govorijo, da se pri nas na 1000 prebivalcev civilno razveže skoraj vsak četrti zakon.[13] Gre

[10] Prim. Jan 6, 53.

[11] Prim. KKC 2385.

[12] Prim. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2.../hf_jp_ii_spe_20020128_roman-rota_it.htm (5.2.2002).

[13] Leta 1998 je bilo v Sloveniji civilno sklenjenih 7528 zakonov, civilno razvezanih pa 2074 zakonov. Starost žene in moža pri razvezi je od 28 do 34 let. Če sta zakonca brez otrok, oziroma imata enega otroka, se razvežeta po petih oziroma največ devetih letih zakona. Takih razvez je bilo leta 1998 približno 200. Čisto drugače je, kadar je v zakonu več otrok. Tam kjer sta dva ali pa so trije otroci se je leta 1998 razvezalo 173 parov, vendar šele potem, ko so skupaj preživeli 15 ali največ 19 let zakona. Največ razvezanih moških se potem znova poroči s samsko žensko. Takih primerov je bilo 338. V nasprotnem primeru pa se razvezane ženske raje poročajo z razvezanim kakor samskim moškim. Takih primerov je bilo 307. Prim. *Statistični letopis 1999*, letnik XXXVIII, Ljubljana 1999, tabele štev. 4.24-4.32. V svetovnem merilu se vsako leto razveže tri miljone

za zelo mlade zakonce, še posebej za mlade ženske. Čeprav se nekaj razvezanih zakoncev znova poroči, je vsaka razveza najbolj boleča za njihove otroke. Nekateri otroci se morajo žal že v svoji zgodnji mladosti srečati s problemom razbite družine. V vsakem otroku pusti razveza lastnih staršev usodne posledice. Ker v večini primerov otroci tega ne razumejo se tudi odzivajo na zelo različne načine. Nekateri otroci krivijo sebe, da sta se oče in mati razšla, drugi iščejo krivca zunaj lastne družine. Samo redki otroci vidijo krivca v enem ali pa kar v obeh starših.

Drugi način, kjer se kažejo problemi zakonskih razvez je izrazito religiozne narave. Za verne, ki so razvezani in ponovno civilno poročeni, je najbolj boleče, kadar se jim v Cerkvi zaradi njihovega načina življenja odtegnejo nekatere pravice, na primer, da ne smejo prejemati zakramentov in opravljati nekaterih cerkvenih služb. Ne morejo namreč opravljati službe bravca, kateheta, krstnega ali birmanskega botra in članstva v župnijskem pastoralnem svetu.[14] Razvezani in znova poročeni zakonci najbolj čutijo, da se je nekaj spremenilo, ko ne morejo prejeti več zakramentalne odveze pri spovedi in svetega obhajila.[15] Mnogi se zato sprašujejo, kdaj bodo spet lahko opravili sveto spoved in prejeli obhajilo. Za nekatere je popolnoma nerazumljivo, da zaradi civilne razveze in ponovne poroke ne morejo več k zakramentom.[16] Gre za številne razvezane in znova poročene vernike, ki se vedno znova sprašujejo ali bo tudi zanje kdaj nastopil čas milosti, odpuščanja, odveze od grehov in njihovih posledic? Ali bo kdaj nastopil čas v katerem bodo njihova raztrgana srca prejela zdravilo? Skratka, razvezani in znova poročeni zelo trpijo in s težavo hodijo po poti, ki so si jo izbrali.[17]

Zakonci izberejo civilno razvezo, ko izčrpajo vse druge načine pri reševanju svojih zakonskih konfliktov. Samo če ostaja civilna ločitev edini možni način, kako zagotoviti neke zakonite pravice, skrb za

---

zakonov. Za mnoge je sklenitev zakona samo eden izmed načinov, da se pokažejo odrasle. Sociologi ugotavljajo, da kriza zakoncev nastopi šele po štirih letih zakona, čeprav se četrtina zakoncev razveže že po dveh letih zakona. V Italiji so se razveze zakonov povečale za 0,5%. Leta 1990 je bilo razvezanih 27.682 zakonov, leta 1999 pa že 33.852. Prim. R. Stagliano, *Amore, sposiamoci presto ma solo per fare una prova,* v: La Republica (4. 2. 2002), 22.

[14] Prim. E. Zanetti, *La Chiesa ammette la separazione fra coniugi?,* v: Quaderni di Diritto Ecclesiale 13 (2000), 143.

[15] Prim. ZCP kan. 897-898.

[16] O vprašanju prejemanja obhajila razvezanih in ponovno poročenih glej: Kongregacija za nauk vere, *Pismo škofom Katoliške cerkve glede prejemanja obhajila s strani ločenih in spet poročenih vernikov*, v: Priprava na zakon, Cerkveni dokumenti 71, 61-66; S. Slatinek, *Ločeni in znova poročeni*, v: Communio Kristjanova obzorja 46/4 (1996), 341-354.

[17] Prim. J. Kopp, *Den Geschiedenen ein Gnadenjahr*, Kirchenbote (7. 5. 200), 7; S. Slatinek, *Ločeni in znova poročeni,* 344.

otroke ali obrambo dediščine, jo je mogoče tolerirati, ne da bi sestavljala moralno krivdo.[18] Mnogi, ki so civilno razvezani, ostanejo neporočeni da ohranijo obstoječi cerkveni zakon. Taki verniki lahko še naprej prejemajo zakramente. Poklicani so, da več molijo, da radi poslušajo Božjo besedo, se udeležujejo svete maše, svoje otroke katoliško vzgajajo in zaupajo v Boga.

V kolikor pa se razvezani znova civilno poročijo se jim svetuje, da se v novem civilnem zakonu, zdržijo vseh zakonskih dejanj in svoj zakon živijo na način »probata praxis Ecclesiae«.[19] To pomeni, da zakonca skupaj živita kot brat in sestra. Samo tako morejo zakonci, ki so razvezani in znova civilno poročeni prejemati zakrament sprave in svetega obhajila. Drugače jim je prejem teh dveh zakramentov pridržan, ker so v položaju, ki nasprotuje Božji postavi.[20] Razveza, pa čeprav samo civilna, pomeni prelomitev pogodbe v katero sta zakonca svobodno privolila, da bosta drug z drugim živela do smrti. Cerkveno pravo namreč odreka obhajilo tistim, ki trdovratno vztrajajo v javnem velikem grehu.[21] Razlagalci kanonskih predpisov menijo, da se tako morejo imenovati vsi tisti, ki se zavedajo svoje drugačnosti, ker svobodno in hote živijo v zunajzakonski skupnosti. Taki ljudje ne morejo, ne znajo ali pa nočejo spremeniti svojega načina življenja. Dokler vztrajajo pri tem, tako dolgo ne morejo pristopiti k spovedi in k svetemu obhajilu.

O tem je 24. junija 2000 spregovoril tudi Papeški svet za razlago zakonskih besedil. Ker nekateri avtorji zagovarjajo stališče, da se razvezanim in ponovno poročenim ne sme odreči prejem svetega obhajila, Papeški svet živo priporoča, da se tem vernikom razloži, da kdor sprejema Kristusovo telo v stanju, ki je javno nevredno, stvarno škoduje cerkveni skupnosti, saj ravna na način, ki uničuje pravice Cerkve in vseh vernikov, ki živijo v skladu z zahtevami te skupnosti. Obenem Papeški svet spodbuja dušne pastirje, da naglašajo materinsko skrb Cerkve za vernike, ki se nahajajo v takšnem stanju, ki preprečuje, da bi lahko bili deležni evharistične mize.[22]

Če upoštevamo vse to, se zdi, da so razvezani in ponovno poročeni verniki v težji situaciji kot tisti, ki niso v polni edinosti s katoliško Cerkvijo.[23] Kanonsko pravo namreč brani prejemati zakrament evharistije

---

[18] KKC 2383.

[19] Prim. B. Laukemper - Isermann, *Zum Recht der wiederverheirateten Geschiedenen auf die Sacramente*, v: R. Puza - A. Weiß (Hg.), *Iustitia in caritate*, Frankfurt a.M. 1997, 247-263.

[20] Prim. KKC 1650; Papeški svet za razlago zakonskih besedil, 106/toč. 1.

[21] ZCP kan. 915.

[22] Prim. Papeški svet za razlago zakonskih besedil, 106/toč. 2 in 5.

[23] Prim. F. Kamphaus, *Wenn Ehen scheitern*, v: T. Schneider (Hg.), Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?, Freiburg 1995, 413.

razvezanim in ponovno poročenim katoličanom, medtem, ko nekatoliškim kristjanom sme katoliški služabnik v hudi potrebi (»urgeat gravis necessitas«) podeliti zakrament evharistije. Zahteva se, da prosilec sam od sebe prosi za zakrament, da izpoveduje katoliško vero, da je pravilno pripravljen in da mu pravo ne brani, da bi zakrament prejel. V smrtni nevarnosti ali po presoji krajevnega škofa ali škofovske konference ali v drugi hudi potrebi morejo dopustno prejeti od katoliškega služabnika zakrament evharistije vzhodni in pravoslavni kristjani in evangeličani.[24] Gre za zelo drzno primerjavo. Na eni strani imamo razvezane katoličane, ki ne živijo v skladu z zakoni Cerkve, na drugi strani pa tiste, ki niso v polni edinosti s katoliško Cerkvijo. Za razvezane in ponovno poročene katoličane bi bila rešitev, da morejo podobno kot nekatoličani v »hudi potrebi« prositi in tudi prejeti zakrament sprave in evharistije. Vendar razvezanim in ponovno poročenim katoličanom cerkveno pravo te pravice ne daje. Nekatoličanom namreč, tudi če so razvezani in znova poročeni, pravo ne brani, da bi prejeli zakrament sprave in evharistije, če izpolnijo ostale pogoje, ker jih čisto cerkveni zakoni katoliške Cerkve in s tem tudi kanonska oblika poroke, ne vežejo. Ker pa razvezane in ponovno poročene katoličane vežejo vsi cerkveni zakoni, zato jim tudi v hudi stiski, razen v smrtni nevarnosti, pravo brani, da bi prejeli zakrament sprave in evharistije.[25] Gre torej za izredno zahteven pastoralni in pravni problem.

Drugo vprašanje, s katerim se danes bolj srečujejo duhovniki in spovedniki, pa je pravna sposobnost razvezanih in ponovno poročenih za prejem duhovnega obhajila.[26] Pogosto se sliši, da se razvezanim in ponovno poročenim vernikom, zato, ker ne morejo prejemati resničnega obhajila svetuje, da prejemajo duhovno obhajilo. Taka razlaga pa ni pravilna, še posebej če poznamo pomen duhovnega obhajila.

Duhovno obhajilo se je pojavilo v srednjem veku, ko je bila praksa obhajila bolj redka. Med teologi je veljalo prepričanje, da prejme Gospoda v zakramentu, kdor ima vero, duhovno pa tisti, ki ima vero in ljubezen. Tomaž Akvinski je zato učil, da duhovno sprejme Kristusa tisti, ki ima vero in ljubezen do Kristusa in ga hoče s spoštovanjem in namenom sprejeti, pa čeprav ga ne sprejme v zakramentu.[27] V 12. stoletju se je pomen duhovnega obhajila še povečal z razvojem meništva. Ker se je obhajilo v samostanih delilo samo enkrat na leto, so se razvile

[24] Prim. kan. 843 § 1; 844 § 2-4.
[25] Prim. kan. 213.
[26] Prim. G. Tenholt, *Die Unaulöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschie-denen*, 256.
[27] Prim. H. R. Schlette, *Die Lehre von der Geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin*, München 1959, 20-113.

posebne evharistične pobožnosti. Med prejemanjem obhajila so se še posebej v ženskih samostanih pojavila tudi mistična izkustva. Razlage duhovnega obhajila so dosegle svoj vrh z Meistrom Eckhartom, ki je učil, da se lahko duhovno obhajilo prejme vsak dan in celo večkrat na dan. Na ta način bi naj človek prejemal celo več milosti, kot če bi Kristusa prejemal resnično. Duhovno obhajilo sta v svojem času priporočala tudi Terezija Avilska in Alfonz Marija Liguori. Šele z uvedbo vsakodnevnega obhajila za časa papeža Pija X. leta 1905 je duhovno obhajilo zopet stopilo nekoliko v ozadje.[28]

Teologi se danes strinjajo, da je za prejem duhovnega obhajila »sacramentum in voto« potrebna enaka moralna pripravljenost, kot se zahteva za resnični prejem zakramenta »sacramentum in re«.[29] Duhovnega obhajila zato ni mogoče svetovati nekomu, ki mu resnični prejem zakramenta ni dovoljen. V zgodovini se je duhovno obhajilo vedno svetovalo samo tistim, ki so bili v stanju, da bi lahko resnično prejeli sveto obhajilo, vendar so jih pri tem ovirali upravičeni zadržki, visoka starost, huda bolezen ali dolga odsotnost duhovnika.

Zdi se, da je danes precej nevednosti glede duhovnega obhajila. Zato je bilo leta 1994 zelo dobrodošlo pismo Kongregacija za nauk vere, namenjeno škofom katoliške cerkve glede prejemanja obhajila s strani ločenih in spet poročenih vernikov. Kongregacija je izrazila skrb, da je tem vernikom treba pomagati, »da bodo poglobili razumevanje vrednot sodelovanja pri Kristusovi daritvi pri maši, duhovnega obhajila, molitve, premišljevanja božje besede, del ljubezni in pravičnosti«.[30] S tem pismom so bili spodbujeni škofje, da pomagajo vernikom razumeti vrednost resničnega in duhovnega obhajila. Še več, škofje naj bi vernike poučili, da morejo v skladu s tradicijo, duhovno obhajilo prejeti samo tisti, ki so v stanju milosti. To pomeni, da se za duhovno obhajilo zahteva enaka duhovna pripravljenost, kot se zahteva za prejem resničnega zakramenta. Zato razvezani, ki niso v stanju, da bi lahko prejeli resnični zakrament svetega obhajila, nimajo pravice od Cerkve zahtevati duhovnega obhajila. Končno, to pomeni, da tudi duhovnik ali spovednik takim vernikom ne more svetovati duhovnega obhajila.

Napetosti v družinah razvezanih

Razvezani in znova poročeni, so prav tako kot vsi drugi verniki dolžni hoditi k sveti maši. Nekateri izmed njih se sprašujejo, kakšno je

[28] Prim. B. Weiß, *Geistliche Kommunion - eine Hilfe für die wiederverheiratete Geschiedene?*, v: T. Schneider (Hg.), Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen?, 226-235.
[29] Prim. P. Fonk, *Geistliche Kommunion*, v: LThK IV (1995), 390.
[30] Prim. Kongregacija za nauk vere, *Priprava na zakon*, Cerkveni dokumenti 71, Ljubljana 1997, 64.

lahko njihovo sodelovanje pri sveti maši če leta in leta ne smejo k svetemu obhajilu. Pogosto namreč slišijo, kako se ob nedeljah pri sveti maši vernikom oznanjajo Pavlove besede: »Kdor bo nevredno jedel kruh in pil Gospodov kelih, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo«.[31] Zato razmišljajo, da duhovnikovo povabilo: »Vzemite in jejte« in »Pojdite v miru« ni njim namenjeno. Navajam pričevanje razvezanega moža. Iz njegovega pričevanja je mogoče razbrati, kakšno stisko doživljajo razvezani in ponovno poročeni:

»Danes je nedelja. Z družino sem bil pri sveti maši. Ko je bilo sveto obhajilo so se ljudje postavili v vrsto. V klopi smo ostali samo žena, hčerka in jaz. To je moja nova družina. Ker sem ločen in znova poročen vem, da ne smem hoditi k obhajilu. Čez nekaj dni bom spremljal hčerko k prvemu obhajilu. Večkrat me je že vprašala zakaj midva z ženo ne hodiva k obhajilu. Pogosto sem v zadregi. Ne najdem pravega odgovora. Težko je namreč odgovoriti devet letnemu otroku ...«[32]

Razvezani in znova poročeni težko razumejo ali pa sploh ne morejo razumeti, da za polno udeležbo pri sveti maši ni dovolj samo iskreno kesanje, ampak je prav tako potrebno spreobrnjenje v samem načinu življenja. V svoji nevednosti za vse krivijo Cerkev in od nje zahtevajo, da spremeni svoje norme in razvezanim in znova poročenim preprosto deli vse zakramente, še posebej pa spravo in sveto obhajilo. Napetosti, ki nastajajo v družinah razvezanih in znova poročenih, so velikokrat naravnane zoper duhovnike. To je razvidno iz naslednjega pričevanja:

»Nikoli se nisem počutil tako zapuščenega kakor včeraj, ko je bila nedelja. Duhovnik je pri maši nagovoril ljudi. V homiliji niti z besedo ni omenil tistih, ki smo doživeli neuspeh v svojem zakonu. Mislim, da je zelo dobro, da ima Cerkev jasna pravila. Potrebna pa je tudi lepa beseda, ki ni namenjena samo bolnim, oddaljenim in klošarjem, ampak tudi razvezanim in znova poročenim. Dobro besedo potrebujemo tudi mi, ki si želimo postati dobri kristjani, pa nam ni uspelo ohraniti prvi zakon. Kljub temu smo imeli srečo, saj smo za sopotnika našli pravega človeka ...«[33]

Razvezani in znova poročeni verniki se v Cerkvi pogosto počutijo drugorazredne. Mnogi zato iščejo pomoč pri zdravniku, psihiatru ali psihologu. Eden izmed psihologov, ki že več leta spremlja razvezane, je takole zapisal svoje mnenje:

»Kot psiholog lahko povem, kako doživljam razvezane in znova poročene zakonce. Želim se posebej omejiti samo na tiste, ki so verni in jim cerkveno življenje veliko pomeni. Prvo kar opazim je, da so razvezani in znova poročeni v sebi zelo raztrgani. Želijo si ustvariti novo družino,

[31] Prim. 1 Kor 11, 27.
[32] Pričevanje je shranjeno v arhivu škofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru.
[33] Prav tam.

hkrati pa bi bili radi vključeni v domače občestvo Cerkve, tako kot so bili prej. Pri tem pa doživljajo velike neskladnosti, ker so njihove želje v nasprotju s tem, kar uči Cerkev. Kot verniki se zavedajo, da je cerkveni zakon nerazvezljiv in jih zato boli, da so s svojim življenjem prelomili zvestobo ...« [34]

Njihovo stisko in bolečino budno spremljajo tudi njihovi dušni pastirji. Še posebej takrat, ko gredo njihovi otroci k prvemu svetemu obhajilu. Takrat mnogi razvezani zopet navežejo stik s Cerkvijo. Eden izmed duhovnikov je povedal takole:

»Kadar obiskujem ljudi, še posebno bolne, mi ti pripovedujejo, kako so nesrečni, ker so njihovi otroci razvezani. Starši doživljajo veliko dramo razbitih zakonov svojih otrok. Razvezani danes ne hrepenijo več tako močno po zakramentalnem življenju. V čutenju ljudi se je danes veliko spremenilo. Danes se zakoni razvežejo na hitro. Težave se pojavijo kasneje, ko gredo njihovi otroci k prvemu svetemu obhajilu. Takrat so najbolj pripravljeni urediti svoj zakon ...« [35]

Navadno imajo razvezani in znova poročeni starši pred svojim otrokom občutek, da so veliki grešniki. Tudi otroci se v takih družinah sprašujejo, kaj je narobe z njihovimi starši. Se jih naj sramujejo ali pa se jim dela krivica? Otroci razvezanih in ponovno poročenih staršev, že tako doživljajo veliko stisko, ker njihova starša ne živita skupaj. Znova pa doživljajo bolečino, ker se starša pri nedeljski sveti maši nikoli ne udeležita svetega obhajila. Dokler otrok ne doraste tega ne more razumeti. Tudi potem, ko dobi odgovore na vsa vprašanja, se še vedno sprašuje zakaj se to dogaja prav njegovi mami in očetu. Ne samo za otroka, tudi za odraslega je lahko kdaj uganka, kako da zakramentalno odvezo lahko prejmejo taki, ki preklinjajo, ki žalijo svojega bližnjega ali mu celo strežejo po življenju, potem ko se spokorijo, medtem, ko razvezani in znova poročeni pa ne.

Zato se Cerkev s posebno pozornostjo obrača k razvezanim in znova poročenim vernikom. Želi, da bi tudi razvezani in znova civilno poročeni verniki Cerkev doživeli kot sveti kraj usmiljenja in odpuščanja.

Kako pomagati razvezanim in znova poročenim?

Posebno skrb so razvezanim in znova poročenim vernikom dolžni izkazovati škofje in duhovniki, še posebej župniki. Razvezani in znova poročeni so zaupani njihovi pastoralni skrbi. Škofje so dolžni, da se z apostolsko pozornostjo obračajo k tistim, ki zaradi svojega življenjskega položaja ne morejo biti deležni redne pastoralne skrbi.[36] Vsak

[34] Prav tam.
[35] Prav tam.
[36] Prim. kan. 383 par. 1.

krajevni škof in vsak župnik ve, da so njihova posebna skrb razvezani in znova poročeni, da jih obvarujejo pred opuščanjem verske prakse. Zato so škofje in župniki pri navajanju cerkvenih predpisov podobni Jezusu, ki je z usmiljenjem sprejemal grešnike in jih klical k spreobrnjenju. V veliko oporo so lahko tem vernikom škofova pisma, homilije, radijski govori in drugi načini, ko izrazijo svojo skrb zanje in jih tako vabijo k molitvi. Tudi župniki so dolžni, da se pogosto v svojih pridigah spomnijo na razvezane in ponovno poročene vernike. Čeprav jim ne morejo zaupati javnih služb v Cerkvi je prav, da jih radi povabijo na različne župnijske slovesnosti, jih vključijo v dobrodelne dejavnosti, da se bodo v župniji čutili sprejete in ljubljene.

Razvezanim in znova poročenim vernikom so danes v veliko pomoč tudi živa cerkvena občestva. Verniki laiki ne morejo izključiti iz svoje srede tistih, ki so se civilno ločili in znova poročili. So prvi, ki so poklicani, da jim kot bratje in sestre pomagajo in jim stojijo ob strani. Vsaka razveza in ločitev zakona je zelo boleča. Zato morejo razvezani in znova poročeni prav v domačem župnijskem občestvu najti svoje prvo varno zavetje. Še posebej takrat, ko iščejo načine, kako bi se vključili v redno župnijsko življenje, jim domača župnija ne more zapreti vrat. Pogosto se razvezani in znova poročeni obračajo na svoje domače, na starše, sorodnike in druge vernike z različnimi vprašanji. Sprašujejo jih ali smejo postati botri pri krstu in birmi, ali smejo k sveti spovedi, ali lahko prejemajo sveto obhajilo, ali lahko gredo za pričo pri poroki, katere cerkvene službe lahko sprejmejo, ali lahko berejo berilo pri nedeljski sveti maši, ali lahko nosijo obhajilo bolnikom in drugo. Samo tisti, ki jih je pripravljen poslušati, jim bo lahko odgovarjal tako, da bodo čutili, da jih Cerkev sprejema z ljubeznijo kot svoje brate in sestre.[37]

Pričakuje se, da si bodo razvezani in znova civilno poročeni verniki tudi med seboj radi pomagali. Najprej je potrebno, da temeljito razmislijo o veljavnosti svojega zakona. Zakonca namreč sama najbolje vesta zakaj sta se poročila in kaj je povzročilo razpad njune zakonske zveze. Ko zakonca razmišljata o tem, da njun zakon ni bil veljavno sklenjen morata biti drug pred drugim in pred Bogom iskrena, brez prikrivanja resnice. Šele potem, ko sta v vesti prepričana, da njun zakon ni bil veljaven in imata zato na razpolago dokaze in priče, lahko prosita pristojno škofijsko cerkveno sodišče, da uvede postopek za ugotovitev ničnosti njunega prvega zakona.

Refleksijo svojega zakona najbolje naredita zakonca sama, ki po civilni ločitvi nista drug do drugega sovražno razpoložena. Kadar zakonca po razvezi več ne govorita, oziroma je zaradi mnogih notranjih ran njun odnos oviran, bo skupna refleksija nemogoča. Takrat bo pač potrebno, da refleksijo zakona naredil vsak zase ali pa vsaj tisti, ki iskreno išče resnico.

Razvezanim in znova poročenim vernikom so na široko odprta vrata škofijska cerkvena sodišča. Ljudje so danes zelo presenečeni, ko slišijo, da ima tudi Cerkev svoja sodišča in svoje sodnike. Vsaka urejena družba za svoje nemoteno delo potrebuje pravila in zakone. Katoliška Cerkev se ravna po svojih zakonih, ki so zbrani v Zakoniku cerkvenega prava. Zakonik je danes na voljo vsem ljudem,[38] da se lahko seznanijo s cerkvenimi zakoni in če potrebujejo pomoč, se lahko vedno obrnejo na pristojno cerkveno sodišče, da jim pomaga.[39] Največ pomoči si od škofijskega cerkvenega sodišča želijo tisti, ki so razvezani in znova civilno poročeni.

Skrivnost cerkvenih sodišč

Če so razvezani v vesti prepričani, da je prvi zakon razpadel po njihovi lastni krivdi, bodo ostali vezani na svojega prvega partnerja za vse življenje. V tem primeru gre za veljavno sklenjen cerkveni zakon, katerega ne more razvezati nobena človeška oblast in noben razlog; razveže ga lahko le smrt. Cerkev take zakonce, ki so pretrgali svojo zakonsko zvezo, spremlja z veliko ljubeznijo in jim na različne načine skuša pomagati, da bi našli svoje mesto v domačem župnijskem občestvu.

Veliko bolj lahko škofijsko cerkveno sodišče pomaga tistim, ki so razvezani, vendar so v vesti prepričani, da so svoj prvi cerkveni zakon sklenili neveljavno.[40] Taki lahko na škofijskem cerkvenem sodišču spro-

---

[37] Da bi ljudje ne bili v zadregi, kadar jim razvezani in znova poročeni postavljajo vprašanja, navajam na tem mestu najprimernejšo literaturo, po kateri lahko vsak seže, ki si želi o tem kaj več vedeti: Janez Pavel II, *Pismo družinam*, Cerkveni dokumenti 54, Ljubljana 1994; Papeški odbor za mednarodne evharistične kongrese, *Evharistija in svoboda*, Cerkveni dokument 69, Ljubljana 1997; Janez Pavel II, Papeški svet za družino, *Zakrament sprave*, Cerkveni dokument 70, Ljubljana 1997; Papeški svet za družino, *Priprava na zakon*, Cerkveni dokumenti 71, Ljubljana 1997; Kongregacija za duhovščino, *Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov*, Cerkveni dokument 74, Ljubljana 1998; Papeški svet za družino, *Zakon družina in zunajzakonske skupnosti*, Cerkveni dokumenti 93, Ljubljana 2001.

[38] Prim. *Uvod*, v: *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, 41.

[39] Prim. kan. 221.

[40] Na škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru je bilo leta 1999 sprejetih v obravnavo za ugotovitev ničnosti zakonske zveze 17 primerov. Iz prejšnih let je ostalo 56 primerov. V rednem postopku na prvi stopnji je bilo pozitivno rešenih 24 primerov. Od tega je bil en primer ko ničnost zakon ni bila dokazana, v petih primerih pa so stranke odstopile od postopka. Vseh obravnavanih postopkov v letu 1999 je bilo 35. Leta 2000 je bilo na I. stopnji sprejeih v obravnavo 49 primerov in 43 primerov na II. stopnji. Od teh je bilo rešenih 35 primerov. Ničnost zakonske zveze ni bila ugotovljena v enem primeru. En primer pa je bil rešen z listinami. Leta 2001 pa je bilo na I. stopnji sprejetih 25 primerov in 31 primerov na II. stopnji. Vsi ti podatki kažejo, da je bilo v zadnjih letih največ prošenj za pomoč na škofijsko cerkveno sodišče poslanih v letu 2000.

žijo postopek za ugotavljanje neveljavnosti svoje zakonske zveze. Pri tem ne gre za cerkveno ločitev. Veljavno sklenjeni cerkveni zakon, razen v primerih, ki smo jih navajali na začetku, ni mogoče nikoli ločiti. Če pa sta oba zakonca ali vsaj ena izmed njih prepričana, da sta sklenila neveljavni cerkveni zakon, potem je pristojno cerkveno sodišče tisto, ki to razišče in tako zakoncema pomaga do pravice. V kolikor se dokaže neveljavna sklenitev cerkvenega zakona, sta zakonca prosta in moreta vsak zase skleneta pravi cerkveni zakon.

Razlogi za neveljavno sklenitev cerkvenega zakona so različni. Najbolj pogosto govorimo o hibi v privolitvi.[41] Ta nastopi takrat kadar zaročenca ne vesta, da je zakon trajna skupnost med moškim in žensko, naravnana na roditev otrok z nekakšnim spolnim sodelovanjem; kadar je zmota v osebi, oziroma zmota o lastnosti osebe in je ta lastnost naravnost in predvsem hotena; kadar je zakon sklenjen na temelju zvijačne prevare; kadar zaročenca s pozitivnim dejanjem volje izključita sam zakon ali kak bistveni sestavni del ali kako bistveno lastnost zakona; kadar zakon skleneta pod bodočim pogojem in kadar je zakon sklenjen zaradi sile ali hudega zunanjega strahu.

Poleg hibe v privolitvi poznamo tudi psihično nezrelost zaročencev.[42] Tudi v tem primeru je zakon neveljavno sklenjen. Gre za ljudi, ki zaradi psihičnih vzrokov niso sposobni sprejeti bistvenih zakonskih obveznosti. Taki zakoni so sklenjeni zelo na hitro in se po nekaj mesecih razdro. Če sta se zakonca zaradi navedenih razlogov civilno ločila in obrnila na pristojno škofijsko cerkveno sodišče, je možno, da bo uveden pravdni postopek, ki bo pokazal, če med zakoncema res ni bilo veljavnega zakona.

Skoraj ne poznamo neveljavno sklenjenih cerkvenih zakonov zaradi pomankljive oblike. Ti bi nastopili takrat kadar bi duhovnik pri poročnem obredu izpustil obred privolitve ali pa bi zaročenca pozabil vprašati za privolitev.[43] Prav tako bi hiba v obliki nastopila takrat, kadar bi pri sklenitvi cerkvenega zakona prisostvoval nepooblaščen duhovnik.[44] Kdorkoli bi vedel za navzočo hibo, bi moral takoj obvestiti pristojno cerkveno sodišče, da se neveljavno sklenjeni cerkveni zakon poveljavi ali ozdravi v korenini.[45]

Vsakdo, bodisi krščen ali nekrščen, more pred škofijskim cerkvenim sodiščem nastopiti kot tožnik. Kdor hoče, da se pred cerkvenim sodiščem začne postopek, o veljavnosti ali neveljavnosti sklenjenega cer-

[41] Prim. kann. 1095-1107.
[42] Prim. kan. 1095.
[43] Prim. kan. 1057.
[44] Prim. kan. 1108.
[45] Prim. kann. 1161-1165.

kvenega zakona, mora pristojnemu sodniku izročiti tožbeni spis v katerem navede sporni predmet in prosi sodnika za pomoč. K tožbenemu spisu mora tožnik priložiti ženitveni zapisnik in sodbo o civilni razvezi. V tožbenem spisu pa mora navesti naslov tožene stranke in naslov vsaj dveh prič. Ko sodnik tožbeni spis sprejme, izda odločbo s katero povabi stranke pred sodišče k ugotovitvi pravdnega spora. Da sodnik laže dožene resnico, mora izprašati stranki in njihove priče. Sodnik ima pravico, da v določenih primerih za mnenje vpraša še izvedenca, zdravnika, psihologa ali psihiatra. Če tožena stranka ne pride na zaslišanje in svoje odsotnosti ne opraviči, jo sodnik lahko razglasi za odsotno in se postopek nadaljuje brez njene navzočnosti do končne sodbe. Ko so dokazi zbrani, more sodnik strankama dovoliti, da si v sodni pisarni pregledajo spise. Če stranki nimata več kaj navesti, izda sodnik odločbo o zaključitvi dokaznega postopka. Sledi končna sodba katero pripravi sodni zbor treh sodnikov. S tem se zaključi pravdni postopek na prvi stopnji.

Stranka, ki misli, da ji je s sodbo prvostopenjskega cerkvenega sodišča prizadejana krivica, ima pravico zoper sodbo vložiti priziv na višjega sodnika. Priziv se vloži pri sodniku, ki je sodbo izrekel. Sodnik, ki je priziv sprejel, mora vse spise poslati prizivnemu sodniku na drugo stopnjo. Prizivno sodišče na drugi stopnji je pristojno, da prejšno sodbo potrdi ali pa v celoti ali delno spremeni. Tako se doseže pravnomočnost sodbe, ki uživa pravno trdnost in je naravnost ni mogoče več izpodbijati.

Delo na škofijskem cerkvenem sodišču poteka v službi vseh ljudi. Sodniki se dobro zavedajo, da morajo pravično soditi, saj je edini sodnik naš Gospod Jezus Kristus, ki vabi k zavzetemu delu vse sodnike cerkvenih sodišč, da bodo vsi ljudje, ki ki si želijo priti do pravice, deležni pomoči in usmiljenja.

Sklep

V Sloveniji imata dve škofiji, ljubljanska in mariborska, vsaka svoje škofijsko sodišče. Škofijski sodniki in sodni uslužbenci se zavedajo, kako odgovorno je njihovo poslanstvo. Sodišči med seboj tesno sodelujeta tako na prvi kakor na drugi stopnji. Vsako leto škofijsko cerkveno sodišče pripravi statistično poročilo iz katerega je razvidno njihovo delo v službi vseh ljudi.

Če objavljene podatke sestavimo v preglednico, vidimo, da se na škofijskih cerkvenih sodiščih v zadnjih petih letih rahlo dviguje število sodb o neveljavnosti zakonskih zvez. Leta 1995 je bilo neveljavno sklenjenih 55 cerkvenih zakonov. V letu 1999 pa že 78, kar je 1,6 % od vseh 4864 v Sloveniji cerkveno sklenjenih zakonov. Če še drži podatek,

da se pri nas vsako leto razveže skoraj vsak četrti zakon, potem je še vedno veliko razvezanih zakonov, ki svoje prošnje za ugotovitev neveljavnosti zakonske zveze niso naslovili na pristojno cerkveno sodišče. Zakaj tega ne storijo? Mogoče zato, ker so premalo poučeni? Ali pa ne vedo, da je sploh mogoče preveriti ali je bil njihov prvi neuspeli zakon veljavno sklenjen?

Sama razveza zakonske skupnosti še zdaleč ni dokaz, da sta zakonca sklenila neveljavno zakonsko zvezo. O neveljavnosti se lahko govori šele takrat, ko so za to dani resnični dokazi, ko gre za resnično hibo v privolitvi, ki je nastopila zaradi resne fizične ali psihične anomalije uresničevati obveznosti, ki jih zakon zahteva. Praksa obeh škofijskih cerkvenih sodišč v Sloveniji govori, da je bilo v zadnjih letih največ neveljavnih zakonov zaradi psihične nezrelosti. Drugi razlog neveljavnosti je poroka zaradi nosečnosti in na tretjem mestu je sila in strah s strani staršev, sorodnikov in okolice. Sodbe obeh sodišč kažejo, kako pereče je vprašanje sposobnosti zakoncev sprejeti bistvene zakonske obveznosti. Kdor namreč tega ni sposoben, ne more skleniti veljavnega cerkvenega zakona. Problem nezrelosti se kaže pri mnogih zakoncih. Zelo težka in odgovorna je namreč obveza zakoncev, da bodo živeli skupaj vse življenje. Za tako odločitev je potrebna ne samo fizična, ampak celostna zrelost osebe. Na to mladi, ki se pripravljajo na zakon, pozabljajo ali pa obljube ne vzamejo dovolj resno. Na to pozabljajo tudi tisti, ki zaročence pripravljajo na zakon. Naša družba se vse preveč mačehovsko obnaša do mladih družin. Potrebna bo torej večja obzirnost, do tistih, ki res želijo skleniti zakonsko skupnost.

Pred nami je priložnost, da več pozornosti namenimo družini, mladim, ki se poročajo, predvsem pa tistim, ki so razvezani in znova poročeni. Prav njim sta še posebej namenjena milost in usmiljenje. Raziskave med njimi jasno kažejo, da jim veliko pomeni srečen zakon in lepo skladno življenje v družini. Cerkev ima nalogo, da jim pomaga uresničiti želje po srečnem zakonu in družini. Zato so škofijska cerkvena sodišča na voljo še posebej njim, ki si želijo zakonito braniti in uveljaviti svoje pravice. Razvezanim in znova poročenim je potrebno pomagati najti resnico. In pomoč, ki jo lahko škofijska cerkvena sodišča nudijo razvezanim in znova poročenim spada med najpomembnejše naloge Cerkve.

Povzetek: **Stanislav Slatinek, Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih**

V zadnjih letih je vedno več zakonskih ločitev. Uveljavljajo se zunajzakonske skupnosti med ločenimi osebami. Predstavljajo alternativo resni zakonski zvezi. Pomembno je, da se vsi zavemo pomembno-

sti tega problema. Najbolj uspešen način za obrambo zakonske zveze je družina, ukoreninjena v popolni ljubezni, ki ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega, ki vse prenaša, vse veruje, vse upa in nikoli ne mine (prim. 1 Kor 13, 5-7). Res je, da dejansko vsi zakonci in vse družine, kljub dobri volji, vsi ne razvijejo dobrega skupnega zakona. Med zakonci nastajajo tudi ločitve in razveze. Ko se prekine zakonska vez nastajajo v družinah razvezanih in znova civilno poročenih velike napetosti. Vse to neizogibno prinaša neštetokrat izražen pastoralni nemir in tisočkrat ponovljeno vprašanje: ali so tisti, ki so znova civilno poročeni še upravičeni do zakramentov? Vprašanje je pastoralne narave in v korist samih zakoncev in celotnega cerkvenega občestva. Cerkev zato vztrajno išče načine kako bi takim ljudem pomagala, da se ne bodo počutili osamljene in zapuščene. Zato je pomembno, da naglasimo pomembno in nenadomestljivo vlogo škofijskih cerkvenih sodišč.

Ključne besede: zakonska zveza, zunajzakonske skupnosti, ločeni, razvezani, družina, škofijska cerkvena sodišča.

Summary: **Stanislav Slatinek, Tensions in Families of the Divorced and Civilly Remarried**

In the recent years the number of divorces has been growing and so has the number of nonmarital partnerships between divorced partners. Living together represents an alternative to serious matrimony. It is important that everyone becomes aware of this problem. The most successful way of defending matrimony is a family based on perfect love that does not insist on its own way, is not irritable or resentful, bears all things, believes all things, hopes all things and never ends (cf. 1 Cor 13.5-7). It is true that all couples and all families, in spite of their good will, do not develop a good matrimony. They also separate and divorce. When a matrimony is broken, great tensions develop in the families of the divorced and civilly remarried. All this inevitably results in the often expressed pastoral uneasiness and the question that has been asked thousands of times: Do the civilly remarried still have access to the sacraments? The question is of pastoral nature and is connected to the welfare of the spouses and of the whole church community. Thus, the Church has been steadfastly looking for ways of helping such people so that they might not feel alone and deserted. It is important to emphasize the important and indispensable role of diocesan church courts.

Key words: matrimony, nonmarital partnerships, the separated, the divorced, family, diocesan church courts.

Pregledni članek (1.02) UDK 618.1-055.2:253

Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Marija Ovsenik

Otrok in družina - težko uresničeni vrednoti neplodnega para

Uvod

»Kristjani radi govorimo o velikih družinah in si jih dajemo za zgled. Ob tem pa morda ne pomislimo na tiste, ki otrok ne morejo imeti. V Sloveniji je vse več takih parov. Posvojitev ni preprosta stvar - za posvojitev se je težko odločiti, še težje pa posvojenca dobiti,« povedo dolgoletni posvojitelji in nakazujejo realnost, s katero se danes sooča neplodni par,[1] ki v svojem zakonu ostaja brez rodnih otrok in brez možnosti, da bi po biološki poti zgradil družino.

Po podatkih Svetovne zdravstvene organizacije je v svetu neplodnih že preko 10 % parov,[2] ta delež pa še narašča. V Sloveniji beležimo neplodnih že okoli 13 % parov.

Večina neplodnih parov se sama težko spoprime z neplodnostjo in njenimi posledicami, zato išče ustrezne nasvete in pomoč. Veliko zakoncev, iščočih pomoči v programu Deteljica[3] zaradi neplodnosti oz.

---

[1] Po priporočilu Svetovne zdravstvene organizacije govorimo o neplodnem zakonu, če ženska po letu dni normalnih, rednih spolnih odnosov brez vsake kontracepcije ne zanosi. Dandanes se obravnava *neplodnost para* kot celota in ne samo ženska ali moška neplodnost. Z. Ograjenšek, *Neplodni par,* v: H. Meden Vrtovec s sodelavci, *Neplodnost,* Cankarjeva založba, Ljubljana 1989, 235.

[2] Prav tam.

[3] Program pomaga parom pri sprejetju neplodnosti, izobražuje in pripravlja pare na rejniško in posvojiteljsko starševstvo, svetuje in podpira novo družino po sprejemu otroka v posvojitev in rejništvo. Pogosto se zgodi, da po razbremenitvi boleče zapuščine neplodnosti, nekateri pari zanosijo in rodijo otroka, nekateri zagledajo smisel v življenju brez otroka, v partnerstvu in podelitvi z drugimi, večina pa se pripravi na posvojiteljsko ali rejniško starševstvo. Program preventivne pomoči otrokom deluje že deseto leto in v tem času se je razvil v tri programske sklope: psihosocialna pomoč zakoncema v težavah neplodnosti, priprava nadomestnih staršev na sprejem tujega otroka in psihosocialna pomoč nadomestni družini po sprejemu otroka. Prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti. Socialno delo,* 1 (2002), 43-55 in prim. V. Bevc, *Priprava na starševstvo tujemu otroku,* v: J. Rugelj, *Pot samouresničevanja.* Samozal.: Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem, druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski, Ljubljana 2000, 1007-1017.

iskanja alternativnih poti do otroka, je pred tem iskalo pomoč tudi pri duhovniku.[4] Sodelovanje s temi zakonci je pokazalo, da v slednjem od njih tli želja, da bi, kljub njihovi manjšini, ki jo predstavljajo v družbi in tudi v Cerkvi, obstajalo razumevanje in poznavanje njihove posebnosti. Nemoč roditi otroka, pa tudi ne posvojiti ali vzeti v rejništvo in tako brez lastne odgovornosti oziroma krivde ostati v življenju brez otrok, je zanje težko breme. Le nekateri izmed njih postanejo posvojiteljski ali rejniški starši, in še to pogosto le z enim otrokom.

Druga pomembna, sicer povsem hipotetična ocena ob spremljanju teh parov pa je v tem, da vrednote, ki so za kristjana visoko na vrednostni lestvici in njihova uresničitev po svetopisemskih izročilih pomeni temeljni smisel življenja zakoncev, dodatno poglobijo stisko neplodnega para. »Kristjan je velik ljubitelj življenja, zato mu ni vseeno, kakšno je to edino življenje, ki ga ima na razpolago«.[5] Prav zato se zakonca še veliko težje soočata z realnostjo neplodnosti in njenimi posledicami in tako se poglablja ter podaljšuje tudi trpljenje, ki se pogosto ne osmisli več v duhovni rasti posameznika ali duhovni rodovitnosti para, ampak povzroči tako močno pogreznitev vase, »neizravnanost s seboj«,[6] »človeško situacijo omrtvičenosti«,[7] da je ob morebitni posvojitvi ali rejništvu ogroženo zdravje ne le posameznika, ampak vse družine.

Prispevek je kamenček v mozaiku odstiranja pogosto prikrite in tabuizirane teme jalovosti para in pomeni nove informacije in znanje za izhodišče vsem, ki se srečajo z neplodnim parom in so človeško ali strokovno zaprošeni za pomoč, podporo in nasvet.

1. Osebna izpoved zakoncev P. o doživljanju neplodnosti[8]

Večletna članica programa, B. P., opisuje soočenje z neplodnostjo in hrepenenje po uresničitvi zanjo izredno pomembnih vrednot, kot sta otrok in družina. Dejstva neplodnosti ni mogla sprejeti vse do vključitve v skupino programa. Bila je tako prizadeta, da je bila 'omrtvičena' na vseh področjih svojega življenja. Njen obup, ki je povezan z ne-

[4] Anketa (M. Bric, Teološka pastoralna šola, 2002) je na vzorcu 40 naključno izbranih udeležencev programa pokazala, da je 40 % anketiranih iskalo v letih odločanja za posvojitev pomoč pri duhovniku.

[5] C. Sorč, *Človek v srcu Boga.* Župnijski urad Ljubljana-Dravlje, 1996, 54.

[6] A. Stres, *Etika ali Filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 212.

[7] J. Ovsenik, M. Ovsenik; *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti, referat na 21. znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved*, Portorož, 27.- 29. marec 2002.

[8] U., B. P., *Moja jalovost po štirih letih vključitve v program, predstavitev osebnega doživljanja neplodnosti na javnem nastopu, dne, 23. 2. 2001*, Zbornik utrinkov in spisov o neplodnosti članov programa preventivne pomoči otrokom, Dokumentacija programa Deteljice, Ljubljana 2001.

uresničeno željo po rojstvu otroka, po doživetju materinstva in družine, pa se je skozi nekaj let trajajoči zakon stopnjeval do popolne samoizolacije z željo, da 'bi od hudega kar umrla'. Preplavljal in obsedal jo je en sam klic, klic Rahele svojemu možu Jakobu (1 Mz, 30,1): »Daj mi otrok, sicer umrem!«

Skupaj z možem U. P. izpovedujeta doživljanje soočanja z neplodnostjo in njenimi posledicami in razodevata svojo izkušnjo, ki je pomembna za razumevanje globoke stiske večine neplodnih parov.

Žena piše:

»'... skušam prehiteti svoje hrepenenje po tebi, po tvojem otroškem dihu ...Vse hitreje hodim.

Ne morem prehiteti. Moje oči so oblačno nebo in velike deževne kaplje padajo na tla.'

(Neža Maurer)

Že pred poroko sem sanjarila o topli, veliki družini, ki jo bova z možem ustvarila, o otrocih, ki se bodo rojevali iz in v najin zakon, o neizmerni sreči doživeti materinstvo. Spoznanje, da bom mogoče za vse svoje želje in hrepenenja prikrajšana, me je našlo povsem nepripravljeno na kakršno koli drugo možnost. Vendar se je v letih po poroki iz meseca v mesec, ko ni in ni hotelo biti tako zelo želene nosečnosti, potrjevala misel, da morda ne bom mogla biti nikoli mama. Misel na to, da nisem sposobna tistega, kar je sicer naravno, normalno za večino žensk, me je globoko prizadela.

Odpovedovati sem pričela na vseh področjih, ki sem jih prej z lahkoto obvladala. Bila sem jezna, ogorčena, razočarana - moje razpoloženje se je vedno bolj prevešalo v občutek skrajne nemoči in obupa, v občutek, da se mi je vse sesulo. Nisem več znala videti nobene svetle, lepe in dobre stvari okoli sebe - obsedena sem bila z mislijo: Midva pa nimava otrok!

O tem se nisem mogla pogovarjati z nikomer: ne le zaradi občutka krivde in strahu, da vsi nestrpno čakajo, kdaj bova zanosila, temveč tudi zato, ker nisem bila pripravljena slišati besede pomilovanja ali podpore oz. kakršne koli druge možnosti preseganja te bolečine razen nosečnosti. Edina rešitev, ki sem jo videla, je bila takojšnja nosečnost. Živela sem le za svojo stisko in bolečino, grozno trpela ob tem, vendar nisem znala ali zmogla ven iz začaranega kroga upa in ponovnega (vedno večjega) razočaranja, ki se je vrtel iz meseca v mesec.«

Mož piše:

»Tudi sam sem si želel večje število otrok, tudi mene se je boleče dotaknilo spoznanje najine jalovosti,[9] vendar me je še bolj prizadelo, ko

sem videl, kako neizmerno trpi žena. Bil sem nemočen. Začel sem se umikati, bal sem se tistih dni v mesecu, ko sem vedel, da bosta ženino razočaranje in stiska dosegla vrhunec. Vedel sem, da tako ne bova mogla živeti v nedogled. Imela sva srečo, da sva na duhovnih vajah zakonske skupine spoznala zakonca S., ki sta že posvojila deklico in ki sta bila neverjetno odprta za najino stisko in sta potrpežljivo spremljala najino poskušanje, da nekaj spremeniva; prav onadva sta nama svetovala, naj se vključiva v program priprave na posvojitev in rejništvo v društvu posvojiteljskih družin Deteljica. Še sedaj se spomnim občutka velikega olajšanja po prihodu v skupino, ko sva spoznala, da nisva edina s problemom neplodnosti. Dejstvo, da imava v skupini možnost spregovoriti o najinih stiskah, mi je bilo v podporo. Nenadoma sva našla skupino ljudi, ki je doživljala podobne težave, ki se je srečevala s podobnimi vprašanji. Predvsem žena je začutila v skupini varen prostor. Začela sva se pogovarjati o najinem razočaranju, strahovih in dvomih, o najini jalovosti, o prizadetosti, s kakršno sva to doživljala in počasi sva bila sposobna o tem spregovoriti tudi z domačimi, s prijatelji. Nisva več čutila take bolečine in 'nenormalnosti' zaradi tega, ker ne moreva imeti rodnih otrok. Brez strokovnega dela v skupini nama verjetno ne bi uspelo prerasti najinega problema neplodnosti in sprejeti to resnico Božjega načrta v svoje življenje. Verjetno nama je prav to omogočilo, da sva lahko po jasnem zavedanju odgovornosti z vso odprtostjo in veseljem sprejela v najin dom posvojenca in na ta način uresničila najini pomembni življenjski vrednoti - postala sva starša – mati in oče otroku, čeprav tujemu, in tako zgradila družino.«

2. Zapuščina neplodnosti skozi neuresničene vrednote ter vero in trpljenje zakoncev

Čeprav v zadnjem času v sekulariziranem svetu upada pomen patriarhalne družine, ostajata otrok in družina še vedno pomembni življenjski vrednoti, ki močno vplivata na smisel življenja posameznika in para.

---

[9] Slovar slovenskega knjižnjega jezika (Ljubljana 1970) opredeljuje z besedo *neploden »tistega, ki ni ploden – neploden moški«, »tisto, ki ni plodna – neplodna ženska«*, beseda *jalov* pa *»takega, ki ne more imeti potomcev«*.
V programu psihosocialne pomoči zakoncema v težavah zaradi neplodnosti je pomembno, da zakonca sprejmeta dejstvo, da nimata rodnih otrok, torej nimata ali ne moreta imeti potomcev in ne, kdo od njiju je neploden. Za opredelitev tega stanja uporabljamo izraz neplodnost para ali jalovost para. Koliko je izraz neploden ali neplodnost primernejši ali sodobnejši od izraza jalov ali jalovost, je težko reči. Morda beseda jalov zveni krutejše od izraza neploden. Dejansko pa je vseeno, s katero besedo pari izrazijo resnico, da ostajajo brez rodnih otrok. V programu je uporaba izraza prepuščena njim samim.

S sklenitvijo zakonske zveze zakonca stopita na pot udejanjanja ljubezni med možem in ženo, njuna pričakovanja kot tudi pričakovanja njunih družin ter ožje in širše okolice pa so usmerjena tudi v rojevanje otrok in zgraditev družine. A vedno pogosteje se zgodi, da ta načrt prepreči neplodnost para.

Neplodnost je za par stresno stanje, pri katerem se ciklično menjujeta upanje na zanositev in razočaranje, ko je ni. Življenje para se osredotoči okoli misli na otroka, vse ostalo postane manj pomembno, za nekatere celo povsem nepomembno.[10]

Za večino zakoncev je neplodnost boleča izkušnja drugačnosti. Neplodnosti se sramujejo. Ker nimajo rodnih otrok, se čutijo prikrajšani in zaznamovani[11] in iz tega razloga o neplodnosti v glavnem ne govorijo.

Odgovor okolice na omenjene težave para je molk, kar pomeni namreč lahko, da »o čemer ne znamo govoriti, moramo molčati - česar razumen človek (rationale) ne more u-razumiti – mogli bi trditi, da gre za artikulacijo onkraj našega znanja«.[12]

Večina parov se ni pripravljena spoprijeti s posledicami neplodnosti,[13] in tako skozi leta, ko je življenje para popolnoma zapolnjeno le z mislijo na nosečnost in otroka, par zaradi neplodnosti zdrsne v zakon-

---

[10] Prim. M. Burger, N. Tul, V. Velikonja, *Osebnostne lastnosti parov z zmanjšano plodnostjo, Psihološka obzorja,* 4 (1995), 8; prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti. Socialno delo 41,* 1 (2002), 44-46.

[11] Anketa (V. Bevc, 2002) je na preliminarnem vzorcu 45 respondentov pokazala, da 77, 8 % anketiranih doživlja jalovost kot zaznamovanost, drugačnost.

[12] J. Ovsenik, M. Ovsenik, *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti, referat na 21. znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved*, Portorož, 27.- 29. marec 2002, kjer avtorja povzeta misel *»o čemer ne znamo govoriti, moramo molčati«* po L. Wittgenstein, v: D. Grlić, *Leksikon filozoja,* Naprijed, Zagreb 1983, 450-453.

[13] Posledice neplodnosti so nizko samovredotenje, občutki velike žalosti, depresija, večja medosebna občutljivost, razdražljivost, težave s partnerjem, psiho-somatski simptomi, socialna samo/izoliranost, izogibanje prijateljem in sorodnikom, ki imajo otroke, ker je srečanje z otrokom zanju preboleče; doživljanje sebe kot celostno nesposobna ali celo invalidna v svoji moškosti in ženskosti, moten in celo prekinjen naravni ritem spolnega življenja para, osramočenost, jeza na svoje telo, na partnerjevo ali lastno nesposobnost, da bi izpolnil željo po zanositvi. Tudi strokovnjaki žal še vedno ne upoštevajo te izkušnje neplodnosti, ki pogublja par. Prvič - ker jalov par o tem molči, ne želi spregovoriti in v tem oziru ne išče pomoči in drugič - ker se morda marsikateri par niti ne zaveda, kje so korenine zakonskih težav. Prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti. Socialno delo 41,* 1 (2002), 50-53; prim. B. Cooper – Hilbert, The Ifertility Crisis, *Networker 23, 6 (1999)*, 65-76; prim. C. Bonnet (2000), *Djeca tajne.* Bios, Zagreb 2000, str.65-59; prim. M. Burger, N. Tul, V. Velikonja, *Osebnostne lastnosti parov z zmanjšano plodnostjo, Psihološka obzorja,* 4 (1995), 8.

sko krizo.[14] Ob tem se pogosto med zakonca postavi vprašanje, če sta pravzaprav za skupno življenje, hkrati pa ju postavi pred veliko preizkušnjo, ki »je zelo nevarna, če je ne znata pametno in vzajemno reševati« kot piše Vider.[15]

Zapuščina neplodnosti poseže v vse pore življenja zakoncev. Najmočneje pa posameznika prizadene na najbolj občutljivem in najintimnejšem področju, to je na področju naravnega spočetja in rojevanja otrok. Prikrajšanost za rodne otroke zahteva od zakoncev preoblikovanje njunih življenjskih vrednot, pogosto pa postavi na preizkušnjo smisel in posledično tudi obstoj zakonske zveze.[16]

V programu pomoči parom v težavah zaradi neplodnosti in iskanju možnosti za uresničitev vrednot, kot sta otrok in družina, je večina vključenih parov kristjanov, pripadnikov katoliške vere.[17] Njihove izkušnje govore o tem, da prav vrednote, ki izhajajo iz krščanske vere in jih neploden par ne more živeti, pogosto še poglobijo njihovo trpljenje. Namreč v težavah neplodnosti par težko ali celo ne more zgraditi družine, ki je po svetopisemskem izročilu prva in osnovna celica družbe, »temelj Božje skupnosti na zemlji, prvenstveni prostor Boga med ljudmi«[18] ter hkrati prostor za uresničevanje Božjega odrešenjskega načrta.

Kljub temu da zakonca s sklenitvijo zakonske zveze že tvorita občestvo oseb, ki ga imajo nekatere teorije za družino, s tem pa tudi že ustvarita prostor osebnim odnosom med možem in ženo za uresničevanje Božjega odrešenjskega načrta, se s tem ne zadovoljita. Brez otroka in družine ostajata neizpolnjena. Še več. Zaradi posledic neplodnosti, zdravljenja le-te in obsedenosti s potrebo po nosečnosti in otroku, se medsebojno odtujita. Nimata več moči za razvijanje zdravega in osrečujočega odnosa. Odtujita se tudi od udejanjanja osnovnega poslanstva zakramenta zakonske zveze, ki je v skupni ljubezni, v kateri bi

---

[14] V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti. Socialno delo 41,* 1(2002), 46-47.

[15] V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon.* Ognjišče, Koper 1998, 67.

[16] Anketa (V. Bevc, 2002) je na vzorcu 45 respondentov pokazala, da se je o pričakovanjih do sebe pred vključitvijo v program opredelilo 46,7 % anketiranih za trditev *V zakonu mora biti otrok za vsako ceno,* 44,4 % za trditev *Življenje zakoncev brez otroka nima nobenega smisla,* 40,0 % za trditev *Posvojen otrok odpravi zagrenjenost in žalost v dolgotrajnem zakonu brez otrok* in 44,4 % za trditev *Bojim se nadaljnjega življenja brez otroka.*

[17] Anketa (M. Bric, Teološka pastoralna šola, 2002) je na vzorcu 40 naključno izbranih udeležencev programa je pokazala, da je 85 % respondentov izpovedalo katoliško vero.

[18] C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija.* Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 543.

[19] Prav tam, 534.

zmogla zgraditi »odnos, ki presega naravo vsakega izmed njiju«,[19] in ne »zgolj v sredstvu za nagonsko uresničitev želje po otroku«,[20] čeprav je otrok seveda logična in želena posledica ljubezni med možem in ženo, na kar opozarjajo tudi sami pari. Torej niso prvi in edini namen zakonske zveze zgolj otroci ali samo izpolnitev odnosa do drugega,[21] ampak je namen zakoncev v svojem jedru potrditev odnosa do sebe, torej v ljubezenski daritvi drug drugemu zaradi njiju samih in v graditvi odnosa, ki presega dano naravo vsakega izmed njiju, saj je človek kot piše Trstenjak tudi presegajoče bitje preko stopnje spoznavanja in stopnje verovanja (gnosis in pistis). V njih »*se človek dviga nad bitne meje, v katerih je hkrati vedno obenem prehodno bitje*«.[22]

Preizkušnja neplodnosti zakoncema povzroča hudo trpljenje, ker ne moreta udejanjiti zanju pomembnih vrednot, saj »vrednota bivanje upravičuje« (Stres po M. Heideggerju). »Vrednota zahteva obstoj, zahteva svoje udejanjenje. Pojem vrednote obsega tudi upravičenje same sebe.«[23] Od tod izhaja tudi potreba neplodnega para, da svoje vrednote udejanji in živi.

Izkušnje večine neplodnih parov, med drugim tudi opisane izkušnje zakoncev P., govorijo o tem, da posameznik zaradi neplodnosti para sprejme stanje brez rodnih otrok toliko težje, kolikor višje na njuni lestvici vrednot obstajajo vrednote otrok, starševstvo in družina. Te vrednote pa so pri krščanskih zakoncih zelo visoko na osebni lestvici.[24]

Trpljenje neplodnega para je vezano na soočanje z dejstvom, da bosta brez rodnih otrok. To je neke vrste žalovanje za izgubo otroka, ki ga ni. Ostajata brez otroka, brez svoje lastne družine in z neizživetim starševstvom, materinstvom in očetovstvom.

Bolečina je razumljiva v kontekstu neuresničenih lastnih vrednot, saj ostajata brez možnosti, da bi izkusila starševstvo, ki je »za vsakega človeka novo odkritje najprej samega sebe kot očeta ali matere in hkrati novo prepoznanje zakonske zveze. Otrok je v tem smislu najosnovnejša in največja uresničitev zakonske in božje ljubezni, saj je vsako rojstva otroka najvišja oblika sodelovanja z Bogom, je utelešenje božje ljubezni do človeka. Rojevanje je nadaljevanje stvarjenja, starši s tem po-

---

[20] V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon.* Ognjišče, Koper 1998, 67-69.

[21] Prim. C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija.* Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 534-535.

[22] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje: oznanjevalna antripologija.* Mohorjeva družba, Celje, 1988, 30.

[23] A. Stres, *Etika ali Filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 81.

[24] Anketa (V. Bevc, 2002) opravljena na preliminarnem vzorcu 45 respondentov je pokazala, da se je o pričakovanjih do sebe pred vključitvijo v program opredelilo 46,7 % anketiranih za trditev *V zakonu mora biti otrok za vsako ceno,* 44,4 % za trditev *Življenje zakoncev brez otroka nima nobenega smisla.*

stanejo božji ustvarjalci«.[25] Neizbežno vprašanje človekove biti je »samo-nadaljevanje da ali ne, še živeti ali ne - algoritem človeške refleksivnost«i.[26]

Nekateri pari se nikoli ne sprijaznijo s tem, da ne morejo sodelovati v veliki skrivnosti (Ef 5, 32), ki jo prinaša rojstvo otrok. Hrepenijo še potem, ko že posvojijo otroka. Ta želja ostaja v njih kot nikoli sprejet primanjkljaj, kot »neodžalovana neplodnos«t,[27] neodpuščena bolečina, kar se preko »rasti nravne osebnosti v nadčloveško nesebičnost in svobodo«[28] odraža na sprejetju sebe in v ljubezni do sebe, pa tudi na sprejemanju in ljubezni do drugih, do posvojenega otroka.

Ob tem se pokaže kot novo odkrije ne le rodno starševstvo, ampak tudi posvojiteljsko in rejniško starševstvo. V prvem, rodnem ali biološkem starševstvu, »starši spoznajo in izražajo svoje materinstvo in očetovstvo ne le kot telesno, marveč tudi kot bistveno duhovno poslanstvo«,[29] medtem ko v drugem, nadomestnem ali socialnem starševstvu v bistvu le kot »duhovno poslanstvo kot vrelec duhovne rodovitnosti«.[30] Nekateri pari iz programa najdejo smisel prav v takem starševstvu, ki ga odkrivajo v daritvi s posvojencem ali rejencem. Vendar vsi neplodni pari tega ne zmorejo, pa tudi če bi zmogli in želeli ni toliko otrok za posvojitev in rejništvo kot je prosilcev samih.

Zato bodo vedno pari, ki ne bodo mogli uresničiti svojih želja po otroku in družini in morda bodo ostali v večno nerazrešenem notranjem konfliktu, ki ga povzroča pri slednjem od njih neskladje med oblikovanimi vrednotami in možnostmi. Tovrstna razcepljenost posameznega zakonca je morda razumljiva skozi dejstvo, ki ga navaja Stres, »da je človek sebi zadan kot naloga in kot dolžnost«, saj v svojem najvišjem duhovnem dometu človek ne pripada samemu sebi, temveč je zavezan k takemu bivanju, da ga to sili in zavezuje k nenehnemu preseganju samega sebe, v t.i. »človekovo razsrediščenost in nepripadnost

---

[25] C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija.* Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 543.

[26] J. Ovsenik, M. Ovsenik, *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti, referat na 21.znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved,* Portorož, 27.- 29. marec 2002.

[27] V. Bevc, *Jalovost para - boleča izkušnja zakoncev in dejstvo, ki ne sme ostati zamolčano, ko se neploden par odloča za posvojitev ali rejništvo otroka, Strokovno-pravni informator Firis,* 5 (2000), 35-49; C. Bonnet, *Djeca tajne.* Bios, Zagreb 2000.

[28] A. Trstenjak, *Hoja za človekom.Druga, popravljena izdaja.* Mohorjeva družba, Zbirka Družinska knjižnjica, Celje, 1994, 206.

[29] C. Gostečnik OFM, *Psihoanaliza in religija.* Ljubljana, Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Zbirka Krik po odnosu, Ljubljana 2000, 543.

[30] Okrožnica o dostojanstvu žene, Janez Pavel II.(1988), v: Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997, 74.

samemu sebi«.[31] Če je ta ne-pripadnost sebi pomembno vezana na podelitev otroku, ki ga ni, se pojavi vprašanje smisla bivanja. In ker leta ni uresničen, ni izživet, sledi trpljenje, ki ga je možno doumeti z vidika opredelitve in smiselnosti vrednot neplodnega para in njegove nezmožnosti udejanjanja življenjskih vlog in z njimi povezanih nalog in dolžnosti, ki izhajajo iz njih.

Pri oblikovanju in uresničevanju človekovih vrednot pa ima poleg družine, ožjega in širšega okolja ter tradicije močan vpliv tudi krščanska vera, katere svetopisemsko pojmovanje obsega celostni odgovor človekove volje, razuma, čustev in delovanja in je za človeka tudi pomemben božji poziv. Torej, če je vera vedno eksistencialno usmerjena in usmerja celotno življenje, nam je osvetljen še en pomemben vzvod trpljenja zakoncev zaradi neplodnosti. Človeka Božja beseda namreč vspodbuja, da oblikuje določeno stališče do življenja, da razvije določene vrednote in stremi k udejanjanju te svoje življenjske usmeritve in tako tudi k življenju po Božjem načrtu.[32]

Za kristjana je odločilna vzgoja za krščanske vrednote in njihovo uresničevanje. Kadar nastopi neskladje med oblikovanimi in uresničenimi vrednotami, človek občuti to kot notranji konflikt, ki povzroča veliko trpljenje in ga posameznik pogosto lahko zaznava kot /ne/Božje delovanje proti njemu, čeprav »evangelij kaže, da telesna neplodnost ni absolutno zlo« in da poslanstvo neplodnega para ni le »v posvojitvi zapuščenih otrok«, ampak predvsem v »zahtevnem opravilu služenja bližnjemu«.[33]

V tem bolečem in pogreznjenem stanju se običajno znajdejo zakonci, ki kljub (lahko tudi večletnemu) zdravljenju neplodnosti ostajajo brez rodnih otrok in tako še posebej kot kristjani po naravni poti ne morejo udejanjiti svetopisemskega sporočila, da so otroci velikanska vrednota. »Celo tvarno vesolje ne premore vrednosti enega samega otroka. Jezus trdi še več, da je namreč vsak otrok neka ponovitev samega Boga-človeka: Kdor sprejme takega otroka, mene sprejme(Mt 18,5)«.[34]

Prikrajšani so za telesno rodovitnost in s tem za uresničitev pomembne krščanske vrednote - roditi otroke in ustvariti velike družine. Nekateri od teh parov so tako strti ob spoznanju neplodnosti, da nekaj časa niso sposobni iskati odgovora na svoje trpljenje v Božji milosti in iščejo odgovor na vprašanje, zakaj so kaznovani. Trpljenje jim blokira

---

[31] A. Stres, *Etika ali Filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 215.

[32] Prim. F. Škrabl, *Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi, v: Bogoslovni vestnik 61*, (2001), 386.

[33] KKC 2379.

[34] V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon,* Ognjišče, Koper 1998, 55.

sposobnost, da bi uteho in moč za premagovanje te posebne preizkušnje dobili v zaupanju v Božji načrt. Nekateri so se v trenutkih soočenja z neplodnostjo in njenimi posledicami, ki so se kazale tudi v neuresničenih vrednotah, kljub globoki vernosti, ki so jo gojili in v skladu z njo tudi živeli, znašli v nekakšni življenjski brezsmiselnosti ali kot temu pravi znani logoterapevt Viktor Frankl »bivanjski prikrajšanosti«,[35] ki jih je lahko oddaljevala od resnice, da je »odgovor vere najprej Božje delo, ne samo zaradi tega, ker spodbuda prihaja od Boga, ampak predvsem zato, ker je samo dejanje, s katerim človek sprejema in odgovarja na Božjo besedo, spodbujeno od Duha in je zaradi tega Božja milost«.[36]

Podobno nagovarja Ovsenik v Algoritmu človeško-akcijske refleksivnosti,[37] kjer se med dve zaporedni si fizično-materialni stanji prav lahko vmeša nefizično/nematerialno delovanje misli/duha/uma/zavesti kot pojav žive narave, človeka in ljudi. V načinu obstajanja človeka, ki je naravno zmožen misliti, presojati, izbirati, svobodno se odločati, namreč naletimo na pojav vzajemno dialektičnega medsebojnega soustvarjanja med materijo (matter) in duhom (spirit), ko: «metaforično govorjeno - materija pomeni ustvarjanje duha (je način obstajanja človeka kot opazovalca v območju razpravljanja/diskurza) in duh pomeni ustvarjanje materije, katero ustvarja«.[38] V primeru omrtvičenosti neplodnih parov in posameznikov je pomoč na fizičnem nivoju omejena na posvojitev ali rejništvo otroka oziroma kot priporoča Cerkev še na druge oblike varuštva, povsem odprte pa so možnosti na duševnem področju, to je stanja človekovega duha/duše/misli/ samozavedanja: vrednote, (ne)vera in človekov pogled na svet, ljudi, življenje in samega sebe v vsem tem, z eno besedo s človekovim lastnim (ne)razumevanjem in (ne)sprejemanjem dejstva, da je vsak človek v resnici rojen v ta svet brez svoje volje, a hkrati povabljen, da vse to sprejme tudi z lastno voljo tako, kakor da bi vse bilo in se dogajalo po njegovi lastni odločitvi in izbiri. To, kar se dogaja s človekom, v njem in po njem mora 'po-svojiti', sprejeti za svoja dejanja / delo(vanje). Šele po taki poti

---

[35] E. Lukas, *Tudi trpljenje ima smisel*, Mohorjeva družba, Celje 2001, 14; prim. V. Frankl, *Lječnik i duša.temelji logoterapije i egzistencijske analize.* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.

[36] F. Škrabl, Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi, v: BV, 61, (2001), 386.

[37] J. Ovsenik, *Stebri nove doktrine organizacije, managementa in organizacijskega obnašanja,* Moderna organizacija, kranj 1999,30-31, 311-312.

[38] J. Ovsenik, M. Ovsenik, *Management slovenske identitete v Evropski uniji: uporaba algoritma akcije refleksivnosti, referat na 21. znanstveni konferenci o razvoju organizacijskih ved,* Portorož, 27.- 29.marec 2002, po H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition - The Reazing of the Living,* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holand/Boston: USA/London:England 1980, xviii.

more človek začutiti, da se on sam uresničuje in udejanja in skozi to vse bolj postaja on sam: njegova lastna samo-organizirajoča se in samo-obvladujoča se oseba in osebnost, katere bistvo je v tem, da zna, zmore in hoče sama sprejemati nase tako veselje kot tudi žalost in trpljenje, ki sta obe nepogrešljivi sestavini vsega, kar nosi pečat življenja v našem svetu. Človekova naloga v tem je s svojim načinom življenja uresničevati in uveljavljati pot dinamične uravnovešenosti med obema stranema, to je med veseljem, ki dviga človeškega duha in med žalostjo/trpljenjem, ki človekovega duha tare in pritiska k tlom. V tem nenehnem iskanju mora človek skupaj s svojo naravo soustvarjati naravno samo-skladnost svojega telesa in duha/duše/misli, kakor je to izraženo v znanem starorimskem latinskem reku 'zdrav duh v zdravem telesu' (mens sana in corpore sano). Ljudje, ki so neplodni morajo duhovno prerasti breme svoje težave ter poskušati najti smiselne rešitve predvsem v območju svojega duhovnega/miselnega/psihičnega življenja, ki naj bi bilo intenzivnejše, kolikor teže posamezniki prenašajo neodpravljivi primanjkljaj iz območja svojega biološko-fizičnega življenja.[39]

Vera pomaga pri premagovanju trpljenja, ki ga povzroči neplodnost, vendar dobi pravo moč šele v podelitvi boleče izkušnje drugemu,[40] »šele ob pomoči pri doživljajskem preseganju svojega življenjskega primankljaja v skupinah«.[41] To se dogaja na sestankih skupine programa, ko se omogoča »uresničevanje optimalnega števila komunikacijskih povezav med udeleženci in izpostavljanje posameznih mnenj in predlogov takojšnji kritiki in oceni udeležencev tega sestanka.[42] To različno komuniciranje se odvija s pomočjo nekaterih elementov socialno-andragoške metode,[43] ki omogoči poglobljeno komunikacijo med člani skupine, da preko njihovih lastnih izkušenj, ustrezne litera-

---

[39] Prim. prav tam.

[40] B. P., *Moja jalovost včeraj, danes jutri, pregledni referat spisov z dne 6. 2. 2000* razodeva, da je temeljna pomoč zakoncem pri preseganju in sprejemanju jalovosti: najprej s pomočjo programa iskreno priznanje le te sebi in zakoncu, odkrit pogovor o težavah zaradi neplodnosti z možem, ženo ali ljudmi v posvojiteljski skupini – posledica česar pa ni le sprejemanje svoje oziroma skupne jalovosti, temveč tudi bolj polno in osrečujoče bivanje na vseh področjih življenja.

[41] V. Bevc, *Posvojitev otrok.* DAG Grafika, Ljubljana, 1999; J. Ramovš, *Sto zdravil za dušo in telo*, Mohorjeva družba, Celje 1990, 171-172.

[42] D. Kavran, J. Florjančič, *Kadrovska funkcija – management,* Moderna organizacija, Kranj 1992, 298.

[43] V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi zaradi neplodnosti. Socialno delo 41,* 1 (2002), 43-55 in V. Bevc, *Priprava na starševstvo tujemu otroku,* v: J. Rugelj, *Pot samouresničevanja.* Samozal.:Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem , druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski, Ljubljana 2000, 1007-1017.

ture, napisanih utrinkov ali izpovednih spisov ter na podlagi preglednih referatov utrinkov ali spisov omogočijo »dvosmerno komunikacijo in s tem sklenitev kroga komunikacije«.[44] Tak način komunikacije omogoča učinkovito samo-vpraševanje, ki poteka tako, da »človek kot samopremišljevalec«[45] (preko avtoanalize) še posebej ob pomoči in stiku z drugimi udeleženci v programu uspe najti zase specifično primerne dejavnosti in življenjske rešitve, potem ko uvidi lastno težavo in bolečino ter težavo in bolečino drugih parov. V tem procesu se zakonci odprejo drugim zakoncem, ki trpijo zaradi neplodnosti in na ta način pričnejo neplodnost sprejemati in tudi odkrivati nov smisel svojega življenja. Vendar zmore to le tisti, ki v sebi ve, da »kdor hoče tolažiti, mora ljubiti. Samo tako se more bližnji ponovno dvigniti iz svoje bolečine, more odkriti v sebi moč in vir novega življenja«.[46] Ob sočutni podpori in razumevanju neplodnih parov v skupini, ki so prehodili enako ali zelo podobno pot neplodnosti in se rešili njenih posledic, pa tudi tistih, ki imajo že izkušnjo nadomestnega starševstva, se počasi sestavlja mozaik njihovega ponovnega ovrednotenja življenja, mozaik tistih vrednot, ki jih bo par lahko resnično živel. Mozaik sestavljajo vrednote, ki so se oblikovale skozi trpljenje para zaradi neplodnosti. Pogled na tiste vrednote, ki so bile pred spoznanjem neplodnosti za par samo po sebi umevne, je spremenjen. Marsikateri zakonec se šele ob neplodnosti zave, kakšna vrednota sta otrok in družina, da to nista samoumevni danosti, ampak da sta dar le nekaterim. »Otrok ni nekaj dolgovanega, ampak je dar.«[47]

Ko pa je otrok pravica para, torej predmet lastništva, dar vsakomur, se ob soočanju z neplodnostjo mnogo parov sprašuje podobno kot je zapisal član programa: »Zakaj jih nimam /.../ zakaj sem označen kot oni, ki nima otrok /.../ To pa boli, boli. O, Bog, zakaj si mi določil to pokoro. Zakaj si me izbral za to bolečino, zakaj me preizkušaš?«[48]

Izkušnje neplodnih parov iz programa vedno znova kažejo na to, da je trpljenje neizogibna eksistencialna dota človeške osebe in terja od nje povsem osebno profiliran odgovor, ki ga mora človek sam izobliko-

---

[44] J. Florjančič, *Komuniciranje in vodenje sestankov v organizaciji združenega dela*, Moderna organizacija, Kranj 1985, 21.

[45] M. Ovsenik, *Globalizacija, etika in človekove pravice. Zbornik 20. Znanstvenega posvetovanja o razvoju organizacijskih ved,* Portorož, 28.- 30.marec 2002, Moderna organizacija, Kranj, 2001, 948-954.

[46] C. Sorč, *Človek v srcu Boga.* Župnijski urad Ljubljana-Dravlje, 1996, 42.

[47] Katekizem katoliške Cerkve, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 591, paragraf 2378.

[48] E. L., *Moja jalovost, spis z dne, 10. 9. 1998,* Zbornik utrinkov in spisov o neplodnosti članov programa preventivne pomoči otrokom, Dokumentacija programa Deteljica, Ljubljana 2001.

vati in ga s prenašanjem trpljenja sam uresničiti. Seveda je odziv na trpljenje odvisen od tega, kako ga človek razume in si ga osmisli.[49]

Večina neplodnih parov smisel trpljenja težko dojame skozi logiko trpljenja kot 'Konverzija' Trpljenja Sveta, torej kot piše de Chardin, da je »v trpljenju v ekstremni intenzivnosti skrita sama kvišku težeča sila Sveta. Ves problem je v tem, da se ta sila osvobodi in sicer s tem, da se osmisli njen pomen in njene potence«.[50]

Smisel trpljenja zaradi neplodnosti se odkriva zgolj v sprejemanju neplodnosti, ki je možna le v skupini »po poti doživljajskega preseganja zlih izkušenj v novo kakovost življenja, k novim spoznanjem«[51] in oblikovanja novih vrednot.

Neploden par se ob pomoči drugih parov v skupini lažje sooči z resnico in tako lažje razume smisel trpljenja. S tem se že poda na pot iskanja odgovora, kakšno poslanstvo ima v Božjem načrtu; ali bo to v zakonski daritvi ljubezni med možem in ženo, torej »v zakonskem življenju, ki je v človeškem in krščanskem smislu polno in more izžarevati rodovitnost ljubezni, sprejemanja in žrtve«,[52] v podelitvi z drugimi, morda posvojitvi ali rejništvu otroka.

Tako v krizi zaradi neplodnosti s pomočjo zaupanja v Svetega Duha, ki »prinaša življenje v polnosti«,[53] torej milosti, »vere in zaupanja v Boga, sočutja in razumevanja bližnjega okolja, torej članov skupine in preko njih svojega lastnega okolja in lastne, trdne izpolnitve smisla«[54] zakonca lahko preoblikujeta vrstni red vrednot, ki jima prinaša novo osmišljenje njunega življenja po spoznanju neplodnosti.

Vrednote, ki jih človek oblikuje in jih lahko tudi uresniči, delujejo na celostno človekovo življenje in koreninijo[55] na različnih življenjskih področjih: v družini in partnerstvu, v poklicu, v družbi. Istočasno pa vernemu človeku pomenijo uresničevanje Božjega načrta. Situacije, ki onemogočajo, da bi se posameznik zakoreninil v omenjeni »življenjski trojici«,[56] močno vplivajo na duševno in fizično zdravje posameznika. »Če človeku manjka ena od življenjske trojice, jo lahko za silo kompen-

---

[49] J. Muhovič, *O logiki trpljenja, Tretji dan,* letnik 26, 8/9 (1997), 37.

[50] P. T. de Chardin, *O trpljenju, Tretji dan,* letnik 26, 8/9 (1997), 43.

[51] J. Ramovš, *Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje,* Založništvo Slovenska knjiga, Ljubljana 1990, 149.

[52] KKC 1654.

[53] C. Sorč, *Duh življenja.* Družina, Ljubljana 1998, 165.

[54] E. Lukas, *Tudi trpljenje ima smisel.* Mohorjeva družba, Celje 2001, 74.

[55] Prim. M. Ovsenik, *Globalizacija, etika in človekove pravice. Zbornik 20. Znanstvenega posvetovanja o razvoju organizacijskih ved,* Portorož, 28.- 30.marec 2002, Moderna organizacija, Kranj 2001, 948-954.

[56] J. Rugelj, *Pot samouresničevanja,* Samozal.: Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem, druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski Ljubljana 2000, 124.

zira z drugima dvema; če mu manjkata dve, je na pragu psihofizičnega zloma; če pa je opeharjen za vse tri, je popoln izkoreninjenec, človek v skrajni krizi, ki se mora z nečim drogirati, sicer praviloma zblazni ali si vzame življenje«.[57]

Neploden par nima možnosti, da se zakorenini v starševstvu in družini, saj ostaja brez rodnega otroka, izkušnje udeležencev programa pa govorijo o nizki stopnji zadovoljstva z delom in tudi zakoreninjenosti v družbi in poklicu, kar je fenomen kapitalistično orientirane sedanjosti.[58] Ob tem pa ne gre zanemariti dejstva, da »v razmerah razvoja modernih organizacijskih razmerij postaja človeško delo tudi temelj samouresničevanja človeka in ne le temelj človekovega življenja oz. nujna osnova njegovega obstoja«.[59] Zato človek, ki nima možnosti za samouresničitev v delu, pa morda posledično tudi ne v poklicu in družbi, neploden par tudi ne v starševstvu in kot kaže kriza v večini neplodnih parov, tudi ne v partnerstvu, je večji potencialni kandidat za psihosomatska obolenja. To potrjujejo različne raziskave, ki govore o višjem odstotku bolezni odvisnosti pri neplodnih parih kot so le-te v populaciji plodnih parov.

Neploden par torej ne more uresničiti svojih izoblikovanih vrednot o otroku, družini in starševstvu, ki so še posebej pri kristjanih visoko na vrednostni lestvici. Otrok se namreč sprejema kot »veliko bogastvo in odgovornost zakona ter hkrati eden njegovih velikih namenov. Otroci so zares najodličnejši dar zakona in kar največ prispevajo k blagru staršev (CS 50,1), nam je dejal koncil«.[60]

Nemožnost izpolnjevanja pomembnih moralnih vrednot in načel Cerkve lahko še pripomore k razvoju »eksistencialne frustracije«,[61] ki ima pri posamezniku za posledico travmo. Le-ta se lahko stopnjuje do nevroze, ki lahko pelje neploden par v resne življenjske krize, pa tudi bolezen.[62]

---

[57] Prav tam.

[58] Prim. M. Ovsenik, *Globalizacija, etika in človekove pravice. Zbornik 20. Znanstvenega posvetovanja o razvoju organizacijskih ved,* Portorož, 28.- 30.marec 2002, Moderna organizacija, Kranj 2001, 948-954.

[59] J. Florjančič, *Kadrovski management*, v: J. Florjančič (ur.), Operativni management, Moderna organizacija, Kranj 1995, 84.

[60] V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon,* Ognjišče, Koper 1998, 67.

[61] E. Lukas, *Tudi trpljenje ima smisel.* Mohorjeva družba, Celje 2001, 14.

[62] Pari z zmanjšano plodnostjo zatekajo v somatizacijo, ki jim pomaga, da svoje psihične stiske rešujejo v obliki somatskih težav, pa tudi psihičnih, ki so pogostejše pri ženskah in povzročajo nevrotične motnje. Prim. M. Burger, N. Tul, V. Velikonja, *Osebnostne lastnosti parov z zmanjšano plodnostjo, Psihološka obzorja,* 4 (1995), 8, 16. Zaradi nevroze se posameznik odziva na okolje mnogo slabše, kot bi se lahko, ne razvije svojih potencialov in živi manj kvalitetno. Prim. J. Rugelj, *Pot samouresničevanja.* Samozal.: Slovensko društvo terapevtov za alkoholizem, druge odvisnosti in pomoč ljudem v stiski. Ljubljana 2000, 519. To velja tudi za življenje večine jalovih parov, ki skozi leta zdrav-

Posledice krize zaradi neplodnosti posežejo v celotno življenje posameznika. Problem neplodnosti preplavi celotnega človeka in bistveno poseže v življenje in tudi vrednostno lestvico, kot nam to razodeva tudi osebna izpoved zakoncev P.[63] Pogosto se kriza poglablja prav s soočanjem, da posamezni par ne bo mogel živeti vrednot, ki so za marsikaterega kristjana na prvem mestu.

Program psihosocialne pomoči zakoncem v težavah zaradi neplodnosti omogoča premagovanje zaznamovanosti neplodnosti in zakonca najprej usmeri v udejanjanje vrednote zakonske zveze. Razblinja tudi iluzijo, ki se je oklepa velika večina neplodnih parov, da jim bo posvojen otrok prinesel srečo, jih odrešil trpljenja in zakonske krize. Program omogoča paru najprej usmeritev v izgradnjo kvalitetnega partnerstva in šele kasneje morda tudi starševstva tujemu otroku. Le tako se lahko izognemo napačnemu pogledu na namen zakonske zveze, češ »da sta se v pripravi na zakon imela rada v veliki meri zato, da bi prišla do otrok. Vzela sta se torej na neki način kot sredstvo za uresničitev nagonske želje po otroku. Ko zdaj tega ni, nastaja sumljiva praznina, ki jo je vsekakor treba čim prej in čim trdneje zapolniti«.[64]

O tem pričajo izpovedni spisi večine neplodnih parov, ki so vključeni v program preventivne pomoči otrokom v društvu Deteljica. Njihovo doživljanje neplodnosti in nemožnost uresničitve vrednot je pomembno spoznanje, ki kliče družbeno skupnost, pa tudi občestvo Cerkve k sprejemanju njihove drugačne življenjske situacije in umestitvi njihovih potreb med potrebe velike večine s tem problemom neobremenjenih parov.

3. Odnos Cerkve do neplodnih parov

Odnos Cerkve do neplodnih parov se kaže že v samih dokumentih,[65] kjer v posebnih poglavjih poudarja pastoralo tistih zakonskih parov, ki doživljajo izkustvo telesne neplodnosti. Izhajajoč iz pomena rasti zakonske in družinske duhovnosti se Cerkev dobro zaveda, da je poklicanost družine končno poklicanost h krščanski svetosti. Zato je naloga pastorale, da postavi zakonsko in družinsko 'življenje po Duhu' v samo središče svojega prizadevanja. S tem pa daje smernice tudi za odnos do

---

ljenja postajajo obsedeni s potrebo po otroku in nestrpni v njeni zadovoljitvi. Prim. V. Bevc, *Kvalitetnejše preživljanje prostega časa udeležencev programa psihosocialne pomoči v zakonski krizi neplodnosti. Socialno delo*, letnik 41, 1 (2002), 34–55.

[63] Osebna izpoved zakoncev P. podana v 2. poglavju tega prispevka.

[64] V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon,* Ognjišče, Koper 1998, 67.

[65] Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997, 73-75, 94-95; Katekizem katoliške Cerkve, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 431, 588-591.

neplodnih parov, ki po mnenju Cerkve potrebujejo »posebne in obzirne pastoralne skrbi. Gre namreč za hudo preizkušnjo in za naraščajoče trpljenje, ki pričakuje razumevanja in ustreznega vrednotenja. Občestvo verujočih je poklicano, da razsvetli in podpira te trpeče zakonce tako, da jim v njihovem bridkem stanju pomaga odkriti priliko za posebno deležnost pri Kristusovem križu, ki je vrelec duhovne rodovitnosti«. [66]

Cerkev poziva svoje vernike, da »v zavesti, da zakonsko življenje tudi tedaj ne izgubi svoje vrednosti, če roditev novega življenja ni mogoča, moramo povabiti te zakonske pare, naj svojo ljubezen razširijo onstran vezi mesa in krvi in naj opravijo drugačno pomembno služenje človeškemu življenju, kot so posvojitev, različne oblike vzgojne dejavnosti, pomoč drugim družinam ali pa revnim in prizadetim otrokom«.[67]

Omenjeni cerkveni dokumenti pričajo, da se Cerkev zaveda težav in trpljenja neplodnega para, pa tudi pomena pomoči neplodnim parom in njihove potrebe po pripravi na nadomestno starševstvo, česar naša država zaenkrat še ni dojela[68] in tudi ne večina strokovnih služb centrov za socialno delo, ki po javnih pooblastilih[69] vodijo postopek posvojitve otroka. Marsikateri strokovnih delavcev s tega področja tudi ne premore človeške empatičnosti, ki je potrebna za prepoznavanje stiske neplodnega para in tako ostajajo ti pari, pogosto pa tudi otrokovi biološki starši (roditelji),[70] v svojem trpljenju nenagovorjeni.[71] Večina strokovnih služb obstaja celo meni, da se težave in trpljenje neplodnega para lahko reši z otrokom. To pa ne drži. Osnovni in edini namen posvojitve je namreč optimalna otrokova korist.[72] Če pa se s posvojitvijo otroka zadovolji le odvisnostno potrebo po otroku, ki jo je par razvil med soočanjem z neplodnostjo, gre za hudo zlorabo otroka kot kratkoročnega terapevtskega sredstva za občutek lažne sreče, oz. za navidezno rešitev neplodnosti para. Taka posvojitev se praviloma čez čas izkaže za povsem neuspešno in posvojiteljska družina ponavadi zabrede v hude identitetne težave, o katerih pa posvojitelja ne želita odkrito govoriti. To jima onemogoča nepremagan občutek močne

---

[66] Okrožnica o dostojanstvu žene, Janez Pavel II. (1988,) v: Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997, 73, tč.112.

[67] Apostolska spodbuda o družini, Janez Pavel II.(1981), prav tam.

[68] Prim. P. Raposa Tajnšek in sodelavci, *Organizacija in standardi na področju posvojitev, raziskava,* Visoka šola za socialno delo, Raziskovalni center, Ljubljana 1999; prim. P. Raposa Tajnšek, *Postopki, organizacija in standardi na področju posvojitev, Socialno delo 41,* 1 (2002), 1-41.

[69] Predpisi o zakonski zvezi in družinskih razmerjih z uvodon prof. dr. K. Zupančiča, 4. Spremenjena in dopolnjena izdaja, Uradni list RS, Ljubljana 1996, 107.

[70] V. Bevc, *Posvojitev otrok: o pogumu in bolečini žensk, ki so oddale otroke v posvojitev.* DAG Grafika, Ljubljana, 1999; V. Bevc, *Oddaja otroka v posvojitev. Tretji dan* , let. 27, 1 (1998),76-82.

sramote, ki jo med neplodnimi pari pogosteje doživljajo ženske in na kar kaže tudi svetopisemska prispodoba »Odvzel je Bog mojo sramoto.« (1Mz 30,23), sramoto, ki jo je čutila Rahela v letih nerodovitnosti, predno je končno rodila sina Jožefa. Da bi se izognili takim težavam, je nujno potrebna psihosocialna pomoč zakoncem, da premagajo drugačnost zaradi neplodnosti in si po smernicah Cerkve lahko poiščejo nov smisel bivanja v morebitni posvojitvi ali varuštvu. Ob tem je presenetljivo zavedanje Cerkve, da naj se »v tem pogledu pripravljajo in vzgajajo, da bodo gojili posebno sposobnost, ki jih zahteva izbira posvojitve ali varuštva«.[73]

Nekateri zakonci, ki so v programu Deteljice poiskali pomoč zaradi neplodnosti in iščejo možnosti za uresničitev svoje želje po otroku in družini, pričakujejo boljše razumevanje njihove drugačnosti in humanejši odnos širše družbene skupnosti pa tudi občestva Cerkve. K temu jih nekako vzpodbuja tudi sama Cerkev, saj smatra, da »družina ni poklicana le k življenju in poslanstvu Cerkve, ampak tudi k udeležbi pri življenju družbe in njenem razvoju«.[74]

Večina neplodnih parov iz programa se zaveda, da morajo o svojem doživljanju neplodnosti in nemožnosti uresničitve vrednot sami nagovoriti svoje okolje, podobno kot sta to z javno izpovedjo storila zakonca, posvojitelja in tudi starša svojih dveh hčera: »*V Cerkvi zelo pogrešava prostor tudi za poročene pare brez otrok. Še vedno sva občutljiva na to, da zakonca in zakon kar istovetijo s staršema in družino. Ko je Jezus posvetil ljubezen med možem in ženo in jo povzdignil v zakrament, sploh ni omenil otrok. Ti so seveda logična in želena posledica te ljubezni, ne pa pravilo. Zakonca sta sama po sebi posvečena po zakramentu zakona in enakovredna s tistimi zakonci, ki jim je dano tudi starševstvo. Midva pa sva velikokrat občutila, da miselnost v Cerkvi ni takšna. Ni prav, da se večje število otrok postavlja kot nekakšen ideal krščanske družine, saj vendar ni dosegljiv za kar velik del zakoncev.*«

Stališča Cerkve do problema neplodnosti zakonske zveze imajo velik pomen tako za zakonce, ki jih pesti ta problem, kot tudi za vse

---

[71] V. Bevc, *Jalovost para - boleča izkušnja zakoncev in dejstvo, ki ne sme ostati zamolčano, ko se neploden par odloča za posvojitev ali rejništvo otroka. Strokovno pravni informator, Firis 8,* 5 (2000), 35-50.

[72] V. Bevc, *Ali je današnja praksa posvojitev v Sloveniji res v korist otroka ?. Strokovno pravni informator, Firis 9,* 5 (2001), 30-37; V. Bevc, *Kako doseči, da bo posvojitev res najboljša možna rešitev za otroka. Strokovno pravni informator, Firis 9,* 7-8 (2001), 28-42; V. Bevc, *Posvojitev otroka - izbira ali dolžnost strokovne službe centra za socialno delo?.Strokovno pravni informator, Firis 9,* 12 (2001), 15-34.

[73] Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji, Italijanska škofovska konferenca, Družina, Ljubljana 1997,
94-95, tč.160.

[74] Prav tam, 95, tč. 162.

tiste vernike, ki tega problema nimajo, a živijo v občestvu z manjšino 'drugačnih'. Odnos Cerkve do neplodnega para se pogosto izrazi v medčloveških stikih v skupnosti, kjer človek s svojim problemom živi.

Izkušnje neplodnih parov, ki so udeleženci programa Deteljice in so v visokem deležu kristjani (85 %) in dejavni verniki, govorijo o pomembni vlogi Cerkve in še posebej duhovnika, pri katerem zakonci pogosto iščejo pomoč. Najpogosteje želijo ti pari pogovor in nasvet glede umetne oploditve, posvojitve otroka, smisla življenja zakoncev brez otrok.[75]

P. Vital Vider[76] dobro ponazori nalogo duhovnika, ko pravi, da »gre za pogovore in posvetovanja o stvareh iz družinskega in zakonskega življenja, kjer lahko duhovnik s 'soljo Božje besede' osvetli kakšna vprašanja ob raznih zakonskih in vzgojnih težavah«.

Mesto duhovnika med ljudmi je po pričakovanjih omenjenih zakoncev torej prostor za pomoč in odgovore na njihove stiske v situacijah, ko ostajajo sami brez rodnih otrok, pa tudi v primerih, ko morda posvojijo otroka ali ga vzamejo v rejništvo. Poslanstvo duhovnika je torej poleg opravljanja naloge »pastirja in varuha naših duš« tudi »v zanimanju za življenje poročenih, za njihove težave, pričakovanja in krize«, vendar Vider[77] istočasno poziva tudi zakonce, naj ne pozabijo, da ni samo duhovnikova naloga, da je njihov prijatelj in brat, ki naj jim pomaga z vsemi človeškimi in krščanskimi sredstvi, pač pa je tudi njihova naloga in poslanstvo pomagati njemu.

Poziv neplodnih parov, da bi bili razumljeni in slišani, ni tuje Cerkvi in njenemu občestvu in se kaže tudi skozi voljo in vzpodbude za dialog kot ga v primeru med verstvi opisuje Ocvirk,[78] hkrati pa kaže tudi na

---

[75] Anketa (M. Bric, Teološka pastoralna šola, 2001) je na vzorcu 40 naključno izbranih udeležencev programa pokazala, da je v letih odločanja za posvojitev (to je tudi obdobje soočanja s posledicami neplodnosti, opomba V. Bevc) iskalo pomoč pri duhovniku 40 % anketiranih. Najpogosteje je ta pomoč v obliki pogovora.

[76] Koncilski odlok o službi in življenju duhovnikov (D3) pokaže mesto duhovnika med ljudmi, torej tudi med zakonci in družinami. Ne smemo prezreti obeh poudarkov: da gre najprej za stvari, ki se nanašajo na Boga, na vero, Kristusa in Cerkev, na zakramente in ljubezen do soljudi – in drugič, da morajo ljudem biti bratje.
Duhovniki kot bratje laikov, seveda tudi poročenih, morajo poznati njihovo življenje. Z veseljem moramo ugotoviti, da se Cerkev tudi na Slovenskem prav po duhovnikih že dolgo ni toliko zanimala za življenje poročenih, za njihove probleme, težave, pričakovanja in krize kot prav danes. Tako duhovniki počasi izpolnjujejo še eno zelo važno priporočilo koncila njim: *»Duhovniki naj dobijo potrebno izobrazbo glede družinskih vprašanj in naj z različnimi pastoralnimi sredstvi podpirajo poklicanost zakoncev v njihovem zakonskem in družinskem življenju« (CS 52,5)*. Prim. V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon,* ognjišče, Koper 1998, 118-119.

[77] Prim. prav tam, 119.

[78] Prim. D. Ocvirk, *Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo, BV 61,* (2001), 363-377.

nujnost vzpostavitve harmoničnosti sistema, kjer »vsak del, še tako majhen (npr. neploden par- opomba V. Bevc), lahko vpliva na delovanje sistema kot celote«.[79] In ob tem ne gre prezreti dejstva, da v »biološkem smislu posameznik služi ohranitvi sistema, v družbenem smislu pa družbeni sistem služi ohranitvi posameznika«.[80] Le tako se ohranja živost, harmonija in sožitje med podsistemi sistema. Neplodeni pari, ki ostanejo v življenju brez otrok ali postanejo družina s posvojenim ali rejniškim otrokom, so del sistema Cerkve in družbe kot celote in s svojimi posebnostmi bivanja želijo dialog z namenom, da bi bili čimbolj enakovredno obravnavali skozi vrednote, ki so jim dane za udejanjanje.

Sklep

Neplodnost para se odrazi prav v nemoči zakoncev, da bi uresničili vrednote, ki so jih oblikovali skozi življenje tudi s pomočjo vere, kateri pripadajo. Te vrednote so otrok, starševstvo, družina.

Prispevek govori o neplodnih parih in o trpljenju, ki jim ga zada neplodnost, ker ne morejo uresničiti vrednot: otroka, starševstva in družine; o pomenu vere in odpiranja drugemu v svoji bolečini, torej tudi o služenju drugemu med premagovanjem trpljenja ob neplodnosti in krize, ki jo le-ta porodi. O tem problemu se skoraj ne govori, ostaja neraziskan in neopisano področje stiske človeka, kar pa ne pomeni, da si neploden par, kljub temu, da se neplodnosti sramovanju, globoko v sebi tega želi. »In želim si, da bi na podlagi dobrih strokovnih izkušenj in znanja, ki ga imajo nekateri strokovnjaki na tem področju socialnega dela, zagledala tudi strokovna javnost nas – našo stvarnost tako kot je in ne tako, kot si jo nekateri rišejo in predstavljajo sami. To pomeni, da ne prezrejo stiske neplodnega para in bolečine, ki jo prinese obdobje zdravljenja neplodnosti, da ob vlogi za posvojitev otroka ne bežijo z neplodnimi pari vred pred dejanskim stanjem, posledicami neplodnosti, ampak naj nam, neplodnim parom, pomagajo soočiti se z realnostjo in nas usmeriti v okrepitev virov in moči za zadovoljno partnersko živ-

[79] M. Ovsenik, M. Ambrož, *Neprofitni avtopoietični sistemi,* Institut za samorazvoj, Škofja Loka 1999, 11.
Opozarjata na avtopoiezo sistemov, in sicer, da so vsi sistemi med seboj odvisni, vsi so med seboj povezani in prav to jim daje možnost vpliva na sistem in možnost, da ga ohranjajo pri življenju. Po Maturanu in Varelu povzemata, *da socialni sistemi spodbujajo delovanje svojih članov (svojih podsistemov) saj le-ta obstaja zanje, medtem ko organski sistem omejuje delovanje svojih podsistemov, saj le-ti obstajajo zanj.* Hkrati pa poudarjata pomen razumevanja povezav med deli v sistemu in povezav sistema z okoljem, ki je središčnega pomena za uspešno usklajevanje razlik v sistemu in razlik med sistemom in okoljem.

[80] Prim. M. Ovsenik, M. Ambrož, *Ustvarjalno vodenje poslovnih procesov,* Turistica, Visoka šola za turizem, Portorož 2000, 65.

ljenje in morda tudi družinsko življenje ob posvojenem otroku,« meni udeleženka programa.[81]

Izkušnje krščanskih zakoncev so pomembne za boljše razumevanje njihovega položaja in ustreznejše odzivanje širšega in ožjega družbenega okolja do njih, kamor sodi tudi cerkveno občestvo. Njihova pričevanja so dragocena tudi in predvsem za oblikovanje mnenj in stališč posameznikov. Le na ta način se lahko ustvarijo zadovoljnejši medčloveški odnosi za boljše sožitje v skupnosti z neplodnimi pari. K temu pa lahko veliko pripomore tudi Cerkev po duhovnikih, ki so po koncilskem odloku »vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi«,[82] kar se vidi tudi iz dejstva, da se neplodni pari pogosto zatečejo k njim po pomoč. Ob tem pa se mora Cerkev, podobno kot nekatere druge družbene ustanove, prizadevati za boljše poznavanje in razumevanje položaja neplodnih parov, nadomestnih staršev in posvojenih otrok.[83]

Nekateri od teh parov čutijo kot kristjani še posebno nalogo, ki izhaja iz njihove potrebe, da bi jih družba in tudi Cerkev ustrezno razumela in sprejela. Zato je njihov trud usmerjen tudi v vzpodbujanje dialoga za razumevanje in poznavanje njihovih težav, ki jim jih je povzročila neplodnost ter njihove drugačnosti, ko jim uspe zgraditi družino s posvojitvijo ali rejništvom otroka. K tem humanejšim odnosom v družbenem sprejemanju in odzivanju pa lahko veliko pripomore Cerkve z razumevanjem stiske neplodnega para in razvijanjem dialoga o zamolčanih temah, kot je neplodnost, umetna oploditev, pa tudi posvojitev in rejništvo.

Povzetek: **Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Mara Ovsenik, Otrok in družina - težko uresničeni vrednoti neplodnega para**

Otrok, starševstvo in družina so za krščanske pare na vrhu lestvice vrednot. Udejanjanje le-teh naj bi samoumevno sledilo zakramentu zakonske zveze. A vedno pogosteje ta načrt prepreči neplodnost para. Neskladje med vrednotami in možnostmi njihove uresničitve povzroča hudo trpljenje. Neplodnosti se zakonci večinoma sramujejo in zato o njej ne govorijo, pogosto so tiho tudi o medicinskih posegih za za-

[81] E. Tomšič Porenta, *Odmev s seminarja o posvojitvah v Prevaljah. Strokovno pravni informator Firis 9*, 5 (2001), 41.

[82] Konciljski odlok o službi in življenju duhovnikov pravi, da »so duhovniki vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi v tem, kar se nanaša na Bogal, zato imajo stike z drugimi ljudmi kakor brati (D3). V. Vider, *Mož in žena: krščanski pogled na zakon,* Ognjišče, Koper 1998, 118.

[83] V. Bevc, *Poznavanje nadomestnega starševstva - prispevek k humanim odnosom med šolo in domom,* v: A. Žerovnik, (ur.), *Družina - šola. Zbornik simpozija za humano šolo, Ljubljana, 6. in 7. nov. 1997,* Družina in Pedagoški inštitut, 171-180.

nositev, pa tudi o prizadevanjih za posvojitev ali rejništvo. Tudi okolica se izogiba tem pogovorom.

Prispevek in v njem opisane izkušnje neplodnih parov odstirajo zamolčano temo, kar pomeni nove informacije in znanje za izhodišče vsem, ki se srečajo z neplodnim parom in so kot ljudje ali strokovnjaki zaprošeni za pomoč, podporo ali nasvet.

Izkušnje udeležencev programa priprave na nadomestno starševstvo Deteljica, ki so se v 85 % izrekli za krščansko vero, pa govorijo tudi o visokem odstotku tistih zakoncev, ki se v težavah neplodnosti obračajo po pomoč in nasvet k duhovniku in ob tem pričakujejo razumevanje Cerkve, pa tudi vzpodbujanje dialoga med verniki o zamolčanih temah, kot je neplodnost in tudi posvojitev.

Ključne besede: neplodnost, neploden par, rodni otrok, posvojitev, rejništvo, vrednota, vera, trpljenje, zakonska zveza, družina, avtopoieza sistemov, odnos Cerkve do neplodnega para.

Summary: **Children and family - values that are difficult to attain for an infertile couple**

For Christian couples, children, parenthood and family are fundamental and most important of values. These values are expected to be attained as a matter of course as soon as the couple is united in the sacrament of the holy matrimony. Unfortunately, such planes cannot be realised when the couple turns out to be infertile. The discord between the internalised values and the possibilities for their actual realisation is the source of unbearable pain for the couple. Infertility is often regarded as something to be ashamed of by the spouses, and for this reason it is an issue that they avoid to discuss. Also kept secret are medical interventions aimed at remedying the infertility, and the couple's efforts made at adopting a child or accepting one in foster care. Those close to the married couple tend to join the circle of silence surrounding these issues.

The present contribution contains experience and stories of infertile couples, and thus helps to remove the veil that is often drawn over these issues. It provides new information and insight intended by the authors as a starting-point for all who come into contact with an infertile couple, who may ask them for either their human or professional help, support or advice. The fact that as much as 85 per cent of the members of our Deteljica Society, which provides a programme preparing adoptive parents to their future parenthood, declare themselves as practicing Christians indicates that a high percentage of infertile spouses are likely to turn to a priest for his help and advice in their

distress caused by infertility. These spouses expect an understanding of their problem from the Church; they also expect that the Church will promote dialogue between Christians on the painful issues such as the infertility of a couple or adoption of a child. Through this dialogue more humane mutual relations could be established.

Keywords: infertility, infertile couple, biological child, adoption, foster care, values, religion, distress, matrimony, family, autopoiesis of systems, attitude of the Church towards infertile couples.

Pregled (1.04) UDK 276:929 Hamman, A. G.

Marijan Smolik

Patrolog A. G. Hamman (1910-2000)

Prav je, da se tudi v Bogoslovnem vestniku spomnimo patrologa Hammana vsaj po smrti, čeprav smo ga nekateri spoznavali osebno in po spisih tudi v nekdanjih letih. Ob svoji 85-letnici je svojo življenjsko pot sam predstavil v knjigi: Adalbert Gautier Hamman, *La vie est un long jour de fête.* Mémoires, ki je 1995 izšla v založbi Brepols v Turnhoutu v Belgiji na 406 straneh (ISBN 2-503-83033-1). Kljub težavam, na katere je frančiškanski pater naletel, je svoje razgibano življenje imel za en sam »dolg praznični dan«, kakor bi se slovensko glasil naslov njegovih spominov.

Podobno kot sem ob pregledovanju knjige o bratih Hugonu in Karlu Rahnerju (BV 56/1996, št. 1) opozarjal na stike slovenskih teologov z bratoma, naj tudi ob Hammanovih spominih omenim, da sem ga spoznal med študijem v Parizu, kjer smo obvezno prebirali njegova dela. Takrat sem s pomočjo zdaj že pokojnih slovenskih duhovnikov lahko poskrbel, da smo vsaj nekaj Hammanovih knjig kupili za Semeniško knjižnico in za knjižnico Teološke fakultete. Zaradi francoščine so, žal, zdaj manjkrat v rokah mlajših teologov, vendar bo treba tudi to premagati, če hočemo ostati v zvezi s svetovno patrologijo. Pred časom (letnice ne vem) je predaval tudi na naši Teološki fakulteti, leta 1993 pa je Družina izdala njegovo knjigo *Korenine naše vere*, v prevodu njegovega redovnega in poklicnega sobrata p. Mirana Špeliča.V Rimu sta bila med študijem on in dr. Silvester Novak z njim tudi v osebnem stiku, zato je prav, da tudi drugi ob Hammanovi življenjski poti spoznajo zelo razgibano obdobje cerkvene zgodovine druge polovice dvajsetega stoletja, ko smo Slovenci po sili razmer živeli skoraj povsem odrezani od tega dogajanja.

Avtor se je v življenju v različnih deželah srečal z vrsto pomembnih teologov in laikov, kamor so ga vabili na predavanja. Doživel je obe svetovni vojni (Francozi prvo imenujejo La Grande guerre - velika vojna), po letu 1945 pa so se mu odprla vrata različnih ustanov v Evropi, Kanadi, Maroku, Italiji, Nemčiji, skandinavskih deželah, pa tudi v Egiptu, Izraelu, Indiji in Jugoslaviji. Branje njegovih spominov je zato res poučno, vsaj nekaj bo mogoče povzeti na nekaj straneh.

Svojo življenjsko pot je Hamman osvetlil pod tremi vidiki: najprej govori o svojem pedagoškem delu (enseigner), nato o pisanju in objav-

ljanju (écrire), v tretjem, najobsežnejšem pa o stikih z narodnostno in versko različnimi skupinami (rassembler). Kot dober frančišken je v dodatku (épilogue) opisal še svoje redovne korenine v šoli asiškega Ubožca. Uvodno poglavje (préambule) je posvetil otroštvu in študiju, ki nikakor ni bilo dolgočasno, enolično.

Rodil se je v učiteljski družini leta 1910 v takrat nemškem kraju Rahling - Alzacija in Lorena sta namreč po francoskem porazu 1870 postali del Nemčije. Tako je bil tudi učiteljev sin najprej Walter in je šele leta 1918, spet v Franciji, postal Gautier. Odraščal je pod vplivom nemške in francoske kulture, kar je znal pozneje odlično izkoristiti. Po gimnazijskem študiju se je leta 1928 odločil za redovniški poklic, vstopil je v frančiškanski noviciat. 0 svoji redovni vzgoji je pozneje sodil, da je premalo ali celo nič temeljila na izvirnih frančiškanskih koreninah, kar pa je dopolnjeval z branjem Frančiškovih spisov.

V teologiji v Metzu je imel močan vpliv nemški dogmatik M. Scheeben, ki je mlademu teologu posredoval prvi stik s cerkvenimi očeti. Pouk liturgike je bil takrat daleč od patrističnih korenin poznejšega liturgičnega gibanja. Poleti 1935 je bil posvečen za duhovnika. V zadnjem teološkem letniku se je skrbno pripravljal na pridigarsko službo. Zato ga je zelo presenetil predstojnik - provincial, ko mu je povedal, da so ga določili za profesorsko službo, češ da bo dober pedagog, ker je iz učiteljske družine. Seveda je ubogal brez ugovora. Pozneje je ugotovil, da je bila služba v gimnaziji le vmesna doba, ker so ga takoj namenili za pouk teologije. Učil je v kolegiju v Phalsbourgu v Vogezih, ki ga je poznal že iz mladih let. V začetku je moral učiti zemljepis, nato geologijo, znal je biti konkreten in je pozneje ugotovil, da je bil »vse življenje srečen profesor«. 16. marca 1938, ob Hitlerjevi zasedbi Češkoslovaške, je rekel učencem: »Češkoslovaška je postala nemška kolonija, za nekaj časa je prenehala obstajati.« Učil je tudi grščino, ki jo je vzljubil že v gimnnaziji. Ko ob pisanju spominov gleda nazaj na ta leta, spoznava, da je bilo to življenje prelepo, da bi moglo dolgo trajati. In res, v jeseni 1939 je prišlo do splošne mobilizacije, ki je tudi njega potegnila v vojni stroj. A takrat je bil hkrati s profesorsko službo tudi že slušatelj teološke fakultete v Strasbourgu, ki so jo ustanovili v času, ko je bila Alzacija pod nemško upravo in je zato do našega časa ostala edina francoska državna teološka fakulteta.

Mobilizacijo je uspel spremeniti v pastoralno delo, ker se je prostovoljno javil za vojaškega kurata. Nameraval je hkrati narediti tudi licenciatski izpit. V maju 1940 pa je doživel nemški vdor v Francijo, na fronti izgubil mnogo vojaških prijateljev in končno prišel v nemško ujetništvo. Ker je zbolel, je prišel v bolnišnico, od tam pa v Strasbourg, kjer je ostrmel nad rdečo zastavo s kljukastim križem, ki je visela na zvoniku stolnice. Predstojniki so ga tudi tam vključili v pastoralo in

tako je jeseni 1940 pridigal kar v francoščini. To je trajalo le malo časa, ker so v Metzu lahko spet organizirali tečaj teologije, Hammana pa poklicali, da je začel predavati. Ponoči 21. novembra 1941 pa je Gestapo redovnike razgnal. Morali so oditi, vendar so smeli iti v območje francoske države na jugu Francije. Vlak brez udobja jih je peljal skoz Lyon na jug, prefektura v Toulousu pa jih je poslala v benediktinski samostan En Calcat. Hammana so poslali v Clermont-Ferrand, kamor se je zatekla francoska univerza iz Strasbourga, da bi končal teološki študij. Ker tam ni bilo primerne knjižnice, si je za doktorsko nalogo izbral analizo pred kratkim objavljenega spisa srednjeveškega avtorja Viljema Occama, zdaj znane osebnosti,ki jo je Umberto Eco ovekovečil v romanu Ime rože. Ob svojem študiju je takrat spoznal znamenitega zgodovinarja msgr. Amanna, ki je bil ob svojem občudovanja vrednem znanju tako starinski, da je pisal samo s peresom, ker se ni naučil pisati na pisalni stroj (kot jaz ne na računalnik). Svojo disertacijo je pisal pod skrbnim vodstvom Jeana Riviera, ki z napisanim zlepa ni bil zadovoljen, naučil pa ga je znanstvene natančnosti. Ker je ob študiju seveda tudi duhovniško deloval, je spoznal Michela Debréja, ki je po vojni postal francoski zunanji minister in je Hammanu omogočil potovanja in predavanja v nemških deželah. V decembru 1942 je postal doktor teologije z disertacijo: Occamov nauk o Cerkvi in državi (*La doctrine de l'Eglise et de l'Etat, chez Occam. Etude sur le Breviloquium*).

Že v tem času je začel Hamman učiti tudi v redovni bogoslovni šoli, ki je našla zatočišče blizu prestolnice »svobodne« Francije v starem praznem gradu La Tourette pri Lyonu. Grad je pozneje preuredil slavni arhitekt Le Corbusier za dominikanski samostan, takrat pa se je Frančiškovo uboštvo moralo znajti v grajskih sobanah, ki so jih zasilno preuredili za redovniške potrebe. Bližina Lyona, kjer je bil bogata jezuitska knjižnica in kjer je takrat domoval Henri de Lubac, mu je omogočila, da se je vedno bolj poglabljal v spise cerkvenih očetov. Prijateljstvo z De Lubacom je trajalo do njegove smrti leta 1991. Med bližnjimi dominikanci v Lyonu sta živela takrat tudi p. Lebret in p. Chenu. Oba sta večkrat predavala tudi frančiškanskim teologom, posebej ker je p. Chenu globoko prodrl v miselnost sv. Bonaventure. Z obema patroma je Hamman ostal tesno povezan tudi v desetletjih, ko sta trpela zaradi tega, ker ju uradna Cerkev ni razumela, posebej tudi ob težavah z duhovniki delavci. Avtor navaja srečanja še z mnogimi drugimi redovniki in javnimi delavci, ki jih je spoznal v mladih letih. Branje njegovih spominov je zato nekakšna zgodovina francoske (pozneje tudi nemške) teologije izpred petdesetih let.

V začetku 4. poglavja izvemo nekaj več o Lyonu, krščanskem mestu v antični dobi in središču misijonskega delovanja, ko je v 19. stoletju tu

živela Pavlina Jaricot. V drugi svetovni vojni pa je bila prestolnica »svobodne« Francije in tudi središče francoskega odporniškega gibanja. Tja se je leta 1941 zateklo mnogo beguncev iz Alzacije in Lorene, tudi škof iz Metza je bival tam. V tem mestu je novembra 1941 začel izhajati list Témoignage chrétien, ki je postal glasilo duhovnega odpora pod vodstvom jezuitov, zlasti p. Chailleta. Naslov prvega zvezka je bil značilen za francosko narodnostno zavest: »Francija, pazi, da ne izgubiš svoje duše!« V Lyonu je takrat »gostoval« tudi Emmanuel Mounier z revijo Esprit. Ni čudno, da je marsikdo izmed teh razumnikov okusil tudi zapor in nemško taborišče. Beguncem so pomagali z izdelovanjem ponarejenih dokumentov, ker so imeli za svojo sveto dolžnost, obvarovati čim več življenj, kljub stalnim stikom z nemško policijo in nadzorstvom. Čas pa je hitro tekel in po zavezniški invaziji na zahodni obali 6. junija 1944 so vsi vedeli, da bo nemške okupacije kmalu konec. Osvoboditev Pariza 25. avgusta je pomenila še korak bliže k svobodi. Osebno pa je Hammana prizadela novica, da je 7. decembra umrl njegov oče, s katerim ga je vezala tiha, spoštljiva ljubezen.

Avtor podrobno opisuje, kako so po vojni urejali življenje v frančiškanskih šolah, seveda tudi z njegovo pomočjo. Posebej se je trudil za poživljenje ekumenizma, za pastoracijo mladih družin in druge nujno potrebne dejavnosti. Popolnoma nove izkušnje pa mu je prineslo nekajletno delovanje na redovni teološki šoli v Maroku, ki je bil takrat še povsem francoski. Tam je doživel nepozabne božične praznike med ljudmi, ki so živeli tako, kakor nam jih opisuje Sveto pismo, npr. v Rutini knjigi. Zelo ga je pretresel stik s pobožnimi muslimani. Navaja pripoved francoskega profesorja, ki je doživel kot povabljenec med obedom pri nekem muslimanskem veljaku, da je v družbo nenapovedan vstopil muslimanski pridigar (učitelj), se vpričo vseh začel bičati, potem pa je zavzeto bičal tudi grešno življenje ljudi tega kraja. Nihče si ga ni upal motiti, ker je bil tabu - svet. Hamman si je odtlej takega predstavljal npr. Janeza Krstnika.

Novo okno v svet se mu je odprlo leta 1961, ko je bil povabljen za gostujočega profesorja v kanadski, francosko govoreči Quebec. Tam seveda ni učil teologije samo redovne sobrate, saj je bila teološka šola odprta za vse vrste študentov in študentk. Ko se je vrnil v Besançon in upal, da bo življenje mirnejše, je doživel koncil, ki ga je sklical papež Janez XXIII. Ob spominu na ta čas je naš avtor segel nazaj v leto 1951, ko je bil z univerzitetnimi študenti in učitelji prvič v Rimu še pri papežu Piju XII., in to kmalu po izidu njegove tako osporavane okrožnice Humani generis (1950). Papeža so takrat prinesli k avdienci še na nosilnici, potem pa je spregovoril svoj slavospev univerzitetnemu študiju. Na poti domov so Francozi takrat obiskali tudi Assisi, kar je zanj, frančiškana, pomenilo posebno globoko doživetje zlasti ob obisku San

Damiana. V naslednjih letih se je večkrat vračal v Rim, kjer je predaval v francoskem centru sv. Ludvika in nato tudi na frančiškanski univerzi Antonianum. Med zadnjim koncilskim zasedanjem leta 1965 je bil v Rimu, nato pa je s presledki tam ostal kar naslednjih dvajset let.

Na predlog torinskega nadškofa Pellegrina je bil imenovan v pokoncilsko komisijo za preureditev liturgične molitve brevirja. Njegovo glavno delo pa je bilo poučevanje na novem institutu za patristične študije Augustinianum. Po koncilu niti na rimskih cerkvenih univerzah niso več predavali samo v latinščini, zato se je moral zaradi številnih tujih slušateljev tudi on naučiti italijansko, da so ga vsi razumeli. Podrobnih doživljajev tega obdobja seveda ne morem povzeti, avtor pa se jih izčrpno spominja. Prvi del svoje knjige končuje s slavospevom učiteljski službi: »Najlepši ni poklic izdajatelja knjig, ki je na neki način le porodničar, ampak vzgojitelja, ker ustvarja ljudi. Imel sem to veselje, da sem vse življenje lahko posvetil temu delu. Res sem bil srečen« (str. 143).

Drugi del spominov je posvetil pisanju. V približnem časovnem zaporedju je razložil, ob kakšnih izzivih in zakaj je bil »potegnjen« v pisanje in celo v založništvo. Hotel je namreč čim širšemu krogu približati, kar se je dogajalo v času najstarejših krščanskih piscev, saj večina ljudi njihovih besedil ni poznala. Ena prvih knjig te vrste je bila knjiga z molitvami prvih kristjanov *Prières des premiers chrétiens*, ki je izšla leta 1952. V žepni obliki je ta zbirka najstarejših krščanskih molitev postala svetovno znana, saj so jo prevedli v številne jezike. Z njo je približal stara liturgična besedila, dotlej znana le strokovnjakom, najširši javnosti.

Nekoliko manj znana je pozneje postala zbirka evharističnih molitev (*Prières eucharistiques des premiers chrétiens*, 1957) in zgodovinski pregled o molitvi nasploh v dveh delih (*La prière*, 1959 in 1963). Strokovnjakom je namenil izdajo molitev v izvirnih jezikih s francoskim prevodom (*La prière dans l'Eglise ancienne*, 1989), ki je izšla tudi v nemški izdaji.

Pri izdaji molitev prvih kristjanov je sodeloval z zgodovinarjem in pisateljem Daniel-Ropsom, ki ga je nato navdušil še za knjigo o mučencih (*La geste du sang*, 1954). Bolj poljudno je samostojno v številnih knjigah zbirke Ichthys v letih 1958-1970 izdal vrsto prevodov spisov cerkvenih očetov. To delo ga je končno privedlo do prizadevanja za dopolnitev patristične zbirke njegovega sonarodnjaka duhovnika J. F. Migneja (1800-1875), ki je v 19. stoletju v lastni tiskarni natisnil nad 300 zvezkov del latinskih in grških cerkvenih očetov: *Patrologia latina*, *Patrologia graeca* in *Patrologia graeco-latina*. Hamman je to ogromno delo dopolnil s 5 zvezki *Supplementum patrologiae latinae*, ki so na več

kot 3000 straneh izšli v letih 1959-1974. Leta 1975 je poskrbel tudi za primerno slovesnost ob stoletnici Mignejeve smrti. Proslavili so nepojmljivo pridnost človeka, ki je poskrbel za dovolj cenovno dostopno ceneno izdajo patrističnih spisov, še danes kljub novejšim zbirkam vsak dan v rokah obiskovalcev knjižnic po vsem svetu (V času ljubljanskega škofa Jegliča je zbirko na pobudo prof. Grivca dobilo tudi ljubljansko semenišče in jo po ustanovitvi univerze izročilo teološki fakulteti.) Pariško tiskarno je uničil požar leta 1968, zato Migne vseh načrtov ni mogel uresničiti.

Hamman se je lotil opisovanja tudi vsakodnevnega življenja prvih kristjanov (*La vie quotidienne des premiers chrétiens*,

1971, ki so jo mnogo prevajali in je doživela novo izdajo leta 1992), posebej pa je opisal življenje kristjanov v Severni Afriki v času sv. Avguština (*La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de St. Augustine*, 1979), ko se je, kot že omenjeno, lahko na kraju samem vživljal v domovino severnoafriškega škofa in cerkvenega učitelja. Edina Hammanova knjiga v slovenskem prevodu je že omenjena *Korenine naše vere*. Kateheza cerkvenih očetov, predavanja v pariški stolnici Notre-Dame 1980-1981 (*Les racines de la foi*, 1983), Ljubljana 1993.

V tretjem delu spominov je opisano prizadevanje teologov, ki so v povojnih letih utrjevali gibanje za francosko-nemško spravo. Bolečine vojnih let so bile splošno zelo boleče, vendar so se kristjani uprli misli na maščevanje. Tudi Hamman se je vključil v prizadevanje za pomoč Nemcem, ki so tedaj trpeli bolj kot Francozi. Že omenjeno znanje z Marcelom Debréjem, ki ga je vlada poverila za »nemške in avstrijske zadeve«, ga je privedlo do novega delokroga. Vabili so ga, da je pridigal francoskim vojakom na zasedenem nemškem ozemlju, bil je na Tirolskem in na Dunaju, kjer je prvič prišel v stik z Avstrijci. Spoznal je, da so nemško priključitev Avstrije leta 1938 vsaj nekateri prebivalci imeli za okupacijo, čeprav so jo mnogi pozdravljali. Nepozabne spomine je ohranil na orkestre, ki so za božič 1947 igrali na ruševinah dunajskih palač in cerkva. Baročne cerkve in glasba sta se mu zdele nenavadne, koralni napevi duhovnikov so mu prihajali kakor z drugega sveta.

V Mainzu je leta 1947 predaval na univerzi, kako so v Franciji začeli prenavljati življenje katoličanov. S podobnimi temami je nastopil tudi v drugih mestih. V severni Nemčiji, kjer so bili do konca vojne 1945 v večini protestanti, zaradi katoliških beguncev z Vzhoda pa se je razmerje močno spremenilo, je leta 1953 predaval v Kielu. Tam so se že kazali učinki ekumenskega in francosko-nemškega sodelovanja. Zlasti mladi študenti z obeh strani meje so bili dovzetni za premagovanje stoletnega sovraštva. Opisal je tudi srečanje s takrat že ostarelim Roma-

nom Guardinijem (1885-1968) in še mladim Ursom von Balthasarjem (1905-1988). Guardini je leta 1947 predaval v Tübingenu, kamor je prišel tudi Hamman. Na mlade poslušalce je z jasnim in lepim govorom naredil nepozaben vtis.

Povojna leta so bila tudi leta ekumenskih prizadevanj, za našega avtorja seveda predvsem na katoliški in protestantski strani. Že v mladosti je kot Alzačan poznal obe skupnosti kristjanov. Srečanja s pastorjem Marcom Boegnerjem (1881-1970) sta mu ostala v spominu, zlasti tisto leta 1951 v Assisiju ob sv. Frančišku. Z nemškimi protestanti se je srečaval na nemških univerzah, kakor sem že omenil, potem tudi v Švici z reformiranimi v Ženevi in Baslu. Dalj časa je leta 1974 predaval na reformirani fakulteti v švicarskem Neuchatlu, ko je nadomeščal profesorja Willyja Rordorfa, specialista za zgodovino nedelje. Hammanova predavanja so bila uvod v številne in globoke osebne pogovore.

Tudi v skandinavske dežele, Švedsko, Norveško, Dansko in Finsko so ga vabili za predavanja. V Angliji se je udeleževal konferenc v Oxfordu. Tam je navezal stike tudi z grškimi pravoslavnimi teologi, ki so ga leta 1957 prvič povabili v Grčijo. Tam je ugotovil, da francoski vpliv zajema samo splošno kulturo, teološko pa so bili pravoslavni usmerjeni le v nemško protestantsko literaturo. Dobil je stik z obema grškima teološkima fakultetama v Atenah in Solunu.

Iz Grčije se je podal tudi v Carigrad - Bizanc starih časov. Rad bi bil obiskal tudi vse cerkve, ki so opisane v Janezovem Razodetju, a je uspel videti le Smirno, Pergam in Efez. Prvi stik s Cerkvijo na Vzhodu se je nato podaljšal še z obiskom Libanona, Iraka, Jeruzalema. Seveda sta k vzhodu sodila tudi Egipt in Etiopija, čeprav sta to afriški deželi. Hammanu kot patrologu vendar ni uspelo videti Aleksandrije!

V zadnjih dveh poglavjih svojih spominov je opisal še kulturne stike z umetnostjo v različnih deželah, o katerih je že prej poročal z vidika teoloških vprašanj. S temi nameni je bil zlasti v takrat francoski severni Afriki in v Latinski Ameriki. Seveda je kot frančiškan povsod obiskoval tudi svoje redovne sobrate, raztresene po vseh celinah. Spomine je sklenil s ponovnim pogledom na asiškega Ubožca, s časovnim pregledom svojega dela, z izborom iz svoje bibliografije ter s podrobnim imenskim kazalom (nanj včasih pisci spominov in založbe pozabijo, pa je knjiga zato veliko manj vredna).

Branje obsežnih in s podatki nabitih spominov je res poučno, zdi se mi, da je izčrpno povzel dogajanje v Evropi v drugi polovici dvajsetega stoletja, teološka vprašanja tistega časa, opisal osebnosti, ki jih je srečaval, bodisi iz družbenega ali znanstvenega in verskega življenja. Za slovenske bralce je težava le v francoščini, v kateri so spomini seveda objavljeni, ker le malo mlajših ta jezik razume ali v njem celo uživa. Ni

mi znano, če je bila knjiga v teh letih tudi prevedena. V naši fakultetni knjižnici je samo izvirnik.

Ob branju lahko parafraziramo naslov Hammanovih spominov: Življenje je dolg praznični dan, tudi za branje, ki je samo po sebi naporno zaradi nabitosti s podatki, pa vendar zapusti prazničen vtis zlasti po petletnem presledku od izida in prvega branja do poročila o njegovi smrti 20. julija 2000 v Parizu. Spomnili so se ga namreč v glasilu Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov Notitiae v zadnji številki leta 2001 (424-425, str.554-555). Hvaležen sem za ta povod, da objavljam že pred leti napisan povzetek.

Pregled (1.04) UDK 28/29:32(100)

Toni Drašček

Religije in geopolitika

V torek, 11. septembra 2001, se je začela pisati nova zgodovina človeštva. Soočeni smo s tragedijo svetovnih razsežnosti. Kar se je zgodilo v ZDA, nam je vsem tako blizu, zato nas neizprosno sili k razmišljanju. Teroristični napad zadeva vsakogar od nas, naj živimo na katerikoli točki našega planeta. Vrste se analize, komentarji, iskanje razlogov. Ljudje hočemo preprosto razumeti. Na kaj naj opremo svoja predvidevanja? Ali sploh slutimo daljnosežnost dogodka, ki je že spremenil zgodovino človeštva? Kdo je odgovoren? V tej mučni situaciji nehote iščemo zunanjega sovražnika: kje je tisti grešni kozel, kateremu bi lahko naprtili krivdo. Se je svet znova razdelil? Je to morebiti spopad civilizacij, spopad in merjenje moči Vzhoda in Zahoda? Analitiki in komentatorji povezujejo morebitne storilce z njihovo versko pripadnostjo, kar vso stvar še bolj zaplete. Kakšno vlogo ima torej religija?

Kompleksnost teh vprašanj in premislekov nam lahko pomaga vsaj nekoliko osvetliti francoski jezuit, doktor političnih znanosti Pierre de Charentenay. Veliko je potoval po svetu in se srečeval z visokimi gospodarskimi in političnimi veljaki. Sad njegovih srečanj, pogovorov in premislekov je knjiga *Quand le ciel trouble la terre, Religions et geopolitique.* Predgovor je napisal general Philippe Morillon, in sicer kot pričevanje lastne izkušnje, ki jo je doživel leta 1992 v Bosni in Hercegovini. Morillon meni, da se v tej deželi po padcu komunističnega režima ni odvijal verski, ampak predvsem kulturni in politični spopad, spopad za identiteto. Vpričo napredka globalizacije se zavedamo, da ostaja identiteta bolj kot kdajkoli vrednota, kjer se današnje populacije prepoznajo, ker hočejo vedeti, kdo so, se hočejo razlikovati od drugih.

Knjiga naj bi obogatila medverski dialog, kjer se uveljavljata univerzalni vrednoti: spoštovanje življenja in mir. Dosežemo ju lahko samo z ljubeznijo in v njej. Morda bodo zapisana spoznanja vsaj nekoliko prispevala k ozaveščenju večplastnosti odnosov med religijo in geopolitiko.

Ali se je v dobi televizije in potrošništva, brezposelnosti in vsakovrstnih zavarovanj še potrebno obračati k religiji? Vsekakor se nebo vedno znova vrača na zemljo, vpleta v politiko, socialo in mednarodne odnose in pretresa njihove načrte. Očitne so najmanj tri razsežnosti družbenega življenja: 1.) vznik islama kot politične moči, ki močno spreminja odnos med religijo in politiko (Iran, Afganistan). (Ali ni v

tem nova mednarodna danost z novimi kriteriji in morebiti nastavki novih nasprotovanj in novih zidov, tako masivnih in trdnih kot je bil berlinski (Bosna, Severna Irska).

2.) v dobi brez splošne etike in propadlih ideologij se religija krepi kot prostor smisla. (To je zadnje posameznikovo zavetišče pred pritiskom ali zatiranjem družbe in politike.)

3.) medijsko zbujanje strahu in konfliktov: Če religija zbuja strah, je lahko detonator. Religija je srcu najbližja, zato se jo uporablja za zastraševanje. Religijsko je del kulture, ki tudi sama predpisuje identiteto kakega naroda in določa njegovo politiko. V geopolitičnih vprašanjih niso več odločilni samo gospodarski ali vojaški, temveč tudi kulturni in verski dejavniki. Od konca hladne vojne je svet postal multipolaren, vendar pod ameriško hegemonijo. Regionalni spori so se vedno bolj hranili z nacionalnimi in kulturnimi nasprotji, kjer igra religija vedno pomembnejšo vlogo. In prav to temeljito analizira knjiga, ko poudarja, da se mora religijo upoštevati kot poseben dejavnik v politični analizi, pa tudi kot prvino geopolitične konstelacije. Religija si prizadeva za mir, če kliče k spoštovanju človekovih pravic, in postane dejavnik vojne, kadar pozablja na svoje izvire, zanika svobodo, zavrača razlike in išče oblast.

Charentenay najprej teoretsko opredeli odnos med versko in politično resnico, potem razloži vsebino pojmov identiteta, kultura, religija in politika. Sledijo poglavja o religiji na obrobju sekulariziranega sveta ter religiji sredi tradicionalnega sveta, o tekmovalnosti in skladnosti religij. Sklepno poglavje pa razgrne pravo eksplozijo religijskega in opozarja na njegove nevarnosti.

Religije ne govore samo o človekovem odnosu do Boga ali onostranstva, temveč urejajo tudi življenje in odnose med ljudmi, določajo organizacijo kake družbe. V integrističnem modelu religija gospoduje političnemu življenju; v bolj sekulariziranem modelu pa politika ohranja svojo avtonomijo, ne da bi posegala na versko območje in ne da bi bila od njega odvisna. Tako smo v geopolitični razsežnosti religij. Religije so del identitete kakega ljudstva in so eden stebrov čuta pripadnosti, eno od gibal individualnega in kolektivnega življenja. »Nacije ne konstituira samo pravni in državni sistem, ozemlje in vlada, ampak predvsem ljudstvo, ki si deli določene vrednote, dediščino, rodove, jezik in pogosto vero« (42). Uveljavitev identitete kakega ljudstva zahteva najprej avtonomijo in neodvisnost. Tako se oblikujejo nacionalne identitete, izvori dostojanstva ljudstev in posameznikov, temelji svobode in odgovornosti.

Globalizacija je povzročila protizahodni kompleks

Od iranske revolucije leta 1979 nastaja vtis, da nastaja novo nasprotje med Vzhodom in Zahodom, med islamskim in krščanskim

svetom, kar oblikuje nastavke nove geopolitike. Zahod, še posebej ZDA, s svojo močjo in včasih celo s svojo aroganco, vztrajno kaže, kako so od njega odvisne vse dežele tretjega sveta. Ta oblast Zahoda je izvor konfliktov. Aroganca ustvarja strah in nasprotovanje. »Poleg te arogance izvira možni konflikt tudi iz spopada med kulturnimi posebnostmi tretjega sveta in univerzalnostjo, ki jo pospešujeta Zahod in razviti svet. Obstajajo torej razlike v osnovnih vrednotah in verovanjih teh dveh svetov. Moderni zahodni svet bi hotel svoje vrednote vsiliti celotnemu planetu« (56). Nevarno je, da se to spremeni v nasprotje med Zahodom in ostalim svetom, da se nezahodne civilizacije uprejo oblasti in moči Zahoda.

Sekularizacija premesti religijo

Gre za globalno sociokulturno spremembo, ki se kaže v zmanjšanju institucionalne in kulturne vloge religije. Danes so razlogi te krize bolj poznani in jih lahko razvrstimo takole: 1.) v vseh razsežnostih življenja uporabljen racionalizem znanosti in tehnike skrči prostor religijskega spraševanja (demitologizacija); 2.) laičnost institucij (v politiki, izobraževanju, humanitarnosti so religije opustile svojo stoletno prevlado); 3.) razvoj potrošniške in komunikacijske družbe (z različnimi zavarovanji zaščiten posameznik nima niti časa niti želje, da bi mislil na onostranstvo).

Na nacionalnem in mednarodnem političnem prizorišču so verstva kot posebna vplivna skupina, kot lobiji. Načini delovanja odpirajo vprašanja sredstev, pristojnosti, skrajnosti. »Zaradi pomanjkanja verodostojnih političnih ustanov, ustanovljenih političnih opozicij, zanesljivih sindikatov, so se ljudstva v številnih primerih obrnila k zadnji institucionalni skupnosti, ki je še delovala verodostojno, verski instituciji« (96). Vera je tukaj le govornik, posrednik, izraz. Za kulturo in vero se skrivajo povsem preprosto politični problemi, vprašanja interesa, zahteva po oblasti, ki se drugače ne more izraziti. Tako kulturne kot tudi verske danosti so del družbene resničnosti. »Civilna družba ni nikoli popolnoma laična ali ateistična. En del njene identitete se kaže v religijskem. Ameriški politolog *Huntington* pokaže, da je vera in kultura onstran političnega in ekonomskega, onstran globalizacije. Vera je simptom problema, ki se nahaja drugje. Vedno kaže na druge stvari, v tem primeru na politiko in njeno nezadostnost« (97).

V *totalitarnih* režimih je ideološki prostor tako vsebinsko poln, da ni prostora niti za vero niti za kakršnokoli združenje civilne družbe. Nasprotno, vse religije oblast razume kot možne tekmice na bojišču oblasti. Drugače je v *avtoritarnih* režimih, kjer se uveljavljata moč in nasilje za ohranjanje diktatorja na oblasti. Politično prizorišče je prazno: ni

razprave, ni priznane opozicije, ni predstavniške institucije. Prav v teh režimih množice najbolj skušajo uporabljati vero kot protest, kot nadomestek za politiko. Verstva se svobodno razvijajo, dokler ne postanejo zaščitnik prevaranih množic in dokler ne spodbijajo gospodovanja obstoječe oblasti. Tedaj so predmet šikaniranj, preganjanj, razen če je njihova moč tako velika, da premagajo oblast, ki jih je podcenjevala ali ignorirala. V *demokratičnem* sistemu ima politika prostor za normalno funkcioniranje. Ljudstvo svobodno izraža svoje želje. Religija ostaja v svojem polju in ji ni treba direktno posegati v družbo, razen kot vplivna skupina.

Kako delujejo religije

Vplivna skupina je možna le, če je resnično možen pritisk na oblast, se pravi ko je v državi še razpoložljiv politični prostor, v katerem bo lahko religija delovala. Drug način delovanja vernikov na političnem in socialnem prizorišču je *začasno nadomeščanje.* Verska ustanova za določeno obdobje prevzame odgovornost za vodenje politike ali nekaterih socialnih ustanov v državi: v izobraževanju, zdravstvu, socialnih službah. Religija kot *izraz razočaranja.* Ker ni drugih nadomestnih rešitev, lahko voditelji za fasado ene velikih religij mobilizirajo ves politični prostor. Do tega pride v nesekulariziranih deželah, se pravi, kjer se še ni oddvojilo religijsko in politično, kjer ni laičnosti. Religija kot *sredstvo ekspanzionizma.* Izražanje moči navzven skozi ekspanzijo in delovanje religije. »Mednarodni politični prostor je veliko odprtejši številnim vplivom. Muslimanske dežele širijo svojo oblast, ko s pomočjo verskih idej vplivajo na miselnost. Saudska Arabija širi svojo politiko vpliva navzven s spodbujanjem islamizacije tujih dežel. Geopolitika je lahko zaskrbljena ob tej novi veliko težje obvladljivi, skritejši in globlji metodi vplivanja, ker igra na spremembo duha« (111).

Politične skušnjave islama

Strah pred islamom se širi. Na mednarodni ravni je islam prišel do moči z iransko revolucijo ajatolaha Homeinija leta 1979. Šlo je za pristen poskus islama, da se sam in resno spopade z modernostjo, z upravljanjem celotnega ljudstva, moderne ekonomije. »Dolgo časa so islamske dežele zaostajale, vedno sledile Zahodu, kateremu so dolgovale tudi svoje ekonomske uspehe. V motivacijah muslimanskih bratov, kot so Homeinijevi in Sadama Huseina, prevladuje protizahodni odziv« (138). Zato nekateri avtorji menijo, da nima islamski fundamentalizem ničesar več verskega in je le ideologija kakor komunizem ali fašizem. Politični fundamentalizem se naslanja na verske in pravne temelje

islamske kulture. Stari izrazi so dobili nove, borbene, celo politične pomene. »Ob koncu 20. stoletja je islamizem bolj kot kadarkoli konkretno sredstvo odklanjanja Zahoda in njegovih vrednot, odklanjanja odvisnosti. Tako je islamizem pokazal, da je bil islam politična misel za moderne čase« (146). Saudska Arabija uporablja islam za popoln nadzor države in nafte. Skupine palestinskega Hamasa so spremenile islam v politično sredstvo, ki pomeni kulturno osnovo nacionalne identitete. »Islamistični integrizem je dosegel višek fanatizma z uporabo komandosov kamikaz, ki sejejo teror med civilisti. To lahko uniči v nekaj letih ustvarjeno krhko delo za mir. Povzroči nasilje, delitev in vojno« (149). Oddaljeni avtor in manipulator ne tvega, ampak uporablja kot orožje mentaliteto, ideologijo, fanatizirane duhove. Kdo oborožuje islamistične komandose? Kdo manipulira z njimi? Zunanje sile igrajo svojo igro na najbolj makiavelističen način.

Na Zahodu so močno navzoči islamski simboli: mošeje, ženske rute, brade, večkrat dnevno javne molitve. Mladi evropski muslimani se težko vključujejo v evropsko kulturo, ki jih zavrača. Hočejo se upreti kulturni hegemoniji Zahoda, ki vsrkava njih same in njihovo kulturo. Prav tukaj je prostor za integrizem, ki daje zavrženim in preziranim mladim novo dostojanstvo. »V tej protizahodni ideologiji postanejo meje verskega in zločina nejasne« (156). Evropa je tako tarča islamizma, najsi bo z bombami ali svilenimi rutami. Politične skušnjave islama so se konkretizirale v islamističnih državah, katerih verske skrbi prehajajo postopno v ozadje, in dajejo prostor političnim strategijam, ki izhajajo bolj iz volje do moči kot pa iz misijonarskega duha. »Dejanja mednarodnega terorizma so »nadaljevanje politike z drugačnimi sredstvi«, z nedopustnimi sredstvi izsiljevanja in nasilja. Nezaupanje ostaja pravilo, kajti islamizem lahko služi za alibi represivnim muslimanskim režimom, ki odklanjajo vsakršen dialog in uporabljajo avtoritarna pravila. Islamizem služi vsemu« (159).

Hinduizem in budizem

Hinduizem predstavlja največjo strukturirano religijsko skupnost Azije. Mnogi izobraženci v ZDA in v Evropi skušajo ubežati življenju, ki mu gospoduje kapitalizem, rentabilnost, mehanizacija in tehnologija. Zavračajo prisile stresnega načina življenja in se vračajo v naravo, k svobodnejšim in pristnejšim človeškim odnosom, kjer se lahko izraža smisel življenja.

V imenu vedno bolj borbenega hinduizma pa ekstremistična gibanja sejejo nemir in nered: Indija mora pripadati Hindujcem. Nedavni nemiri kažejo, da doživlja Indija obdobje hitre industrializacije. Versko nasilje izraža nezadovoljstvo do političnega sistema in strah pred pri-

hodnostjo, ki ji gospoduje modernost, obenem izražajo tudi strah vpričo grožnje, ki preti hindujski socio-religijski organizaciji: hinduizem ni samo religija, ampak tudi na kastah utemeljen socialni sistem. Številna gibanja, povezana z iskanjem narodove neodvisnosti, so se spraševala o tej politično nesprejemljivi resničnosti. »Mlade najbrž bolj zanima potrošnja, znanost, televizija in racionalnost zahodnega sveta kot pa hindujska kozmologija in nujna askeza za dosego mokše, stanja osvobojenosti od ciklusa reinkarnacij. Sekularizacija se uveljavlja, ko stopajo verska vprašanja v ozadje ter se ločuje versko in politično področje« (173). Čim hitrejše so spremembe, tem skrajnejše so reakcije.

Versko vprašanje je v Indiji zelo občutljivo. Če je laičnost Indije bistveni pogoj njene prihodnosti, potem mora vlada kontrolirati sektaške in ekstremistične odklone, ne samo z nadzorom, upravljanjem javnega mnenja ali policijo, ampak predvsem s ponovno vzpostavitvijo verodostojnosti države: z zavračanjem korupcije, jasno politično linijo, učinkovito ekonomijo, spoštovanjem demokracije, enako pravičnostjo za vse verske skupnosti. Drugo ključno dejanje pa je nedvomno boj proti nevednosti, nepismenosti. »Vzgoja in izobrazba bo dala prebivalstvu samostojnost, da bo sposobno političnega premisleka, s katerim bi se osvobodilo maščevalnosti in nacionalizmov, ki vodijo naravnost v konflikte. Tako bodo obudili demokracijo, ki so si jo polastile elite« (176)

Iz hinduizma rojeni budizem se prilagaja vsem kulturnim, socialnim, individualnim okoljem. Zato prinaša modernosti to, kar ji najbolj manjka in česar absolutno potrebuje: sredstva umika, pomiritve, vedrine, umirjenosti. »Znatno bo vplival na razviti svet modernosti, ker ji bo pomagal uresničiti povsod razglašene cilje: srečo, pravo svobodo, enakost pravic, spoznanje. Zagovorniki ocenjujejo, da ni treba pridigati ali širiti načel budizma, ker se bo njegovo širjenje nujno dogodilo, modernost ga potrebuje, da bi našla svoje ravnovesje« (178).

Judovstvo in antisemitizem

Judovstvo je več kot religija: ljudstvo Hebrejcev, ki je nekoč živelo na ozemlju Palestine in je bilo stoletja preganjano. Organizirana preganjanja Judov so proizvedla pojav diaspore, ustanovitev judovskih občestev v številnih deželah. »Nekateri Judje so v prejšnjem stoletju ustanovili sionistično gibanje, da bi se vrnili v prvotno deželo, Jeruzalem. Z judovstvom pomešan sionizem še otežuje razumevanje vpliva judovske religije na politiko« (186). Sionistično gibanje zagovarja vrnitev v Izrael in ustanovitev Velikega Izraela.

Od Konstantina dalje so bili Judje grešni kozli za vse nesreče in težave Evrope. Križarske vojne spremljajo pokoli Judov. Inkvizicijske

komisije so v vsej Evropi delovale proti Judom. Najhujše je znano: holokavst koncentracijskih taborišč in nacistična »končna rešitev«. Prikriti antisemitizem ostaja še vedno navzoč v javnem mnenju in še posebno pri mednarodni skrajni desnici. »Judje se še vedno bojijo, da ne bodo odkritosrčno sprejeti in bi se vrnili časi preganjanja. Izrael branijo zaradi mednarodne zaščite in priznanja, ki jim zagotavlja obstoj njihove države« (188).

Diaspora je daleč od Izraela, a pozorno spremlja dogajanja v tej novi, leta 1948 ustvarjeni državi. Za diasporo ni ne počitka ne odmora, dokler ne bo dokončnega miru na Bližnjem vzhodu. Predvsem judovska diaspora v ZDA igra osrednjo politično vlogo pri podpiranju izraelske vlade. Judovski lobi opravlja naravnost politično delo, sledeč bolj nacionalističnemu kot pa verskemu navdihu. Odločilna je torej drža ameriške judovske diaspore.

Celoten problem Izraela je pravzaprav v nujni in nekoristni navezanosti na zemljo. »Judovstvo vendar ne more ostati brezbrižno do dogajanj v Izraelu, obljubljeni deželi, kraju pričakovanja in upanja, kraju uresničenja obljube. Zelo veliko Judov vsega sveta s svojim političnim vplivom posebej skrbi za obrambo izraelskega naroda in njegovega ozemlja« (196).

Krščanstvo varuje človekove pravice

Od spreobrnjenja cesarja Konstantina v 4. stoletju je krščanstvo gradilo in podiralo mednarodno politiko, mešalo politiko in vero v teokratičnih režimih, v katerih je papež blagoslavljal cesarje in kralje mazilil v katedralah. Relativna moč krščanstva se je zmanjšala po velikem razkolu s pravoslavnimi leta 1054. V začetku 13. stoletja je nastopila inkvizicija, doktrinalna policija, ki je izvrševala socialni in politični nadzor. Cerkev je branila svojo oblast in nihče se ji ni smel upirati. Samo smrt je lahko zbrisala žalitev. In prav v tej perspektivi so bile organizirane križarske vojne. Z izbruhom protestantske reforme v začetku 16. stoletja je katoliška Cerkev prestala eno najtežjih kriz. »Katoliška Cerkev ni bila več vsenavzoča moč na Zahodu. Bila je potegnjena v geopolitične in vplivne boje. Kljub tem delitvam je Cerkev v mnogih deželah ostala še dolgo navezana na politične oblasti, čeprav je njena moč bledela. Čeprav politično oslabela je vendar skušala obdržati svojo oblast« (198).

Z drugim vatikanskim koncilom se je katolicizem rešil želje po neposrednem nadzoru nad politiko. Koncil je do sveta zavzel »preroški« položaj dialoga, ki se začne z boljšim razumevanjem velikih sprememb v miselnosti, načinu življenja in delovanja naših sodobnikov. Cerkev odslej dopušča načelo verske svobode, sprejema načelo ločitve Cerkve

in države, priznava avtonomijo zemeljskih stvarnosti. To spoštovanje avtonomije države in človeške dejavnosti ustvarja nujen prostor laičnosti. V tem je obramba človekovih pravic stalni boj Janeza Pavla II. »Človekovim pravicam posvečena pozornost je nova v Cerkvi: datira v čas okrožnice Janeza XXIII. *Pacem in terris*, napisane 1963. Janez XXIII. odobri *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah* iz 1948, ki je Cerkev ni bila nikoli prej javno sprejela« (201). Lokalni škofje in komisije *Pravičnost in mir* prenašajo to misel v številne dežele. Cerkev se sedaj lahko ima za konico boja za človekove pravice in svobodo. Človekove pravice so prvo glavno sredstvo delovanja katoliške Cerkve in hkrati njen prvi cilj. Drugo veliko področje njenega delovanja je področje politične in ekonomske ideologije. Sledeč tradiciji iz 19. stoletja, se je Cerkev umeščala med Vzhod in Zahod, med socializem in liberalizem. Za katoličana sta ta dva ideološka sistema, prignana do konca, nesprejemljiva. Razpravo o liberalizmu so obogatili severnoameriški škofje, ki so 1986 izdali zelo pomembno pastoralno pismo *Ekonomska pravičnost za vse*. Poudarek je jasno postavljen na skupno dobro, na obveznost zagotavljati pravičnost za vse, na nujnost zadovoljitve osnovnih potreb revnih, na obvladovanje ekonomskega in socialnega življenja po določenih merilih, življenje družine, udeležbo izključenih. Teologija osvoboditve je navdihovala različna in zelo številna gibanja proti liberalizmu. Cerkve v Afriki, ki so dolgo časa razmišljale o inkulturaciji vere, se sedaj sprašujejo o politiki, oblasti, korupciji in sredstvih za njeno odpravo. »Cerkev na univerzalni ravni preko svojega socialnega nauka, obravnava vsa vprašanja, tudi o dolgu tretjega sveta in razvoju, o priseljevanju in korupciji, o drogi in mednarodni mafiji, o izdelovanju orožja in trgovini z njim, o jedrskem oboroževanju in razorožitvi« (216).

Izbruh religijskega in njegove nevarnosti

V sedemdesetih letih 20. stoletja je bila sekularizacija na višku. Edgar Morin je v mnogih publikacijah ponavljal, da je sekularizacija povzročila tudi tesnobo in strah. Mnogo bolj razpršeno in bučno se ponovno rojeva iskanje duhovnega. »Tako se oblikuje to, kar različni sociologi imenujejo »metaforična religija« ali »analogična religija«. Iz kvazireligijskega prekipeva tradicionalno religijsko. Dogodki, na katere se je nekoč gledalo le s socialnega ali političnega vidika, so sedaj predmet verskih razlag« (224).

Pred sekularizacijo je bilo območje religije skoraj edini prostor, kjer se je izražalo verovanje. Danes je religija le posebna oblika verovanja. »Daniele Hervieu-Leger povzema ta razvoj, rekoč, da »pluralizem modernih družb proizvaja pluralizacijo tipov verovanja«. Religija je ena

od poti, ki jo človeška skupina lahko izbere, da bi spet našla svojo identiteto in svojo povezanost. S to svobodo izbire pridemo do nekakšne religijske samopostrežbe, ki predlaga veliko različnost oblik verovanja: vse postane mogoče« (224). Treba je torej ponovno opredeliti odnos do institucije in načela pravovernosti, ponovno proučiti karizmo, voditeljstvo, odnos do čustev, telesa, politike in pojavov fundamentalizma. Izza hladne in puste modernosti se vrača čustvenost. Državljan, ki odklanja beton in onesnaženje, zavrača tudi hladnost in anonimnost odnosov. Išče stik, človeški odnos, toplino in čustva. Druga velika kulturna sprememba, ki ima neposredne posledice na religijo in njeno prakso, je izguba spomina. »Nič in nihče nima več posebne verodostojnosti v imenu pretekle avtoritete ali zgodovine. Izguba spomina preprečuje posamezniku in skupnosti versko prenovo. Ni utopije, ker ni tradicije« (229).

Najprej je pomembno ločiti med svetim in religijskim. Družbeno nosi v sebi velik del svetega. Tako lahko veliki družbeni, celo politični dogodki postanejo priložnosti za proizvajanje svetega, takšna je velika državna ali športna »liturgija«, ki je ne motivira nič verskega. Potem je treba upoštevati ločitev vere in institucije. Pomemben je človek, oseba, njegova ustvarjalnost, njegova sprejemljivost sil sveta in Boga. Institucija je le sredstvo.

Zakaj se ljudje odločijo vstopiti v neko sekto? Ker hočejo protestirati proti družbi in njenemu razvoju, odklanjajo sekularizacijo, razvoj, liberalizacijo. »Bolj kot se širi brezbrižnost, večja je nevarnost ekstremistične politike. Na svetovni ravni so številne sekte, ki se umeščajo na skrajno desnico politične šahovnice z bolj ali manj uveljavljenimi političnimi nameni. Sekta je lahko preprosto mafijska. Očitno je, da drobljenje religijskega in iz njega izhajajoča sektaška popačenja tvorijo razmeroma vznemirljivo in nevarno spremembo. Nobena tradicija ne nadzoruje več bližine religijskega s politiko. Religijski pojav prevzema skrajne izraze in tako uhaja zgodovinskim religijam« (238).

Če ostajajo verstva zvesta svojim izvirnim uvidom, lahko služijo miru, razvoju in človekovim pravicam. Nevarna je instrumentalizacija vere od politike ali ideologije. »Če nebo pride vznemirit zemljo, je to zato, ker se zemlja ne zna več sama obvladovati. V to praznino se vrača vera. Njena manifestacija je simptom družbenega in političnega nereda« (245). Religije lahko postanejo ograja, opozorilo pred ekscesi politike, točka odpora proti vsem totalizatorskim poskusom, čuvaj pred vznemirljivimi položaji ekonomije ali sociale, z eno besedo: regulator iztirjajočega skupnega življenja.

Osvetlitev zahtevnih odnosov med verstvi in geopolitiko nas kliče k budnosti, da bi verstva ostajala v okviru svojega poslanstva: motivirati ljudi, da bi z vsemi sredstvi gradili solidarnejši in bolj človeški svet.

Mihael Kuzmič, **Slovenski izseljenci iz Prekmurja v Bethlehemu v ZDA 1893-1924. Naselitev in njihove zgodovinske, socialne, politične, literarne in verske dejavnosti**, Ljubljana 2001, 325 str.

Knjiga akademskega dekana mednarodne protestantske Evangeličanske teološke fakultete v Osijeku na Hrvaškem M. Kuzmiča je izšla v založbi Inštituta za slovensko izseljenstvo pri ZRC SAZU in je za objavo pripravljena disertacija, ki jo je avtor zagovarjal na oddelku za ameriške študije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Nastala je kot sad večdesetletnega zbiranja gradiva med slovenskimi izseljenci v Združenih državah in predvsem v Bethlehemu, PA, kjer je avtor preživel več obdobij in se vključeval v tamkajšnjo protestantsko skupnost, in pomeni model interdisciplinarnega obravnavanja izseljenske skupnosti.

Obravnavana tematika je postavljena med dva časovna okvira: na začetku stoji najstarejše obdobje izseljevanja, kajti slovenski izseljenci iz Prekmurja in Porabja so se v Bethlehemu začeli naseljevati v devetdesetih letih 19. stoletja, naloga pa se zaključi z letom 1924, ko so Združene države uvedle nove restriktivne ukrepe v njihovi priseljenski politiki, ki so skoraj zaustavili prihod novih priseljencev. V tem razponu je skupnost, ki sicer ni izstopala po svojem številu, razvila izjemno bogate dejavnosti, ki so imele svoj temelj v dveh cerkvenih občestvih: luteranski cerkveni občini sv. Ivana, katere začetek postavljajo v leto 1910, in katoliške župnije sv. Jožefa, ki je bila ustanovljena julija 1913. V nekaterih delih avtor posega še v poznejši čas, ko so priseljenci razvili prej zastavljene cilje v obsežni meri, kar daje besedilu še dodatno vrednost in kaže možnosti nadaljnjega raziskovanja.

Osrednji del naloge je razdeljen v tri vsebinske sklope. Po uvodnih delih (predstavitvi virov, literature, problematike grafije prekmurskih besedil, metodologije dela) sledi pregled zgodovinskih, socialnih in političnih dejavnosti slovenskih priseljencev iz Ogrske. V oris je vključena analiza vzrokov izseljevanja iz Prekmurja in Porabja v Ameriko (s temeljnim pregledom že opravljenih raziskav prekmurskega izseljevanja v ZDA), počasno nastajanje mesta Bethlehem ter srečanje priseljencev z novim okoljem. Pri tem jim je bilo v močno oporo Slovensko društvo, ki je bilo prvo prekmursko bratsko podporno društvo ogrskih Slovencev v Ameriki in je nastalo kot sad samoorganiziranja ter medsebojne pomoči. Posebno razsežnost je izseljevanju iz Prekmurja in Porabja dalo dejstvo, da so bili pod madžarsko oblastjo in podvrženi različnim oblikam pritiska državnih oblasti; o tem avtor spregovori, ko analizira politično ozadje in vprašanje 'vendstva' med slovenskimi izseljenci iz Ogrske v ZDA. Ker so bili nosilci madžarskih državnih interesov tudi cerkveni uslužbenci, so se posledice političnih dejavnosti odražale tudi na verskem področju.

Osrednji del raziskave je namenjen publicistični, literarni in izdajateljski dejavnosti med slovenskimi izseljenci iz Ogrske v ZDA, s poudarkom na skupnosti v Bethlehemu. Tu se srečamo s pregledom doslej opravljenega dela pri preučevanju prekmurskega tiska ter s podrobno analizo publicistične dejavnosti, ki so jo razvili slovenski izseljenci iz Prekmurja in Porabja v svoji novi domovini. Avtorju je uspelo zbrati in predstaviti večji del vseh naslovov, od časopisov, koledarjev, do nabožnih tiskov, literarnih besedil in priložnostih slavnostnih izdaj, ki so izšle v slovenski bethlehemski skupnosti. Pri pripravi bibliografskega in biografskega pregleda se je moral soočiti s temeljnim problemom vseh slovenskih izseljenskih skupnosti, to je s premajhno skrbjo za ohranjanje dokumentarnega gradiva, ki so ga v preteklosti ustvarile slovenske skupnosti, in grožnjo, da bo gradivo uničeno, ko prihaja do menjave rodov in vedno skromnejšega znanja jezika, v katerem so bila napisana ohranjena besedila. Dragoceno pomoč so mu nudili najstarejši člani te skupnosti, ki so bili pomemben vir dodatnih informacij.

Zadnji del knjige obsega pregled slovenske versko-cerkvene dejavnosti v Bethlehemu. Slovenci iz Prekmurja in Porabja so s seboj v novi svet ponesli tudi razdeljenost med dve krščanski skupnosti. Izseljenci iz protestantskega okolja so se povezali v okviru luteranske cerkvene občine sv. Ivana ter v njej, ob podpori Cerkve in njenih voditeljev iz stare domovine, razvili ne le vse izvirne cerkvene, temveč tudi vrsto socialnih, družabnih in prosvetnih dejavnosti. Izseljenci katoliškega porekla so ustanovili župnijo sv. Jožefa in v njenem okviru razmahnili cerkveno življenje, ki je bilo značilno za domala vse slovenske izseljenske skupnosti v Združenih državah. Za organiziranje pastoralnega dela so se zavzeli člani frančiškanskega Komisariata sv. Križa iz New Yorka, ki so v skupnost pošiljali svoje duhovnike. To cerkveno občestvo je imelo tesnejše vezi z drugimi cerkvenimi skupnostmi v Združenih državah, kjer so priseljenci iz Prekmurja predstavljali večinski del, npr. skupnostjo sv. Križa v Bridgeportu, CT. Obe cerkveni ustanovi sta odigrali pomembno vlogo pri povezovanju njunih članov, pri organiziranju in vključevanju v tamkajšnje družbeno okolje. Mogoče je reči, da sta se ustanovi med seboj dopolnjevali ter, ob neizbežnem občasnem poudarjanju razlik, dali bistven prispevek pri uveljavljanju interesov celotne slovenske izseljenske skupnosti iz Prekmurja in Porabja v tem delu Pensilvanije. Svojevrsten pokazatelj življenja obeh cerkvenih občestev so podatki o njunem gospodarskem poslovanju, vključeni v celovit pregled.

Kot se za izvirno znanstveno delo spodobi je nalogi dodan daljši povzetek v angleškem jeziku, obsežen pregled virov in literature, svojevrstno zgodovinsko vrednost imajo še ilustracije, grafikoni in

drugo slikovno gradivo. Bralcu pa bi bila dobrodošla tudi osebno, krajevno in stvarno kazalo. Poleg temeljite in celovite multidisciplinarne predstavitve slovenske skupnosti v Bethlehemu, kar je bil prvotni namen avtorja, ima objavljeno delo še dodatno vrednost in pomen; obravnavati ga je namreč mogoče kot model preučevanja izseljenskih skupnosti ne le v Združenih državah, temveč tudi v drugih okoljih, s čimer bo dobrodošla pomoč vsem, ki se ukvarjajo z zgodovino slovenskega izseljenstva.

Bogdan Kolar

Pirnat Alojz, **Per una spiritualità dell'amore per i nemici. Un tentativo di tematizzazione attraverso alcune teologie recenti,** Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, VI+216 str.

Lojze Pirnat je pisal svojo doktorsko tezo tako rekoč dvakrat: prvič med leti 1982 in 1984 v času študija v Rimu in neposredno po njem (zagovor je imel 12. aprila 1984), in drugič v zadnjih letih, ko je moral besedilo za izdajo aktualizirati in dopolniti. Drugo obdobje je trajalo dlje od prvega. Aktualizacija ni bila samo formalna. To avtor pojasni v predgovoru, ki je – tudi kot pojasnilo k drugi izdaji – narasel na šest strani (rimske številke). Pred dvajsetimi leti je bil poudarek v nalogi drugje, kot bi bil danes, vendar je tema ljubezni do sovražnika aktualna ne glede na spremembe neposrednih polj odčitavanja. Pred dvajsetimi leti ga je k naslovu naloge nagnil problem trdnjav grobega spominjanja in pozabljanja v komunističnih deželah na eni ter neštetih žrtev, ki jih je hotela ta miselnost izbrisati iz spomina in resničnosti. Vprašanje v naslovu se nanaša na žrtve: dolgo v dvajseto stoletje padajoče sence epohalnega spopada med ideologijami in verstvi so postale preizkušnja vere, za mnoge priložnost prečiščenja in okrepljenega iskanja globljih razlogov in drugačne pravičnosti, za mnoge pa tudi spolzki nagib, na katerem padajo tudi generacije, ki s prvotnim spopadom nimajo nič skupnega. Av-

tor nalogo posveti tistim kristjanom, ki so v spopadu - tudi kot žrtve spopadov - kljubovale z ljubeznijo do sovražnika. To ni bila v prvi vrsti njihova ljubezen, pač pa doživetje božje sklanjajoče se ljubezni do vseh ljudi, ki jih je navdalo z občudovanjem in grozo obenem. V tem smislu je téma naloge zares aktualna.

Teza ima štiri dele oziroma sedem (devet) poglavij, predgovor k sedanji izdaji (rimske številke), predgovor k prvi nalogi, uvod in seznam kratic in seznam literature. Prvi del (17-31) je antropološki in razmeroma kratek. Drugi del (36-74) govori o bibličnih temeljih ljubezni do sovražnikov in ima dve poglavji; obravnavata ločeno ljubezen do sovražnikov v Stari in Novi zavezi. Tretji del (77-159) teološko tematizira ljubezen do sovražnikov, in sicer pod petimi vidiki (pet poglavij) oziroma pod vidiki petih pokoncilskih teologij križa: a) človeški položaj in skrivnost križa (M. Flick - Z. Alszeghy); b) ljubezen Križanega in človeško upanje (J. Moltmann); c) Božje odrešenje prihaja preko trpeče ljubezni (E. Shillebeeckx); č) ljubezen do sovražnikov in revolucija (G. Girardi) in d) osvoboditev po ljubezni do sovražnikov (L. Boff). V četrtem delu (163-205) avtor sistematizira teologije križa pod vidikom duhovne teologije. Glede na to evangeljski predlog o ljubezni do sovražnikov poudarja, da edinost s Kristusom predpostavlja temeljito poznavanje dejanskega stanja, zlasti poznavanje ločilnih črt med ljudmi, in neomajno vero, da je nasprotja mogoče razumeti in preseči le v luči ljubezni do sovražnikov. V tem smislu so vprašanja, ki si jih avtor zastavlja z »zapozneli objavi«, vprašanja vsakega človeka, ki ne misli, da je pozabljanje nasprotnik spominjanja, oziroma ki hoče formalizirati pozabljanje v luči odpuščanja. Ravno v tem času je bilo v slovenski jezik prevedeno prvo delo Paula Ricoeurja, in sicer prvi zvezek njegove trilogije *Čas in pripoved*. V njej se avtor skoraj zaskrbljeno vprašuje, če z vprašanji, ki se nanašajo na izkušnje groze v 20. stoletju, ne sega predaleč na področje verstev (krščanstva) in se s tem omejuje kot filozof. Pokazal je, da se nekatera področja prekrivajo in da vprašanj ni mogoče nikoli popolnoma izolirati od sorodnih tém. Tako tudi vprašanja, ki si jih postavlja Alojz Pirnat, segajo daleč na neteološko področje in vsaj deloma formalizirajo družbenooblikovalni princip verskega izkustva. Duhovna teologija dvajsetega stoletja je tako jasno dolžna distancirati se od kozmičnih elementov verstva - zlasti do tako imenovanih verskih spopadov - in se okleniti brezpogojne Božje ljubezni.

Avtor je naštel naslednje motive za predelavo izdajo svoje teze: a) jasna prisotnost teologije sprave v celotnem pontifikatu Janeza Pavla II.; b) premik od razlik k razlikovanju v delih in dejavnosti J. Ratzingerja; c) tako v Cerkvi kakor v družbi je treba ovrednotiti dediščino velikih duhov, ki so kot

katoličani bistveno prispevali k spremembi po letu 1989 na ozemlju nekdanje Jugoslavije (med katerimi avtor posebno omenja Alojzija Stepinca); č) vedno pomembnejši glas žensk in ženske teologije, ki zelo jasno indicira antropološko krizo med spoloma in družbenimi skupinami; d) dialog s Franklovo psihologijo; e) upoštevanje sodobne človekove stiske zaradi ne-smisla in f) pojav te tematike v sodobni literaturi.

Zasnova naloge se seveda ni spremenila. Avtor se namreč vprašuje, kaj človeka nagiba k temu, da svojo identiteto išče tudi v nasilju in sovraštvu, in sicer ne glede na to, da so se v zgodovini vedno pojavljale pobude, kako ozdraviti od nasilja in destruktivnosti. Avtor seveda izhaja iz prepričanja, da je merilo absolutnih enostranskih rešitev, izključevanj nasprotne strani in kar je podobnih idej o rešitvi, ljubezen do sovražnikov, ki je srčika odrešenjskega sporočila. To merilo je kritično tudi do verstev; tudi krščanstvo, čeprav nosilec tega sporočila, ni že vnaprej rešeno pred nevarnostjo izključevanja. Tu bi lahko dodal mnenje sociologije, ki vidi v temeljih modernih družbenih ustanov ponovitev religioznega vzorca izključevanja, in poudaril: ne le da verstva (krščanstvo) ni povsem rešeno nevarnosti, da uniči vrednote, za katere se prizadeva, ampak so v bistvu sporočila, ki se tičejo najprej njih samih. »Zdi se,« kot pravi avtor disertacije, »da je temelj tega nerazumevanje narave absolutnega ...« (7).

Avtor Alojz Pirnat pri nalogi ni imel samo akademskih ciljev. Naloge se je lotil tudi zaradi bivanjske zgroženosti nad logiko medsebojnega obdolževanja. Poskus prenesti krivdo na drugega pa ni le motiv za izbruhe nasilja in krivic, ampak je tudi dokaz, da je sovraštvo, nasilje, egoizem in podobno nekaj, kar človek (človeštvo) ne more nositi sam. Osebni in strukturalni greh sta tako lahko tudi pojma, ki govorita o neznosnosti tega bremena za tiste, ki so krivi, in ne le o krivici, ki jo povzroči vsakršen poskus, to breme preložiti na ramena nedolžnih.

Ljubezen do sovražnikov je delovna hipoteza, ki ima zelo malo zagovornikov in še manj možnosti, da bi postala sistematična teologija. Glede na teologije in duhovne usmeritve v sodobnem svetu, ki jih navaja avtor, imamo vtis, da ne gre le za slabe napovedi za morebitno sistematizacijo tega predmeta v teologiji, pač pa tudi za spremembo samo teologije. Podobno kot se ljubezen radikalno vprašuje po tem, kdo je človek, da je vreden take pozornosti, bi se morala tudi (sistematična) teologija vprašati, kako iz »refleksije o Bogu« prestopiti k »pogovoru z Bogom«, da bi lahko govorila tudi s človekom. Avtorja zato vznemirja tudi dejstvo, da je tudi na teološkem področju toliko knjig, ki govorijo o nasilju, in tako malo tistih, ki govorijo o odpuščanju.

Alojz Pirnat se je v nalogi najprej vprašal, kako nesmisel nasilja razumejo antropološke vede. Filo-

zofija, psihologija, sociologija in kulturna antropologija poskušajo nasilje »razumeti«, vendar se vsaj v nekaterih sodobnih tokovih vidi, da ljubezen do sovražnika ne igra nepomembne vloge. Ta proces prepoznavanje merila je avtor odkrival tudi v raziskovanju Svetega pisma. Kljub navidezni indiferentnosti nekaterih svetopisemskih avtorjev do nasilja si duh ljubezni utira pot do Janezove opredelitve, da je Bog Ljubezen (1 Jn 4,8.16). V tretjem delu, ki govori o teološki tematizaciji ljubezni in sovraštva ter ljubezni do sovražnikov, je avtor pokazal, da je ideja o izvirnem grehu velikokrat igrala vlogo »pomembne« uganke, ki je zasenčila teologijo križa. Zanimiv in temeljito obdelan prispevek petih teoloških poskusov v času po drugem vatikanskem koncilu zaslužijo pozornost predvsem kot izhodišča nadaljnje refleksije o pomenu ljubezni za teologijo kot tako.

Avtorjev cilj je bil postaviti temelj duhovni teologiji. Zaveda se, da bo evangeljska zahteva ljubiti sovražnike še vedno predstavljala nekaj nerazumnega in norega - tu bi se lahko spomnili Evdokimove knjige *Nora božja ljubezen (L'amour fou de Dieu)*, ki ji je Evdokimov dal podnaslov *Skrivnost njenega molka* -, toda na drugi strani je ta ljubezen logika poklicanosti k svetosti. Avtor je zato zapoved ljubezni predstavil tudi kot notranji proces razodetja kot učlovečenja. Ljubezen tvega skrajno ponižanje in je v bistvu »pot križa« (170). Avtor v zadnjem delu ponovno razmišlja ob svetopisemskih tekstih in se s pomočjo maloštevilnih avtorjev dokoplje do preprostih, vendar pomembnih spoznanj o Božji samopredstavitvi (1 Jn 4,8.16). Poglavje ni sistematično; avtor je nizal posamezna spoznanja kot kamenčke mozaika. Ker temu poglavju manjka sklep, bi najbrž ta značaj lahko pripisali zadnjemu poglavju, ki govori o *Cerkvi, zakramentu sprave.*

Škoda bi bilo, če bi to vsekakor odlično delo ne zagledalo luči dneva tudi v slovenskem jeziku. Velikokrat je slišati tarnanje, da v slovenskem jeziku ni ustrezne teološke literature domačih avtorjev. Toliko bolj je lahko to reči za tematiko ljubezni do sovražnika, ki naj bi v našem prostoru razkrinkala prekletstvo obremenjevanja s krivdo in položaj tistih, ki so izgubili vse, razen sovraštva.

Anton Mlinar

Ivan Platovnjak, **La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vatičano II a Vita consecrata (1962-1996)**, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 508 str. (ISBN 88-7652-889-X)

Obsežno doktorsko delo Ivana Platovnjaka o duhovnem vodstvu v Katoliški cerkvi od drugega vatikanskega koncila do apostolske posinodalne spodbude *Vita consecrata* (1996) je izšlo kot šesti zvezek iz serije *Duhovnost*, ki jo je Papeška univerza Gregoriana v Rimu začela izdajati leta 1996. Avtor sledi razvoju nauka o duhovnem vodstvu, vendar v uvodu oziroma v predstavitvi dela takoj omeni, da je bil eden temeljnih ciljev njegove raziskave ugotoviti, kako globoka je kriza duhovnega vodstva v spremenjenih kulturnih razmerah sedanjega časa, kakšni so odzivi nanjo v Cerkvi ter pastoralne posledice teh sprememb. Ne glede na to je večina tretjega dela, zlasti 8. poglavje, posvečena razvoju nauka o duhovnem vodstvu in ponovni definiciji narave in ciljev duhovnega vodstva. Že v času koncila so mnogi teologi ugotavljali, da bo v prihodnosti praktično nemogoče govoriti zgolj o metodoloških prilagoditvah ali o pastoralni praksi na tem področju. Toda to ni pomenilo, da bo do velikih sprememb na tem področju prišlo na enostaven način.

Doktorsko delo je razdeljeno na tri dele oziroma na devet poglavij; pred tem je obširen uvod (7-28), na koncu prav tako dokaj obsežen sklep (447-455), nekaj prilog (457-466), šest strani dolg seznam kratic (467-472), seznam virov in literature (473-493) ter imensko kazalo (495-500).

V obširnem uvodu (7-28), ki bi ga lahko imeli za samostojno razpravo, nas avtor najprej seznani s cilji, svojim pristopom in delom, z metodologijo in itinerarijem v svojem delu, nato pa spregovori o krizi duhovnega vodstva, o verski in zgodovisnko-kulturni umestitvi krize v tradicionalni pojem duhovnega vodstva in o možnostih, ki jih tej ravni samozavesti Cerkve nudijo sedanje razmere v svetu. Struktura uvoda se potem v nekem smislu ponovi v osrednjem delu disertacije ter v vsakem od njenih devetih poglavij. Mislim, da je potrebno opozoriti na to nedvomno pomembno metodološko prvino tega dela.

Preden na splošno predstavim vsebino, poglejmo na zanimivo in dosledno metodološko plat disertacije. Ker je avtor v podnaslovu uporabil besedo »razvoj«, se zdi, da hoče slediti organskemu razvoju, se pravi rasti vsebine v vse smeri (evoluciji), in sicer tako kvantitativno kakor kvalitativno. Ta vzorec se v nalogi nekajkrat ponovi. Na neki način bi lahko vsako od poglavij obravnavali kot samostojno razpravo. Poglavja pa si sledijo tako, da jih vsebinski sklopi, menjave zgodovinskega ritma in tako imenovani medij smisla (horizont) ne zmede. Vsako od njih ima strukturalne elemente cele naloge, od uvoda do sklepa. To velja še pose-

bej za peto in šesto poglavje (drugi del) ter za osmo poglavje (tretji del). Podrobnejši pogled pove, da avtor to drevo (drevesa) skrbno obrezuje in njegovo (njihovo) rast podreja duhovniški duhovnosti, to je pripravi duhovnikov na njihov poklic in duhovniku kot duhovnemu voditelju. Metodološko gre tako rekoč za obnavljanje tradicionalnega pojma duhovnega vodstva, ki ga pozna katoliško krščanstvo že iz davnine in ga je zlasti v srednjem veku zelo približalo vzgoji (*educatio*) in inkulturaciji, če uporabim sedanji izraz. Zdi se, kot da bi se spominjali idealne oblike duhovnega vodstva kot nekakšnega načina prehranjevanja. Na izvirnost naloge tako vpliva posebna komparativno-dinamična metoda, kot ji pravi avtor (str. 9), in sicer zlasti zaradi integracije treh meril: zgodovinske pomembnosti, obsežnosti posameznih posegov v sedanjem ritmu razvoja in pomembnosti vsebine. Nek izrazito »strateški« vidik metodologije – duhovno vodstvo ni zgolj teorija, ampak je predvsem stvar neposrednega izkustva – pa opozori na avtorjevo prepričanje, da je zgodovinski horizont (medij smisla) naloge pomemben predvsem zaradi pojmovanja duhovniškega poklica v prihodnosti. Horizont (smisel) je ravno dovolj daleč in dovolj blizu, da vpliva na pojme in celotno pripoved. Morda bi lahko rekli, da je s tem duhovno vodstvo kodirano. Na to opozori v uvodu, kasneje pa se zdi, da bi moral bralec na to sklepati na osnovi metodologije oziroma »strategije«. Avtor namreč suvereno obravnava elemente sodobne kulturne in duhovne atmosfere, ne precenjuje in tudi ne podcenjuje zgodovinskega vidika ter pokaže tudi na tako imenovane neteološke vidike sodobne krize.

Kot rečeno, je delo razdeljeno na tri dele oziroma na devet poglavij. Na število prvih sedem poglavij naloge je vplivalo sedem naslovov cerkvenih dokumentov, ki jih avtor natančno analizira pod vidikom duhovnega vodstva. Zadnji dve poglavji, ki sestavljata tretji del naloge, sistematizirata vsebino najprej v doktrinarnem (8. poglavje) in v pastoralnem smislu (9. poglavje). Prva štiri poglavja, ki sestavljajo prvi del, govorijo o razvoju nauka o duhovnem vodstvu na drugem vatikanskem koncilu (1962-1965) in tik pred njim. Avtor v tem delu obravnava štiri koncilske dokumente in sicer odlok o duhovniški vzgoji *Optatam totius* (prvo poglavje: 33-73), odlok o službi in življenju duhovnikov *Presbyterorum ordinis* (75-98), odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja *Perfectae caritatis* (99-120) in odlok o laiškem apostolatu *Apostolicam actuositatem* (121-135). Vzorec tém, to je duhovniška in redovniška duhovnost ter duhovnost laikov, se ponovi v drugem delu, ki ima tri poglavja. V petem poglavju, ki je tudi najobsežnejše (141-258), avtor najprej analizira posinodalno apostolsko spodbudo *Pastores dabo vobis* (1992), v šestem (259-314) posinodalno apostolsko spodbudo *Vita consecrata* (1996), v sedmem

(315-341) pa posinodalni apostolski spodbudi *Christifideles laici* (1988). Očitno je, da je težišče na duhovniški duhovnosti. Drugemu delu sledijo prehodni sklepi (343-345), ki se nanašajo na vsebinsko in zgodovinsko analizo pravkar omenjenih besedil. Tretji del obsega dve poglavji. V osmem (351-409) govori o naravi in ciljih duhovnega vodstva, v devetem (411-445) pa o pastoralnih vidikih duhovnega vodstva.

Na vsebino disertacije je vplivalo dejstvo krize redovnih in duhovnih poklicev ter strukturni problemi pri ocenjevanju razmerja med vero in razumom v zadnjih desetletjih. Medtem ko na bralca naredi velik vtis že prej omenjeni »strateški« vidik duhovnosti v krščanstvu, ki duhovnost (duhovno vodstvo) razume kot nekakšen patrimonij krščanstva, ki ga ni mogoče »nacionalizirati«, je na avtorja prav tako velik vtis naredilo dejstvo, da so o strukturalni krizi duhovnega vodstva govorili že pred koncilom. Pod tem zornim kotom je bil koncil »krizno zasedanje«, strateški vidiki pa vsaj deloma vprašanje preživetja. Ni šlo le za trenutni zastoj in nujno prilagoditev metod, za pomanjkanje ljudi, ki bi bili pripravljeni sprejeti nase breme vodstva in bi bili sposobni ponovno stopiti na učno pot, pač pa za to, da so dozoreli tudi motivi za krizo (15) in pojavi, ki jih spremljajo (18-19). To na eni strani pomeni pozitivno stališče do tako imenovanih neteoloških razlogov za krizo, na drugi strani pa tudi, da se bo duhovno vodstvo moralo v prihodnosti soočiti prav z zrelostjo razlogov, ki govorijo »proti« njemu, in se soprijeti z lastno zgodovino vodstva, ki je namesto k duhovni zrelosti vodilo v duhovno odvisnost. Drugače povedano se to glasi takole: upoštevati moramo to, da je na področju duhovnega vodstva v preteklosti prihajalo do nevarnih absolutizacij posameznih kulturnih in subkulturnih vidikov, skratka do globalizacije tistih vprašanj, pri katerih bi najprej morali upoštevati »regionalni« oziroma osebnostni vidik. Duhovno vodstvo je bilo večkrat pretveza za to, kako nekoga disciplinirati in ga napraviti za »našega«. Na to je dokončno opozorila šele kriza filozofije (nihilizem) in teologije v 19. stoletju ter bliskovit razvoj humanističnih znanosti, čeprav so problem poznali že mnogo prej in čeprav to – seveda tudi na drugih področjih in v drugačnih oblikah – predstavlja velik komunikacijski problem. Avtor disertacije že v uvodu opozori na pomanjkljivost antropologije, ki človeka pozna predvsem kot posameznika in od zunaj ter nanj gleda dokaj neprizadeto. Nimamo niti enotne ideje o človeku, o kateri bi se strinjale različne specialne znanosti o človeku, niti antropologije, ki bi človeka poznala oziroma obravnavala z vidika komunikacije. Ta vidik izpričuje, da je človek, ki se ne prepoznava v drugem, tudi sebi vedno večji tujec. Zdi se, da ti dve stvari (bistvo in eksistenca) sploh ne gresta skupaj in da je človek v konkretnih osebnih razmerjih mnogo manj dostopen razumu in ra-

zumnosti, mnogo bolj šibek in dovzeten za manipulacijo. To skratka pomeni, da na izziv duhovnega vodstva ne moremo gledati le z vidika reorganizacije pomembnega internega vprašanja v (katoliškem) krščanstvu, pač pa tudi, kako naj prav krščanstvo da svoj prispevek k razvoju človeka in človeštva v današnjem času. Ne dvomi namreč, da krščanska duhovnost v bistvu izvira iz žive komunikacije in da je sposobna oplemenititi prizadevanja tistih humanističnih znanosti, ki danes iščejo kvaliteten pristop k človeku, družbi in celotnemu človeškemu okolju, ter spodbuditi redefinicijo permanentnega izobraževanja v Cerkvi. Za to ni potrebno spreminjati pogleda na duhovno vodstvo. Celo nasprotno: duhovno vodstvo bo šele ob ustreznem upoštevanju drugih vidikov sposobno izraziti sebe in dati svoj prispevek.

Ne moremo se podrobneje ukvarjati z vsebino posameznih poglavij. Vsebino namreč močno določa metodološki pristop ter avtorjeva samozavest, da je treba biti dosleden v detajlih. Doktorsko delo ima več kot 1500 opomb. Nobena podrobnost ni zanemarjena. Zlasti tudi ne ustne intervencije v času oblikovanja uradnih dokumentov. Nek molk (malo besednih intervencij sinodalnih škofov) je na svoj način pokazal, da krize ne bi smeli definirati tisti, ki se je bojijo. To velja na poseben način za sinodo leta 1994, ki je govorila o posvečenem življenju (redovništvu), in o posinodalni apostolski spodbudi *Vita consecrata*, ki ji je sledila leta 1996. Z drugimi besedami: vprašanje duhovnega vodstva je razdeljevalo med seboj bodisi škofe na koncilu bodisi škofe na sinodah po koncilu, in sicer tudi tako, da so o tem molčali. Pomembnost pojma »kriza« v celotni disertaciji s tem še narašča. Med izraze krize sodi tudi mnenje, da se bo morda kaj uredilo samo po sebi v pastoralnem delu. Toda na drugi strani je glavni izraz krize v tem, da se zdi, da jo je mogoče obvladati z dobrimi dokumenti. Avtor na več mestih poudarja, da se težjim vprašanjem ne smemo izogibati, obenem pa predlaga, da bi na nadaljnje delo na tem področju morali nedvomno vplivati dve vedno bolj pomembni prvini prenove: odkrije prvenstva delovanja Svetega Duha ter samozavest Cerkve kot občestva (*communio*). V obsežnem petem poglavju je ta model raziskave očitno v ospredju, čeprav avtor večinoma uporablja tradicionalno terminologijo.

Vsebinsko je najbolj zanimivo osmo poglavje. V njem avtor s teološko-fenomenološko metodo sintetizira to, kar je zbral in obravnaval v prejšnjih poglavjih, in opredeli naravo in cilje duhovnega vodstva. Pomembno izhodišče in sporočilo tega poglavja je, naj bi o duhovnem vodstvu govorili z vidika duhovnega izkustva. Ponovi torej misel, naj o krizi ne govori tisti, ki je ne mara ali se je boji. To me spominja na dogodek v Apd 16,16-34, kjer je krizo nedvomno najbolje opredelil Pavel. Definicija duhov-

nega vodstva in razdelitev poglavja na šest podpoglavij, ki sledijo definiciji, seveda kljub vsemu ni krizna. Naj opredelitev strnem v naslednjem svobodnem prevodu: »Duhovno vodstvo je izkustvo duhovne pomoči, ki jo kvalificirajo različne razsežnosti in značaji duhovnega vodstva; vpeto je v medosebni odnos, ki se uresničuje kot duhovni pogovor, ki se razlikuje od drugih oblik duhovne pomoči; potrebuje tudi nekatere zunanje pogoje, da je avtentično in plodno; njegov cilj je spoznati in razumeti božjo voljo ter rasti v Kristusu« (352; prim. kasneje 409). Duhovno vodstvo je »duhovni pogovor, ki se razlikuje od drugih oblik duhovne pomoči«. Avtor hoče s tem poudariti pomen zakramenta sprave in nekako izpostavi pomen svetega leta 1983, ki je bilo posvečeno spravi in pristnemu razumevanju pokore. Pri duhovnem vodstvu gre v bistvu za človekovo človeško zrelost oziroma za »Kristusovo zrelost« (prim. Ef 4,13). Sklene, da je narava duhovnega vodstva v bistvu njen cilj (horizont): »Duhovno vodstvo je izkustvo duhovne pomoči«, in sicer v smislu razlikovanja duhov (duhovnega razlikovanja) oziroma neposredne »šole« Svetega Duha. Duhovno vodstvo se izraža kot notranje življenje Cerkve, kot Kristusova edinost z Očetom v Svetem Duhu.

V devetem poglavju (tretji del) avtor opredeli pastoralne implikacije duhovnega vodstva. Že iz definicije sledi, da je duhovno vodstvo časovno hkrati omejeno in neomejeno. Omejeno je v smislu trajanja, neomejeno v smislu dinamike (ritma). To pomeni, da so naslovniki duhovnega vodstva skoraj samoumevno tisti, ki naj bi nekoč sami postali duhovni voditelji. Zgolj vodenje je tako rekoč v nasprotju s samim duhovnim vodstvom. Biti naslovnik duhovnega vodstva pomeni biti tisti, ki tudi naslavlja. Ne glede na to pa avtor meni, da je treba (bodoče) duhovne voditelje pripravljati posebej. Teorija in praksa se v tem očitno ne pokrivata. To lahko razumemo tudi tako, da je prišlo do sistemske napake oziroma da se ne zanašamo na *telos* zaprtega sistema, ki deluje po (najbrž) binarni kodi, lahko pa tudi kot nalogo »ročnega vodenja avtomata, ki se je pokvaril«. Zaradi običajnega binarnega kodiranja je to vodenje izredno težko, saj si upravljalec (voditelj) ne sme privoščiti napak. Razhajanje med teorijo in prakso, ki ga na drugi strani avtor razume kot nujno in neposredno preverjanje teorije s prakso, lahko potemtakem vprašanje, kdo je lahko duhovni voditelj, dodatno zaplete. Ne glede na to, da avtor večkrat ugotavlja, da je premalo tistih, ki bi bili pripravljeni spoprijeti se z nalogo duhovnega vodstva, potem tudi poudarja, da bi moral duhovni voditelj obvladati tudi nekatera specialna znanja iz teologije in s področja humanističnih znanosti. Morebitni krog tistih, ki bi bili pripravljeni prejeti za ta plug in zaorati ledino, visoke zahteve še dodatno omejijo. Poleg tega pa se

tudi tu ni mogoče izogniti kontroli, četudi metodologija supervizije ne izpostavlja tega vidika.

Osrednji cilj disertacije je bil osvetliti razvoj koncilskega in pokoncilskega nauka o duhovnem vodstvu. To je avtor dosegel tako, da je temeljni vzorec duhovnega vodstva - vzgojo duhovnikov, redovnikov in laikov - osvežil s koncilskimi spoznanji o Cerkvi kot občestvu vernih in o delovanju Svetega Duha. Vendar je temeljni vzorec ostal. V času po koncilu je dal prednost duhovniški duhovnosti oziroma duhovnemu vodstvu, ki se nanaša na pripravo kandidatov za duhovnike in na življenje duhovnikov. Zelo dobrodošle so omembe laikov in žensk (npr. str. 198, 207, 302, 311, 324), ki bi lahko vsaj posredno opravljali službo duhovnega vodstva. Tradicionalna razdelitev vsebine pa je najbrž omejila možnosti redefinicije duhovnega vodstva in morebitne razširitve tega služenja na laike. Avtor se v tretjem delu namenoma opredeli za opisno oziroma za funkcionalno definicijo duhovnega vodstva. To daje vtis, da je »ustvarjalni dvom« na tem področju zelo tvegan in, razumljivo, razmeroma redek pojav. Avtor večkrat omenja tako imenovani molk, ko bi bilo treba govoriti o naravi duhovnega vodstva. Pač pa avtor pokaže, da dobro pozna zadržke in zadrege, ki to onemogočajo.

Nalogo sklene s sedmimi sklepnimi ugotovitvami, od katerih nekatere dobesedno klicejo po nadaljnjem delu. Naj jih na kratko omenim: v pojmovanje duhovnega vodstva je treba vnesti nova spoznanja o Cerkvi in o delovanju Svetega Duha; duhovno vodstvo naj se izraža kot spoštovanje svobode vesti in vere; duhovno vodstvo je treba nenehno preverjati na temelju medosebnega odnosa; duhovno vodstvo je instrument pooseblјanja vzgoje; duhovno vodstvo se mora nenehno ozirati na spoznanja humanističnih znanosti; prav tako pomembno je spoznanje, da duhovno vodstvo ni vezano na zakrament svetega reda; slednje pomeni, da posebna priprava duhovnih voditeljev ne le ostane, ampak da jo je treba še poglobiti.

Avtor Ivan Platovnjak je v bistvu ponovno povedal, da je treba oceniti razmere, ki so povzročile, da je tradicionalni pojem in pomen duhovnega vodstva v preteklih stoletjih nekako poniknil kot voda v pesku in dal prostor predvsem duhovni formaciji, hkrati pa se pogumno soočiti s krizo in se je ne bati. S tem je hotel pokazati na naloge sedanjega časa na področju duhovnega vodenja, pa tudi na zadrege, kako to povedati in izpeljati. Duhovno vodstvo neposredno zadeva teorijo in prakso, pri čemer je poudarek na vezniku »in«. Sodobno je tudi to, da avtor razmišlja samozavestno in projektno. Napake je treba odpravljati zato, da bi projekt uspel. Poleg tega je bilo duhovno vodstvo vedno izrazito globalen oziroma globaliziran pojem. To sicer lahko porodi dvom o tem, da gre za praktično vprašanje, zlasti če pomislimo na to, kak-

šni so odmevi na procese globalizacije na gospodarskem in finančnem področju, obenem pa tudi dvom o tem, kakšno vlogo imajo kulture in običaji. Zdi se, da je utemeljen tudi dvom, če morda v ozadju idealnih pojmov nezavedno ne tiči esencializem, ki hladno oblikuje le posameznika in dejavnike, ki se ne pokoravajo razumu, »nadzoruje«.

Ker nekatere humanistične znanosti, na primer sociologija religije, izrecno zahtevajo, naj bi človeka opredelili z vidika komunikacije, sklepam predstavitev Platovnjakove disertacije s to izzivalno témo. Ker humanistične znanosti nazadnje tudi same ne povedo, kaj naj bi pomenilo »opredeliti človeka z vidika komunikacije«, oziroma ne povedo, da se je za to definicijo potrebno odpovedati celo nekaterim pravilom jezika – in torej tega pojma preprosto še nimamo –, ni mogoče tajiti, da imamo pri tej podobi opraviti z detajli na človekovi podobi, ki jih opredeljujeta pojma »ugajanje« in »ugibanje«. Neteološki elementi imajo torej dva obraza: tistega, ki nam pomaga odkrivati odvisnost od struktur našega mišljenja, in tistega, ki vnaša nemir in ga je treba izdvojiti, da bi videli nalogo duhovnega vodstva v današnjem svetu.

Upoštevanje neteoloških elementov v tej izrazito praktični oziroma terapevtski teologiji je pomembno zlasti zato, ker hočemo upoštevati celega človeka, človeka v komunikacijskem krogu. Za to moramo imeti toliko poguma in skromnosti, da stvarno ocenimo lastno odgovornost in se izognemo nevarni težnji, da bi nasedli na cereh pravil lastnega jezika, miselnih vzorcev in definicij. Še preden je misel izrečena, nanjo vpliva jezik in začne oblikovati zrcalno podobo naših notranjih zaznav. Slepih ulic duhovnega vodstva v preteklih stoletjih, ki so vodile v odvisnost in so bile le pretveza za oblastiželjnost, niso povzročile kulturne razlike, ampak kompleks večvrednosti tako imenovane teologije, zaradi katere se duhovni voditelji niso znali ali niso hoteli vživeti v mišljenje drugih. Hoteli so bili 'močni'. To krizo duhovnega vodstva lahko spremljamo od srede 16. stoletja naprej. Zanjo je bilo že od začetka značilno, da ni znala prav oceniti tako imenovanih neteoloških dejavnikov, ker zanje v »teološkem« načinu razmišljanja ni bilo prostora. Danes je na področju duhovnega vodstva jasno, da se mora duhovna teologija ukvarjati s temi dejavniki in jih tudi previdno razlikovati od teoloških, da bi jih lahko ustvarjalno izločila. Gre za skrbno raziskavo psiholoških in sociolоških dejavnikov znotraj posameznih veroizpovedi in teologij ter medsebojni odnos veroizpovedi zlasti v primeru, ko se pojavi kak nov dejavnik.

V sedanjem svetu k temu »novemu« dejavniku nedvomno spada prizadevanje, da bi človeka opredelili z vidika komunikacije. To je zahteven projekt. Na temelju evangeljske zgodbe o Marti in Mariji (Lk 10, 38-42) lahko sklepamo, da je Luka hotel povedati, kaj pomeni

opredeliti človeka z vidika njegovih odnosov. Večina današnjih opredelitev človeka sloni na religioznih (teoloških) predstavah o človekovi osebi (individualnosti). Za te podobe je značilno, da nočejo nikakor izgubiti vidika razumnosti in verjetnosti. Zato so ti pojmi hladni. Luka je v zgodbi pokazal, kako je komunikacija prepletena s čutenjem. Ali je v tem »humanističnem« pojmovanju človeka kot posameznika, o katerem lahko govorimo razumno in hladno, vključena tudi humanistična opredelitev vere in duhovnega vodstva, je drugo vprašanje. Upoštevati pa gre spoznanje sociologije religije, ki je zaradi te »hladnosti« trdila, da je religija predvsem stanje zavesti oziroma da religija v praksi – na primer v duhovnem vodstvu – predvsem razlikuje med stanjem zavesti in vodenjem zunanjih pojavov, ki odražajo mehanizme zavesti. Po mnenju humanističnih znanosti se namreč religija osredotoči na človeka-posameznika nenazadnje tudi zaradi lastnih psiholoških ali družbenih teženj. V teh spoznanjih naj bi teologija duhovnosti odkrila tudi pozitivne plati, in sicer kako so zgodovinski, družbeni, kulturni in drugi pogoji vplivali na pojmovanje duhovnega vodstva in duhovništva in na težnje po centralizaciji. Izostrena zavest o medsebojni pripadnosti vsega človeštva ter različni znanstveni pripomočki, ki so »odrasli«, sodijo med pomembna znamenja časa, ki jih preobrazba duhovnega vodstva ne more in ne sme spregledati.

Anton Mlinar

Popravki v Bogoslovnem vestniku 62 (2002) št. 1:

Opomba 19 v prispevku Albina Kralja *Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv se pravilno glasi*:

Izraz »kakofanija« (gr. *kakía* – zlo, zloba; *fanerón* – manifestirati se, dati se spoznati, razodeti se, kazati se) – »manifestacija zla« je termin, ki zelo spominja na izraze »hirofanija«, »kratofanija«, »teofanija«, ki jih uporablja eden najbolj cenjenih modernih klasičnih religiologov, predstavnik fenomenološke smeri Mircea Eliade za manifestacijo oziroma tudi za razodetje svetega kot izvora religije (prim. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main-Leipzig 1998, posebej prvo poglavje, 21-61). Ta izraz je v našem kontekstu zelo ustrezen in posrečen zaradi možne primerjave z znano Elaidejevo študijo, saj gre pri manifestaciji zla v svetu za podobne fenomenološke prvine, torej za neko neobvladljivo, presežno, skrivnostno, religiozno (ali v tem primeru bolj natančno rečeno »anti-religiozno«) dimenzijo v njeni pojavnosti.

V prispevku Petra Kvaternika *Sodelavci in svetovalci* je izpadel angleški povzetek:

Summary: **Peter Kvaternik, Collaborators and Advisers. Elements for a Theory of Parish Pastoral Councils**

Parish pastoral councils were started by the Church after the Second Vatican Council and have become an indispensable means of collaboration of the laity in the pastoral life of the parishes. In Slovenia they began to be founded in the first years after Vatican II and at first their number grew rather rapidly, later it stagnated. The Jubilee Year 2000 gave the parish councils a new impetus when elections were held in the parishes of all three Slovenian dioceses on the same Sunday.

Now it is of special importance how the parish pastoral councils will be understood, which will give them a greater or lesser role in the parish and thus outline their future development or decline. In order to fit them correctly into the parish, the important factors are the understanding of the community in accordance with Vatican II, how the spirituality in the community is attended to, the consciousness of shared responsibilities, the actual collaboration of the laity in the pastoral life and the role of the parish priest in all this. Namely, the style of leader-

ship and the role of the parish pastoral council in the running of the parish community both depend on the vision of the role of the parish priest in the community.

Key words: parish pastoral council, laity, parish, community, shared responsibilities, collaboration.

Avtorjema se opravičujemo.
Uredništvo

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

157 **Bogdan Kolar**, Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem
Emigration as a Constant Pastoral Challenge to the Slovenian Church
175 **Maksimilijan Matjaž**, Wegmetaphorik im Markusevangelium
Metaforika poti v Markovem evangeliju
187 **Drago Ocvirk**, Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizmi
Human Rights, Justifications of Human Dignity by Different Religions and Fundamentalism
211 **Ivan Platovnjak**, *Duhovnost Angele Merici*
Spirituality of Angela Merici
235 **Stanislav Slatinek**, Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih
Tensions in Families of the Divorced and Civilly Remarried
251 **Viktorija Bevc, Jože Florjančič, Marija Ovsenik**, Otrok in družina – težko uresničeni vrednoti neplodnega para
Children and Family – Values that are Difficult to Attain for an Infertile Couple

Pregledi *Reviews*

237 **Marijan Smolik**, Patrolog A. G. Hamman (1910-2000)
281 **Anton Drašček**, Religije in geopolitika

Ocene *Book Reviews*

291 **Bogdan Kolar**, Mihael Kuzmič, *Slovenski izseljenci iz Prekmurja v Bethlehemu v ZDA 1893-1924*
293 **Anton Mlinar**, Alojz Pirnat, *Per una spiritualità dell'amore per i nemici*
297 **Anton Mlinar**, Ivan Platovnjak, *La direzione spirituale oggi*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

dipl. soc. delavka **Viktorija Bevc**, Grablovičeva 28, SI - 1000 Ljubljana
Dipl. teol. **Anton Drašček**, Podbrdo 10, SI - 5243 Podbrdo
Prof. dr. **Jože Florjančič**, Kidričeva cesta 55 a, SI - 4000 Kranj
Doc. dr. **Bogdan Kolar** SDB, Ob Ljubljanici 34, SI - 1110 Ljubljana
Doc. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, SI - 2000 Maribor
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, SI - 1217 Vodice
Prof. dr. **Drago Ocvirk,** Šentjakob 33, SI – 1231 Ljubljana
Prof. dr. **Marija Ovsenik**, Topniška 33, SI - 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Ivan Platovnjak**, Vita Kraigherja 2, SI - 2000 Maribor
Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, SI - 2000 Maribor
Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, SI - 1000 Ljubljana

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 62 leto 2002

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Teološki simpozij 2002 - Cerkev smo mi

Drago Karl Ocvirk, **Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Marjan Turnšek, **Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Slavko Krajnc, **Bogoslužni vidik dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Karl Lehmann, **Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope na prelomnici med Vzhodom in Zahodom**

Ciril Sorč, **Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način Božjega samopodarjanja človeštvu**

Janez Rotar, **Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

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

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

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

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

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

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport RS

Letna naročnina: 4800 SIT, za tujino 40 USD, posamezna številka 1200 SIT
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljubljana, številka: 02014-0015204714
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 62 leto 2002

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2002

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

Slavko Krajnc

Cerkev smo vsi

Teološki simpozij 2002

Drugi vatikanski cerkveni zbor naroča, da naj duhovniki »svoje znanje o Božjih in človeških rečeh primerno in nepretrgoma spopolnjujejo in se tako bolje pripravijo na uspešnejši razgovor s svojimi sodobniki« (D 19,2). V duhu teh besed je Teološka fakulteta tudi letos pripravila teološki simpozij za duhovnike in pastoralne delavce na katerem je obravnavala Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Posebni papežev poslanec kardinal Josef Tomko ga je 18. maja 2002 v narodnem svetišču Marije Pomagaj na Brezjah slovesno razglasil in uradno izročil slovenskim ordinarijem in predstavnikom ljudstva.

Gre za sadove večletnega duhovnega dogajanja slovenske Cerkve ali kakor je zapisal nadškof dr. Franc Rode, »nov duhovni zagon, ki ga moramo dati našim občestvom, za prenovljeno vero v moč in potrebnost evangelija za naš narod, za prepričanje, da je to pot prihodnosti in večje življenjske polnosti, kot jo naš narod živi v tem trenutku.«[1] Iz dokumenta veje duh zborne odgovornosti in ljubezni do Cerkve, ki se uresničuje v občestvu za občestvo. Cerkev smo vsi, ki nas druži Kristus, da bi postali vedno bolj »kvas in duša človeški družbi«. Zato se glavni naslov simpozija glasi: *»Cerkev smo vsi«*, kar je bilo ena glavnih nalog PZ, da pritegne v »sinodalno« dogajanje čim večji krog vernikov, kajti »vsi mi in vsak izmed nas je Cerkev« (Guardini). Program, ki nam ga ponuja omenjeni dokument, je porojen iz odgovora današnjega človeka na Kristusovo odrešenjsko dogajanje. Osrednja in povezovalna misel celotnega dokumenta je Kristus, Odrešenik, ki kliče in vabi: »Izberi življenje.« Močno je poudarjena odgovornost laikov v življenju in delovanju Cerkve. Skratka, dokument PZ se predstavlja kot odprta knjiga za vsakdanje branje, premišljevanje in življenje.

Na simpoziju, ki je bil v začetku aprila na ustaljenih krajih v vseh treh škofijah (Stična, Brezje, Vipava, Maribor in Celje), je sodelovalo osem predavateljev. Glavna predavanja o sklepnem dokumentu PZ so imeli: prof. dr. Drago Ocvirk z *naslovom Kulturno-družbeni kontekst*,

[1] F: Rode, *Škofova beseda sobratom*, v: *Sporočila slovenskih škofij* 5 (2002) str. 64.

doc. dr. Marjan Turnšek *Eklezialne korenine* in doc. dr. Slavko Krajnc *Bogoslužni vidik dokumenta PZ*. Nato so koreferenti mag. Cvetko Valič, Jožef Planinšek, Alojzij Kržišnik, Jožef Vidic, Ivan Krajnc in France Dular na podlagi lastnih pastoralnih izkušenj govorili o *pomenu in modelu župnije kot duhovnega centra*, medtem ko je doc. dr. Leon Debevec spregovoril o *skrbi in vzgoji za bogoslužni prostor in bogoslužje*, dr. Julka Nežič pa o *pomenu in vlogi laiških pastoralnih sodelavcev*. Na simpoziju je bilo 329 udeležencev, kar je precej več kot lani.

Razprava izpod peresa prof. dr. Draga Ocvirka obravnava kulturno-družbene procese in pojave, ki spreminjajo podobo vernosti v današnji družbi in Cerkvi, način verovanja iz prepričanja v izbirno pripadnost ter narekujejo prehod iz moderne zasebnosti v postmoderno javnost civilnodružbene narave. Poznavanje teh novih procesov in pojavov nam omogoča učinkovitejši način nove evangelizacije in konstruktivnejše vključevanje vernikov v demokratične procese.

Doc. dr. Marjan Turnšek se v svoji razpravi osredotoča na eklezialne korenine Cerkve na Slovenskem. Posebej sta predstavljeni najbolj ukoreninjeni podobi Cerkve, to sta Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo in Cerkev kot communio oziroma skupnost ali občestvo. Prizadevanje za novo evangelizacijo mora biti v gorečnosti, metodi in načinu posredovanja evangelija ter Božjih skrivnosti. Ta se je v svetu že uveljavila s pomočjo »sistema župnijskih celic«.

Razprava doc. dr. Slavka Krajnca predstavlja bogoslužni vidik dokumenta PZ s posebnim poudarkom na problematiki človekove odprtosti za skrivnostno in sveto, nerazumevanju jezika in kod v bogoslužni govorici ter na sposobnosti dekodiranja in vnovičnega kodiranja sporočila v obrednem dejanju. Posebej so predstavljeni komunikacijski model dejavnega sodelovanja s povratkom informacije, problem inkulturacije in ustvarjalnosti v bogoslužju, vloga voditelja ter povezovanje bogoslužja z življenjem in življenje z bogoslužjem.

Pod naslovom *Sociološko-pastoralni vidik župnije* obravnava župnik Cvetko Valič družbene spremembe, ki povzročajo spremembe v Cerkvi oziroma župniji. Ekonomske, socialne, politične, kulturne in demografske spremembe namreč vplivajo na versko in moralno podobo župnije.

Jožef Vidic SDB je predstavil delovanje, pomen in namen salezijanskega mladinskega centra in ga označil kot »dom, ki sprejema, župnija, ki evangelizira, šola, ki uvaja v življenje in dvorišče za prijateljske stike in za življenje v veselju«. Ob tem je opozoril na težave mladinske pastorale in nakazal, kako naj bo kristocentrična in ekleziološko usmerjena ter povezana z življenjem župnije.

Jože Planinšek je predstavil osebno razmišljanje o pomenu duhovnega centra Dom sv. Jožefa v Celju, ki ni privilegiran kraj za du-

hovno izoblikovane ljudi, ampak enako odprt tudi za drugače misleče. Gre za kraj dialoga različno mislečih.

Doc. dr. Leon Debevec je v kratkih potezah orisal pomen in skrb za krščansko umetnost in opozoril na pomanjkljivosti dokumenta PZ o tej zadevi, še posebej kar zadeva oceno stanja in smernice za prihodnost.

France Dular je govoril o vlogi duhovnika, ki animira ljudstvo in vzgaja sodelavce, o delovanju članov ŽPS, vse skupaj pa podkrepil s predstavitvijo razmer v svoji župniji.

Nekoliko večji poudarek župniji kot občestvu občestev je dal Alojz Kržišnik. Govori je o težavah in ciljih župnijske pastorale in poudaril, da je treba župnijo vpeti in uskladiti v širši pastoralni kontekst, v katerem ima dekanija ključno vlogo nove evangelizacije.

Julka Nežič obravnava današnjo problematiko laiških pastoralnih delavcev v slovenski Cerkvi in družbi. Ob predstavitvi različnih poklicev v pastorali izpostavi poklic katehistov in katehistinj, pastoralnih asistentov in asistentk ter profesorjev in profesoric teologije, za katere ni urejen status niti znotraj Cerkve, kaj šele s strani države.

Ivan Krajnc je predstavil bogato delovanje pastoralnih sodelavcev v župniji Črenšovci, ki je po svojih najrazličnejših občestvih »občestvo občestev«. Povezanost duhovnikov in laikov v pastoralnem načrtu, upoštevanje različnost karizem in strokovna usposobljenost številnih animatorjev daje župniji utrip dinamičnosti in življenja v luči nove evangelizacije.

Simpozij je želel ob izidu in slovesni razglasitvi dokumentov PZ predstaviti duhovnikom bodoči program slovenske Cerkve, da to duhovno dogajanje ne bi zastalo, marveč dobilo še konkretnejše oblike v pastoralnem delu in vsakdanjem življenju.

Razprava (1.01) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001":316.7

Drago Karl Ocvirk

Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Čeprav sem sodeloval pri sestavljanju besedila *Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, se brez pomislekov strinjam z nadškofom, ko pravi v Predgovoru, da »se zdi (besedilo *Sklepnega dokumenta*) kot gosto zaraščen gozd, kjer se težko orientiramo«. Z njim delim tudi upanje, da »se nam bo s časom pogled razjasnil in zagledali bomo drevesa. Naloge, ki so pred nami, bodo postajale vedno bolj razpoznavne.«[1]

S svojo razpravo želim prispevati nekaj jasnosti k vprašanjem, ki se tičejo kulturnega in družbenega okolja in so v *Dokumentu* zgoščeno predstavljena v prvem in zadnjem poglavju: prvo ima naslov *Človek na prelomu tisočletja*, zadnje pa *Katoličani in njihova Cerkve v politični skupnosti*. Oprl se bom na tiste člene ali misli, ki so že zaznali globinsko usmerjenost zahodne civilizacije in trende v njej, ki oblikujejo nov tip človeka in družbenih odnosov, s tem pa tudi nov tip vernosti in odnosa do vere in Cerkve. Še več, ker gre za sistemske spremembe, se spreminja tudi politika in civilna družba. Namen razprave je, da bi vsi – pastirji in drugi verniki – bolje razumeli sodobnega človeka, njegovo miselnost in ravnanje, kar je pogoj za novo pastoralo in evangelizacijo, kolikor ni ta nova le po gorečnosti, ampak je »nova po pristopu, nova v izrazu,« kot ponovi nadškof za papežem (PZ str. 8).

1. Plenarni dokument o verniku in odnosih med Cerkvijo in državo

Plenarni dokument postavlja vernika v čas in prostor in ugotavlja, da sodobni katoličan v novih okoliščinah »veruje drugače« kot nekoč. To pa za seboj potegne tudi drugačne odnose tako med vernikom in Cerkvijo kakor med njima in državo.

[1] Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje, Sklepni dokument*, Družina, Ljubljana 2002, 7. V nadaljevanju bom navedke iz tega dokumenta označeval v besedilu samem in sicer s PZ in ustrezno številko strani, odstavka ali sklepa.

1.1. Drugače verujoči človek

Sklepni dokument ugotavlja, da slovenski človek danes vse bolj drugače veruje kakor nekoč, čeprav še ostajajo tu in tam žepi tradicionalne vernosti. »Čeprav nekatera znamenja govorijo o upadanju tradicionalne vernosti, vezane na institucijo Cerkve ter na njen dogemski in pravni red, se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in druge oblike religioznosti. Lahko rečemo, da se slovenski človek na novo religiozno prebuja, vendar ne izbira več le med vero in nevero, ampak tudi med vero in njenimi nadomestki, še bolj pa zapada v versko brezbrižnost. Ta drugače verujoči človek je žejen sreče in celostnega zdravja, hrepeni po izgubljeni harmoniji v sebi in stvarstvu, do katoliške Cerkve pa je zadržan in kritičen« (18).

Vera prehaja tako s področja kolektivnega prepričanja na področje individualnega. Posledica tega je, da se med kristjani pri nas marsikdo »težko pogovarja o veri, ker jo je moral v preteklosti skrivati ali ji po uradni dolžnosti celo nasprotovati. Svojo vero velikokrat živi sramežljivo in razdvojeno med Cerkvijo in družbo. Negotov je zaradi pomanjkanja zgledov pristnega krščanskega življenja v vsakdanjem življenju. V svoji vernosti je pogosto mlačen, večkrat premalo pokončen; njegova vera marsikdaj podleže porabniški miselnosti 'daj -- dam'« (19). Vendar je treba že tu reči, kar bomo kasneje pokazali, da je analiza, kolikor povezuje boječe izražanje vere v glavnem le z našo totalitarno preteklostjo nekoliko preskromna. Ta je ljudem, še zlasti vernim, res zabila strah v kosti, toda drugi, globinski civilizacijski dejavniki, ki so opredeljeni kot »porabniška miselnost 'daj - dam'«, so danes glavni vzrok za spremembo vernosti in s tem vernikovega vedenja.

Ko pogleda dokument na ta pojav sociološko, je že bolj uravnotežen, čeprav po mojem mnenju še vedno pripisuje preveliko težo preteklosti. »Ne le raziskave, ampak tudi vsakdanje izkušnje kažejo, da je bila v zadnjih desetletjih slovenska družba izpostavljena močni sekularizaciji, ki je plod povojne načrtne ateizacije in razvojnih tokov moderne družbe. Med nami živi precejšnje število tistih, ki ne poznajo evangelija. Nekdanje kulturno poenoteno kmečko in tradicionalno verno okolje se je močno spremenilo, zato tradicionalna vernost ne more biti edino merilo in izhodišče za pastoralno delo. Tam, kjer je še navzoča, jo je potrebno ohranjati in hkrati usmerjati v osebnejšo vernost. Slovensko krščanstvo je, kar zadeva osebno vero, na najboljši poti, da v tej smeri v prihodnjih letih tudi spremeni dosedanji tok tradicionalnega religioznega izražanja« (35). Nove oblike verskega življenja narekuje tudi dejstvo, da večina ljudi pri nas živi v mestih (36). Glede na odnos do vere in Boga imamo pri nas tri vrste ljudi. Nekateri so osebno globoko verni, nekateri »svojo vernost doživljajo kot celovito

včlenjenost v religiozno kulturo ali kot podedovano versko čutenje, manj pa kot oseben odnos do Boga«, nekateri pa verujejo le »v obstoj Boga ali ga sprejemajo kot možnega« (37).

Za naš razmislek je pomenljiva ugotovitev, da zna biti verska skupnost zanimiva zaradi potrebe po druženju, kar velja posebej za mlade. »Želja po približevanju verski skupnosti tako ni nujno religiozno motivirana, lahko je tudi kulturno-civilizacijsko, ko torej gre za željo po druženju oziroma sprejetosti. To pa je za Cerkev ugodna priložnost, da s poukom o mistični naravi Cerkve in njenem ustanovitelju te ljudi pripelje do tistega, po čemer v svojem srcu še nejasno hrepenijo. Duhovnik ima pri tem pomembno vlogo. Bolj ko je duhovnik osebno povezan z ljudmi, večja je stopnja zaupanja do Cerkve. Bolj ko je Cerkev kot ustanova oddaljena od dejanskih problemov ljudi, manj ji zaupajo. Tako je za Cerkev pomembno, da svoje oznanjevanje gradi na vrednotah prijateljstva in zaupanja ter pri tem upošteva občutljivost sodobnega človeka za svobodo posameznika in njegove vesti« (42).

Druženje, sprejetost, kakovostni medčloveški odnosi, spoštovanje svobode in vesti ... so danes prevladujoče vrednote in skupnosti, ki so zgrajene na njih, živijo. To velja tudi za Cerkev, ki prehaja zato iz družbenoregulativne ustanove v skupnost živih občestev, kjer se človek najde in v občestvu »po človeški meri« deluje in tako oblikuje svojo identiteto. Pogledi in prepričanja stopajo v drugi plan, pomembna je človeška toplina. To ni pravzaprav nič novega, saj je bila privlačna moč Cerkve v prvih stoletjih ravno v odnosih med vernimi. Kot pokaže Rodney Stark v delu *Rast krščanstva*, je to pridobilo največ članov med velikimi epidemijami, ko so le kristjani skrbeli za bolnike, tudi pogane; v drugem delu pa utemeljuje tezo, da je v zahodnem svetu glavni motiv za spreobrnjenje k tej ali oni veri prav občestvena privlačnost.[2]

1.2. Oblikovanje novih odnosov med Cerkvijo in državo

Za vernika in Cerkev ni pomembno le družbeno-kulturno okolje v svoji relativni amorfnosti, marveč tudi v njegovi politični organiziranosti. V teh razmerjih Dokument poudari dva vidika.

Cerkev in država si morata najprej prizadevati v medsebojnem sodelovanju za človekov celovit razvoj (465). Nič manj pa se ne srečujeta ob moralnih vprašanjih, saj so vrednote vedno latentno, če ne izrecno, vključene v politične načrte in odločanja. »Ko gre za moralna vpra-

[2] Prim. R. Stark, *The rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, New Jersey, Princenton University Press, 1996; R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Los Angeles 2000. R. Stark in R. Finke, *Vloga ateizma in vere v študiju religije*, v: *Tretji dan*, XXXI (2002) št. 4-5, 30-41.

šanja pravičnosti, poštenosti, resnicoljubnosti, za načela pravne države in spoštovanja človekovih pravic, ima Cerkev vso pravico in dolžnost, da izrazi svoje moralno mnenje in stališče, ne glede na to, ali s tem zadene ob politike, politične stranke in njihove ukrepe (prim. CS 76,5). Pri tem vodstvo Cerkve upravičeno računa na aktivno in javno podporo vernikov ter na njihovo lastno pobudo« (466). Takšna vloga Cerkve ni nič posebnega, nikakršno iskanje privilegijev, marveč temeljijo na temeljnih človekovih pravicah. »Zato v imenu celovitega spoštovanja človekove pravice do svobodnega izpovedovanja vere zahteva, da država upošteva pluralnost današnje družbe in skrbi za zakonito versko svobodo« na vseh področjih življenja (467).

V Dokumentu je izražena skrb ob pojavih, kot so zasebništvo, individualizem in konformizem, ker tako pojmovane individualne pravice spodkopavajo posameznikovo odgovornost in skrb za vso skupnost in s tem ogrožajo demokracijo. »Drugačno dojemanje in razumevanje sveta je v zadnjih desetletjih poudarjalo zlasti vprašanja miru, okolja in odnosov med spoloma. V sozvočju s tem so v ospredju ekologija, telesnost, ranljivost, odsotnost družbenih ideologij, utopij in podobno. Pozornost je usmerjena v notranji intimni svet in ne v zunanje urejanje družbe in družbenih odnosov. Pojavi zasebništva, individualizma in konformizma so za demokratično družbo škodljivi, vendar je nasproti njim skrb za pravice posameznika in njegovo svobodo tisti pozitivni vidik, ki močno opredeljuje postmodernega človeka. Težnja po zadovoljevanju lastnih osebnih potreb in želja po boljšem gmotnem položaju vzpodbuja uveljavljanje porabniške družbe, ki poveličuje svobodo posameznika, ne glede na odnos do sočloveka, resnice in drugih vrednot« (15).

1.3. Spodbuda k odgovornosti

Naj sklenem prikaz nekaterih razsežnosti vernosti v *Dokumentu*, ki so povezane s kulturnim, družbenim in političnim okoljem, s povzetkom nekaterih ključnih pojavov. V nadaljevanju bom namreč pokazal, kako so vsi ti pojavi med seboj povezani in posledica civilizacijskih sprememb.

Res je, da so vsi ti pojavi zaznamovani s totalitarnim režimom in njegovim odnosom do vere in Cerkve, kot večkrat pravi *Dokument*. Vendar s tem ne razložimo vsega in tudi *Dokument* opozarja na pomen civilizacijskih sprememb. Dejstvo je, da totalitarni režim moderni civilizaciji ni tuj, ampak je njena možna, negativna izvedba, medtem ko je demokracija njena pozitivna izvedba.[3] Totalitarizem je propadel, demokracija pa je v globokih spremembah prav zaradi spreminjanja te

[3] Prim. C. Lefort, *Prigode demokracije*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999.

moderne kulture, zaradi njenega prehoda v bolj radikalno obliko,[4] ki jo Plenarni dokument imenuje tudi postmoderno. Pojavi, na katere sem hotel opozoriti, so: drugače verujoči človek, zadrega pri izražanju vere, podleganje logiki 'daj-dam', usihanje tradicionalne vernosti, sekularizacija, bolj osebna vera, verska pripadnost kot celovita včlenjenost v religiozno kulturo ali kot podedovano versko čutenje, sodelovanje v Cerkvi zaradi potrebe po druženju, zahteve Cerkve, da država spoštuje njene pravice in pluralnost družbe ...

Če presojamo *Sklepni dokument* z vidika njegovega prispevka k bolj demokratični in humani družbi, se pravi k spodbujanju bolj odgovornega in družbeno zavzetega katoličana, potem zasluži odlično oceno. Zadnji čas je že, da verni prenehajo bežati od odgovornosti za to družbo in izberejo življenje v vseh njegovih razsežnostih, tudi politični. Kajti ukvarjanje s politiko je razpravljanje in delovanje za skupno življenje v narodu, družbi, v Evropi in svetu. Zato *Dokument* ponovi za papežem: »Pol stoletja totalitarne vladavine je v marsikaterem kristjanu pustilo občutek manjvrednosti in strahu. Čas je, da te strahove pre magate! Zavzeto in enakopravno sodelujte z vsemi ljudmi dobre volje na področju politike in gospodarstva, kulture, šolstva in medijev. Tako boste sodelovali pri utrjevanju pravičnejše in solidarnejše družbe, ki se navdihuje ob vrednotah Božjega kraljestva« (10). Veliko vprašanje pa je, če je takšnemu odgovornemu demokratičnemu državljanu, naj bo veren ali ne, splošno družbeno-kulturno ozračje naklonjeno, ne le pri nas, temveč tudi v naši civilizaciji.[5]

2. Potrženje družbe in ustoličenje individuuma

V zahodni civilizaciji nastaja nov tip družbe in z njo nov tip človeka: spremembe niso le družbene, marveč tudi antropološke. Vse družbe doslej so se oblikovale v odnosu do nečesa od njih drugega in drugačnega, ki je družbi narekovalo postavo, religije pa so (bile) njegov predstavnik. Zaradi tega imajo (ali so imele) religije odločilno vlogo pri oblikovanju družbe, njene podobe in življenja. Primer takšnih odnosov

[4] Prim. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1994.

[5] »Vsa umetnost propagande je v tem, da vcepi ljudem občutek, da so nemočni, izolirani, ločeni drug od drugega. Kolikor se je temu idealu mogoče približati, ko ljudje ne ogrožajo več bogatih in privilegiranih, ni več 'krize demokracije', kot si jo predstavljajo elite. Ljudje bi se ukvarjali zgolj le s svojimi lastnimi malimi življenji in nepomembnimi življenjskimi zadevami, kakor da so modni potrošniški predmeti. Bili bi 'gledalci' in ne 'akterji' v oblikovanju politike na vseh ravneh: lokalni, na delu in širše. Občasno bi imeli pravico, da potrdijo elite v njihovi oblasti, drugače pa bi morali pustiti vodenje zadev sveta onim, ki se razglašajo za 'odgovorne ljudi'.« N. Chomsky, *Deux heurs de lucidité*, Arenes, Pariz 2001, 128.

med družbo in religijo srečamo danes npr. v tistih islamskih deželah, kjer je edini zakon islamska šarija. V naši civilizaciji se družba osamosvaja izpod zakona »drugega« (heteronomija), urejati se hoče po lastni zamisli in si sama pisati svojo postavo (avtonomija). Ta pojav je veliko bolj temeljit in novatorski, kot to, kar izražata pojma sekularizacija in laičnost. V njem namreč ne gre le za izrivanje religije v zasebnost, marveč za »preoblikovanje vsega človeškega sveta s ponovnim vsrkanjem, predelavo in novo izdelavo tega, kar je imelo v njem obraz religijske drugačnosti skozi tisočletja.«[6] To je »izhod iz religije«, kot pravi Marcel Gauchet.

2.1. Izhod iz religije

Ta »izhod iz religije« se odvija pred našimi očmi, z nami, vendar je za nami faza, ko se je družba morala boriti za samostojnost (avtonomijo) proti religijskemu drugemu (heteronomiji). Samostojnost nima več nasprotnika, zato stopa zahodna družba v novo fazo odnosov z religijo. »Nič več ni potrebno klicati človekove države na upor proti nebu. Sedaj se privajamo človekovi politiki brez neba – niti ne z nebom, niti ne namesto njega, niti ne proti njemu. To je zelo vznemirljiva izkušnja.«[7]

Če nekateri pri nas še prikazujejo odnos med Cerkvijo in državo kot spopad dveh tekmecev za oblast, gre to razumeti kvečjemu kot odvračanje pozornosti od dejanskih problemov in za utrjevanje oligarhičnega vladanja. Zato vedno potrebuješ sovražnika, a ne nevarnega, ampak le izmišljenega: pri nas je ta vloga dodeljena Cerkvi. V resnici pa je Cerkev sprejela demokracijo in se vanjo vključila: pomislimo na koncil, cerkveni družbeni nauk ali papeža. Skladno s to usmeritvijo tudi *Dokument* jasno podpira demokracijo in sprejema demokratična pravila v javnem življenju. »Ko se katoliška Cerkev v Sloveniji skupaj z vesoljno Cerkvijo zavzema za najbolj uboge in zapostavljene,[8] se pri tem zaveda, da ni dovolj, da se ukvarja le s karitativno pomočjo najbolj prizadetim članom družbe, temveč je poklicana, da v okviru demokratičnih pravil predlaga in spodbuja državne oblasti k sprejemanju pravičnejših gospodarskih, socialnih, političnih in pravnih ukrepov« (54).

Tudi navznoter želijo verni spremeniti delovanje svojih skupnosti in vse Cerkve, da bi prišel bolj do veljave sleherni vernik z vsemi svojimi darovi, s katerimi more Sveti Duh obdariti Cerkev. O tem je pri nas že veliko napisanega. Naj omenim le B. Dolenca, ki v številnih razpravah

---

[6] M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Pariz 1998, 18.

[7] M. Gauchet, n. d., 89.

[8] Prim. *Škofovska sinoda, 20 let koncila*, CD 30, Ljubljana 1986, str. 53.

teološko utemeljuje bolj demokratične odnose v Cerkvi. Tako npr. v razpravi *Nastavki za bolj 'demokratično' Cerkev* zapiše: »Na temelju 2. vatikanskega cerkvenega zbora lahko omenimo dve podobi Cerkve, ki ustvarjalno in dinamično izražata njeno bistvo: *Cerkev kot občestvo* in *Cerkev kot poslanstvo*. Obe podobi imata čvrste teološke korenine v razumevanju Boga, ki je občestvo treh oseb in se nam razodeva s pošiljanjem Sina in Svetega Duha. Občestvo in poslanstvo nista proizvoda demokratičnih teorij. Vendar pa vsebujeta nekatere prvine, ki so hkrati pristno demokratične, npr. načela temeljne enakosti vseh članov znotraj občestva, deležnosti vseh pri skupnem poslanstvu, pretoka informacij, svobode javne besede itd.«[9]

2.2. Nova vsebina politike in civilne družbe

»Izhod iz religije« pa ne spreminja korenito le odnosov med državo in religijo, marveč dobijo novo vsebino tudi politika, civilna družba in njuni odnosi.

Če si je država do nedavna prisvajala božanske lastnosti, bila nedotakljiva in zahtevala, da se ljudje žrtvujejo zanjo kot najvišjo predstavnico skupnih interesov, je sedaj tudi sama desakralizirana. Medtem ko uveljavljanje posameznika, individualizacija, krepi po eni strani civilno družbo, pa po drugi slabi državo. Ko se je demokracija končno utrdila v zavesti in navadah, »se je osnovni poudarek prenesel s suverenosti državljanov kot eno telo na zagotavljanje pravic posameznika. (...) Bolj kakor da bi se državljani zanimali za najbolj direktne in najbolj zanesljive poti, po katerih priti do ciljev, ki jih določa splošna volja, so se začeli ukvarjati z načini, kako nadzorovati zakonitost, celo ustavno legitimnost zakonodajalčevih odločitev. Pravilnost postopkov je dobila prednost pred obravnavanim predmetom ali javno dejavnostjo. Neopazno smo zdrsnili v demokracijo prava in sodnika.«[10]

Če je prej moral človek pustiti doma v zasebnosti vse, kar ga je delalo (p)osebnega, da bi v javnosti deloval kot državljan za skupno blaginjo in se zanjo tudi žrtvoval, smo sedaj priče nasprotnemu procesu. Sedaj posameznik javno uveljavlja svoje (p)osebne interese kot pravice in od države pričakuje, da mu jih omogoči, če ne celo priskrbi. Da bi posamezniki uresničili *svoje* pravice, se združujejo v civilna združenja, ki so ob podpori medijev in javnega mnenja premočna, da bi se politika mogla kosati z njimi. Sleherni sme reči državi: »To je moja odločitev, moja izbira, moja pravica!« Tako ustvarja civilna družba zakon

[9] B. Dolenc, *Nastavki za bolj 'demokratično' Cerkev*, v: CSS, 33 (1999) št. 1-2, 13.
[10] M. Gauchet, n. d., 96.

za politično sfero ... in nič manj za religijsko.[11] Zasebne pravice in interesi posameznikov postajajo zakon, ki mu politika sledi ... in gorje, če bi kdo mislil drugače. Od tod težave za Cerkev in antipatija do nje, ker si upa izreči pomisleke glede moralnih zahtev posameznikov, ki jih poskušajo posplošiti. Tako smo bili ob polemikah, ob Evrosongu razglašeni za homofobne.

Enak vstop zasebnega v javno sfero opažamo na področju interesov. Prej je bilo treba svoj interes opravičiti in ga prikazati kot javnega ali vsaj uglašenega z njim, sedaj pa so zasebni interesi legitimni sami po sebi, nič ni treba dokazati njihovega javne upravičenosti, država jih mora uzakoniti. Sem sodi npr. zahteva zdravih samskih žensk po umetni oploditvi na račun davkoplačevalcev, ki je bila (za zdaj) na referendumu zavrnjena. Družba, kjer v javnosti tekmujejo zasebni interesi, postaja družba kot celota tržišče, to se pravi, da družbene odnose v njej določa tržna logika, logika partikularnih interesov in ne več logika skupnega. To ponotranjenje tržnega modela ima nepredvidljive posledice. »Ta nezavedna prilastitev (tržnega modela) je že spremenila obnašanje na različnih področjih, od spolnega do političnega, in deluje še globlje. Prispeva namreč k preoblikovanju intimne zgradbe ljudi. Neznansko velik korak je od dolžnosti, da se odpovemo svojim interesom, ki je značilen za javnega človeka (vzemimo izraz dobesedno: človek za javnost, človek, kakršen se mora obnašati v javnem prostoru), do tihega ukaza, naj skrbi le za svoj interes. Posledice tega koraka so lahko usodne.«[12]

2.3. Nove vrste pripadnosti in solidarnosti

Ko se do te mere spremeni človekovo okolje, kot sta se politično in civilnodružbeno, ni mogoče pričakovati, da bo človek, odnosno in zavezniško bitje, ostal takšen, kot je bil pred omenjenimi spremembami. V resnici se tudi človekovo razumevanje tega, kdo je, spremeni tako, da danes sestavlja njegovo identiteto prav nasprotne prvine od tistih, ki so jo od 18. stoletja dalje. Prej je bilo pomembno, da se človek dvigne nad lastne partikularnosti: družina, rod, narod, verska pripadnost ... skratka, nad vse, kar ga je delalo posebnega: osvobojen - abstrakten - vsega tega doseže univerzalno, obče. Šele ko se je človek sposoben postaviti na splošno stališče in delati za skupno blaginjo, se s tem identificirati, postane resnično on sam. Nova vrsta identitete, postmoderne identitete, pa je ravno nasprotna. Osrednje ni več politično in skupna blaginja, marveč danosti, ki smo jih prejeli in so nas oblikovale: skupnost, v ka-

[11] Prim. J.-L. Schlegel, *Le réligieux face au politique*, v: *Projet* 267 (jesen 2001), 44.
[12] M. Gauchet, n. d., 118-119.

teri smo se rodili, tradicija, h kateri pripadamo, spolna usmerjenost, ki nas določa. Iz tega novega odnosa do lastnih partikularnosti izhaja trojna sprememba: osebna, medosebna in državljanska.

Na osebni ravni pomeni, da človek preprosto sprejme, kar mu je dano. Zunanje okoliščine posvoji, jih naredi za svoje, za sebe. Moj najbolj pristen jaz je tisti, ki ga doživljam kot Slovenec in/ali kot (ne)katoličan in/ali kot zdravnik ... Če se človek prepoznava v teh posebnostih, se zato, da bi ga tudi drugi mogli prepoznati in priznati. Od tod npr. tako odločne zahteve istospolno usmerjenih po javnem priznanju, po enakem statusu njihovih življenjskih skupnosti, kot ga imajo različnospolni partnerji, obsojanje vseh oblik fobičnosti ipd. V medosebnih odnosih so te posebnosti »osebna izkaznica«, s katero se človek predstavi drugim in stopa v odnose z njimi. Če je človek pustil nekoč osebne ali zasebne zadeve doma, ko je šel med druge, so danes prav te pomembne in v središču pozornosti in pogovorov. In končno, s temi posebnostmi človek stopa v javni prostor in v njem nastopa; dokler je nekaj posebnega, je zanimiv: tega mu ni treba opravičevati. Vprašanje, kaj dela v javnosti, se zastavi, če ni nič posebnega, če je splošen po obnašanju, stališčih in dejanjih. Ko je bila pred kratkim razprava o nacionalnem interesu, je večina poudarjala, da se za tem skrivajo partikularni interesi, če praviš, da si prizadevaš za skupno blaginjo, si takoj sumljiv. To danes ni več normalno, zveni zlagano. Marsikakšna težava v nastopih cerkvenih ljudi je verjetno tudi v tem, da so preveč splošni, uniformirani, nič posebnega ... v pojavnosti in besedah.

»V podobi lahko rečemo, da je to bolj struktura 'domačijskega' kot pa 'političnega',«[13] pravi o tem pojavu Maffesoli. Če to drži, in mislim, da je v veliki meri res, potem je treba reči, da je naše dosedanje razmišljanje o individualističnem zasebništvu in pomanjkanju čuta za skupne in politične zadeve pomanjkljivo. Postmoderni družbeni ideali preprosto ne gredo v okvir modernega političnega projekta, kar pa seveda ne pomeni, da jih ni. »Nasprotno, priče smo novi organski solidarnosti v močnem pomenu besede 'organski'. Solidarnost znova združuje vse prvine, ki jih je modernost ločila. To je bolj solidarnost iz resnično doživete izkušnje kakor pa prek pojmov. Celotno osebnost veže s sorodno skupino, v kateri morejo člani vložiti svoje moči v zadeve, ki so jim blizu, ali vsaj v dejavnosti, ki hranijo skupino samo.«[14] Prometejski malik se je sesul pod lastno polnostjo in težo. »Teme kot osvoboditev, aktivizem ali kultura proizvodnje so za nami.«[15] Zagotovo se bodo vr-

[13] M. Maffesoli, *The Return of Dionysus*, v: P. Sulkunen, J. Holmwood, H. Radner, G. Schulze, *Constucting the New Consumer Society*, St. Martin's Press, New York 1997, 22.
[14] M. Maffesoli, n.d., 25-26.
[15] M. Maffesoli, n.d., 26.

nile, kot so se že tolikokrat, in to v novih oblikah, a zaenkrat so izpadle iz 'prve lige'. Vanjo pa so se vrnili zastonjskost in razsipnost, zapravljanje in praznovanje ipd. To so vrednote, ki so svoj čas že oblikovale predmoderno družbo, a jih je moderna izrinila, oziroma potlačila in jim odrekla domovinsko pravico, čeprav jih ni mogla nikoli povsem uničiti. Pod mitom neustavljivega napredka in njegove racionalnosti (komunistične, nacistične, liberalne) ter njunega čaščenja stroja so potlačeno živele naprej.

S tem ne mislimo reči, da se vračajo predmoderne pripadnosti kakšni skupini ali podrejanje tradiciji, ko človek ni imel izbire in je bilo njegov edini svet neka skupnost in njen svet, katerega del je bil. Postmoderen človek ni pred neko nujo, ampak izbira, vzame za svojo neko pripadnost in se z njo zavestno identificira, kakor se lahko od nje loči, če tako hoče, in izbere kaj drugega. Pravzaprav ima več pripadnosti, ki jih prosto razvršča po hierarhični lestvici in do danes najpomembnejša lahko postane postranska, druga pa pride v prvo vrsto. Takšne identitetne pripadnosti so povezane z načelom manjšinskosti in z njimi se človek loči in razlikuje od globalne družbe. Te identitete sestavljajo civilna združenja ali manjšine ali plemena – in v teh okoljih se lahko človek osebno angažira, prepozna in je priznan. Tu je prostor za različne verske skupnosti in združenja.

To dogajanje izvira iz dveh sistemsko odvisnih virov. Po eni strani je sad večje kompleksnosti demokracije, ki temelji na posamezniku in njegovih izbirah, po drugi strani pa sad potreb posameznika, da se giblje v skupinah po lastni meri in okusu. Kolikor pri tem opažamo uveljavljanje predmodernih prvin, pa vendarle ne gre za vračanje tradicionalne družbe, ampak za nekakšno 'reciklažo' starih vrednot, znanj, običajev, dejavnosti ... Vse to drobljenje družbe v skupnosti ali plemena se dogaja ob globinskem poenotenju vse družbe. Tudi ni mogoče govoriti, razen v skrajnih sektaških primerih, da te oblike izbirne pripadnosti oddaljujejo ljudi med seboj in da je poudarjanje posebnosti s pravicami in interesi na račun splošne blaginje izguba čuta za solidarnost, druge in prostovoljstvo. Dejansko se dogaja to, da ljudje zaobidejo državo in rešujejo probleme prek civilne družbe. Naj z dvema primeroma ponazorim nove vrste solidarnosti.

Prvi primer prostovoljstva se navezuje na zavest in izkušnjo enakosti, ki jo širi demokracija. V tradicionalni družbi, kjer je neenakost samoumevna in vsakodnevna izkušnja, so medčloveški odnosi pogojeni s pripadnostjo določenemu razredu. Ta pojav analizira avtor *Demokracije v Ameriki* v poglavju *Kako z večjo enakostjo pogojev nravi postajajo vedno bolj blage*. Za primer navede pismo Mme de Sévigné ob uporu nižjih razredov v Bretaniji leta 1675 zaradi neznosnih davkov. Čeprav je gospa zgrožena nad nezaslišano okrutnostjo, s katero je

upor zadušen, zapiše: »Pokrajina je lep zgled za vse druge, še zlasti glede tega, da morajo prebivalci spoštovati guvernerje in njihove žene in ne smejo kaliti njihovega miru.« Ko se je teror nekoliko zmanjšal, z olajšanjem zapiše: »Res je, da se mi obešanje sedaj zdi kot osvežitev. Odkar sem v tej deželi, imam povsem drugačno predstavo o pravici.« Tocqueville komentira: »Motili bi se, če bi menili, da je bila Mme de Sévigné, ki je zapisala te vrstice, egoistična in barbarska: svoja otroka je nadvse ljubila in je zelo sočustvovala ob žalosti svojih prijateljev, in ko jo beremo, celo ugotovimo, da je bila do svojih podložnikov in služabnikov dobra in prizanesljiva. Toda Mme de Sévigné si ni znala jasno predstavljati, kaj pomeni trpeti, če ne spadaš med gospodo.«[16]

Ko ljudje v demokraciji pridobijo zavest in izkušnjo enakosti, se čutijo podobni, drug z drugim lažje sočustvujejo, čeprav so kot individualni posamezniki ločeni drug od drugega. Ločitve, značilne za demokratičen režim, »so potopljene v povezovalni element, v vezno tkivo, ki je podobnost. Na drugi stani ločitvene pregrade je nek državljan, v katerem se prepoznam, ne glede na najine spore in najine razlike.«[17] Naj končam Tocquevillov primer z njegovimi besedami: »Kadar so pri nekem ljudstvu stanovi skoraj enaki in več ali manj vsi ljudje razmišljajo in čutijo na enak način, lahko vsak izmed njih vselej oceni občutja vseh ostalih: na hitro se ozre nase in mu zadošča. Zato ga ni trpljenja, ki si ga ne bi mogel predstavljati in ob katerem mu neki skrivni instinkt ne bi razkril njegove razsežnosti. (...) V demokratičnih stoletjih se ljudje redko žrtvujejo za koga drugega; vendar kažejo neko splošno sočutje za vse člane človeške vrste. Ne zadajo nepotrebnih muk, in kadar lahko ublažijo bolečino bližnjega, ne da bi pri tem hudo škodili sami sebi, to radi storijo; niso nesebični, so pa blagi.«[18]

V ZDA, kjer je dolga tradicija prostovoljstva, je to povezano s Cerkvami. »Celo danes prihaja večina ameriških prostovoljcev, članov gibanj majhnih skupin, darovalcev za človekoljubne namene, dobrodelnikov iz Cerkva ali usmerja svoje dobrodelne dejavnosti k njim. Cerkve poleg države najboljangažirajo ljudi. Nobena druga organizacija ne more sklicati toliko ljudi vsak teden. Nobena druga prostovoljna organizacija ne zbere toliko denarja ali časa od svojih članov in ne poraja toliko prostovoljnih dejavnosti zunaj svojega kroga. Po Putnamu so ameriške Cerkve izjemen 'družbeni kapital' za vso družbo. Nikakor ne mislim, da je zgolj naključno, da so se skupnostorganizirajoče skupine v Ameriki obrnile k Cerkvam kot bistvenemu sidru svoje dejavnosti. Organizatorji skupnosti so prišli do spoznanja, da noben

[16] A. de Tocqueville, *Demokracija v Ameriki II*, Krtina, Ljubljana 1996, 170-171.
[17] P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, Pariz 2001, 68.
[18] A. de Tocqueville, n. d., 172.

drug vir – ne soseska ne druge civilne ustanove – ne more tekmovati s Cerkvami pri oblikovanju mreže solidarnosti in zaupanja, od česar so odvisni organizatorji skupnosti.«[19]

Kljub povedanemu se zastavlja vprašanje, če te splošne ali kakovostne enakosti ne ogroža ekonomska ali količinska neenakost. Zdi se, da ne. Čeprav zna biti ekonomska neenakost velika, je vpeta v demokratično okolje, z njim prežeta in pod njegovo kontrolo. O tem zgovorno pričuje prostovoljstvo med »novimi filantropi« v Silicon Valley v Kaliforniji. Ti spodbujajo celosten razvoj svojih skupnosti in se v njem angažirajo. »Mecenat jih ne zanima, tudi se ne zadovoljijo s podpisovanjem čekov in predsedovanjem fundacijam, ki delijo denar dobrodelnim ustanovam. Hočejo se angažirati, se pravi, sodelovati v prostovoljnih akcijah, delovati neposredno v združenjih in jim dati na razpolago svoje sposobnosti na področju tehnologije in upravljanja. S svojimi darovi hočejo narediti kar največ, zato v človekoljubnosti uporabljajo metode kapitalskega tveganja. So glasniki tako imenovane *venture philanthropy* (človekoljubno tveganje). Od pobud, ki jim botrujejo, pričakujejo 'družbeno vračanje na vložek'.«[20] Pričakujejo torej, da se bodo okrepile vezi v skupnosti, da se bo povečal »družbeni« kapital, se pravi, da bo skupnost zaradi različnih oblik sodelovanja, ki jih omogoča njihov kapitalski in delovni vložek, močnejša in bolj solidarna. »V odgovorih novih človekoljubov, ko jih povprašaš po njihovih motivih, preseneča misel, da imajo do skupnosti dolg. Svoje moči dajejo za te skupnostne projekte zato, pravijo, da 'vrnejo' (*to give back*) skupnosti, kar jim je dala.«[21]

»Novi človekoljubi« se ne odzivajo čustveno, ampak racionalno: odpraviti hočejo vzroke za revščino, ne le olajšati si vest z darovi. Pri tem poudarjajo pomen skupnosti za razvoj posameznika, zato si prizadevajo za njeno 'zdravje'. Govorijo o civilnosti, ki pomeni pozitivno obnašanje v skupnosti. »Biti skupnostno misleč podjetnik (*community minded entrepreneur*) je postalo resničen adut v tekmovanju med lokalnimi podjetji. Skozi novo človekoljubnost se razodeva razvoj kapitalističnega duha. Poudarja se etika in ne več samo lov na dobiček. Zaposleni se morajo skupaj posvečati nalogam splošnega interesa. Tako se ustvarjajo močne vezi in v podjetju nastane duh, ki je utemeljen na etičnih vrednotah in ne več samo na sodelovanju pri opravljanju de-

[19] J. A. Coleman, *Deprivatizing Religion and Revitalizing Citizenship*, v: P. J. Weithman, ed., *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, 286-287.

[20] M. Abélès, *La nouvelle philanthropie américaine et l'esprit du capitalisme*, v: *Esprit*, februar 2002, 190.

[21] M. Abélès, n. d., 190.

lovnih nalog. Zato ne bomo presenečeni, da podjetja spodbujajo svoje zaposlene k prostovoljnim dejavnostim ali da zaposleni sami prispevajo svoj lasten denar za utrjevanje skupnosti. 'Novi duh kapitalizma' je neločljiv od poveličevanja določene oblike civilnosti in od upoštevanja drugačnosti, zato visoko ceni zaupanje. Sam pojem prostovoljstva je prav tako v teh koordinatah močno navzoč: 'nima-cene' je zapisano v celovit projekt. V tem projektu nima prostovoljstvo le častnega mesta, marveč si z njim projekt sam izboljša svojo podobo.«[22]

Vidimo torej, da postmoderna demokracija omogoča posameznikom, da izbirajo lastne pripadnosti in tako oblikujejo lastno identiteto v navezah in zavezah z drugimi v obliki združenj civilne družbe. Krepitev civilne družbe, ki je izraz parcialnih pravic in interesov, slabi državo kot predstavnico splošnih interesov, vendar to še ne pomeni vsesplošne sebičnosti. Nasprotno, ta izvira iz zavesti o splošni enakosti vseh ljudi, ki je hkrati tudi vir sočutja z drugimi, sebi enakimi. Na tej podlagi nastajajo tako nove oblike solidarnosti, naj so čustveno ali/in racionalno obarvane: vsi smo enaki, vsi smo eno, pustimo oz. omogočimo živeti drug drugemu. Pripadnost po eni strani tej ali oni skupnosti, po drugi strani pa človeštvu, postaja pomembnejša od prepričanja. Na tej praktični osnovi in ne na filozofskih, verskih, kulturnih ali ideoloških izhodiščih je mogoče postaviti skupna pravila, kot je npr. Splošna deklaracija človekovih pravic (1948). Na to nas spomni krščanski mislec J. Maritain: »Med sejo francoske Unescove komisije, kjer se je razpravljalo o človekovih pravicah, je bil nekdo presenečen, da so se privrženci sovražnih ideologij strinjali glede seznama pravic. Da, so odgovorili, glede teh pravic se strinjamo, *dokler nas kdo ne vpraša zakaj*. Z 'zakaj' se začne kreganje.«[23] Prepričanje prepušča tako prestol pripadnosti in identiteti in se umika v drugi plan, postmoderna prerašča moderno.

3. Spremembe verovanja

Končno nas tu zanima, kaj vse te spremembe pomenijo za verovanje. Omenili smo že, da se *Sklepni dokument* teh sprememb zaveda, ko izrecno govori o »drugače verujočem človeku«. Mi bomo svojo analizo tega pojava še razširili, ker je razumevanje teh sprememb še kako pomembno za pastoralo in evangelizacijo. Spremenjena politična in civilna družba, drugačen individuum ... so izstopajoči vidiki sistemskih sprememb, katerim tudi verovanje ni moglo uiti, saj se ga tičejo v njegovi naravi in mestu, njegovih zasebnih oblikah in javnem položaju ... Ves

[22] M. Abélès, n. d., 192-193.
[23] J. Maritain, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951, 77.

ta proces seli verovanje (v javnosti in zasebnosti) s področja prepričanja na področje indentitete. Pluralnost pravic in interesov, ki se uveljavljajo prek civilne družbe, daje verovanju novo mesto v javnosti. Toda sprememba ni le na tem področju, marveč se zgodi redefinicija verovanja tudi v zasebnosti. Spremembe odnosov z drugimi v javnosti potegnejo za seboj pri človeku spremembe odnosa do samega sebe. Verovanje se je s področja prepričanja preselilo na področje identitete, a ne več kolektivne - te v pluralni družbi naj ne bi bilo več -, marveč individualne in s tem izbirne. Prehodili bomo pot od politične tolerance in pluralizma k intelektualnemu pluralizmu v človekovi zavesti, ki botruje tej spremembi verovanja. Verovanje kot pripadnost dobi tudi nov status v družbi: iz zasebnosti se vrne v javnost, a ne več kot vodnik in sodnik politike, marveč kot ena od oblik pripadnosti v novem valu in obliki civilne družbe.

3.1. Iz prepričanja v identiteto

S koncem tradicionalne družbe je religijsko verovanje prenehalo biti samoumevno in običajno. V moderni družbi-kulturi je postala izbira med več bolj ali manj enakopravnimi prepričanji, vključno z religijsko nevero normalna. Kot izbrano prepričanje je vera, paradoksno, postala bolj zahtevna, nepopustljiva in misijonarska, kakor pa je bila kot »vera očetov«. Če ni več samoumevna, zakaj bi izbrali prav njo, če ne zaradi njene imenitnosti in vzvišenosti, ki ji jo daje njena resničnost? Za razliko od drugih možnosti, je samo moja vera resnična. Tu smo politično v režimu strpnosti in pluralnosti, ko priznavamo pravico do družbenega obstoja različnih pogledov, obenem pa se človek na osebni ravni zaveda, da je med vsemi pogledi le en sam pravi in tega se je oklenil prav on in njegova skupnost.

V naši civilizaciji je v drugi polovici 20. stoletja strpnost kot politično načelo nadgradila pluralnost kot intelektualno načelo. To je prava revolucija, kajti s področja prepričanja in resnice se versko prepričanje seli na področje pripadnosti in identitete. Človek ne izbere vere več zaradi njene resničnosti, ampak sprejema neko izročilo, se vključi v neko skupnost, da dobi določeno identiteto, podobo, da je razpoznaven in priznan. »Izročilo velja najprej kolikor je moje, kolikor me postavlja v mojo enkratno identiteto.«[24] Jasno, da si človek izbere takšno izročilo in skupnost, na katera je lahko ponosen in mu ta izbira dviga ugled v očeh drugih. Zato je nadvse pomembno, kakšno podobo oblikuje o sebi kakšna skupnost in kako jo vidijo tako njeni člani kot nečlani. »Image« je nadvse pomemben in tudi *Sklepni dokument* je na

[24] M. Gauchet, n. d., 131.

več mestih zaskrbljen glede podobe naše Cerkve. Naj nam je všeč ali ne, smo s tem že v sistemu religije kot identitete. Eno je namreč ovrednotiti svoje izročilo kot zgodovinsko, moralno, družbeno in drugače koristno, nekaj drugega pa ga je potrditi kot splošno in nadčasovno resnico.

Takšno redefiniranje religije kot identitete teži k temu, da bi religijo navezalo na kulturo ali subkulturo v multikulturnem orkestru postmoderne družbe. Poudarjanje zunanjih znamenj in posebnih oblik življenja kaže na slabitev presežnega jedra verovanja. To ne pomeni, da se ljudje ne angažirajo ali da gre zgolj za formalizem, marveč to, da se ljudje v prvi vrsti ne obračajo na drug svet, ampak iščejo v veri vire za svojo identiteto v tem svetu. »Preoblikovanje verovanja v identiteto je cena za pluralizem, izpeljan do konca, ko nima nobena univerzalistična in osvajalna ambicija več smisla, ko nobeno misijonstvo ni več mogoče. To razloži nenavadno trdnost, hkrati trdo in mehko, ki jo kažejo te identitete. Nepopustljive so, ne da bi bile napadalne. O verovanju se argumentira in razpravlja. Identiteta ne poskuša prepričati, istočasno pa ji ugovarjanje ne pride do živega. Od znotraj je ne oživlja prepričanje, ki bi se hotelo uveljaviti, nasprotno pa je nepopustljiva do okolja, ko gre za priznanje.«[25]

[25] M. Gauchet, n. d., 132-133.

***Tabela*: Prevladujoči vzorci vere in njenih razsežnosti v moderni, pred njo in po njej**

vrsta družbe kulture	*vera*	*utemeljitev*	*človek*	*način delovanja*
tradicionalna	običaj	samoumevnost	pasiven, podložnik, sprejemnik, Sizif	izvrševanje zapovedi
moderna	prepričanje	resnica	aktivist, nosilec, Prometej	prepričevanje in dokazovanje svojega prav
postmoderna	izbrana pripadnost	ena od hotenih identitet	izbiralec, pletilec vezi, nomad, Hermes	razkazovanje, negovanje lastne podobe, videz, *image*, *look*

Vrsta družbe kulture	*glavno področje vere*	*vera z vidika trdnosti*	*vrednote*	*obzorje*
tradiconalna	način življenja	trajnost	ena in jasna hierarhija vrednot	kozmos, preteklost
moderna	spoznavno	spremembe, iskanje, razvoj, poskušanje	pluralizem sistemov vrednot, samo naš dober	zgodovina, prihodnost
postmoderna	druženje, prijateljevanje	poljubnost, dokler je prijetno ali »se splača«	menjavanje sistemov vrednot, paberkovanje po sistemih in prestavljanje vrednot po lestvici gor in dol (top pop lestvica!)	trenutek, sedanjost v mreži odnosov

3.2. Iz zasebnosti v javnost

Te spremembe se ne tičejo le posameznika, marveč se temeljito spreminja tudi javnost v svoji civilnodružbeni in politični razsežnosti. Sprememba religije v identiteto nikakor ne vodi, kot se nekateri bojijo, v zaprto skupnost ali celo komunitarizem, ampak nasprotno, verska skupnost se hoče vključiti v širšo družbo, biti od nje priznana in postati eden od njenih nosilcev. Sedaj je na delu logika radikalnega pluralizma, po kateri imajo vsi partikularizmi pravico do javnega obstoja in delovanja. Povedano bolj jasno za naše razmere: če je javnoveljaven ateizem ni nobenega razloga, da ne bi bila tudi vera. Vsak se zaveda, da je del širše enote, teh pa je v pluralni družbeno-politični skupnosti načelno brez števila. Zato posamezniku ni dovolj, da je priznan on sam, za njegovo lastno afirmacijo je potrebno, da se to priznanje pod-

voji s priznanjem njegove identifikacijske enote. Dokler v javnosti ni priznana moja skupnost, sem zanikan (vsaj v zame pomembnem delu) tudi jaz sam. »Privatna identifikacija ima smisel le, če omogoča vstop v javnost, kjer se podvoji. Za razliko od starega pravila, po katerem se je moral človek otresti vseh svojih posebnosti, da je smel stopiti v javni prostor, je sedaj novost v tem, da hoče nekaj veljati v javnem prostoru prav iz naslova svoje zasebne identitete.«[26] Ta logika velja za vse identitete, najbolj očitna pa je pri religijskih.

Če se religija v spreminjanju v identiteto vse bolj spreminja v »kulturo« in tako izgublja svoj lasten religijski naboj, pa jo po drugi strani, paradoksno, demokratična politika potrebuje kot sistem smisla ali nauka o splošnih ciljih. Če je namreč moderna politika delovala kot religija oziroma enakovreden nadomestek zanjo, je danes, skladno z logiko demokracije, ob ves bližč svetega, v katerega se je odevala. Ker oblast nima več lastne sakralne legitimnosti, se sklicuje na vrednote, ki morejo njeno dejavnost osmisliti in ji dati veljavo v očeh ljudi, obenem pa se nikakor ne sme pridružiti tej ali oni vrednoti ali skupnosti, ki jo nosi. Oblast je tako podobna akrobatu, ki lovi ravnotežje med dvema prepadoma: nevarnost, da izgubi legitimnost, in nevarnost, da se poveže z enim samim vrednostnim sistemom in posredno s skupnostjo, ki ga uteleša. Tako je politika zaradi lastne potrebe po legitimnosti prisiljena dati religiji legitimnost in z njo sodelovati, toda kakor da tega ne počne.

V tej luči verjetno bolje razumemo, kako to, da se naši politiki, še zlasti oni s komunističnim ali neverskim ozadjem radi kažejo s predstavniki pomembnih verskih skupnosti. Med tistimi brez veljave ali na črni listi pa jih ni videti. Ko je bil npr. nekaj dni po terorističnem napadu na New York (11. september 2001) umeščen prvi mufti, na umestitvi predstavnikov oblasti ni bilo. V tistem trenutku se noben politik ni hotel slikati z novim vrhovni predstojnikom islama pri nas: vsak se je bal za svoj »ugled«.

Zaradi nerazumevanja teh procesov, v katerih »postaja civilna družba 'javna', medtem ko se država 'privatizira'«,[27] pri nas nenehno obtožujejo Cerkev, da se vtika v politiko in da hoče oblast. Ne, danes ne gre za to. Nihče ne namerava spreminjati meja med civilnodružbenim in političnim, še manj pomešati kompetence. Privatne identitete in verske skupnosti hočejo biti javno priznane, biti pač povsod to, kar so in kar hočejo biti, brez najmanjše želje po tem, da bi se spremenile v politične stranke ali opravljale politične posle. Peti hočejo v javnem zboru in hočejo, da se njihov glas prizna in sliši. Takšno ravnanje ima pomembne posledice za vsebino javne govorice v naših družbah. Ne

[26] M. Gauchet, n. d., 134.
[27] Prim. M. Gauchet, n. d., 136.

gre več za to, da bi velike zahteve prevedli v politični jezik in jih vključili v politične programe, ampak se prav z nepolitičnim jezikom pritiska na politiko, sklicevaje se na etične zahteve ali na duha. Za temi moralnimi pritiski je treba videti legitimnost, ki jo je na novo pridobilo zasebno prepričanje in to ravno kot zasebno.

Postmoderna demokratična kultura je danes že daleč od verskih in/ali ideoloških bojev, ki jih je bojevala moderna. Pri nas v tem zaostajamo, zato imajo pogrošni politiki in sociologi, ki še vedno bijejo minule boje in prikazujejo civilno-družbeno navzočnost in delovanje Cerkve z davno preseženimi pojmi (boj za oblast, klerikalizem, vmešavanje v politiko ipd.), nekaj naklonjenega poslušalstva. Glede na civilizacijski družbeno-kulturni razvoj je vse to preteklost. »Živimo namreč v izjemnem trenutku zgodovine religijskega in političnega verovanja. Religijsko verovanje je prenehalo biti politično in se zato odpira pred njim drugačna prihodnost, politično verovanje pa je nehalo biti religijsko, zaradi česar stopamo v novo politično dobo in širše, v novo dobo zgodovinskega delovanja.«[28]

Povzetek: **Drago Karl Ocvirk, Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Razprava najprej prikaže pogled Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem na kulturno-družbeni kontekst. Zbor v svojem *Dokumentu* zazna vrsto kulturno-družbenih pojavov, ki spreminjajo podobo vernosti, vernega človeka in Cerkve. Ne poda pa celovitega prikaza silnic (kar tudi ni njegov namen in naloga), ki tem pojavom botrujejo. To je cilj te razprave, ki v drugem delu pokaže na civilizacijske kulturno-družbene procese, ki so pripeljali do uveljavitve tržnega modela zunaj ekonomije v vsej družbi in s tem do ustoličenja posameznika z njegovimi pravicami in interesi. Te spremembe so sistemske in zato vzporedne s preoblikovanjem politike in civilne družbe ter njune vloge. Kot sistemska sprememba je v tretjem delu prikazana še sprememba verovanja, ki preide iz prepričanja v izbirno pripadnost, iz moderne zasebnosti v postmoderno javnost civilnodružbene narave. Ti uvidi so koristni za novo vrsto pastorale in evangelizacije, kakor tudi bolj konstruktivnega vključevanja vernih in njihove Cerkve v demokratične procese.

Ključne besede: Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, izhod iz religije, religijska vez, individualizem, pripadnost,

[28] M. Gauchet, *Croyances religioueses, croyances politiques*, v: Y. Michaud, ed., *Le Pouvoir, l'Etat, la Politique*, Odile Jacob, Pariz 2002, 272.

identiteta, solidarnost, civilna družba, odnosi država-verske skupnosti, Cerkev, nova pastorala, nova evangelizacija, sprememba verovanja.

Summary: **Drago Karl Ocvirk, Cultural and Social Context of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia**

The treatise first shows the view on the cultural and social context held by the Plenary Council of the Church in Slovenia. In its Final Document the Council expresses the awareness of several cultural and social phenomena changing the image of religiousness, of the faithful and of the Church. It does not, however, give a complete description of the forces behind these phenomena (this was neither its intention nor its task). This is the aim of this treatise, which in its second part draws attention to the cultural and social processes that have led to the implementation of the market model not just in economy but in the whole society and have resulted in the individual with all his rights and interests being placed on the throne. These changes are system changes and therefore run parallel to the remodelling of politics and civil society and of their roles. The third part of the treatise deals with another system change, namely with a change of religiousness turning from a conviction to an affiliation of choice, from modern privateness to postmodern publicity in the sense of civil society. These insights are useful for a new kind of pastoral and evangelisation as well as for a more constructive integration of the faithful and their Church into democratic processes.

Key words: Final Document of the Plenary Concil of the Church in Slovenia, religious bond, individualism, affiliation, identity, solidarity, civil society, relations between the state and religious communities, Church, new pastoral, new evangelisation, change of religiousness.

Razprava (1.01) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001":26

Marjan Turnšek

Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

V zavesti nalog, ki jih nalaga Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, je primerno pričeti razmišljanje o samodojemanju Cerkve v zadnjih desetletjih, z briljantno mislijo teologa Romana Guardinija: »Dogodek nepredvidljivega dometa se dogaja: Cerkev se prebuja v dušah.«[1] S temi besedami lahko povzamemo dogajanje v približno petdesetih letih pred 2. vatikanskim koncilom. Sad tega »prebujanja« je bil 2. vatikanski koncil in je tudi prvi slovenski plenarni cerkveni zbor. Gotovo je naša skupna želja, da bi udejanjanje tega plenarnega zbora pomenilo ne le prebujanje, ampak trajno budnost, torej življenjsko vitalnost občestva Cerkve na Slovenskem.

Delovanja Cerkve na Slovenskem ni mogoče presojati izven konteksta dogajanja pred 2. vatikanskem koncilom, med njim in po njem, saj je vse to burno pokoncilsko dogajanje pustilo neizbrisne sledi tudi v naših krajevnih Cerkvah, kljub temu da smo se nahajali pod totalitarnim »pokrovom«.

1. Ekleziološko ozadje Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Nedvomno je ekleziološko ozadje dogajanja ob plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem in seveda tudi v njegovem sklepnem dokumentu pogled na Cerkev, kot se je razvil ob 2. vatikanskem koncilu in po njem. Poglejmo glavne silnice. Ker je Cerkev nekaj živega, se njena zavest o sami sebi seveda spreminja, glede na zgodovinske okoliščine in njeno vlogo v njih. Na novo mora opredeliti svojo identiteto tam, kjer jo želijo zunanje ali notranje silnice oddaljiti od njenega temeljnega poslanstva. Če se je v prejšnjem stoletju na 1. vatikanskem koncilu morala zavesti svojega karakterja samostojne in popolne družbe in se samodefinirati kot »*societas perfecta*«, je v obdobju do 2. vatikanskega koncila doživljala nove in nove izzive, na katere s to zavestjo o sebi ni

[1] Na osnovi te razprave sem imel strokovno predavanje na Teološkem simpoziju, ki ga je od 3. do 4. aprila 2002 priredila Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Predaval sem na Brezjah in v Stični.

mogla več zadovoljivo odgovarjati. Zato je začel prihajati v ospredje njen značaj skrivnosti (mysterion), v kateri Bog uresničuje svoj načrt odrešenja. Ta prenos poudarka se je pričel že takoj po 1. vatikanskem koncilu, ki je sicer zaključil s svojo opredelitvijo Cerkve nek proces, a sprožil tudi novega, saj je njegova opredelitev bila že v trenutku nastanka za hitro spreminjajoče se razmere nezadostna. Konec devetnajstega stoletja je bil v teologiji zaznamovan z romanticizmom, ki je v nauk o Cerkvi prinesel vitalni princip živega organizma z močnim mističnim poudarkom. V ospredje je stopila podoba Cerkve kot mističnega Kristusovega telesa.

Če so do takrat na Cerkev gledali bolj kot na strukturo in organizacijo, je v tej atmosferi, ki je dosegla svoj vrhunec okoli leta 1930, vzniknila bolj živo zavest: mi smo Cerkev. Cerkev je neskončno več kot organizacija, je organizem Svetega Duha, nekaj vitalnega, ki deluje iz moči lastne notranjosti. Cerkev ni nikakršen fosilni ostanek, ampak je življenje, ki se v veri podarja naprej. Spet je oživela zavest, da Cerkev živi neko dinamično rast, ki se nikoli ne ustavi. Po njej ostaja prisotna v zgodovini skrivnost učlovečenja Besede. Zato lahko rečemo, da je prva trdna točka, s katere je 2. vatikanski koncil krenil, kristološka opredelitev Cerkve.

Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo, kar pomeni, da je njen vedno novi temelj sam Jezus Kristus. On ni v njej nikoli samo preteklost, ampak vedno in predvsem sedanjost ter prihodnost. Cerkev je prisotnost Kristusa: naša sočasnost z Njim in Njegova sočasnost z nami. Cerkev živi iz dejstva, da je Kristus prisoten v srcih in od tam On oblikuje svojo Cerkev. Zato je prva beseda Cerkve Kristus in ne Cerkev. Cerkev je toliko zdrava, kolikor je vsa njena pozornost usmerjena v Kristusa na eni strani in v svet, kateremu je poslana, na drugi. Ta koncept je 2. vatikanski koncil postavil v sam vrh svojih spoznanj, saj svoj temeljni dokument o Cerkvi začenja: *Lumen Gentium cum sit Christus.*

Koncilsko razpravljanje o samopodobi Cerkve se je izteklo v »skrivnostno« ekleziologijo. Kmalu je postalo jasno, da na 2. vatikanskem koncilu ne bo nastala nova opredelitev Cerkve. Kajti pojem »skrivnost« se že sam po sebi izmika vsaki dokončni definiciji. »Misterij« namreč vključuje Božjo resničnost, transcendenco, vključuje odrešenje, ki ga je Bog razodel v Jezusu Kristusu; je nekaj, kar je v tesnem odnosu z Božjim načrtom o ljudeh. Prostor »par excellence« te skrivnosti pa je življenje Jezusa Kristusa: njegova dejanja so človeška dejanja v zgodovini, a so hkrati dejanja Božje osebe. Cerkev je v tej luči seveda »izhajajoča skrivnost«, je v odnosu do Kristusa »*Mysterium Lunae*«. Namesto definicij se koncil poslužuje zlasti bibličnih podob, da z njimi izrazi skrivnost Cerkve. V simbolnem jeziku izrazi njeno notranjo naravo: ovčji hlev, čreda, polje, Božja njiva, vinograd, Božja zgradba, Božja hiša, družina,

tempelj, Jeruzalem, mati, nevesta (prim. C 6). Še posebej pa se zaustavi pri Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu (prim. C 7), kot Božjem ljudstvu (drugo poglavje C) in Cerkvi kot zakramentu (prim. C 1. 48). S parabolami, podobami in alegorijami koncil nakazuje, kako se Cerkev predstavlja človeku, kako mu razodeva in priobčuje svoje odrešenjsko poslanstvo, svojo tipično nalogo.

Takoj za kristocentrično vizijo Cerkve, je koncil poudaril njeno skupnostno (občestveno) naravo.[2] Cerkev raste od znotraj navzven in ne obratno. Najprej predstavlja Cerkev najintimnejšo skupnost (communio) s Kristusom, ki se oblikuje v molitvenem in zakramentalnem življenju, v temeljnih držah vere, upanja in ljubezni. Kdor želi postati Cerkev in rasti kot Cerkev, mora predvsem *postati nekdo, ki živi vero, upanje in ljubezen.* Cerkev torej gradi molitev in obhajanje zakramentov, v katerih nam pride nasproti sama molitev Cerkve. To, da Cerkev raste od znotraj, je izraženo prav s pojmom »Kristusovo telo«. Kristus si je torej vzpostavil nekakšno telo. In kdor ga želi najti ter se mu pridružiti, je poklican, da postanem ud tega telesa, in to na celovit način. Kajti njegov ud se postane na tem svetu, posledično pa za vso večnost. S tem je koncil jasno poudaril, da »Cerkev ni ideja, ampak telo in da se škandal 'postati meso', ob katerem so se spotikali toliki Kristusovi sodobniki, nadaljuje v škandaloznosti Cerkve«.[3] Zaradi skupnostnega značaja se Cerkev nujno uresničuje v »mi«; v njej ni možen individualizem ali solipsizem, razen kot njeno samoukinjanje. Nihče ne more reči »jaz sem Cerkev«, ampak je možno samo pritrditi: mi smo Cerkev. In ta »mi« ne pomeni neko osamljeno, vase zaprto skupino, ampak skupnost, ki se prepoznava kot katoliška (globalna) skupnost vseh udov Kristusa, živih in mrtvih. Cerkev je odprti »mi«, ki odpira in presega socialne in politične meje, kakor tudi meje med zemljo in nebom. Iz priznanja in izpovedovanja: Cerkev smo »mi« z notranjo nujo izhaja soodgovornost, sposobnost sodelovanja, kar odpira tudi pravico do kritike (ne kritizerstva), ki seveda vsebuje najprej samokritiko. Takšna zavest Cerkve o sami sebi nujno vpliva tudi na ustroj župnijskih občestev, ki naj bi postajala vse bolj in bolj občestvo občestev, družina družin, kot to večkrat imenuje papež Janez Pavel II.

K tako živemu organizmu nujno spada tudi ideja o razvoju in zatorej o zgodovinski dinamičnosti Cerkve. O identičnosti nekega telesa lahko govorimo prav zato, ker v procesu življenja neprenehoma nastaja kot nekaj novega, a ostaja isto. Za Cerkev je torej značilna identiteta v kontinuiteti. Prav ta ideja razvoja je za kardinala Newmana pomenila nje-

---

[2] Prim. B. Dolenc, *Občestvo - duša in teološki temelj cerkvene organizacije*, v: Cerkev v sedanjem svetu 32 (1998), 9/10, 173-177.

[3] J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 12.

govo pot spreobrnjenja h katolicizmu. Drugi vatikanski koncil pa je to idejo prvič jasno in slovesno zapisal v dokument cerkvenega učiteljstva. Ideja, ki je torej zelo pomembna je: resnična identičnost z izvorom je možna samo tam, kjer je živa kontinuiteta, ki razvija izvor in ga prav s tem ohranja.

Ta korak v ekleziologiji drugega vatikanskega koncila je pripravil s svojimi študijami Henri de Lubac. Jasno je pokazal, da izraz »corpus mysticum«, ki že dobrih osemsto let pomeni Cerkev, izvorno opredeljuje evharistijo. Zato je Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo neločljivo povezana z evharistijo, v kateri je Kristus telesno navzoč, da se nam lahko da v hrano. Tako se odpre pot takoimenovani evharistični ekleziologiji, ki je najpogosteje imenujemo ekleziologija »communio« (občestvena). Lahko mirno rečemo, da je ta nauk postal pravo srce celotnega nauka o Cerkvi na 2. vatikanskem koncilu in po njem. Dvajset let po koncilu je na sinodi škofov Cerkev to takole povzela: »Občestvena ekleziologija je osrednji in temeljni pojem v koncilskih dokumentih. Koinonia - občestvo, utemeljeno na Svetem pismu, je bilo v veliki časti v stari Cerkvi, v vzhodnih Cerkvah pa prav do naših dni. Zato se je drugi vatikanski koncil zavzel za to, da bi Cerkev kot občestvo jasneje doumeli in konkretneje aplicirali v življenje. Kaj pomeni v svoji zapletenosti beseda »občestvo«? V temelju gre za občestvo z Bogom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. To občestvo se uresničuje po Božji besedi in zakramentih. Krst je vhod in temelj krščanskega občestva, evharistija je vir in vrh vsega krščanskega življenja (prim. C 11). Občestvo z evharističnim Kristusovim telesom pomeni in udejanja ali gradi tesno občestvo vseh vernikov v Kristusovem telesu, ki je Cerkev (prim. 1 Kor 10,16). Dosledno temu se ekleziologija občestva ne more skrčiti samo na vprašanja organizacije ali na probleme, ki se ne bi nanašali na nič drugega kot samo na oblast. Občestvena ekleziologija je tudi temelj reda v Cerkvi in zlasti pravilnega razmerja med enostjo in pluralnostjo v Cerkvi.«[4]

Cerkev kot občestvo je v srcu samozavedanja Cerkve, če je Cerkev skrivnost osebne združitve vsakega človeka s Sveto Trojico in ostalimi ljudmi. Začenja se z vero (krst) in je usmerjena v eshatološko polnost. Ker pojem »communio« ni enoznačen, ga je treba kot ključ za pojmovanje Cerkve jemati v njegovi biblični in patristični tradiciji: v njem mora biti zajeta dvojna razsežnost - vertikalna in horizontalna. Konkretno to pomeni, da se nov odnos med Bogom in človekom, ki je bil uresničen v Kristusu in nam je posredovan po zakramentih, razširi še v nov odnos med ljudmi.

[4] *Sinteza del na Sinodi: Končno poročilo, ki so ga sprejeli očetje*, v: *Škofovska sinoda 20 let koncila*, Cerkveni dokumenti 30, Ljubljana 1986, 48.

Občestvo Cerkve je vidno in nevidno hkrati. Med vidnimi in nevidnimi elementi je notranja zveza. Ti elementi so: apostolski nauk, zakramenti, hierarhični red. To so vidni Božji darovi, v katerih Kristus v zgodovini na različne načine uresničuje svojo preroško, duhovniško in kraljevsko službo. Ta odnos med vidnimi in nevidnimi elementi v občestvu je konstitutivni element za Cerkev kot zakrament odrešenja.

Ta ideja o občestveni ekleziologiji sloni na osnovnem spoznanju, da je bila zadnja večerja resnično dejanje ustanovitve Cerkve, saj anticipira in predpostavlja Kristusovo smrt in vstajenje, ker bi bila drugače liturgija prazna gesta. Tako pa evharistija resnično povezuje ljudi med seboj, a istočasno tudi s Kristusom in prav zaradi tega jih vzpostavlja kot Cerkev. S tem je dano temeljno vzpostavljanje Cerkve: Cerkev živi v evharističnih občestvih. Sveta maša je »forma« Cerkve, kajti ona sama je v svojem bistvu »maša«, božja služba in zato služenje ljudem, v službi spreminjanja sveta. Evharistija in Cerkev, ena v drugi, sta zaznamovani s povsem originalnim odnosom mnoštva in enosti. Kajti v vsakem obhajanju evharistije je Kristus resnično navzoč in Vstalega ni mogoče več deliti na dele. On se podarja vedno ves in nedeljen. In to je tudi skrivnost Cerkve. Preprost zbor kristjanov, ki so zbrani v Jezusovem imenu, še nima v sebi moči Cerkve in ni sposoben obhajati evharistije. Da je v tem zboru uresničena ena Cerkev, je potrebna prisotnost petrinskega elementa, ki ga v delni Cerkvi zagotavlja enost škofovstva (prim. 11). Primat rimskega škofa in škofovski zbor so elementi univerzalne Cerkve, ki ne izhajajo iz delnih Cerkva, čeprav so notranji vsaki pravi delni Cerkvi. Zato koncil zapiše: »Ta Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkve. Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu in popolni gotovosti (prim. 1 Tes 1,5) od Boga poklicano ljudstvo. ... V teh občestvih, čeprav so pogosto neznatna in uboga ali pa žive razkropljeno, je navzoč Kristus, čigar moč povzroča, da je Cerkev ena, sveta, katoliška in apostolska. Zakaj deležnost Kristusovega telesa in njegove krvi ne povzroča nič drugega, kakor da prehajamo v to, kar prejemamo« (C 26).

S tem smo se že dotaknili še ene velike eklezialne problematike: odnosa med univerzalno Cerkvijo in delnimi Cerkvami. Iz evharistično-občestvene ekleziologije izhaja tudi za 2. vatikanski koncil značilno poudarjanje ekleziologije krajevnih Cerkva, ki predstavlja notranji temelj, zakramentalno osnovo, nauka o kolegialnosti. Da bi izključil poenostavljanja, koncil jasno oblikuje nauk, da so Cerkev tista evharistična občestva, ki so »zakonita« in »zedinjena s svojimi škofi«. To pomeni, da se nihče sam ne more razglasiti za Cerkev, kajti k Cerkvi bistveno spada element »sprejemanja«. Vera je v resnici srečanje z nečim,

česar ne morem proizvesti s svojimi močmi, ampak mi vedno pride naproti in moram od nekoga prejeti. Takšna ideja kolegialnosti v Cerkvi pa ne odseva samo iz kolegija škofov, ampak sega tudi do korenin župnijskega življenja. In prav zaradi tega je to tudi osnovna komponenta nove vizije župnijskih občestev v Sklepnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Vesoljna Cerkev, ki jo lahko poimenujemo tudi »univerzalno občestvo Gospodovih učencev«,[5] se ponavzočuje in deluje v enkratnosti in različnosti oseb, skupin in kultur v vsakem trenutku zgodovine. Med številnimi izrazi odrešenjske prisotnosti edine Kristusove Cerkve so tudi takšni, ki so sami v sebi Cerkev, ker je v njih prisotna univerzalna Cerkev z vsemi svojimi bistvenimi elementi. Delne Cerkve morajo imeti s celoto poseben odnos »vzajemne notranjosti« (vigere peculiarem relationem 'mutuae interioritatis'), kajti v vsaki delni Cerkvi je resnično prisotna in deluje Kristusova Cerkev, ena, sveta, katoliška in apostolska. Zato univerzalna ali vesoljna Cerkev ni pojmovana kot vsota delnih cerkva, niti kot federacija leteh. Vesoljna Cerkev je resničnost, ki je ontološko in časovno pred vsako posamezno delno Cerkvijo. Od apostolskih očetov naprej (sveti Klemen Rimski) je izročilo jasno: Cerkev kot skrivnost je ontološko že pred stvarjenjem in »rodi« delne Cerkve, se v njih izraža, je »mati in ne produkt delnih Cerkva«. Pomenljivo je še poudariti, da se k tej univerzalni Kristusovi Cerkvi ne pripada na posreden način (po pripadnosti določeni delni Cerkvi), ampak na neposreden način, čeprav se vstop in življenje univerzalne Cerkve uresničuje nujno v delni Cerkvi. Univerzalno občestvo vernikov in občestva delnih Cerkva niso eno posledica drugega, ampak predstavljajo eno in isto resničnost z dveh različnih perspektiv.[6]

In že smo pri resničnosti, ki jo je o Cerkvi zapisal tudi 2. vatikanski koncil: Cerkev kot nekakšen zakrament (prim. C 1). Tega poimenovanja za Cerkev ne najdemo posebej izpostaljenega v besedilu Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. To pa ne pomeni, da ni v njem njegove vsebine, le da je v ozadju obravnavanja posameznih vprašanj. Za strukturo zakramenta sta neobhodno potrebna elementa srečanje in sprejetje. Zakrament je vedno lahko le »sprejet« v nekem obhajanju, ki je dogajanje med dvema subjektoma, torej v občestvu, in si ga zato nihče ne more podeliti sam. Cerkev je torej lahko sprejeta samo od tam, kjer že obstaja, torej od zakramentalne

[5] Congregatio pro doctrina fidei, *Littere Communionis notio ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, 28 maii 1992 (v: AAS 85 (1993), 838-850), v: Enchiridion Vaticanum (EV) 13, EDB, Bologna 1995, 1784.

[6] Prim. Congregatio pro doctrina fidei, *Littere Communionis notio ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, 28 maii 1992, v: Enchiridion Vaticanum (EV) 13, 1790-1791.

skupnosti Kristusovega telesa, ki je prisotna v zgodovini. V duhu te ekleziologije pomeni biti katoličan, biti v skupnosti z vsemi kristjani vseh krajev in časov; a to ni zgolj zunanji element v smislu organizacije, ampak pomeni milost, ki prihaja od znotraj, a je hkrati zunanje znamenje Gospodove milosti, ki edina lahko združuje preko vseh meja. Pravzaprav je prav »Cerkev kot nekakšen zakrament« tisto poimenovanje, ki najbolj razodeva njen značaj »skrivnosti«. Cerkev kot nekakšen zakrament je znamenje neke druge resničnosti in orodje, ki učinkovito uresniči tisto resničnost, katere znamenje je. »Saj je Cerkev v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). V tem pomenu je torej Cerkev znamenje in orodje odrešenja. Tudi s tem je potegnjena analogija med učlovečeno Besedo in Cerkvijo. Kristus je za svet zakrament Očeta, Cerkev pa je za svet nekakšen zakrament Jezusa Kristusa. V Njem je namreč »zbrano« vse Božje delo, On je avtentična in izpolnjena komunikacija med človekom in Bogom. Cerkev pa je kot njegov zakrament, zakrament odrešenja za svet in kot takšna je prerokba prenovitve celotnega človeštva in celo vsega stvarstva. Paradoksalnost Cerkve je v tem, da je omejeno ljudstvo z univerzalno – katoliško poklicanostjo, kolikor je zakrament univerzalnega odrešenja. Cerkev je eshatološka skrivnost v samem srcu sveta na zgodovinski način. V središču zgodovine človeštva je Cerkev prostor, kjer se Bog razodeva kristjanom. Ker pa kristjani živijo sredi sveta in so del sveta, je Cerkev zakrament odrešenja za svet. Cerkev sama je namreč sredi sveta kot prostor preoblikujočega srečanja med človeštvom in Bogom. Hierarhija, papeštvo, evharistija, zakramenti – vse to je samo v službi te zakramentalnosti Cerkve, ki služi transformiranju celotnega stvarstva. V tem smislu je Cerkev zares zakrament človeškega bratstva in razodeva zadnji pomen končne prihodnosti sveta. Prav s tem pa postaja za svet zakrament svobode, ker so v njej premagane vse meje, ko se v njej udejanja eshaton. In vsega tega se želi vedno bolj živo zavedati tudi Cerkev na Slovenskem ter spraviti v konkretno življenje vernikov in preko njih v strukture sobivanja z drugimi.

Kristus je to svoje poslanstvo vedno dojemal kot dano od Očeta in ga je uresničeval dobesedno za vsako ceno, celo za ceno lastnega življenja, da je tako do polnosti uresničil Božjo ljubezen na človeški način. Da bi se pa to poslanstvo in samo dejstvo odrešenja, ki se je v Njem zgodilo, moglo nadaljevati v zgodovini in moglo kot ponudba ljubezni priti do vsakega človeka, je to svoje poslanstvo prenesel na apostole, katerih naloga je bila omogočiti dogajanje Cerkve. Apostoli so prenesli to Kristusovo poslanstvo naprej na svoje pomočnike in naslednike, katerih naloga je služiti občestvu Cerkve, ki je duhovniško občestvo. Vsak krščen človek, ki po tem zakramentu neizbrisno spada v

Cerkev, je deležen splošnega duhovništva, ki je udeleženost pri edinem Kristusovem duhovništvu, in kot takšen je v stiku s svetom. In prav tam, kjer se kristjan srečuje z ljudmi izven cerkvenega občestva, z ljudmi, ki še niso prejeli oznanila o odrešenju, se dogaja temeljno poslanstvo Cerkve. Tam je »znamenje«, a ne le znamenje, ampak mnogo več, celo »orodje« Kristusovega poslanstva (prim. C 1.48). Papež, škofje, duhovniki in diakoni so samo v službi tega temeljnega dogajanja v Cerkvi, ki se dogaja v prvi vrsti med vsakim kristjanom (laikom) in svetom, v katerem se nahaja. Življenje cerkvene skupnosti ni nikoli samo sebi namen, saj ga Kristus, ki v njem skrivnostno živi in ga po svojem Duhu vodi, nenehno usmerja k bratom in sestram, ki še čakajo na nagovor in na povabilo, da sprejmejo odrešenje, ki prihaja od Kristusa preko Cerkve.

Prav v tem je »krščanska metoda«: kot se je Bog naredil prisotnega človeku v Jezusu iz Nazareta, tako ga moramo tudi danes prepoznati kot protagonista današnje zgodovine v prav tako celostno človeški prisotnosti v občestvu Cerkve in v njegovi celovitosti najdevati izvor novega, drugačnega človeka, ki je lahko temelj nove, drugačne družbe, ki je bolj po meri človeka, ker je bolj po meri Boga, ki je postal človek. V tej luči vsaka človekova dejavnost postane misijonsko poslanstvo, saj kristjan vse, kar dela, počne zaradi in po tej skrivnostni Prisotnosti. To teološko razmišljanje je za odločitvijo Slovenskega plenarnega zbora za novo podobo župnije, ki zaradi najrazličnejših razlogov, razmer in sprememb ni več dovolj dejavno znamenje in orodje odrešenja v Slovenskem prostoru.

Z vsemi temi idejami je tesno povezana tudi ideja o kolegialnosti škofov, ki je tudi ena izmed nosilnih idej ekleziologije drugega vatikanskega koncila. Ne tiče se v prvi vrsti pravnih oblik in institucionalnih struktur Cerkve, ampak je v svojem bistvu usmerjena na tisto služenje, ki je resnično in lastno služenje Cerkve: na Božjo službo. »Občestvena ekleziologija navaja zakramentalni temelj kolegialnosti. Zato sega teologija kolegialnosti veliko širše kakor njen pravni vidik. Kolegialni duh obsega veliko več kakor dejanska kolegialnost, ki jo razumemo izključno v pravnem smislu. Kolegialni duh je duša sodelovanja med škofi na pokrajinski, narodni in mednarodni ravni. Njen najbolj očiten izraz imamo v vesoljnem zboru. Od te prvobitne kolegialnosti, umevane v strogem pomenu besede, je treba razlikovati različna delna uresničenja, ki so pristen znak in sredstvo kolegialnega duha; to so: škofovska sinoda, škofovske konference, rimska kurija, obiski ad limina itd.«[7]

Z idejo o kolegialnosti je zlita ideja o apostolskem nasledstvu v organsko celoto. Tudi apostoli so bili »dvanajsteri« (začetek novega Bož-

[7] *Sinteza del na Sinodi: Končno poročilo, ki so ga sprejeli očetje*, v: *Škofovska sinoda 20 let koncila*, Cerkveni dokumenti 30, Ljubljana 1986, 49-50.

jega ljudstva), torej skupnost. Posamezen apostol je bil to, kar je bil, samo v moči tega, da je pripadal »dvanajsterim«. Naslednik apostolov se torej postane tako, da se vstopi v občestvo s tistimi, ki nadaljujejo službo »dvanajsterih«. In samo skupnost, ki je v občestvu s temi nasledniki, lahko obhaja resnično evharistijo in tako postane Cerkev. To ima seveda zelo odločilne posledice za pastoralo na škofijski ravni in tudi na vsaki konkretni župniji, ki ni zasebni vrtiček, ampak skupno polje, ki je potrebno skrbnega obdelovanja.

Prav v povezavi s kolegialnostjo se je pojavil v ekleziologiji drugega vatikanskega koncila pojem: Božje ljudstvo. Mnogi so že pred koncilom kritizirali pojem 'skrivnostno telo', da ne razjasnjuje odnosa med vidnim in nevidnim elementom, med pravom in milostjo, med redom in življenjem. In iz teh razlogov je bil vpeljan pretežno starozavezni pojem »Božje ljudstvo«. »Božje ljudstvo« je namreč širša opredelitev Cerkve, kot je Kristusovo skrivnostno telo. Pri tem konceptu se tudi lažje vključijo razne sociološke in pravne kategorije. Ob njem pa se je tudi lažje definirala širša pripadnost Cerkvi, kar je imelo nedvomno ekumenski pomen. Hkrati pa se je poudarilo tudi ob prejšnji podobi malo zatemnjeno dejstvo, da se Cerkve ne moremo enostavno poistovetiti s Kristusom. Saj je Cerkev občestvo grešnikov, ki imajo vedno znova potrebo po očiščenju, torej mora vedno znova postajati Cerkev. To posebej izpostavlja zgodovinski značaj Cerkve, ki je na poti. V njej Bog postaja zgodovina. To pa spet postavi v središče ekleziologije kristologijo. Neljudstvo lahko postane Božje ljudstvo samo, če se včleni v Kristusa.

Vse te glavne ideje imajo svoj vrh v edinem namenu Cerkve, v njenem misijonskem poslanstvu, ki je v preobrazbi sveta, v službi odrešenja sveta, torej v pobožanju vsega stvarstva. Zato izzveni zadnja melodija koncila v splošno poklicanost vseh k svetosti in konkreten primer te svetosti je marijanski element, ki je vstopil direktno v nauk o Cerkvi (prim. 8. poglavje C). S to osebno uresničitvijo se nauk o Cerkvi izvije vsaki instrumentalizaciji. Takole to dejstvo povzame kardinal Josef Ratzinger: »Cerkev ni aparat, ni preprosto institucija, tudi ni ena izmed sociooloških danosti; je oseba. Ona je žena. Je mati. Cerkev je živa. Marijansko dojetje Cerkve je najbolj odločilna protiutež čisto organizacijskemu in birokratskemu konceptu Cerkve. Cerkve ne moremo ustvarjati, Cerkev moramo biti. In samo toliko kolikor vera, preko našega delovanja, kuje naš »biti«, smo Cerkev; Cerkev je v nas. Samo v marijanskem »biti« postajamo Cerkev. Tudi na začetku ni bila Cerkev narejena, ampak rojena. Rojena je bila v duši Marije, ko se je v njej prebudil »fiat«. Najgloblja želja koncila je: da bi se Cerkev prebudila v naših dušah. Marija nam kaže pot.«[8]

[8] J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 25.

2. Uresničevanje Cerkve na Slovenskem v luči njenega plenarnega zbora

Katoliška Cerkev v Sloveniji se je ob plenarnem koncilu v jubilejnem letu 2000 zelo živo zavedla svoje pogojenosti s slovenskim prostorom in tudi z novimi okoliščinami pri uresničevanja svojega osnovnega poslanstva: posredovati odrešenje sodobnikom. Okolje, v katerem živimo v Sloveniji, ni v temeljnih silnicah bistveno drugačno kot ono v Ameriki ali sploh v razvitem svetu.[9] To je okolje, ki si oznanila o Kristusu nič kaj posebej ne želi, ker navidezno dokaj uspešno živi tudi brez njega. Seveda izkušnja vedno znova potrjuje, da je to lažno zadovoljstvo, ki izhaja iz lažne liberalistične svobode in gledanja na življenje, ki ne pomeni zares celostne izpolnitve človeka kot posameznika in posledično tudi ne družbe. Nenazadnje je do brezumja stopnjevani terorizem 11. septembra 2001 in še toliko nerešenih krvavih in bolečih konfliktov na mednarodni in medkulturni ravni samo izraz načina življenja razvitega sveta, ki premalo v svoje zmožnosti vključuje osnovni zakon vesolja, ki je zastonjska ljubezen do bližnjega. Razpadanje občeveljavnih in hkrati razodetih vrednot s svojim vrednostnim vakuumom povzroča nastajanje »sprotnih vrednot«, ki se oblikujejo in razpadajo po potrebi posameznika ali neke skupine, morda celo po meri določenega »marketinga«. To so »vrednote«, ki se obnašajo po zakonitostih tržnega gospodarstva, torej po principu ponudbe in povpraševanja. Da so končni sadovi takšnih konstruiranih vrednot razne vojne, teroristični napadi, še prej pa razkrajanje zakonskih zvez in posledično družin, izgubljanje smisla življenja in popredmeten odnos do življenja nasploh, pa ni treba posebej poudarjati in še manj dokazovati, saj postaja to tudi naša vsakdanja izkušnja, ki ni nič več rajska in daleč od vsake pravljice o uspehu.

Ta duhovni »vakum«, ki po principu vesoljske »črne luknje«, z neustavljivo močjo srka vase vse človeške potenciale in jih zgoščuje v neslutene sile, ki preobražajo človekovo zavest v monstrumske oblike. Ta duhovna praznina tudi v naši domovini deluje. Zato se vsak trenutek znajdemo v novih situacijah, na katere mora tudi Cerkev dajati primerne odzive in ponudbe. Ne namesto drugih, civilnih ustanov, ampak na svojstven način, kjer je nihče drug ne more nadomestiti.[10]

---

[9] Podrobnejšo analizo stanja v Cerkvi na Slovenskem glej zbornik P. Kvaternik (ur.), *V prelomnih casih : rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000): Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000)*, Znanstvena knjižnica 4, Družina - TEOF, Ljubljana 2001.

[10] V tej smeri zanimivo razmišlja laik gospod Justin Stanovnik v svojem prispevku ob odprti razpravi v procesu plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (glej arhiv Plenarnega zbora): »Ponovno ovedenje Cerkve. V življenju Cerkve moramo videti znamenje

Prva jasna posledica tega stanja je dejstvo, da iniciacija v krščanstvo po samem rojstvu v katoliški družini, s samoumevnim krstom otroka, udeležbo pri evharistiji in zavestnim sprejemom zakramenta birme ne deluje več zadovoljivo. Takšno uvajanje se že dolgo več ne nadaljuje v osebno spreobrnjenje h katoliški veri. Osnovni vzroki so predvsem v spremenjeni splošni zavesti v modernem in postmodernem družbenem življenju in redu, kjer se je vzpostavil povsem odprt sistem praktične, konkretne ravni svobode tako v privatnem kot javnem življenju; in se je celo institucionaliziral. V tem kontekstu Cerkev s svojimi nespremenljivimi moralnimi principi in razodetimi resnicami, ki se jim seveda ne more odreči, deluje konzervativno in za mnoge nesprejemljivo. Pomemben vzrok teh sprememb je tudi v tem, da je prej življenjski smisel pri posamezniku in skupnostih izhajal iz enosti s Cerkvijo in se je neločljivo povezoval s poglabljanjem vere, v sedanjem horizontu pa človek išče smisel drugje in ga postavlja na druge temelje. Tudi mnoge prej zgolj katoliške institucije so se zlile s svetnimi, celo liberalnimi, od katerih so bile prej jasno ločene. S tem pa je marsikdo, ki je bil v njih ukoreninjen in je v njih deloval, izgubil stik s Cerkvijo in krščansko usmeritev v življenju. To pa je vodilo v progresivni odmik od Cerkve: nedeljski obisk svete maše je upadel, zmanjšuje se zakramentalna praksa, pada število duhovnih poklicev. Upravičeno se lahko vprašamo, kako bo

---

za nekaj, kar je v človeku neodtujljivo dano. Obstoj Cerkve govori o integralnem človeku. Eden od načinov, kako Cerkev svet vnovic opozori na evangelij, je ta, da se znova zave, kaj je, in to, kar je, tudi intenzivno živi. Če bo živela tako, da se bo v njej kot osnovno gibalo uveljavila ljubezen, bo oznanjala tudi neko vedenje o človeku - ali kar nekega človeka - na katerega je civilizacija zaradi določenih razlogov pozabila. To bi seveda mogla storiti, če bi to počela ne iz retoričnih in propagandnih - političnih - razlogov, ampak iz resnice, ki je v njej od začetka in ki jo je v posebni luči znova zagledala. To pa je ravno konverzija ali ponovno ovedenje. Cerkev kot družba lahko postane mogočno znamenje zgolj z načinom svojega obstajanja. Sinoda je priložnost, ko bi se lahko - morda moralo - na novo povedalo, kaj se pravi živeti v Cerkvi.

Cerkev ni kot društvo. Bilo bi prav, da bi cerkev to vedenje o sebi - to bi lahko naredili samo poglobljeni poznavalci - znova obudila zato, da bi vedela, kako sme in mora soobstajati z državo. Gre namreč za to, da je moderna liberalna država totalitarna. Pravi namreč, da je država kot država popolna družba in v sebi in zase zadostna. Pod njo so sičer organizacije civilne družbe in država je od njih eksistenčno odvisna, a je do njih svobodna, z njimi po avtonomni presoji stopa v funkcionalna razmerja, ne da bi katero za trenutek pripustila na svojo raven. Država torej civilne družbe ne zanika in sprejema vse njene oblike, ki niso z zakonom posebej prepovedane, dodatno pa še trdi, da je bodisi sama bodisi prek civilne družbe sposobna poskrbeti za vse človeške potrebe. Poleg sebe država ne prizna ničesar enakega. To je bistvo njene polaščevalnosti in to gledanje prihaja v spor z gledanjem, ki ga ima o sebi in o človeku Cerkev. Cerkev noče biti država, a tudi ni pripravljena biti ena od prvin civilne družbe, kot so gasilci, planinska društva, društvo za širjenje klasičnih jezikov in podobno. Cerkev je družbena oblika nekega bistvenega človeka. Obstoj Cerkve je poroštvo človekove celovitosti.

na ta trend vplival vstop Slovenije v Evropsko zvezo. Izkušnje drugod niso pozitivne.[11] Vendar je možno in naravnost nujno, da se Cerkev na Slovenskem iz izkušenj drugih krajevnih Cerkva kaj nauči in se predhodno pripravi, kolikor je mogoče, na nove situacije in nove izzive. Kje se bo gotovo eruzija katoličstva na Slovenskem nadaljevala? Nedvomno se v prvi vrsti hierarhično predstavljena Cerkev v takšni situaciji nujno zreducira na skelet službenih nalog; na verski ali celo zgolj religiozni servis. Kajti raztapljanje in spajanje konkretnih katoliških ustanov z drugimi pomeni tudi izgubo konkretne inkarniranosti Cerkve v prostor in čas. Te ustanove pomenijo konkreten izraz in življenjsko obliko vere, so »meso« na skeletu (instituciji) Cerkve. Kjer pa »mišice« uplahnejo, je shujšanje na samo kost in kožo samo še vprašanje časa. Tako nas učijo izkušnje drugih in ne nazadnje tudi naša lastna. V tem smislu so konkretne spodbude Plenarnega zbora več kot nujne. Življenje katoliških kristjanov mora dobiti nove »učlovečene« možnosti sredi sedanjega sveta. Nenazadnje je v tej smeri v zadnjih desetih letih že marsikaj nastalo, kar prej sploh ni bilo možno: nastajajo katoliški vrtci, srednje šole, domovi za ostarele, razna katoliška društva in stanovska združenja. Kjer verniki niso več živo vključeni v dejavno življenjsko poslanstvo Cerkve v povsem konkretnih ustanovah, postane »cerkveni personal« zgolj ponudnik »religioznih produktov« za zadoščevanje religioznih potreb ljudem, ki sicer prihajajo na »tržnico« od drugod in sami ne živijo življenja Cerkve od znotraj. V dobi množičnih ponudb pa so te ponudbe za »porabnike« le ene izmed mnogih. Ljudje-verniki še ohranjajo zvezo s Cerkvijo v izjemnih življenjskih situacijah, ne sprejemajo pa trajne vključitve in odgovorne življenjske vezanosti v Cerkvi. Takšni verniki potrebujejo Cerkev le zato, da povzdigne slovesnost določenih njihovih trenutkov v življenju in nič več. Smisel bogoslužja in zakramentov jim je zatemnjen in se počasi začno obnašati na »poganski« način, ki vedno bolj prehaja v magičnega.[12]

Perspektive Cerkve na Slovenskem, ki so kot vzpodbuda zajete v besedilu Sklepnega dokumenta, gotovo izhajajo iz te že dokaj zaznavne situacije. Predvsem je v tem okolju občestvo krajevne Cerkve poklicano na novo evangelizirati mnoge »papirnate« slovenske kristjane, še

[11] Naj tukaj omenim zanimivo ugotovitev Petra Hünermanna, ko ugotavlja, da je vključitev Irske v Evropsko unijo z njenimi značilnimi gospodarskimi in družbenimi komunikacijami povzročila po letu 1980 podobne procese, kot sta jih prej doživljali Nizozemska in Nemčija. Mnoge oblike katoličstva se razkrajajo, vzporedno pa raste distanciranje od Cerkve v njeni institucionalni obliki. Prim. P. Hünermann, *Katholizismus in Europa: seine Vielgestaltigkeit und seine Zukunft: Eine ekklesiologische Reflexion,* v. Bulletin ET 12 (2001), 187.

[12] Prim. P. Hünermann, *Katholizismus in Europa: seine Vielgestaltigkeit und seine Zukunft: Eine ekklesiologische Reflexion,* 188.

in že »živim« pa omogočati ne le obstoj, ampak polnost krščanskega življenja z rekonstrukcijo institucionalnega župnijskega življenja in vedno širšimi možnostmi zadovoljevanja svojih utemeljenih potreb znotraj krščanskega horizonta. Takšna reevangelizacija je sploh v zadnjih desetletjih glavna naloga Cerkve v »starem svetu«. In ni nekaj posebnega v Sloveniji.[13] Morda imamo pred zahodnim svetom celo kanček prednosti, vendar je vprašanje, ali jo bomo uspeli ohraniti in si jo obrniti v prid ali pa bomo morali najprej doživeti še nadaljevanje odtujevanja vernikov Cerkvi in s tem njihovemu izvoru. »Krščanski pogani«, kot bi takšne krščene vernike lahko imenovali, sicer v svoji duhovni resničnosti nosijo neizbrisni pečat krščanstva, Kristusovega odrešenjskega delovanja, ki kar kliče po življenju iz vere, a njihova vest ni več občutljiva za tovrstni klic. Zato jim morajo biti poslani na pot prebujeni, živi kristjani, ki bodo pričevali tako prepričljivo in s takšno močjo, da bo pritegnilo pozornost »spečih duš«, jih življenjsko pritegnilo in ogrelo za Življenje. Prav te »izgubljene ovce« bi obstoječe župnijske skupnosti Cerkve v Sloveniji, tako pastirje kot vernike, morali bolj skrbeti in boleti kot tisti, ki so še za ograjami župnijskih staj.

Iz zgornjih premislekov sledi, da sedanje krize Cerkve, kar recimo ji tako, in konkretnih pojavnih oblik katoličtva, ni mogoče rešiti brez izpeljave nove evangelizacije post-modernega človeka in brez v korenine segajočih reform cerkvenih struktur in življenjskih oblik v smislu sinodalnosti in soodgovornosti krajevnih Cerkva in posameznih kristjanov v duhu antične Cerkve. Seveda samo v duhu, nikakor pa ne v konkretnih izrazih, kajti te moramo odkriti sami, nam in našemu času primerne.[14] Zelo verjetno pomeni to temeljito preobrazbo razumevan-

[13] Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem povzema v toci 59 misel papeža Janeza Pavla II. o novi evangelizaciji: »Nova evangelizacija je potrebna zaradi sprememb, ki se dogajajo v srcih ljudi in njihovem mišljenju. Evangelizacija je »nova« v zavzetosti oznanjevanja, v metodi, ki upošteva kerigmo in katehezo ter v pristopu do človeka in osebnem pričevanju.«

[14] Čeprav se Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem deklarativno ne izjavi o »uradni« najbolj primerni predstavi krajevne Cerkve, je iz besedila, tudi v praktičnih zaključkih, jasno razvidno, da postavlja v središče Cerkev kot communio. V potrditev navajamo nekaj najbolj značilnih členov: (68) »Krščanski Bog je Bog ljubezenskega občestva, Očeta, Sina in Svetega Duha. Je Bog, ki nas spremlja na naši osebni in skupni življenjski poti.« (69) »Cerkev je po svojem bistvu občestvo (communio), ki temelji na občestvu Božjih oseb, na evangeljskih odnosih in vključuje vse vernike, ne glede na njihovo vlogo v njej. V temelju gre za občestvo z Očetom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu (prim. KKC 771). To občestvo se uresničuje po Božji besedi, zakramentih in zmagi nad grehom. Krst je vhod in temelj krščanskega občestva, evharistija je vir in vrh vsega krščanskega življenja (prim. C 11; M 15). Evharistija tako resnično povezuje ljudi med seboj, ko jih povezuje s Kristusom in prav zaradi tega jih vzpostavlja kot Cerkev. V občestvih, ki so pogosto neznatna in uboga, je navzoč Kristus. Občestvo v Kristusu uresničuje Cerkev kot eno, sveto, katoliško in apostolsko.«

ja služb v Cerkvi na Slovenskem. Eno je kristalno jasno: restavracija katolicizma 19. ali prve polovice 20. stoletja ni več možna in bi bila kontraproduktivna. Še bolj pa je jasno, da Cerkev kot zadovoljevalka religioznih potreb tudi ne more preživeti, saj bi se tako povsem izgubil katoliški humus, ki edini zagotavlja okolje za pojav in rast zrelih vernikov in predvsem nosilcev raznih cerkvenih služb; to vodi v pomanjkanje duhovnih poklicev.[15]

Pred Cerkvijo na Slovenskem je torej intenzivna naloga prilagajanja strukture župnije novi samopodobi Cerkve, ki izhaja iz 2. vatikanskega koncila in naših konkretnih slovenskih razmer. Nova podoba župnijskega občestva pomeni predvsem obnovljeno zavest o drugače uresničenem odnosu med kleriki in laiki v pastoralnem delu. Zaradi totalitarnih razmer se je pri nas ohranjala osnovna struktura krajevne Cerkve, kot je bila razvita pred drugo svetovno vojno, čeprav se je

(88) »Človek kot družbeno bitje teži k življenju v skupnosti, v kateri more šele prav razvijati svoje notranje darove in možnosti. Tudi kot vernik ne more zaživeti vseh razsežnosti le sam zase, ampak v skupnosti verujočih, v občestvu (prim. M 15; C 48; KKC 773). To mu je dano od Boga kot prostor, v katerem uresničuje največjo zapoved, zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega. V občestvu se vernik čuti sprejetega, koristnega in uresničenega. Občestvo mu s svojim zgledom, molitvijo, zakramenti in s spodbudno besedo pomaga tudi čez prepade, ki jih odkriva v sebi in družbi.« (89) »Ker so naše župnije marsikje prevelike, v njih posameznik pogosto ne najde tiste sprejetosti in razumevanja, po katerih v svoji notranjosti hrepeni. To lažje najde v manjših živih občestvih, kjer med člani vladajo bratski in sestrinski odnosi. Zato je tam, kjer je to mogoče, potrebno oblikovati občestva, ki bodo zadovoljila posameznikova upravičena pričakovanja. Kjer pa so že, jih velja z odprtostjo sprejemati in vzpodbujati.« (90) »Mala občestva so resnično nosilci in pospeševalci življenja v živi povezavi z vesoljno Cerkvijo le prek krajevnih Cerkva. Zato se mala občestva ne smejo postavljati zunaj cerkvenih struktur, to je župnij, ali celo nad nje. Skupine naj se po svojih predstavnikih v župnijskem pastoralnem svetu vključijo v življenje župnijskega občestva.« (94) »Krščansko občestvo mora podpirati posameznika v izpolnjevanju njegovega poslanstva« (66) »Bog je hotel »ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze« (C 9), zato je vse ljudi poklical, da pripadajo novemu Božjemu ljudstvu To posebej postavlja v ospredje zgodovinski značaj Cerkve, ki je na poti in v pričakovanju svoje dopolnitve, ter vključuje odgovornost enega za vse in vseh za enega.« (70) »Kristološka opredelitev Cerkve je izhodišče in temelj razumevanja Cerkve v duhu drugega vatikanskega koncila. Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo – to pomeni, da je njen stalni temelj sam Jezus Kristus. On v njej ni preteklost, ampak vedno in predvsem sedanjost ter prihodnost. Cerkev živi iz dejstva, da je Kristus prisoten v srcih ljudi in tam oblikuje svojo Cerkev. Zato je Cerkev neskončno več kot samo družbena skupina, organizacija, je organizem, ki ga oživlja Sveti Duh in je v stalni dinamični rasti. Glava Cerkve je Jezus Kristus, vzor in vir vse popolnosti. Da Cerkev raste od znotraj, je izraženo prav s pojmom 'Kristusovo skrivnostno telo'.«

[15] Tudi glede zadostnega števila duhovnih poklicev stanje v Cerkvi na Slovenskem ni rožnato, čeprav je še vedno precej boljše kot v zahodnih krščanskih deželah. Prim. S. Slatinek, *Duhovni poklici včeraj, danes, jutri*, v: Pastoralna služba Maribor, Pastoralni pogovori P, 31 (2002), 6, 146-153.

seveda v mnogočem prilagodila vedno novim razmeram, ki so jih krojili bolj zunanji kot notranji dejavniki. Morda bo koristna za razmislek primerjava te podobe z idejo o Cerkvi, ki je razvidna iz dokumentov drugega vatikanskega koncila (1962-1965). Prejšnja pa sledi v glavnih potezah, čeprav že tudi prilagojena, modelu krajevne Cerkve, ki je nastal po tridentinskem cerkvenem zboru (1545–1563) in je bil zadosten in uspešen vse do dvajsetega stoletja.

Predvojni model uresničevanja Cerkve je deloval zelo statično, čeprav je bilo življenje v Cerkvi zelo dinamično. Predstavimo ga lahko s podobo »pastirja« in »ovac«, ki nakazuje dejstvo, da ovce same prihajajo k pastirju, ko jih ta tako ali drugače pokliče. Če si ga ponazorimo s krogom, vidimo, da je v središču kroga župnik, ki je edini nosilec pastoralne dejavnosti. Ta princip deluje uspešno tam, kjer župnik »pozvoni« in se vsi verniki zberejo. Vendar danes takšnih okolij skoraj ni več. Sekularizacija, sekularizem, potrošništvo in nenazadnje tudi nekatera nova »duhovna« gibanja povzročajo, da se ta krog župnije vztrajno prazni; ljudje odhajajo. Nima pa v sebi dovolj moči, da bi oznanjal tudi zunaj tistega kroga ljudi, ki redno prihajajo v cerkev. Edini nosilec pastorale (duhovnik) oddaljenih več ne dosega in se ne zmore podajati za tistimi, ki vztrajno odhajajo. Takšna župnija je obsojena na počasno, a vztrajno umiranje.

Po 2. vatikanskem koncilu se samopodoba Cerkve spremeni v smeri predstave o organizmu, ki je sestavljen iz celic. To so mala občestva, različne skupine. Župnija je torej v prvi vrsti občestvo malih občestev, kjer se lahko razvija sistem medsebojnih odnosov, kar je nujno za odrešenjski proces Cerkve, ki potega znotraj cerkvenega občestva. Ta organizem Cerkve si lahko shematično predstavljamo v sedmih plasteh (lahko bi ga razdelili tudi drugače) oziroma v sedmih koncentričnih krogih.

1. Zunanji krog predstavlja krščene, ki so praktično neverni, nimajo nobenega stika s Cerkvijo več in tudi živijo mimo razodetja.

2. Drugi krog predstavljajo tisti, ki samo občasno pridejo v cerkev (ob zakramentih, pogrebu, slovesnostih) in morda otroke pošiljajo k verouku.

3. Tretji krog sestavljajo skupine, ki bi jih najbolj splošno lahko imenovali »skupine prvega ponovnega stika« z živim organizmom župnije. V teh skupinah je omogočeno ljudem iz zunanjih dveh plasti postopno vključevanje v ponovno evangelizacijo, zato imajo najrazličnejše zelo splošne dejavnosti, ki ljudi pritegujejo tudi iz ne povsem verskega razloga, a nato omogočajo tudi religiozno poglobitev (literarna, pevska, kulturna, športna, zabavna ... dejavnost). Vodijo jih usposobljeni laiki iz bolj notranjih krogov.

4. V četrtem krogu se zbirajo preko skupin v predhodnem krogu oddaljeni in postajajo s pomočjo določenih programov vedno bolj za-

vestni kristjani. V teh skupinah spet pričnejo z rednim prakticiranjem svojega krščanskega življenja.

5. Naslednji, peti, krog sestavljajo takoimenovane »apostolske skupine«, ki že dejavno vključujejo te nove žive člane občestva v evangelizacijo in opravljanje raznih služb v župniji. Ljudje tega kroga že spadajo k nosilcu (subjektu) pastorale. Sem sodijo tudi male skupine s posebnimi nalogami, bodisi na teritoriju posamezne župnije bodisi na določenem področju delovanja: liturgične, biblične, birmanske, za družino, za družbena občila, za duhovno versko literaturo, za socialne probleme, karitas ... V primeru večjega števila teh skupin mora biti nujno organiziran kraj srečevanja animatorjev oziroma moderatorjev teh skupin.

6. S tem pa je ustvarjen šesti krog, ki služi prav zbiranju, animiranju in oblikovanju teh voditeljev ter oblikovanju najožjih »teles« župnijske dejavnosti: ŽPS, ŽGS ... Skratka tistih najožjih sodelavcev, ki pa se vendar srečujejo samo občasno. Med vsemi temi je prav gotovo prav župnijski pastoralni svet najpomembnejša skupina, soodgovorna za izvajanje evangelizacije in nove evangelizacije v župniji.

7. V osrednjem krogu pa so tisti, ki so bolj ali manj poklicno nastavljeni na župnijo (župnik, kaplan, katehisti/nje ...) in so prvi poklicani, da vodijo in organizirajo vso pastoralno dejavnost župnije. Služba osrednje skupine se preko koncentričnih krogov prenaša do zadnjega kroga. Zavest, da so vsi odgovorni tudi za najbolj oddaljen krog, je v tej podobi župnije sorazmerno prisotna v vseh krogih.

Dinamika te podobe je povsem drugačna od one v tridentinski shemi. Ta dinamika omogoča neprestano novo in ponovno evangelizacijo, ki je življenje župnije samo. Saj je v tem primeru evangelizacija pot, po kateri vedno novi ljudje prodirajo proti središču in pri tem jih vedno več postane sposobnih, da se vračajo v zunanje kroge, vendar ne kot »ubežniki«, ampak kot evangelizatorji. Cerkev se tukaj jasno pokaže kot sistem osebnih in medsebojnih odnosov in ne samo kot liturgično-socialno funkcioniranje (servis).

Za reevangelizacijo je treba najti slovenskemu prostoru primerne oblike. Pri tem nam neprecenljivo veliko lahko pomagajo izkušnje od drugod. Še posebej so dragocene izkušnje sosedov. Kot primer navedimo metodo župnijskih celic za novo evangelizacijo, ki jo uresničujejo v nekaterih župnijah v Italiji, še posebej v milanski nadškofiji.[16]

---

[16] Na kratko bo predstavljena izkušnja nove evangelizacije v župniji sv. Eustorgia v Milanu, pred njimi pa so jo že preizkusili v ameriški župniji sv. Bonifacija v Penbroke Pinesu (Florida). Na teh župnijah imajo že številne »celice« nove evangelizacije, ki se nenehno razraščajo, množijo in tako širijo krog prebujenih kristjanov. Glej tudi Parrocchia St. Eustorgio, *Manuale addestramento leaders: Sistema di cellule parrocchiali di evangelizzazione*, Milano (1995); slovenski prevod Sistem župnijskih celic za evangelizacijo: Delovni priročni za voditelje, Slomškova založba, Maribor 2001. Sam sistem so

Sistem župnijskih celic za novo evangelizacijo sloni na naslednjih osnovnih premislekih in že ustaljeni strukturi.

Speči velikan. S tem izrazom so začetniki te metode opredelili današnjo župnijo. Naše župnije pogosto izgledajo kot »speči medved«, v katerega telesu se pretok krvi počasi ustavlja in ne dosega več vseh delov telesa. Zato je osnovna ideja v tem, da je treba tega spečega velikana prebuditi.

Spotoma. Jezus svojim učencem naroča: »Spotoma pa oznanjajte in govorite ...« (Mt 10,7). Ob tem je dozorela zavest, da ni treba nikogar čakati, da bo od nekod prišel, da se bo nekaj zgodilo. Oznanjati je vsakodnevna naloga kristjana, ki jo »spotoma«, ko živi svoje življenje, opravlja kot svoje poslanstvo. Na tej osnovi so razvili v teh župnijah praktičen način uresničevanja evangelizacije. Osnovno enoto uresničevanja poslanstva so odkrili v svetopisemskem pojmu »oikos«, ki pomeni dom, okolje, družino v širšem pomenu besede, okolje, s katerim se vsak dan srečujemo, sosedi, sodelavci, prijatelji, ljudje, s katerimi preživljamo prosti čas. V posebni skupini, celici, se zberejo prebujeni kristjani, ki so svoje apostolsko poslanstvo jasno začutili in se sistematično lotili svoje naloge.

Poslanstvo. Člani celice si zadajo za cilj pripeljati oddaljene ljudi nazaj v župnijsko občestvo, jih torej spet povezati z življenjem Cerkve. Ne zadošča torej samo živa izkušnja Kristusa, ampak učinkovita vključitev v občestveno življenje Cerkve. Da bi to življenje Cerkve bolj odgovarjalo potrebam sodobnega človeka, si nadene obliko majhnih skupin. Takšna župnijska celica za evangelizacijo deluje po principu »duhovne bombe«; ko »eksplodira«, doseže tiste, ki so v njenem dometu, to je v »oikosu« članov. Vsak član si najprej na list napiše seznam ljudi iz svojega neposrednega okolja, s katerimi se vsak dan srečuje, in po njegovem potrebujejo novo evangelizacijo; so torej že odtujeni cerkvenemu življenju. Nato si po molitvi izbere enega ali več ljudi in prične najprej zanje vsak dan moliti. Sledi povsem konkretno bratsko in ljubeče služenje v potrebnih stvareh, in to v Jezusovem imenu. S tem se krepi prijateljski odnos. Sledi osebno pričevanje lastnega spreobrnjenja in osebnega srečanja s Kristusom.

Temu sledi občutljiva faza, v kateri se pomaga bratu ali sestri spreminjati srce in odpreti se Kristusovi ljubezni. Pri tem mu član celice pomaga razreševati mnogotere dvome, predsodke in škandale, ki jih je doživljal v odnosu do kristjanov in Cerkve. Tako se tudi v njem počasi prebuja interes in želja po novem življenju. Evangelizator prenaša

predstavili v septembru 2001 v Mariboru predstavniki omenjene župnije iz Milana z njenim župnikom na čelu. Vsebinsko lahko najdemo prikaz tega sistema tudi na spletni strani: http://www.santeustorgio.it/ (19.6.2002).

naprej vero Cerkve v Jezusa Kristusa in ne najprej krščanske morale ali obrambo struktur.

Skupina-celica ima sedem ciljev: rasti v intimnosti z Gospodom, rasti v medsebojni ljubezni, podeliti prijateljstvo z Jezusom z drugimi, izvajati službo v mističnem telesu Cerkve, dajati in sprejemati pomoč - podporo, pripravljati nove voditelje celic, poglabljati lastno katoliško identiteto.

V odnosu do evangeliziranca pa je cilj pomoč pri njegovi izročitvi lastnega življenja Kristusu, da ga bo le-ta lahko uporabil pri izgradnji Božjega kraljestva. Zelo previdno je treba izbrati trenutek, ko se spremljanca povabi v celico najprej kot gosta, ki mora biti prisrčno in resnično bratsko sprejet. Temu pa lahko sledi v primernem trenutku, ki ga tudi sam nekako izrazi, povabilo za trajen vstop v celico. Ko tako celica primerno naraste, se razdeli v dve, ki nato samostojno delujeta. Prav zato se ta sistem imenuje sistem celic, kajti žive celice se nujno delijo in tako tkivo raste. V celici se tako vzpostavi »mreža« odnosov, ki ne pušča človeka ravnodušnega in mu brani oditi, preko celic pa se posameznik vpne tudi v celotno skupnost župnije, h kateri celica spada, saj dobiva preko članov in voditeljev vedno več informacij tudi o resnični podobi župnije, njeni nalogi in vlogi, ki jo tudi sam počasi okuša in vedno bolj sooblikuje.

Medtem se seveda celica redno dobiva na svojih tedenskih srečanjih, ki potekajo po naslednjem programu sedmerih trenutkov: slavilna molitev, podelitev izkušnje, oznanilo - učenje, poglobitev učenja, prošnja molitev, molitev za ozdravljenje, zaključek.

Prednosti takšnega načina evangeliziranja so predvsem v majhnosti skupine, kjer so možni primarni odnosi med člani, kar pomaga živeti vero in evangeljsko ljubezen na bolj skladen način in v kriznih obdobjih neposredno pomoč. Omejitve in težave pa se pokažejo predvsem v problemu, kako vse te celice spremljati, da se ne izolirajo, ampak da se čutijo del velike župnijske skupnosti. Veliko vprašanje je, kako pripraviti odgovorne, ki so potrebni, da takšen sistem zaživi. In končno ni enostavno ohranjati takšno skupino, da bi ostajala vedno živa s prvo gorečnostjo.

V razpravi opisani procesi, ozadja in konkretne uresničitve življenja Cerkve na Slovenskem so vsekakor izraz delovanja Svetega Duha v Kristusovi Cerkvi.[17] Brez dvoma je tudi Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem izraz delovanja Svetega Duha in zato nosi v sebi ne samo vzpodbude in naloge, ki so nam že sedaj očitne, ampak gotovo skriva v sebi še mnogo spodbud, ki jih bomo odkrivali in

[17] Prim. B. Dolenc, *Cerkev - creatura Spiritus Sancti*, v: BV 58 (1998), 397-408.

razpoznavali ter mogli razvijati šele kasneje, ko se bomo bolj vanj poglabljali, ga z vero prebirali in poskušali razumevati v novih življenjskih situacijah naših krajevnih Cerkva.

Povzetek: **Marjan Turnšek, Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Razprava prinaša v dveh delih najprej ekleziološko ozadje, ki je v prvi vrsti sad 2. vatikanskega koncila in teološkega snovanja po njem, je pa vsekakor v veliki meri sooblikovalo tudi zavest in samozavest Cerkve na Slovenskem. Proces plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je v triletnem dogajanju pokazalo, da sta izmed različnih podob za Cerkev, ki so se izoblikovale na 2. vatikanskem koncilu, najbolj udomačili na Slovenskem predvsem dve: Kristusovo skrivnostno telo (Cerkev kot živi organizem) in Cerkev kot communio (skupnost, občestvo). V tej luči se prihodnost Cerkve zrcali predvsem v razvoju njene sinodalnosti in s tem zvezi v prenovljenem pojmovanju cerkvenih služb, ki bodo dobivale vedno bolj tudi zunanjo podobo služenja. Prav Cerkev, ki se tako prepoznava lahko najbolj primerno odgovori na spremenjene razmere v družbi in na potrebe Cerkvi in Bogu ter katoličtvu odtujenih ljudi. Tem je namenjeno tudi prizadevanje tako imenovane nove evangelizacije (reevangelizacija), ki mora biti nova v gorečnosti, metodi in načinu, nikakor pa ne v vsebini, ki ostaja oseba Jezusa Kristusa. V drugem delu razprave pa sta shematično prikazani dosedanja in verjetno prihodnja podoba župnije, kjer se Cerkev neposredno uresničuje. Ob sklepu pa razprava prinaša še shematičen prikaz v svetu že uspešno uveljavljene metode nove evangelizacije s pomočjo »sistema župnijskih celic za evangeliziranje«.

Ključne besede: Cerkev, ekleziologija, communio, Kristusovo skrivnostno telo, Božje ljudstvo, Cerkev kot zakrament, plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, nova evangelizacija, župnijske celice za evangelizacijo.

Summary: **Marjan Turnšek, Ecclesiological Roots of the Plenary Council of the Church in Slovenia**

In its first part the treatise deals with the ecclesiological background, primarily a result of Vatican II and theological research thereafter, which largerly shaped also the consciousness and self-confidence of the Church in Slovenia. The three-year process of the Plenary Council of the Church in Slovenia has shown that of the different images for the Church formed at Vatican II, especially two images

have settled in Slovenia: the Mystical Body of Christ (the Church as a living organism) and the Church as a communion (community). In this light the future of the Church is especially mirrored in the development of its synodality and in a renewed understanding of church offices increasingly receiving also the outer form of serving. A Church having such an image of herself is best suited for giving an appropriate response to the changed conditions in the society and to the needs of people estranged from the Church, God and catholicism. They are also the addressees of the so-called new evangelisation (re-evangelisation) that has to be new with regard to its zeal, ways and methods, but certainly not with regard to its content that remains the person of Jesus Christ. The second part of the treatise schematically describes the hitherto known parish and the probable future parish, the parish being the site of the direct realization of the Church. The final part of the treatise gives a schematic description of the generally accepted method of new evangelisation by means of the system of »parish evangelisation cells«.

Key words: Church, ecclesiology, *communio*, Mystical Body of Christ, People of God, Church as sacrament, Plenary Council of the Church in Slovenia, new evangelisation, parish evangelisation cells.

Razprava (1.01) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001": 264

Slavko Krajnc

Bogoslužni vidik dokumenta

Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Vsaka sinoda kot tudi vsak plenarni zbor je dragocena priložnost, v kateri se lokalna Cerkev zave svojega poslanstva in odgovornosti (od škofa do zadnjega vernika). Kakor priprava, tako je tudi sam potek plenarnega zbora vzbudil veliko zanimanje, sodelovanje in diskusijo. Po eni strani lahko celo trdimo, da je sam dogodek poteka plenarnega zbora veliko več, kot pa sam dokument, čeprav je tudi ta neprecenljive vrednosti za slovensko Cerkev na začetku 21. stoletja. Četudi so v srednjem veku takšne zbore vrednotili predvsem po izdaji dokumentov, se zdi danes bolj umestno, da se osredotočimo predvsem na dogajanje plenarnega zbora, še posebej kar zadeva njen liturgično-pastoralni vidik. Kljub osredotočenosti na pogovore, predavanja in raziskovanja, so se v teku plenarnega zbora od 17. oktobra 1998, ko je papež Janez Pavel II. sprejel prošnjo SŠK in potrdil plenarni cerkveni zbor, pa vse do danes, opravljale najrazličnejše oblike bogoslužja, v katerih smo udejanjali tiste načrte, ki smo jih v pogovorih snovali.

Že ob mimobežnem pogledu na bogoslužje, ki je spremljalo dogajanje plenarnega zbora vidimo, kako je bilo plenarno dogajanje prepleteno z raznovrstnimi oblikami bogoslužja, ki so potekale na ravni Cerkve na Slovenskem, škofij, naddekanatov, dekanij in župnij.

a. Bogoslužje na ravni Cerkve na Slovenskem

Vsaka župnija je dobila molitve, ki so jih verniki pri maši in po družinah molili za uspeh »sinode« (molitev je v dveh oblikah - krajša in daljša).[1] Vsem duhovnikom je bilo priporočeno, da se v prošnjah vernikov za vse potrebe vključi prošnja za uspeh sinode. Tudi svetoletna romanja, ki so sovpadala s sinodalnim dogajanjem, so bila ubrana na to temo. 18. septembra 1998 je bila vseslovenska molitev mladih po župnijah.

[1] Prim. *Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, 189-191.

Četudi je imel škofijski zbor mladih v Mariboru lokalni značaj, so se sčasoma v ta proces vključile tudi druge škofije. Spoznanja in programi omenjenega zbora so bila vključena v smernice plenarnega zbora. Kakor na začetku (v mariborski stolnici), tako je bilo tudi na koncu zbora slovesno bogoslužje (v dvorani na Taboru), ki ga je pripravila mladina in ga je vodil mariborski škof dr. Franc Kramberger.

Posebej odmevno in vsebinsko bogato je bilo bogoslužje prvega zborovanja plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora v dneh od 4. do 6. novembra 1999 v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu pri Ljubljani in v ljubljanski stolnici[2] in bogoslužje drugega zborovanja plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora v dneh od 2. do 4. novembra 2000 v Šentvidu v Ljubljani.[3]

b. Bogoslužje na ravni škofij

Primer 26. junija 2000 mladinska nočna romanja na Ptujsko Goro s slovesno škofovo mašo, svetoletni shodi v stolnico, župnijska romanja na Slomškov grob s polurno »molitveno uro« in nagovorom stolnega župnika mons. dr. Stanka Lipovška.

c. Bogoslužje na ravni naddekanatov, področij, dekanij in župnij

V mariborski škofiji so imeli naddekanati ob evharističnem kongresu leta 2000 v Rimu tudi svoje manjše kongrese, v katere je bila vedno vključena sinodalna tema in molitev za uspeh sinode. Ob tem je imelo na primer pomursko področje posebno sinodalno srečanje z raznovrstnimi oblikami bogoslužja. Najbolj sadu polni pa so bili dekanijski sinodalni dnevi. Prvi so bili leta 1999, drugi pa leta 2000. Pri obojih je bilo bogoslužje osrednje dejanje in višek pogovorov in razprav.[4]

---

[2] Prim. Slovesne večernice v župnijski cerkvi v Šentvidu pri Ljubljani; Sveta maša v kapeli Zavoda sv. Stanislava; Hvalnice v kapeli Zavoda sv. Stanislava; Slovesna sveta maša ob sklepu prvega sinodalnega zborovanja v ljubljanski stolnici (I. Likar /ur./, *Prvo zborovanje plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora. Bogoslužna opravila. Od 4. do 6. novembra 1999 v Šentvidu v Ljubljani v tretjem letu priprave na veliki jubilej*, Ljubljana 1999).

[3] Prim.: Večernice v kapeli Zavoda sv. Stanislava; sveta maša in hvalnice v kapeli sv. Stanislava; hvalnice v kapeli sv. Stanislava; Sveta maša v stolni cerkvi sv. Miklavža v Ljubljani (I. Likar /ur./, *Drugo zborovanje plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora. Bogoslužna opravila. Od 2. do 4. novembra 2000 v Šentvidu v Ljubljani v svetem letu odrešenja 2000*, Ljubljana 2000).

[4] Prim. I. Štuhec (ur.), *Izberi življenje. Sinoda na Slovenskem. Dekanijski sinodalni dnevi. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 1999; I. Štuhec (ur.), *Izberi življenje. Sinoda na Slovenskem. Drugi dekanijski sinodalni dnevi. S prilogo. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2000.

Vse to potrjuje, da je bil plenarni zbor eno samo liturgično-pastoralno dejanje za dosego glavnega namena, ki ga izraža že sama molitev za uspeh sinode: »... da bi zvesto poslušali in oznanjali tvojo besedo, te častili v duhu in resnici, ti služili po svojih bratih in sestrah in da bi se vedno odločali za življenje in zate, ki si življenje ljubeči Gospod.«[5]

Iz vsega tega sledi, da dokument ali smernice Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem niso le sad pogovorov, katehez, predavanj in raziskovanj, osnutka, imenovanega *Lineamenta* in delovnega gradiva *Instrumentum laboris*, ampak tudi sad osebnih molitev in bogoslužja. Gre za dokument, ki je porojen iz odgovora današnjega slovenskega človeka na Kristusovo odrešenjsko dogajanje. Predstavlja se nam kot orodje, znamenje in načrt posredovanja odrešenja današnjemu človeku.

Temelj vsake sinode ali plenarnega zbora je zavest o nujnosti nenehne prenove duhovnega življenja Cerkve, da bi postala učinkovitejše znamenje odrešenja. Za dosego tega cilja je bilo potrebno vključiti v to duhovno dogajanje plenarnega zbora čim večje število ne le nedeljnikov, ampak tudi drugih ljudi dobre volje, ki vidijo v katoliški Cerkvi vrednoto, ki je potrebna za celotno družbeno stvarnost.

V luči četrtega poglavja dokumenta *Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, ki nosi naslov *Krščansko občestvo pričuje, oznanja, slavi in služi*, govori v prvih treh podpoglavjih o *pričevanju, odprtosti za skrivnostno in sveto ter o življenju z Jezusom Kristusom v zakramentih*, se bomo v naslednji razpravi osredotočili na eno izmed treh razsežnosti poslanstva Cerkve, to je na liturgična slavja.[6]

Glavno načelo liturgične prenove drugega vatikanskega cerkvenega zbora je bilo načelo o dejavnem sodelovanju vseh pri bogoslužnih opravilih, saj je »bogoslužje prvi in nepogrešljivi vir, iz katerega naj verniki črpajo pristno krščanskega duha« (B 14). To je bila tudi podlaga razprav o liturgiji na Plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem, ki je nakazala različne težave ob uresničitvi tega koncilskega odloka.

1 (Ne)razumevanje govorice znamenj

Sad mnogih posvetov, diskusij in soočanj o vlogi Cerkve v sedanjem času je spoznanje, kako je sodoben človek sicer odprt za skrivnostno in sveto, da pa v tej odprtosti mnogokrat ne razume jezika ali kod, s katerimi bi mogel prevesti in razvozlati ter razumeti sporočila govorice različnih znamenj, kretenj, slogov, glasbe in podobno.

---

[5] Prim. Krajša oblika molitve, v: *Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, 191.

[6] To je bilo tudi ozadje prve sheme dokumenta – *Lineamenta*, ki je bil osredotočen na vprašanja: *Komu oznanjamo ter kaj in kako oznanjamo, obhajamo in živimo?*

Gre za problem, da današnji človek ne razume znamenj, ker niso vzeta iz današnjega vsakdanjega življenja. Zato so nekateri verski simboli današnjim otrokom in mladini manj razumljivi, nagovorljivi ali celo tuji. Izpostavljen je vsakovrstnim dražljajem, ki hromijo njegovo sposobnost, da bi »bral« liturgična znamenja. Leonardo Boff pravi, da za to »ni kriv sodobni človek, ampak obredi. Obrede je treba razložiti ... Znamenje, ki pa ga je treba razlagati, pa ni več znamenje.«[7] Tudi členi 112–114 Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem poudarjajo nujnost vzgoje in razlage liturgičnih znamenj ne le v katehezi, ampak tudi med samim bogoslužjem. Kako sedaj to uskladiti z Boffovo trditvijo, da s tem znamenje preneha biti znamenje? Zelo preprosto: Ne razlagamo znamenja kot znamenja, ampak je potrebno razlagati Skrivnost, ki jo znamenja predstavljajo. Ne gre toliko za vprašanje znamenj, kolikor za življenjski odnos do skrivnosti, do nove zaveze, ki jo Bog sklepa z nami.[8] Znamenje je razpoznavno le tistemu, ki je »navzoč« in navdušen nad vsebino, ki jo znamenje izžareva. Bog se nam v obrednem dejanju skloni k nam, da ga lahko začutimo in »vidimo njegovo slavo«. Tako postane molitev in bogoslužje »v duhu in resnici« zrenje in motrenje.

Ker se čuti velik prepad med obredi in življenjem, govori sklepni dokument plenarnega zbora o nujnosti vzgoje za simbole v družinah, saj pravi: »Družine naj bi poskrbele, da bodo otroci zlasti v družinskih praznovanjih (obredih) doživeli tiste človeške vrednote, znamenja in simbole, ki jih srečujejo v bogoslužju Cerkve« (št. 114). Tukaj igra pomembno vlogo doživljanje skrivnosti, ki predstavlja simbol. Otroka bo gotovo bolj nagovoril obred krsta in njegovi simboli, če bodo v družini govorili o krstu in razlagali pomen umivanja, bele obleke, luči. Lažje bo doživel oltar, simbol Kristusa, ki se daruje in se nam daje v duhovno hrano, če se družina zbira ob isti mizi, občestveno in ne vsak posamezno, in če bo oltar v cerkvi res oltar in ne kraj vsega mogočega, kar se uporablja (ali pa tudi ne) pri bogoslužju. Podobno velja tudi za druge zakramente in zakramentale. Skratka, zaradi tega neskladja med bogoslužjem in življenjem, med doživljanjem in razumevanjem simbolov, ostaja dejavno sodelovanje le na pol poti.

2 Problem verbalne komunikacije

Druga težava pri dejavnem sodelovanju pri bogoslužju pa je v tem, da je komunikacija vse prevečkrat le enosmerna, brez povratka. Ne-

[7] L. Boff, *Zakramenti življenja*, Celje 1990, 8.

[8] Prim. T. Maertens, *La messeł demain une vraie célébration dans la vie des gens*?, v: *Liturgie et monde d'aujourd'hui. Paroisse et liturgie. Collection de Pastorale liturgique*, 70 (1966) str. 78-80.

koč oziroma pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom se je za bogoslužje zahtevala le udeležba ljudstva, medtem ko se danes zahteva tudi dejavno sodelovanje. Tako poznamo dva modela komunikacije v bogoslužju: komunikacijski model »udeležba« in komunikacijski model »sodelovanje. *Prvi* se osredotoči zgolj na gibanje, ki predstavlja pot sporočila le v eno smer: od pošiljatelja k naslovljencu, medtem ko *drugi,* to je model »sodelovanja« pa upošteva tudi povratek, s čimer se krog komunikacije sklene.[9] Seveda pa ta dva modela komunikacije ne izključujeta komunikacije, ki kljub odsotnosti dejavne komunikacije med voditeljem bogoslužja in ljudstvom na svojstven način poteka med Bogom in zbranim občestvom. Če govorimo o občestvenem liturgičnem obhajanju, je prav, da pokažemo na razliko med modelom »udeležbe« in modelom »dejavnega sodelovanja«.

2.1 Komunikacijski model »udeležbe«

V modelu »udeležba« je liturgično dejanje pretežno v rokah duhovnika, ki mašuje, tako da so verniki v vlogi naslovljencev ali prejemnikov sporočila povsem pasivni. V takšnem ključu komunikacije opravlja duhovnik obred in pošilja sporočilo s tem, da uporablja različne kode (verbalne, ikonične, glasbene itd.) in skrbi, da ne prihaja do interferenc (motenj). Duhovnik sicer izvaja komunikacijsko dejanje, ne upošteva pa sogovornika – lahko je celo odsoten (prim. maša brez ljudstva). V takšnem modelu se pošiljatelj sporočila ne ozira niti na to, ali sporočilo prispe do naslovljenca ali ne. Naslovljenec je lahko v stanju nezmožnosti prejemanja sporočila, npr. krst otrok, odveza in maziljenje »sub conditione«. Vrh tega se sploh ne upošteva, če naslovljenec poseduje isti kod in ima sposobnost dekodiranja in ponovnega kodiranja sporočila, ki mu je poslano v obrednem dejanju. Duhovnik lahko govori v jeziku, ki je nerazumljiv naslovljencu, se ne zmeni na njegovo starost, kulturo in sposobnost liturgičnega soobhajanja, saj se od naslovljenca ne pričakuje odgovor ali povratna informacija. Takšen model komunikacije v bogoslužju udejanja le enosmerno komunikacijo, v kateri pošiljatelj opravlja komunikacijska dejanja tako, da pošilja sporočila in pri tem pazi le na določeno pravilnost prenosa, ni pa pozoren na naslovljenca, ki naj bi sporočilo sprejel.

Ker je še vedno v mnogih odtenkih ta komunikacijski model v nekaterih župnijah oziroma pri nekaterih duhovnikih še navzoč, želi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem z novimi smernicami pokazati na ustreznejši model komunikacije v bogoslužju, model dejavnega sodelovanja, v katerem se ne le spoštuje predpis za veljavnost zakramenta, ampak je v ospredju tudi »zavestno, dejavno in plodovito sodelovanje vernikov« (B 11).

2.2 Komunikacijski model »sodelovanja«

V komunikacijskem modelu »sodelovanja« ni dovolj, da teče sporočilo le v eno smer, v katerem si duhovnik prizadeva, da bi spoštoval vsa pravila komunikacije, da bi preprečil interference - motnje, ki bi ovirale ali celo ponaredile sporočilo, marveč mora priti tudi do gibanja v obratno smer - do povratka, v katerem naslovljenec postane zavestno udeležen, aktiven. Tako sodelovanje ni le nekaj, kar se dopušča, ampak je uzakonjeno že v naravi bogoslužja. O tem nam konstitucija o bogoslužju pravi takole: »Mati Cerkev zelo želi vse vernike privesti k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih, ki ga od njih zahteva že bistvo bogoslužja in do katerega ima krščansko ljudstvo, 'izvoljen rod, kraljevo duhovništvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo' (1Pt 2,9) v moči krsta pravico in dolžnost« (B 14).

Z vidika komunikacije lahko rečemo, da že sama narava komunikacije zahteva, da voditelj bogoslužja dobi povratno informacijo in da ima naslovljenec kot človeški subjekt komunikacije pravico in dolžnost, da se odzove na sporočilo, ki mu je poslano, ne le da »odgovori« voditelju bogoslužja, marveč da skuša stopiti v stik z virom in pošiljateljem, to je z Bogom in voditeljem bogoslužja. Takšno bogoslužje postane praznovanje, ki je pravo le takrat, ko doživimo pomembno izkušnjo z nekom, ki me nagovarja in bogati s svojo navzočnostjo. Iz tega sledi, da anonimnost in liturgično slavje ne gresta skupaj. Potrebno je, da se ljudje, ki praznujejo in obhajajo skrivnosti, med seboj poznajo.

Lep primer popolne komunikacije v obeh smereh najdemo v konstituciji o bogoslužju, ko govori o Božji besedi v liturgiji in pravi: »V bogoslužju Bog govori svojemu ljudstvu ... Ljudstvo pa Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33).

Za dobro sporocanje je potrebno tudi dobro poznati naslovljenca, ki ni le posameznik, ampak občestvo, ki se zaveda svoje moči in poraja občutek »mi«. Kakor se gozd lažje kot samotno drevo upira viharju, tako lahko človek v skupnosti lažje doživi Boga v bogoslužju kot pa osamljeni posameznik. V skupnosti se namreč posameznik razlašča svoje notranjosti in s svojim dejavnim sodelovanjem bogati sebe in druge, saj je ustvarjen za to, da bi bil skupaj z drugimi ali pa vsaj v odnosu z drugimi. Takšno družinsko in zaupljivo okolje olajšuje in omogoča posamezniku, da spregovori o svojem lastnem doživetju o Bogu, kar pomeni prvi korak k osebnemu izpovedovanju vere.[10] Podobno je povezanost življenja z bogoslužjem in bogoslužja z življenjem nekaj bistvene-

[9] Prim. G. Venturi, *Partecipazione e comunicazione: le istanze della linguistica*, v: *Rivista liturgica* 80 (1993), 192-199.

[10] Prim. P. J. Cordes, *Partecipazione attiva all'eucaristia*, Torino 1996, 30-33.

ga za človeka, ki se odpira k Bogu. Zanemarjati ga pomeni zapreti se v sterilni liturgizem, ki je lahko namen le samemu sebi. To bi bilo tudi daleč od bogoslužja in od človeka. Zato je potrebno z vidika komunikacije upoštevati naslednje zahteve:

– *Spodbujati osebno rast* – naslovljenec mora priti do spoznanja o sebi v odnosu do samega sebe, bližnjega in do Boga. Zato je sodelovanje z Bogom v trajni osebni rasti neizogibno za rast v sposobnosti komuniciranja v bogoslužju.

– *Naučiti se komuniciranja z lastnimi čustvi* (veselje, žalost, ljubezen, nemir, prošnja, zahvala). Resničnosti čustev ne smemo zanikati, ampak jo priznati, nadzorovati in usmerjati.

– *Uresničiti konstruktivno komunikacijo čustev* s tem, da ne sodimo namenov in motivacij drugega. Čustva naj bodo vselej združena z razumom in z voljo. Zato jih smemo ob upoštevanju drugega v primernem kontekstu izraziti tudi v bogoslužju.[11]

3. Problem ustvarjalnosti v bogoslužju

V 112. in 119. členu opozarja Plenarni zbor na problem inkulturacije obredov in ustvarjalnosti v bogoslužju. Zadnja leta se govori veliko o prilagoditvah liturgičnih obredov, kar je zelo pomembno in ob čemer smemo upati, da bomo tudi pri nas končno le dobili obrednike, ki bodo nosili pečat slovenske duše, kulture in običajev. Vendar v tem ne smemo videti najpomembnejše liturgične ustvarjalnosti. Ta se mora najprej kazati v skupnem obhajanju »lomljenja kruha božje besede in Evharistije«, in sicer tako, da bodo besedila umevana, razumljena in sprejeta kot duhovna hrana za življenje po Evangeliju. Te notranje stvarnosti Duha pa nam ne more posredovati noben obrednik niti misal. Ta se ustvarja samo v skupnosti, ki obhaja, in sicer preko poslušanja, hvaljenja, kesanja, zahvaljevanja, prošnje itd. Tako lahko rečemo, da ustvarjalnost v liturgičnem slavju ne pomeni na vsak način neke svojstvenosti, novosti ali spremembe, nekaj, kar je v nasprotju z ustaljenim in nosi značaj novotarskega, drznega in 'vprašljivega', ampak to kar poudarja tudi Plenarni zbor, namreč, da je »bogoslužje ustvarjalno že po svoji naravi, saj omogoča vedno nova doživetja, nov način srečevanja človeka z Bogom, z drugimi in samim seboj, medtem ko skrbna in pravočasna priprava bogoslužja ustvarja potrebno ozračje za umirjeno, duhovno ubrano in spoštljivo obhajanje (prim. B 34) (št. 119).« In če to prenesemo na področje oznanjevanja, moremo prav tako reči, da je srčika ustvarjalnosti v tem, da v oznanjevanje Božje besede vtisnemo duha,

[11] Prim. G. Sovernigo, *Partecipazione e comunicazione: la parte del »destinatario«*, v: *Rivista liturgica* 80 (1993) 235-238.

ki ustvari takšne pogoje in takšno duhovno klimo, da bo Beseda zares sprejeta takšna, kot je: 'živa in učinkovita', saj je Beseda živega Boga, ki se nenehno sklanja k občestvu, ki Ga obhaja. Tako ne gre za izvajanje obredov, ampak za obhajanje skrivnosti po obredih.[12]

Za razliko od liturgičnih knjig pred reformo 2. vat. cerkvenega zbora, ki so nam nudile (v rubrikah) zgolj odgovor na vprašanje, *kako je treba izvesti stvari*, manj pa glede vsebine obhajanja, nam današnje obredne knjige s svojimi navodili spregovore o duhovno-teološkem pomenu in smotrnosti liturgičnega slavja in njegovih sestavnih delov.[13] Tako se je treba najprej vprašati, *kaj je smoter* določenega obreda ali posameznega trenutka obhajanja, šele nato, *kako ta smoter doseči, npr.* s katerimi pesmimi, zunanjimi znamenji, besedami, jezikom itd. Začeti je treba pri sredstvih, ki nam jih ponujajo liturgične knjige, nato pa lete obogatiti z novimi. Ob tem je treba paziti, da bodo nova sredstva v službi istega cilja in da ne bodo vodila k raztresenosti ali osenčevala ali siromašila pravo naravo obreda.

4. Vloga voditelja bogoslužja

Plenarni zbor je dal sorazmerno velik poudarek na vlogi voditelja v bogoslužju, še posebej kar zadeva različnost služb ter vzgojo in vlogo laiških sodelavcev. V členu 132 pravi, da si mora »duhovnik, ki vodi bogoslužno opravilo, prizadevati za pristnost besed in bogoslužnih drž; njegove kretnje naj bodo spoštljive in preproste, bogoslužno besedilo brez naglice in razumljivo«.

V petem poglavju, to je v členih 401, 404-405 pa spregovori o tem, kakšen naj bi bil duhovnik. Pravi, da »verniki upravičeno pričakujejo, da je preprost in odprt do vsakega človeka, solidaren z ljudmi, v svojem odnosu do sobratov in do škofa prisrčen, da se posveča molitvi in oznanjevanju, pospešuje zakramentalno življenje, skrbi za uboge, vodi občestvo ... vzdržuje cerkvene objekte, skrbi za drugo premoženje ter vse naloge, ki so v pristojnosti župnijskega sveta in je pripravljen na sodelovanje z laiki« (člen 401). »Naj mu bo tuja vsaka avtoritarnost in zavest lastne nenadomestljivosti in samozadostnosti ... ter beg v minimalizem ali malodušje« (prim. člen 403). Z duhovnega vidika pa ga predstavi predvsem člen 405, ki pravi: »Duhovnikovo delovanje bo znamenje za naš čas, če bo izviralo iz globoke vere, osebne duhovnosti in teološke usposobljenosti ter povezanosti z verniki. Duhovnost se hrani iz osebne molitve, zakramentalnega življenja, duhovnih vaj, v bratskem pogovoru in drugih srečanjih ...« Na podlagi teh poudarkov je

[12] Prim. S. Krajnc, *Ustvarjalnost v liturgičnih obhajanjih*, v: *Božje okolje* 19 (1995) 1-2, str. 23-26.

prav, da si zastavimo vprašanje, kaj pomeni predsedovati ali voditi bogoslužni zbor?

4.1 Izvrševanje Kristusovega poslanstva

Predsedovati bogoslužju pomeni izvrševanje Kristusovega poslanstva posredovanja njegove besede vsem, ki so zbrani v veri in želji duhovnega prerojenja. Zato voditelj bogoslužja ne le stoji na nekoliko vzvišenem mestu, ampak stoji tudi pred ljudmi kot tisti, ki vodi novo izvoljeno ljudstvo proti obljubljeni deželi. Zato je njegova naloga v tem, da ustvarja in gradi občestvo. V tem ustvarjanju občestva ni prostora za znamenja avtoritativnosti, ampak služenja. V voditelju mora izginiti tudi vsak subjektivizem, da se bo mogel popolnoma predati delovanju Svetega Duha. Ta subjektivizem se kaže tudi v pastoralni praksi, zato pravi Plenarni zbor, »da neenotna pastoralna praksa povzroča velike težave in včasih daje vtis, da je prejem zakramentov odvisen od volje duhovnikov« (št. 136). Namreč duhovnik se včasih predstavlja tako, kot da je od njega odvisno, ali bo kdo šel k birmi ali ne. Potrebno je pokazati, da sama narava bogoslužja kakor tudi cerkvena navodila določajo, kaj je dopustno in kaj ne.

4.2 Predsedovati bogoslužju je milost in Božji dar

Vse, kar duhovnik izvršuje pri bogoslužju, deluje v moči Svetega Duha. Zato je poklican, da Kristusovo navzočnost ne le sam doživlja, ampak da to srečanje s Kristusom posreduje drugim. V tem smislu pravi RMu št. 60 (2000 št. 93), da »duhovnikov način vedenja in izgovarjanja Božjih besed mora vernikom razodevati živo Kristusovo navzočnost«. V istem členu pravi tudi to, da je služba predsedovati v prvi vrsti **služenje**, ki pa mora biti »spoštljivo in ponižno«. Pri sv. Pavlu najdemo še en vidik, ko pravi: »Kdor je predstojnik, naj ga odlikuje vestnost« (Rim 12,8), kar pomeni, da dela z odgovornostjo.

Včasih si kakšen duhovnik želi, da bi se nekako poistil z ostalimi verniki, češ saj smo vsi prejeli skupno duhovništvo. Če dejansko na to pristanemo, potem izbrišemo neko stvarnost, ki naj bi bila vidna in opazna, to je, da je glava tega zbora Kristus, da je On prvi liturg, ki daruje, se daruje in se nam daje, medtem ko je voditelj bogoslužja »alter Kristus«.[14]

---

[13] Ob tem nam nakazujejo obredne knjige določene možnosti ali nam svetujejo, naj se poslužimo tudi osebne ustvarjalnosti. Kot primer naj navedem naslednja vabila k ustvarjalnosti: »... z naslednjimi ali podobnimi besedami«; »... jih nagovori tako ali podobno« itd.

[14] Prim. *Présider l'assemblée*, v: *Célébrer. Notes de pastorale liturgique* 150 (1981) Cerf – Paris, str.5-21, 47-56.

4.3 Veseliti se liturgične službe

V drugi evharistični molitvi se duhovnik zahvaljuje Bogu za liturgično službo in pravi: »Zahvaljujemo se ti, da smemo biti tu pred teboj in ti služiti.« S tem izraža, da je obhajanje bogoslužja vir njegovega lastnega posvečenja. Zato je primerno, da si voditelj bogoslužja postavi vprašanja: Zakaj, komu in v katerem imenu govorim in obhajam? Kdor si na ta vprašanja ne odgovori, seje ob poti.

Predsedovanje ni dejanje, ki bi ga improvizirali. Zahteva daljno in bližnjo pripravo. Daljna zaobjema vse duhovniško življenje (kako živim iz vere in zakramentov, kako govorim o duhovništvu), medtem ko je bližnja vedno novi odgovor na vprašanje, kaj je smoter ali cilj obhajanja in kako ta smoter doseči. Obhajanje mora biti tudi osebno zame praznični trenutek, trenutek srečanja z Bogom. Nič bolj ne uničuje slavja, kakor če kdo, ki predseduje bogoslužju, med potjo k oltarju daje naročila ali se pogovarja, išče strani, izgubi svoje papirje, improvizira in podobno.

5 Praznovanje nedelje

Po besedah škofa Slomška je nedelja »za pastirje čas setve, za ljudstvo pa čas žetve za nebesa«. V Apostolskem pismu *Dies Domini* Janeza Pavla II. beremo, da je nedelja Gospodov dan, dan vstalega Kristusa in dan podaritve Duha, dan Cerkve in dan, ki se mu ne moremo odreči, saj je to dan za človeka. Srce nedelje pa je evharistični shod, lomljenje kruha Božje besede in evharistije,[15] saj je nedelja brez Jezusove daritve, brez skupnega obeda Božjih otrok »kakor mati brez srca«. Slomšek pravi: »Tu se za tebe obhaja daritev, se deli hrana, v občestvu moli in se blagoslavlja«.[16] Tako ne moremo več govoriti o zapovedi nedeljskega liturgičnega praznovanja, ampak o preizkusu in dokazu naše pripadnosti Bogu. Plenarni zbor ugotavlja, kako je v mnogih vernikih oslabel čut za središčno vlogo evharistije pri nedeljskem praznovanju, zato določa: »Za vernika mora biti nedeljska in praznična maša vrhunec in vir praznovanja, saj pri njej skupaj z brati in sestrami Boga slavi, se mu zahvaljuje, ga prosi in mu zadoščuje. Za dosego tega cilja ni potrebno množiti župnijskih maš, pač pa velja poskrbeti, da bo vsaka maša dobro pripravljena in spoštljivo obhajana ... Duhovniki naj upoštevajo možnost nedeljske maše v soboto zvečer, ...

[15] Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Gospodov dan*, v: Cerkveni dokumenti 78, Ljubljana 1998.

[16] A. M. Slomšek, pridiga *Von der Heilung des Sonntages*, v: Škofijski arhiv Maribor, X, št. 11.

vendar je potrebno vedno znova poudarjati vrednost udeležbe pri maši v nedeljo, kjer pa to ni mogoče, naj se skrbno uvaja besedno bogoslužje« (člen 121). V ozadju teh spodbud k posvečevanju nedelje so ne le doktrinalni razlogi na katerih sloni cerkvena zapoved, ampak tudi pogoste spodbude papeža Janeza Pavla II. ki pravi: »Ne bojte se! Odprite vrata Odrešeniku, na stežaj jih odprite!«[17]

Ob tem nam Plenarni zbor svetuje poživitev samostojnega besednega in spokornega bogoslužja, molitvenega bogoslužja (prim. člen 123), zakramentalov, kot so pogreb (člen 124-126) in blagoslovi (člen 127), ljudske pobožnosti (člen 128), družinsko bogoslužje in bogoslužje malih občestev (člen 129).

Nedeljsko praznovanje se ne konca z bogoslužjem v cerkvi. Božja služba pomeni poslanstvo v življenje in teži za tem, da se otrese sten svetišča ter se udejanji v službi ljubezni in pričevanja. To pričevanje in karitativno dejavnost je moč izraziti s preprostim obiskom sorodnikov, prijateljev, bolnih in ostarelih, še posebej pozabljenih in potisnjenih ob rob družbe, saj vse te možnosti zaobjemajo Kristusove besede: »To delajte v moj spomin!«

6 Cerkvena pesem gradi občestvo

Plenarni zbor je spregovoril o nujnosti ljudskega in zborovskega petja kot izraz dejavnega sodelovanja pri slovesnem bogoslužju. To nujnost sodelovanja vseh utemeljuje s tem, da postane »v takšni obliki molitev prijetnejša; bolj jasno se razodeva skrivnost svetega bogoslužja ter njegov hierarhični in občestveni značaj; z ubranostjo glasov se bolje doseže ubranost src; sijaj svetih stvari pomaga, da se duh laže dvigne kvišku; celotni obred pa jasneje predupodablja tisto bogoslužje, ki se opravlja v nebeškem Jeruzalemu.« »Ni pa mogoče odobriti navade, da se samo pevskemu zboru zaupa petje vseh spremenljivih in stalnih mašnih spevov tako, da je ljudstvo popolnoma izključeno od sodelovanja s petjem.« Zlasti pa je potrebno »pospeševati množične vzklike, odgovore, petje psalmov, antifone, pesmi ter tudi dejanja, kretnje in držo telesa. Ob svojem času je potrebno ohraniti tudi sveto tihoto« (B 30), kot na primer po obhajilu (prim. člen 118).[18]

Ta navodila o nujnosti dejavnega sodelovanja s pesmijo vsega občestva temeljijo na svetopisemskih in patrističnih osnovah, kakor tudi na mnogih poznejših cerkvenih navodilih. Petje je bilo že v Stari za-

[17] Janez Pavel II., *Homilija ob slovesnem nastopu papeževanja* (22. oktober 1978) 5, v: AAS 70 (1978) 947.

[18] Prim. *Navodilo o glasbi*, 5 in 16c, v: *Prenovljeno bogoslužje. Zbirka navodil*, Ljubljana 1981, 16.

vezi izraz skupne molitve. Pel je Božji Odrešenik, peli so apostoli. K skupnemu petju je pozival kristjane že sv. Pavel, naj z »veselim srcem prepevajo Bogu s psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi« (Kol 3,16). Podobno je zapisal ob koncu prvega stoletja tudi sv. Klemen v svojem pismu Korinčanom, kjer pravi: »Kakor iz enih ust goreče kličimo k Njemu, da postanemo deležni Njegovih velikih in veličastnih obljub.«[19] Ker ima petje posebno moč povezanosti z Bogom je prav, da odmevajo vzkliki, odgovori, psalmi, antifone in pesmi kakor grom, in razodevajo notranjo povezanost med oltarjem in ljudstvom. Le takšna pesem dviga človeka k Bogu, njegovemu poslednjemu cilju.

Že sveti Avguštin je poudarjal, kako je potrebno peti *novo pesem* in se spraševal: »V čem je nova pesem, če ne v novi ljubezni? Kdor ljubi, prepeva, in njegov glas je žar svete ljubezni.«[20] Tako bi torej morale biti naše pesmi vedno nove: ne z novimi besedili in melodijami, ampak z novim duhom, življenjem in darovanjem. V to pa je vedno poklican ves bogoslužni zbor in ne le pevski zbor. Zato se zdi povsem prav, da je Plenarni zbor ponovil besede iz Navodila o glasbi iz leta 1967, v katerih je rečeno, da »ni mogoče odobriti navade, da se samo pevskemu zboru zaupa petje vseh spremenljivih in stalnih mašnih spevov tako, da je ljudstvo popolnoma izključeno od sodelovanja s petjem.«[21]

7. Liturgično-pastoralne smernice o zakramentalnem življenju

Tretji del četrtega poglavja, ki je eno najobširnejših, obravnava zakramentalno življenje in delo na župniji. Po vzgledu Katekizma katoliške Cerkve obravnava zakramente v treh sklopih, to je zakramente uvajanja, ozdravljanja in služenja. Med mnogimi poznanimi liturgično-pastoralnimi navodili in sklepi najdemo pomembne poudarke za uspešnejše pastoralno delo. Prvi takšen posebni poudarek je v tem, da je učinkovitost pastoralnega dela odvisna tudi od vključitve družine, župnijskega občestva, posameznih skupin in usposobljenih laikov. To pomeni, da za pripravo na zakramente ni odgovoren le duhovnik, ampak tudi občestvo. Zato naj posamezniki iz raznih skupin, ki delujejo v župniji (npr. iz ŽPS, družin in malih občestev), pomagajo duhovniku pri pripravi na zakramente (prim. člen 149, 172–179). Drugo pomembno spoznanje se kaže v tem, da je treba preiti od zgolj liturgično-obrednega do celovitega obravnavanja krščanskega življenja (prim. členi 138–139).

[19] *Prvo Klementovo pismo Korinčanom*, št. 34,7 v: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996, 87.
[20] Avguštin, 336. govor, 1.6, v: *Bogoslužno branje* 5, str. 342.
[21] Navodilo o glasbi, 16c.

Ob teh glavnih spoznanjih nam dokument Plenarnega zbora nudi celo vrsto praktičnih pastoralno-liturgičnih smernic, ki imajo v ospredju dobro pripravo in dejavno sodelovanje. Tako se pri zakramentih uvajanja v krščanstvo osredotoči na katehumenat in mistagogijo kot proces zorenja za krščanstvo, ki zahteva daljše časovno obdobje (prim. člen 138, 169–170), pri odraščajočih pa se kot predpogoj za katehumenat zahteva njihova vključitev v določeno skupino v župniji (prim. člen 160) kot uvajanje v apostolsko in liturgično življenje Cerkve ter v karitativno-socialne dejavnosti (člen 196). Posebej se priporočajo čimbolj enotna pastoralna izhodišča v birmanski pastorali, v katero je treba vključiti birmančevo družino in širše okolje (prim. člen 189).[22]

V duhu konstitucije o bogoslužju, ki pravi, da naj »vsak dela vse tisto in samo tisto v bogoslužju, kar mu gre glede na njegovo mesto v božjem ljudstvu« (B 28) naj se v okviru župnije in dekanije organizira usposabljanje laikov za službo bralcev, psalmistov, razlagalcev in animatorjev bogoslužja (prim. člen 209).[23]

Ker se danes odnos do greha in lastne grešnosti, pa tudi do obhajanja spovedi spreminja, se svetuje, naj si oznanjevalci zlasti v pridigah prizadevajo ljudem približati dejstva, da je sprava najprej Božji dar, da je potrebna in da se zahteva resnično spreobrnjenje. Priporoča se vsakdanje izpraševanje vesti in trden sklep varovati se greha (prim. člen 229–233) in pogosta spoved. Četudi dokument Plenarnega zbora odsvetuje spovedovanje med mašo, najdemo v novem Apostolskem pismu *Misericordia Dei* (Božje usmiljenje) papeža Janeza Pavla II. dovoljenje, da se sme v primeru, da so na voljo drugi duhovniki, tudi med

[22] Majhne otroke krstimo le po vnaprejšnji temeljiti pripravi staršev in botrov (člen 145). Priprava naj bo načrtna, v domači župniji, sam krst pa v povezavi z nedeljsko mašo (prim. člen 155). Zakrament birme naj se redno ne podeljuje pred sedmim letom rednega verouka (člen 195), po birmi pa naj se nadaljuje pobirmska pastorala pri mladinskih srečanjih (člen 201).

[23] Berilo naj redno bere bralec ali bralka, naj se ne opušča psalm, naj bo ob nedeljah slovesna procesija prinašanja evangeljske knjige na ambon, prošnje vernikov naj bere kdo izmed navzočih vernikov, kadar je petje zborovsko, ne sme manjkati ljudska pesem, na pridigo naj se duhovnik temeljito pripravi itd. (prim. člen 209-213). Redna priprava na prvo obhajilo naj bo dve ali tri leta (člen 214). Primerno je, da pripravo kakor tudi prvo spoved opravi domači župnik skupaj s sodelavci. Prva spoved naj bo v primerno urejenem prostoru, ki bo omogočil zaupen in sproščen pogovor. To je lahko spovednica ali spovedni kabinet (člen 216). Bolnikovi domači so ob prvih znamenjih hujšega poslabšanja bolezni dolžni poklicati in omogočiti obisk duhovnika pri njem doma ali v bolnišnici ł Tam, kjer domači ne poskrbijo za prejem zakramentov, naj s potrebno obzirnostjo to poskušajo doseči člani ŽPS, ki naj v vsakem primeru obveščajo župnika, kdo v župniji je resno bolan (člen 223).

mašo spovedovati.[24] Potrebno je poživiti samostojna spokorna opravila in občasne skupne priprave s posamično spovedjo.[25]

Zakrament bolniškega maziljenja ni namenjen samo bolnikom v smrtni nevarnosti, ampak tudi bolnikom, ki so resno zboleli. Zato se ga sme podeliti tudi pred zahtevnejšo operacijo (prim. člen 241-245). Potrebno ga je ponovno ovrednotiti kot zakrament težko bolnih in ostarelih.[26]

V današnji družbi se posebej mladi vedno pogosteje odločajo za zunajzakonski način življenja. Vrh tega je vedno več ločitev, širi se miselnost, ki ne podpira spočetja in hoteni splav, vse bolj pa je navzoča tudi duhovna praznina in nezadovoljstvo (prim. člen 256). Vzrok za to je tudi slaba priprava na prejem zakramentov. Zato je Plenarni zbor poudaril nujnost temeljite priprave, ki naj bo daljna, bližnja in neposredna. V daljno pripravo spada otroška, deška in dekliška ter odraščajoča doba, katere nosilci so družina, vzgojne ustanove, župnija in razne skupine, medtem ko je bližnja priprava čas od zaroke do poroke. To je čas celoletne šole za zakon, seminarjev, tečajev, programov ob koncu tedna, duhovnih vaj ipd. Posebej zanimiv je člen, ki pravi, da lahko samo v izjemnih primerih župnik nadomesti tečaj z ustrezno osebno pripravo« (člen 275). V ta čas spada tudi zaroka, ki naj se opravi v družinskem, prijateljskem ali zasebnem krogu, vendar čas zaroke ni in ne more biti dovoljenje za skupno življenje in zakonska dejanja (člen 277-279). Že do sedaj smo imeli obred zaroke v knjigi Blagoslovov, z novo tipično izdajo poročnega obrednika pa se nahaja tudi v poročnem obredniku.[27] Neposredna priprava pa obsega osebno pripravo zaročencev, pogovor z župnikom in pripravo na poročni obred (prim. člen 281-282).

---

[24] Dokument o spovedi *Misericordia Dei* je bil predstavljen v Vatikanu v četrtek, 2. maja 2002. Z dokumentom želi vodstvo Cerkve poživiti prakso osebne spovedi in preprečiti preveč široko uporabljanje možnosti splošne odveze. Škofje in duhovniki morajo z več zaupanja in vztrajnosti pospeševati pozitivno gledanje na spoved. Praksa samo splošnega priznanja ali omejitve na enega ali več važnejših grehov ni sprejemljiva (prim. *Spoved: splošna odveza je izjema*, v: Nedelja, 12. maja 2002, str. 6).

[25] Po mnenju Slovenske škofovske konference v naših razmerah ni utemeljenih pastoralnih razlogov za skupno zakramentalno odvezo (prim. člen 236-237).

[26] Plenarni zbor sicer ni posebej spregovoril o nujnosti razlage svetih olj. Morda bi bilo prav, da se uvede v mašo velikega četrtka zvečer obred slovesnega prinašanja svetih olj v procesiji na začetku svete maše, saj lahko dobimo novoposvečena sveta olja že pred večerno mašo. Tako lahko med slovesnim vhodom ali procesijo razlagalec bere razlago svetih olj. Sveta olja se odložijo na posebej pripravljeno mizico pred oltarjem, da lahko ljudje ob razlagi in pogledu na sveta olja globlje začutijo njihovo vrednost. Lahko pa se ta razlaga vključi v kakšno drugo mašo.

[27] Prim. *Ordo benedictionis desponsatorum*, v: *Ordo celebrandi Matrimonium*, Typis polyglotttis Vaticanis, 1991, 96-102.

Za sklep

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je naložil mnogim institucijam Cerkve na Slovenskem različne naloge. Izmed njih ima pomembno vlogo Slovenska liturgična komisija, ki naj pripravi slovenski martirologij in pastoralna navodila za uporabo (25), ustanovi naj Komisijo za cerkveno glasbo, ki naj v sodelovanju s sorodnimi ustanovami skrbi za redno izobraževanje organistov in zborovodij ter usmerja revijo Cerkveni glasbenik, da bo pastoralno uporabnejša (109), priskrbi naj smernice za liturgično vzgojo ministrantov, bralcev, izrednih delivcev obhajila in organistov (114). Pripravi naj navodila glede liturgičnih oblačil laiških sodelavcev pri bogoslužju (119) in različne pripomočke za družinsko bogoslužje in pripravo družin na praznično župnijsko bogoslužje (119, 121, 129). Na vse slovenske občine naj naslovi pobudo za postavitev primernih obeležij z urnikom nedeljskega bogoslužja (121) in skrbi za dobro obveščenost o vseh oblikah bogoslužja v počitniških in dopustniških krajih. V ta namen naj se vsako leto pred počitnicami izda primerna večjezična publikacija, po možnosti v sodelovanju s civilnimi ali državnimi ustanovami (122). Pripravi naj se sodobni molitvenik za odrasle (123), navodila o uporabi bogoslužnega prostora v druge namene (134), praktična navodila za sodelovanje pri maši, ki bodo poenotila različno prakso po naših župnijah, zlasti kar zadeva telesno držo pri posameznih delih bogoslužja (207) in primerno gradivo za skupno molitev in češčenje Najsvetejšega (218) in drugo.

Povzetek: **Slavko Krajnc, Bogoslužni vidik dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Pričujoča razprava govori najprej o Plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem kot liturgično-pastoralnem dejanju, ki ni le sad pogovorov, katehez, predavanj, raziskovanj, delovnih gradiv, kot sta Lineamenta in Instrumentum laboris, ampak tudi sad osebne molitve in bogoslužja. Osrednji del razprave je osredotočen na problematiko človekove odprtosti za skrivnostno in sveto, nerazumevanje jezika in kod v bogoslužni govorici ter na sposobnost dekodiranja in ponovnega kodiranja sporočila v obrednem dejanju. Komunikacijski model sodelovanja zahteva povratno sporočilo, s katerim naslovljenec postane zavestno udeležen, aktiven in s čimer se krog komunikacije med voditeljem bogoslužja in naslovljencem sklene. Ob tem se v razpravi avtor osredotoči na problem inkulturacije in ustvarjalnosti v bogoslužju, vloge voditelja bogoslužja ter na nujnost ljudskega in zborovskega petja kot izraza dejavnega sodelovanja vernikov. Na koncu se na kratko ustavi pri liturgično-pastoralnih smernicah o zakramentalnem življenju, ki jih Plenar-

ni zbor svetuje. Rdeča nit razprave je misel, da bo treba bolj povezovati bogoslužje z življenjem in življenje z bogoslužjem.

Ključne besede: Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, razumevanje jezika in kod v bogoslužni govorici, inkulturacija in ustvarjalnost v bogoslužju.

Summary: **Slavko Krajnc, Liturgical Aspect of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia**

The treatise first deals with the Plenary Concil of the Church in Slovenia as a liturgical-pastoral action which is not only the result of discussions, catecheses, research, and working papers like *Lineamenta* and *Instrumentum laboris*, but also the result of personal prayers and liturgies. The central part of the treatise concentrates on the problems of man's openness to the mysterious and the holy, on the lacking understanding of the language and codes in liturgical speech and on the ability of decoding and again encoding the message in a ritual act. The communication model of cooperation requires some feedback making the addressee an active and conscious participant, whereby the communication between the liturgy leader and the addressee comes full circle. The author concentrates on the problem of inculturation and creativity in liturgy, on the role of the liturgy leader and on the necessity for congregation singing and choir singing as expressions of an active participation of the faithful. In the end the author touches on the liturgical-pastoral guidelines on sacramental life suggested by the Plenary Council. The leading idea of the treatise is the need for liturgy and life being closer connected.

Key words: Plenary Council of the Church in Slovenia, understanding the language and codes in liturgical speech, inculturation and creativity in liturgy.

Strokovni članek (1.04) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001": 253

Cvetko Valič

Sociološko - pastoralni vidik župnije kot duhovnega centra v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Uvod

Ob naslovu so se mi porajala naslednja vprašanja: Ali naj v bistvu ponovim in pokomentiram to, kar je o sociološko pastoralnem vidiku župnije zapisano v dokumentu PZCS (prej: IŽ)?[1] Ali naj s sociološkega vidika, predvsem z vidika sociologije religije ter njene posebne smeri pastoralne sociologije, analiziram današnjo župnijo pri nas? Ali naj se omejim le na statistične podatke in na podatke raznih raziskav o naših župnijah in o verski praksi župljanov? Ali naj z gospodarsko-upravnega vidika analiziram obstoj in delovanje župnije? Ali naj pogledam predvsem na vernika - posameznika ali morda versko skupino in njeno življenje, delovanje v župniji in odnos do nje? Še nekaj drugih možnosti se mi je ponujalo in me izzivalo. Končno sem se odločil, da se v danem odmerjenem okvirju omejim le na par vidikov življenja in delovanja današnje župnije pri nas.

V IŽ so družboslovni ter gospodarsko-finančni vidiki omenjeni predvsem v prvem, drugem ter v šestem poglavju, delno pa so raztreseni tudi v ostalih poglavjih.

1. Družbene spremembe

Spremembe, ki so stalni spremljevalec in sestavni del obstoja in življenja družbe in njenih sestavnih delov, pogojujejo tudi spremembe v Cerkvi in konkretno v župniji kot njenem sestavnem delu na lokalni in konkretni družbeni ravni. Ekonomsko-socialne, politične, kulturne in demografske spremembe so vplivale in še dandanes vplivajo na živ-

[1] Kratice: *IŽ* = Izberi življenje; Predlog sklepnega besedila sinode Cerkve na Slovenskem, Ljubljana 2000;
PZCS = Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.

ljenje v župniji pa tudi na pastoralno ter posledično na versko in moralno podobo župnije.

Na ekonomsko-socialnem področju je bila posebej opazna sprememba z nastopom industrializacije ter posledično urbanizacije in stalne ali občasne migracije. Na cerkvenem področju pride zato do »umiranja« tradicionalnih, nekoč velikih in živih podeželskih župnij ter zahteva po novih župnijah v urbanem prostoru.

Politično-zgodovinske spremembe vsi dobro poznamo. Naj omenim le uvajanje socializma po drugi svetovni vojni, ki je močno zaznamovalo življenje naših župnij.

Na področju kulturnih sprememb naj spomnim le na uvedbo in tako rekoč uzakonitev pluralizma idej, mnenj, prepričanj in s tem do uvajanja sožitja, strpnosti ne le do drugovercev in brezvercev, ampak tudi do pojavov in obnašanj, ki so bile še do nedavnega tuje naši civilizaciji in kulturi.

Demografske spremembe. Pospešene migracije, zmanjšanje rodnosti ter uvajanju politike »družinskega načrtovanja« (family planning) je krepko zarezalo v življenje družin in tudi slovenskih župnij.

2. Sociološki model župnije

S pravnega vidika je župnija »določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi, katere pastoralna skrb je pod oblastjo krajevnega škofa, zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju« (ZCP, kan 515, § 1).

Kaj pa je Cerkev in konkretno župnija v luči sociološkega pristopa? Z družboslovnega vidika je župnija predvsem formalno ustanovljena, organizirana in vodena skupnost ali bolje rečeno sekundarna skupina s precej natančno določenimi pravili (normami in zakoni), vrednotami, cilji, delovanjem in strukturo. Vodenje župnije je formalno (velikokrat pa tudi neformalno) strukturirano in prepoznavno. Občečloveške, verske, moralne in kulturne vrednote, ki so v župniji postavljene kot prvenstveni cilj, ki naj ga dosežejo verska skupnost, skupine in podskupine ter posamezniki, se uresničujejo v konkretnih dejavnostih socializacije (verske in moralne vzgoje) in »verske prakse« ter v izražanju osebnih prepričanj. V Cerkvi sicer predpostavljamo notranje verskomoralne motive in vzgibe ter nadnaravne in prekonaravne dejavnike, ki delujejo v skupnosti in vplivajo nanjo, vendar se pri sociološkem vidiku omejimo le na zunanja, vidna in merljiva dejstva družbene organiziranosti, medsebojnih odnosov med vernikom kot družbeno osebo, versko skupino in župnijo kot skupnostjo ter na zaznavne in številčno ali količinsko določljive zunanje izraze vernosti ter versko moralnega obnašanja in prakse.

Nekoč je prevladoval model župnije kot »patriarhalno« to je piramidalno strukturalno urejene, ozemeljsko zaokrožene, z normami točno določene, enotne, skoraj samozadostne (materialno-finančno ter duhovno-zakramentalno) skupnosti pod vodstvom župnika (upravitelja), ki jo je ne le cerkvena oblast (škofija), ampak tudi civilna oblast (občina, država) vsestransko podpirala.

Dandanes prihaja v ospredje model župnije kot skupnosti, ki v sebi združuje primarne verske skupine (od stanovskih, npr. zakonske, mladinske, veroučne do interesnih, kot so skupine v pripravi na zakramente, pevski zbor, gibanja itd.) z bolj poudarjenim demokratičnim »sistemom vodstva in odgovornosti«, s širšim načinom soupravljanja po načelu subsidiarnosti, pri čemer dobivajo posebno pomembno vlogo odgovorni laiki, npr. laiški teologi, katehisti(nje), člani ŽPS in ŽGS. Sodobna župnija se danes kaže kot heterogena, saj je ne določa le teritorialni princip (možne personalne ali kakor župnije). Tudi zavest pripadnosti (in s tem tudi podpiranja), ki je bila v nekdanjem modelu župnije samo po sebi umevna, je danes bolj zaželena kot pa realna, posebej v mestnih župnijah.

3. Statistično-podatkovno merjenje v župniji

Župniki oziroma upravitelji župnij morajo okrog novega leta ter ob polletju izpolnjevati statistične obrazce o podatkih ter o raznih pastoralnih dejavnostih v župniji (obrazci so vedno obširnejši). Večkrat so podatki le približni in ne odsevajo popolnoma realne podobe župnije in v zbirnih podatkih za dekanijo ali za škofijo dobimo le povprečje realnega stanja.

Kljub vsem pomislekom nam statistični podatki vendarle edini dajo bolj ali manj natančno sliko stanja in verskega udejstvovanja v župniji (in dekaniji ter škofiji) za določeno obdobje, saj nas sicer vtis, ki je tudi čustveno obarvan, gotovo vara. Samo pomislimo npr. kako lahko polna cerkev ob kakem prazniku vpliva na oceno števila udeležencev maše. Šele štetje nam razkrije pravo število udeležencev.

Poleg realnega trenutnega stanja nam statistični podatki omogočajo primerjanje »lastne« župnije s sosednjimi v območju dekanije (seveda upoštevajoč specifične dejavnike).

Dolgoročno vodenje statističnih podatkov nam omogoča tudi presojo župnije v zgodovinskem nihanju podatkov in verske prakse, kar upravitelju župnije in načrtovalcu pastorale pomaga ugotoviti realno podobo župnije v njeni zgodovinskosti, trende verskega odzivanja ter načrtovati pastoralne korake za prihodnost.

Tudi pri izdelavi sociološke presoje vernosti v župniji ali celo orisa župnije in njene zgodovine brez statističnih podatkov ne pridemo nikamor. Pri tem bi opozoril, da niso merodajni le podatki cerkvene stati-

stike, ampak uporabljamo tudi podatke Statističnega urada RS, rezultate popisa prebivalstva ter druge podatke, ki so nam dostopni tako s strani krajevne skupnosti kot tudi občine ali morda še druge civilne ustanove. Seveda tu naletimo na probleme, povezane z varovanjem osebnih podatkov. (Mimogrede: tudi za naše pridobivanje osebnih podatkov, npr. v zvezi z veroukom, ob pripravi in delitvi zakramentov itd. bi morali imeti zakonsko podlago, kar pa sedanji zakon, kolikor vem, ne predvideva, čeprav so podatki potrebni za cerkvene matične knjige in za normalno pastoralno delovanje.)

4. Ekonomski vidik

Ker Cerkev, torej tudi župnija, ni le neka pietistična in le v onstranstvo zazrta združba, ampak tudi sociološko urejena ustanova z vsem potrebnim aparatom upravljanja in delovanja, potrebuje za svoje življenje in delovanje tudi gmotne osnove, in sicer materialna in finančna sredstva. Do materialnih in finančnih sredstev so župnije prišle v zgodovini na zelo različne načine: Od pražupnij naprej se je za ustanovitev župnije zahtevala materialna osnova za vzdrževanje duhovnikov in drugih cerkvenih »uslužbencev« (npr. cerkovnika) ter za postavitev in vzdrževanje cerkvenih stavb. V ta namen so ob ustanovni listini, ki so jo običajno podpisali poleg »svetne in cerkvene gosposke«, torej odgovornih za ustanovitev in izvajanje odloka, tudi predstavniki župljanov, določili tudi zemljiška, stavbna in druga darila kot pogoj za ustanovitev župnije ter redne (letne) obveznosti novih župljanov (urbar). Za dosledno izvajanje obveznosti so skrbele cerkvene oblasti preko svetnih institucij (pobiranje davkov in dajatev, izvršitev oporok in volil ...). Pozneje se je materialno in denarno premoženje župnije večalo z lastnimi prihodki, predvsem pa iz daril in zapuščinskih volil (kar je prineslo tudi nove obveznosti upravitelja, npr. ustanovne in legatne maše ...). Vzdrževanje cerkvenih stavb in drugega premoženja ter vzdrževanje župnijskih »uslužbencev« ter materialna in finančna osnova za redno pastoralno, kulturno in drugo delovanje v župniji je temeljilo na rednih prihodkih cerkvenega premoženja, na darovih in obveznih dajatvah vernikov (letni prispevek, obveznosti ob delitvi zakramentov in zakramentalov ...), na podpori države (npr. jožefinski sklad, državna plača – »renta« župniku – upravitelju za vodenje matic in izdajanje uradnih dokumentov itd) ter na priložnostnih darovih. Po drugi svetovni vojni se je materialno in finančno stanje naših župnij občutno poslabšalo (nacionalizacija, razne prepovedi zbiranja darov, obdavčitev, selektivna pomoč države itd.).

Kako je danes? Iz prejšnjega režima smo prenesli v Cerkvi, ki deluje danes v svobodni Republiki Sloveniji, vse utečeno pa tudi izrab-

ljeno in preživeto cerkveno gospodarstvo. Nobenih tektonskih premikov, nobenih temeljitih rešitev, ki smo jih pričakovali ni bilo. Izgubili pa smo pomoč iz tujine in zavest, da smo ubogi. Iz prejšnjega režima se vleče državna renta, ki je bila prej domena Ciril-metodijskega društva in je sedaj razširjena na vse duhovnike - zavarovance. Velja stari zakon o verskih skupnostih. Nov je Urad za verske skupnosti, ni pa več občinskih komisij niti republiške. Dohodek duhovnikov je pri nas večinoma vezan na mašne štipendije, ki pa jih ponekod že primanjkuje. V preteklosti so denarni darovi predstavljali malenkost v primeri z dohodki iz beneficija. Sedaj živi duhovnik in se vzdržuje tudi župnija izključno od denarnih darov zavednih vernikov. Iz najemnin in kmetovanja ni praktično nič ali zelo malo.

Kako naprej? Zgledujemo in učimo se lahko od drugih, na primer sosednjih narodov. Vzdrževanje Cerkve in cerkveno gospodarstvo je v Zakoniku cerkvenega prava zakoličeno tako splošno, da je potrebno konkretne rešitve naknadno vzpostaviti. Od denacionalizacije si nekateri veliko obetajo, vendar se od tega ne da živeti (v župnijah koprske škofije gotovo ne). Preteklost nas uči, da je pri nas Cerkev zmeraj živela od darov. Zaradi tega in na podlagi izkušenj Cerkve pri sosednjih narodih, bomo morali naše gospodarstvo graditi na darovih ljudi, ki hočejo vzdrževati svojo Cerkev. Pomembno bo torej, kako bomo znali nagovoriti najprej naše vernike in potem vse ljudi dobre volje; pa tudi Cerkvi nasprotne ljudi.

V raznih razpravah o denacionalizaciji in drugih čisto gospodarskih temah smo nastopali v strokovnih in političnih ter medijskih krogih kot filozofi, teologi, pravniki. Nobenega cerkvenega ekonomista ni bilo slišati. Teološka fakulteta opravi z gospodarskimi vprašanji kar pri cerkvenem pravu in naukom o Cerkvi, morda še kaj pri sociologiji in moralki. Ali podcenjujemo stroko, smo nevedni, naivni? Ločimo upravljanje cerkvenega premoženja od pridobivanja cerkvenega premoženja? Upravljanje ne zahteva posebnih naporov, če naj vsaj ohranimo vrednost. Za povečanje vrednosti ali pridobivanje premoženja je potrebna poleg pridnosti tudi vednost, strokovnost. Če ne drugo, nas bo državna zakonodaja počasi prisilila k strokovnemu in preglednemu (IŽ 45) materialnemu in finančnemu knjigovodstvu ter k strokovnemu tržnemu pristopu k pridobivanju materialnega in finančnega premoženja za lastno delovanje. Tudi glede podpore države Cerkvi kot »obče koristni ustanovi« (glej Uradni list RS, U-I-107/96, 5. 12. 1996, t. 28) bo potrebno še dolgotrajno dogovarjanje in iskanje konkretnih možnosti in rešitev (IŽ 448-457).

Cerkev je skrb za upravo imovine že od začetka zaupala posebej usposobljenim osebam (Apd 6,1-4). Kalcedonski koncil (leta 451) je grajal škofe, ki niso imeli upravitelja cerkvenega premoženja. Tekom

stoletij so škofje sicer ostali odgovorni in najvišja instanca v premoženjskih zadevah škofije, neposredno upravo nad njim pa so izročali diakonom in arhidiakonom. Tridentinski koncil je izrecno zahteval postavitev škofijskega ekonoma v primeru izpraznjenega sedeža. Mnogi pa so menili, da je potreben tudi v normalnih razmerah. Tako je npr. Karel Boromejski na 2. milanskem koncilu (leta 1597) zaupal upravo premoženja kleriku kot upravitelju in supervizorju. Zakonik cerkvenega prava izrecno predvideva škofijski gospodarski svet (ŠGS) in škofijskega ekonoma (kan. 492–494), za župnijo pa poleg župnika – upravitelja tudi župnijski gospodarski svet (ŽGS – kan 537); o cerkvenem premoženju, predvsem o pridobivanju in upravi pa govori ZCP v peti knjigi (kan. 1254–1310). Drugi vatikanski koncil je dal velik pomen pravilni upravi premoženja. Z ene strani je zelo priporočil dejavno prisotnost laikov na vseh področjih cerkvenega življenja, tudi na gospodarsko-upravnem, z druge strani pa je zelo poudaril potrebo po bolj strokovni upravi, ki bo v skladu z državno zakonodajo.

Sklep

Teološki in verski temelji ter moralni cilji župnije se ne spreminjajo, spreminja pa se njena družbena podoba, utemeljitev in delovanje. Na področju pojmovanja župnije, sociološkega opazovanja in raziskovanja ter na ekonomsko-finančnih osnovah za življenje in delovanje župnijske skupnosti so opazne tolikšne spremembe, da mora nanje odgovarjati tudi dokument PZCS in posledično tudi prilagojena cerkvena zakonodaja Slovenske škofovske konference. S tem se bodo spreminjale tudi pastoralne metode in pastoralno načrtovanje delovanja župnije kot celote in skupin kot njenih sestavnih delov.

Strokovni članek (1.04) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001": 253-053.6

Jožef Vidic, SDB

Model in pomen mladinskega duhovnega centra za širše območje v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

I. Kako sinodalni dokument govori o življenju mladih

Na splošno se ugotavlja, da so prve žrtve duhovne in kulturne krize, ki prizadeva svet, mladi rodovi. Prav tako je tudi res, da ima prizadevanje za boljšo družbo v njih največ upanja. Zato naj mladina poleg družine in občestva postane prednostna pastoralna skrb Cerkve na Slovenskem. Če se bo povečalo število usposobljenih oseb, ki bodo delale na področju mladinske pastorale, če bomo vlagali v kakovost programov in ustrezno infrastrukturo, bo to dolgoročno pomenilo tudi prenovo zakonske in družinske pastorale, liturgije, dobrodelnosti ...

Kljub velikim naporom posameznih pastoralnih delavcev in nekaterih ustanov opažamo nezadostnost sedanje mladinske pastorale, da bi odgovorila na izzive časa. Poglavitna modela dela z mladimi, model veroučnih skupin, model močnih duhovnih srečanj, še vedno zajemata precej mladih, vendar po svoji naravi in strukturi težko presežeta župnijske meje in ne sežeta v širši mladinski prostor. Tudi mladi, ki jih mladinska pastorala dosega in so dovzetni za evangeljsko izkustvo, so večkrat nezadovoljni.

Vsebina in način podajanja se jih v globini pogosto ne dotakneta, svoja krščanska občestva vidijo preveč toga in nerazgibana, lastno vlogo v njih pa kot pretirano pasivno. Tudi mnogi duhovniki, celo tisti iz mlajše generacije, se ne znajdejo pri delu z mladimi. Na širši ravni se kriza mladinske pastorale kaže kot pomanjkanje temeljne pastoralne paradigme, kot nagnjenje pastoralnih delavcev k individualizmu, kot nenačrtnost in razdrobljenost skupnega pastoralnega prostora.

Vse to kliče k poglobljenemu pastoralnemu razmisleku o dosedanjem delu za mlade.

Mladinska pastorala mora biti kristocentrična in ekleziološko usmerjena. Za mladinsko pastoralo naj postane značilna dialoška in antropološka razsežnost. To pomeni odprtost za izzive in znamenja časa ter za

mlade, zlasti najbolj ogrožene in uboge. Splošni pravilnik za katehezo naroča: Potrebno je poudariti, da mora sodobna evangelizacija mladih pogosto imeti bolj misijonsko kot pa strogo katehumensko razsežnost. Položaj namreč pogosto zahteva apostolat med mladimi, da namreč mladinska animacija prevzame počlovečujoči in misijonski značaj, kot prvi potrebni korak, da bi dozorele ugodnejše razmere za strogo katehetski trenutek.

Mladinska pastorala je sestavni del župnijske pastorale, hkrati pa naj usmerja v življenje družbe, da ne bo sama sebi namen. Župnija ostaja prvi prostor prenove mladinske pastorale, zato se mora prenavljati tudi župnija. Od župnije se pričakuje več posluha za dejansko duhovno in bivanjsko stanje mladine ter večjo paleto vzgojne pastoralne oskrbe: od kateheze do kulturne animacije do skrbi za družabnost in prosti čas.

Smernice prenove mladinske pastorale bodo uresničljive, če bo dovolj duhovno zavzetih in ustrezno usposobljenih pastoralnih delavcev in vzgojiteljev. Že vsak duhovnik, ki vstopa v svet mladih, je postavljen pred vprašanje, kako bi lahko svojo osebno vero prenesel na tiste mlade, ki so mu zaupani in one, ki jih morda srečuje le naključno. V času študija naj se primerno pastoralno in pedagoško usposobi za evangelizacijo mladih, za vodenje skupin, za usposabljanje pomočnikov in za osebno spremljanje mladih.

Pri prenovi mladinske pastorale je potrebno posebno pozornost nameniti laičnim voditeljem in animatorjem skupin, ta služba je neizogibna zlasti tedaj, ko se v občestvu vzpostavi mreža pastoralnih in vzgojnih ponudb za mlade. Odgovorni za pastoralo naj bi torej intenzivneje iskali in vzgajali voditelje iz vrst mladih. Mladinske pastorale bo končno toliko, kolikor bo v Kristusu močnih in pedagoško kakovostnih voditeljev, ki so pripravljeni skupaj z mladimi hoditi in iskati. Pastoralna izkušnja kaže, da mladih ne nagovori samo tista skupnost, ki jih zna poslušati in ceniti, ampak še bolj tista, ki jih zna postaviti pred določeno odgovornost. Župnija je poklicana, da že v času osnovnošolskega verouka, v času priprave na birmo, ponudi odraščajoči mladini vključevanje v različne oblike aktivnega sodelovanja v življenju župnije.

Skladno s tem ciljem bo potrebna preurejati dosedanje prostore. Hvalevredno je, da se v nekaterih dekanijah gradijo mladinski centri, ki morejo v svoj program vključiti vse, od športno-rekreativne do kulturne, izobraževalne in verske dejavnosti. Gradnja in ustanavljanje takšnih centrov bi morala potekati organizirano in usklajeno na ozemlju posameznih škofij in ob sodelovanja občin.

V luči dokumenta slovenske sinode bom sedaj predstavil model salezijanskega mladinskega centra.

II. Salezijanski mladinski center

1. Kaj je SMC?

Salezijanski mladinski center je dom, ki sprejema, župnija, ki evangelizira, šola, ki uvaja v življenje, in dvorišče za prijateljske stike in življenje v veselju.

a. Dom, ki sprejema

Danes imajo mladi različne izkušnje doma: pravi dom, kjer so ljubljeni in sprejeti, bogati dom, ki jim zagotavlja vse, kar si želijo; prazen dom, kjer doživljajo sovraštvo in so lačni ljubezni. Dom pa je tam, kjer se imajo ljudje radi, kar pa ni vezano samo na zidove. Mnogi otroci in mladi pogrešajo in so v stanovanjih in ob starših sirote in brezdomci. Janez Bosko je hotel, da bi se v njegovem okolju vsakdo počutil doma. Svojim fantom je hotel biti oče, učitelj in prijatelj.

Takšno družinsko ozračje, bogato v medsebojnih odnosih, je tudi danes bistvena značilnost Salezijanskega mladinskega centra..

b. Župnija, ki evangelizira

Mladi ne bodo takoj zaživeli po veri. Mi verujemo v mladega človeka in v njegovo možnost, da lahko postopoma stopa po poti vere, od komaj zaznavnih začetkov nezavednega iskanja Boga do popolne predanosti njegovi ljubezni. Salezijanski mladinski center se odloča za evangelizacijo, ki se začne z življenjem in govori o življenju: pomeni, da stvari, ki se dotaknejo mladih, postanejo dogodek in oznanilo odrešenja. Vrednotimo, kar mladi nosijo v sebi kot želje in ideale in jim pomagamo, da bi temu dali verski predznak, vero jim pomagamo odkrivati in živeti. V salezijanskem mladinskem centru se poslužujemo misijonskega načina evangelizacije. Začenjamo z bistvenim oznanilom in ga nenehno obnavljamo in dopolnjujemo. Težišče prizadevanja je oznanjevanje Kristusa, kot središče skupnosti. Ker je SMC odprt vsem, vernim in nevernim, nagovarja kot celota.

Občasne obiskovalce SMC nagovarjamo s celotnim okoljem (napisi, sporočila, glasba, programi, slike, prazniki ...). Za vsako skupino izdelamo poseben načrt za vzgojo v veri. Odkrivamo tiste, ki bi se radi dali na voljo za službo drugim. Posebno skrb pa namenjamo formaciji in duhovni rasti voditeljev in sodelavcev v SMC.

c. Šola, ki uvaja v življenje

Ne gre za formalno, ampak za življenjsko šolo. Gre za kulturo življenja. Mladim omogočiti, da življenje doživljajo kot estetiko, lepoto, kulturo, da razvijajo v sebi svoje neskončne možnosti, da razširijo oseb-

nostne izkušnje, da odkrijejo in razvijejo svoje talente. Prosti čas naj napolnijo z vsebino, ki jih bo usposabljala za bogastvo življenja.

d. Dvorišče za prijateljske stike

Prvi korak za delo z mladimi je sproščeno in pozitivno življenje na dvorišču. Na ta način ustvarjamo človeško in duhovno ravnovesje. Igra in občestvovanje imata vlogo sproščanja v vzgojnem procesu. Igra in asistenca zamenjujeta kazen.

Igra ima vrednost po svoji naravi, saj omogoča: čut za svobodo, razvoj telesnih energij, disciplino, komunikacijo, razne spretnosti, srečevanje, prijateljstvo, sodelovanje, socialni čut, praznično ozračje. Igra daje vzgojitelju možnost, da se vključi v življenjski ritem mladih in jih tako spoznava v njihovi spontanosti in se pogovarja z njimi kot s prijatelji.

2. SMC je v službi mladih

Mlad človek je prvi in glavni naslovljenec don Boskovega poslanstva. Mladi živijo obdobje temeljnih življenjskih odločitev, oni so prihodnost družbe in Cerkve. Janez Bosko je hotel doseči mlade, da bi jih vodil na pot odrešenja.

3. SMC je ustanova na mejnem področju

SMC opravlja poslanstvo vzgoje in pomaga pri rasti v veri. Je na voljo širšemu področju ali pa teritoriju župnije. Istočasno je cerkvena in svetna ustanova, izraz pastoralne ljubezni in človeške solidarnosti. SMC je ustanova na mejnem področju med verskim in civilnim, med svetnim in cerkvenim, v tem je sva njegova izvirnost in tudi tveganje.

SMC spodbuja mlade, da bi v svoje čutenje in razmišljanje, v govorjenje in delovanje, v igro, v kulturno doživljanje in ustvarjanje, v graditev skupnosti, v premagovanje težav in trpljenja vključili Kristusa ter se tako dejavno vključili v njegovo odrešujoče prijateljstvo in njegovo skupnost Cerkev. SMC je način, kako Cerkev vstopa v stik z mladimi.

4. Cilji Salezijanskega mladinskega centra

Celostni cilj je: pošten človek in dober kristjan.

Delni cilji: Rast v človeški zrelosti - sprejeti življenje in samega sebe, priti do srečanja med vero in življenjem, odgovarjati na vprašanje o smislu življenje, zahrepeneti po transcendentnem, po Bogu.

Vzgoja za ljubezen - čutiti se sprejet, priznan, cenjen in ljubljen. Pomagati mladim, da bi spolnost dojemali kot vrednoto, ki omogoča

rast osebe in kot dar izmenjave v dokončnem, izključujočem in celostnem odnosu, odprtem za soodgovorno starševstvo. Pričevanje duhovnika, ki jasno, veselo in velikodušno živi svojo podaritev v čistosti, pomaga mladim razumeti možnost, da tudi sami zaživijo podobno izkustvo ljubezni.

Srečanje z Jezusom Kristusom – mladim pomagati, da bi odkrili polnost življenja v Jezusu Kristusu, da bi se z njim resnično srečali v veri. On je prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju (pričevalnost oseb, evangelij kot veselo oznanilo, Kristus navzoč v mojem življenju – spoved – obhajilo, socialno vprašanje). Mlade spodbujati, da bi premagali prepad med vero in življenjem, med osebno vero in družbeno angažiranostjo, med bogoslužjem in vsakdanjim darovanjem, da bi si privzgojili določene drže, zlasti držo pobožnosti in odkrivali bogastvo molitve.

Naloga SMC je, da vzgaja mlade k zavesti globoke pripadnosti Cerkvi, da omogoča občestveno življenje vernih. To mladi doživijo preko sodelovanja raznih skupin.

5. Razsežnosti Salezijanskega mladinskega centra

a. Vzgojno-kulturna razsežnost

Šport, igra, razvedrilo, glasba, petje, gledališče in drugo kulturno ustvarjanje, mladinski turizem in druge prostočasne dejavnosti.

Na tem področju poudarjamo naslednje naloge:

– v mladih podpiramo proces osebne in socialne rasti;

– skrbimo za kritično in ustvarjalno ustvarjanje kulture (biti pred imeti, oseba pred stvarjo, etika pred tehniko ...);

– razvijamo pedagogiko vrednot.

b. Evangelizacija – kateheza

Evangelizacija mladih je prvi temeljni namen našega poslanstva. Smo vzgojitelji za vero. Vzgajamo z evangelizacijo in evangeliziramo z vzgajanjem. Vzgoja za vero je postavljena v središče razvoja osebe.

Prednostno mesto dajemo celostni katehezi. Stebri vzgoje v veri so: evharistija, spoved, Marija. Ena od temeljnih nalog vzgojnega poslanstva je poklicna pastorala – odkriti in uresničiti svoj človeški in krstni poklic.

6. Preventivni vzgojni sistem

V SMC sprejemamo in uresničujemo don Boskov preventivni sistem. Z njegovo pomočjo ustvarjamo ozračje domačnosti, zaupanja, dialoga in sprejetosti. Stalna navzočnost vzgojiteljev in animatorjev ustvarja okolje dejavnosti prijateljstva, ter onemogoča negativne iz-

kušnje. Preventivni pomeni: mlade prehitevati z življenjskimi izkušnjami in jih brez nasilja spodbujati k razvoju lastnih življenjskih možnosti. Preventivni sistem sloni na razumu, veri in ljubeznivosti. Ne sklicuje se na prisilo, temveč na notranje moči razuma, srca in hrepenenja po Bogu, ki jih vsak človek nosi globoko v sebi, mlade in vzgojitelje pa povezuje ozračje domačnosti, zaupanja in dialoga. V posnemanju Božje potrpežljivosti se srečujemo z mladimi na stopnji njihove svobode. Spremljamo jih, da bi v njih dozorelo trdno prepričanje in da bi postopoma postali odgovorni v občutljivem poteku rasti njihove človečnosti v veri. V tej vzgojni metodi prevladujeta veselje nad življenjem, praznovanje življenja in življenjski pogum. Janez Bosko je ponavljal: Srca mladih si boste pridobili z ljubeznijo. Naj mladi čutijo, da so ljubljeni. Ljubite, kar imajo oni radi. Tedaj nam bodo mladi vračali ljubezen. Moje veselje je bivati z vami. Biti z mladimi, to je način življenja, gre za fizično in dejavno navzočnost za dobrohotno navzočnost in razpoložljivost, ki animira življenje mladih v veselju in s čutom za božje.

7. Umeščenost SMC

SMC deluje v okviru župnije ali kake druge salezijanske ustanove in je namenjen predvsem otrokom in mladim. Želi biti odgovor na potrebe mladih danes. Slovenski salezijanci imamo večinoma SMC, ki je vezan na župnijo. Življenje in delo SMC je del življenja župnije in njenega apostolata, SMC ni samo pastoralno pedagoško organiziran, ampak tudi dejavno vključen v pastoralno življenje župnije. SMC ponuja alternativo tistim, ki se sicer ne bi vključevali v redno pastoralno življenje župnije.

V naši slovenski stvarnosti naj pride do polnega dialoga med župnijo in SMC. Gre namreč predvsem za verodostojnost ustanove. Ob tem pa je pomembno, da pri delu upoštevamo smernice škofijske pastorale, da smo odgovorno vključeni v njene strukture, zlasti v ŽPS, da smo pripravljen deliti pobude, trenutke dialoga, ter vzgojne in pastoralne načrte z župnijskimi skupnostmi določenega področja (dekanije) in podpirati vzajemno bogatitev.

Smiselno je povečevati krog sodelavcev z zunanjimi člani, z javnimi ustanovami – občina, šola, sociala in z nevladnimi ustanovami ter povezat moči in se osrediniti na vzgojo mladih, ki živijo na določenem področju. Salezijanska skupnost je animatorsko jedro SMC. Voditelj SMC je župnik. Nepogrešljivi pri poslanstvu SMC so animatorji. Center živi in pade ob animatorjih. Služenje animacije se odvija v znamenju zastonjskosti in prostovoljstva. Odgovornost za vzgojno delo nosi svet SMC, ki je najvišje upravno telo SMC.

III. Uresničevanje temeljnih prvin salezijanske mladinske pastorale v SMC Cerknica

Mesto Cerknica je obdano z naravnimi znamenitostmi. Nad Cerknico se dviguje Slivnica. Pod to »čarovniško« goro se razprostira naravno presihajoče Cerkniško jezero. Kot varuhi nad njim so zaobljeni vrhovi Javornikov. To je kraški svet, Notranjska. Ob tem skrivnostnem čudežu narave se razprostira župnija Cerknica, ki ima 5000 prebivalcev in približno 3800 katoličanov. Vključena je v občino Cerknica, ki obsega še ostale vasi, razen Blok in Starega Trga. Velika podjetja, med njim Brest, so šla v stečaj, veliko ljudi je ostalo brez dela. Zaposlili so se v Ljubljani, Ložu in v sami Cerknici. Plače so nizke, nekateri se težko prebijajo iz meseca v mesec.

Največja rak rana družin v Cerknici je alkohol. Tudi mamila prodirajo, toda manj, ker ni denarja in je Notranjska sorazmerno »zaprta« dolina.

Mladina se veliko zbira v športni dvorani osnove šole, ki je popolnoma zasedena. Zvečer se zbirajo mladi v diskotekah - Selšček, Planina, večina mladih (posebno najstnikov) pa se zbira v barih. Kakšnih drugih ponudb za mladino skoraj ni.

Na nastanek SMC v Cerknici je vplivalo (od leta 1965 do 85) več družbenih dejavnikov. Vplivnejši so: industrijski razvoj, rast prebivalstva in migracija ljudi - priseljenci. Salezijanci smo leta 1978 začeli urejati mogočno gospodarsko poslopje, ki je bilo zgrajeno leta 1900 in ima v pritličju 400 m^2. Najprej smo uredili veroučno učilnico, veliko dvorano in sanitarije. Tu so se mladi začeli zbirati ob namiznem tenisu, ročnem nogometu, predavanjih, veselih večerih, delovala je dobra dramska skupina, mladinski zbor, ansambel, ministrantski pevski zbor. Prostori so bili premajhni in začeli smo urejati ostale prostore. Arhitekt dr. Jože Kušar nam je naredil načrt za celotni mladinski center, ki še danes ni končan. Kljub raznim pomislekom, da se tu zbirajo verni in neverni, dobri in problematični, so ljudje počasi dobivali zaupanje in so ogromno žrtvovali pri gradnji Mladinskega centra in tudi danes prispevajo starši za verouk 10.000 SIT na leto na posameznega otroka za normalno delovanje centra (veroučni pripomočki, elektrika, ogrevanje, tekoč programi, honorarji ...).

Veroukarjev osnovne šole imamo 405, predšolskih 100, pošolskih 150 in rednih obiskovalcev centra ob vikendih in čez teden do 200.

Leta 1990 je Mladinski center v polnosti zaživel, pomagali so nam denarno Salezijanska družba, salezijanski mladinski center iz Gradca, Münchna. Veliko tudi Karitas iz Italije, posebno veliko so nam pomagali razni dobrotniki, ki jih je organizirala sestra Mihelangela iz Vidma in Benetk. Brez teh dobrotnikov ne bi mogli uresničiti vseh načr-

tov in še danes gradimo toliko, kolikor dobimo darov. Hvaležni smo vsem domačim in ostalim dobrotnikom.

Leta 1993 je bil center registriran kot društvo. V Cerknici je to edino zbirališče mladih. Hkrati smo urejali tudi planinsko kočo na Uskovnici nad Pokljuko, kjer organizirano preživljamo prosti čas med počitnicami in vikendi.

V centru delujemo trije duhovniki, dve katehistinji teologinji, štirje organisti, trije voditelji šole za animatorje, dva voditelja šole za zakon, svet staršev.

Že prej je bilo omenjeno, da mladinski center stoji in pade z animatorji, ker so oni duša centra, zato smo že julija in avgusta 1985, začeli organizirati na Uskovnici »Uskovniške tedne« - tedenske seminarje za vzgojo animatorjev - župnijskih sodelavcev. Letos poteka že sedemnajsto leto. Te tedne so ustanovili ekipa: dr. Jože Ramovš, dr. Imre Jerebic, dr. Jože Bajzek, dr. Ivo Florjanc in župnik Jože Vidic. Struktura se do danes še skoraj ni spremenila. To je široka ponudba za vso Slovenijo. V treh tednih se zbere čez 200 animatorjev. Ista ekipa je pet let prej načrtovala postne duhovne vaje za pošolsko mladino. Organizator je še vedno Cerknica in udeležencev iz Cerknice je tako na »Uskovniških tednih« kot na duhovnih vajah do 30.

Ob vhodu v center je kratek in jasen pravilnik SMC Cerknica. Ustanova temelji na preventivnem sistemu v skladu s krščanskimi moralnimi načeli, odpira pa vrata vsem - tako mladim kakor otrokom in odraslim.

Pravilnik že v drugi točki opredeli SMC kot kraj, kjer mladi koristno preživijo svoj prosti čas, duhovno rastejo in se oblikujejo, si med seboj pomagajo in izobražujejo, najdejo možnost za pogovor in se čutijo sprejete. Obiskovalca centra odlikuje prijaznost, lepo govorjenje. Kdor je alkoholiziran, kdor dela nered, uničuje inventar, v center nima vstopa; v centru se ne kadi.

SMC je redno odprt od 16.00 do 21.00, ob petkih in sobotah do 23.00. Ob sredah je zaprt, med prazniki pa je urnik prilagojen urniku verskih obredov. Mladi so povabljeni, da se z lastnimi pobudami aktivno vključujejo v življenje SMC.

Dejavnosti in vrednote v SMC Cerknica

1. Splošna ponudba. Večji del mladih prihaja v SMC, ker nudi prijetno okolje za zbiranje. Igrajo biljard, namizni tenis, ob koncu tedna pa je organiziran ples. V center prihajajo verni in neverni ali drugače misleči. Splošna ponudba centra zajema religiozne, racionalne, emocionalne vrednote, zabavo, prijateljstvo, strpnost, sprostitev, sprejetost, solidarnost, lepo govorjenje, dobroto, altruizem, poštenost, čut za sveto, čut za presežnost in podobno.

2. Pevski zbori, orkester, učenje kitare. Kitara je instrument mladih, zato je težko biti animator, če ne igraš kitare. Starejši učijo mlajše.

Zbori redno sodelujejo pri nedeljski maši in ob praznikih. Orkester spremlja ljudske pesmi pri maši. Sodelujejo štirje zbori: ministrantski, otroški - dekliški, mladinski mešani zbor in odrasli mešani zbor. Za veliko noč in božič nastopajo vsi zbori, orkester in ljudsko petje pri glavni maši, nastopa sto pevcev in 25 instrumentalistov. Vsak zbor poje dve pesmi, ljudskih pa je pet. To je res praznik - mavrica različnosti in enosti! Sodelovanje pri zboru in orkestru je za mladega vzgoja za lepoto, doslednost, potrpežljivost in vztrajnost. Zbori in orkester so zbrani okoli oltarja.

3. Dramska skupina je namenjena osnovnošolcem. Učijo se nastopati, oblikujejo samozavest, tu je veliko družabnosti.

4. Veselo dvorišče - je popoldanska prireditev za mlajše otroke, predšolske in nižje razrede. Organizirano je pred večjimi prazniki. V programu se prepleta petje, igre, zgodbe, ki predstavljajo vsebino praznika. Program zaključijo z raznimi izdelki. Tu se začenjajo usposabljati za vodenje skupin animatorji iz petega, šestega razreda. Ti animatorji običajno vztrajajo tudi po srednji šoli.

5. Zelo dobro je v center vključena Karitas, ki pomaga izvajati razne programe, preko priprave hrane, materialov ... kuhanja.

6. Skupina za samopomoč - pet skupin, ki jih vodijo odrasli usposobljeni voditelji. Tu se zbirajo mlajši in starejši, da bi lažje premagovali medgeneracijske razlike in osmislili starost.

7. Počitniška srečanja na Uskovnici in Ankaranu.

8. Tečaj italijanskega jezika.

9. Delavnice za preventivno vzgojo staršev in predavanja.

10. Verouk za osnovno šolo, predšolske otroke in otroke stare pet let Sončni žarek.

11. Pot upanja mladih - verouk in srečanja pošolskih skupin.

12. Biblična skupina.

13. Ministranti.

14. Skavti.

15. Šola za zakon, šola za animatorje (animatorjev je v centru 54).

16. Pet zakonskih skupin.

17. Animatorji birmanskih skupin.

18. Molitvena skupina - ura molitve pred Najsvetejšim.

19. Birmanske skupine.

20. Skupina bralcev Božje besede.

V okviru SMC je za svojo diplomsko nalogo mag. Jože Krnc naredil tudi kratko raziskavo.

Nekaj izjav:

S ponudbo SMC je 82% zadovoljnih. Večina anketiranih prihaja v center s prijatelji, vsi anketirani menijo, da tu lahko najdejo družbo,

82% jih meni, da jih v centru vedno nekdo opazi in pozdravi. Vsi, razen enega se strinjajo, da v centru ni alkohola in cigaret. Glede strpnosti jih je 4% mnenja, da bi SMC moral biti prostor srečevanj, a le za kristjane, 39% jih je prepričanih, da lahko živijo skupaj, 53% pa se jih s tem vprašanjem ne ukvarja.

Glede soodgovornosti je 96% prepričanih da so tudi sami odgovorni za dobro počutje v centru. Četrtina vprašanih sodeluje pri vodenju programov, 17% pa ostaja brezbrižnih.

Glede služenja v SMC. 35% anketiranih je bilo animatorjev, ti sodelujejo in vodijo programe v SMC, 46% želi del svojega časa preživeti v vlogi animatorja. 35% vprašanih animatorstvo ne zanima. Polovica animatorjev se je za animatorstvo navdušila ob zgledu starejših animatorjev, 30% anketiranih animatorjev se jih je za to odločilo zaradi prijateljev, 20% pa jih meni, da je SMC okolje, ki te vzpodbuja k temu, da postaneš animator.

Izobraževanje je ena od bistvenih nalog SMC. 89% vprašanih meni, da se v SMC lahko marsičesa naučiš, 39% se veseli sodelovati, drugi menijo, da imajo da ko sodelujejo, vedno občutek, da so potem boljši, 25% jih dejavnosti ne zanimajo.

96% vprašanih meni, da se v SMC lahko pogovorijo,78% mladih najde tu ljudi, ki jim pomagajo odgovoriti na resnejša življenjska vprašanja, 75% vprašanih srečuje tu take, ki jim pomagajo, če potrebujejo pomoč, 10% pa meni, da se srečuje z ljudmi, ki niso nič posebnega.

Glede religioznih vrednot kar 64% meni da so zaradi tega boljši kristjani, 32%, da jim zaradi tega vera ni tako tuja, navzočnost duhovnika, za katerega kar 75% meni, da se z njim da pogovarjati, 75% dodaja, da je on tisti, ki poskrbi za dobro razpoloženje, 67% meni, da je zaradi tega v centru red.

Nekaj zaključnih misli

Mag. Jože Krnc v svoji diplomski nalogi o SMC pravi, da je iz povedanega razvidna pestra ponudba SMC v Cerknici, ki se je dve desetletji svojega nastajanja navdihovala pri bogati vzgojni tradiciji v duhu karizme sv. Janeza Boska. Da je ta ustanova dobro zaživela in da je v kraju zelo prepoznavna, ker opravlja pomembno poslanstvo. K temu so pripomogle nekatere spremljevalne okoliščine, ki jih velja upoštevati pri podobnih ustanovah. Omenim le nekatere, ki so najbolj vidne:

- stalna navzočnost močne ekipe vzgojiteljev, salezijanskih duhovnikov, ki imajo vzgojo mladine za prednostno nalogo;
- večletna navzočnost istega ravnatelja mladinskega centra, ki ima jasno vizijo in skrbi za kontinuiteto skupin;

- odprtost za vse generacije, od najmlajših do odraslih in družin ter usklajenost z ritmom župnijskega občestva;
- sodelovanje s civilnimi strukturami domačega kraja (šola, sociala, športna, rekreacijska, kulturna in podobna društva, zdravstvo, policija, občina);
- povezovanje (pobratenje) s sorodnimi ustanovami doma in v tujini, kar omogoča dotok novih idej.

Razgibano dejavnost Cerkve na Slovenskem za mlade v pokoncilskem času, posebno pa številne pobude v zadnjem desetletju, kamor lahko štejemo tudi skupna iskanja na škofijskem zboru mladih v Mariboru in na sinodi Cerkve na Slovenskem, potrjuje njeno usmerjenost k mlademu človeku. Pri tem pa je treba upoštevati nekatere prednostne vidike:

- Duhovna globina pastoralnih delavcev, kajti brez prepričane, globoke osebne vernosti vzgoja zanjo ne more biti prepričljiva, zato je ena glavnih in prednostnih nalog dobra formacija voditeljev, ki se ne konča z nastopom službe. Danes je neizogibna stalna formacija.
- Povsem jasno in pokončno pričevanje o središčnosti Kristusa - Dobrega pastirja, ki je živo bivanjsko središče življenja pastoralnega delavca, po njem pa mora to postati tudi mladim.
- V zavesti poslanstva je potrebna tudi jasna in nedvoumna odločitev za mlade v duhu Sinode Cerkve na Slovenskem, ne samo na načelni ravni, ampak v dinamiki vsake župnije.
- Zavestno se je treba izogibati »vrtičkarstva« v pastoralni praksi, ko mnogi ne zmorejo prestopiti svojih ozkih mej in prav tako tega ne dovolijo drugim. Potrebujemo več pripravljenosti za prenovljeno cerkveno (občestveno) zavest, kot priporoča že drugi vatikanski koncil.
- Ne nazadnje je pri delu z mladimi pomembna drža odrešenosti, ki je veselje v delavnosti. Tako bo krščanstvo prinašalo novo upanje in bo bolj zanimivo za sodobnega človeka.

Strokovni članek (1.04) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001"

Jože Planinšek

Model duhovnega centra za širše pastoralno območje

Nisem teoretik, zato bom naslednje razmišljanje podal predvsem iz osebne izkušnje. Na tem področju oblikovanja duhovnih središč smo še pionirji in tako tudi še nimamo izdelanih ustreznih teoretičnih podlag vendar se je nekaj začelo premikati, ustanovili smo sicer še v povojih zvezo podobnih ustanov po Sloveniji. Pričujoče razmišljanje mi je dalo vedeti, da bo treba sedaj zares nekaj storiti za našo večjo organiziranost, usklajen nastop in skupno načrtovanje.

Ko se naša sinoda oziroma plenarni zbor odloča za človeka, za njegovo življenje v polnosti, poleg tolikih pomembnih stvari upošteva tudi to, da je človek zares človek in zares živi šele tam, kjer je sprejet, kjer je del občestva, znotraj katerega je doma, je varen. Kot pravimo za družino, kako velik pomen ima za ohranjanje vrednot pri mladem človeku, tako moramo jasno vedeti tudi za župnijo in za vsa druga občestva, kako so to okolja, v katerih lahko sodobni človek (še posebej mlad), vztraja pri odločitvi za življenje, za vrednote, za dobro. Prepričan sem, da bo župnija ostala, da bo celo pridobila na pomenu. Samo v nekem tako ali drugače sklenjenem okolju se človek lahko najde. To je okolje, v katerem je doma življenjska radost, pa tudi težave. Tu so otroci, ki se skupaj šolajo in se preko njih starši povezujejo med seboj, razni pojavi izgubljanja mladih, kot je droga in podobno. Posebno v mestnih okoljih se starši samoiniciativno povezujejo med seboj in iščejo rešitve. Ko gre za temeljne stvari in za resne probleme, se ljudje na vseh nivojih (celo parlamentarci) vendarle sporazumejo.

Župnija ima vlogo, ki jo lahko odigra le ona in je nobena nadžupnijska struktura ne bo nikoli mogla nadomestiti. Je pa župnija čedalje bolj nemočna, primanjkuje ji usposobljenih strokovnih moči in denarnih sredstev in zato potrebuje podporo. Tako torej ne vidim duhovnega centra kot neke višje oblike ponudbe, temveč samo kot pomoč temeljnemu delu, ki se opravlja v župniji.

Misijonska zavest Cerkve je znamenje njene zaljubljenosti v ljudi in v posredovanje veselega sporočila. Zato je imela Cerkev vedno dovolj domišljije in je v vsakem času našla primernih načinov in sredstev, kako najti človeka in ga nagovoriti. Tako je v tem smislu sodobni čas

prinesel neko novo, (pa vendarle tudi ne novo) ustanovo duhovnega centra, ki je lahko za ožje in širše okolje žarišče duhovnega in polnega človeškega življenja. Vemo, kako pomembno vlogo so imeli samostani skozi zgodovino in kako so oblikovali svojo okolico, pa čeprav so v njih živeli le menihi in redovnice. Laiki tja niti kaj dosti niso mogli prihajati, pa so vendarle od tam dobivali veliko bogastvo. Šlo je za žarišča. Različne duhovne vaje, ljudski in stacionirani misijoni in podobno pa so še konkretnejše oblike takšnega delovanja. Čas, ki ga danes živimo, pa ima spet svoje zakonitosti in potrebe. Manj je le tradicionalnega krščanstva, več je potrebe po globljem odnosu do stvari, o izmenjavi izkušenj, po pričevanju in podobno. Nova evangelizacija, o kateri veliko govorimo, pogosto ni več samo nova, ampak je v mnogih okoljih kar prva.

V našem prostoru trenutno obstaja velik problem. To je negativen odnos do vsega cerkvenega in še posebej do vrha hierarhije. To proticerkveno vzdušje so v dobršni meri ustvarili mediji, ljudstvo pa ne razmišlja veliko, zato je tudi zelo cerkveno hitro zmanipulirano. Prav ti ljudje pa so zelo ponosni na to, da pridejo nekoliko bližje, da vzpostavijo stik s cerkveno hierarhijo. Zdi se, da jim je Cerkev zaradi ravnanja v polpreteklem obdobju in tudi danes kot struktura daleč, a se ji želijo približati. Pri tem pa ne dobijo prave spodbude ali pa prav odprte poti, zato postajajo podobni lisici, ki se ji začne zdeti grozdje, ki ga ne more doseči, pač prekislo. Tako se potolaži in tudi notranje upravičí. Katolištvo danes zveni mnogim kot neke vrste buldožer, ki vse pomendra. Tistim, ki oster nastop ustreza, pa žal mnogokrat manjka zares pristnega, notranje prepričanega krščanstva, kar spet okolje čuti in smo v začaranem krogu.

Na tem področju nam manjka pravih prijemov in evangeljske zvitosti. Nerodni smo in tleči stenj nam ničkolikokrat ugasne.

V to razpoloženje pa se čudovito vključujejo prav duhovna središča. Ta ne morejo in niti ne smejo biti le kraj za duhovno izoblikovane ljudi, ali pa le za duhovne vaje in morda še nekaj izrazito cerkvenih stvari. Morajo biti namenjena vsemu, kar ni nasprotno Cerkvi in krščanstvu. Te hiše morajo biti velikokrat napolnjene z močno in trezno duhovnostjo, kraji, kjer se veliko moli, veliko razmišlja. Sposobne pa morajo biti sprejeti pod isto streho tudi ljudi, ki praktično še nič niso slišali o Bogu. Tako postajajo kraj srečevanj in dialoga med zelo različnim, in to je treba vsem dati čutiti, vedeti, doživeti. Duhovne vaje neke sklenjene skupine tako ne bodo samo njena poglobitev, temveč tudi sled, ki jo bodo »vonjali« tisti, ki bodo prišli za njimi v hišo na nekaj čisto drugega in drugačnega. Postale bodo apostolske tudi za druge. Včasih se oboji tudi srečajo, morda to deluje lahko malo moteče, a ponavadi le za »duhovno oblikovane ljudi«, za one druge iz drugačne

prireditve pa vir zanimanja. Evangelizacija gre pač svojo pot, včasih zelo nenavadno, pomembne stvari postanejo tiste, o katerih se nam še sanja ne.

V to verjamem zaradi različnih izkušenj, med katerimi naj jih nekaj predstavim. Presunila in misliti mi je dala izjava starejšega moškega, pomembnega direktorja, ki je prišel na pojedino po pogrebu, mašo pa je prečakal pred cerkvijo. Pohvalil je dobro hrano, in zatrdil, da se je dobro najedel, s tem je začel pogovor z menoj. Vedel je povedati, da so po samostanih znali vedno dobro jesti in piti in da so imeli za take stvari vedno dovolj domišljije. Vse to mu je šlo zlahka in rutinsko iz ust, saj je takega in še bolj grobega govorjenja vajen. Z mnogo več truda, z bolečino in skoraj s solzami sreče pa je ob koncu izustil, da je bil pravzaprav po petdesetih letih prvič spet v farovžu, in da je bilo prav lepo in zanimivo. Še je prišel in tudi v cerkev bo enkrat prišel.

Ob šahovskem turnirju se zbere kar lepo število različnih moških, ki se še najraje ob odmorih zadržujejo pri točilnem pultu. Niti niso tako redke zbadljivke na račun tistih, ki so jih spravili v župnišče, (kot po navadi take skupine imenujejo tudi našo ustanovo), a vendar se nato ti isti ljudje v duhovnem centru dokaj hitro počutijo doma, se zadržijo dolgo v pogovoru s katerim izmed uslužbencev in zastavijo kopico neverjetnih vprašanj.

Zanimivo je bilo prisluhniti novinarjem ob srečanju lokalnih radijskih postaj, ko so ob jutranji kavici razpravljali o noči in o tem, kako so se, ne da bi se nekateri hoteli, morali zvečer umiriti, saj je na vsakega z zida gledal križani. Nikjer tukaj nisi varen pred njim, je zavzdihnil eden, pa ne pikro. In ti in podobni ljudje, zanimivo, spet radi pridejo.

Do verskega pogovora pogosto pride že samo zaradi tega, ker so v takšni hiši. Veliko bolj pa tedaj, ko sta v hiši dve ali več skupin in je ena na bolj svetni, druga pa na duhovni prireditvi. Že velikokrat, ko so bili v hiši mladi na intenzivnih pevskih vajah ali pa na kakšnem športnem turnirju, drugi pa na duhovnih vajah, in ko so bili skupaj pri kosilu, pa je ena skupina molila pred jedjo, druga pa do tedaj ne, se je drugim potem čisto spontano in kot nekaj samo po sebi umevnega, pridružila. Takih in podobnih primerov bi lahko naštel še veliko. Tu deluje Božji Duh, bolj kot si to na prvi pogled predstavljamo. Seveda pa je prav to tisti veliki izziv in tudi odgovorna naloga za vse, ki delamo v takih centrih, tako za duhovnike kakor slehernega zaposlenega; tega se morajo zavedati tudi skupine na duhovnih prireditvah. Tukaj smo veseli posluha takšnih skupin za nagovor drugačnih v hiši, kar nosi sled in mnogim ostane v prijetnem spominu. Smo pa tudi priča duhovnim skupinam, ki na vse drugačno gledajo zviška, kot na moteče, kot na nekaj, kar ne sodi v ta prostor.

Poleg navedenega pa v takšni ustanovi, kot je duhovno-prosvetni center, nagovarja tudi kultura, umetnost. Razstave so lahko redni se-

stavni del dogajanja v hiši, nato različni koncerti, predavanja, literarni večeri, ekumenska srečanja in podobno, kar tudi pomeni dialog z življenjem drugih, ki jih to zanima in so nagovorljivi.

Duhovni center ima poslanstvo in tudi globljo moč, kot to na prvi pogled izgleda. Vse zgoraj našteto vsebuje tudi Sklepni dokument Plenarnega zbora, čeprav nikjer izrecno ne imenuje duhovnih centrov. To je sicer škoda, a s tem ni zmanjšan njihov pomen, saj kot rečeno, ni poglavja, kjer se tudi duhovni centri ne bi našli kot ustrezen prostor za uresničevanje smernic sinode.

Naj preidem nekoliko bolj h konkretnim stvarem, ki so nas vodile pri načrtovanju gradnje Doma sv. Jožef v Celju, in k programu, ki se danes v domu izvaja.

Vseskozi imamo pred seboj duhovno-prosvetni center, s kolikor je le mogoče urejeno infrastrukturo. Udeleženci katere koli prireditve naj bi se čim manj ubadali z vsakdanjimi stvarmi, kot je bivanje, hrana ... temveč naj bi vso energijo usmerili v stvar, zaradi katere so prišli. Za vse drugo naj poskrbi osebje doma. To je bilo izhodišče za delo z zaposlenimi. Prostovoljnega dela, razen fantov na civilnem služenju, ni. Dejavnost je že kar na začetku uspešno stekla in ustvarili smo si ugled in pomen za ožje in širše okolje. Uspelo nam je tako izbrati in tudi oblikovati naše sodelavce, (vsi so v rednem delovnem razmerju, trenutno jih je devet), da mislijo s hišo in se znotraj nje počutijo doma in sredi poslanstva. Ko so v službi, živijo s skupnostjo, kolikor je mogoče. Poleg tega so informirani o vseh naših načrtih, problemih; z nami, lazaristi, delijo veselje in skrbi v zvezi z domom. V ta namen je tudi redno oblikovanje. Popoldnevi prve srede v mesecu so namenjeni za sestanke, pogovore, načrtovanje, molitev in adoracijo ter tudi praznovanje.

To je pomembno tudi zaradi že zgoraj omenjenega razloga, namreč zaradi pomembne pastoralne vloge, ki jo imajo naši zaposleni. Pri prvi evangelizaciji, ki je je v naši hiši kar nekaj, so pravzaprav odločilnejši od duhovnikov. Njihov nagovor je marsikdaj celo bolj učinkovit.

Približno polovico prireditev naj bi načrtovali in tudi izvajali sami ali pa s sodelavci, polovica pa bi bila gostujočih. Prireditve pa naj bodo zelo različne, tudi povsem svetne narave, a vendarle vedno z ustrezno vsebino. Delno nam je to že uspelo, čeprav na tem področju potrebujemo še veliko domišljije, predvsem pa potrpežljivosti. Pri svojih prireditvah pa si moramo najti in izoblikovati še udeležence, kar ni lahko, a se da.

In kako je s poslovno-finančno platjo projekta? S prihodki ne pokrijemo niti stroškov rednega poslovanja, kaj šele amortizacijo oziroma investicijo. Vendar v primerjavi z Avstrijo ali Nemčijo sploh nismo na slabem. Tam imajo podobne ustanove tako cerkveno kakor državno subvencijo in v večini primerov ne poslujejo nič boljše od nas, ki trenut-

no nimamo še nobene podpore in tudi nobenih donatorjev. Edina pomoč, ki smo je deležni, so fantje na civilnem služenju, ki pa si jih ne izbiramo sami. Naj pa pri tem še poudarim, da poslujemo povsem v skladu s civilno zakonodajo in odvajamo ves DDV. Gmotni položaj rešujemo z višjimi cenami za nepastoralne skupine, ki pa so še vedno nižje kot v drugih ustanovah. Tako pokrivamo stroške za pastoralne programe, ki nikakor ne morejo biti tržno naravnani. V prihodnje bo na tem področju potrebno še veliko iznajdljivosti. Upamo na kakšno pomoč, fondacijo, imamo pa tudi še načrte s celim hribom, kjer bi lahko prišli tudi do gospodarsko bolj samostojne celote. V mislih imam dom ostarelih nekoliko posebne oblike, kjer bi oskrbovanci še delali oziroma sodelovali pri naših programih.

In kakšno vlogo ima naš duhovni center za širše pastoralno območje. Kot ustanova na Celjskem smo si pridobili neko mesto in določen ugled. Počasi nas tudi civilne strukture priznavajo in cenijo. Mnogim se že zdi samo po sebi umevno, da se posamezne dejavnosti odvijajo tudi v Domu sv. Jožefa. Tako cerkveni prostor ni več samo znotraj cerkve in samo za cerkvene, temveč širši, kjer lahko še marsikdo najde kaj zanimivega. Na ta način gradimo dialog med cerkvenim in necerkvenim, in se oboje počasi začenja prepletati, kot nekaj organskega. To pa ni pomembno samo za nas, temveč za širšo regijo in tudi za pastoralo posameznih župnij v tej regiji. Meriti tega vpliva se gotovo ne da, a gotovo bo enkrat tudi opazen. Pomembnejše za širše pastoralno območje pa je seveda to, da pri nas vendarle potekajo programi, ki si jih posamezne župnije marsikdaj težko privoščijo, tako zaradi pomanjkanja sredstev, sodelavcev, programov ... Tu so različni programi, kot priprava na zakon ali pa na krst za starše, katehumenat in različni tečaji za sodelavce, ki jih že izvajamo ali pa so še v načrtih. Dom je neka stalna struktura, ki omogoča tudi nadaljnje delo. Pri pripravi na zakon ustvarjamo bazo podatkov in sedaj po tolikih letih že poročene vabimo na šolo za starše. Iz teh se bodo slej ko prej lahko porodila zakonska občestva na nivoju posameznih župnij, če bodo župniki za to. To mi lažje storimo kakor župnija sama. V tem vidimo za prihodnost veliko možnost za razvoj našega dela in tudi veliko pomoč župnijam in župnikom.

Šola za animatorje ima pomembno vlogo za širše pastoralno območje. Tega se vsi dobro zavedamo; tudi zanjo smo usposobljeni in kot marsikje tudi pri nas redno poteka. Z jesenjo nastopi službo, če bo vse po sreči, diplomant cerkvene glasbe in začeli bomo v dogovoru z ustreznimi ustanovami ustanavljati šolo za organiste s poudarkom prav na cerkveni glasbi, petju in liturgiji. Redni tečaji za bralce beril, krasilce cerkva, voditelje delavnic in podobno so tudi lahko pomembna pomoč širšemu območju. Tako vidimo, da je poleg prve evangelizacije,

dialoga, različnih ponudb umetnosti, predavanj in podobnega tudi toliko drugih, čisto praktičnih in uporabnih ponudb za župnijske sodelavce prav tako širšega območja. Vse lahko izpeljemo nekoliko lažje ali pa celo veliko lažje kakor župnija sama.

Pri tem naj poudarim velik pomen nekaterih župnij in župnikov, kaplanov, katehetov in drugih, ki znajo sodelovati in so navdušeni nad tem, kar delamo. Žal pa marsikje ni opaziti želje po sodelovanje. Pogosto gre pošta s ponudbo za sodelovanje naravnost v koš.

Noben nagovor danes ni več ali manj vreden; ljudje so različni in iščejo. Po dosedanji izkušnji ne morem trditi, kdo pri nas več dobi: ali tisti, ki je prišel na duhovne vaje, ali tisti, ki je prišel na kuharski tečaj. Duh pač veje, kjer hoče in marsikdaj tam, kjer si mi najmanj predstavljamo.

Strokovni članek (1.04) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001": 246/247

Leon Debevec

Cerkev smo vsi

Skrb za krščansko umetnost v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Za uvod

Čeprav mi je organizator simpozija dodelil nekoliko drugačen naslov (»Skrb in vzgoja za bogoslužni prostor in bogoslužje v luči ...«), sem si dovolil majhno prilagoditev iz dveh razlogov:

1. Da glede na časovni okvir omejim razmišljanje na področje, ki ga kot ustvarjalec in raziskovalec vsaj nekoliko poznam.
2. Da izpostavim tista vsebinska težišča, ki se mi zdijo za obravnavano problematiko ključna.

V naslov so tako vključena vsa tri: krščanska umetnost, ki kaže vidni obraz Cerkve, skrb za to pomembno razsežnost življenja Cerkve in Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem z izhodišči, ki določa nove, slovenskim razmeram lastne poudarke v razumevanju prvih dveh. V nadaljevanju bom o vsakem nanizal nekaj misli, za katere se mi zdi, da jih je potrebno imeti pred očmi, ko stopamo v takoimenovani posinodalni čas.

O krščanski umetnosti

Zamenjava izraza bogoslužni prostor z izrazom krščanska umetnost v naslovu nikakor nima namena speljati razmišljanja od konkretnega k abstraktnemu, od osrednjega k obrobnemu. Čeprav je mogoče označiti bogoslužno stavbo oziroma bogoslužni prostor kot jedro stvarnega v Cerkvi, pa le-tega sooblikuje še niz najrazličnejših drugih sestavin (druge cerkvene stavbe, 'propagandni material', literatura, liturgično posodje, oblačila in glasbila), ki so bile zaradi svoje specifične vloge v življenju Cerkve bolj ali manj neprekinjeno predmet skrbnega oblikovanja. Zato lahko upravičeno uvrščamo tovrstne kakovostne dosežke skupaj z bogoslužnimi stavbami v zakladnico krščanske umetnosti.

Da ne gre pri tovrstni interpretaciji vidnega – materialnega obraza Cerkve – za odmik v romantično zasanjanost, ki je pogost izraz člove-

kove potrebe po krašenju in zaznamovanju okolja, v katerem živi, spoznamo že ob podrobnejšem motrenju narave umetniškega ustvarjanja. Le-to namreč odlikujeta dve pomembni lastnosti. Umetnina kot rezultat umetniškega ustvarjanja nujno vzvalovi svarnost, v katero vstopa; ta proces pa se dogaja na ravni lepote, za katero je človeška narava še posebej občutljiva. Ti dve lastnosti določata umetnost kot učinkovito sredstvo komunikacije, kot medij preko katerega postanejo misli in čustva (ideje) čutno zaznavna. To odlično in značilno razsežnost umetnosti poudarja tudi sedanji papež, ki v Pismu umetnikom označi umetnika kot tistega, ki s svojimi deli »ogovarja druge in navezuje stike z njimi«.[1] Nedvomno je umetniška komunikacija, ki za razliko od drugih oblik komunikacije nagovarja človeka v njegovi (telesni, duhovni, racionalni, iracionalni ...) integralnosti[2] že zelo zgodaj prepričala vodstvo Cerkve o smiselnosti njene vključitve v proces oznanjevanja. Njen pomen poudarja tudi sedanji papež, ko pravi: »Pri širjenju oznanila, ki ji ga je zaupal Kristus, Cerkev potrebuje umetnost. Umetnost mora svet duha, nevidnega, Boga napraviti zaznaven in kolikor mogoče privlačen. Zato mora prevesti v sporočilne izraze tisto, kar je samo po sebi neizrekljivo (...) Resnična umetnost je - ne le v svojih značilnih religioznih izrazih - tesno povezana s svetom vere, tako da umetnost celo v razmerah, v katerih sta kultura in vera zelo oddaljeni, obstaja nekakšen most do verskega izkustva«.[3] Kljub različnim sredstvom, ciljem in metodam se namreč tako umetnost kot tudi krščanstvo ukvarjata z istim problemom, in sicer z odnosom med stvarnim - čutnim in duhovnim - transcendentnim.[4] Ta skupna pot je v številnih stoletjih medsebojne komunikacije zarisala nepozabne sledi - umetnine, ki so zaradi svoje sporočilne moči postale zaklad vsega človeštva.

Citirane misli tako utemeljujejo krščansko umetnost zaradi njene komunikativne moči kot eno izmed osrednjih (pomembnih) poti interpretacije in posredovanja krščanskih vsebin tako v Cerkvi kot tudi zunaj nje. Trditi nasprotno bi pomenilo - če se izrazim s primero - trditi da ni razlike med pitjem žlahtne penine iz jogurtovega lončka in pitjem le-te iz vrhunsko oblikovanega kristalnega kozarca.

Odličnost mesta krščanske umetnosti v življenju Cerkve dodatno utemeljuje eden izmed temeljnih dokumentov 2. vatikanskega koncila *Konstitucija o svetem bogoslužju*, v kateri sta opredeljena celo dva tipa umet-

---

[1] Janez Pavel II., *Pismo umetnikom (naslov izvirnika Lettera del papa Giovanni Paolo II agli artisti.* Prevod: J. Zupet. Družina, Ljubljana 1999, 11.

[2] Prim. J. Muhovic, *Umetnost in krščanstvo*, v: M. Knep (ur.), *Znamenja upanja*, društvo SKAM, Ljubljana 2000, 115.

[3] Janez Pavel II., *Pismo umetnikom*, 20-21.

[4] Prim. J. Muhovic, *Umetnost in krščanstvo*, 127.

niškega ustvarjanja: verska in cerkvena umetnost, v katerem je jasno začrtan njun smisel - izražati neskončno božjo lepoto ter hkrati »s svojimi deli čimbolj pomagati, da se človekov duh pobožno dviga k Bogu« - s tem, da si »Cerkev pridržuje pravico razsojati ter odločati, katera umetniška dela ustrezajo veri, pobožnosti in vestno izrečenim določbam ter so primerna za sveto rabo«, pa vzpostavlja specifične vrednostne kriterije in temelje za nadzor nad tovrstno 'produkcijo' (prim. B 122).

O skrbi

Skrb lahko opredelimo kot specifičen odnos do oseb oziroma stvari. Za vzpostavitev takega odnosa sta pomembni predvsem dve kategoriji, in sicer vrednost in pomen. Če govorimo, razmišljamo, pišemo o skrbi za nekaj, pripisujemo temu posebno vrednost ali poseben pomen.

Skrb za krščansko umetnost ni sad vase zagledane miselne gimnastike. O njej govorijo tudi različni cerkveni dokumenti, na primer posebna okrožnica z naslovom *O skrbi za zaklade cerkvene umetnosti*,[5] v kateri je vodstvo Cerkve že leta 1971 opozarjalo na pomanjkljivosti in stranpoti v ravnanju z zakladi krščanske umetnosti. Nadalje je potrebno opozoriti na posebno okrožnico, ki jo je leta 1992 izdala Papeška komisija za zaščito umetniške in zgodovinske dediščine Cerkve, v kateri utemeljuje skrb za krščansko umetnost kot pomembno razsežnost evangelizacije, zlasti ko govori o duhovnikih, katerim je »zaupana modra in prosvetljena hramba dediščine skupnosti, od katere je pogosto pomemben del delo umetniškega navdiha in dragocenih pričevanj ter sledi vere očetov. Oni tudi morajo postati pospeševalci neprestanega dialoga med cerkveno skupnostjo, ljudmi iz kulture in umetniki, tako da oživijo tradicijo, ki je priklicala v življenje nesmrtne mojstrovine ter s tem duhovno bogatijo umetnost samo, skupnost vernikov in celotno človeštvo.«[6] Čeprav komisija v nadaljevanju sicer ugotavlja, da se morajo duhovniki v sodobnem svetu spopadati s številnimi nujnimi in obsežnimi problemi evangelizacije ter pastoralnega vodstva skupnosti, pa vztraja na stališču, »da je sposobnost pravilno upravljati in vrednotiti njim zaupano kulturno dediščino del njihovega poslanstva, ki na podlagi gornjih ugotovitev zagotovo ne more biti sekundaren ali zanemarljiv«.[7]

Dodatno razsežnost skrbi za krščansko umetnost odpira Zakonik cerkvenega prava. V poglavju, posvečenem upravljanju cerkvenega pre-

[5] Slovenski medškofijski liturgicni svet, *Prenovljeno bogoslužje,* Škofijski ordinariat, Ljubljana 1981, 44,45.

[6] Pontificia commissio de patrimonio artis et historiae conservando, *Okrožnica št.121/90/18, Rim* 1992.

[7] Prav tam.

moženja, najdemo vsebinsko zanimiv kanon 1284, ki se glasi: »Vsi upravitelji so dolžni svojo službo opravljati s skrbnostjo dobrega družinskega gospodarja.« Na prvi pogled preseneča skoraj emocionalen prizvok, ki bi ga v pravnih formulacijah ne pričakovali. Razumem ga kot namero vodstva Cerkve izpostaviti posebnost odnosa do krščanske umetnosti, ki se povsem razlikuje od za naš čas tako značilnega iskanja najcenejših, najracionalnejših, in najhitrejših rešitev. Skrbnost dobrega družinskega gospodarja je kategorija, ki naštete vrednote (pragmatičnega liberalizma) bistveno presega. Tak gospodar ne vidi v podedovani zapuščini zgolj materialne vrednosti, ki jo je potrebno 'obračati', kovati iz nje profit, jo podvreči hazarderskemu načelu 'kdor ne riskira, ne profitira,' temveč vidi v njej nevidno vez s številnimi rodovi, ki so z velikimi odpovedmi ustvarjali to, kar nam je sedaj zaupano – podarjeno. Kot družinski gospodar, ki ima potomce oziroma računa nanje, pa je zavezan prihodnosti in misli na čas, ko bo to, kar je sedaj v njegovi lasti ali posesti, postalo dediščina njegovim otrokom. Ta naravni proces ga zavezuje k odgovornosti, da zaupano mu premoženje obvaruje propadanja oziroma da ga, če je le mogoče, obogati z novo vrednostjo.

Skrb je torej aktiven, Cerkvi lasten odnos do krščanske umetnosti, ki ga določajo vsaj tri razsežnosti: je zakoreninjen v poglobljenem spoznavanju njene preteklosti, ob teh spoznanjih bistri in artikulira svoje zahteve oziroma potrebe v sedanjosti ter tako ustvarja pogoje za izoblikovanje realne vizije razvoja krščanske umetnosti v bodočnosti.

O sklepnem dokumentu

Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem razumem kot zgoščeno predstavitev vizije delovanja Cerkve na Slovenskem ob vstopu v tretje tisočletje. Sinodalno dogajanje je bilo dragocena priložnost za poglobljen premislek o ustreznosti delovanja krajevne Cerkve v vseh njenih razsežnostih, zlasti pa za jasnejšo opredelitev smeri njenega nadaljnega razvoja v organizmu vesoljne Cerkve. Podoba krajevne Cerkve je odraz njene drugačnosti, pogojene s specifičnimi zgodovinskimi, kulturnimi, družbeno-političnimi, gospodarskimi in nenazadnje prostorskimi posebnostmi. Prav možnost uveljavitve značilnosti in posebnosti krajevne Cerkve daje temu dokumentu še večjo težo.

Pri soočanju izhodišč, ki sem jih skušal v grobih obrisih predstaviti s tezami sklepnega dokumenta, sem se znašel v nekakšni zadregi. Zadrega je v tem, da so teze v obravnavanem dokumentu, ki se neposredno oziroma posredno dotikajo polja krščanske umetnosti, splošne in v primerjavi s temeljnimi koncilskimi dokumenti ne odražajo bogastva, utemeljenega s posebnostmi krajevne Cerkve. Tako v dokumentu za-

man iščemo zgoščeno oceno stanja na tem področju, ki je sicer redna sestavina predstavitve drugih področij delovanja Cerkve. Oceno namreč, ki bi kritično ovrednotila prehojeno pot po drugem vatikanskem koncilu in se opredelila do nekaterih stališč vodstva Cerkve o stanju na področju krščanske umetnosti, po katerih naj bi »mnogi ne glede na opozorila in predpise apostolskega sedeža celo izvajanje prenove bogoslužja porabili kot povod za neprimerne spremembe v cerkvenih prostorih, za uničevanje in zapravljanje neprecenljivih vrednot,«[8] oziroma o negativnih posledicah »pomanjkljivega občutka za estetiko in pastoralo v upravljanju kulturne dediščine, ki so v mnogih primerih vidne in so predmet upravičenega obžalovanja s strani tako cerkvenih kot tudi civilnih avtoritet: kraje, ki so včasih posledica velikih pomanjkljivosti v hrambi, poškodbe, nepravilna in uničujoča raba, škodljive prodaje, približna in uničujoča restavriranja (ki so včasih izvedena nepremišljeno in je njihov motiv prilagajanje novi liturgiji.), premajhna skrb za dediščino, težave oziroma neučinkovitost razgovorov s svetom umetnikov in znanstvenikov«.[9]

Zadnja misel se dotika pomembnega poslanstva Cerkve – dialoga. Čeprav je v Sklepnem dokumentu posvečeno Cerkvi kot prostoru dialoga kar 11 tez,[10] v katerih je predstavljen dialog z različnimi segmenti naše stvarnosti (druge Cerkve, družba, država, kultura, znanost, zgodovina, neverujoči ...), med njimi ne najdemo umetnosti. To dejstvo toliko bolj izstopa ob primerjavi s papeževim pismom umetnikom, v katerem, opirajoč se na zgodovinsko prijateljstvo Cerkve in umetnosti, izraženo že v *Konstituciji o svetem bogoslužju*, izraža željo po osnovanju »nove zaveze z umetniki«.[11] Glede na v nadaljevanju izražen smisel take zaveze namreč »prenoviti 'epifanijo' lepote v našem času in ustrezne odgovore za posebne potrebe krščanskega občestva« (Prav tam) težko najdemo primernejši trenutek za uresničitev te pobude, kot je sinoda krajevne Cerkve.

Potrebe krščanskega občestva, o katerih govori sveti oče, nakazujejo še eno pomembno področje, o katerem je mogoče spregovoriti v luči obravnavanega dokumenta. V njem naletimo na nekatere trditve, pomembne za pričujoče razmišljanje. Tako beremo o nujni uporabi prvin človeške kulture v procesu evangelizacije in pomenu inkulturacije,[12] o tem, kako današnji človek doživlja svet predvsem s pomočjo

---

[8] Prim. *Prenovljeno bogoslužje*, 44,45.
[9] Prim. Pontificia commissio de patrimonio artis et historiae conservando.
[10] Prim. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem: *Izberi življenje* (SDPZCS), *Družina, Ljubljana* 2002, 47-54.
[11] Prim. Janez Pavel II., *Pismo umetnikom*, 20-21.
[12] Prim. SDPZCS, 42.

podobe in glasbe,[13] kako je umetnost privilegiran kraj uvajanja v skrivnost človeka, sveta in Boga[14] in nadalje, kako je potrebno omogočiti, da bodo znamenja in simboli pri obredih sami spregovorili.[15] Našteti poudarki opozarjajo na poseben vidik, ki je tesno povezan s krščansko umetnostjo in o katerem sklepni dokument nekako plaho molči: namreč o vzgoji. V mislih imam vzgojo o krščanski umetnosti, ki se ne sme zožati zgolj na vzgojo umetnikov in duhovnikov, temveč mora nujno vključevati tudi krščansko občestvo, kateremu je taka umetnost namenjena. Šele na podlagi tako široko zastavljenega procesa vzgoje je mogoče pričakovati postopno vzpostavitev pristne medsebojne komunikacije med umetnikom, Cerkvijo in cerkvenim občestvom; komunikacije, ki ne bo 'pogovor gluhih', temveč odnos neprestanega medsebojnega bogatenja, ki edini vzpostavlja pogoje za nastajanje novih, sodobnih in polnokrvnih krščanskih umetnin.

Za konec

Vsak dokument, ki nastane kot rezultat tako kompleksnega dogajanja, kot je sinoda krajevne Cerkve, utrjuje obstoječo oziroma utemeljuje novo hierarhijo vrednot. Čeprav sem nanizal nekatere pomisleke v zvezi z obravnavanim dokumentom, v katerih bo kdo videl profesionalno deformiranost avtorja, drugi njegovo laično perspektivo, verjamem da ima vodstvo Cerkve na Slovenskem tehtne razloge za vzpostavitev pomenskih razmerij posameznih vsebin, ki jih izžareva sklepni dokument plenarnega zbora. V tem je pravzaprav bistvo vizije: namreč da ima prepoznaven obraz, katerega lahko vsak zase ocenjuje, hkrati pa z vsakim dnem uresničevanja vizije postaja njegova lepota in prepričljivost vse manj odvisna od subjektivnega pogleda ter vedno bolj objektivno dejstvo.

[13] Prim. SDPZCS, 62.
[14] Prim. SDPZCS, 61.
[15] Prim. SDPZCS, 67.

Strokovni članek (1.04) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001"

France Dular

Model in pomen župnije kot duhovnega centra za širše območje

Uvod - Marijina pot

Ne mislim dajati receptov. Kot kristjan in duhovnik z apostolom Pavlom vem za svoje poslanstvo: »Kajti nobeden med nami ne živi zase in nobeden ne umira zase« (Rim 14,7). Župnik na župniji še najmanj živi zase! Iščem vzornika, ki bi me učil, me spremljal in s svojim zgledom kazal pravo pot. Prva Cerkev je takšen ideal videla v Mariji. Njena pot je bila preprosta: Poslušala je Božjo besedo in jo premišljevala v svojem srcu, sprejela je Božji načrt, ko je izrekla svoj »fiat« in ta načrt uresničevala v služenju.

Ne morem pa preko realnosti kakršna je bila v pastorali včeraj in je delno še danes.

Pa si oglejmo današnjo situacijo Cerkve, da bi lažje iz nje izluščili svoje poslanstvo. Pred očmi imam centralno župnijo v selški dolini Železnike ter Dražgoše in Zali Log, ki ju imam v soupravi. Mejimo pa z župnijami: Selca, Sv. Lenart, Davča in Sorica, posredno pa z Bukovščico, Novaki in Podbrdom

Ali so danes v tej dolini te župnije živa ali umirajoča Cerkev?

Kjer je razvoj, tam je življenje; kjer ni razvoja, ni življenja, je nazadovanje, je upad števila praktičnih vernikov. Kje so težave?

1. Kritični pogled

Napaka, slabost Cerkve je skrita v nas samih. Duhovniki smo bili in smo delno še vedno skupaj s sodelavci, z ŽPS, dobri pastirji, a slabi ribiči. Varujemo svojo čredo, a ne mečemo mrež, da bi ujeli nove ribe. Imamo sicer kar precej praktičnih vernikov, ki pa niso usposobljeni, da bi govorili drugim o evangeliju, saj nam je prešlo v meso in kri vsiljeno prepričanje, da je vera privatna stvar. Sami zase so verni, a nimajo moči, da bi druge pridobivali, saj svojo vero celo skrivajo, kot da se je sramujejo. Tu je vzrok za domnevo in trditev, da Cerkev v naši domovini ni živa, ampak umirajoča. To vedno znova ugotavljamo v pripravi na zakramente, še posebej na zakrament prvega sv. obhajila in sv. birme.

Največkrat večina staršev v pripravi na prejem zakramenta ostane pasivna. Otroci, ki bi v družinskem krogu morali biti krščansko vzgajani, velikokrat pri starših ne dobijo niti najosnovnejše krščanske vzgoje.

Vse prevečkrat se zanašamo na družino in na verouk, premalo pa se vprašamo, ali prihajajo iz teh dveh dejavnikov živi kristjani? Tertulijan je zapisal: »Kristjani se ne rodijo, ampak nastajajo.« Med ljudmi je vse preveč prisotno mnenje, da se kristjan s krstom že rodi. Starši pošiljajo otroke v cerkev, sami pa jim ne dajejo zgleda. Dejstvo pa je, da otroci pridejo do vere le, če izkustveno doživljajo in sprejemajo vero odraslih. Tu in tam se celo dogaja, da otroci privedejo starše k veri in v Cerkev.

2. Iščemo rešitev

Hoteli smo sinodo, dobili smo Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, kar bi lahko imenovali tudi Sklepni dokument pokrajinskega koncila Cerkve na Slovenskem. Globalni načrt za uresničevanje mojega, oz. našega pastoralnega poslanstva imamo v rokah.

427 točka tega dokumenta mi daje šest smernic, kako naj se soočim s koncilsko vizijo župnije.

Navajam: *»Da bi dosegli koncilsko vizijo župnije, bi bilo potrebno usmeriti pozornost na naslednje poudarke:*

Od pastorale, ki sloni predvsem na duhovnikovem individualnem delovanju, preiti k soodgovornosti celega občestva.

Pri tem prvem poudarku se bom pozneje nekoliko več zadržal, sedaj pa navajam še ostale:

Od pastorale razdrobljenih dejavnosti preiti k organski in celoviti pastorali, ki upošteva prednostne naloge glede na potrebe, čas in razmere.

Od individualističnega načina vodenja prehajati k dialoško – timskemu modelu, ki upošteva karizme posameznika in zahteva enakopravno sodelovanje vseh sodelavcev v župniji.

Od zakramentalistične pastorale k novi evangelizaciji.

Od ukvarjanja z zgolj notranjimi župnijskimi vprašanji k evangelizaciji oddaljenih in neverujočih na področju župnije, k zanimanju za širša vprašanja naroda, države in sveta.

Od zaprtosti v okvire svoje župnije k večjemu povezovanju in sodelovanju z drugimi župnijskimi občestvi ali družbenimi strukturami v kraju in občini.

3. Prva naloga: iščemo prave sodelavce

Nekaj načel in splošnih ugotovitev: Kakor je Jezus iskal, izbiral in vabil učence, naj se mu pridružijo in jih je vzgajal za najvišjo obliko sodelovanja, je potrebno, da tudi jaz iščem in najdem:

- več ljudi, ki so pripravljeni spodbujati k dobremu, manj pa kritizirati,
- več ljudi, ki kaj delajo, manj pa tistih, ki samo govorijo,
- več ljudi, ki govorijo: »To se da narediti« in manj tistih, ki govorijo: »To pa ni mogoče«,
- več ljudi, ki se optimistično lotevajo podvigov in manj tistih, ki tuširajo vsakogar, ki naredi prvi korak v pravo smer,
- več ljudi, ki se spoprimejo z največjimi problemi življenja in manj tistih, ki neprestano tarnajo in kritizirajo,
- več ljudi, ki usmerjajo k dobremu in manj takšnih, ki se stalno vračajo k slabemu,
- več ljudi, ki dvigajo prižgano svečko in manj takšnih, ki preklinjajo temo,
- več ljudi, ki bodo vzeli zares stavek apostola Pavla Rimljanom: »Ne daj se premagati hudemu, temveč premaguj hudo z dobrim« (Rim 12,21).

V vsaki župniji je takšnih in drugačnih ljudi. Prave je treba poiskati. To delo je permanentno. Ne gre vedno po željah in načrtih. Eni omagajo in odidejo, pristopijo drugi.

ŽPS je postavljen v središče vsega dogajanja in vsak posameznik se mora soočiti s temi navedbami in zahtevami in se zavedati, da bo kot vernik in pripadnik oltarnega občestva le v moči duhovne trdnosti in osebne osveščenosti zmogel spoznavati Božjo voljo, izreči svoj »fiat« in se vključiti v Kristusovo odrešenjsko delo, ki se nadaljuje po Cerkvi.

Nepogrešljiva poanta dobrega ŽPS je v služenju in ne v gospodovanju. Člani ŽPS so vedno kot prvi v župniji pri vsakršnem udejstvovanju v široki paleti dejavnosti živega občestva – župnije.

Vse aktivnosti so znotraj ŽPS in vodene navzven preko komisij za oznanjevanje, bogoslužje in diakonijo, te pa se delijo na razne odbore.

4. Druga naloga: duhovno poglabljanje sodelavcev

Ne delam si utvar, da bom s svojimi intelektualnimi sposobnostmi, ki niso briljantne, ampak zelo skromne, v župnijah koncil uresničil, pobiral in užival sadove. Že vsa leta poudarjam, da je ŽPS lahko učinkovit le, če se duhovno poglablja. Duhovnosti dajem prednost. Vsaka seja se začenja s sv. mašo, sledi pa še točka »za osveščanje«. Samo razpravljanje in pisanje opomb in predlogov je nekaj, a premalo. Lahko nastane zbirka sijajnih misli in načrtov, življenje bo pa šlo naprej svojo pot razkristjanjevanja... Tako bi se lahko zgodilo tudi s tem Sklepnim dokumentom Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.

Bistveni del koncila se bo odvijal pred tabernakljem, z rožnim vencem v roki, s prejemanjem zakramentov, z družinsko molitvijo, z duhovnimi vajami, **z odgovornim zaupanjem nalog laikom,** ali pa bo vse skupaj le »za čehlanje ušes ...«

5. Tretja naloga: načrten pristop k delu

Torej, izrednega pomena je, da se v evangeljskem smislu naslonimo na Župnijski pastoralni svet, kjer so praviloma navzoče in zastopane vse strukture župnije. V Železnikih je ŽPS sestavljen takole:

Ž P S

Tajništvo:

župnik in trije voditelji komisij (od teh treh eden tajnik, eden zapisnikar)

člani po službeni dolžnosti:

kaplan, tajnik ŽGS, tajnik Karitasa, katehistinje

Komisija za oznanjevanje	**Komisija za bogoslužje**	**Komisija za dobrodelnost**
odbori:	**odbori:**	**odbori:**
1. kateheza	*1. pevci*	*1. bolniki in starostniki*
2. družina	*2. liturgični sodelavci*	*2. odvisniki*
3. mladina	*3. urejanje bogoslužnega prostora*	*3. inštrukcije učencem*
4. družbena občila		*4. materialna pomoč*
5. prireditve in romanja		

Predstavniki posebnih skupin:

župnijski vrtec, pevski zbori, mladinski center, skavti, predzakonska skupina, zakonska duhovnost, molitvene skupine, kulturna dejavnost.

Omenim še nekatere stvari:

1. Tedensko izdajamo župnijsko glasilo »Občestvo«, ki doseže skoraj vsa gospodinjstva in je »najbolj bran časopis« – 900 – 1000 izvodov.

2. Osnovnošolski verouk je v vsej dolini v župnijskih prostorih, urnik pa je narejen v dogovoru s centralno šolo, ki je v Železnikih in še s štirimi podružničnimi: v Dražgošah, Davči, Selcih in Sorici. V centralni šoli je v rednem šolskem urniku za višje razrede za vsak razred posebej predvidena tudi ura verouka in je označena z kratico VK. To ni nekaj privatnega za župnika in ravnatelja, razpored je javen, upoštevati ga moramo, se razume, kateheti in učitelji. Za nižje razrede pa je dosežen individualen dogovor z učitelji. S tem so urejeni tudi vsi prevozi šolarjev – tudi k verouku.

Podoben je tudi dogovor glede krožkov in športnih dejavnosti, zato ob petkih in sobotah ni verouka.

3. Birma je v obeh večjih župnijah vsako leto v jeseni v osmem razredu, v manjših pa na dve leti 7. in 8. razred spomladi. Priprave so enotne v skupinah pa mojih katehezah. Nekateri jih poznate.

4. Starše novorojenčkov obišče zakonski par iz odbora za družino ali župnik in jim pokloni v imenu župnije krstno svečo in belo oblačilo. To

je prvi stik in pogovor o krstu. Drugo srečanje je posameznih staršev z župnikom v pisarni, tretje pa pred krstom za vse skupaj z botri vred. Takrat je tudi spovedovanje.

5. Kot pripravo na zakon je redno predzakonska skupina, ki preide potem v zakonsko in se srečujemo mesečno in gremo tudi na duhovne vaje. Z vsakim parom pa grem v dnevih pred poroko na posebne duhovne vaje, ki temeljijo na Božji besedi, ki je izbrana za poročno mašo. To so neverjetno bogati trenutki, ki rodijo sadove. Ni mi škoda časa, ki ga za to žrtvujem!

6. Liturgični sodelavci so zelo številni. Bralcev beril je več kot 150 in se vrstijo po določenem redu, ki ga ureja član odbora za bogoslužje. 30 ekip - sestavljenih po ulicah iz petih družin se vrstijo za krašenje in čiščenje cerkve. V župniji redno sodelujejo štirje zbori: Otroški, dekliški nonet, mladinski ali mlajši mešani zbor in starejši mešani zbor -vse skupaj z več kot 100 pevci. Tudi ostale župnije imajo svoje zbore in svoje sodelavce.

7. Župnijski vrtec, ki ima koncesijo, imenovan po farnem patronu »Antonov vrtec«, z 48. otroki in sedmimi redno zaposlenimi in dvema za določen čas, je Božji dar. Je kot velika družina, ki se uvaja v molitev in pridobivanje socialnih kreposti. Si predstavljate, kaj to pomeni za medsebojno povezovanje s starši iz šestih župnij in priložnost ob sestankih za katehiziranje odraslih. Družijo jih razne delavnice, praznovanja in prireditve. Ima pa eno samo napako: da je premajhen. Vse kapacitete so zasedene že za dve leti naprej. Mesečno imam srečanje z vzgojiteljicami v obliki »mini« duhovne obnove.

8. Skavti so tudi medžupnijski in nosijo naziv »Žilavi Žeblički Železniki«. Uveljavili so sena raznih področjih in so upoštevani kar pri vseh župnijskih in občinskih prireditvah.

9. Medžupnijska *Karitas* je s svojimi prostovoljci prevzela velik del povezovalne odgovornosti. Redno je odprta pisarna in skladišče za obleke, kamor jih prinašajo in odnašajo. Z obleko oskrbujemo kar nekaj ustanov, večje pošiljke pa smo poslali v Bosno in v jeseni v Beograd. Za težke bolnike in invalide imamo na voljo 25. postelj, ki jih posojamo. Pripravjamo se na dom starostnikov za dnevno varstvo, formirajo pa se že skupine za samopomoč, ki jih vodi katehistinja.

Vsem starostnikom s sedemdesetim letom ter bolnim in invalidom pošiljamo vizitke za rojstni dan, za božič in veliko noč. Za božič in novo leto jih tudi obdarimo: kozarec medu, koledar, zbirko vizitk in še raznih drobnarij, ki jih pripravi krožek mladih sodelavcev v karitas. Tako ni noben starostnik pozabljen ali prezrt, in ni težko vstopiti duhovniku, da mu podeli zakramente. Razen tistih z naglo smrtjo so skoraj vsi previdenі.

10. Sodelovanje v gospodarskih zadevah tudi prinaša določene sadove. Znajo najti tudi sredstva pri podjetjih, občini in ministerstvu za

kulturo. Imamo medžupnijske gradbene odre, kar razne obnove zelo poceni. Glavnino del opravimo s prostovoljci, plačujemo le obrtnike, ki so od drugod. Sam osebno veliko delam skupaj z možmi in fanti. S skupnim delom se ustvarjajo povezave.

11. Misijonski krožek vodi dopisovanje z misijonarji in organizira misijonsko tombolo. Izkupiček je namenjen kateremu od misijonarjev.

12. Rezultati skupnega dela pa so vidni tudi na duhovnem področju. Število nedeljnikov se je v povprečju desetih let dvignilo iz 700 na 1200 - predvsem po zaslugi večernih maš v soboto in nedeljo - pridejo tudi iz okoliških župnij.

Ni pa vse zlato, kar se sveti, pravi pregovor. Je veliko globokih ran zlasti na moralnem področju. Klasični mladinski verouk zelo peša. Vnašajo se mamila, morala pa je sploh na dnu. Ena tretjina krstov je iz nikakršnega zakona. Denar - sveta vladar -matere izkoriščajo bonus samohranilk in odlašajo s poroko na čas po drugem otroku.

Zaključek: pričakovanje sadov

Upamo, da bo zaživel in delal in postal resničnost tudi dekanijski pastoraln svet (DPS). Neki zametki so ob pripravi na dekanijsko srečanje ŽPS ko pridejo skupaj voditelji delavnih skupin, a je to le enkrat na leto. žal mnogi duhovniki ne vidijo potrebe medsebojnega povezovanja, kaj šele, da bi nas »učili« laiki iz drugih župnij. Prepričan sem, prišli bi skupaj in tudi kaj naredili, samo povabljeni niso in le malokdo je pripravljen z njimi delati ... Delno opravičilo je v tem, ker smo vsi zaposleni čez mero, vsak nov organ ali nova struktura pa zahteva dodatno delo, ki se takoj ne obrestuje, prej ali slej pa bogato.

Zato ne obupujemo. ŽPS je v mojih in tudi, upam, v vsaj nekaterih župnijah zavestno prevzel nalogo, da z besedo in solidarnostjo stoji ob strani duhovniku, vsemu občestvu pa z zgledom življenja po veri posreduje Kristusovo navzočnost. Obenem pa v molitvi in pokori čaka, da bo ostalo občestvo svobodno, osebno sprejelo Kristusa. To je naša služba v župniji, v širšem območju in v vsej Cerkvi, to je služba življenju.

Strokovni članek (1.04) UDK 262.42 (497.4)"1999/2001": 253

Alojzij Kržišnik

Župnija je duhovni center za širše območje

V župniji se odvija glavnina dušnopastirskega dela. Tu je najbolj zaznaven utrip verskega življenja. Papež Janez Pavel II. je dejal: »Župnija obstaja za to, da bi bile duhovne dobrine krščanstva dosegljive prav vsakemu posamezniku. Župnija mora biti podobna dobro uglašeni harfi, ki ob dotiku umetnikove roke zazveni v božjo čast.« Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je posvetil veliko pozornost župniji, saj se bo večina sklepov uresničevala prav v njej.

Nemoč župnije

V župnijah pa se čutimo vedno bolj zasute z mnogovrstnimi pobudami, predlogi, preverjanji. Dogaja se nekaj takega kot z družino. Vsi se nanjo zanašamo. Kadar kaj ne gre, smo razočarani in trdimo, da je družina odpovedala in podobno, ne da bi pomislili, kaj sodobna družina sploh je, kaj zmore uresničiti in česar sama ne zmore. Podobno je z župnijo. Vsi računajo z župniki, kaplani, katehistinjami, ŽPS, skratka, z župnijo. Toda župnija, taka kot je, ne more več vsega pričakovanega ali zahtevnega prebaviti, prirediti, govoriti, zbirati, nabirati, seštevati, odpošiljati, analizirati in zlasti ne zmore več niti vsemu najti pomena.

Skratka, škofija ureja svojo redno pastoralo tako, da se naslanja na župnijo, kljub temu da je taka, kot je, nemočna. Kljub njeni nemoči pa nimamo ničesar drugega, na kar bi naslonili pastoralno zgradbo.

Vprašujem se, kaj lahko naredimo, kje moramo začeti, kako hitro naj ukrepamo, da bomo župnijo rešili nepotrebne navlake, preozkih meja, prešibkega komuniciranja z verniki, kako naj pridemo do večje življenjske moči ter do novega, pa tudi bolj izdelanega pastoralnega zagona.

Plenarni zbor o koncilski podobi župnije

Na novo vlogo župnije je opozoril tudi plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, ki si za nalogo zadaja uvesti v zavest vernikov koncilsko podobo župnije, ki naj postane občestvo občestev. V središču ni več župnik, ampak se občestvo v koncentričnih krogih zbira okrog središča, ki je evharistija. Od pastorale, ki sloni predvsem na duhovnikovem individualnem delovanju, želi Cerkev preiti k soodgovornosti celotnega

občestva; od pastorale razdrobljene dejavnosti preiti k organski in celoviti pastorali; od avtoritarnega načina vodenja k dialoško-timskemu modelu; od pastoralnega formalizma k intenzivnemu oblikovanju občestev; od zgolj zakramentalne pastorale k novi evangelizaciji; od ukvarjanja z zgolj notranjimi župnijskimi vprašanji, ki so pogosto gospodarske in liturgične narave, k resnični evangelizaciji vseh župljanov; od zaprtosti v okvire lastne župnije k večjemu povezovanju z drugimi župnijami in družbenimi strukturami.

Gre za vprašanje, kako župniji pomagati, da naredi čim prej in na čim lažji način prehod od pastorale vzdrževanja k misijonski pastorali. Navedel bom samo nekatere pomembnejše predloge plenarnega zbora in jih pokomentiral.

1. Pomembnejša župnikova pastoralna naloga je vzgajati sodelavce

Ekleziologija cerkvenih služb se je v zgodovini Cerkve spreminjala. Do 2. vatikanskega koncila je bila pastoralna teologija izražena v pojmu »pastir – duhovni vodnik«, ki se v Cerkvi pojavlja kot edini subjekt. Laike je to odtujilo aktivni udeležbi pri življenju Cerkve. Pogosto so jih imeli le za pasivne objekte cerkvene dejavnosti.

Na 2. vatikanskem koncilu je bil sprejet svetopisemski pojem o »božjem ljudstvu«, ki je živ organizem, ki ga oživlja in združuje Sveti Duh. Cerkev je ponovno predstavljena kot skupnost organskega življenja s Kristusom.

Nekateri duhovniki imajo še vedno v zavesti predkoncilsko podobo Cerkve: oni so dobri pastirji in želijo, da jim sledi čimveč ljudi. Mislim, da ima današnja Cerkev na Slovenskem veliko pobožnih ljudi, ki nam sledijo, premalo pa ima odgovornih kristjanov, ki bi iz krstnega poslanstva postali pričevalci in da bi znali oni sami svoje prijatelje (svoj oikos) usposobiti za pričevanje za Kristusa. Zato je potrebno spremeniti cilje pastorale. Cilj ni vzgajati vernike v pobožne sledilce, ki nam bodo kimali, ampak v goreče voditelje, ki bodo priče za Kristusa.

Duhovnik, ki želi, da mu sledijo, se bo osredotočil na šibkost ljudi; duhovnik, ki vzgaja voditelje, pa na njihovo moč. Če se osredotočimo na šibkost, nastane soodvisen odnos: hočemo biti potrebni, njih delamo negotove in kot taki nikoli ne bodo imeli lastne iniciative. Duhovnik in vernik tako postaneta ujetnika drug drugega in težave se ne rešujejo, ampak se kopičijo.

Če se osredotočimo na moč ljudi, začne rasti zaupanje, ustvarjalnost, oba se sprostita in si pomagata, ko se potrebujeta.

Kdor se osredotoči na sledilce, zajame spodnjih 20% župljanov, kdor pa se osredotoči na voditelje, zajame zgornjih 20%.

Voditelji, ki ustvarjajo voditelje, se odpovedo položaju in moči. Za njih je pomemben odnos. Cilj voditelja ni, da se on izkaže, ampak da druge usposobi za poslanstvo. Ne vzgajajmo občudovalcev, ampak voditelje.

Pomembno je, da ne zapravljamo časa z ljudmi, od katerih nimamo veliko koristi. Sledilci nobenega ne pripeljejo in se samo razkazujejo. Veliko pričakujejo od drugih in malo dajo od sebe. Voditelji, ki želijo imeti občudovalce, preživijo veliko časa z ljudmi in poudarjajo zunanje dogodke (npr. na liturgična praznovanja, razne blagoslove kapelic, novih ometov, konj, avtomobilov, spomnijo se vseh mogočih obletnic ipd; stalno se mora kaj dogajati in praznovati).

Tisti, ki vzgajajo voditelje, pa poudarjajo usposabljanje (oznanjevanje). Samo preko usposobljenih ljudi bomo lahko naredili premik.

Vprašanje je, ali si želimo množico občudovalcev ali župnijsko občestvo, ki bodo bili luč v svojem okolju.

2. Župnijo je potrebno vpeti v pastoralni kontekst

Upoštevati je treba, da se število duhovnikov krči, pastoralne zahteve in naloge pa se množijo. Kaj bo s sedanjo pastoralno dejavnostjo, ko bo posvečeni služabnik postal »kulturni ali obredni nomad«, kakor pravijo temu pojavu v Franciji? Nomadski način upravljanja z župnijami, ko duhovnik teka iz župnije v župnijo, ali iz cerkve v cerkev, da bi opravljal bogoslužna dejanja, ni rešitev. *Župnijo je treba vpeti v širši pastoralni kontekst.* Pastoralisti govorijo o novem župnijskem občestvu, ki bo nekako razpršeno na teritoriju in bo povezovalo novo župnijo. V novi župniji si predstavljamo veliko več oseb in dinamičnih struktur. Vse te strukture bodo uspešne, če se župnije odprejo v širši prostor. Tudi velike župnije naj ne živijo v iluzijah, da »so dovolj velike«. Župnija, ki ni pastoralno vpeta v širši kontekst, je v veliki nevarnosti, da prevelika tradicionalnost zamori duha novosti.

Obstajajo programi, ki že danes presegajo eno župnijo, npr. tečaj priprave na zakon, katehumenat, priprava na krst ipd. Nekateri programi lahko potekajo na nivoju dekanije. So pa programi, za katere je dekanijski prostor prevelik, lahko je tudi center dekanije za nekatere zainteresirane predaleč. Potrebno bo misliti na pastoralna okrožja, ki povezujejo dve ali več sosednjih župnij, ki imajo več stvari skupnih (npr. skupno osnovno šolo, ljudje hodijo v iste tovarne, morda je to ena geografska celota, omejena v neko dolino ipd.). Pastoralna okrožja ali pastoralna središča (kakorkoli jih imenujemo) bi se pastoralno povezovala v dekanijo. Za nekatere programe je tudi dekanija premajhna, zato se dekanije povezujejo v območja ali arhidiakonate in tako naprej.

3. Današnje župnije potrebujejo nove pastoralne programe

Če bi danes na kakem območju prešteli delavniške, nedeljske in praznične maše, katehezo vseh oblik in karitativno dejavnost, bi videli, da gre za obsežno dejavnost, vendar bi opazili tudi kričečo odsotnost Cerkve na strateških točkah, in sicer kljub temu, da napnemo vse sile.

Razlogov je več. Naj omenim le nekatere. Lahko rečem, da preveč moči in časa uporabimo za katehezo otrok in da smo nemočni za težje programe, ki bi bili namenjeni odraslim. Verjetno je vprašljiva tudi naša kakovost uslug.

Npr. kjer obstaja priprava na krst zgolj na župnijski ravni, je velika verjetnost, da ga ima župnik sam in da je zaradi preobilice njegovega dela samo enkrat. Če bi bila ta priprava na krst na medžupnijski ravni, bi bila lahko večkrat, imeli bi jo različni duhovniki, vključili bi se lahko tudi laiki. S tem bi dosegli večjo in boljšo ponudbo. Mladi bi doživeli občestvo, ker bi jih prišlo na pripravo več parov skupaj. Zavedati se moramo, da na pripravo na krst pride več mladih ljudi kot na pripravo na zakon, saj krščujemo veliko izvenzakonskih in civilnozakonskih otrok. Zakaj jim ne bi ob tej priložnosti ponudili nekaj lepega z resnim in dobro pripravljenim programom.

Razmišljati je treba tudi o bolj množičnem izobraževanju laikov. Po škofijah TPŠ, ki je namenjena bodočim katehistom. Skupine, ki se srečujejo enkrat na mesec (npr. zakonske skupine, srečanja za starše veroučencev ipd.), nam omogočajo povezanost z njimi. Potrebujemo programe, ki bodo usposabljali laike za poslanstvo, za voditeljsko službo.

4. Potrebnost vizije

Imamo veliko število navdušenih laikov in duhovnikov. Toda to je premalo. Potrebno je imeti vizijo. Mislim, da je plenarni zbor ponudil neko vizijo za Cerkev na Slovenskem na začetku 3. tisočletja. To niso nasveti, ki jih vzame v roke župnik in jih uresničuje v svoji župniji. Gre za veliko več; to je celo več kot smernice škofijske sinode. Cilji plenarnega zbora odpirajo župnijo, dekanijo in celo škofijo. Zato je zelo pomembno, da duha plenarnega zbora ne bomo omejevali ne s tradicionalnimi strukturami in ne s pogledom v preteklost. Če bomo poskušali preteklost prenašati v prihodnost, bo prihodnost enaka preteklosti. Ne bomo pozabili preteklosti, zazreti pa se moramo v prihodnost.

Zdaj se je potrebno čimprej odločiti, da bomo uresničevali smernice in si postavimo cilje, da bomo v petih letih na vseh področjih z vso močjo delali po smernicah plenarnega zbora.

Spremembe v zgodovini so povzročili pogumni ljudje. Cerkev na Slovenskem tudi potrebuje pogumne voditelje, da bodo tudi na druge

vplivali, da bodo postali pogumni. Pogum pa je odvisen od naše vizije, ki jo dobivamo iz povezanosti s Kristusom in s Cerkvijo. Ne samo s Kristusom, ampak tudi s Cerkvijo. Danes je še večja potreba kot nekoč po povezovanju klerikov, da bi imeli vero, upanje in ljubezen. Zato se prizadevajmo, da ne bi nobena župnija postala ali ostala 'ranč' osamljenega župnika.

Strokovni članek (1.04) UDK 262.42 (497.4) »1999/2001« : 262.2 (497.4 Črenšovci)

Ivan Krajnc

Župnija Črenšovci v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Uvod

Utrip Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je v znamenju, da smo Cerkev mi in da ta Cerkev mora biti živa, z evangeljsko radostjo prežeta, da nagovori sodobnega človeka, ki je vse preveč obrnjen v imeti in vse manj v biti.

To pa je velik izziv za pastoralno delo slehernega pastoralnega delavca na župniji. Vemo, župnije in župnijska občestva so različna. V njih najdemo posamezne specifične stvari, ki jih moramo proučevati in v njih spoznati, kakšen bi bil najboljši način za »rodovitno« oznanilo evangelija med zaupanim ljudstvom. To pomeni, kako uresničiti »novo evangelizacijo« v konkretnem župnijskem občestvu.

V tem koreferatu želim predstaviti nekaj pogledov na sklepe Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, ki so uresničeni v naši župniji, in se hkrati ob njih navdušiti za novo pastoralno vnemo nad tistimi sklepi, ki še čakajo na uresničitev, da bo župnijsko občestvo čim bolj živa Kristusova Cerkev in bo vabljivo za širše območje Cerkve na Slovenskem.

Srečali se bomo z utripom prekmurske župnije, ki nosi v sebi nekatere posebnosti, hkrati pa pastoralno deluje na zelo dinamični ravni, ki jo usmerjajo pastoralne smernice Cerkve na Slovenskem.

Kratek geografski, družbeni in verski okvir

Župnija Črenšovci leži ob magistralni cesti Murska Sobota–Lendava, na Dolinskem v Prekmurju. Sestavlja jo šest vasi in se pokriva z mejami istoimenske občine. Vseh prebivalcev je okrog 4480. Nekdaj izrazito kmečko prebivalstvo se je spremenilo v delavsko. Pravih kmetij je vedno manj.

Naš prekmurski človek, ki je zrasel na temelju trdne tradicionalne vere, v znamenju velike odprtosti novemu življenju, živeč v skromnih razmerah vse do sedemdestih let dvajsetega stoletja, je kljuboval ti-

sočletni madžarski nadoblasti. Leta 1919 je bilo Prekmurje priključeno k matični domovini. Veliko duhovno, gospodarsko in politično delo so opravljali mnogi duhovniki. Med njimi zavzema osrednje mesto Jožef Klekl st., ki je v prvi polovici dvajsetega stoletja vodil prekmursko ljudstvo iz Črenšovec. Tu je nastalo pravo duhovno žarišče s svojim gorečim oznanjevanjem evangelija. Med vojnama so številni Prekmurci odhajali na sezonsko delo, po drugi svetovni vojni pa je veliko mladih fantov in deklet odšlo »s trebuhom za kruhom« čez mejo. Večina je odšla v Kanado, Ameriko in Avstralijo. Tako se je v nekaj letih število župljanov zmanjšalo skoraj za tisoč ljudi.

V sedemdesetih letih so mnogi odhajali na delo v Avstrijo, Švico, največ pa v Nemčijo. S tem je prišel v domač kraj kapital, ki je omogočil, da so si ljudje kaj hitro zamenjali majhne slamnate hiše z novimi sodobnimi. Ta materialni preskok in ločeno življenje zakoncev – eden v tujini, drugi doma – sta posebej zaznamovala mnoge družine. Življenje v znamenju čim več imeti pa je mnogim zatrlo čut za verske stvari.

Spremenile so se tudi razmere doma, ko so morale šolske sestre po vojni zapustiti šolo in so učitelji, ki so prišli od drugod, v takratni politični opciji dosledno oznanjali »ta pravi nauk«. Dviganje standarda in neprestana vzgoja v socialističnem in komunističnem duhu nista prizanesla verskemu življenju.

Skratka, vse to je lomilo tradicionalno ureditev prekmurske družine in njeno vero. Med nekatere vernike se je vtihotapila mlačnost, glasnejši so postajali »zmagovalci«. Toda velik duhovni naboj, ki je rasel po gorečih oznanjevalcih evangelija skozi stoletja, se je ohranil vse do danes. Mnogi so v tem času utrdili svojo vero in so danes svetla luč naproti novi evangelizaciji.

Tako našo župnijo zaznamujejo različne usmeritve: tradicija, mlačnost in osebna vera.

Vloga duhovnika pri vodenju župnije

Koncilska vizija župnije vabi, da bi prešli od pastorale duhovnikovega individualnega delovanja k soodgovornosti celotnega občestva. V tradicionalni župniji je to težko uresničiti, saj so ljudje navajeni na duhovnika kot edinega oznanjevalca evangelija. Vse delo radi prepuščajo župniku ali kaplanu, če je v župniji, sami pa raje ostajajo pasivni. V tem človeku pa še vedno živi neka pripadnost Cerkvi. Zato je danes tako pomembno, da duhovnik priteguje laike v pastoralno dejavnost župnije.

Če hočemo živo Cerkev v župniji, ki bo v službi »oznanjevanja, podeljevanja zakramentov in služenja v dejavni ljubezni,« kot posebej

naročajo sklepi Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, je nujno, da ob duhovniku v tem poslanstvu sodeluje čimveč usposobljenih laikov na vseh področjih v župniji. Duhovnik naj bo le opora, sopotnik in spodbujevalec v ustvarjanju Cerkve, da z njegovim odhodom iz župnije živo župnijsko občestvo ne zamre, ampak se novi župnik le včeni po svoji duhovniški službi v življenje župnije, ki ga živi kot Kristusova Cerkev.

To pomeni, da mora župnija pod župnikovim vodstvom zaživeti sama. Tu prihajajo v ospredje karizme, ki jih ima duhovnik, naj bo župnik ali kaplan. Pomembno je, da znata kot sodelavca v duhovništvu priznati drug drugemu lastne karizme in si delo porazdeliti na takšen način, da bi se božje kraljestvo širilo v župniji. Vsako ljubosumje, podtikanje in nerazumevanje ugaša duha in ne rodi želenega sadu. Zato sem prepričan, da je duhovniško bratstvo temeljnega pomena za zdravo župnijsko občestvo. To velja tudi za župnike, ki so sami na župniji. Povezanost in bratstvo z drugimi duhovniki naj bo prioriteta našega duhovniškega življenja kot zgled v župnijskem bratstvu.

Prav v tem se župnik in kaplan trudiva v vsakdanjem življenju, da ustvarjava in sva občestvo žive Kristusove Cerkve v povezanosti z laiki kot tistimi, ki soustvarjajo živo Kristusovo Cerkev.

Duhovnik po svoji službi deli zakramente. Zakramenti pa so najvišji izraz živega, osebnega in ljubečega odnosa med Bogom in vernikom sredi občestva (prim 135). Tradicija, ki povezuje verno občestvo v naši župniji v skupno obhajanje zakramentov, se kaže v tem, da se le redko zgodi, da kakšnega otroka ne krstimo. Vsi krščeni pozneje gredo k sv. spovedi, sv. obhajilu in sv. birmi. Tudi prakticiranje osebne spovedi je pri mnogih povezano s tradicijo, da o veliki noči in božiču opravijo sv. spoved. Poznamo tako imenovane velike spovedi. Tudi stanovske nedelje nekateri še spoštujejo in jih imajo za mesečno osebno srečanje z Bogom v zakramentu sv. spovedi in sv. obhajila. Evharistija je zakrament, ki župnijsko občestvo združuje v eno, mlade in stare, zdrave in bolne, bogate in revne, vesele in žalostne. Postajajo enost v Kristusu.

V večini primerov tudi bolniki prejmejo zakrament bolniškega maziljenja in le redki so nesprevideni ob smrti. Tako nam prav vsi zakramenti govorijo o pripadnosti občestvu Cerkve.

Drugačna pa je podoba glede zakramenta sv. zakona. Tu se občuti razvrednotenje vrednot, ki je danes v svetu tako močno. Mladi nimajo v sebi tradicije, pa tudi ne osebne vere, da bi jih povezala s Cerkvijo. Okrog njih je vse dovoljeno. Zato nimajo občutka za božje in sveto. Svetosti zakona ne poznajo ali pa ne sprejemajo. Nevezanost je drugo ime za svobodo. To in še drugi dejavniki vplivajo, da se nekateri mladi ne poročajo v Gospodu. Pa tudi zato ne, ker ne čutijo Cerkve kot občestva. To je eden izmed naših največjih pastoralnih izzivov.

Vloga laikov pri vodenju župnije

V dokumentih Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je poseben poudarek na župnijah kot živih občestvih, kjer med člani vladajo bratski in sestrski odnosi (prim. 89). Zato je potrebno prižgati novega duha v tistih skupinah, ki že delujejo, in hkrati ustanoviti nove, ki bodo pomagale k ustvarjanju živega župnijskega občestva. Takšno obsežno pastoralno delo pa zahteva veliko naporov in vztrajnega dela. Vsega tega ne more duhovnik sam. Potrebuje sodelavce, ki s širino duha, delavnosti in vztrajnosti sooblikujejo in vodijo posamezna občestva oz. skupine v živo župnijsko občestvo. Tako laiki v Cerkvi niso zgolj pomoč duhovnikom, ampak v moči splošnega duhovništva dejavno živijo krščansko življenje (prim. 396).

V zavesti, da potrebujemo strokovno in duhovno oblikovane laike, si v župniji prizadevamo, da bi čim več laikov opravilo najrazličnejše seminarje, katehetsko in animatorsko šolo, po možnosti tudi Teološko fakulteto.

Zato v župniji organiziramo animatorske šole in druge seminarje. Animatorska šola postaja izhodišče za vodenje skupin. V animatorski šoli vidim način poglobitve verskega in cerkvenostnega čuta.

Hkrati pa sprejemamo v pastoralo usposobljene verne laike, ki s svojo gorečnostjo in strokovnim znanjem dvigajo raven pastoralnega dela v župniji.

V naši župniji poleg župnika in kaplana delujejo v pastorali kateheti, ki so povezani v katehetsko skupinoteam, župnijski pastoralni svet, gospodarski svet, birmanski animatorji, skavtski voditelji, misijonski voditelji, ministrantski voditelji, člani karitas, bralci, pevski voditelji, voditelji rož živega rožnega venca, voditelji drugih molitvenih skupin in programski svet za duhovnost in kulturo. Ti voditelji dajejo poseben živ utrip župnijskemu občestvu.

Kateheti v katehetski skupini mesečno načrtujejo posamezne sklope udejstvovanja veroučencev v župnijskem občestvu. Gre za sodelovanje otrok pri obhajanju liturgičnega leta. V naš sklop katehetskega dela uvrščamo tudi redne duhovne vaje, ki jih imamo enkrat na leto za vsak razred v župnijskem domu.

Birmanski animatorji vodijo birmanske skupine, ki jih oblikujejo birmanci sami po interesnem včlenjevanju v življenje župnijskega občestva. Pridružijo se lahko pevski, skavtski, misijonski, ministrantski, bralski skupini ali skupini karitas. Vsak birmanski animator dobi tudi soanimatorja, ki je dejaven na določenem področju pastorale. Tako laže v birmanski skupini prebujajo v mladih čut pripadnosti Cerkvi, tako v župnijsko-občestveni kakor vesoljni razsežnosti (prim 188).

Vsi birmanci pred birmo opravijo duhovne vaje in devetdnevnico, pri kateri so navzoči tudi birmasnki animatorji. Imeli smo že nekaj poskusov nadaljevanja birmanskih skupin po birmi, vendar se ta stvar še ni obdržala.

Mladinski veroučni voditelji. Ob najrazličnejših skupinah živi tudi veroučna mladinska skupina, ki jo vodijo voditelji najrazličnejših interesov in dejavnosti v župniji: vodenje duhovnega dela srečanja, športnega srečanja, bralcev, družabnosti in praznovanja. Pred srečanjem ali po srečanju načrtujemo dejavnosti za naprej.

Skavtski voditelji so voditelji posameznih vej in so člani SKVO. Redno se dobivajo vsak mesec na svojem delovnem srečanju. Skupaj načrtujejo delo v posamezni skupini.

Misijonski voditelji so voditelji misijonskih skupin po vaseh. Na svojih mesečnih srečanjih oblikujejo v sebi misijonskega duha in načrtujejo misijonsko dejavnost v župniji.

Voditelji karitasa so voditelji posameznih dejavnosti, s katerimi se župnijska karitas ukvarja. Voditelji pripravljajo mesečna srečanja in usmerjajo dejavnost celotne dobrodelnosti.

Pevski voditelji. Med pevske voditelje štejemo vse voditelje zborov in skupin, ki delujejo v župniji. Srečujemo se občasno, da skupaj načrtujemo glasbeno delo v župniji. Nekateri zbori imajo svoj ožji odbor, ki se večkrat na leto zbere in načrtuje svoje delo.

Ministrantski voditelji. Ker je več ministrantskih skupin, vodijo posamezne ministratske skupine voditelji. Na njihovem srečanju načrtujejo delo. Zberejo se občasno. Njihova duhovna srečanja vodi kaplan, družabna srečanja pa voditelji.

Voditelji rož živega rožnega venca. Ker je v župniji 63 rož ŽRV in ima vsaka svojega voditelja, je to 63 mož in žena, ki s svojo gorečnostjo spodbujajo k molitvenemu življenju Cerkve. Z voditelji rož ŽRV imamo večkrat na leto posebno srečanje, kjer molimo in se pogovarjamo o veličini molitve v življenju kristjana. Hkrati pa so naša srečanja namenjena, da se spodbujamo med seboj k vztrajni molitvi in hkrati k iskanju novih članov, saj nam predvsem molivci umirajo. Hvala Bogu, v zadnjih letih, ko imamo ta redna srečanja, so nam rože povsem žive. S skupnimi močmi vedno znova najdemo nove člane. Za nove člane imamo na praznik Gospodovega oznanjenja slovesen sprejem v rožo ŽRV. Tako se novi člani pred oltarjem rožnovenske Matere Božje zaobljubijo, da bodo vztrajno in zvesto molili rožni venec. Če jim kdaj ne uspe, se tega kesajo pri spovedi. Vsako leto se za posamezno rožo daruje sveta maša. Pri tej maši so zbrani tudi njeni člani.

Voditelji molitvene zveze za duhovne poklice. Ti voditelji skrbijo za razpošiljanje lista Nova rast in vabijo nove člane k molitvi za duhovne poklice. Organiziramo molitvene ure za duhovne poklice in romanja za molivce v Turnišču in na Ptujski Gori.

Pri vseh srečanjih voditeljev je najprej molitev in duhovna misel, ki jo poda duhovnik, nato pa vodi srečanje eden izmed voditeljev ali duhovnik sam. Srečanje vedno končamo z molitvijo.

Ljudske pobožnosti: Marija roma po naših družinah, pobožnost križevega pota, šmarnična pobožnost, oktobrska pobožnost, pobožnost v čast Jezusovemu Srcu, pobožnost v čast Marijinemu Brezmadežnemu Srcu, celodnevno češčenje Najsvetejšega, peš romanje in druga romanja.

Programski svet duhovnosti in kulture. V tem svetu je devet vernikov z različno strokovno usposobljenostjo za organiziranje najrazličnejših predavanj, seminarjev, simpozijev in koncertov. Tesno sodelujemo z občino v pripravljanju in organiziranju vsakoletnega tedna duhovnosti in kulture.

Pomembnost župnijskega doma in župnijske pastorale za ožje in širše področje

V letu 2000 smo blagoslovili in izročili pastoralnemu namenu nov župnijski dom v izmeri več kot 1000m^2, in smo ga posvetili Sveti družini z namenom, da bi ta dom postal za našo župnijo in širšo okolico dom sprejetosti, kjer bi se oblikovalo in raslo živo občestvo Kristusove Cerkve. S tem uresničujemo smernice Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, ki naroča, naj bo ob cerkvah urejen družabni prostor in župnijski dom naj bo kot skupni dom vseh župljanov (prim. 428). Zagotovo brez prepotrebnih prostorov ni moč peljati tako zahtevnega pastoralnega dela, kot ga imamo v naši župniji. Kakor smo zidali župnijski dom, tako smo zidali dejavno župnijsko občestvo.

Nobena župnija pa ne more in ne sme biti otok zase. Posebej v današnji družbi ne, ko smo ljudje povezani na najrazličnejše načine.

Usklajeno pastoralno delovanje na dekanijski in področni ravni nujno zahteva medsebojno povezanost različnih skupin in dejavnosti na pastoralnem področju. Ker je župnija na vseh področjih dejavna, se povezujemo s skupinami v drugih župnijah na posameznih srečanjih, ki jih dekanija ali področje organizira. Več srečanj pripravimo tudi v naši župniji. Sodelujemo na prireditvah in srečanjih na škofijski in vseslovenski ravni. Tako se s tem vzgajamo za živo Kristusovo Cerkev, povezano z brati in sestrami v Kristusu.

Kakor se npr. v Milanu združuje več župnijskih oratorijev v enega, tako bo šel v to smer tudi naš način združevanja med župnijami, na primer en mladinski center za več župnij. Ta zamisel se mi zdi toliko bolj umestna zato, ker je duhovnikov vedno manj, ker si manjše župnije ne morejo urediti ustreznih prostorov in ker ni dovolj laikov, da bi lahko več projektov vodili v svoji mali župniji.

Sklep

Veliko je še pred nami izzivov za uresničitev sklepov Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ti sklepi so vsekakor za pastoralne delavce dragocen dokument, iz katerega bomo črpali veliko spodbud za ustvarjanje žive Kristusove Cerkve med nami v Prekmurju in v vsem slovenskem prostoru.

Razprava (1.01) UDK 248:17(4-11:4-15)

Karl Lehmann

Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope na prelomnici med Vzhodom in Zahodom

Gradec je naravnost določen (predestiniran), da postavi v središče izmenjavo teologov z Vzhoda in Zahoda preko nekdanjih družbenih in kulturnih prelomnic, katerih posledice še učinkujejo. Zaradi mejnega položaja z deželami, ki so imele nekoč komunistično oblast, prevladuje tu trezna izkušnja. Ta ni v čakajoči, odmaknjeni skeptičnosti, ampak so se od tu vedno postavljali mostovi, gojile izmenjave in nudila se je pomoč. Tako je težišče graške univerze tudi »jugovzhodna Evropa« in na tej osnovi je naša teološka fakulteta navezala prijateljstvo z Mariborom v Sloveniji in Sibijem v Romuniji. Zato imata na njej svoje trdno mesto tudi ekumenizem in še posebno pravoslavna teologija. V Gradcu se ob tem še prav posebno spominjamo Drugega evropskega ekumenskega zborovanje leta 1997 s še danes pomembnim motom: »Sprava, Božji dar in vir novega življenja«.

Gradec je torej posrečen kraj za srečanje teologov z Vzhoda in Zahoda. Tu se čuti kulturna in cerkvena raznolikost katoliškega v Evropi. Tu so skoraj samo po sebi dani konteksti »Evropskega združenja za katoliško teologijo«. Iz tega ozadja in na tej osnovi bi rad nekaj povedal o teoloških spodbudah, ki naj prispevajo k temu, da bo ta izmenjava Evropi prinesla duhovno in etično orientacijo.

I. Evropa med vizijo in pragmatizmom

Evropa je že dolgo predstavlja vizijo. V boj proti nacionalizmu v Evropi niso stopili le politiki, ampak predvsem tudi pisatelji in drugi kulturni ustvarjalci, ki so na poetično utopični ravni prisegali na občestveno čutenje, ki naj bi staro celino končno popeljalo iz zmedene raznolikosti in hude sprtosti. Ti pisatelji in kulturniki so bili največkrat deležni posmeha s strani tistih, ki so se kot »pragmatiki« sklicevali na to, kar se da narediti (»machbare«). Evropsko sodelovanje so pri tem pogosto razumeli kot predpogoj za zagotovitev miru in ohranitev skupne kulture. Vizije in polemike pa imajo osupljivo aktualnost. Včasih je

prihajalo do srečanja med poetično vizijo Evrope in politično prakso, danes pa v zvezi s temo »Evropa« manjka rodovitnih srečanj med kulturniki in politiki. Eni z lahkoto dajejo navdih v zvezi s prihodnostjo, drugim pa spodleti posredovanje v trezno dojeto resničnost. Ta razklanost je prisotna pri mnogih ljudeh. Po eni strani v vsakem izmed nas živi hrepenenje po premagovanju ozkih omejitev, nacionalističnih pretiravanj, pogubne svetovne gospodarske konkurence in delitve na majhne države. Mnogi še žalujejo zaradi nesmiselnih smrti na tolikih evropskih bojnih poljih. Danes se zgražamo nad šikaniranjem, vendar kljub veliki bližini in prehodnosti npr. priznavanje šolskih in študijskih diplom še vedno ni zadovoljivo rešeno. Povsod, kjer se kopičijo takšne ovire, imamo vsi manjše ali večje vizije o Evropi, a se kmalu spet hitro sprijaznimo z realnostjo. Raznolikost jezikov nam hitro pokaže naše lastne meje. Gospodarska situacija v Evropi še vedno kaže velike razlike med posameznimi državami. Ko gre za gospodarske interese, postanejo pogajanja izjemno trda. Vsi imamo v glavi svojo želeno podobo Evrope, ki ni rezultat uskladitve mnogih teženj in interesov, temveč največkrat le gola utopija.

Temu se pridružujejo še strahovi. Evropa je bila desetletja razdeljena na Vzhod in Zahod. Zid po sredini Evrope se je zdel edina resnična pregrada. Ko pa je padel, se je pokazalo, koliko pregrad še ostaja v naših glavah. To velja za celotno Evropo. Stare nacionalistične usmeritve, o katerih smo menili, da so že davno premagane, so se čez noč spet pojavile. Model zvez (alians) iz prve svetovne vojne in medvojnega časa je v odnosih med državami spet oživel. Krvave državljanske vojne, npr. tista v nekdanji Jugoslaviji, nenadoma razblinijo naše sanje o Evropi. Mnogi tudi mislijo, da morajo preveč žrtvovati za to Evropo: dokaj stabilno valuto, relativno visok življenjski standard, mnoge socialne pridobitve, veliko svoboščin, kulturno raznolikost in regionalno bogastvo. Slutijo mogočni upravni aparat, ki s svojo birokratsko močjo marsikaj izravnava in vse stiska v poenoteno uniformo. Mnogim se zdi integralizem Evropske zveze z njenimi številnimi upravnimi mehanizmi kot velika zver iz Apokalipse. Ta strah nekateri včasih tudi zavestno razpihujejo.

Vendar ne smemo ostati pri tem nerodovitnem nasprotju. Ne smemo izgubiti poguma in se pustiti zmleti med Evropo vizije, ki beži naravnost mimo resničnosti, in površnim pragmatizmom, ki ne premore nobene moralne moči proti pritisku močnejših, zoper prilagajanje vseh na to, kar je, in nasilju tistih, ki se brezobzirno uveljavljajo.

S temi splošnimi pričakovanji, ki so marsikdaj bolj idealne podobe, in resignirano oceno resničnosti, ni mogoče izpolniti tako velike naloge, kot je nova Evropa. Da bi lahko gradili prihodnost, moramo znova premisliti realne možnosti in svojo odgovornost.

II. Novi odnosi med Vzhodom in Zahodom

Najprej je nujno potrebno usmeriti pogled v preteklost, na globoke in v veliki meri skrite posledice srednjeevropskih in vzhodnoevropskih diktatur. Ni mogoče pozabiti vsega tega, ker se je v desetletjih zgodilo. Temeljne razsežnosti človeškega bitja so bile za neštete ljudi v vzhodnih diktaturah desetletja dolgo izključene ali prezirane: hrepenenje po svobodi, zahteva po resnicoljubnosti, po ustvarjalnem razvoju in velikopoteznosti. Prav tako je bila sistematično izrinjena vera. Čudež osvoboditve je nazadnje v tem, da je človek - kot posameznik in skupnost - s svojimi upanji in zahtevami zmagal proti sistemu, ki se je zdel povsem popoln in nepremagljiv. Toda tudi pri tistih, ki so se upirali pritisku in ga vzdržali, je po tako dolgem času veliko okuženega in obolelega. Tistemu, ki je bil desetletja neprestano nadzorovan, je težko naenkrat razviti ustvarjalnost in fantazijo. Kdor npr. ni mogel izbirati med več možnostmi, odločanje predstavlja predvsem muko. Kdor je imel v stanovanju vgrajene prisluškovalne aparate in ni nikoli vedel, ali ga delovni tovariš pri oblasteh ovaja, bo še dolgo nezaupljiv. Takšne izkušnje pustijo dolgotrajne posledice in jih je treba jemati zelo resno.

Z novo Evropo ne bo ponovno vzpostavljeno prejšnje stanje, prav tako pa ne more biti nova Evropa enostavno postavljena v živi pesek nezgodovinske prihodnosti. Pravi pogled v preteklost lahko na načrtovanje prihodnosti deluje tudi osvobajajoče. Evropa je bila namreč od vsega začetka in posebno v novejšem času edinost v raznoterosti. Njena kultura je rasla iz grških, rimskih, judovsko-krščanskih, islamskih in humanističnih korenin. Osrednje ideje in vrednote so bile vedno svoboda, človekovo dostojanstvo in odgovornost, katerih obrambo so vse bolj prevzemale institucije demokracije. Težave pri združevanju, ki izvirajo iz mnogovrstnosti, so zaradi delitve na Vzhodu in Zahodu ostale dolgo zakrite. Vsi smo računali s trajnostjo delitve. Želje in govorjenje o združitvi Evrope so zaradi razlik med Vzhodom in Zahodom bile dolgo časa predvsem utopija. Zdaj obstaja prava priložnost, da Evropa ponovno pride k sebi in se prebudi. Spremembe v Srednji in Vzhodni Evropi so pripomogle k novi zgodovinski dinamiki v Evropi.

To, kar nastaja, nikakor ni kakšna preprosta in pregledna veličina. Železna zavesa nam je do preobrata v letu 1989 omogočala relativno lahko osnovno orientacijo. Duhovna gibanja in politični sistemi so se preprosto sesuli. Ob zidovih se je dalo z lahkoto razvrščati, kaj osvobaja in kaj zasužnjuje. A dejansko je bila ta Evropa vedno izrazito kompleksna in nikakor homogena. Morda so nam v prvih trenutkih mnoge parole pod vplivom evforičnega entuziazma nekoliko zameglile notranje raznolikosti. Podobe o »skupnem evropskem domu« ali o »ev-

ropski družini« sicer niso napačne, lahko pa nas zaslepijo, da ne vidimo težav.

To velja še prav posebej z vidika nemško govorečega prostora. Politika in kultura sta bili tu vedno odvisni od evropskih vplivov. Ti so vreli v Srednjo Evropo, ki jih je sprejela, pretopila in na ustvarjalen način predelala in nato spet izsevala v bližnje okolje. Prav ta neprestana izmenjava je značilnost nemško govorečih dežel v Srednji Evropi.

Evropska zgodovina je polna napetosti in protislovij. Ima tudi temne strani. To je zgodovina neprestanih vojn, imperializma, zatiranja ostalega sveta, izžemanja drugih za lastno blaginjo. Mar niso bile mnoge ideje in sanje o svobodi le pretveza za anarhijo in nasilje? Demokracija je prišla k nam le po ovinkih. Demokracija ni evropsko pravilo. Danes imamo posebej veliko priložnost. Čas od konca druge svetovne vojne do danes je najdaljše obdobje miru, ki ga je Evropa kdaj doživela. Njena prihodnost je odprta, kakor že dolgo ne. Vendar ne smejo spet mnogi narodi zapasti v stare napake, predvsem v svoje lastne nacionalne interese. Narodnost kljub velikemu pomenu, ki ji pripada, ni najvišja vrednota kake skupnosti. Takšen položaj odprtosti, kakor nam je podarjen od leta 1989, skriva tudi nevarnosti, ki terjajo veliko mero budnosti: stare strateške povezave iz brezna zgodovine ne smejo zopet priplavati na dan. Katastrofe 20. stoletja ne smejo biti zaman.

III. Mnogovrstne korenine

Evropa potrebuje novo identiteto, ki seveda ne more biti utemeljena samo na politiki ali na soglasju gospodarskih interesov. Naj je zraščenost v političnih in ekonomskih razsežnostih še tako pomembna, pa kulturna, to pomeni duhovna in etična identiteta nove Evrope, ne sme biti tako odrinjena, kakor se to sedaj očitno dogaja. Na vprašanje o teh duhovnih koreninah prihodnje Evrope tudi ni mogoče odgovoriti zgolj z opozarjanjem na različne kulture v posameznih regijah in deželah, jezikih in narodih ali celo s poudarjanjem svetovnonazorske nevtralnosti in verske svobode. To bi bilo namreč, duhovno in etično gledano, isto kot umik v pluralnost svetovnih nazorov, ki stojijo brezbrižno eden poleg drugega, ali pa beg v čisto zasebnost. Nagibov v to smer je več kot dovolj. V tem pogledu Zahod še ni dovolj doumel nekaterih zadržkov, ki jih izražajo dežele in Cerkve v srednji in vzhodni Evropi.

Evropska kultura je – kot je bilo že rečeno – zrasla iz mnogih korenin. K tej celoti sodijo duh Grčije in rimski svet, pridobitve latinskih, keltskih, germanskih in slovanskih narodov, hebrejska kultura in tudi islamski vplivi. Tudi če so evropski narodi mogoče pogosteje nastopali drug proti drugemu kot pa sodelovali drug z drugim, pa vendar ne

smemo pozabiti, da vsi izhajajo iz skupnega kulturnega izročila in da so vsa obdobja evropske zgodovine gradila na teh duhovnih osnovah. Evropa se je vedno spreminjala in je tudi danes »nedokončan projekt« (J. Habermas). Iluzorno se je obnašati tako, kakor da je bilo nekoč drugače. Veliko bi izgubili, če ne bi sprejeli danes ponujene priložnosti.

Cepitev Evrope je postavila v ospredje narode zahodne Evrope, ljudstva germanskega in romanskega izvora. Danes se moramo ponovno učiti, da ima tudi slovanski svet isti izvor in da spada z enako pravico k stebrom Evrope.

IV. Krščanska vera - temelj-humus Evrope

Odveč bi bilo prepirati se o tem, kateri kulturni elementi v duhovnih temeljih Evrope imajo prednost. Nihče namreč ne more tajiti, da krščanska vera prav odločilno sodi med trajne izvirne temelje Evrope.V tem pogledu niso mogle ničesar spremeniti niti delitve Cerkve na Vzhodu in Zahodu v 11. in 16. stoletju, čeprav je povezovalna moč krščanske vere s tem vse do danes občutno oslabela. Evropa je bila prvi kontinent, ki ga je bilo mogoče v njegovi mnogovrstni dediščini doumeti iz krščanske vere, kar je ustvarilo predpogoje za edinost in kulturo, ki ju zaznamuje vera Cerkve.

V tem smislu upravičeno govorimo o »krščanskih koreninah« Evrope. Nihče pa s tem noče trditi, da »Evropa« in »krščanstvo« enostavno sovpadata. Takšna istovetenje tudi ne bi bilo v interesu samega krščanstva, kajti krščanska vera je povabilo v občestvo z Bogom, ki je namenjeno vsem ljudem. Univerzalnosti krščanskega poslanstva ne smemo »evrocentrično« skrčiti. Krščanstvo ima namreč v moči Duha sposobnost, da se inkulturira v vseh narodih in v vseh jezikih. Toda nihče ne bo zato tajil, da je krščanska vera tako zelo oblikovala evropsko kulturo, da brez nje ni mogoče določiti njene identitete. Tudi če se Evropejec od vere popolnoma oddalji, si mora vedno znova zastavljati vprašanje o smislu krščanstva in z njim navdihnjene kulture.

Novost in v globini dejavna moč, da, neusahljiva sila krščanske vere se v evropski kulturi javlja še po tem, ko so njeno zgodovino sooblikovale druge, deloma nasprotne ali sovražna tendence. Krščanska vera je dala tudi zelo veliko vzpodbud za usmeritve in ustanove, ki so se - vsaj pozneje - udejanjale zunaj Cerkve ali pogosto tudi proti njej. Pomislimo samo na humanizem, na vlogo tehnike, pomen znanosti in odkrivanja, kakor tudi na človekove pravice. Tudi evropsko humanost, navzočo v raznih gibanjih, ki so se oddaljila od krščanske vere, ali so ji postala celo tuja, navdihuje krščanska dediščina, npr. dobrodelnost. Danes se takšno poreklo pogosto pozablja, neredko je zatajeno ali popačeno. Kljub temu ostaja resno vprašanje, do kod je mogoče teme-

ljne krščanske poglede na podobo človeka, kot so npr. osebno dostojanstvo ali usmiljenje oz. odpuščanje, ločiti od živega temelja vere, ne da bi le-ti s tem - vsaj na daljši rok - izgubili svoj avtentični pomen. Krščanstvo mora danes prav zaradi skupne ekumenske odgovornosti veliko duhovnih dobrin, ki so se izselile iz samega cerkvenega področje in postale skoraj neprepoznavne, ponovno identificirati, si jih znova prilastiti ter napolniti s svojim lastnim življenjem. Tako npr. ni mogoče trajno zagotavljati dostojanstva vsake človeške osebe in spoštovanja v vsakem primeru brez verskega prepričanja, da je človek Božja podoba in da samo tu najde svoje priznanje in dostojanstvo. To se kaže v današnji razpravi o osebnem in človeškem dostojanstvu še nerojenega otroka ter na področju bioetike in genske tehnologije.

Ko govorimo o Evropi z vidika krščanske odgovornosti, ne gledamo prvenstveno nazaj, ne sanjamo nostalgično o romantičnem in zlatem »zahodnem svetu« (ki ga v tej obliki nikoli ni bilo!), ampak nas skrbi sedanja in prihodnja Evropa s svojimi napetostmi in nasprotji. Pri tem se zavedamo, da gre v današnji Evropi za civilizacije, ki se nagibajo k temu, da pri oblikovanju človekovega življenja popolnoma spregledajo odnos z živim Bogom in zaupajo samo moči lastnega človeškega razuma, znanosti in tehniki.

Kristjani se moramo odločno spoprijeti v odprtem soočenju in duhovni tekmi s tistimi, ki hočejo novo Evropo namerno oblikovati z izključitvijo krščanskih ustvarjalnih moči in brez Cerkve. Vera v troedinega Boga in nedotakljivost človeškega dostojanstva imata prav ob dogodkih po »obratu« vso utemeljenost, da spet pogumneje, globlje in bolj prepričljivo pričuje za upanje, ki v nas živi in nas napolnjuje. Kristjani so preveč maloverni, duhovno leni in strahopetni. Potrebujejo več poguma za pričevanje in več evangeljskega veselja. Potem se jim ne bo treba bati sedanjih izzivov.

Evropa se seveda ne sme sklicevati zgolj na svojo krščansko dediščino, temveč mora z današnjim pričevanjem kristjanov omogočiti, da se v srečanju z osebo in oznanilom Jezusa Kristusa nanovo odloča o njeni prihodnosti. Samo pod temi pogoji velja beseda, da Cerkev ni na koncu. Zato Cerkve na Zahodu potrebujemo pomoč in vzgled sester in bratov iz Srednje in Vzhodne Evrope, ki so svojo moč in veselje vere dolgo preizkušali v trpljenju, in je ne smejo za skledo leče prodati modernemu prilagajanju.

V. Krščanska posebnost (proprium) v sekularizirani Evropi

Evropa ima krščanske korenine, toda ravno v tem pogledu je danes izkoreninjena. Nič ne pomaga peti žalostink nad sekularizacijo, potrebno je le dovoliti, da pride do besede in se v večglasnem zboru vera

uveljavi in da postane glasna v pluralistični družbi. Nima smisla na tihem čakati na nekaj takega, kot je krščanski Zahod, kjer bi Cerkev imela glavno duhovno vodstvo in usmerjevalno vlogo. Cerkev mora bolj odločno in resno delati za to, da pride njen glas v pogojih verske svobode in pluralizma neokrnjen do veljave.

Tako stanje je v besedah sicer lahko sprejeti, mnogo težje pa ga je notranje osvojiti. Gre predvsem za to, da se Cerkve v Srednji in Vzhodni Evropi ne bi zgledovale po kakšnem modelu iz preteklosti glede tega, kakšno vlogo naj ima Cerkev v družbi in kako naj ravna v odnosu do države. Včasih je strašljivo gledati, kako zelo se ponovno naslanja na takšne zastarele (antiquierten) modele. Mi na Zahodu gotovo nismo učitelji brez napak, vendar smemo svetovati, da je zahtevo po veri v današnji družbi potrebno posredovati bolj z vabljenjem, argumentacijo in prepričevanjem kot pa s pomočjo pretežno monološkega razjasnjevanja ali avtoritativnih navodil, ki bi sicer glede posameznih vprašanj lahko imela svoj pomen.

Cerkev mora najprej storiti to, kar je njena izvirna naloga in kar dnevno izvršuje: oznanjevanje evangelija. Vsa prizadevanja za prenovo zadnjih desetletij, tudi Drugega vatikanskega koncila, so usmerjana k temu, da bi bila Cerkev sama vedno bolj sposobna ljudem našega časa oznanjati evangelij. Utemeljeno se to imenuje nova evangelizacija. Izraz je bil pogosto precej sumljiv, kakor da bi hotel izraziti samo katoliško težnjo in posebno zahtevo za »ponovno pokristjanjevanje« (»rekristjanizacijo«) Evrope. Izredno zasedanje škofovske sinode za Evropo je v svojem zaključnem dokumentu 13. decembra 1991 nedvomno s soglasjem papeža jasno zatrdilo: »Nova evangelizacija ni nikakršen program za tako imenovano 'restavracijo' nekdanje Evrope, temveč pomoč in spodbuda za odkritje lastnih krščanskih korenin in za vzpostavitev globlje civilizacije, ki bo bolj krščanska in zato bolj človeška. Ta 'nova evangelizacija' živi iz neizčrpnega zaklada razodetja, ki nam je bilo dano v Jezusu Kristusu. Nobenega 'drugega evangelija' ni. Zavestno jo imenujemo 'nova evangelizacija', saj Sveti Duh neprestano ustvarja novost Božje besede in ljudi nenehno duševno in duhovno prebuja. Ta evangelizacija je nova tudi zato, ker ni nespremenljivo navezana na določeno civilizacijo, saj mora evangelij Jezusa Kristusa zasijati v vseh kulturah«. Mimo te izjave, ob kateri so se lomila kopja, ni mogoče iti.

Cerkev nudi tudi za bodočo Evropo najboljše, če ostane zvesta svojemu poslanstvu. Tako namreč s svojim oznanjevanjem in verskim poučevanjem, s teologijo in mnogovrstno prisotnostjo v družbi gradi vrednote, ki potrebujejo prenovo: človekovo dostojanstvo, podoba človeka, etos vsakdanjega življenja, uresničevanje edinosti v »temeljnih vrednotah«, in to sredi vseh svetovnonazorskih raznolikosti. Ni

dvoma, da k tem nalogam sodi tudi obramba in razširjanje krščanske socialne etike, kakor se je izoblikovala v katoliškem socialnem nauke in je dobila v Cerkvi obvezujoč izraz. Kar je tukaj formulirano kot družbena načela, je seveda treba konkretizirati. Če v novejšem času celo maastrichtski sklepi uvajajo princip solidarnosti, kar se gotovo dogaja ob naslonitvi na tradicijo katoliškega socialnega nauka, potem je to samo dokaz, kako takšni urejevalni principi dobijo naenkrat, tako rekoč čez noč, presenetljiv pomen. Lahko bi veliko govorili o različnih področjih, kjer se predvsem laiki zavzemajo za izgradnjo nove Evrope v krščanskem duhu: zahteve po spoštovanju človekovega dostojanstva, spoštovanje nedotakljive pravice do življenja, pravica do svobode vesti in verske svobode, vloga zakona in družine, skrb za skupno dobro, ohranjanje stvarstva, odgovornost za medije. Tukaj bi bilo treba obravnavati širok seznam vprašanj: od vprašanja žensk do zdravstvene politike.

Katoliška Cerkev je svetovna cerkev, ki se mora vedno znova boriti, da s svojimi lastnimi strukturami lovi ravnotežje med edinostjo in mnogovrstnostjo. Zato se bo Cerkev po eni strani gotovo zavzemala za učinkovite strukture evropskega združevanja, hkrati pa kritično spremljala integracijski proces. Bruselj ne sme postati velika načrtovalna gosenica, ki na poti v integracijo pomendra regionalne kulturne enote. Modernizacija ni tako nedolžna, kakor se ponuja. Ogroža in uničuje pogosto tudi nepremišljeno: npr. religiozno prepojena okolja.

Poleg skupnih evropskih konceptov niso nič manj pomembne nacionalne in regionalne posebnosti evropskih dežel. Obstaja neka obsedenost z enotnostjo, ki gre brezobzirno mino mnogovrstnosti jezikov, miselnosti in življenjskih oblik v Evropi. Cerkve bodo prav zaradi svoje močne zakoreninjenosti v posameznih deželah spodbujale takšno evropsko miselnost, ki bo potrjevala to, kar je skupno, ne da bi zabrisala pomen lokalnega in regionalnega.

Cerkev misli v svetovnih razsežnostih. Evrope si ne more zamišljati brez drugih celin. Če bi se Evropa zaprla vase pred stiskami ostalega sveta, bi to bilo namreč znamenje pogubnega kolektivnega egoizma. Na žalost obstajajo znaki za to. Toda tega ne smemo dovoliti. Ravno nasprotno, Evropa mora čim prej dokazati svojo svetovno odgovornost do ubogih, nerazvitih ljudstev, stiske lačnih, do zadolženosti, do mnogovrstnih oblih nepravičnosti in do ogroženega stvarstva. Migracijska gibanja ter razkorak med Severom in Jugom bodo od bodočih Evropejcev zahtevala, da se bodo morali dvigniti nad svoje lastne interese in se posvetiti stiskam svetovne zgodovine, ki bodo še naraščale. Brez teh perspektiv in tega horizonta ne bomo resnično katoliški v izvirnem pomenu besede.

Največja ovira za nalogo Cerkve, da bi svojo lastno odgovornost za Evropo zastopala s polno močjo in verodostojnostjo, je njena razde-

ljenost in razdrobljenost. Gotovo obstaja v zadnjih desetletjih skoraj na vseh področjih zavzeto skupno ekumensko delo. V pobudah evangeličanskih, katoliških in pravoslavnih Cerkva po Evropi obstaja mnogo skupnih teženj. Naj omenim samo evangelizacijo kot prvo nalogo. Naše približevanje drug drugemu bo uspelo samo, če se bomo vsi skupaj in vsak posamezno bolj približali središču, ki je lahko samo Jezus Kristus.

VI. Temeljni in trajni pomen teologije

V tej zvezi je treba posebej nekaj reči o specifičnih nalogah in možnostih teologije. Krščanska teologija je bila od vsega začetka ozko povezana z znanostjo. Pojem in struktura znanosti sta se seveda vedno spreminjali. V jedru pa je bila ravno krščanska teologija zaznamovana z visoko stopnjo racionalnosti. Spopadala se je z iracionalnimi, skrivnostnimi nauki gnoze. Ne glede na to, da je 'disciplina arcana', je pri izpovedovanju vere ostajala jasna in odprta v javnost. Krščanske vsebine so prevajali v druge jezike in kulture. Vsebine niso bile vezane na določen čas in na posamezno duhovno dobo. Misijon naj bi dodatno poskrbel za to, kar danes imenujemo »inkulturacija«. Tako spadata skupaj tudi racionalnost, ki ne odpravlja skrivnostnega značaja razodetja in teologije, ter univerzalnost krščanskega sporočila.

Seveda tukaj ni potrebno izčrpno govoriti o smislu in utemeljenosti teologije kot znanstvene discipline v kontekstu moderne kulture in civilizacije. Specifično za krščansko teologijo je, da se ne zadovolji samo z avtoritarno zahtevo razodetja samega, temveč je sposobna in pripravljena na duhovno preizkušanje te zahteve. Sveto pismo ne le da tako ravnanje naravnost terja, ko npr. spodbuja kristjane, da podajo razlog za svoje upanje (prim. 1 Pt 3,15), temveč predstavlja zgodovinsko pričevanje za takšno strukturo. Kaže nam, kako je Biblija živi dokument razodetja s tem, da je sama vselej prevod v izvirnem pomenu besede, namreč od Boga, ki govori v določen svet kulture in duha z določenimi oblikami govorjenja in mišljenja; še več, povezana je tudi s konkretnim položajem v določeni cerkveni pokrajini ali celo v občestvu. Tako kakor Sveto pismo normativno in eksemplarično beleži ta temeljni proces prevajanja zgodovinskega razodetja, podobno mora biti vsaka teologija ustvarjalno posredovanje krščanskega oznanila v določeno sedanjost. Novejša eksegeza nas je v Stari in v Novi zavezi vedno znova učila, kako zelo je ta proces navezovanja in nasprotovanja zaznamoval sprejemanje razodetja. To strukturo lahko posebno dobro spremljamo v pobibličnem, posebej pa v patrističnem času, česar tu ni treba podrobneje pojasnjevati. Samoumevno je, da je teologija pri tem vedno v dialogu in soočanju z vsakokratnim znanstvenim razu-

mevanjem neke dobe; teologija je celo dolgo časa odločilno vplivala na teorijo znanosti.

Če je temeljna naloga teologije ta, da posreduje med izvirno sprejetim razodetjem in vsakokratno sedanjostjo, potem mora to vsestransko službo skrbno opraviti. Tega že od vsega začetka ne dela sama in izolirano, kajti v tem procesu predajanja (tradicije) enkrat za vedno prejetega razodetja, odseva temeljna struktura tega, kar Cerkev pravzaprav je. Krščanska vera laho preživi le v konkretni socialni obliki. To se dogaja v raznoterih oblikah, kot so oznanjevanje, božja služba in diakonija, pa tudi vodenje Cerkve.

Teologija sodeluje v tem skupnem procesu, je nanj naravnana in ga istočasno spodbuja s svojo specifično funkcijo. Razumljivo je, da teologija najprej prikaže čistost zgodovinskega izvora, ga ohrani in na nek način tudi zavaruje. Zgodovinsko kritična metoda ima ob vsej svoji omejenosti nenadomestljivo vlogo, ko omogoča, da dosegljivi viri sami kar se da avtentično spregovorijo in da se uveljavijo proti vsem poznejšim interpretacijam, poslikavam in pogosto tudi popačenjem. Ta vrnitev nazaj k vedno svežemu vrenju izvirov nosi v sebi vedno nekaj vznemirljivega, skoraj revolucionarnega, kar pa Cerkev tudi vedno znova veže na večno sveži izvor in jo ohranja mlado. Vendar se teologija ne izčrpa v tem koraku nazaj k začetkom. Zaveda se namreč, da je ob vsej normativni zglednosti apostolskega časa, ki se kvalitativno razlikuje od vseh poapostolskih izrazov, vsaka doba v znamenju klica Duha, ki jo usposablja za ustvarjalno in novo razlago (Auslegung). Arhaizem, ki se umika v preteklost in se nanjo celo priklepa, je prav tako neprimeren, kakor duhovno teženje v regresijo na določeno stopnjo zavesti, ki ne more biti fiksirana za vse čase.

Veliki cerkveni koncili prvih stoletij prepričljivo kažejo, zakaj ob vsej obstoječi naravnanosti krščanske vere na Sveto pismo kot središče biblična govorica sáma zase ni dovolj npr. za označevanje odnosa med Očetom in Sinom in za opisovanje trinitarične strukture Boga. Ob vsej razliki med časom, ko je Cerkev nastajala, in dobami, ko je bila Cerkev že izoblikovana, ne smemo spregledati oblik posredovanja bogatega izročila in njihovega pomena za posredovanje evangelija. Predstava o neki neposredni sočasnosti z Jezusom Kristusom in prvotnim krščanstvom vsebuje sicer nekaj pravih elementov, vendar spregleda zraščenost krščanske vere v zgodovino izročila. Poleg tega te priče niso preprosto muzejske podobe, goli objekti študija zgodovinskih disciplin, temveč lahko dajejo Cerkvi v sedanjosti trajno nove spodbude v smislu »ecclesia semper reformanda«. Teologija se ne zadrži pri eni sami dobi ali pri enem samem pogledu nazaj. To bi bil beg v tradicionalizem. Ta že v osnovi ni dovoljen zato, ker so zahteve razodetja in vabilo evangelija usmerjene v vsakokratno sedanjost. Zaradi univerzalne usmerit-

ve, ki ni vezana na določene čase in kraje, jezike in kulture, težijo k srečanju s pogledi na svet in človeka *vsakokratne* sedanjosti.

Enkrat za vedno sprejeta zahteva po univerzalnosti razodetja preprečuje, da bi se teologija zaprla vase, v pretekli zgodovinski izraz, temveč odpira vedno znova novo prihodnost vere. V tem pogledu ima teologija že po osnovni orientaciji obraz usmerjen v prihodnost vere in Cerkve. V tem smislu mora biti »progresivna«, graditi na prihodnosti Cerkve in tako naravnana na začasnost svojega eksperimenta. Vendar se tudi ne more orientirati samo po goli sedanjosti. Ker je sedanjost spet mnogovrstna, bi teologija neizogibno zapadla konformizmu in modernizmu, ki ne upoštevata obstoječe stopnje in kriterija enkrat za vedno prejete zahteve razodetja ter bogatega izročila z njunim pomenom za bit Cerkve, s tem pa le-ta nehata biti občutljiv sogovornik za resnično stvar teologije v svojem času. Kdor ni globoko zasidran v bibličnem in teološkem izročilu, je ali pa postane nesposoben za resno prevajanje krščanskega oznanila v sedanjost. Kdor je samo »današnji«, bo naglo žrtev mode in bo jutri prav tako »včerajšnji«.

Notranjo trdnost teologije predstavlja njeno ustvarjalno posredovanje. To je za vsako teološko disciplino lasten, drugačen (diferenciran) proces. Pravo središče teologije je ravno v posredovanju teh različnih procesov spoznavanja in iskanja. Pogosto se mi zdi, da imamo v Cerkvi toliko polarizacije in sramotenja, pa tudi brezbrižnosti in samotarstva, ker tega trajnega napora za živo središče celotne teologije nimamo več teko jasno pred očmi, ali pa smo ga celo izgubili. Ko pa to ni več norma, potem dobijo teženja po specialističnosti in zahteve posameznih šol izkrivljajočo prednost. Da, potem se tudi ni mogoče več trajno popolnoma izogniti omejenosti in »fahidiotizmu«. Gotovo ne obstaja samo eno »središče« teologije, marveč vedno znova različni poskusi določanja tega središča glede na osebe, situacije in discipline. Številni krizni pojavi v teologiji izvirajo od tod, ker ne vzdržimo in ne prenesemo tega iskanja zavezujočega središča z njegovimi širokimi razsežnostmi in napetostmi. Da v teologiji obstaja legitimni pluralizem, je pogubna modrost. Danes se je treba bolj boriti za edinost teologije. Zaradi premajhne težnje k enotnosti manjka tudi nosilno »središče« med frontami, manjka moč posredovanja med raznimi stališči in seveda tudi sposobnost soočenja s tujimi stališči in stališči drugačne vrste, kakršna se bodo pojavila prav v prihodnji Evropi, če za enkrat pustimo popolnoma ob strani teološki dialog na svetovni ravni. V tem pogledu si želim več soočanja, več veselja do prepiranja, seveda s poštenostjo (fairness), več pripravljenosti na spravo (»kultura prepiranja«) in več poguma, ko gre za soočenja.

VII. Predpostavke za rodovitnost teoloških spodbud

Tako je položen temelj za nekatere posledice, ki zlahka sledijo iz tega, kar smo povedali:

1. Smisel teologije kot znanosti ni izključno v profesionalnosti naloge, torej v izobraževanju bodočih sodelavcev za cerkvene službe, bodočih znanstvenikov itd.; smisel teologije se ne izčrpa enostavno v nekem »teoretizirajočem« raziskovanju, temveč je njeno poslanstvo opravičiti verodostojnost (Legitimation) krščanskega oznanila pred forumom človeškega razuma, ne nazadnje pred profanim svetom. To sovpada z misijonskim značajem pričevanja za krščansko oznanilo, pri čemer ima tudi teologija svoj delež. Čeprav je npr. izobraževanje duhovnikov pomembno - tega elementa na noben način ne želim zmanjševati - , sámo ne more biti kriterij za to, kako in kje se bo danes ukvarjalo s teologijo kot znanostjo. Funkcija opravičevanja, ki jo ima teologija, je nujna iz več razlogov prav v modernih družbah, ki se ne povezujejo več religiozno, temveč prvenstveno politično. Ravno s tem, ko je razsvetljenstvo odklonilo zahtevo po resnici katoliške teologije, sta Cerkev in teologija v 19. in še tudi v 20. stoletju živeli in preživeli skoraj kot subkultura. Drugi vatikanski koncil je Cerkev in teologijo vsaj potencialno vzpostavil kot sogovornika, ki je postal resen partner na mnogih področjih zelo široko in močno 'razpredalčkane' družbe.

Prav zadnje čase se krepi občutek, da bi to anomalijo ponekod radi odpravili. To bo mogoče samo, če bo Cerkev iskala intenzivni dialog in se soočila s sodobno miselnostjo. Filozofija in teologija sta za to v cerkvenem prostoru brez dvoma najprimernejša instrumenta. Sem v prvi vrsti sodijo katoliške akademije in vsaj deloma tudi del združenj in organizacij, ki izvajajo kvalificirano izobraževalno delo.

Tudi družbe na Vzhodu so, kakor je vse bolj očitno, diferencirana struktura. Komunistični oblastni sistem je bil sicer odstranjen, še zdaleč pa ne njegovi ideološki ostanki v mnogih glavah, in z njim ter moderno miselnostjo nasploh se bo treba soočiti. Varali bi se, če bi mislili, da je po »preobratu« v kateri koli državi nastal kakšen resen in učinkovit družbeni preporod. Zato se mora teologija kot zastopnica Cerkve toliko bolj odzivati na te osnovne izzive.

2. V novih razmerah je zavezanost teologije verskemu občestvu še bolj pomembna. Iz znanstvenoteoretičnega zornega kota je danes manj problematično, če teologija priznava, da je povezana s predpostavkami, kot so verske vsebine in cerkvena praksa. Bilo bi škoda, če teologija sama ne bi več potrjevala svoje socialne povezanosti. Dolgoročno lahko teologija reši svoj specifični značaj samo s pravilno pojmovano cerkveno

razsežnostjo. Pripadnost Cerkvi ima za posledico, da teologija terja veljavnost svojih vsebinskih izjav in si mora za to tudi prizadevati. Samo tako bo v skladu z evangelijem, ki vedno zahteva misijonarsko izgrajevanje mostov v vsakokratno sedanjost. Če teologija tega ni več sposobna storiti ali dela to privatno, zdrsne nazadnje na raven splošnega študijskega predmeta in bo v najboljšem primeru sektor religijske znanosti ali vednost o religiji. Obstajajo pa tudi oblike samosekularizacije teologije.

Med Cerkvijo in teologijo obstaja torej tesna medsebojna vez. Cerkev predstavlja neobhodno potrebna tla, v katerih je teologija zakoreninjena. Če poskuša to zanikati, izgubi sama sebe in svoje mesto v življenju, vsaj dolgoročno. Po drugi strani pa potrebuje teologija relativno samostojnost, če hoče v Cerkvi izpolniti svojo nalogo. Brez polnega spoštovanja obeh dimenzij ne more biti nobene usklajenosti. Sicer pa to velja tudi v ustavnopravnem pogledu. Teologija na univerzi ni sekularno usmerjena religiozna znanost, temveč je tu nameščena zato, da pričuje in da znanstveno prežema verske dobrine ter konkretno resničnost Cerkve, bodisi v evangeličanski bodisi v katoliški obliki.

3. Ta konkretna samostojnost ob trajni naravnanosti enega na drugega ima še veliko posledic. Teologija se mora zavedati svojega uboštva. Ne more ustvarjati vere, upanja in ljubezni, jih v teološki retorti tako rekoč proizvesti, temveč je odvisna od tega, da sama obstaja kot že dana resničnost. To terja od nje visoko stopnjo ponižnosti. Vero lahko spodbuja, razsvetljuje in v najboljšem primeru očiščuje, toda ne more je vzpostaviti. Ravno na ta način je v službi vere. Teolog sicer izvršuje nezamenljivo službo s tem, da versko izkušnjo prinese v srečanje z vsakokratnim razumevanjem sveta in človeka. Pa tudi tu je bolj tisti, ki sledi in ponovno tehta, kar se je v praktičnem življenju že zgodilo. Iz mnogih poskusov izlušči ponudbo razumevanja, ki jo dá v Cerkvi na razpolago. V tem smislu izrazi trajno povabilo in ponudi provizoričen, še ne povsod preizkušen model razumevanja. Teolog ni odvisen samo od sprejema v komunikacijskem občestvu teologov – zaradi česar je medsebojna razprava tako pomembna – ampak tudi od mnogoplastnega sprejema v verskem občestvu. Pri tem lahko pride do tragičnih premikov, odlogov in začasnih nesporazumov. Toda nobena sila na svetu – tudi ne moč države ali modernih medijev – ne more izsiliti sprejema, če do njega ne pride.

4. Posebno priložnost ima teologija v mnogih predvsem srednjeevropskih deželah zato, ker je teologija navzoča tudi na državnih fakultetah. To seveda ne pomeni, da je samo v tem kontekstu možno ustvarjati primeren teološki nauk in voditi raziskovanje. Vendar so

možnosti za to gotovo večje, ne da bi se to avtomatično tudi doseglo. Ta kontekst bom tukaj samo povzel z besedami znanega evangeličanskega strokovnjaka za državno in cerkveno pravo Ulricha Scheunerja: »Pojav in pomen teoloških fakultet pravilno ocenjujemo le, če imamo pred očmi fin splet idej in interesov, v katerega so le-ti vtkani. Država z vključevanjem v svoj univerzitetni izobraževalni sistem ne izraža le odprtosti do velikih duhovnih sil v narodu, temveč ima pri tem tudi sama interes, da se izobraževanje nosilcev služb v religioznih občestvih, ki imajo še vedno znaten duhovni vpliv, odvija v splošnoizobraževalnih ustanovah in ne v cerkveni izolaciji, ter da država zajamči cerkvenemu nauku večjo širino in neodvisnost, kar (na primer) omogoča nemški teologiji odličen položaj v svetu«.[1]

V tem vidim mesto teoloških fakultet na državnih univerzah. Ta položaj ni vzpostavljen enostavno že vnaprej, temveč zahteva neprestano negovanje in veliko mero občutljivosti. Sicer ta status hitro postane labilen, dovzeten za konflikte in potem torišče neskončnih sporov. Potem z lahkoto pride do zahtev, da je treba takšen sistem razveljaviti, bodisi z umikom (Exodus) teološkega izobraževanja z državnih univerz ali s takšno emancipacijo teologije od Cerkve, da ta postane samo še sekularna znanost v seznamu drugih univerzitetnih disciplin. Toda v krogu tako imenovanih duhovnih znanosti tudi kot emancipirana hči ne bi dolgo obstajala.

V tem kontekstu se mi zdi danes manj pomembno postavljati v središče funkcionalne razlike ali celo konkretne razlike med teologijo in učiteljstvom, ki brez dvoma obstajajo. Ob vsej funkcionalni diferenciaciji je treba danes v ospredje najprej postaviti vzajemno skrb za posredovanje vere, in sicer v smislu posredovanja vere prihodnjim generacijam, pa tudi iz vidika legitimacije vere v današnji družbi. Teologija in učiteljstvo, Cerkev in teološka znanost ne moreta tu uspeti druga proti drugi, ampak lahko uspeta samo skupaj ali skupaj izgubita.

Preskočil bom temo, ki bi tudi zaslužila samostojno obravnavo, namreč posredovanje teologije širši javnosti, predvsem pa obravnavo konfliktnih primerov med teologijo in učiteljstvom, kakor jih zasledimo v javnosti. Pri tem je stopil v igro nov element, namreč posredovanje preko sredstev množičnega obveščanja, ki prinaša nove in do sedaj nerešene probleme.

VIII. »Uporabnost« teologije za družbo

Teologija se mora, kakor je postalo medtem očitno, utemeljiti iz same sebe. Ni je mogoče razumeti preprosto iz njene bolj ali manj pri-

[1] U. Scheuner, *Die Kirchen und die Einrichtung der Wissenschaft,* v: Kirch eund Staat auf Distan, hrsg. Von G. Denzler, München 1977, 212.

znane uporabnosti, kakor to izhaja iz perspektive družbenega računa strošek-korist. Biblično razodetje in zdaj krščanska vera terjata osvetlitev svoje smiselnosti od znotraj, to je s teološko refleksijo. Vprašanje, ali je vera »koristna« na zunaj, je sicer pomembno, a nazadnje vendar drugotnega pomena.

Ta odgovor pa še ne zadostuje za odstranitev dvoma o tem, čemu naj danes teologija služi. Veri, Cerkvi in teologiji so mnoge silnice moderne družbe oporekale upravičenost do eksistence. Teologija ima nalogo, da prepričljivo predstavi razumnost, univerzalnost in nepogrešljivost krščanske vere. S tem ne more vedno zadovoljiti zahteve po resnici, oz. unovčiti evangeljske resnice pri spraševalcih. Vendar je veliko doseženo že s tem, če teologija lahko dokaže »koristnost« znanstvene refleksije o veri in Cerkvi. Tudi moderna družba lahko vsaj spozna, da ji je teologija lahko »koristna« pri razjasnitvi nje same, njenega izvora in - pri obvladovanju življenjskih problemov in problemov oblikovanja - njene sedanjosti in prihodnosti.

To prepričanje velja najprej v relativno površnem smislu: moderni družbi, ki je s svojo strukturo brez zgodovine in brez porekla, grozi nevarnost, da ne bo več poznala ne svoje lastne geneze ne pogojev, v katerih je nastala. Krščanstvo, Cerkve in teologija so imele pri izvoru moderne družbe - pogosto na skriti način - odločilen delež, tudi če se je to dogajalo v obliki spopada, prerekanja in odtujevanja. Pomislimo npr. na predpostavke nastanka moderne znanosti (vloga nauka o stvarjenju), na korenine človekovih pravic in predvsem tudi na zahtevo po varovanju človekovega dostojanstva. Družba, ki hoče razložiti sama sebe iz svojih pogojev in se spremeniti, mora najprej vedeti za svoj izvor. Ob tem ne gre za čisto zgodovinske dokaze o izvoru ali zgolj za pozne roditeljske pravice. Nasprotno, v sodobni družbi v raznih oblikah obstajajo psevdoteološki ostanki, ki se v sekularizirani podobi pojavljajo v politiki, v ideologijah in pogosto - seveda na ne prepoznaven način - v družbenih znanostih. Mesijanske ali psevdomesijanske tradicije in dozdevno religiozni tetalitarizmi so le nekateri primeri za to. Na tem področju mora teologija vsekakor izpolniti kritično nalogo: pokazati mora, kje in kako vznikne kaka neprimerna religiozna miselna dediščina, kako se razvija in postane nehumana.

Takšen odgovor lahko nekaterim že zadostuje za utemeljitev obstoja teologije, a to vendarle ni dovolj. Teologija mora namreč z dokazovanjem svoje konstitutivne vloge v zvezi z genezo, npr. evropske civilizacije ali nove dobe, ofenzivno pokazati, kaj lahko prispeva k reševanju današnjih problemov življenja posameznika in družbe. Naš svet je pluralističen, in sicer do dna. Na vprašanje po zadnjem smislu življenja ne pozna nobenega skupnega odgovora več. Ta svet je prav danes v veliki meri zaznamovan z ekonomskimi interesi in pogosto tudi

pritiski, kakor tudi s političnimi računicami. Oblikuje se iz vprašanja po »potrebah«, ki se nanašajo na gospodarsko, biološko, fizično dimenzijo človeka in pogosto izključuje druga področja resničnosti; svet je omejen na določene perspektive, je perspektivističen in parcialen: komaj kdo še sprašuje po celovitosti človeka, sveta in zgodovine, ker je v celoti neskončno zapleten v svoje partikularnosti. Kje so temeljne vrednote, ki bi vse povezovale? Teologija ima tukaj - gotovo ne edina - nalogo, ohranjati odprto vprašanje odkod in kam, vprašanje o celoti in smislu sveta ter zgodovine, in tako tudi ohranjati prosto pot za pristop k Bogu. Omenili bi lahko mnogo drugih tem in problemov, npr.: človek kot oseba in bitje transcendence, krivda in odpuščanje, zmanjševanje uporabe sile, spremljanje umirajočih. Na teh področjih se odpira močnejša povezava med filozofijo in mnogimi drugimi disciplinami.

Družba, ki danes tiči v brezizhodnem položaju na mnogih področjih, kliče po Cerkvi. Velikokrat enostavno ne moremo izpolniti njenih pričakovanj, npr. pri zmanjševanju nasilja. Odkrit ali bolj skrit klic po veri, Cerkvi in teologiji je pogosto v obratnem razmerju z izražanjem kritike.

V tem prispevku sem hotel na novo pokazati izvirno naravnanost učiteljstva in teologije, Cerkve in teološke znanosti druge na drugo. Izziv teologiji v naši družbi je postal večji. Nujno je, da se njen položaj krepi in podpre. Toda samo to ne bo zadostovalo. Že nekaj časa opažam v teologiji veliko malodušja in resignacije, umikanja in privatiziranja. Vse je odvisno od tega, ali sprejmemo in se vključimo v duhovni spopad. Samo tako se lahko izkažemo. Za zaključek želim samo našteti nekatera področja: spopad z obstoječim družbenim trendom, pomoč ob dejstvu praznine smisla v mnogih družbah, podpiranje novih gibanj, ki iščejo smisel in transcendenco, posrečeni primeri izkustva z Bogom, misijonarsko pričevanje, evangelizacija. Teologija in učiteljstvo ne bosta nekega dne ocenjeni po tem, koliko konfliktnega potenciala sta v tem času nakopičili, temveč ali sta se skupaj učinkovito in prepričljivo soočili z izginjanjem religije in vere v naših družbah in ali sta ljudem podarili novo preizkušanje vere ob naših današnjih življenjskih problemih.

O tem se ne more več odločati samo v naših posameznih krajevnih Cerkvah ali narodih, temveč je ob vsem pomenu lokalnih in regionalnih ustanov in procesov tudi v tem odločilen evropski horizont, ki se v dobi globalizacije ne more več ločiti od razmišljanja v svetovnih razsežnostih. Zaradi resničnega katoličtva imamo enkratne teološke in cerkvenostrukturne predpogoje, da se lotimo opisanih problemov tudi v novih kontekstih in jih pomagamo reševati. Pomembno sredstvo za to je lahko tudi Evropsko združenje za katoliško teologijo. Zahvaljujem se vsem, ki se v tej smeri angažirate in opravljate dragoceno službo v prid Cerkvi, ekumenizmu in družbi.

Povzetek: **Karl Lehmann, Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope na prelomnici med Vzhodom in Zahodom**

Avtor izhaja v svoji razpravi o notranji podobi prihodnje združene Evrope iz dejstva, da je združevalni proces priložnost, ki poteka med utopijo in pragmatizmom, med evforijo in resignacijo. Kljub temu pa je združevanja Evrope kairos, na katerega mora teologija pozitivno odgovoriti, in ga ne bi bilo dobro zapraviti. Ta proces povezovanja nikakor ni brez pasti in nevarnosti. Enotno Evropo je možno misliti kot edinost v različnosti s posebnim poudarkom na kulturnih, jezikovnih, verskih narodnih in regionalnih posebnostih. Predvsem pa Evropa ne sme graditi prihodnje identitete brez upoštevanja svojih korenin, med katere gotovo spada krščanstvo. Krščanstvo (teologija, Cerkev) je do zdaj z vrednotami, kot so spoštovanje vsake človeške osebe, čut za presežno in gradnja občestva, v ustvarjalnem procesu oznanjevanja evangelija s pomočjo teološkega in misijonskega napora, (ki sta bistvo Cerkve) ob upoštevanju specifičnosti izvirov (Biblija) ter njihovega vraščanja (inkulturacija) v vsakokratne kulturne razmere in spreminjajoče se znanstvene poglede (izročilo) v obliki dialoga, ki pomeni med drugim sprejemanje in zavračanje, vsakokrat na novo (nova evangelizacija) sooblikovalo podobo Evrope. To nalogo morata teologija in Cerkev opraviti danes v razmerah pluralnih, sekulariziranih in vse bolj globaliziranih evropskih družb in sveta kot celote.

Ključne besede: združena Evropa, teologija in nova Evropa, krščanstvo in identiteta Evrope, Cerkev in teologija v soočenju z moderno družbeno stvarnostjo.

Summary: **Karl Lehmann, Theological Stimuli for Spiritual and Ethi cal Orientation of Europe between East and West**

In this treatise about the inner image of the future united Europe the author starts from the fact that the unification process is an opportunity taking place betwen utopia and pragmatism, between euphoria and resignation. Nevertheless, the unification of Europe is a *kairos* to which theology must respond in a positive manner since it should not be wasted. This unification process is certainly not without its traps and dangers. A unified Europe can be thought as unity in diversity with special emphasis on cultural, lingustic, religious, national and regional peculiarities. And certainly Europe must not build its future identity without considering its roots, one of them (though not the only one) certainly being christianity. With values like respect for every human person, sense of the transcendental and building of community,

christianity (theology, Church) has creatively preached the Gospel applying theological and missionary efforts (which are essential for the Church), it has considered the specific features of the sources (the Bible) and their inculturation into respective cultural conditions and changing scientific views (tradition) in the form of dialogue, which *inter alia* means accepting and rejecting, and thereby it has each time anew (new evangelisation) participated in shaping the image of Europe. Also today in conditions of pluralistic, secularized and increasingly globalized European societies and the world as a whole, theology and Church must fulfil this task.

Key words: united Europe, theology and new Europe, christianity and identity of Europe, Church and theology encountering modern social reality.

Bulletin ET, 12 (2001), 147-162.

Prevedel Avguštin Lah

Razprava (1.01) UDK 232: 231. 2. 014

Ciril Sorč

Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način samopodarjanja Boga človeku

Uvod

Ljubezen je bistvo ali narava Boga in življenje je izraz te ljubezni.[1] Zato je samo po sebi razumljivo, da je v Bogu samem prostor uresničevanja in uveljavljanja teh zakonitosti. V Bogu – prav zaradi tega, ker je ljubezen, popolno podarjanje samega sebe – obstaja »neizrekljivi plural« (A. Ganoczy), ki je hkrati popolna enota. V Bogu je različnost, ki pa prav zaradi bistvene zedinjajoče narave ljubezni ne razpade v mnoštvo. Edit Stein pravi: »Ker je Bog ljubezen, mora biti Božja bit ena v pluralnosti oseb, in njegovo ime 'jaz sem' pomeni isto kot 'jaz se popolnoma podarjam nekemu ti', 'sem popolnoma eno z nekim ti in zato pomeni tudi 'mi smo'«.[2] Janez nam v svojem evangeliju opiše neprekinjeno in nezadržno kroženje Božje ljubezni. Izrazi, kot so: prebivati, počivati, ostajati, prihajati, obisk(ov)ati, so vsi uporabljeni v perihoretičnem jeziku[3] in izražajo ekstatičnost ljubezni! Svetopisemska govorica o Bogu Jezusa Kristusa je perihoretična, saj govori o *Treh*, ki so *eno* in o *Enem*, ki je *trojstven.* Če je bistvo Boga medosebno perihoretično izmenjavanje življenja in ljubezni, potem ima vsaka oseba Svete Trojice svoj specifični prispevek; toda tako, da ta »proprium« na temelju radikalnega perihoretičnega bivanja osebe ta biva v drugih dveh, z njima in v naravnanosti nanju. To je *praritem* trinitaričnega

---

[1] Pričujoča razprava je nadaljevanje moje razprave *Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: *Bogoslovni vestnik* 58 (1998), 129-144, v kateri sem obravnaval trinitarično perihorezo. Tukaj ta trinitarični vidik samo na kratko predstavim.

[2] E. Stein, *Essere finito e essere eterno,* Roma 1988, 373-374. Pozitivno moramo razumeti bit osebe (Personsein) v Bogu kot »Miteinander, Voneinander und Aufeinanderhin und damit den christlichen Gott als Communio des Lebens und der Liebe«, G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 61.

[3] O razvoju pojma perihoreza in njegovi vsebini prim. C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, v: Evangelische Theologie 58 (1998), 101-103; R. E. Otto, *The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, v: Scottish Journal of Theology 54 (2001), 366-384.

življenja, ki je neustavljiv.[4] Tako trojstvo v Bogu ni vprašanje filozofije ali celo matematike, temveč je vprašanje ljubezni! Ladaria zelo posrečeno pravi, da moremo razumeti celotno trinitarično teologijo kot komentar k trditvi, ki je navzoča v 1 Jn 4, 8.16: »Bog je ljubezen«.[5] To svetopisemsko oznanilo je torej pravo ontološko oznanilo - razodeva najbolj lastno bit Boga, v odnosu do človeka pa je to oznanilo odrešenjsko, saj Bog vedno deluje v skladu s svojim bistvom. In prav tej razsežnosti se bom posvetil v pričujoči razpravi.

I. **Vključujoča razsežnost trinitarične perihoreze**

Prav zato, ker se ta eminentno notranja Božja stvarnost ljubezni odkriva in podarja v ojkonomiji odrešenja, zato je ojkonomska Trojica (Trojica v svojem stvarjenjsko-odrešenjskem delovanju) tudi imanentna Trojica (Trojica v svojem notranjem Božjem življenju) in obratno, kakor pravi Karel Rahner.[6] To je temeljna resničnost zvestobe Boga samemu sebi. Teologija skuša to istovetnost Boga izrekati na temelju Božjega sestopa v svoje stvarstvo. Ta sestop napravi Boga dostopnega. Zato ne izhajamo iz ideje o Bogu, ampak iz konkretnega razodevalca - Jezusa Kristusa, ki vzpostavlja to ujemanje, identiteto imanentne in ojkonomske Trojice. Odnos, ki Sina veže z Očetom, ki je Sina poslal, in z Duhom, katerega prejema in pošilja, razodeva odnos, ki ustreza odnosu v globini Božjega življenja. Vsaka abstraktna podmena o Sveti Trojici v njej sami in njenem namišljenem delovanju za nas propade pred obličjem konkretnosti Kristusovega dogodka. Vera v učlovečenega Boga nam ne dovoljuje, da bi se oklepali zgolj miselnih idej o Bogu in spiritualiziranja stvarstva. Bog prebiva v svojem stvarstvu, ne da bi se v njem izgubil in ne da bi stvarstvo prej ali slej v njem izginilo! Edini

---

[4] Prim. C. Sorč, *Trinitarische Leben Gottes als Grund und Vorbild des menschlichen Lebens*, v: Münchner Theologische Zeitschrift 51 (2000), 352-363.

[5] L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El mistero de la Trinidad*, Secretariado trinitario, Salamanca 1998, 10. Povedek: »Bog je ljubezen« je v novozavezni jezik in izkustvo postavljena samopredstavitev Jahveja: »Jaz sem, ki sem« (2 Mz 3,14). To povezavo nam omogoča že sam okvir razodetja (rešitev iz egiptovske sužnosti) in izraz (vsebinsko bogat in izraža Jahvejevo bistvo, ki se v odnosu do človeka izraža v zvestobi in usmiljenju).

[6] Za *Karla Rahnerja* je ujemanje ojkonomije in imanence Svete Trojice (kar je po Rahnerju »Grundaxiom« krščanske teologije) očitno v liku Jezusa Kristusa. Kristus je tako rekoč hermenevtična predpostavka antropologije. Prim. K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e transcendente della storia della salvezza*, v: Mysterium Salutis 3, Brescia 1969, 414; K. Rahner, *Osservazioni sul trattato dogmatico »De Trinitate«*, v: *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 587-634; C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana.* Queriniana, Brescia 1997, 211-224. Prim. tudi MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, I, C. 2 (slovenski prevod v BV 43 [1983], 315-331).

pravi način sobivanja božjega in stvarjenjskega, človeškega, je v inkarnaciji in pobožanstvenju - to uveljavlja človeka v njegovi bogopodobnosti. V ujemanju med ojkonomijo in imanenco se nam Sveta Trojica podarja kot resničnost odrešenja in izkustvo milosti: v tem smislu je poznanje trinitarične skrivnosti, ki izhaja iz ojkonomije sposobno spremeniti prakso globlje, kakor pa vse teorije. H. U. v. Balthasar poudarja: »Ni drugega dostopa k trinitarični skrivnosti kakor le njeno razkritje v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu in nobena izjava o imanentni Trojici se ne sme niti za ped oddaljiti od novozaveznega temelja (Basis), če noče zapasti v praznino abstraktnih in odrešenjskozgodovinsko nepomembnih stavkov«.[7] Prav Jezus Kristus je v zgodovino človeštva »prevedeno« življenje Boga samega. Jezus Kristus namreč ni zgolj beseda o Bogu, temveč je Bog-Beseda, ki od vekomaj odmeva *v Bogu*, v polnosti časov pa je bila spregovorjena v zgodovino, še več, je postala meso. Šele v kristologiji se odpre troedinost Boga. O Očetu, Sinu in Svetem Duhu kot Božjih »osebah« zvemo šele v liku (Gestalt) in ravnanju Jezusa Kristusa. V Trojici, ki se je odprla v Jezusu Kristusu, je razodeto oboje: a) da se Bog »ukvarja« s svetom kot Oče, Sin in Sveti Duh, in to zaradi zveličanja sveta - tako je dogma o Sveti Trojici v vsej globini odrešenjskega pomena; b) da ni to ukvarjanje Boga s svetom šele tisto, ki bi »vzbudilo« v njem ljubezen, kakor da bi dobil šele v svetu svoj »ti«, ampak je Bog že v svoji transcendentnosti sam v sebi ljubezen.[8]

Tako je perihoreza uresničena ljubezen, ki se od vekov odvija v Bogu in se prek učlovečenega Božjega Sina pretaka v stvarstvo, prehaja v človeštvo, katerega odreši in prevzame, da ga privzame v območje Božje ljubezni. Samo v luči perihoretične ljubezni moremo »razumeti« Jezusov poslovilni govor v Janezovem evangeliju.[9] To trinitarično perihoretično življenje je učlovečeni Božji Sin pred nami, pred našimi očmi živel in ne samo o njem govoril. V to življenje nas je tudi povabil, zanj nas je odrešil. Podlaga za Jn 14–17 je izkustvo velikonočnega dogodka Kristusove smrti in vstajenja, ki je skupno delo Svete Trojice.[10]

---

[7] H. U. v. Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 117.

[8] Prim. celotno delo M. Albus-a *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976.

[9] Prim. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 3.Teil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien [3]1979, 53-226; M. Figura, *Die johanneische Botschaft von der Liebe*, v: Communio-IkZ 23 (1994), 408-418; duhovno »razlago« Jezusovega poslovilnega govora poda Adrienne von Speyer v *Die Abschiedsreden. Betrachtungen über Johannes 13-17*, Johannes, Einsiedeln 1948; P. Coda, *L'agape come grazia e libertà*, Cittrà nuova, Roma 1994, 52-72; C. Sorč, *Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: BV 58 (1998), 133-135.

Trinitarična perihoreza se torej odvija na treh ravneh, v treh med seboj prepletajočih se krogih; stična točka (konkretna analogija) je Jezus Kristus, razsežnost pa ljubezen (analogia caritatis). Jezus, učlovečena Božja Beseda, ki prihaja od Boga, saj je »*bila pri Bogu*« (Jn 1,1; prim. 1 Jn 1,2) in se je »*naselila* med nami« (1,14), nam spregovori o Bogu, katerega ni nikoli nihče videl. »Edinorojeni Sin, ki *biva v Očetovem naročju*, je pripovedoval o njem« (1,18). Nova zaveza izpričuje Jezusovo zavest glede lastne najbolj intimne enote z Očetom: »Jaz in Oče *sva eno*« (Jn 10,30).[11]

V luči Janezovega sporočila smemo reči: Kdor ljubi, ta je v Bogu (saj je Bog ljubezen) in Bog je v njem (saj je Bog povsod tam, kjer je ljubezen): »Bog je ljubezen, zato tisti, ki ostane v ljubezni, *ostane v Bogu in Bog ostane v njem*« (1 Jn 4,16b; prim. 3,24).[12] In samo, kdor ljubi »Boga pozna« (prim. 1 Jn 4,8: cognitio amoris). Vsa ta sporočila nam govorijo o osebnostnem načinu bivanja in o osebnostnih odnosih. Ljubeči odnosi so namreč lahko samo osebnostni in poosebljajoči. Tukaj vidimo to nezadržno prehajanje trinitarične perihoreze prek kristološke in pnevmatološke v antropološko perihorezo, ki je »prevod« božje perihoreze na stvarjenjski ravni. Kristus je namreč prišel zato, da bi nas privedel v občestvo s troedinim Bogom. Bog in človek se srečata v Kristusu! Jezus namreč tisto ljubezen, s katero ga Oče ljubi, daje naprej ljudem: »Kakor je Oče ljubil mene, sem tudi jaz ljubil vas. *Ostanite* v moji ljubezni!« (15,9). To »ostajanje« v Kristusovi ljubezni pa je prav izvrševanje nove zapovedi po njegovem zgledu: »Kakor sem jaz vas ljubil, tako tudi vi ljubite drug drugega!« (13,34). Jezusova prošnja k nebeškemu Očetu, »naj bodo vsi eno /.../, kakor sva midva eno« (Jn 17,21–22), po besedah koncilskih očetov »namiguje na neko podobnost med zedinjenjem Božjih oseb in zedinjenjem Božjih otrok v resnici in ljubezni. Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe« (CS 24,3). V perihorezi prideta najvišja svoboda osebe in najgloblja občestvenost biti za druge in z drugimi v dovršeno sozvočje.[13] Iz vsega povedanega se naučimo naslednje: Biti v drugem ne da bi prenehal biti jaz sam, se more zgoditi samo tako, da grem iz samega sebe, da se odprem, in iz te »druge perspektive« (izhajajoč iz drugega) odkrijem svojo drugačno enkratnost.

---

[10] Prim. G. Lafon, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969, 291-322 in drugod.

[11] L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella Ed., Assisi 1987, 12; K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 41-44.

[12] Prim. A. Kelly, »God is love«, v: Studia moralia 37 (1999), 35-71.

[13] Prim. M. Böhnke, *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Echter Verlag, Würzburg 2000, 145-146.

II. Kristološka perihoreza

1. Jezus Kristus kot »universale concretum«

»Sin je trinitarično razodetje. On izvrši prenos (Extrapolation) Svete Trojice na zemljo: on živi popolnoma trinitarično, čeprav je človek med ljudmi ... Njegovo življenje na zemlji je podoba in izraz nedeljivega trinitaričnega življenja v nebesih.«[14] S temi Balthasarjevimi besedami želim uvesti poglabljanje v kristološko razsežnost perihoreze, čeprav tu še ni poudarjen odrešenjski vidik te ekstrapolacije. Če je trinitarična perihoreza v življenju samega Boga, med Božjimi osebami udejanjana ljubezen, in jo smemo imenovati tudi *imanentno* perihorezo, potem je kristološka perihoreza *odrešenjska* ali tudi *ojkonomska* perihoreza.[15] »Ojkonomija« pomeni v patrističnem jeziku širjenje Božjega daru, ki nas rešuje. Trojica v zgodovini razodeva Trojico v slavi. »Realnost Boga v njegovem razodevanju ni osamljena, kakor da bi bila onstran razodevajoče realnosti neka druga Božja realnost, ampak prav ista, ki nam prihaja naproti v razodevanju, je Božja resničnost v vsej večnostni globini.«[16] Z besedami teologov Mednarodne teološke komisije obstaja »v notranjem življenju troedinega Boga pogoj za možnost teh dogodkov (namreč »kenotičnih« dogodkov rojstva, človeškega življenja in smrti na križu), ki prihajajo do nas v odrešenjski zgodovini Gospoda Jezusa Kristusa kot učinek nedoumljive Božje svobodnosti.«[17] To »prevajanje« ali »posredovanje« imanentne skrivnosti v ojkonomijo odrešenja je očitno v Jezusu Kristusu, učlovečenem Božjem Sinu, Božji Besedi, ki je prosojna »podoba nevidnega Boga« (Kol 1,15). V Jezusu Kristusu se je nezadržna Božja ljubezen brezpogojno razlila na človeštvo. V konkretni zgodovini in okolju živeči Jezus Kristus je *universale concretum*, saj se v konkretnosti in enkratnosti njegove osebe razodeva in uresničuje odrešenje vsega stvarstva.[18] Tako je oseba Jezusa Kristusa kraj srečanja, resnična perihoreza teologije in ojkonomije. Papež Janez Pavel II. podčrta v okrožnici *Fides et ratio* vlogo Jezusa kot universale concretum, ko zatrjuje: »Učlovečenje Božjega Sina nam omogoča videti uresničevanje končne sinteze, ki si je

---

[14] H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983, 104-105.

[15] Kot dopolnitev k pricujoci razpravi prim. C. Sorč, *Inkarnacijska i eklezialna dimenzija perihoreze*, v: Bogoslovska smotra 69 (1999), 13-30; O. Clément, *Les mystiques chrétiens des origins, Paris 1982, 63 ss.*.

[16] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. I/1*, München 1932, 503.

[17] MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, I, C. 3; prim. P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città nuova, Roma 1984, 153-169.

[18] Prim. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 451-460; C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 303-307.

človeški duh iz samega sebe ne bi mogel niti predstavljati: Večni vstopi v čas. Vse se skrije v drobcu. Bog prevzame človeško obličje« (FR 12; prim. 95).

2. Odrešenjska perihoreza

Božji Sin, ki je postal človek, je razlagalec Boga Očeta. Njegova razlaga pa nam postane »razumljiva« šele po delovanju Svetega Duha, ki je izlit v našo notranjost. Enkratnost Kristusovega dogodka je preskusni kamen utemeljenosti vsakega nauka o Bogu. Razodetje Svete Trojice je razodetje 'zgodovine' večne Božje ljubezni in omogoča vstop vanjo.[19] V dogmatični konstituciji o Božjem razodetju je ta resnica takole izražena: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni Božje narave. V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo« (BR 2). »Preobilje ljubezni« narekuje Bogu, da povabi in sprejme ljudi kot svoje prijatelje v trinitarično občestvo. Priznavanje in izpovedovanje vere v Sveto Trojico je izpovedovanje in priznavanje vere v odrešene. Prav zato, ker v zgodovini odrešenja, ki doseže svoj vrh v Jezusu Kristusu, »skriti Bog« (Deus absconditus) postane »razodeti Bog« (Deus revelatus), je naša zgodovina prostor srečanja Boga s človekom in človeka z Bogom. Tako je Jezus Kristus popolna »odprtost«, »prosojnost« Boga, ki v svoji osebi premosti razdaljo Bog-človek.[20] Bog torej ne gleda na svetne dogodke »navzdol« in ne posega vanje »od zgoraj navzdol«, temveč po Kristusovem učlovečenju in po delovanju Svetega Duha vanje vstopa in je v njih dejavno navzoč. Bog stopi na zemljo, da poišče Adama-človeka, ki se je oddaljil in skril, ter ga postavi v raj – božje kraljestvo, za katero je bil ustvarjen. Z drugimi besedami: rojstvo Jezusa iz Nazareta ni znotrajzgodovinski dogodek, ampak vdor večnosti v čas. Tako tudi njegovo vstajenje ni le dogodek znotraj zgodovine, ampak prodor Vstalega iz zgodovine v večnost. Še drugače: posledica sestopa večnosti v zgodovino je vstop zgodovine v večnost. Odrešenje je privzetje stvarstva v Božje občestvo. Božji Sin, v katerem se to perihoretično dinamično življenje Božjih oseb v najvišji meri »odpre« navzven, in po katerem ne le da moremo spoznati Boga, ampak imamo tudi »dostop« do njega, nas vzame s seboj, ko se vrača k Očetu, kot brate in sestre. Sveta Trojica je torej v moči prekipevajoče ljubezni »odprta« in »vključujoča«,

[19] Prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Milano 1985, 18.
[20] Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, 105-113.

saj hoče pritegniti v svoj krog tudi vse tiste, ki so se tej ljubezni odtegnili, pa jo globoko v sebi iščejo in potrebujejo, saj so bili iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeni in se zunaj nje ne morejo uresničiti. Odrešenje je pravzaprav razširitev trinitarične perihoreze na vse ljudi. In sprejeti to odrešenje pomeni vstopiti v to neizmerno bogato medsebojno prebivanje in prešinjanje treh Božjih oseb. Perihoretična enota troosebnega Boga je vključujoče odprta vsem stvarem, saj je njihova okrnjenost, bednost prav v odvrnitvi od živega Boga, zato pa njihova odrešenost v ljubečem občestvu z Bogom.

»Ker je Bog od vekomaj podarjajoča se in izročujoča se ljubezen med Očetom, Sinom in Duhom, se more v Jezusu Kristusu docela priobčiti svetu in ljudem, ne da bi se pri tem izgubil. Božanskost Jezusa Kristusa se kaže ravno v tem, da samega sebe brez pridržka *izprazni* ali *izniči* (ekénosen) (Flp 2,7). Absolutna ljubezen ne potrebuje samopotrjevanja, marveč se more totalno izročiti, in prav v tem izpraznjujočem predajanju obstaja kot *biti pri drugem.*«[21] Pavel poglobi zelo staro himno, ko poudari, da je Jezus Kristus »sam sebe ponižal (etapeínosen) tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu« (Flp 2,8).[22] Samo ljubezen ni okrnjena, ko se podarja. Tukaj moremo zaslutiti že prehod od gledanja na Boga kot »absolutno mogočnost« k Bogu, ki je »absolutna ljubezen«. Suverenost tega Boga se ne kaže v oklepanju tega, kar mu je lastno, temveč v zapustitvi le-tega, tako da se njegova suverenost širi onkraj tega, kar si v prigodnem svetu stoji nasproti kot mogočnost in onemoglost. »Eksteriorizacija oziroma izničenje Boga (v učlovečenju) ima svojo ontično možnost v večni eksteriorizaciji oziroma samoodpovedi Boga v njegovi troosebnostni predanosti.«[23] Tako je »poslednja predpostavka kenoze 'nesebičnost' oseb (kot čistih odnosov) v notranjem trinitaričnem življenju ljubezni«.[24] Po Kristusu se *med nami* uresničuje, razvija Božje življenje in po Kristusu v to življenje vstopamo. Ta smisel v liturgičnem jeziku lepo izrazi sedmi navadni nedeljski hvalospev: »V svojem usmiljenju si tako ljubil svet, da si nam svojega Sina poslal za odrešenika. Po tvoji volji je živel naše človeško življenje in nam bil v vsem enak razen v grehu, *da moreš ljubiti v nas, kar ljubiš v Sinu.*« Po kristološki perihorezi ne samo, da prebiva Bog v človeku, temveč je ponovno vzpostavljeno in dovršeno prebivanje človeka v Bogu (prim. Apd 17, 28).

---

[21] A. Seigfried, *Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi*, v: BV 61 (2001), 442.

[22] Prim. P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore Trinitario. Nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, 280-295.

[23] H. U. v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, MD, Celje 1997, 34; prim. 29-42.

[24] H. U. v. Balthasar, n. d., 41; prim. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 133-142.

Apostolska pričevanja o ljubeči Jezusovi smrti »za nas«[25] zajemajo z enim samim pogledom brezmejno ljubezen »Božjega Sina« (Gal 2,20), »od vekomaj bivajočega, tistega, katerega ta pričevanja hkrati priznavajo za poveličanega 'Gospoda'. Jezusov ljubeči 'za nas' ima torej svoj temelj v preeksistenci in ostaja v veljavi vse do ljubezni Poveličanega, ki sedaj 'prosi za nas' (Rim 8,34), njega, 'ki nas je vzljubil' (Rim 8,37) v svojem učlovečenju in v svoji smrti. Jezusova 'pro-eksistentna' ljubezen je nenehna prvina, ki je značilna za Sina v vseh treh 'stopnjah' (v preeksistenci, zemeljskem življenju, poveličanem bivanju).«[26] Če je trinitarični sestop in vstop Boga v zgodovino dosegel najvišje razkritje v Jezusu Kristusu, pa so že njegovi posegi v stari zavezi (in končno od stvarjenja naprej) nepogrešljiva priprava na ta dogodek. Tako da je novozavezno razodetje (seveda če pravilno razumemo) »logična posledica« starozaveznega razodevanja Boga Abrahama, Izaka in Jakoba.

3. Učlovečenjska perihoreza

Kristološko perihorezo bi lahko imenovali tudi *inkarnatorično, učlovečenjsko perihorezo*.[27] »Beseda se je učlovečila, *da bi mi tako spoznali božjo ljubezen*: 'Božja ljubezen do nas se je razodela tako, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi mi živeli po njem' (1 Jn 4,9)« (KKC 458). V Jezusu je Bog spregovoril »zadnjo« B(b)esedo in tako na najbolj ustvarjalen način posegel v zgodovino človeštva. To dejanje moremo razumeti v smislu Božje zvestobe samemu sebi in od njega ustvarjenemu bitju. V Jezusu je Bog najbolj jasno spregovoril in se odprl za človeka.

To, kar se zgodi v skrivnosti učlovečenja, dobro povzame Katekizem katoliške Cerkve: »Edinstveni in povsem enkratni dogodek učlovečenja Božjega Sina ne pomeni, da je Jezus Kristus delno Bog in delno človek, tudi ne, da v njem obstaja nerazločena mešanica božjega in človeškega. Postal je resnično človek in ostal resnično Bog. Jezus Kristus je pravi Bog in pravi človek« (KKC 464).[28] V kristološki perihorezi gre za prešinjanje dveh narav in ne za pomešanje, kar je močno poudaril kalcedonski koncil: »Priznavamo popolnoma istega Kristusa, Sina, Gospoda, Edinorojenega, ki obstoji v dveh naravah nepomešano,

[25] Prim. Ef 5,2. 25; Rim 14,15; 1 Kor 1,13; Gal 2,20.

[26] MTK, *Kristološka vprašanja*: CD 33, Ljubljana 1987, str. 16.

[27] Prim. G. Marchesi, *La christologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 323-404.

[28] Leon Veliki je to inkarnatorično perihorezo zelo dobro izrazil z naslednjimi besedami: »Totus in suis et totus in nostris«: »Vneokrnjeni in popolni resnično človeški naravi se je torej rodil pravi Bog, ves v svojem in ves v našem« (Leon Veliki, *Sermones 28*; prim. *Bogoslužno branje* na praznik Gospodovega oznanjenja, 25. marec).

nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno.[29] Nikakor ni zaradi zedinjenja odstranjena različnost obeh narav, ohranjena je marveč svojstvenost vsake od obeh narav, ki se združi v eno osebo in hipostazo« (DS 302; prim. 301).[30] Ta teandrična perihoreza človeške in božje narave v Jezusu Kristusu omogoča Božjemu Sinu, da priobčuje svoji človeškosti svoj lasten način osebnostnega bivanja v Trojici. Tako Kristus »človeško izraža božje življenje Trojice« (KKC 470).

Odkar je torej Bog postal v Jezusu Kristusu »Bog z nami«, *Emanuel*, prepoznavamo v njem božje življenje in smo deležni njegovega delovanja. Kristus je najodličnejši razodevalec in priobčitelj Boga človeku in edini srédnik med nami in Bogom, je *perfectus communicator*.[31] Papež Pavel VI. je v svoji pastoralnem navodilu *Communio et progressio* iz leta 1971 zapisal: »Christus se ipsum communicavit,« da bi tako Boga in človeka ponovno povezal med seboj ter vzpostavil dokončno občestvo in občestvovanje (communio et communicatio).[32] V Kristusu se srečata Bog in človek, da bi bilo v njem osredinjeno »kot v glavi vse, kar je vnebesih in kar je na zemlji« (Ef 1,10). »A*nakephalaiósasthai*« pomeni (ponovno) združiti, povzeti. Jezus Kristus je *Edinorojenec* nebeškega Očeta in *Prvorojenec* med mogimi brati (prim. Rim 8, 29; Kol 1,18). »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,1–2).

Učlovečenje Boga, zedinjenje Boga s konkretno človeško naravo je v službi zedinjenja z vsakim človekom: »Ker je v njem (Kristusu) človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, Božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22,2).

---

[29] Za našo tematiko je zelo pomembno dogmatično pismo papeža Leona I. zoper Evtiha (449): DS 291-294: Strle, *Vera Cerkve*, 173-177. Tam je tudi zapisano: »S celotno in popolno naravo resničnega človeka je bil torej rojen resnični Bog, celoten v svoji naravi, celoten v naši. Tako torej božji Sin vstopi v ta bedni svet, ko stopi z nebeškega prestola, a ne zapusti Očetove slave. V novem redu, v novem rojstvu pride na svet. V novem redu: Kajti on, ki je neviden v svoji naravi, je postal viden v naši. Nedoumljivi je hotel postati tak, da bi ga dojeli. Ostal je pred časom bivajoči in je začel bivati času. Gospod vesoljstva si je ob zasenčenju svojega neizmernega veličastva privzel podobo hlapca. Netrpljivemu Bogu se ni zdelo za malo biti trpljiv človek. Neumrljivi je hotel biti podvržen zakonom smrti.
V novem rojstvu je prišel na svet ... Tisti namreč, ki je pravi Bog, je tudi pravi človek. In nič ni v tej enoti varljivega; prešinjata se namreč v njej človeška nizkost in visokost božanstva.«

[30] Prim. I. Pojavnik, *Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje*, v: 43 (1983), 229-233.

[31] Prim. G. Greshake, n.d., 337.

[32] Pavel VI., *Communio et progressio*, 11.

Kakor v Kristusu hipostatično zedinjenje ne pomeni zmanjšanja in ne okrnjenja človeškosti (ustvarjene razsežnosti), ampak njeno največjo možno spopolnitev (Jezus ni le popolnoma človek, marveč popolni človek), tako tudi navzočnost tistega Duha v nas, ki nas prešinja in napravlja deležne Božjega življenja - posvečuje, vključuje največjo spopolnitev našega osebnega bitja. Največje zedinjenje z Bogom pomeni največjo možno uresničitev lastnega bistva in lastne biti ustvarjenega bitja. Če se v Kristusu prav v moči njegovega božanstva in ne zoper božanstvo uresniči človekova popolnost, tedaj se tudi v nas uresniči večja polnost v tisti meri, v kateri se priličimo Jezusu. »Kot učlovečenje ne predrugači in ne uniči božje narave Besede, tako božanstvo ne predrugači in tudi ne uniči človeške narave Jezusa Kristusa; nasprotno, še potrdi jo in jo iz njene izvirnosti, ki jo ima kot stvar, naredi popolno. Odrešenje ne spremeni človeške narave v nekaj božjega, temveč jo dvigne na raven Jezusa Kristusa ... Če 'pobožanstvenje' v tem smislu prav razumemo, naredi človeka popolnoma človeškega: pobožanstvenje je resnično in najvišje 'počlovečenje' človeka.«[33] Kristološka perihoreza podira in prestopa pregrajo med božjim in človeškim, med neustvarjenim in ustvarjenim ter ustvarja tisto rodovitno sožitje, ki je za ustvarjeno bitje neprekosljiva spopolnitev. Tista meja, ki je prej bila nepremostljiva pregrada in ločitev med božjim in človeškim, je v Jezusu Kristusu postala kraj njunega srečanja in sožitja, ne da bi Bog prenehal biti Bog in človek človek. Tako je hipostatično zedinjenje božje in človeške narave v Kristusu po učlovečenju pogoj in vzor za našo milostno deležnost pri Božji naravi po prerojenju po Duhu. V Kristusu je človeška narava že sprejeta v trinitarično Božje življenje in to ne kot tujek, temveč kot »bistveni del«. Tudi zato (in predvsem zato) ni Bogu nič človeškega tuje, temveč je privzeto in tako odrešeno. Kdor je zedinjen z Jezusom Kristusom, je dejansko potopljen v skrivnost Svete Trojice.

4. Pasiološka perihoreza

Na inkarnatorično se navezuje *pasiološka ali trpljenjska* razsežnost kristološke perihoreze. Najbolj se je Božja ljubezen razodela na Kristusovem križu, saj je tukaj šla »do konca«. Tako spada k popolni ljubezni, ki jo Bog izraža v odnosu do svojega stvarstva, tudi samoizničenje, trpljenje.[34] Tukaj veljajo Origenove besede: »Caritas est pas-

[33] MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, I, D. 4.

[34] Prim. MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, II, B. 4,2; 5,2; J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken?*, v: Theologische Quartalschrift 176 (1996), 225-240; G. Greshake, n.d., 340-349; H.U.v. Balthasar, *Theodramatik IV*, 194-201; J. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser, München 1972, 222-235; J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 49 s.

sio«.[35] Origen to misel nadaljuje in poglablja: Oče trpi že v stari zavezi, ko trpi zaradi človeka tako, kot trpi oče zaradi svojega otroka. Tako 'trpi trpljenje ljubezni'.[36] Še posebej trpi večni Božji Sin, ko trpi skupaj z Očetom. Če bi Božji Sin ne občutil od vekomaj usmiljenja z našo bedo, bi ne bil postal človek; in bi se ne bil dal križati. Origen pravi, da Božji Sin ne bil postal človek in se ne bi dal križati, če ne bi občutil od vekomaj usmiljenja z našo bedo: »Kakšne so bile tiste bolečine, ki jih je trpel? To je trpljenje iz ljubezni«[37] Greshake (ki tudi bogato zajema iz spisov cerkvenih očetov) poudarja, da trpljenje in smrt Jezusa Kristusa ne prizadene samo učlovečenega Božjega Sina, temveč »*trinitarično* božjo *bit*«.[38] Zato pa je Kristusova smrt na križu spravna žrtev, v kateri so dejavno navzoče vse tri Božje osebe. Sprava je povsem Božji dar: »Bog, ki nas je po Kristusu spravil s seboj« (2 Kor 5,18), nam je izkazal svojo ljubezen, »ko smo bili še grešniki in sovražniki« (Rim 5,8.10).[39]

Ta zamisel si je kljub prevzemu antičnega aksioma apatije (netrpljivosti), utirala pot že v zgodnji krščanski teologiji, in to izhajajoč iz svetopisemske zgodovine odrešenja. Tako govori npr. Ignacij Antiohijski o odrešenjskem trpljenju Boga,[40] Irenej in drugi govorijo o trpljenju Logosa.[41] Jezus je na križu »do konca« »prevedel« ljubezen Logosa v Trojici v človeški položaj, ko se je nahajal v največji oddaljenosti od Očeta (prim. Mr 15,34). Zato »naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrgel Sin Božji v svojem samoizničenju (Flp 2,7) in v bridki 'zapuščenosti' od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja (odrešenjski ojkonomiji), gre za razlikovanje oseb v Sveti Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni.«[42] V Bogu tako nasto-

---

[35] Prim. Th. R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Johannes, Einsiedeln 1990; predvsem 256-327.

[36] Origen, Hom. in Ez. VI, 8 (Migne, Patrologia graeco-latina, 13,714-715).

[37] Origen, prav tam; prim. A. Strle, *Živo upanje. IS 2*, Družina, Ljubljana 1990, 190-192.

[38] G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, 344.

[39] O tej tematiki nam lahko veliko povedo pravoslavni teologi, kar bi bilo vredno prikazati v posebni razpravi. Prim. med drugim D. Staniloae, *Dio l amore*, Città nuova, Roma 1986; P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città nuova, Roma 1998 (in tam navedeno slovstvo); N. Valentini, *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini editore, Verucchio 1997; M. Bordoni, *Gesu di Nazaret, Signore e Cristo. Vol. III*, Roma 1988, 415-423.

[40] Ignacij Antiohijski, Rim 6,3 (Migne, Patrologia graeco-latina, 5,692); Eph 1,1 (Migne, 5, 644).

[41] Irenej, Adv. haer. V, 18,1 (Migne, Patrologia graeco-latina, 7, 1172): »Quoniam enim ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum, per multa ostendimus«. Prim. Justin, apol. II, 13.

[42] MTK, *Nekatera vprašanja iz kristologije*, v: BV 41 (1981), 106.

pa takšna »ločitev«, da se more vsaka druga ločitev, pa naj bo še tako grenka in ostra, uresničiti samo *znotraj* te. Balthasar pa opozarja, da je »možnost« za takšno ločitev podana v najbolj notranjem življenju troedinega Boga, ki je absolutna ljubezen. Tako tudi drama ojkonomske Trojice ostane za vedno vpisana v imanentno Trojico (križ je tako odkritje najglobljega Božjega bistva). Jezusova smrt je paradoksno znamenje, ki odkriva logiko Božje ljubezni: Končna smrt postane izrazno sredstvo neskončne ljubezni.[43] Še bolj radikalno kot Balthasar zatrjuje Jüngel, da moremo o Bogu kot ljubezni misliti in govoriti samo na temelju Jezusove smrti na križu. Ljubezen moremo namreč opisati kot svobodno preseganje in podarjanje samega sebe. Takó se je razodel Bog v edinstvenem dogodku izročitve Jezusa Kristusa v smrt. Takšno ljubezen je Bog pokazal, ko se je poistovetil s križanim in vstalim Jezusom Kristusom. Bog je ljubezen tako sam v sebi (v trinitaričnem jeziku: v različnosti in medsebojni naravnanosti Očeta, Sina in Svetega Duha) kakor tudi v odnosu do popolnoma drugega – do človeka. Odnosi v samem Bogu so izraz ljubezni, ki vključujejo neizmerno nesebičnost. In prav ta notranjetrinitarična nesebičnost nekako »sili« Boga k svobodnemu sestopanju »iz samega sebe«.[44] V trenutku Jezusovega največjega izničenja, v njegovem trpljenju in smrti so mogli očividci prepoznati pravega človeka in pravega Boga: »Glejte, človek!« (Jn 19,5) in: »Resnično, ta človek je bil Božji Sin« (Mr 15,39; prim. Mt 27,54). Tu torej vidimo, kdo je Božji Sin; hkrati vidimo, kdo je Bog. Zlasti tukaj namreč velja Jezusova beseda: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9). »Tukaj smo pred skrivnostjo Boga, pred teofanijo, ki je veličastnejša kakor pa teofanija na Sinaju.«[45] Le glede na zunanjo izvršitev je Jezusova smrt človeško delo; v globini pa je to dokončno odrešenjsko delo Boga samega. Hkrati s tem pa tudi najvišje razodetje skrivnosti troedinega Boga. Ta t. i. najgloblji sestop pa je počelo našega dvignjenja brez primere. Na križu se zgodi povišanje za Jezusa samega, pa tudi za vse človeštvo (prim. Janezovo »poveličanjsko« pojmovanje Kristusovega križa). Teologija kenoze kot dovršitve skrivnosti *ponižane Božje ljubezni* ima svoj temelj v presveti Trojici in doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku. Ne samo v Kristusovem trpljenju in smrti, ampak tudi v njegovem vstajenju in poveličanju. To zadnjo raz-

[43] Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, 218-222; 223-243; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario. Nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 355-366.

[44] Prim. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1976, 358 s. Kot »princip ljubezni« predstavi Boga tudi A. Ganoczy v svoji knjigi *Dieu Grace pour le monde*, Desclée, Paris 1986. Prim. četrto pogl. »Le principe 'amour'», 77-89). Jüngel trdi, da nam je Božje bistvo »dostopno« v dogodku poistovetenja Boga s Križanim.

[45] A. Strle, *Živo upanje. IS 2*, 188.

sežnost večkrat pogrešamo v zahodni teologiji, predvsem protestantski, je pa močno poudarjena v pravoslavni.[46]

Božjo ojkonomsko-odrešenjsko perihorezo smemo v luči bogoslužja velikonočne vigilije (hvalnice *Exsultet*) imenovati »*divinum commercium*«, čudovita Božja zamenjava: »O kako čudovito nas v svojem usmiljenju ceniš! O kako nedoumljiva je tvoja ljubezen: da rešiš sužnja, si daroval Sina ... O zares presrečna noč, v kateri se zemlja druži z nebesi in človek z Bogom!«[47] Bog je postal človeški otrok, da bi ljudje mogli postati Božji otroci. Učlovečeni Božji Sin je umrl, da bi mi večno živeli. Bog zmaguje tako, da se žrtvuje, pridobiva tako, da zgublja ... Vse to je »sprejemljivo« samo, če je ta *divinum commercium* izraz *commercii amoris*. Razlog Sinovega privzetja človeške narave in zedinjenja, enakosti z nami (prim. Rim 8,3; Gal 3,13 itd.) je v odrešenju vsega človeštva (v nic.-carigrajski veroizpovedi molimo: »Ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes«) in v privzetju, zedinjenju vseh ljudi v njem (recapitulatio: prim. Ef 1,10b), da bi mogel tako vse privesti k Očetu. Perihoretična zakonitost se tako v zgodovini odrešenja nadaljuje vse do cilja, ki je poveličanje, poveličanjska perihoreza.

5. Vstajenjska in poveličanjska perihoreza

Brez teh dveh bi bil učlovečeni Bog zgolj s človekom *solidarni Bog*, kar bi človekove končne usode ne spremenilo. Če Bog z učlovečenjem začenja živeti svoje bogato življenje pred obličjem človeka, potem z vstajenjem in vnebohodom povabi in privzame človeka, da ta začne živeti pred obličjem Boga, da vstopi v perihoretično bivanje troedinega Boga. Kakor je učlovečeni Božji Sin tista »koncentrična točka« (K. Barth), prek katere prihaja Oče k človeštvu, tako je isti Sin edina »pot«, po kateri pride človeštvo k Očetu (prim. Jn 14,6). Vstali Kristus s svojim poveličanim telesom, ki je istovetno s križanim, saj nosi rane kot znamenja križanja, prinaša ustvarjeno bitje k Bogu ter ga umesti v življenje Svete Trojice, kjer je »mnogo bivališč«.[48] V Božjo slavo je Vstali odšel zato, da nam pripravi prostor, čemur bo sledil ponovni prihod, da nas vzame k sebi, da bomo tudi mi tam, kjer je on (prim. Jn 14,2-3).

V luči velikonočne trinitarične zgodovine je porajajoča se Cerkev ponovno razmislila celotno človeško bivanje: njegovo preteklost, sedanjost in prihodnost. Ojkonomija odrešenja usmerja k imanentnosti

---

[46] Prim. N. Valentini, *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini editore, Verucchio 1997, 77.

[47] Prim. npr. Gregor Nazianški, *Oratio I, 2–5: PG 35,397 s.*

[48] Prim. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Roma 1990, 474.

skrivnosti. O tem govori Bruno Forte, ko skuša v nekakšni teološki kontemplaciji »pripovedovati« o življenju Očeta, Sina in Svetega Duha v njihovi enoti večne ljubezni, toda tako, da vsakokrat izhaja iz velikonočnega dogodka.[49] Kristus zavzame z vstajenjem dejavni odnos do svoje zgodovine in zgodovine tistih, za katere se je daroval v smrti: če je njegov križ zmagoslavje greha, postave in moči, ker je bil izročen iz nezvestobe ljubezni (»izročitev«, ki jo je naredil Juda: Mr 14,10), iz sovraštva predstavnikov postave (»izročitev« velikega zbora: Mr 15,1), in iz oblasti cesarjevega predstavnika (Pilatova »izročitev«: Mr 15,1), potem je njegovo vstajenje poraz oblasti, postave in greha, je zmagoslavje svobode, milosti in ljubezni. V njem, ki je vstal, življenje premaga smrt: zapuščeni, bogokletnik in upornik je Gospod življenja (prim. Rim 5,12–7,25). Človek, ki je z grehom jetnik samega sebe (incurvatus in se), prejme tisto nepresegljivo središče v vstalem Jezusu Kristusu, ki ga osvobaja in napravlja za »kon-centrično« bitje, bitje, ki se skupaj z drugimi v perihoretični dinamiki osredinja v njem, ki je »prvenec« vstalih od mrtvih (prim. 1 Kor 15,20–23). Glede na preteklost je Vstali potrdil svoj predvelikonočni namen in tako osramotil modrost razumnih (prim. 1 Kor 1,23 s.) in je podrl zid sovraštva, ki je sad krivičnosti (prim. Ef 2,14–18). Glede na sedanjost se izkazuje kot Živeči (prim. Apd 1,3) in tisti, ki daje življenje (prim. Jn 20,21); glede na prihodnost je Jezus Gospod slave, prvenec novega človeštva (prim. 1 Kor 15,20–28). Velika noč je Kristusov dogodek in prav zato tudi naš dogodek, saj je Vstali za nas premagal smrt in podaril življenje. Če je Jezusov križ »odgovor« Boga na človekovo odtujitev, je obuditev Jezusa od mrtvih »odgovor« na Jezusov križ. Takšen bo »odgovor« Boga tudi na naše križe, saj je vstop v življenje možen samo prek križa. Vstajenje je véliki »da«, ki ga Bog življenja izreka svojemu Sinu in v njem nam vsem, katere je »poiskal« v »kraljestvu mrtvih«, da nas od tam izpelje in dvigne v »kraljestvo živih«.[50] Božji *descensus* (sestop), ki doseže svojo »najnižjo točko« v vstopu v svet mrtvih, se v velikonočnem dogodku Kristusovega vstajenja prevesi v *ascensus* (vzpon), kateremu je pridružen tudi človek-Adam. To je vstajenjska perihoreza, ki se dviga iz Jezusovega »sestopa« v predpekel in se vije v vstajenjskem rajanju kraljestvu živih naproti.

---

[49] Prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Milano 1985. Podobno tudi P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città nuova, Roma 1984.

[50] Prim. KKC 635: »Kristus je torej šel v globočino smrti, da bi mrtvi slišali glas Božjega Sina, in kateri ga bodo slišali, bodo živeli.«

III. Pnevmatološka perihoreza

Perihoretični odnosi se odvijajo *v Svetem Duhu*, ki je Duh vstalega Kristusa.[51] On, ki zedinja osebe v občestvo,[52] je tudi tisti, ki zedinja Boga z ustvarjenim bitjem. On je dinamična moč ojkonomije, saj razodeva in realizira Božji načrt in dela tako v Jezusu Kristusu kakor tudi v Cerkvi in vsakem od nas. On nas vključuje v življenje samega Boga, v skrivnost trinitarične personalne perihoreze. V njem se uresničuje trinitarična in kristološka perihoreza, on je tisti, ki to perihorezo uveljavlja na človeški in medčloveški ravni ter jo vodi k polni dovršitvi v poveličanju. Tako bo on pripeljal do dovršitve tisto eshatološko perihorezo, ko bo Bog vse v vsem. Sveti Duh, ki je vez ljubezni med Očetom in Sinom, je hkrati »začetnik odprtja in širitve tega odnosa na nas ljudi: učlovečenje, zedinjenje človeške narave z Božjim Logosom se izvrši v Svetem Duhu.«[53] Če je kristološka perihoreza uvajanje in realizacija trinitarične perihoreze na svetu, potem je pnevmatološka perihoreza širjenje te perihoreze v svetu in zgodovini do konca časov.

1. Perihoreza kot prepoznavno znamenje Svetega Duha

Tako bi mogli izraziti poslanstvo Svetega Duha v zgodovini odrešenja, ki pa ustreza tudi njegovemu mestu v Sveti Trojici,[54] s tremi povedki:

a) Sveti Duh je eno samo *izhajanje iz sebe*, kar je nakazano že v njegovem imenu (ruah, pneuma, spiritus), ki izraža nekaj bistveno dinamičnega, neustavljivega in neomejenega.[55] Tako je Sveti Duh »prekipevanje« navzven, tako rekoč nadaljevanje in vrh notranjega prekipevanja Očeta in Sina. Ko Sveti Duh »odpira« življenje Svete Trojice navzven, ga odpira zato, da bi kar čim več ljudi privzel v notranje območje Božje ljubezni. Bog se odpira in izhaja iz sebe zaradi preobilja življenja, zaradi podarjanja svojega brezmejnega bitja, iz neizčrpne svobode. Sveti Duh je povsod tam, kjer se odvija to trinitarično podarjanje Boga. Je torej tudi tam, kjer se Bog odpira svojemu »drugemu«: stvarstvu. Sveti Duh je kot najpopolnejša notranjost tudi največja zunanjost.[56]

---

[51] Prim. C. Mowry Lacugna, *Dio per noi,* 307-311; B. Forte, *Trinität und »Perichorese«: Der Geist als Leben und Kraft*, v: Una sancta (Meitinger) 46 (1991), 11 ss; prim. P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, 182-184.

[52] Prim. M. Ouellet, *Der Geist im dreifaltigen Leben*, v: IkZ Communio 27 (1998), 97-107.

[53] M. Böhnke, *Einheit in Mehrursprünglichkeit,* 237.

[54] Prim. C. Sorč, *Sveti Duh polnost ljubezni in življenja*, Ognjišče, Koper 1994, 105-109.

[55] Prim. W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, v: W. Kasper - G. Sauter, *Kirche - Ort des Geistes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 26-28.

[56] Prim. H. U. v. Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia 1982, 98.

Tako ustvarja Sveti Duh *kulturo komunikacije in odprtosti*; ustvarja tisti odprti prostor, v katerem človek prejema tako, da daje, najde samega sebe tako, da se poda k drugemu.

b) Sveti Duh je tudi tisti, ki bistveno sodeluje pri preseganju Boga v tisti kenozi ljubezni, o kateri smo že spregovorili. Prava ljubezen je namreč v tem, da se hoče izničiti v podarjanju. Sveti Duh ustvarja prav tisto »izvotlitev«, ki nič ne ohranja zase in *pripravlja* tako *prostor*, da se v njem naseli drugi. Govorimo o umikanju, ki je v službi ustvarjanja prostora za drugega. Da to podarjanje ni obubožanje, ampak izraz in pogoj za neskončno bogastvo, moremo doumeti prav v luči Svetega Duha. Ta nima nič svojega, ampak »zajema« iz tega, kar je Sinovo (prim. Jn 16,14). Toda prav zato je lahko Dar po svojem bistvu, dar drugega drugemu, popolna proeksistenca. Brunner pravi, da je izvirnost Svetega Duha prav v bivanju za druge, »proeksistenca«. Zato je resnično večna in popolna ponižnost in zastonjskost.

Sveti Duh tako ustvarja *kulturo življenja za druge*, proeksistence, nesebičnosti, darovanja, ki se ne ustavi pri darovanju stvari, ampak gre do darovanja samega sebe.

c) Končno pa bivanje izven sebe in bivati za druge ne bi imelo nobenega smisla, če ne bi bilo prav *v službi vračanja* (reditus) *k še večji enoti* in večnemu praizviru. V Bogu je vse naravnano na sobivanje različnih, ki ga vzpostavlja prav Sveti Duh kot vez ljubezni med Očetom in Sinom, in v ojkonomiji odrešenja kot vez med troedinim Bogom in stvarstvom. Že v življenju Svete Trojice ga imenujemo Ljubezen, Dar in Vez, torej tisto, kar ga »usposablja« za osebnostno počelo perihoretične enote Boga, za božji »Mi«. Ciril Aleksandrijski govori o Svetem Duhu kot sympleromi svete Trojice.[57] To zedinjevalno moč Svetega Duha v trinitarični perihorezi, moremo prepoznati tudi v zgodovini odrešenja in v stvarstvu sploh. Sveti Duh povezuje, je tisti, v katerem imamo dostop k Očetu: »Zakaj po njem (Kristusu) imamo oboji dostop k Očetu v enem Duhu« (Ef 2,18). »Proprium« Svetega Duha odkrijemo v tem, kar izvršuje: vse zedinja z Bogom po Jezusu Kristusu in med seboj.[58] Zato je on tudi dovršitelj (teleiópoios), brez katerega bi vse: stvarstvo in odrešenje, ostalo nedokončano. Sveti Duh usmerja Očeta k Sinu in Sina k Očetu; usmerja Boga k svojemu stvarstvu in v stvarstvu »vzdihuje« po zedinjenju z njegovim Stvarnikom. Tudi človek postane po delovanju Duha usmerjen k zedinjenju s svojim Bogom.

On je realizator vseh občestvenih odnosov, tako na imanentni kakor tudi ojkonomski ravni (»Koinonía tou hagíon pneúmatos,« 2 Kor

[57] *Thesaur.* 34: PG 75,608.

[58] Prim. D. Coffey, *The 'Incarnation' of the Spirit in Christ*, v: Theological Studies 45 (1984), 466-480.

13,13), po perihoretičnih načelih. On udejanja edinost v različnosti, občestvo, ki odpravlja osamljenost, ne pa individualnosti, edinstvenosti. On je tista vez, ki ne utesnjuje, marveč utrjuje, je dar, ki ničesar ne obdrži zase, je tisti »prostor«, v katerem se srečata Oče in Sin in se v njem prepoznavata kot različna in vendar neločljivo združena. Takšen »prostor srečanja« ostane Sveti Duh tudi v zgodovini odrešenja: prostor srečanja med Očetom in Jezusom Kristusom ter človekom (prim. KKC 687).

Tako ustvarja Sveti Duh *kulturo srečanja, občestva.* To je tista kultura, ki povsod išče in odkriva tisto, kar ljudi povezuje in odstranja tisto, kar jih ločuje.

2. Binkošti kot dovršitev velikonočne perihoreze

Binkoštna perihoreza bi lahko poimenovali vse tisto, kar se je dogajalo na binkoštni praznik v Jeruzalemu (Apd 2,1–13). Binkošti, prihod Svetega Duha, so velikonočna skrivnost v svoji dovršitvi in so *sad* vélike noči. Zato ni čudno, da so cerkveni očetje imenovali binkošti »polnost pashe«. Zato binkošti niso nič drugega kakor vélika noč v vsej svoji celoti, z njenim sadom, ki je Sveti Duh. Tu se začenja udejanjanje (praksa) velike noči![59]

Razsežnosti prvih binkošti so pravzaprav zgled (paradigma) za vse naslednje prihode Svetega Duha. Tam, kjer je na delu Sveti Duh, ne manjka nobena od teh sestavin, kar je tudi »razpoznavno znamenje« delovanja Božjega Duha. Ob binkoštnem dogodku je Sveti Duh prejel svoje lastno »delovno področje«, kjer bo mogel na poseben način izpolnjevati tisto poslanstvo, ki mu je lastno že v življenju Svete Trojice in ki mu je bilo poverjeno po Jezusu Kristusu. Ta ga je namreč poslal kot »drugega Tolažnika«. To »delovno področje« je Cerkev, občestvo, katerega jedro je zbiral in pripravljal že Jezus za časa svojega življenja na zemlji (prim. Apd 1,2), dokončno utrdil in povezal pa Sveti Duh s svojim nastopom prebivanja v tem občestvu kot njegova duša. Vstali Kristus je s svojim vnebohodom prepustil prostor njemu, ki je »mojster«, posebni »izvedenec« za občestvo (prim. 2 Kor 13,13) in za udejanjanje tega, kar je Kristus pripravil in izvršil v velikonočni skrivnosti. Binkoštni Duh je vedno Duh katoličstva, vesoljnosti, enote v raznoterosti. To, kar je izvršil Sveti Duh v učencih in v prvi Cerkvi ob binkoštnem dogodku, je začetek neprekinjenega delovanja v Cerkvi in posameznikih do konca sveta. Tako da smemo govoriti o stalnih binkoštih, ki se uresničujejo v Cerkvi in po Cerkvi v vsem svetu. Sveti Duh, ki je na binkošti odločilno vstopil v zgodovino, *ostaja* v njej, ali z drugo besedo: še vedno in stalno *prihaja.*

[59] Prim. A. Strle, *Slovesni binkoštni praznik, Leto svetnikov II,* MD, Celje 2000, 255.

Binkošti imajo več razsežnosti, katere bi lahko povzeli v naslednje štiri: Kristološka, eklezиološka, misijonarska in eshatološka. Tukaj bi se dotaknil le prvih dveh.

a) *Kristološka perihoreza*: Kristus sam po svojem vstajenju in poveličanju izlije Svetega Duha. Tako je Sveti Duh, ki se spusti nad apostole, Duh vstalega Kristusa (Apd 2,33). Postal je živo in nenehno pričevanje za poveličanega Kristusa, saj iz njegovega jemlje (prim. Jn 16,14). Prihod Svetega Duha je tesno povezan s Kristusovo odrešenjsko smrtjo in zmagoslavnim vstajenjem. Tisti Duh, ki je sad Jezusove popolne daritve, izročitve svojemu Očetu na križu, in je moč Kristusove obuditve s strani Očeta, je prvi in največji dar vstalega Kristusa svojim učencem in po njih vsemu človeštvu.

b) *Eklezialna perihoreza*: Duh pride nad učence, ko so »enodušno vztrajali v molitvi«, »zbrani na istem kraju« (Apd 1,14; 2,1). Pravilno poudarja Strle, da bi bila Cerkev brez neprestane dejavne navzočnosti Svetega Duha »le mrtvo telo, zapisano bedni smrti, pa naj bi bila 'hierarhija' in vsa druga organiziranost še tako sijajna«.[60] Sveti Duh »celotno Cerkev v vseh časih zedinja v občestvu in službi ter obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi, pri čemer oživlja cerkvene ustanove kakor njihova duša in vliva v srca vernikov istega misijonarskega duha, kakršen je nagibal Kristusa samega« (M 4; prim. C 4). Sveti Duh je »za vso Cerkev, za posamezne in za vse vernike skupaj počelo *združevanja* in *edinosti*« (C 13). Koinonia (občestvo) pa se na odličen način uresničuje v diakoniji, saj pride tu še posebej do izraza dejstvo, da ni iz cerkvenega perihoretičnega občestva prav nihče izključen. Karel Rahner pa spregovori o cerkvenostni naravnanosti vsega delovanja Svetega Duha: »Katoliško duhovno življenje je vedno in povsod v Cerkvi. In vsako drugo življenje ni življenje Svetega Duha, marveč sanjarstvo. Svetega Duha ni brez svetega telesa, ki je Cerkev. Zato postanemo 'duhovni', to je od Svetega Duha privzeti in preoblikovani, v Svetem Duhu in iz njega delujoči, le tedaj, če postanemo telesni v smeri Cerkve. Kajti binkošti so praznik tistega Duha, 'katerega so deležni samo tisti, ki se zatečejo k Cerkvi', kakor pravi sv. Irenej.«[61]

3. Sveti Duh ustvarjalec milostne perihoreze

Pnevmatološko perihorezo v zgodovini odrešenja smemo imenovati tudi *epikletično perihorezo*.[62] Prihod Svetega Duha je namreč potreben,

[60] A. Strle, n.d., 264.
[61] K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 186.
[62] Prim. P. Evdokimov, *L'ortodossia,* ED, Bologna 1981, 361-364.

da vzpostavi med Bogom in človekom tisti odnos, ki je za človeka vstop v »Božje območje«. Jezus Kristus obljubi in pošlje svojega Duha, drugega Tolažnika (Parakletos), da bi ta nadaljeval in dovršil njegovo delo. V poveličanem Kristusu je človeška narava in tako vse stvarstvo *že privzeto* in »v Bogu«, vendar pa prav Sveti Duh to uresničuje, konkretizira v človeku in človeštvu (posebej v Cerkvi). Sveti Duh človeka prebudi, pripravi, ga prevzame, prenovi, posveti. Kot popolnoma drugi človeka tako prešine, da mu postane popolnoma notranji, tako da prebiva v človekovi notranjosti »kakor v templju«. Po vzoru svojega »delovanja« v življenju Svete Trojice Sveti Duh tudi znotraj zgodovine odrešenja predstavlja perihoretično vez med »sinovi v Sinu« in njihovim nebeškim Očetom, nas pravzaprav priliči Sinu, da bi nas mogel ta privzeti v svoj odnos do Očeta. Ko nas vključuje v to trinitarično občestvo, nas hkrati tudi med seboj povezuje in usposablja za bratsko občestvo. Sveti Duh tako napravlja človeka za *ens communicativum*, odnosnostno ali tudi solidarnostno bitje; po krstu pa celo za *ens ecclesiasticum* ali, kot pravijo cerkveni očetje, *cerkvenega človeka*.[63]

»Duh p*ripravlja* ljudi, jih prehiteva s svojo milostjo, da bi jih pritegnil h Kristusu« (KKC 737). Duh uresničuje *perihorezo milosti*; izmenjavo darov v življenju Svete Trojice, ki se uresničuje v Njem, on širi in uresničuje tudi na stvarjenjski ravni kot milostno podaritev troedinega Boga samega človeku in tako darovanje vseh dobrin. To, kar se uresničuje v življenju Svete Trojice *po naravi in po bistvu*, se po delovanju Svetega Duha uresničuje *po milosti in deležnosti*: »Sveti Duh nam torej daje 'aro' ali 'prvine' naše dediščine: sámo življenje Svete Trojice, ki je ljubiti tako, 'kakor nas je on ljubil'. Ta ljubezen je počelo novega življenja v Kristusu, ki nam je omogočeno, ker smo 'prejeli moč, moč Svetega Duha' (Apd 1,8)« (KKC 735).

Sveti Duh je dar Božje ljubezni, v katerem je Darovalec sam dejavno navzoč. V Duhu Bog stopi iz samega sebe in napravi stvarstvu prostor; v Duhu je Bog odrešenjska moč, ki daje vsem stvarem življenje, jih vzdržuje, prenavlja in vodi k dovršitvi. Božji Sveti Duh utemeljuje novo življenje v resnici in svobodi. Zato je novo življenje dejansko perihoretično življenje po meri Duha. Kriteriji (merila) za to življenje pa so naslednji:

Živeti pomeni: v moči stvariteljskega Duha bivati iz Boga in v naravnanosti na Boga; pomeni dajati drugim prostor, njihovo življenje spoštovati in svobodo njihovega življenja podpirati; pomeni živeti v odnosu do drugih, iti iz sebe, da najdemo sami sebe v drugih; pomeni osvoboditi se vsake napačne zavarovanosti, ki gradi na svoji moči in

[63] Prim. B. J. Hilberath, *Heiliger Geist – heilender Geist*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1988, 22.

sposobnosti, ter se odpreti za dar resničnega ter resnično osvobajajočega življenja; hkrati pa pomeni obrniti se k vsem zatiranim, izkoriščanim in zasužnjenim bitjem; končno pomeni vsa naša prizadevanja »meriti« s prihodnostnimi, eshatološkimi merili. To lepo izrazi četrta evharistična molitev: »Odrešenik je vernim kot prvi dar poslal Svetega Duha, da ne bi živeli več sebi, temveč njemu, ki je za nas umrl in vstal. Sveti Duh naj njegovo delo na svetu dovrši in vse posvečenje dopolni.«[64]

IV. Iz Trojice v Trojico

Bog, ki nas ustvari kot nekaj različnega od samega sebe, ker smo njegove stvaritve, nas kot takšne sprejme v svoji veliki ljubezni, milosti, v notranjost svojega življenja. Zato naše pobožanstvenje ni vsrkanje v Boga, ni izničenje in izginitev našega prigodnega bitja, temveč je največja možnost uresničitve samega sebe, najvišja popolnost našega ustvarjenega bitja. Res nas Bog vse ljubi v Jezusu, vendar nas ljubi zaradi nas samih. Posledica Božjega klica človeku, naj se da upodobiti po Sinu in oblikovati Svetemu Duhu, je, da človeško bitje dospe do uresničitve samega sebe, zmagujoč nad vsako odtujenostjo v najbolj pravem pomenu besede, in to takrat, ko postane sam deležen Jezusovega odnosa do Boga in do ljudi (sinovstva in bratstva ali sestrinstva). Tisto namreč, kar Jezusa v poslednjem določuje, je njegov odnos z Očetom. Njegova božje-človeška bit - v absolutnem prvenstvu božjega (njegova človeškost je človeškost Besede, Božje osebe) - obstaja v čistem odnosu do Boga Očeta. Neposredno oporišče za to, da bi razumeli svoje Božje posinovljenje, ni večni Sin v njegovem Božjem življenju »ad intra«, temveč Sin, ki se je učlovečil, to se pravi Jezus. Samo izhajajoč iz Jezusa in njegove človeške narave imamo dostop do skrivnosti Boga.[65] Po gledanju Nove zaveze ne poznamo druge poti, ki bi nas vodila k deležnosti pri življenju Božjega Sina, kot je tista, ki nam je dejansko dana: njegovo učlovečenje, Očetovo poslanje Sina, da bi mi mogli prejeti posinovljenje, in poslanje Sinovega Duha, da bi bil v nas počelo naše sinovske eksistence (prim. Gal 4,4–7). Sin je privzel stanje ustvarjenega bitja, da bi to moglo doseči občestvo z Bogom. Na možnosti, da Bog »zapusti« svojo oddaljenost, da se večni Logos naredi za ustvarjeno bitje, temelji možnost, da nas naredi za ljudi.

Perihoreza je tako *temelj krščanske etike*, saj utemeljuje pomembne vrednote, med njimi naj izpostavim predvsem enkratnost osebe, vključenost, sprejetost, občestvenost, solidarnost in svobodnost. Te raz-

[64] Prim. C. Sorč, *Sveti Duh polnost ljubezni in življenja*, 195.
[65] Prim. C. Sorč, *Živi Bog*, Ljubljana 1991, 182-186; G. Greshake, n.d., 207-216.

sežnosti odnosov so razpoznavno znamenje trinitaričnega Božjega življenja in morajo postati značilne tudi za človeške medsebojne odnose. Perihoreza, ki se realizira na vseh teh področjih, je tako odraz 'življenjskega sloga' Svete Trojice. Krščanska eksistenca je od-govorna in zavzeta, saj ima merilo pri Jezusu: »*Kakor* sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj!« (Jn 13,34).[66] Jezusov »pro nobis« nas sili, da »vsem postanemo vse« (1 Kor 9,22). Če opišemo osebo kot odnosnostno bitje, potem razumemo to odnosnost v perihoretičnem pomenu in krščansko antropologijo kot perihoretični personalizem.

Poglabljanje v pričujočo tematiko me potrjuje v prepričanju, da sta kristološka in pnevmatološka perihoreza najvišje razodetje in priobčenje trinitarične perihoreze in nepreklicno razodetje in uresničenje človekove veličine ter privzetje človeka v perihoretično bivanje Boga. V učlovečenju nam troedini Bog razodene in priobči svoj večni in nezadržni način bivanja *v odnosu* in *za* druge, v velikonočnem (pashalnem) dogodku nas napravi tega življenja deležne, z binkoštmi (prihodom Svetega Duha) in ustanovitvijo Cerkve pa nas za perihoretične odnose usposablja ter nam podarja prostor za njihovo uresničevanje.[67] Gre za prostor, ki je »zgrajen« po perihoretičnih merilih: odprt v horizontalna, transcendentalna in eshatološka obzorja. Vse to ima neprecenljive posledice za človeka in družbo. Tukaj se odpirajo neslutene možnosti za *perihoretično antropologijo in občestvo.* S pričujočo razpravo sem skušal podati samo nekaj izhodišč in spodbud v tej smeri. Prepričan sem namreč, da je perihoretični nauk o Sveti Trojici, kakor se konkretizira v kristologiji in pnevmatologiji, na začetku in na koncu antropologije. Če je namreč izhodišče za pojmovanje osebe bogopodobnost, perihoretično življenje Božjih oseb, potem ni primeren opis človeške osebe zgolj kot »individua substantia«, temveč, upoštevajoč ustvarjenost (prigodnost) človeške osebe in analognost govorice, »relatio subsistens«, nekdo, ki se more »svobodno darovati ter stopiti v občestvo z drugimi osebami«. Še več: »Poklican je po milosti k zvezi s svojim Stvarnikom, in more mu dati odgovor vere in ljubezni, katerega nihče drug ne more dati namesto njega« (KKC 357).[68] Tukaj moremo

[66] C. Spicq poudarja, da je grški izraz »kathós« izrazno močnejši od drugih (»osper«, »oste«) in pripominja: »'Kathós' ne označuje preproste primerjave, bolj ali manj oddaljene podobnosti ali površinske sličnosti /.../, temveč globoko skladnost, kajti Jezusov zgled je tudi pravilo ljubezni in njen temelj« (*Agapè dans le Nouveau Testament. III*, Paris 1959, 161 s.

[67] Prim. Chr. Theobald, *»Gott ist Beziehung«. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität*, v: Concilium 37 (2001), 41-44.

[68] Prim. M. Tenace, *L'antropologia tra la filosofia e la teologia*, v: T. Špidlík in drugi, *»Lezioni sulla Divinoimanità«*, Lipa, Roma 1995, 367-395.

črpati najbolj konstruktiven odgovor na (večkrat tako destruktivno naravnana) vprašanja naše postmoderne družbe![69]

Povzetek: **Ciril Sorč, Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način Božjega samopodarjanja človeštvu**

Poglabljanje v tematiko razprave me potrjuje v prepričanju, da sta kristološka in pnevmatološka perihoreza najvišje razodetje in priobčenje trinitarične perihoreze in nepreklicno razodetje in uresničenje človekove veličine ter privzetje človeka v perihoretično bivanje Boga. V učlovečenju nam troedini Bog razodene in priobči svoj večni in nezadržni način bivanja *za* druge, v velikonočnem (pashalnem) dogodku nas napravi tega življenja deležne, s prihodom Svetega Duha in ustanovitvijo Cerkve pa nas za perihoretične odnose usposablja ter nam podarja prostor za njihovo uresničevanje. Gre za prostor, ki je »zgrajen« po perihoretičnih merilih: odprt v horizontalna, transcendentalna in eshatološka obzorja. Vse to ima neprecenljive posledice za človeka in družbo. Tukaj se odpirajo neslutene možnosti za *perihoretično antropologijo in občestvo*. S pričujočo razpravo sem skušal podati samo nekaj izhodišč in spodbud v tej smeri. Prepričan sem namreč, da je perihoretični nauk o Sveti Trojici, kakor se konkretizira v kristologiji in pnevmatologiji, na začetku in na koncu antropologije. Tukaj moremo tudi črpati najbolj konstruktiven odgovor na vprašanja naše postmoderne družbe.

Ključne besede: Kristološka in pnevmatološka perihoreza, perihoretični personalizem, perihoretično občestvo, velikonočna skrivnost, binkošti.

Summary, **Ciril Sorč, Christological and Pneumatological Perichoresis as a Manner of God's Giving Himself to the Humanity**

When dealing with the theme of this treatise, the author gets confirmed in his conviction that the christological and pneumatological perichoreses are the highest revelation and communication of the trinitarian perichoresis and the irrevocable revelation and realisation of man's greatness and his inclusion into God's perichoretic existence. In his incarnation the Triune God reveals and communicates to us his

[69] Glede dialoga s postmoderno prim. O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter Verlag, Würzburg 2001; C. Sorč, *Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno*, v: BV 61 (2001), 23-46.

eternal and unstoppable manner of living *for* others, in the paschal event He makes us participate in this life, by the coming of the Holy Spirit and the founding of the Church he qualifies us for perichoretic relations and gives us space for executing them. It is a space »built« according to perichoretic standards: open into horizontal, transcendental and eschatological horizons. All this has invaluable consequences for man and for the society. It opens undreamt-of possibilities of *perichoretic anthropology and community*. The present treatise just tries to give some starting points and initiatives in this direction. Namely, the author believes that the perichoretic teaching on the Holy Trinity as expressed in christology and pneumatology is at the beginning and at the end of anthropology. Therefrom also the most constructive answer to the questions of our postmodern society can be drawn.

Key words: christological and pneumatological perichoresis, perichoretic personalism, perichoretic community, paschal mystery, Pentecost.

Razprava (1.01) UDK 81'25:227.1/8:929 Trubar, Primož

Janez Rotar

Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine

Ko se je Primož Trubar (1508–1586) pripravljal k pisanju v svojem maternem jeziku, se je srečeval z nadvse zahtevanimi vprašanji. Tisti znani stavek, v 19. in 20. stoletju tolikokrat citiran, živo ponazarja preudarjanje utemeljitelja slovenske pisave:

> Mi smo, Bug vej, dosti zmišlovali, s kakovimi puhštabi to našo besedo bi mogli prov, po tej ortografiji, štaltnu inu zastopnu pisati, de bi preveliku puhštabov oli konsonantov k ani silabi ne jemali, koker ti Peami inu drugi dejo, kateru je grdu viditi.[1]

Če danes pomislimo le na Trubarjev zapis izraza *beseda*, se vprašujemo, kdaj se je porodila v našem jeziku? V *Brižinskih spomenikih*, prvem pisanem slovenskem besedilu, izraza beseda ni. Drugi *Brižinski spomenik* se začenja z besedami: »Glagolite ponas redka slovesa.« Zapisani so izrazi *glagol*, *glagolati*, *slovo*, medtem ko izraza *beseda* ni. Ali je kasneje porojena avtohtono ali je prišla k nam z delovanjem kakega češkega blagovestnika ali pa je vzajemna dediščina zgodnje slovenščine, mogoče iz živega stika s soseščino zahodnoslovanskih jezikov? V *Brižinskih spomenikih* je namreč zapisan tudi danes značilni polnopomenski glagol *vedeti*, po katerem se poleg številnih drugih prvin slovenščina stika, enako tudi hrvaška kajkavščina, z zahodnoslovanskimi jeziki, ne pa drugi južnoslovanski jeziki.

V najstarejšem samostanu na slovenskem, v cistercijanski opatiji Stična sta pred husitskimi vojnami na Češkem našla zatočišče dva meniha, ki sta tu v slovenščini napisala znameniti *Stiški rokopis*. Nastal je v 1. pol. 15. stol. in obsega štiri slovenska cerkvena besedila ter latinski traktat o husitih. Stična je oddaljena dobi dve uri hoda od Trubarjevega rojstnega kraja.

Trubar se je lotil izredno težavne naloge, ko je oblikoval začetne strani slovenskega knjižnega jezika in prve knjige v njem. Ali ga je pri

[1] *Ta celi evangeli svetiga Matevža*, Tübingen 1555. Ta in drugi citati so iz Rupel 1934: 1–175, iz besedil tu citiranih knjig.

tem usmerjala predvsem izjemna iskateljska zmožnost, gorečnost in pa, po njegovih besedah, tudi Božja milost, kakor je bil sam zapisal?[2] Gotovo vse troje hkrati. Ob tem ne moremo mimo njegove, tolikokrat zapisane, predvsem pa z dejanji izkazane ljubezni do »ubogega, preprostega, neukega slovenskega ljudstva, ki ga muči beda in turško nasilje, nimajo pa nobene verske tolažbe«. V predgovoru k svojemu prvemu prevodu iz Biblije je leta 1575 opisal lastno duhovno nagnjenje k takemu delovanju:

> Toda zraven sem razmišljal in ugibal tudi o tem, da bo Gospod na sodni dan prav tako od tistih hlapcev, ki jim je dal samo en talent, terjal resen obračun, kakor od tistih, ki so prejeli pet talentov, velike darove in službe. In tisti, ki ni koristil Bogu /.../, bo kot neraben, len, nepotreben, zanikrn, nezvest in hudoben hlapec, ki ni marljivo in zvesto izvrševal svoje službe in poklicanja, strt in bo dobil plačilo s hinavci ter bo pahnjen v najglobljo temó, kjer bo večno tuljenje in škripanje z zobmi.[3]

To niso zgolj priložnostno zapisane besede, ko vendar zajemajo misli, nenehno navzoče in dejavne v vsem Trubarjevem prizadevanju za ljudi njegovega jezika in za pravo staro vero, a tudi za sosede Hrvate in za druge. Podobno premišljeno so zapisane že v Trubarjevem prvem prevodu iz evangelija, v Predgovoru h knjigi *Ta evangeli svetiga Matevža* (1555). Slovensko pisani in natisnjeni Predgovor je napoved celotnega delovnega načrta, v katerem so v ospredju trije nameni: »Mi imamo pak tukaj tri riči vom povedati.«

Na prvem mestu je Trubarjeva zgodovinska in antropološka paradigma slovenskega jezika, njegova zemljepisna določenost, razčlenjenost po pokrajinah in razmerje do bližnje soseščine. Trubarjeva definicija slovenščine 1555 je po *Brižinskih spomenikih*, nastalih pol tisočletja poprej, prava *charta magna* slovenščine:

> Kedar ta slovenski jezik se povsod glih in v eni viži ne govori – drigači govore z dosti besedami Krajnci, drigači Korošci, drigači Štajerji inu Dolenci ter Bezjaki, drigači Krašovci inu Istrijani, drigači Krovati.[4]

Paradigmatična narava in veljava, potrjena v zgodovinskem razvoju vse do danes, opozarja na izjemno Trubarjevo tenkočutnost za jezike ljudstev, za razlike med njimi in za razširjenost vsakega posameznega med njimi. Kako je Trubar spoznaval in utrjeval zavest o posameznih jezikih, se kaže zlasti s podčrtavanjem razlik med njimi na osnovi zgodovinskih in kulturno-antropoloških okoliščin, predvsem pač življenja ljudstev in njihovih samosvojosti, individualnosti. V celi vrsti nemških posvetil posameznih knjig, tako *Prvega dela Novega testamen-*

[2] Prav tam.
[3] *Ta pervi dejl tiga noviga testamenta*, Tübingen 1557, Predgovor.
[4] *Ta evangeli svetiga Matevža*, Tübingen 1555, Predgovor.

ta (1557), *Drugega dela Novega testamenta* (1560), glagolskega *Prvega dela Novega testamenta* (1562), v slovensko pisanem predgovoru knjige *Noviga testamenta pusledni dejl* (1567), hkrati pa tudi v obsežnih pismih mecenom in zaščitnikom, največ Krištofu vojvodi Württemberškemu, baronu Janžu Ungnadu, a zlasti natančno kralju Maksimilijanu, kar vse je podrobno in celovito dokumentiral in v obeh jezikih izdal Jože Rajhman, urednik *Pisem Primoža Trubarja.*[5]

Drugo Trubarjevo izhodiščno načelo v tej njegovi knjigi (1555), ki se navezuje na deželno narečno paradigmo slovenskega jezika, je namenjeno spoštovanju avtentičnosti in samosvojosti slovenskega jezika.

> Inu mi nesmo v le-tim obračanu oli tolmačevanu lepih, gladkih, visokih, kunštnih, novih oli neznanih besed iskali, temuč te gmajnske kranjske preproste besede, katere vsaki dobri preprosti Slovenec lehku more zastopiti, zakaj ta muč svetiga evangelija inu naše izveličane ne stoji v lepih, ofertnih besedah, temuč v tim duhej, v ti risnici, v ti pravi veri inu v enim svetim krščanskim lebnu.

Kako razložiti to Trubarjevo načelo in njegovo misel? Kot izraz njegove jezikovne ožine, čistunstva? Nikakor ne, pač pa kot Trubarjevo razumevanje avtentičnega jezika za človekovo duhovno, religiozno samoosmišljanje, kot znak pripadnosti reformirani, Luthrovi cerkvi, a cerkvi slovenskega jezika. V tej cerkvi brezpogojno daje prednost »gmajnskim kranjskim preprostim besedam«, kar je izpričano v podrobnostih njegovega jezika, ki njegove rojake edini pristno označuje.

Obe temeljni Trubarjevi misli izhajata iz istega vira. Kako ga označuje?

»Ta muč svetiga evangelija inu naše izveličane ne stoji v lepih, ofertnih besedah, temuč v tim duhej«, torej v duhovnosti človekove narave, misli.

To Trubarjevo spoznanje izhaja neposredno iz *Prvega Pavlovega pisma Korinčanom*, ko apostol govori o jeziku pastoralnega dela mladega krščanskega verskega občestva. Širjenje krščanskega nauka udejanja apostol Pavel z besedo, govorjeno in pisano, odtod njegove poslanice občestvom vzhodnega Sredozemlja, torej v izrazito večjezičnem prostoru, kjer se v občestvu zbirajo ljudje različnih jezikov, različne materinščine.

»Gmajnske kranjske preproste besede«, kakor svojo materinščino imenuje in hkrati opisuje Primož Trubar, se prav tako širi in obstaja med drugimi jeziki in ti njej nasproti ter ob njej. Apostol Pavel piše v omenjenem pismu Korinčanom:

> Če tromba daje nejasen glas, kdo se bo pripravil za boj? Tako tudi vi, če z jezikom ne izgovorite razločnih besed, kako se bo razumelo, kar govorite? V

[5] J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja,* SAZU, Ljubljana 1986.

veter boste govorili. Koliko je pač različnih jezikov na svetu, a nobeden ni nerazumljiv! (*Pismo Korinčanom* 1, 14, 8–11).

A ne le v medosebnih stikih, tudi v obračanju k Bogu, tudi in zlasti glede duhovnosti: »Če namreč molim v jeziku, moli moj duh, moj razum pa je brez sadu« (*Pismo Korinčanom*, 1, 14, 14–15).

Jezikovna razumljivost verskega nauka je torej temeljno naročilo apostola Pavla in od njega je prešlo v temeljno načelo reformirane cerkve v 16. stoletju. Trubar je to načelo uresničeval tako s pisano kot z govorjeno besedo. A katere so zanj bile »ofertne, visoke, kunštne, neznane besede«? Ker so se pojavljale in postavljale nasproti »gmajnskim kranjskim preprostim«?

Glede »ofertnih, visokih, kunštnih, neznanih besed« raziskovalci Trubarjevega jezika niso dali konkretnega odgovora. Obilice privzetih nemških besed in popačenk v slovenščini Trubar očitno ni imel za tuje, ko jih je v njegovih besedilih vseskozi zelo veliko. »Visoke, kunštne, ofertne« po Trubarjevi jezikovni praksi niso mogle biti tiste besede, označene v paradigmi, ki jih poleg Kranjcev »drugih dežel ludi tudi mogo zastopiti«. Nerazumljene besede so med slovensko ljudstvo prinašali glagoljaši, ki so se pred turško nevarnostjo in nasiljem zatekali zlasti na Kranjsko, in so se »po slovenskih deželah vzdrževali z branjem maš«, kakor piše Trubar v *Predgovoru* knjige *Ta prvi dejl tiga noviga Testamenta* (1567). Zlasti tudi za katoliško Cerkev so bili glagoljaši zaradi opravljanja obredov v svojem arhaičnem in nerazumljenem jeziku moteči – o njih se je kasneje izrekal katoliški ljubljanski škof Tomaž Hren.[6] Trubar pa je zvest načelu o ljudskem jeziku v evangeljski cerkvi prav tako čutil jezikovno breme, kakor je bil zapisal že v *Predgovoru Evangelija svetega Matevža* (1555).

Da je imel jezik posebno po Trubarjevem razumevanju njegove vloge poleg verskega tudi izrazito kulturno antropološko vlogo – povedano z današnjim pojmom –, je sam na svojem primeru občutil, ko je kratek čas bival na Reki, takrat imenovani Sveti Vid. In *Sveto pismo* je bilo obvezno iz izvirnikov prevajati v žive, ljudske jezike. To načelo je Trubar v isti knjigi leta 1555 zajel in opisal takole:

> H drugimu vom povejmo, de mi le-tim našim prevračanu smo veden imejli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grški pisan.

Trubar je po zgledu drugih skupnosti reformirane cerkve, občestvenosti oziroma »gmajne«, kakor je poimenoval reformirano versko skupnost slovenskega jezika, institucionaliziral prav v *Predgovoru* k *Evangeliju svetega Matevža* leta 1555:

---

[6] J. Rotar, *Trubar in južni Slovani,* Državna založba, Ljubljana 1988, 24.

H tretimu vom tukaj očitu povejmo, de mi le-tu naše dejlu inu prevračane tej pravi cerkvi božji, tu je, vsem prov vučenim, zastopnim krščenikom rezgledati inu soditi cilu podvržemo; kar kuli ta gmajna krščanska v le-tim našim delu kaj kriviga oli nezastopniga najde inu nom reče drigači prestaviti, nas podvuči oli opomeni, tu istu vse hočmo v dobrim gori vzeti, to zahvaliti, radi ter volnu slušati. /.../ Natu vas brumne, zastopne krščenike zvejstu prosimo, de kadar vi, beroč tiga evangelista, kaj kriviga oli nezastopniga v le-tim našim tolmačevanu zagledate, de vi tu istu nom zdajci pustite vejditi za volo de mi naprej s tejm preobračanem tejm bule bomo vejdli se držati.

Novina, ki jo Trubar tu zasnuje, je tvorna vzajemnost v okviru dela in življenja občestva »stare prave vere slovenskega jezika«.

Trubarjev soodnos s člani evangeličanske gmajne slovenskega jezika utrjuje tudi na jezikovni, prevajalski dejavnosti, ko pričakuje in želi takojšnjega odzivanja na ustreznost njegovega slovenskega jezika. Ob tem je mogoče pomisliti na *Prvo Pavlovo pismo Korinčanom*, na stavek: »Hvala Bogu, bolj ko vi vsi govorim jezike, toda v cerkvi hočem rajše pet besed povedati s svojim razumom, da bi tudi druge poučil, kakor pa na tisoče besed v jezikih.«

Utemeljitelj slovenskega knjižnega jezika gradi na ustreznem prevajanju Biblije prav s somišljeniki, ki bodo njegovo prevajanje razširili in nadaljevali.

Mi dobru na sebi počutimo, de h timu visokimu delu smo šibki inu nekar zadosti. Oli mi smo le-tu s tejm vupanem začeli, de Bug za nami skoraj druge obudi, kir bodo le-tu naše delu popravili, Bogu na čast inu vsimu krščanstvu h dobrimu dokonali.

Pogosteje kot kdo drug med slovenskimi protestanti je Trubar ob slovenskem jeziku in ljudstvu, ki ga govori, v misel jemal hrvaški jezik in ljudi tega jezika. Ob tem ga je prav tako usmerjala misel o življenjskih razmerah spričo turških vpadov in vsakršnega nasilja pri tem. Kakor je v nekaterih predgovorih in posvetilih svojih knjig z obsežnimi opisi sporočal velikašem mecenom presenetljivo podrobno in z izjemnim dojemanjem za vse tiste življenjske okoliščine, ki označujejo življenje Hrvatov po kulturno- in socialnoantropološki strani – v tem ga ni dosegal noben njegov sodobnik ne hrvaškega in ne nemškega jezika –, je vsa ta obsežna strokovna publicistika, kakor jo smemo imenovati, nastajala iz njegove vneme, njegovega prizadevanja, da bi s »čistim evangelijem, s pravo staro vero« mogli premagovati življenjska bremena prek prevoda Biblije v živi ljudski hrvaški jezik. Tudi ob tem je Trubar podporo in praktične napotke dobival iz *Listov apostola Pavla*. Njegove *Liste* je poslovenil in knjižno izdal *Svetiga Pavla ta dva lista h tim Korintarjem inu ta h tim Galatarjem*, Tibinga, 1561. Da je imel Pavlove poslanice tako rekoč nenehno pri roki, kaže naslednja izdaja, *Svetiga Pavla listuvi*, ki je izšla leta 1567 v Tübingenu. Tudi v knjigi *Ta celi*

Katehismus inu pejsni (1574) je v nemškem posvetilu knjige mecenu Juriju Khislu s Fužin pri Ljubljani zapisal:

> Zato reformirane Cerkve pravilno ravnajo, ko po nauku in naročilu sv. Pavla bero in pojo v svojih cerkvah Sv. Pismo in psalme v navadnem, razumljivem jeziku.

To misel je Trubar zapisal deset let pred izidom Bohoričeve slovnice *Arcticae horulae*, ki ima na naslovnici znani Pavlov izrek *Omnis lingua confitebitur Deo*, *Vsaki jezik bode Boga spoznal*, a na isti strani knjige natisnjeno tudi v hrvaški glagolici in grško v grški pisavi.

Toda izraza *materinščina*, *materni jezik* nista zapisala ne Trubar in ne Bohorič. Prvi zapis ali natis tega imena je svojevrsten kulturno-antropološki mejnik v zgodovini slehernega jezika oziroma naroda. Najbolj se mu je približal Jurij Dalmatin v nemškem posvetilu slovenske *Biblije* (1584), ko je zapisal »gewönliche Mutter Sprach«. A v isti knjigi, v slovenjenih *Apostolskih delih*, je stavek apostola Pavla preveden takole: »Koku tedaj slišimo, vsakteri svoj jezik vkaterim smo my rojeni.« V Trubarjevem prevodu Lutrove *Hišne postile*, ki jo je po Trubarjevi smrti knjižno izdal Andrej Savinec leta 1595, pa je ta že zapisal v svojem slovenskem predgovoru: »*v našim pravim slovenskim materinim jeziku*«. To je zagotovo pomembna letnica, natis termina »*materni jezik*« v slovenskem jeziku.

Trubar se je dobro zavedal tudi pomena tistega, kar danes imenujemo ortoepija, pravorečje. V knjigi *Ta celi Katechismus inu pejsni*, Tübingen, 1574, je zapisal tele nadvse sugestivne stavke:

> Natu vi, lubi Kranci inu Sloveni, pujte le-te pejsni v cerkvi, doma inu na puli zastopnu iz srca, razmislite, kaj vsaka beseda, nekar, kar ta viža oli štima v sebi drži. Ne tulite, ne bledite nezastopnu, prez vere inu prez vse andohti, koker ti farji, menihi inu nune ta latinski psalter le za volo trebuha. Perložite h tim besedom /.../, kir so v le-tih pejsnih, verujte, Bogu služite, vaš stan inu leben pelajte inu držite. H timu daj Bug s. Duha inu pomuč.

S temi besedami se Trubar ni povsem ognil značilni Lutrovi nagovorni maniri, ki pa se pri slovenskem reformatorju v primerjavi z nemškim pojavlja le malokdaj.

Da je Trubar doživljal slovensko besedo, govorjenje in petje poduhovljeno in hkrati semantično predstavno na osnovi svojega razvitega posluha – danes bi rekli z eno besedo: sinergično –, je vsekakor očitno že iz tega zapisa, s katerim je usmerjal človekov čut, tudi estetski in ne le ozko pomenski. Ta čut za jezik se je uveljavljal v Trubarjevem sistematiziranju slovenščine, knjižnega jezika, tudi ob pomoči jezikovne doktrine reformirane lutrovske cerkve in pomena ljudskega, Trubar je zapisal tudi »kmečkega navadnega jezika«. To je bilo pomembno za ves nadaljnji razvoj in sistemskost knjižnega jezika. Temelji

so nastajali v Trubarjevem pisanju in tiskanju del v slovenskem jeziku. Najprej je sledil Pavlovemu *Prvemu pismu Korinčanom*, nato pa je zlasti pomemben Trubarjev obsežni razpravljalni, diskurzivni prispevek: »Od prida inu nuca tiga pisma s. Pavla najdete več pisanu v ti dolgi slovenski predguvori čez ta list h Korintarjem«, torej v obsežni teološki razlagi (Tübingen 1557). Moč besede razumljivega, živega jezika nasproti mrtvi latinščini je po Trubarjevem razumevanju – v skladu s Pavlovim naukom, iz njegovega *Prvega pisma Korinčanom*:

> Glih taku tudi vi, aku ne daste skuzi ta jezik ene razumne besede, kaku se hoče zastopiti, kaj se govori, bo per meni tudi nezastopnu. Taku tudi vi potehmal želite, po tih duhovskih daruvih iščite, da bote obilni h pobolšanu to gmajno. Za tiga volo, kateri z jezikom govori, ta moli, de bo mogel tudi izložiti. Zakaj aku jest molim z neznanim jezikom, taku v meni Duh moli. Ampag muja misal nikomur sadu ne pernese. Kaj je tedaj? Jest hočo pejti s tem Duhom, jest hočo pag tudi pejti s to miseljo. /!/ Jest hočo rajši v ti Cerkvi pet besed z mujo miseljo govoriti, de druge podvučim, koker s tem jezikom deset tavžent besed. Bratje, ne bodite otroci (*Svetiga Pavla Listuvi*, Tibinga, 1567, Predgovor. Knjiga se sedaj hrani v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani. Rupel 1934 tega besedila nima).

Brez večjega poenostavljanja bi mogli reči, da sta v tem *Pavlovem pismu* zapopadeni misli, ki sta ju mnogo kasneje izrazila Wilhelm v. Humboldt: *Die wahre Heimat ist eigentlich die Sprache*, oziroma Martin Heidegger: *Die Sprache sei das Heim des Seins*!

Prav z upoštevanjem pomena ljudskega jezika v verskem poučevanju, v udejanjanju »poklicanja«, je Trubar bolj kot v drugih pojasnjevanjih poudarjal razliko med poduhovljenim pastoralnim delom in med tako imenovanim »žebranjem«.

In katerim jezikovnim prvinam je Trubar v razlikovanju med razumljenimi in nerazumljenimi jeziki in tudi v sami slovenščini namenjal posebno skrb? Predvsem dvema – *besedi* in *glasu*, pri čemer se je spet oprl na *Prvo Pavlovo pismo Korinčanom*. Trubarjevi jezikoslovni razmisleki in napotki izvirajo prav iz tega vira. To nikakor ni presenetljivo, ko se je toliko let posvečal prevajanju Pavlovih poslanic krščanskim skupnostim vzhodnega Sredozemlja in jezikovno različnim ljudstvom, ki niso razumela kulturnega, biblijskega grškega jezika in je torej bilo potrebno upoštevati »barbarske«, med katere je sodil celo hebrejski. In pri tem sta bila *glas* (izgovorjava, pravorečje) in pa *beseda*, njena pomenska stran prva skrb. Apostol Pavel piše:

> Če torej ne vem pomena glasu, bom temu, ki govori, tujec, in ta, ki govori, bo zame tujec (*Prvo pismo Korinčanom*, 14, 10–11).

Kako dosleden je bil Trubar glede besed in pisave, se vidi iz primera »viel valsch« in srečanj s Pavlom Skalićem (»non serce sed szer-

cze«) (Rotar 1988: 67–88). Trubar je ostal zvest Pavlovi jezikovni doktrini in ker je poleg tega bil še izrazito samozavesten privrženec nenadomestljivosti lastnega jezika, slovenščine za versko in širšo kulturno dejavnost Slovencev kot samosvojega naroda z lastnim jezikom, ni in ni popuščal kaki težnji po privzemanju besedja od drugod. Ravno tako je zagovarjal enake pravice hrvaškemu jeziku, a razlik med tem jezi kom in jezikovno naravo sosednjih Bosancev ni obvladal v dovoljšnji meri, zaradi tega se je srečeval s težavami ob oblikovanju hrvaških glagolskih in ciriličnih besedil, kar so delali njegovi sodelavci, že med sabo večinoma neenotni glede svojih jezikov, torej razlik med hrvaščino in pa jezikom v Bosni in tam okoli.

Trubar nikakor ni odobraval nenaravnega mešanja posameznih, med sabo sorodnih jezikov, pri čemer je mogel v prvi vrsti skrbeti predvsem ali skoraj le za svojo materinščino, slovenščino kot temeljno prvino ustanovitve in življenja »prave stare vere slovenskega jezika«.

Ta skrb se je že od prve njegove tiskane knjige uveljavljala prav v označevanju izgovora posameznih glasov, po katerih se njegov jezik razločuje od sosednjega, sorodnega, torej hrvaškega. Največkrat je Trubar v svojih knjigah opisal izgovor glasu (predloga) *v*. Najprej je izgovorna, pravorečna določitev v nemškem predgovoru knjige *Catechismus* (1550):

> Navaditi se moraš, da boš v našem slovenskem jeziku izgovarjal *v* navadno kot mehki *f* ali grški *vita*, *h* ostro kakor Nemci *ch*, *l* včasih trdo po ogrsko ali bezjaško, samoglasnike pa po šegi našega jezika.

V *Abecedariju* (1550) je v slovenščini posebej zapisal:

> Vi vejste, de te štimovce vsak jezik oli dežela dergači govori.

Kasneje so izgovorna navodila še v predgovoru k *Evangeliju sv. Matevža* (1555), v *Abecedariju* (1555), v predgovoru knjige *Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta* (1557). V vseh teh opozorilih in navodilih za izgovorjavo je očitno, da je izgovor glasu *v* »kot grški *vita*«, torej ustničnozobni, terjal v zavesti, da je glas razločevalen v primerjavi s sosednjim, bližnjim jezikom in mogoče je tudi upošteval, da se *vita* v drugih slovanskih jezikih izgovarja enako kot v njegovi materinščini.[7]

V pravopisnih navodilih, ki jih je mogoče tako imenovati, ko Trubar že uporablja ta pojem, je reševal temeljno vprašanje, zapisano v predgovoru k *Evangeliju svetega Matevža* (1555) »s kakovimi puhštabi to našo besedo bi mogli prov, po tej ortografiji štaltnu inu zastopnu pisati, de bi preveliku puhštabov oli konsonantov k ani silabi ne jemali, koker ti Peami inu drugi dejo, kateru je grdu viditi«, izpričuje, da je uteme-

[7] J. Rotar, *Naš jezik danes,* Založba Mondena, Grosuplje 2000, 12–38.

ljitelja slovenskega knjižnega jezika zvesto spremljal tudi estetski čut; nanj smemo pomisliti tudi ob Trubarjevem nasprotovanju poskusom, da bi se sorodni jeziki med sabo mešali. Estetski čut izkazuje značilni Trubarjev stavek, zapisan v nemškem predgovoru knjige *Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta* (1557):

> Kljub grobemu in sikajočemu izgovoru slovenski in hrvaški jezik ne potrebujeta toliko črk ali konsonantov v eni besedi ali v enem zlogu, kakor mislijo nekateri Čehi in Bezjaki, zato imajo Hrvatje v svoji abecedi toliko S in Z.

Mimogrede je Trubar tu jasno zapisal, da kajkavce – Bezjake prišteva k Hrvatom in ne k Slovencem, kakor so nekateri avtorji po svoje interpretirali Trubarjev zapis tega imena v znameniti deželno-narečni paradigmi iz leta 1555. Na jasnem si glede tega ni bil celo niti Vatroslav Jagić.[8]

Glede Trubarjevega estetskega čuta, ko razmišlja in se odloča o črkopisu in ko zavrača kopičenje posameznih znakov, je očitno, da je njegov vzor kot mnogim takrat in tudi še dolgo kasneje bila latinščina, ki ne pozna šumevcev, kakor jih poznajo slovanski jeziki in nemščina od tedanjih bližnjih jezikov srednjeevropskega prostora. Tudi gotico, v kateri je dal natisniti prvi dve svoji knjigi, je hitro opustil. Toda glede Trubarjevega odnosa do vprašanj izgovora živega jezika se je prav gotovo opiral spet na Pavlove besede v *Prvem pismu Korinčanom*: »Če z jezikom ne izgovorite razločnih besed, kako se bo razumelo, kar pravite« (Kor 1, 14, 9).

Trubarjeva pravorečna navodila so prek vseh obdobij in slovničarjev, zlasti tudi Stanislava Škrabca in »čitankarjev«, posebej še Mirka Rupla, glede izgovorjave *v* ostala normativni del knjižne slovenščine vse do 2001, do sedanjega Slovenskega pravopisa, ki je s *Pravili*, prvič izdanimi 1991, prekinil poltisočletno tradicijo v prid podstandardnemu narečnemu izgovoru. Kot ugotavlja znanstvenica s tehtnim opusom, fonologinja Tatjana Srebot-Rejec, sedanja zamenjava *v* z *u* ni jezikoslovni, ampak psihološki problem.[9]

Bistvo individualnosti vsakega posameznega jezika je tudi v tem, da ohranja svoje posebnosti, če so poltisočletnega trajanja brez negativnih semantičnih in pisnih lastnosti. Za osvetlitev Trubarjevih jezikoslovnih zmožnosti oziroma posluha in čuta za jezik, hkrati pa tudi za ponazorilo izraznih zmožnosti slovenščine, ko je sredi 16. stoletja po-

---

[8] J. Rotar, *Trubar in južni Slovani,* Državna založba, Ljubljana 1988, 132–143; J. Rotar, *Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation. Trubars Benennungen von Ländern und Völkern,* München 1991, 102–129: Dr. Dr. Rudolf Trofenik; J. Rotar, *Slovenščina in slovenstvo. Pojavi, izkušnje, pogledi,* Založba Obzorja, Maribor 1996, 31–35.

[9] T. Srebot-Rejec, *Še o fonemu /v/ in njegovih alofonih*, v: *Slavisticna revija* XLVIII/1 (2000), 41–54.

stala knjižni jezik, bodi omenjeno, da je kot prevajalec biblijskega besedila ostrmel ob težavah z jezikom. Med drugim se je srečal tudi z nevšečno homonimijo. Zapisal je: »Slovenski jezik je glede mnogih besed pomanjkljiv. Ima tudi mnogo *aequivoca*«.[10] Tako je imenoval pojave homonimov. (*Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta*, Predgovor, Tübingen 1557.) Znano je, da je pred ustvarjanjem homonimov opozarjal slovničar Stanislav Škrabec. Danes je homonimnost nenavadno pogostna z novo pravorečno doktrino, po kateri se v besedi končni zveneči soglasnik izgovarja nezveneče: *rob - rop, gozd - gost, led - let, log - lok, pod - pot, rog - rok, slog - slok, vas Češnjevec*, izgovor po novih Pravilih *vaš Češnjevec - vaš češnjevec* (žganje) itd. itn. Ker je v slovenščini zelo veliko besed, ki se končujejo na zveneč soglasnik, je novonastale homonimije nerazumno veliko, zahvaljujoč se dogmatiziranju zamenjave zvenečega samoglasnika z nezvenečim parom. V Trubarjevem času in še dolgo kasneje takšne zamenjave ni bilo, kakor izpričuje njegova pisava slovenščine.[11]

Pomenska stran besede je v izgovoru in namenu pomembnejša kot fonetizirana še zlasti tedaj, če je izgovor mlahav in če tak postane osnova pravorečnega nauka in norme. Razdalja med etimološko zasnovano morfološko podobo besede, značilno za kultivirano, izobraženo slovenščino, in pa njeno današnjo, na podstandardni izgovorjavi oblikovano govorno slovenščino, se vse bolj povečuje na škodo pomenske in oblikovne, torej tudi estetske narave našega jezika.

Trubar je gradil etimološko-morfološko osnovo slovenskega knjižnega jezika v pisavi in izgovorjavi. Etimološko-morfološko načelo je veljalo kot osnova slovenske pisave vse do danes. Ujemanje tiskane in govorjene besede je velika prednost posameznega jezika.

Zavezanost pomenu besede, ki temelji na etimološko-morfološki osnovi našega kultiviranega, izobraženega jezika, ostaja nepremagljiva. Nenadna fonetizacija je tuja duhu kultiviranega, izobraženega jezika in njegovi tradiciji. Predvsem pa je jezik metafizična kategorija in ne zgolj sredstvo golega sporočanja. V našem in v prihodnjem času bo govorjena oziroma poslušana beseda enako in bolj pomembna kot je bila v 19. stoletju tiskana beseda. Govorjena beseda mora nadaljevati tradicijo kultivirane slovenščine. Čar in dostojanstvo kultiviranega besedovanja sta od nekdaj sad človekovega umevanja in spoštovanja lastnega jezika, izraza njegovega duha in zgodovine.

---

[10] M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci,* Tiskovna zadruga. Ljubljana 1934, 20.

[11] Prim. Milena Hajnšek Holz, Primož Jakopin, *Odzadnji slovar slovenskega jezika*, ZRC SAZU, Ljubljana 1996.

Podobno je tudi pri zloženkah, ko po sedanji doktrini, nasprotni koartikulaciji, togo nastopa asimilacija: *is - iz*, *ot- - od-*. Pojavljajo se nonsensni, pomensko prazni sestavni deli besed, kar je povsem nasprotno duhu slovenskega jezika, njegovi semantični in morfološki dognanosti in preglednosti. Ob tem je do danes ostalo nerazrešeno ali prezrto temeljno vprašanje, kako beseda in glas delujeta na sinergično človekovo sprejemanje glasu, besede in jezika, kako sooblikuje njegovo pomensko in predvsem tudi predstavno dojemanje, kar zakasnela »vukovska« fonetizacija po poltisočletnem oblikovanju in utrjevanju sinergičnih vzgibov prihaja z drugačnim odzivanjem na glas in na besedo. - Ali je potrebno vprašanje, koliko evropskih knjižnih jezikov s poltisočletno in še daljšo tradicijo se je danes znašlo v negotovostih glede lastne individualnosti na nenadnem razpotju? Knjižna slovenščina se je oblikovala na pojmovanju *glasu* in *besede* iz Trubarjevih (Pavlovih) temeljev, ki so se v naslednjih stoletjih in vse do včeraj utrjevali in izpopolnjevali s časa tekom. Vsekakor je nenavadno to, da se kultivirana slovenščina odpoveduje svoji podedovani fiziognomiji, da pa se hrvaški javni jezik k njej vrača, ko se ji je po ilirskem političnem nagonu in po ravnanju jezikoslovcev Jagića, Maretića in drugih od nje odvračal, dokler tega duhovnega in siceršnjega razosebljanja lastnega jezika in ljudi tega jezika ni presekal odločni branitelj hrvaščine, profesor Ljudevit Jonke, končno tudi *Deklaracija o hrvatskem jeziku*.

Presenetljivo je, da so se raziskovalci začetnega obdobja v razvoju slovenskega knjižnega jezika usmerjali v ozka jezikoslovna vprašanja, prezrli pa so zgodovinska in kulturnoantropološka dejstva in okoliščine, kakršne so se v katehezi oblikovale prav ob poslanicah apostola Pavla z njegovimi jezikovnimi nazori in napotki. Tako so tudi prezrli možnost upoštevanja slovenske *koiné* v okvirih slovenske kateheze predreformacijskih časov in 16. stoletja. Da je katoliška *koiné*, občevalna javna slovenščina mogla obstajati, je mogoče sklepati tako po rokopisnih spomenikih slovenščine kakor tudi iz védenja cerkvenih ljudi o poslanicah apostola Pavla, sestavinah pastoralnega dela in liturgije. Zgornji citat iz Trubarja tudi sporoča, da so v latinščini »žebrali« nune in menihi, preprosto ljudstvo pa v latinščini niti žebrati ni moglo. Natančnejše prebiranje obsežnega Trubarjevega teološkega traktata, *Ene dolge predguvori* (1557), natisnjenega na 180 straneh kot komentarja k Trubarjevemu prevodu biblijskega besedila, opominja na vprašanje nastajanja slovenskega teološkega izrazja, terminologije.

Ob pazljivem prebiranju Trubarjevih spisov se pokaže in izkaže, da je slovenski verski reformator največkrat zapisal prav ime apostola Pavla, nikakor pa ne Lutrovega. Ob privrženosti apostolu Pavlu, ki se zrcali tudi v Trubarjevem nenehnem prevajanju njegovih poslanic, se

kaže, da je svoje versko delovanje udejanjal v Pavlovem duhu, kakor je z njegovimi besedami sklenil tudi svoje delo in svoj življenjski tek, v katerem se je dejansko istil z apostolom najzgodnejšega krščanskega obdobja.

Zlasti pri svečanih priložnostih se kot Trubarjeve pogosto in rade citirajo naslednje besede:

Dober boj sem izbojeval, tek dokončal in vero ohranil.

Zdi se, da le malokdo, tudi tak, ki te besede navaja, pomisli, da niso Trubarjeve, ampak so Pavlove iz njegove poslanice, *Prvega pisma Timoteju*. Res pa je, da jih je Trubar, ko je začutil, da se mu življenjski krog sklepa in zapira, ponovil z vso pravico za oznako lastnega dela in njegovega pomena za »krščenike tiga slovenskiga jezika«.

Literatura:

Rajhman Jože, *Pisma Primoža Trubarja,* SAZU, Ljubljana 1986.

Rajhman Jože, *Trubarjeva Ena dolga predguvor*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986.

Rotar Janez, *Trubar in južni Slovani,* Državna založba, Ljubljana 1988.

Rotar Janez, *Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation. Trubars Benennungen von Ländern und Völkern.* München 1991: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.

Rotar J., *Slovenščina in slovenstvo. Pojavi, izkušnje, pogledi,* Založba Obzorja, Maribor 1996.

Rotar J.,: *Naš jezik danes,* Založba Mondena, Grosuplje 2000 (zalozba@mondena.si; http//www.mondena.si).

Rupel Mirko, *Slovenski protestantski pisci,* Tiskovna zadruga, Ljubljana 1934.

Srebotec-Rejec Tatjana, *Še o fonemu /v/ in njegovih alofonih*, v: *Slavistična revija* XLVIII/1 (2000), 41–54.

Toporišič Jože,: *Slovenski jezik, izgovor i intonacija na pločama,* Institut za fonetiku, Dir. Petar Guberina. Zagreb 1961.

Toporišič Jože,: *Slovenski knjižni jezik* 1–4, Založba Obzorja, Maribor 1965–1970.

Toporišič J., *Slovenska slovnica. Pregledana in razširjena izdaja,* Založba Obzorja, Maribor 1984.

Toporišič J., *Tipološka oznaka slovenskega knjižnega jezika*, v: Miran Hladnik *(ur.)*, *XXVIII. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Filozofska fakulteta Ljubljana 1992, 13–41. Dodana avtorjeva strukturirana bibliografija.

Toporišič Jože in sod., *Slovenski pravopis 1, Pravila,* Državna založba, Ljubljana 1991.

Povzetek: **Janez Rotar, Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine**

Prispevek obravnava vpliv *Pisem apostola Pavla* in njegovega nauka o jeziku kot pastoralnem in evangelizacijskem sredstvu v večjezičnem prostoru vzhodnega Sredozemlja. Jezikovne razmere na tleh slovenskih dežel so bile primerljive in Primož Trubar je pri oblikovanju začetkov slovenskega knjižnega jezika Pavlove poslanice mogel upoštevati glede jezika toliko bolj, ker so bile osnova tudi luteransko-reformacijske jezikovne doktrine o veljavi živega ljudskega jezika.

Ključne besede: Primož Trubar, Pisma apostola Pavla, jezik kot sredstvo evangelizacije, knjižni jezik, živi ljudski jezik.

Summary: **Janez Rotar, Language Teachings of Apostle Paul and Primož Trubar's Care for Independence of Slovenian Written Language**

The article deals with the influence of Apostle Paul's Epistles and his teachings about the language as a pastoral means of evangelisation in the multilingual eastern Mediterranean. Linguistic conditions in Slovenian lands were comparable to that situation. When shaping the beginnings of the Slovenian written language, Primož Trubar could consider St Paul's Epistles from the point of view of their lingustic teachings, the more so because they also represented the basis of the lutheran linguistic doctrine about the values of the spoken modern language.

Key words: Primož Trubar, Apostle Paul's Epistles, language as means of evangelisation, written language, spoken modern language.

Pregled (1.04) UDK 81'25:929 Jeglič, Anton Bonaventura

Marijan Smolik

Škof Anton Bonaventura Jeglič - prevajalec

Slovenska bibliografija, ki popisuje knjige, izišle do leta 1900 in jo je sestavil Franc Simonič (Ljubjana 1903–1905) navaja med deli škofa A. B. Jegliča le dve knjigi (na str. 182) in sicer njegov prevod hrvaške knjige sarajevskega škofa Josipa Stadlerja Ljubimo gospoda našega Jezusa Kristusa in Jegličev samostojen spis v hrvaščini Uzgojeslovje. Opis prve knjige je zelo pomanjkljiv in navaja k sklepu, da Simonič knjige ni imel v roki; tudi za drugo knjigo velja, da ni natančen. Pravilni naslov prve je: *Ljubimo Gospoda našega Jezusa Kristusa, Sina živega Boga.* Podučna in molitvena knjižica od Dra Josipa Stadlera. Po tretjem jako povečanem izdanju poslovenil Dr. Anton Jeglič, korar vrhbosenski. V Gradcu. Založil kapitel vrhbosenski. 1888. Ima 538 strani, napisano je tudi, da je knjižico natisnila C. kr. vseučilišna tiskarnica »Styria«. (Simonič ima na str. 489 podatek, da je izšla v Ljubljani!) Zelo lepo vezano knjigo z zlato obrezo je res prodajala »Katoliška bukvarna Ljubljana« (V Semeniški knjižnici imamo dva izvoda).

Na Jegličevem simpoziju v Rimu leta 1990 je Mato Zovkić iz Sarajeva navedel zanimive podatke o tej knjigi v svojem referatu: Anton Jeglič kao kanonik i pomočni biskup u Sarajevu (Jegličev simpozij v Rimu, Celje 1991, 37–62). Omenil je, da so kanoniki izdajali verske knjige: »Medju prvima je izašla knjiga Ljubimo Jezusa (sic!), očito posredovanjem Jegliča. Razpačavala se u Sloveniji a prodaja je slabo išla. U spomenutom zapisniku iz godine 1889 (= Knjiga primitaka za »Vrhbosnu« i ostale knjige Kaptola Vrhbosanskoga) navodi se, da je kaptol u tu knjigu uložio 3.120 forinta, a iz kasnijih se zapisnika vidi, da su kanonici poklanjali knjigu zainteresiranim citaocima« (str. 44).

Drugi referenti na simpoziju te knjige niso upoštevali, morda zato, ker je prevod in ne Jegličevo osebno delo, ali zato, ker sploh niso vedeli zanjo. Vsebina pa je zelo bogata in se je Jeglič zato odločil, da jo s prevodom posreduje svojim rojakom. Navedeni naj bodo samo naslovi poglavij (ki so zelo različnega obsega): 1. Ljubimo Gospoda Jezusa Kristusa, Sina živega Boga; 2. Glavne črtice iz življenja Gospoda našega Jezusa Kristusa; 3. Dokazi Jezusove ljubezni (= premišljevanja za 31 dni); 4. Posveta Jezusu, ki je Kristus, Sin živega Boga; 5. Katekizem o pobožnosti k presvetemu Srcu Jezusovemu; 6. Katekizem o pobožnosti k prečistemu in brezgrešnemu Srcu Device Marije: 7. O

češčenju svetega Jožefa (= premišljevanja za sedem sred): 8. O raznih dolžnostih; 9. Razne molitve (= med njimi k Mariji za vsak dan v tednu); 10. Sveti zakramenti; 11. Razne molitve in vse, kar mora vsak kristjan znati. Pri večini poglavij je v opombi navedeno, katerega avtorja je Stadler uporabil.

Že leta 1887 pa je Jeglič v samozaložbi izdal *Uzgojoslovje* za učitelje i učiteljske pripravnike, Sarajevo 1887, 249 strani. Na naslovnici je napisano, da jo je »Po najboljim piscima sastavio«. Omenjeni referent M. Zovkič je seveda omenil tudi to knjigo in poudaril, da jo je izdal v samozaložbi, »vlastitom nakladom«, morda zato, ker so kanoniki šele naslednje leto začeli zalagati knjige (n. d., 44). Tudi naš prof. Alojzij Slavko Snoj je v svojem referatu na istem simpoziju (Jegličevi vzgojni spisi, n. d. 175–187) opozoril na to knjigo.

M. Zovkić je (na str. 54) omenil Jegličevo knjigo premišljevanj, ki jo bomo podrobneje spoznali v nadaljevanju članka, in tudi njegov prevod molitvenega priročnika *Betlehem*, ki je v Sarajevu izšel šele v letu po Jegličevem odhodu iz Sarajeva. Simoničeva bibliografija ne pozna ne enega ne drugega dela. O Betlehemu tudi zdaj ne morem kaj zapisati, ker knjige v naših knjižnicah ni.

Jeglič je bil duhovni voditelj sestrske Družbe služavki malog Isusa. Leta 1894 je v reviji Vrhbosna na str. 252–254 v članku »Hrvatska knjiga za razmatranje« objavil prevod premišljevanja za tretjo nedeljo po binkoštih francoskega duhovnega pisatelja jezuita Antoine Boissieuja (1623–1691). To delo je izmed mnogih izbral za duhovno vzgojo sester in drugih kristjanov. V štirih zvezkih je izšlo v Zagrebu (zakaj ne v Sarajevu?) z naslovom: *Razmatranja za svaki dan crkvene godine* o svetom evandelju Isusa Krista v letih 1895–1897. Prevedenim besedilom pa je dodal veliko dodatkov, ki so morda Jegličevo izvirno delo, kar je poudaril tudi. M. Zovkič na str. 54 svojega referata. Ker Simonič knjige ni navedel, naj bo zdaj obširneje predstavljena.

Ko je p. Marijan Šef v Sarajevu leta 2000 sodeloval pri delu za begunce, mi je avgusta sporočil, da neki musliman ponuja v nakup Jegličevo delo. Ugotovil sem, da nobena knjižnica (Semeniška, škofijska, fakultetna) teh knjig nima, zato sem ga prosil, naj knjige kupi. Ko je oktobra 2000 pošiljka prispela, sem lahko ugotovil, da v kartoteki seveda niso vpisane pod prevajalcevim imenom, ampak pod imenom avtorja, tudi ni bilo nikjer vseh štirih knjig, ampak v različnih oddelkih le prve tri.

V Predgovoru prve knjige, podpisanem 25. avgusta 1895 na takratni spominski dan prečistega Marijinega Srca, je prevajalec opisal, kako je začutil potrebo, da bi tistim, za katerih duhovni napredek je moral skrbeti (omenjene redovnice), pomagal s primernim besedilom za vsakdanje obvezno premišljevanje. Ko je dobil v roke knjigo francoskega jezuita Boissieuja, je ugotovil, da docela ustreza tem potrebam.

V letu 1894 je sestram poslal prevod in ker so ga lepo sprejele, ga zdaj daje v tisk, da bi koristil še drugim, tudi laikom. Jeglič pa ni zapisal, ali je prevajal francoski izvirnik Le saint Evangile de Jésus-Christ, appliqué en méditations pour chaque jour de l'année (prvič izšlo v Lyonu 1693) ali nemški prevod: Das heilige Evangelium Jesu Christi erklärt in Betrachtungen auf jeden Tag des Jahres (V Semeniški knjižnici je izdaja iz leta 1746 in novejša iz let 1857-1858. Jeglič bi jo utegnil poznati od tu, francoskega izvirnika pa ta knjižnica nima). Obe izdaji sta seveda izhajali v ponatisih.

Premišljevanja so za vsak dan v letu, na delavnike med tednom pa se naslanjajo na evangelij prejšnje nedelje. V času pred pokoncilsko prenovo bogoslužja namreč za delavnike ni bilo mašnih besedil, duhovniki so navadno ponavljali nedeljsko mašo, če ni bilo svetniškega godu ali praznika. Nikomur pa ni prišlo na misel, da bi berilo ali vsaj evangelij ob delavnikih prebral v domačem jeziku kakor ob nedeljah, verniki (sestre) so bili svobodni glede tega, kaj »delajo« med tiho mašo. Premišljevanje je bilo nekaj običajnega in za to je Jeglič poskrbel. Izvirnemu besedilu pa je dodal »raznovrstne dodatke«, v začetku npr. navodilo o načinu premišljevanja, na koncu vsake knjige pa premišljevanja o Jezusu v jaslicah in o njegovi materi Mariji. V prvi knjigi je obljubil, da bo na koncu vsake knjige dodal premišljevanja o Srcu Jezusovem za vsak prvi petek, o malem Jezusu za vsak 25. dan v mesecu, o presvetem Zakramentu za vsak četrtek, o Devici Mariji za vsako soboto in še o svetnikih za večje praznike. V predgovoru se je tudi zahvalil duhovnikom, ki so rokopis jezikovno pregledali. Na naslovnici pa je napisano (takrat obvezno), da knjiga izhaja »Sa dozvolom vrhbosanskoga nadbiskupskoga ordinarijata«. Prva knjiga (1895) je za čas od adventa do torka pred pepelnico, druga (1896) od pepelnice do nedelje sv. Trojice, tretja (1897) od sv. Trojice do 14. nedelje po binkoštih, četrta(1897) pa od 14. do zadnje pobinkoštne nedelje.

Prevajalec ni zapisal, ali se je tudi glede dodatnih premišljevanj naslanjal na kako predlogo. V prvi knjigi so dodatki na str. 416-665: o Najsvetejšem in o Mariji za vsak četrtek in soboto, o malem Jezusu za vsak 25. dan v mesecu (spomin na božič). Koncno še za godove sv. Andreja (2 različni), Frančiška Ksaverja, Brezmadežno, apostola Tomaža (dvakrat), Štefana, apostola Janeza, nedolžne otroke, Ime Jezusovo, zaroka Device Marije, spreobrnjenje sv. Pavla, Frančiška Saleškega, apostola Matija.

V drugi knjigi so dodatki na str. 565-703 za enake priložnosti, vendar so najprej za prve petke, o malem Jezusu, nato za vse četrtke (Najsvetejše) in sobote (Marija); med prazniki pa so na vrsti sv. Jožef, Oznanjenje, veliki četrtek, Filip in Jakob, varstvo sv. Jožefa, najdenje sv. križa, Marija Pomočnica, Angela.

V tretji knjigi so dodatki na str. 463–634 urejeni tako kot v drugi knjigi, godovi po vrsti pa so: Alojzij, Janez Krstnik, Peter in Pavel, Marijino obiskanje, karmelska Mati božja, Vincencij Pavelski, Marija Magdalena, apostol Jakob, sv. Ana, Jezusovo spremenjenje na gori, Lovrenc, Marijino vnebovzetje in nedelja v osmini praznika, sv. Jernej.

Dodatek v četrti knjigi je najobsežnejši (str. 365–673) in je v njem najprej 33 premišljevanj o Srcu Jezusovem, tri za prve petke v tem četrtletju, prav tako tri o malem Jezusu, nato za vse četrtke in sobote kot prej, godovi pa so: Povišanje sv. križa, apostol Matej, nadangel Mihael, sv. Terezija, Simon in Juda, vsi sveti, verne duše, Stanislav Kostka.

Sistem vsakega premišljevanja je tradicionalen: tri točke, v vsaki pa najprej premislek, nato čustva in končno sklep. Nekoliko drugače so sestavljena dodatna premišljevanja, vendar imajo redno tri točke.

Ta pregled je najbrž preveč podroben, morda pa bo koga spodbudil, da se bo poglobil tudi v vsebino Jegličevih premišljevalnih knjig, ki so bile desetletja dolgo vsakdanja duhovna hrana bosenskih redovnic. Med njimi je bilo nekaj Slovenk, posebej odlično mesto med njimi imata dve med drinskimi mučenkami, ki sta opisani v Letu svetnikov, 4. zvezek, str. 596–597, sliki pa sta na str. 127 v 5. zvezku.

Ta pregled je ostal na ravni bibliografskih podatkov, kdo drug bo moral poskrbeti, da bo Jegličeva duhovna podoba popolnejša.

M. Zovkić je v svojem referatu (str. 54–55) zapisal tudi naslov priročnika *Betlehem, molitve i hvalospevi* na slavu Maloga Isusa za Betlehemke ili Služavke Maloga Isusa u Sarajevu. V redovni družbi so ohranili podatek, da je dele molitvenika prevedel Jeglič iz latinščine (liturgične molitve za božič), nemščine (avtor P. Cotel: Katechismus der Gelübde) in italijanščine (avtor C. Quadruplani: Uputci za umirenje pobožnih duša u njihovih dvojbah. O Jegličevem prevajalskem prizadevanju je Zovkič zapisal: »Neke radove je preveo s njemačkog, francuskog i talijanskog. Bile su to plodne godine u kojima je intelektualno in duhovno rastao te obogačivao sredinu u kojoj je djelovao« (n. d. 56).

Čeprav je bil moj prvotni namen opozoriti na Jegličevo prevajanje v hrvaščino in iz nje v slovenščino, naj omenim vsaj na kratko še prevode v slovenščino, ki jih je izdal kot škof v Ljubljani. V to skupino sodi predvsem njegova komentirana izdaja bibličnih psalmov, razporejenih po takratnem latinskem brevirju, dnevni molitvi duhovnikov in redovnikov. Začetke tega dela najdemo že v sarajevski dobi, ko je v reviji Vrhbosna za hrvaške bralce razlagal psalme v letih 1887 (Ps 94, 109, 110, 111, 112, 116) in 1888 (Ps 83, 84, 85, 115, 129), kakor navaja Zovkič v omenjenem referatu (str. 45–46, vendar z napačno letnico 1877).

Slovenskim duhovnikom je v vojnih letih 1914-1916 postregel s knjigo z latinskim naslovom *Psalmi et cantica*. Izhajala je v snopičih za

vsak dan, skupno pa ima 750 strani. Vsebuje prevod latinskih psalmov po razvrstitvi na dneve v tednu. Na katere predloge se je pri tem naslanjal, je na omenjenem rimskem simpoziju poročal France Rozman: Jegličevi svetopisemski spisi (n.d. 203–211). Prevod psalmov je prevzel iz Lampetovih Zgodb Svetega pisma, ki jih je izdajala Družba sv. Mohorja in jih nekoliko popravljal. Komentar pa je najbrž prevajal ali celo samostojno pisal. O tem Rozman ni poročal, Jeglič pa je sam v uvodu v knjigo zapisal, katere nemške in latinske razlage psalmov je uporabljal, a mu nobena predloga ni docela ustrezala. Zato je sam »dodal slovensko prestavo in potrebno razlago; dodal sem vsakemu psalmu ali delu psalma nekoliko primernih misli za duhovnika« (Psalmi et cantica, Ljubljana 1915, str. V). Knjigo je izdal v samozaložbi in jo, podobno kot v Sarajevu Uzgojoslovje, podaril svojim duhovnikom. Vojno leto 1914/1915 mu je »darovalo« čas za to delo, kakor si je zapisal v Dnevniku: »Ker ni vizitacije, imam več časa, bom pa to zimo spisal. razlago psalmov«, kakor navaja J. Jagodic v knjigi: Nadškof Jeglič, Celovec 1952, 187, op. 2. V isti knjigi so na kratko predstavljena tudi Jegličeva leta v Bosni in navedeni naslovi njegovih zgoraj opisanih hrvaških knjig (str. 93, 95-96).

Ker se spodobi, da je na enem kraju zbrano vse o istem vprašanju, moram omeniti še članek o škofu Jegliču v Slovenskem biografskem leksikonu (I, str. 390–392), v katerem je dr. Jože Debevec kratko povzel njegovo delo v Bosni, ne da bi navajal posamezne spise. Zapisal pa je, da so našteti v knjigi: Knezoškof dr. Anton Bonaventura Jeglič / Spomenica ob dvajsetletnem škofovskem jubileju. Ljubljana 1917. Na str. 110–112 so navedeni Jegličevi članki iz tega časa, od knjig pa Uzgojeslovje, Ljubimo Gospoda in Razmatranja za svaki dan. Objavljeni so bili v letih 1882–1898, torej v vsem Jegličevem »bosenskem« času.

Pregled (1.04) UDK 261/262:339.923 (4)

Stanislav Slatinek

Cerkve in Evropska zveza

Avstrijska škofovska konferenca in Evangeličanska Cerkev v Avstriji sta pripravila mednarodni simpozij z naslovom: »Cerkve in Evropska zveza. Pravne posledice evropske širitve za Cerkve«. Simpozij je potekal od 22. do 24. aprila 2002 v cistercijanskem samostanu Heiligenkreuz in v romarskem svetišču Klein Mariazell. Simpozija se je udeležilo 75 katoliških, evangeličanskih in pravoslavnih strokovnjakov civilnega in cerkvenega prava iz Avstrije, Polske, Češke, Slovaške, Slovenije, Hrvaške, Romunije, Bolgarije, Bosne in Hercegovine. Simpoziju sta predsedovala dunajski nadškof Kardinal dr. Christoph Schönborn in graški škof dr. Egon Kapellari. Skupno ekumensko molitev pa sta vodila pravoslavni metropolit Michael Staikos in evangeličanski superintendent mag. Werner Horn, oba z Dunaja. Predavatelji gostje iz držav udeležencev simpozija so na simpoziju odprli nekatera aktualna vprašanja z ozirom na Evropsko zvezo in širitveni proces na nekdanje države vzhodne Evrope.

1. Duša Evrope

»Ali so krščanske Cerkve partnerji Evropske zveze?« sta se prvi večer simpozija spraševala predavatelja prof. Richard Potz z Dunaja in prof. dr. Peter Erdo iz Budimpešte. V zelo strnjenih referatih sta poudarjala, da ima Evropa dušo. Duša Evrope je krščanstvo, ki je v Evropi navzoče že dolga stoletja. Duša Evrope so katoliška, pravoslavna in evangeličanska Cerkev. Evropa je bogata tudi zaradi navzočnosti kultur različnih narodov. Vsak narod je Evropi prispeval svojo zgodovino, svoj jezik in svojo kulturo. Zato je vsako razmišljanje o tem, da Evropa nima duše, že na meji sprejemljivega. Evropa, kot jo poznamo danes, je velika družina narodov. V Evropski zvezi se je od začetka v letu 1952 do leta 1995 število držav članic povečalo od prvotnih 6 na današnjih 15. V pridružitvenem procesu je še 13 držav, in sicer Bolgarija, Estonija, Latvija, Litva, Malta, Poljska, Romunija, Slovaška, Slovenija, Češka, Turčija, Madžarska in Ciper.

Razvoj Evrope na verskem in kulturnem področju podpirajo tudi krščanske Cerkve, katoliška, pravoslavna in evangeličanska. Med naprednimi narodi Zahoda in razdrobljenimi narodi Vzhoda je veliko

na novo odprtih vprašanj, na katera morajo odgovarjati tudi sestrinske Cerkve. V Evropski zvezi je treba več pozornosti dati pravu, pravičnosti, solidarnosti in manj ekonomiji, oblasti in moči. Končno so tudi za krščanske Cerkve pomembna vprašanja, kot so revščina, nezaposlenost na eni strani ter terorizem in vojaška trdnost na drugi strani.

2. Odprta vprašanja za kanonsko pravo

Drugi dan simpozija so se v dopoldnevu zvrstila predavanja na temo Pravo Evropske zveze. Predavatelji, prof. Rik Torfs iz Leuvena, prof. Gerhard Robbers iz Trierja in Emmanuel Adamkis, namestnik patriarha iz Carigrada, so s svojimi referati skušali odgovoriti na vprašanje: Zakaj bo pravo Evropske zveze vedno pomembnejše tudi za kanoniste?

Evropska zveza, namreč odpira nekatera pravna vprašanja, ki so zanimiva tako za strokovnjake civilnega kakor cerkvenega prava. Z nastajanjem nove Evrope je za kanoniste zanimiv pojav migracije. Ker se državne meje rahljajo, se vedno več ljudi preseljuje iz enega v drug kraj. Evropa je postala križišče potujočih narodov. Ljudje zapuščajo svoja stalna bivališča in iščejo nova. Dokler si jih ne bodo našli, bodo zanje veljali po kanonskem pravu zakoni za brezdomce. Šele potem, ko si bodo uredili stalno ali vsaj začasno bivališče, jih bodo zopet vezali splošni in območni zakoni cerkvenega prava. Drug pojav, ki je zanimiv za kanoniste, so nove navade in običaji. Ljudje, ki prihajajo v Evropo, so iz različnih celin. S seboj prinašajo nove navade, novo kulturo, nov jezik in novo vero. Njihove navade in običaji v Evropi ne bodo mogli zaživeti kar čez noč. Počasi bo tudi Evropska zveza morala prisluhniti novim izzivom. Navade, ki jih s seboj v Evropo prinašajo drugi narodi, bodo v prihodnosti postali sestavni del evropske zgodovine in kulture. Potreben bo čas uvajanja in preverjanja. Tem izzivom bodo morale prisluhniti tudi krščanske Cerkve. Vedno več bo namreč tudi mešanih zakonov. Ne samo ljudje različnih ver, ampak tudi različnih kultur se bodo med seboj odločali za zakon. Zato je prihodnost Evrope možna samo v njeni vsestranski odprtosti. Evropa bo obstala, če bo pripravljena sprejeti velike različnosti, ki jo v Evropsko zvezo prinašajo različni narodi, različne kulture in različne Cerkve. Nekatera odprata vprašanja, na primer: Kakšna bo vzgoja otrok v Evropski zvezi, kako se bodo financirale krščanske Cerkve? Kako bo Evropa premostila pomanjkanje duhovnikov? Kako se bo ekumenski duh upošteval na področju liturgije? Bodo v Evropski zvezi lahko živele krščanske Cerkve v ekumenskem duhu? Smo pred veliko dilemo, ali je sploh mogoče vsem članicam ponuditi enoten sistem. Članice Evropske zveze in krščanske Cerkve se bodo s temi in podobnimi vprašanji morale v prihodnosti nujno srečati.

3. Listina temeljnih pravic Evropske zveze

Ker bodo v prihodnosti Evropo sestavljali ljudje, ki bodo pripadali različnim narodom in izpovedovali različno vero, je bila na predvečer pred Marijinim praznikom, 7. 12. 2000 sprejeta Listina temeljnih pravic (EU) Evropske zveze. Zaradi navzočnosti treh različnih krščanskih Cerkva v Evropi je 22. 4. 2001 v Strassbourgu izšla tudi Ekumenska listina (Charta Oecumenica). S pomočjo Listine temeljnih pravic Evropske zvezi se je v Evropi vsa pozornost namenila človeku. V ozadje so zato stopila nekatera ekonomska vprašanja (monetarna unija, EURO, vloga Evropske centralne banke), ki so doslej imela vso prednost. Kljub temu da je Listina temeljnih pravic Evropske zvezi zelo koristna, je pravoslavni prof. Grigorios Larentzakis na simpoziju v svojem referatu opozoril na nekatere pomanjkljivosti v dokumentu, ki se bodo v prihodnje morale odpraviti.

Čeprav je velik del evropskega prebivalstva kristjanov, so v Listini temeljnih pravic Evropske zveze krščanske korenine zamolčane. Nikoli v njej ne zasledimo besede »krščanski«. To je v odnosu do bogatih krščanskih korenin v Evropi velika pomanjkljivost. V 2. poglavju, v 10. členu beremo samo to, da je »človeku zagotovljena svoboda mišljenja, vesti in vere«. Prav tako je Listina temeljnih pravic Evropske zveze izrazito Listina njenih političnih institucij. Listina temeljnih pravic še zdaleč ni napisana tako, da bi zajela celotno Evropo. Evropa je namreč veliko večja kot sama Evropska zveza. V Listini temeljnih pravic je še premalo posluha za tiste narode, ki še niso v Evropski zvezi. V preambuli dokumenta namreč beremo: »Evropski narodi so sklenili imeti s tem, ko se povezujejo v vedno tesnejšo zvezo, na temelju skupnih vrednot mirno prihodnost.« Upamo, da želi Evropska zveza, kljub težnji po »vedno tesnejši zvezi«, v to »zvezo« čim prej pritegniti vse evropske narode. Zelo nejasno so v dokumentu opredeljene tudi otrokove pravice. Člena 24. in 32. določata samo to, da je »prepovedano otroško delo« in da so »mladoletni zaščiteni na delovnem mestu«. Upravičeno smemo pričakovati, da bo glede otrok v Listini temeljnih pravic potrebnih še veliko dopolnil. Prav tako zelo splošni so členi, ki govorijo o pravici do dela, do zakona in do družine. V 3. poglavju, v 15. členu beremo, da ima »vsaka oseba pravico do dela ...« in podobno beremo tudi v 7., 8. in 9. členu, da ima »vsaka oseba pravico, da sklene zakon in, da ima družino ...«. Na tem mestu bi veliko bolj ustrezalo, da imata »moški in ženska pravico, da skleneta zakon«. Taka dikcija bi bila veliko bolj sprejemljiva tudi za krščanske Cerkve.

Skratka, prof. Larantzakis je opozoril na najbolj kritična mesta v Listini temeljnih pravic Evropske zveze. Upanje v zvezi z novo Evropo je zelo veliko. Tudi Listina o temeljnih pravicah v Evropski zvezi

lahko pri tem veliko pomaga. Še posebej, če bo pri vseh članicah dovolj posluha za izboljšanje njenega besedila, za kar si bodo zelo aktivno prizadevale tudi krščanske Cerkve v Evropi.

4. Skupne evropske korenine

Tretji dan simpozija je bila osrednja tema »Cerkev kot delodajalec« poljskega prof. Macieja Lisa in »Cerkveno udejstvovanje na socialnem in poklicnem področju« prof. Angelike Koman iz Bruslja. V zaključku so bile podane nekatere temeljne ugotovitve:

Evropa ima globoke korenine. Dejansko jih danes ne vidimo. Vidimo lahko to, kar je iz teh starodavnih korenin zraslo. Govoriti o krščanskih koreninah v Evropi danes, pomeni predvsem gledati na veliko drevo, ki k nebu dviga svoje veje. V vejah dreves pa lahko prepoznamo zgodovinsko navzočnost treh velikih krščanskih Cerkva.

Evropa je prav tako model ekumenizma. Zidovi, ki so se skozi stoletja gradili in med seboj ločili bratske narode, se počasi podirajo. Narodi si postajajo bližji. S tem pa stopajo bliže tudi različne krščanske Cerkve. Ekumenizem, ki ga Evropa potrebuje, govori o živi navzočnosti vere. Evropa ne sme biti nestrpna do različnih ver, ampak mora spoštovati versko svobodo. Danes imajo različni narodi zelo različen način podajanja in ohranjanja vere. V Franciji imajo v osnovnih šolah ob sredah prosto, da gredo otroci lahko k verskemu pouku. Vprašanje je, kakšno ponudbo bodo razvile druge članeice Evropske zveze. Svoboda veroizpovedi je temeljna človekova pravica. Evropa bo morala upoštevati navzočnost različnih Cerkva na skupnem evropskem prostoru.

Evropa je tudi svet diakonije. Vedno več pozornosti bo potrebno posvetiti človeku. Cilj združitve različnih narodov je človek. V ospredje bo morala stopiti skrb za »človeka«, ki je ustvarjen po Božji podobi. Potrebno je tudi prisluhniti najšibkejšemu človeku, najbolj izkoriščanemu, najbolj ogroženemu in na tem temelju graditi novo prihodnost Evrope.

5. Prihodnost združene Evrope

V prihodnosti bo Evropska zveza štela 1,5 milijarde ljudi. To je velika družina jezikov in kultur. Ko bo uresničen pridružitveni proces bo Evropo sestavljalo 50 držav. Trenutno nas povezuje ekonomija, skupna valuta in zunanja politika. Potrebno bo vzporedno razvijati tudi druge povezave. Evropa bo morala v prihodnosti bolj razmišljati o razumnem gospodarstvu, mirovni politiki, demokratičnosti in ekološki naravnanosti. Kljub temu da se daje prednost evropskemu pravu, bodo

posamezne članice morale ohraniti svoje pravo, svojo kulturo in svojo identiteto.

Prihodnost Evrope je v dialogu. V Evropi obstajajo velike razlike na verskem in etičnem področju. Zato se obsoja vsak antisemitizem. Nujna je povezanost med krščansko vero in judovstvom. Na vseh ravneh bo potrebno pospeševati krščansko islamski dialog. V zadnjem času živi v Evropi 20 milijonov muslimanov in več kot 2 milijona Judov. Zato se v Evropskem parlamentu že odpira prostor za medverski dialog, še posebej dialog z islamom in z judovstvom.

Za prihodnost Evrope pa si moramo prizadevati vsi, še posebej člani treh krščanskih Cerkva, tako katoličani, pravoslavni in evangeličani. Veliko pobud res prihaja od Konference evropskih Cerkva (KEK) in Sveta evropskih škofovskih konferenc (CCEE). Te pobude pa bodo živele le, če bomo vsi kristjani pri tem odgovorno sodelovali.

Reinhold Bärenz, Die Wahrheit der Fische, Neue Situation brauchen eine neue Pastoral, Freiburg im Breisgau 2000, 288 str.

Reinhold Bärenz (1942) je bil v nadškofiji Bamberg deset let (1984–1994) odgovoren za pastoralo duhovnikov, sedaj pa je profesor pastoralne teologije na teološki fakulteti univerzitetne visoke šole v Luzernu. To njegovo večje knjižno delo nadgrajuje prejšnje (Frisches Brot), ki je že izšlo v drugi izdaji in doživelo lep sprejem. Pomeni nekakšen učbenik za študente pastoralne teologije, ki jim ne posreduje zgolj obilo informacij in znanja, ampak jih želi napraviti občutljive za času primerno pastoralo. Srčika njegovega sporočila je v tem, da mora teologija nasploh, pastoralna teologija pa tem bolj, izhajati iz razmer in načina razmišljanja današnjega (evropskega) človeka, ki se ob mnogih problemih sodobnega življenja počuti dejansko prepuščenega samemu sebi. Zato avtor poudarja, da mora pastorala postati diakonijska, služeča. To lahko uresniči le v občestvih, kjer se človek čuti sprejetega in potrebnega, zato mora pastorala podpirati in razvijati njegovo upanje.

Bärenz izhaja iz dejstva, da mora pastoralna teologija, enako pa tudi konkretno pastoralno delo zajemati iz dveh knjig: iz knjige Svetega pisma in knjige življenja, ki sta za pravilno presojo življenja tako potrebni kot za človekovo življenjsko delovanje dve očesi. Človeško življenje je tisti kontekst, v katerem se lahko uresniči dejanska evangelizacija, ki daje Cerkvi in teologiji najglobljo identiteto. Pastoralna teologija ne more – rečeno v prispodobi – izhajati zgolj iz pogleda ribiča na ribe, ker ta gradi na odnosu subjekt – objekt, ampak mora gledati tudi iz perspektive rib, kar pomeni odnos subjekt – objekt, kajti navsezadnje so v Božji perspektivi tudi ribiči najprej in predvsem ribe.

Avtor precejšen del knjige posveti prikazu nastanka, razvoja in pomena župnije skozi zgodovino in danes, saj zanj pomeni biti duhovnik predvsem biti župnik. Zlasti poudari tiste elemente iz nauka 2. vatikanskega koncila, ki so pomembni za današnjo župnijo.

Glavna področja pastoralnega dela Cerkev uresničuje v župniji s poudarkom na izgradnji občestva (koinonija), kar avtor razume predvsem v oblikovanju pravih odnosov. Celotno versko življenje razume kot oznanjevanje, v katerem daje najmočnejši poudarek delitvi življenja (diakoniji), nato praznovanju življenja (liturgiji) in še oznanjevanju v ožjem pomenu – učenju življenja (martiriji). Župnijsko življenje poteka v nekakšnem trikotniku: občestvo – nedeljska maša – duhovnik, zato na široko razpravlja o službah v Cerkvi, brez katerih ni cerkvenega življenja.

Za uspešno pastoralno delovanje je neobhodno potrebno, da je duhovno poglobljeno in profesionalno izvedeno. Današnja pa-

storala mora biti takšna, da se dejansko dotika sodobnega človeka, zato mora tudi dopustiti, da se je tudi človek dotika (prim. Jn 13,10 in Vp 5,3). To pastorala omogoči takrat, ko se skuša poglobiti v današnjo kulturo razumevanja, kot jo npr. opredeljujejo Julija Kristeva, Jürgen Habermas, Kuno Füssel, Niklas Luhmann in Josef Wohlmuth.

Bärenz na primeru Abrahamovega prehoda iz poljedelskega v nomadski stil življenja pokaže na potrebo, da je Cerkev tudi danes pozorna na najrazličnejše življenjske prehode, še posebej na tistega, ki je zadnji in najvažnejši – iz zemeljskega v večno življenje. Cerkev se lahko legitimira kot človeku naklonjena in prijazna prav s prijateljskim spremljanjem umirajočih.

Cerkev ni sama sebi namen, ampak je njeno poslanstvo tudi služba dobremu v blagoslov vsega sveta, zlasti s tem, da upoštevanju človeških danosti z globoko vero prinaša nove vizije in kaže na visoke cilje.

Peter Kvaternik

Sabine Demel (Hg.), Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche, Verlag Pustet, Regensburg 2001, 158 str.

Zaradi občutnega pomanjkanja duhovnikov v zahodni Evropi, pa tudi zaradi novega pogleda na mesto laikov v Cerkvi, ki so ga prinesli odloki 2. vatikanskega koncila in novega razumevanja njihove družbene pomembnosti, je v zahodni teologiji v zadnjem času vse več razprav o laikih. Običajno gre pri tem za interdisciplinarni pristop iskanja odgovorov o njihovem statusu v Cerkvi, njihovem odnosu do klerikov, poslanstvu v svetu in podobnih vprašanjih.

Knjiga, ki jo obravnavamo, je eden takih poskusov, saj so njeni avtorji strokovnjaki za različna področja: Sabine Demel je pravnica, Leo Karrer je pastoralni teolog, Hans Joachim Meyer je minister za znanost in umetnost, Peter Neuner je dogmatik, Helmut Pree pravnik in Herbert Smolinsky zgodovinar. Vsak pod svojim vidikom skušajo podkrepiti tezo, da so laiki več kot le ne-kleriki, se pravi, da pristopajo k njihovi opredelitvi s pozitivnega vidika in ne zgolj kot antipod klerikov. Tako so bili namreč marsikdaj v zgodovini, tudi še v prvi polovici prejšnjega stoletja, laiki opredeljeni v Cerkvi.

To pa ne pomeni, da laiki v zgodovini Cerkve niso igrali zelo pomembne vloge. Njihov družbeni in politični status, pa tudi iz tega izvirajoče možnosti in izobraže-

nost, so pogojevali njihovo zavest odgovornosti. Avtor Smolinsky namreč z zgodovinsko analizo pokaže, da so laiki vedno, ko so imeli možnost uresničitve svoje odgovornosti, to tudi zavzeto in učinkovito uresničili. Kateri strukturni elementi so pogojevali možnost uresničevanja odgovornosti laikov v Cerkvi? Najprej cerkveno pravo, nato družbeni in politični status, podoba Cerkve ter izobrazba laikov. Njihova vloga se je najbolj izrazila v raznih cerkvenih reformah (Frančišek Asiški), bratovščinah, sindikatih in političnih strankah.

Temu primerno se je spreminjalo tudi mesto laikov v Cerkvi in njena podoba, ki je s svoje strani zopet določala njihovo mesto znotraj cerkvenega občestva. Kot dve zgodovinski osi, med katerima je cela paleta raznovrstnih pojmovanj o vlogi laikov, je pomembno biblično pojmovanje laikov kot izvoljenega ljudstva v odnosu do poganov in razumevanje v luči 2. vatikanskega koncila, po katerem so v Cerkvi, ki se opredeljuje kot *communio,* laiki prvič pozitivno opredeljeni kot člani Božjega ljudstva, ki imajo po skupnem duhovništvu iz krsta delež pri Kristusovi duhovniški, preroški in kraljevski službi.

Med njima so obdobja močnega poudarka na hierarhiji, na različnih (srednjeveških) gibanjih, na katoliški akciji. Cerkev pa se je po drugi strani z upoštevanjem *sensus fidelium* skozi vso zgodovino jasno zavedala pomena laikov v Cerkvi.

Razumevanje laiškega stanu je vedno pogojeno tudi z razumevanjem hierarhične zgradbe Cerkve in vloge klerikov v njej. Opredelitve zadnjega koncila je v pravni obliki formuliral ZCP iz leta 1983 in določil razmerja med posameznimi službami v Cerkvi. Tako tudi med papežem in krajevnimi škofi ter med slednjimi in župniki. Prav župnikov odnos do laikov je običajno tisti, ki daje okvir za konkretno umestitev laikov v cerkveno življenje znotraj občestva.

Ker se vodstvene službe izvršujejo vedno »in persona Christi capitis«, imajo te vedno unipersonalen značaj in niso nikoli zaupane nekim abstraktnim strukturam. To ne izključuje deleženja drugih pri vodstveni službi, ki se izvaja s pomočjo kolegialnih in sinodalnih struktur. Tako se zakramentalnost vodstvene službe izraža prek svetega reda in Cerkve, ki je tudi sama zakrament in prostor uresničevanja ostalih zakramentov. Vodstvena služba ni v nobenem primeru izvedena iz občestva kot nekakšna ekstrapolacija skupnega duhovništva vseh krščenih, prav tako pa tudi skupno duhovništvo ne temelji na službenem duhovništvu, ampak korenini neposredno v krstu in birmi.

Pokoncilsko samorazumevanje Cerkve kot Božjega ljudstva, kar predstavlja realno sintezo demokracije in hierarhije v Cerkvi, sámo navaja k novi miselnosti, da laiki nikakor niso zgolj statisti v Cerkvi, ampak skupaj s kleriki enakopravni protagonisti, seveda

na svojem specifičnem področju poslanstva. To prvič v zgodovini tudi zagotavlja jasno opredeljen katalog pravic in dolžnosti vseh vernikov in posebej tudi laikov v novem ZCP. Iz teh opredelitev je mogoče razumeti laike in klerike kot protagoniste v nekakšni medsebojni igri dveh osišč iste elipse, ki zaobjema celotno Božje ljudstvo.

V boju z razsvetljenskimi idejami in sekularizacijo po francoski revoluciji so laiki predstavljali nekakšen jez, npr. v obliki katoliške akcije. Pojav modernizacije družbe v drugi polovici 20. stoletja je načel ta jez do take mere, da je morala Cerkev na novo premisliti svojo notranjo identiteto. To se je zgodilo na koncilu, ki je prinesel novo zavest, mnoge strukture pa so ostale še nespremenjene, kar še vedno povzroča določene napetosti. Rešitev se ponuja v viziji sinodalne Cerkve, ki zahteva več karizmatičnega poguma in daljnoročnega gledanja.

Koncilski in pokoncilski dokumenti jasno nakazujejo odgovornost laikov za družbo, ta pa od njih zahteva samostojno organiziranje za polno uresničenje lastne odgovornosti za Cerkev in družbo, kar nista dve ločeni, ampak med seboj prepleteni dejavnosti.

Peter Kvaternik

Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Verlag Suhrkamp, Frankfurt 2000, 362 str., ISBN 3-518-58291-7.

Sociolog Niklas Luhmann (1927–1998) je v zadnjih desetletjih sodil k najbolj pomembnim družbenim teoretikom v Evropi. S sistemsko teorijo je postal znan tudi drugod po svetu. Zaradi izrazite in včasih skoraj naivne ekocentrične orientacije je bila njegova teorija o sistemih predmet kritik in včasih – zlasti v anglosaksonskem svetu – celo posmeha. Za mnenja drugih o njegovi teoriji se najbrž ni prav veliko zanimal, kajti to, s čimer je imel opraviti, se mu je zdelo preveč paradoksno: na eni strani brezbarvno, obrabljeno in brezupno nesmiselno, na drugi strani pa tudi daljnosežno in nenehno nastajajoče. Sistemsko teorijo je zasnoval na opazovanju okolja. Najprej jo je poskusil prenesti v ekonomijo (razmerje: ekonomija-okolje), nato pa tudi v družbeno *notranja* okolja, to je v družino, kulturo in religijo. Potem ko je William Kapp leta 1950 izdal delo *o družbeni ceni svobodne trgovine (Social Costs of Free Enterprise)*, je teoretično pojasnil mehanizem sodobne ekonomije, ki nujno vodi v ekološko krizo in v bistvu v propad. Literatura s področja ekonomije je tudi Kappa najprej izrinila na rob, danes pa postaja skoraj kultni avtor. Njegovo mnenje, da se bo ena glavnih napak ekonomije – namreč da je cene proizvodnje in proizvodov pozunanjila, se osredo-

točila na korist, pomanjkljivosti pa porinila na rob – pokazala šele v prihodnosti, ko stroškov ne bo več mogoče reševati na ramenih okolja. Zapoved »zlatega« obdobja svobodne ekonomije je, da mora del stroškov podjetja, ki hoče napredovati, prevzeti okolje. Niti z besedo ni omenjena morebitna kriza podjetja in posledica pozunanjenja cen. To bo s pridom izkoristila konkurenca, ki bo obremenjeno okolje kupila ceneje in ravnala podobno kot podjetje, ki ga je kupila, cene/stroške še bolj pozunanjila in okolje še bolj obremenila.

V knjigi *Religija družbe* Luhmann bralca neposredno sooči s vprašanjem, in sicer na področju religije. Bog je pozunanjen pojem in v bistvu predmet. Seveda velik. Religija je podjetje. Luhmann na religijo gleda *hkrati* kot na obrabljeno in obupno nepopolno stvar in kot na mehanizem, ki nevidno prevaja v vidno in podvaja resničnost. Na eni strani je razklana zavest, na drugi vzneseno odpiranje obzorij. Zdi se, kot da o obeh obrazih religije – o religiji kot paradoksu – govori hkrati. Je proces popačenja osebnosti in je poznavanje človeka. Pojem pozunanjene vere omenjam zato, ker je dediščina razsvetljenstva in družbenih znanosti, ki se sklicujejo na razsvetljenstvo. Dediščina sociologije ne more biti bistveno drugačna. Mnogi filozofi 18. in 19. stoletja so skoraj instinktivno odklanjali religijo kot nekaj odvečnega. Sociologija si neredko sploh ni vpraševala, če se za tem zunanjim plaščem skriva kak »znotraj«. Luhmannova pozunanjena religija je specifičen pojem, in sicer ne le zato, ker domneva nek »znotraj« religije, ampak tudi zato, ker na pozunanjeno religijo gleda kot na njen križev pot, kot njeno pot na Golgoto. Luhmann nekako daje vedeti, da je – ne prostovoljno – tudi sam njen stečajni upravitelj.

Medtem ko so se mnogi družbeno usmerjeni ekonomisti in sociologi ukvarjali s teorijami o stroških moderne ekonomije, ki jih nosi okolje (na primer avtoceste kot »skladišča na kolesih«) in družba, se je Niklas Luhmann posvetil samemu problemu cene, in sicer pod vidikom informacijske izgube; cena je protiproizvod informacije in rak rana ekonomije. Tako na primer cena preproge kupcu onemogoča videti, da jo je naredil otrok ali zapornik. V ozadju je čutiti utopično ekologijo *kot* etiko oziroma ekologijo kot krovni pojem, ki ima etiko za eno svojih orodij. Da bi razumeli to duhovno držo mnogih (zlasti nemških) znanstvenikov s področja sociologije, ekonomije in naravoslovnih znanosti, je treba seči v petdeseta leta dvajsetega stoletja, ko se je postavljalo vprašanje o atomski varnosti, izumiranju gozdov, naraščanju nekaterih vrst raka in podobno. Eden najbolj zanimivih vrhuncev tega obdobja je Göttinška izjava (1957), ki ji je sledil izstop dvajset najbolj vidnih nemških atomskih fizikov iz tako imenovanega atomskega pro-

grama. Luhmannu je bilo tedaj trideset let. Dejansko ekologija etike nikoli ni niti sanjala, čeprav je bil Luhmann gotovo eden redkih, ki je verjel, da bo globlje poznavanje okolja in okoljska vzgoja najboljša in najcenejša šola ekološko usmerjene družbe prihodnosti. V vseh delih se je vpraševal, v kolikšni meri bi lahko umetni (družbeni, kulturni, gospodarski, politični ...) sistemi postali bolj funkcionalni in humani, če bi sledili (zaprtim) ekosistemom in za profit ne igrali za ceno komunikacije.

Z drugimi besedami: Ekonomist naravo kodira s ceno. V bistvu je ne more imeti rad, ker jo pozna le kot ceno (ali kot *imeti* ali *ne imeti*). Za Luhmanna je bilo to vprašanje zanimivo iz dveh razlogov: prvič zato, ker ga je zanimalo, kako izraziti skoraj povsod prisotno megalomansko željo »postaviti si spomenik« za ceno okolja, in drugič, ker je hotel inherentno logiko okolja – informacijski krog – prenesti v družbene modele v najširšem smislu besede in jih »rešiti«. Zato je Luhmanna religija zanimala drugače kot druge sociologe religije. Ne glede na to, da so klasiki sociologije sociologijo religije imeli za osrednji del družbene teorije in da jo je tako obravnaval končno tudi Luhmann, je morda presenetljivo, da je v *Religiji družbe* hotel ugotoviti, če je sistemska teorija in (plus) religija morda enačba. Distanciral se je od ustaljenega vzorčnega razmerja religija-družba (ali obratno) in hotel religijo obravnavati kot sistem z binarno kodo *(imanenca-transcendenca)*. Tako je pokazal, da je treba njegov agnosticizem jemati z veliko rezervo in spoštovanjem. Delo *Religija družbe* ni zanimivo le kot sociološka kritika religije, ampak tudi kot preverjanje sistemske teorije na tem modelu (post)moderne družbene zavesti. V pomoč mu je dejstvo, da lahko gleda na religijo z vidika družbe, ki je daleč od religije, in jo (religijo) opazuje kot avtonomni komunikacijski sistem. Glede na že pravkar povedano pa je avtonomnost (zaprtost) sistema hkrati povsem bedno monetarizirano nastavljanje zrcala. Če je na eni strani mogoče reči, da monetarizacija (komercializacija) nekega vprašanja kaže na komunikacijsko blokado in na konec sistema (v smislu *apres nous le déluge*), in sicer na definitivni konec, ki onemogoči celo definicijo kot tako (prim. S. Hawking, *Vesolje v orehovi lupini*, Tržič 2002), je na drugi strani mogoče zaznati, da ima religija – glede na njen *dejanski* družbeni položaj – v družbi vlogo medgeneracijske pomiritve. Monetarizacija religije je potemtakem bodisi pomota bodisi obupno nepopolna stvar. Ta vidik analize religije kot sistema je najbrž najbolj zanimiv in presenetljiv. Kritičnost do tega nikakor ne obrobnega vprašanja razkriva neko posebno Luhmannovo naklonjenost do študija verstev. Naj torej začnem na koncu: Zadnje poglavje v knjigi nameni samopredstavitvi religije; vendar ne zgolj zaradi razočaranja nad sociolo-

škim orodjem, ampak – nasprotno – zaradi ovrednotenja sociologije kot najbolj ustrezne znanosti za preučevanje religijskih sistemov (str. 26).

Sociologi so o Luhmannu neredko trdili, da je s sistemsko teorijo nastopal kot »megalomanski projektant velikih vodnih pregrad« znotraj družbe, ki bi proizvajale energijo in jo ne le trošile. To je rečeno v podobi. Zamisel *sistemske teorije* je namreč skrajno preprosta: Učinkovitost nekega (živega) sistema je najprej odvisna od njegove zaprtosti, zaprtost sistema pa je njegove notranje komunikacije. Miselni vzorec temelji na opazovanju telesa (ekosistema) oziroma na njegovem krvnem obtoku (vodnem obtoku). V družbenih sistemih se lahko ta miselni vzorec (obtok) imenuje komunikacija. Komunikacija je *koda* vseh učinkovitih sistemov. Da bi še bolj poudaril skrajno preprostost teorije sistemov, namreč da so navzven binarno kodirani (pravilno-napačno), jo primerja računalniškemu jeziku, ki je zgrajen na številih 0 in 1. Zaprtost sistema – lahko je tudi pregrada – je nujen pogoj njegove učinkovitosti in *odprtosti*. To pomeni, da je koda edini *pravilen* dostop do sistema, koda pa sistem »prevaja« tudi navzven. Uporabil sem izraz »megalomanski projektant«, ker je Luhmann na eni strani domneval potencial kode in ker je bil na drugi strani hud kritik megalomanskih projektov, ki so nastajali brez upoštevanja sistemov, v katere so posegali. Luhmann se je »učil« na ekološki katastrofi srednje Azije v okolici Aralskega jezera in na nekaterih drugih podobnih primerih drugod po svetu. Podobno kot sta se ekonomija in politika lotili prekopa Ren-Main-Donava – ene od evropskih megalomanij –, se je sociologija lotila religije in jo preučevala ne upoštevajoč njen »ekosistem« in njeno kodo. Luhmannova posebnost bo gotovo njegovo svojevrstno iskanje (identificiranje) religiozne kode, čeprav on kot sociolog religiji (religiozni kodi) ni pripisoval prvotnosti v tem smislu, kot je moral prvotnost (izvirnost) pripisati družbi; religijo ima za družbeni pojav, družbo pa za ekosistem posebne vrste (etos).

Kljub temu Luhmannove definicije religije niso samo družbenega značaja. Religija razlikuje (*je* razlikovanje) med vidnim in nevidnim. *Vidno-nevidno* je ena od kod religije, na temelju katere je Luhmann definiral smisel *(Sinn)*. Smisel je črta, ki povezuje vidno in nevidno. Je črta horizonta. Horizont pomeni gledanje v daljavo (preteklost, prihodnost), v brezpotja (Georges Bernanos), na mejo. Je zamejitev. Kodo komunikacije ščiti »nevidno«, komunikacija pa varuje določitve, ki prihajajo z nevidnega v vidno polje. Koda *vidno-nevidno* je potemtakem bistveni strukturalni element komunikacije (religije). Sicer pa je kodiranje – sistem kod – nekakšen povzetek vseh Luhmannovih del zadnjih dveh desetletij. »Morda bi bila potrebna samo še kakšna veji-

ca, da bi to delo postalo povzetek Luhmannovega ustvarjanja, je napisal André Kieserling, urednik tega Luhmannovega dela (357).

Luhmann religije ne preučuje le kot sociolog. Za to, kako jo preučuje, bi težko našli ustrezno opredelitev. Ne preučuje je kot vernik niti ne kot zaprisežen nasprotnik vere, ne preučuje je kot agnostik in prav tako ne z vidika vseenosti. Potem ko je tvegal primerjavo s sistemsko teorijo in ugotovil, da bi religijo *kot* funkcijo lahko imel za *zaprt sistem*, je hotel iti še naprej in ugotoviti, če bi bila teorija sistemov primerna tudi za preučevanje religij, zlasti krščanstva, in sicer zlasti glede na to, kaj religije *so*. Pozoren je bil predvsem do sprememb v sistemu oziroma zlasti do dramatičnih prilagoditev sistema v smislu »monetarizacije« religioznih dejavnosti. V tem pogledu je bil nad religijami »razočaran«, kajti monetarizacija je vedno izničevala pomen razlikovanja med *biti* in *delovati*. Do te ugotovitve so ga pripeljale prilagoditve religij (zlasti sekt) ustanovam sodobne diferenciarane družbe. Nenehno se je vpraševal o prihodnosti religije in družbe. Zanimalo ga je, kdo bo koga potegnil iz začaranega (dekodiranega) kroga, kajti monetarizacija religije po njegovem ni nič manj kot dekodirana religija, usodna rana na »jezu«, religiozni »slippery slope«, religija brez skrivnosti, hiša brez oken in vrat, klinično mrtev človek. Luhmann je bil mnenja, da so se religije »pustile« dekodirati družbenim teorijam, ker so se hotele prilagoditi potrebam družbe. Zato njegova metoda preučevanja zasluži največjo pozornost teologije. Luhmann je namreč pronicljivo ugotavljal, da se religije in njihove teologije niso zavedele dejstva, da večina družbenih teorij – totalitarni sistemi so tako rekoč izjema – k njim ni pristopala destruktivno, ampak – kot hekerji – z namenom, da jih dekodira in dekonstruira ter po možnosti rekonstruira po lastni zamisli. Čeprav Luhmann skoraj ne govori o pojavu civilne religije – ustvarjene po merilih družbe, ki je v bistvu vsa vprašanja že zdavnaj monetarizirala –, je religija, ki je svojo dejavnost podredila preverljivim družbenim merilom (merilom vidnega polja), izgubila notranjo komunikacijo. Podobna je pregradi, za katero ni več vodnega zajetja. Ne povezuje več vidnega in nevidnega, ampak je le še eden od »ostankov« v vidnem polju interesov. In potem se je vprašal: Je mogoče na krščanstvo že gledati kot na subsumirano kulturo (115 ss)? Menil je namreč: Če se posreči dekodiranje in popolna dekonstrukcija religije, se mora v bistvu posrečiti tudi njena rekonstrukcija (kopija). To ni isto kot ustvarjanje klonov. V laboratoriju sociologije je namreč religiozna koda. Od tega je odvisno, kaj se bo dogajalo z religijo v prihodnosti. Po Luhmannu so religije, ki so svojo dejavnost monetarizirale, brez prihodnosti. Še huje: postale so potrošniško blago in povzročajo kri-

ze. Niso le »ostanek« interesov, ampak odvečna stvar. Če se religije začasno ohranijo tako, da se identificirajo kot podjetja (se monetarizirajo), se le še bolj približajo strukturam in nehote napovedo svoj konec. Ko je Luhmann religijam (krščanstvu) pripisal prihodnost in jih »reševal« iz oklepa nove (liberalne) družbe, ni več zdržal le v vlogi sociologa.

Luhmannov besedni zaklad ni tisti, ki otežuje sledenje njegovi občasno zelo abstraktni misli; zahtevnejša je njegova trmasta želja, da greš za njim. Toda to sledenje prinaša zares novo in za teologijo neznano perspektivo, ki (lahko) deluje kot budilni moment in pomaga postaviti pod vprašaj marsikatero naivno predstavo, ki jo imajo religije o samih sebi. Luhmannov pojem religije ni abstrakten. V bistvu misli na (zaprt) sistem, na to, kaj religija *je*, se pravi na živ organizem. Vsak živ sistem se oblikuje v odnosu do drugih/okolja, in sicer po vzorcu zaprtosti. Živ operativni sistem je v bistvu zaprt. Vsak religiozni sistem z vidnim zamejuje nevidno (nevidno s tem, kar se lahko vidi; nedoločljivo s tem, kar se lahko določi itn.) in je na ta način vzorec družbenih sistemov. Operativno zaprti sistemi lahko delujejo (in jih lahko opazujemo) le avtonomno v okviru lastnih operativnih pravil, ki pa so kodirana. Sistem je opazovalcu dostopen le, če je kot *opazovalec* »znotraj« sistema. »Zato so funkcije vedno konstrukcije (zunanjega) opazovalca« (118). Vprašanje je torej, na kakšen način lahko kdo sploh govori o tem, kaj neka stvar *je*, če je ne vidi od znotraj oziroma če – tudi ko jo vidi – svojega videnja ne more posredovati drugače kot v okviru kode. Zunanje opazovanje je doslej v bistvu edini način opazovanja, čeprav je na primer Lezsek Kolakowski posebno evropski civilizaciji pripisoval, da se je samoopazovanja (kritičnosti do sebe, strpnosti in nenasilja) učila pri krščanstvu. To seveda ne pomeni, da sta strpnost in samokritičnost samoumevni. Tudi Luhmann je domneval, da je krščanstvo kot religija tudi *zaprt* sistem v smislu temeljne kode: notranja komunikacija v tem sistemu poteka po nedoumljivih pravilih refleksije. Doumljivost notranje refleksije je dostopna *kot* teologija; teologija je potemtakem ena od kod religije. To lahko pomeni marsikaj. Najmanj, kar lahko pomeni, je, da krščanstvo kot religija – in najbrž ne le krščanstvo – lahko vpričo družbenih sistemov nastopa kot teologija, torej kot znanost vpričo znanosti, sociologija vpričo sociologije, saj je teologija objektivna samopredstavitev religije in pot k religiji. Zato je lahko Luhmann rekel, da je »kodiranje očitno neko kompleksno spoznanje problema, da nedoločenost *(selbstreferentielle Rekursivität)* in neopazljivost sveta in opazovanja v svetu imenujemo z religioznimi pojmi« (123 sl.). Ta podatek vznemirja zaradi brezpogojne strukture *zaprtosti* in *zaprtosti* (živih) sistemov: ne mo-

rem jih opazovati, če se jim ne odprem kot *zaprt* sistem; golo opazovanje (funkcije) je nepomembno oziroma je pomembno le, kolikor predstavlja *vstopno* in *izstopno* kodo. Črte, na kateri se nevidno prevaja v vidno, pa ni mogoče videti. Podobno lahko sistemi opazujejo druge sisteme le tako, da vstopijo sami vase in v opazovanju drugega sistema prekopirajo temeljni vzorec, po katerem *so* in *delujejo*. Modeli se množijo tako, da se sistem na vsak vzgib »od zunaj« odzove z *»re-entry«* temeljne kode, po kateri funkcionira. Zato sveta *kot takega* (religije *kot take*) ni mogoče opazovati. Vsak pogled bi nujno moral vodi k razlikovanju med vidnim in nevidnim. Glede na to Luhmannu ne gre zgolj za razliko med sistemi *(the bare difference)*, ampak za *razlikovanje* (24 ss; 32 ss).

To je le eden od okusov Luhmannove *Religije družbe*. Če se na neki način zdi, da so pri njem tradicionalni pomeni pojmov v nevarnosti, je le korak vtis drugačen: v bistvu gre za kombinacijo objektivnih pomenov s subjektivnimi motivi in nameni, pri čemer se njegovo *objektivno* raziskovanje osredotoča na subjekt in subjektivnost (posreden-neposreden) spoznanja na meji med vidnim in nevidnim. Tradicionalna epistemologija bi tu najbrž rada prodala delnice in pobrala dividende naučenega razumevanja, podjetje pa pustila propasti. Toda kot oko svojega gledanja ne vidi, je refleksivno gledanje vedno že spet na poti naprej. »Nevidno« ni mrtev kot človekovega gledanja/spoznanja, temveč pogoj kakršnegakoli gledanja/spoznanja. Meja med vidnim in nevidnim ni fiksirana. Moč spoznanja ni v tem, da subjekt opazovanja prodre v drug sistem (subjekt) in ga dekodira, ampak da drugemu sistemu posreduje lastno gramatiko in se tako rekoč razlasti. Podobno delujejo možgani: neodvisno in hkrati popolnoma odvisno od okolja (45). S tem Luhmann pripravlja svojo definicijo komunikacije. »Komunikacijo razumemo kot način delovanja, ki se reproducira z lastnimi dejanji, z drugimi besedami: Kot način delovanja autopoetičnega sistema« (44). Luhmannova definicija komunikacije in njena razlaga (39-44) zahteva najprej analizo posameznih elementov definicije, saj komunikacije ne razume kot funkcijo obstoječega (ontologije), ampak ji pripisuje izvirnejše mesto. Luhmannov pojem komunikacije je alternativa ontologiji, obenem pa je tudi koda sistema, in sicer v mediju smisla. Sicer pa je komunikacijo predstavil kot kompleksno avtorefleksivno dogajanje *znotraj* sistema, ki povečuje občutljivost tega sistema za nevidno in za njegovo »prevajanje« v vidno polje.

Nemogoče je v celoti prikazati tega vprašanja, saj ni le kompleksen, ampak tudi izviren in zanimiv. Za sociologa - in najbrž ne le zanj - je odločilno vprašanje, kako religija izpolnjuje to nalogo in v kakšnem smislu je ta proces

podvajanja resničnosti dostopen opazovanju. Taki so tudi nekateri drugi pojmi, kot na primer »kontingentnost Boga« (146 s.s.), sekularizacija, transcendenca, religiozna morala in zlasti njegovo pojmovanje aktualne teologije.

Kot teologa me zlasti zanima vključljivost krščanstva v Luhmannov pojem religije. To, da mu teologi ne bodo ostali dolžni, bi bilo pričakovati pod pogojem, če bi bil Luhmann še živ. Najbrž pa bi s tem tudi pokazali, da niso kos zadregi, v katero jih je spravil, zlasti ko je govoril o *preživetvenih* strategijah religij in kako so te vplivale na oblikovanje institucij moderne družbe. Če je ta modus družbe izjemno obremenjujoč za okolje, je med drugim zato, ker je ta pojem religije obremenjujoč za družbo. Poti nazaj pa ni. Na nakopičene probleme ne more odgovarjati neka naivna teologija, ki se boji za preživetje. »Seveda se bo morala (religija) odpovedati svoji ontološko utemeljeni kozmologiji in svoji samozadostni morali« (315). Če je včeraj zadostoval stavek: »Bog je ustvaril svet«, je danes drugače: »Kaj sledi iz tega, če sprejmemo, da je Bog ustvaril svet?« Nov način razmišljanja dvignil verodostojnost teologije in povečal njeno sposobnost za dialog.

Luhmanna je religiozno vprašanje očitno zanimalo dlje časa. Žal je njegovo delo prekinila bolezen in smrt. Čas mu ni dopuščal, da bi se seznanil z najnovejšimi tokovi v teologiji. V rokopisu je ostalo veliko označb in praznin, kje bi bilo treba besedilo doreči. André Kieserling, ki je Luhmannovo delo pripravil za tisk (napravil tudi kratko stvarno kazalo), je te praznine deloma zapolnil (358). Morda je s tem opozoril na zadrego zahodnega človeka, ki praznine ne prenese in jo je neredko krpal na silo. Tudi z religijo. Ker ni nobenega podatka, kako je Luhmann hotel to delo objaviti – in če ga je sploh hotel objaviti –, si je urednik pomagal z Luhmannovim predzadnjim delom *Družba družbe (Gesellschaft der Gesellschaft)*, ki je izšlo februarja 1997, ko je nehal pisati *Religijo družbe.* Zdi se, da manjka vsaj eno poglavje o avtorjevi samopredstavitvi. Knjiga pa bi potrebovala tudi slovar tistih pomenk, ki zvenijo znano le poznavalcem njegovih del. Sicer pa pri Luhmannu ni najti nobenih za naš čas pogostih vpraševanj po odgovornosti religij za dogodke v preteklosti ali sploh po zgodovinski odgovornosti verstev. Nikjer ne trčimo v kakšno teorijo spominjanja, sprave ali odpuščanja. Luhmann je avtor postmoderne. Nenazadnje je tudi to razlog za različne domneve, kako naj bi se to delo končalo. Vpričo krivde si je težko predstavljati religijo v svoji prvobitni vlogi odkrivanja nevidnega. To v zadnjih dvajsetih letih nenehno poudarja tudi Paul Ricoeur, ki se je – sicer z drugega konca – soočil z istim vprašanjem »religioznega« odkrivanja ne nevidnega, pač pa pozabljenega in odrinjenega, in na področje druž-

bene zavesti prinesel filozofijo volje. Ali je s tem, ko se je dotaknil težkega in bolečega procesa spominjanja, tvegal biti *manj* filozof? Se je spremenilo tudi področje filozofije? Ta vprašanja na podoben način poraja tudi Luhmannova sociologija religije.

Anton Mlinar

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Doc. dr. **Leon Debevec**, Landol 41, 6230 Postojna
Dipl. teol. **France Dular**, Trnje 23, 4228 Železniki
Kardinal **Karl Lehmann,** Bischofsplatz 2, D-55116 Mainz
Dipl. teol. **Ivan Krajnc**, Juša Kramarja 2, 9232 Črenšovci
Doc. dr. **Slavko Krajnc**, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj
Dipl. teol. **Alojzij Kržišnik**, Kvedrova 17, 6103 Koper
Asist. dr. **Peter Kvaternik,** Stoženska 9, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice
Prof. dr. **Drago Karl Ocvirk**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana
Dipl. teol. **Jože Planinšek**, Plečnikova 29a, 3000 Celje
Prof. dr. Janez Rotar, Melikova ulica 5, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Ciril Sorč**, Štula 23, 1210 Ljubljana
Doc. dr. **Marjan Turnšek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Mag. **Cvetko Valič**, Dekani 207, 6271 Dekani
Dipl. teol. **Jožef Vidic**, Tabor 29, 1380 Cerknica

Vsebina *Contents*

311 **Slavko Krajnc**, Teološki simpozij 2002 – Cerkev smo vsi

Referati

315 **Drago Karl Ocvirk**, Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta Plenarrnega zbora Cerkve na Slovenskem
Cultural and Social Context of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia

335 **Marjan Turnšek**, Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem
Ecclesiological Roots of the Plenary Council of the Church in Slovenia

355 **Slavko Krajnc**, Bogoslužni vidik dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem
Liturgical Aspect of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia

Koreferati

371 **Cvetko Valič**, Sociološko - pastoralni vidik župnije kot duhovnega centra

377 **Jožef Vidic**, Model in pomen mladinskega duhovnega centra za širše območje v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

389 **Jože Planinšek**, Model duhovnega centra za širše pastoralno območje

395 **Leon Debevec**, Cerkev smo vsi. Skrb za krščansko umetnost v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

401 **France Dular**, Model in pomen župnije kot duhovnega centra za širše območje

407 **Alojzij Kržišnik**, Župnija je duhovni center za širše območje

413 **Ivan Krajnc**, Župnija Črenšovci v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Razprave *Articles*

421 **Karl Lehmann**, Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope na prelomnici med Vzhodom in Zahodom
Theological Stimuli for Spiritual and Ethical Orientation of Europe between East and West

439 **Ciril Sorč**, Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način Božjega sa mopodarjanja človeštvu
Christological and Pneumatological Perichoresis as a Manner of God's Giv ing Himself to the Humanity

463 **Janez Rotar**, Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine
Language Teachings of Apostle Paul and Primož Trubar's Care for Inde pendence of Slovenian Written Language

Pregledi *Reviews*

477 **Marijan Smolik**, Škof Anton Bonaventura Jeglic – prevajalec

483 **Stanislav Slatinek**, Cerkve in Evropska zveza

Ocene *Book Reviews*

489 **Peter Kvaternik**, Reinhold Bärenz, *Die Wahrheit der Fische, Neue Situa tion brauchen eine neue Pastoral*

490 **Peter Kvaternik**, Sabine Demel (Hg.), *Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche*

492 **Anton Mlinar**, Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 62 leto 2002

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Alenka Arko SL, **Metafora notranji človek v antični filozofiji in teologiji**

Jože Krašovec, **Prevodi Svetega pisma v evropske jezike**

Ladislav Hučko, **Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale**

Ivan Platovnjak, **Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji**

Peter Kvaternik, **Pastorala v mestu pred izzivi sodobnosti**

Mateja Tominšek, **Leopold Lenard (1876–1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec**

Stanislav Slatinek, **Premiki v civilnem in kanonskem pravu. Ob 70-letnici akademika prof. dr. Stanka Ojnika**

Metod Benedik, **Lambert Ehrlich. Ob odkritju kipa na Teološki fakulteti v Ljubljani 31. maja 2002**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

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

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

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

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

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Forma tisk d. o. o.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport RS

Letna naročnina: 4800 SIT, za tujino 40 USD, posamezna številka 1200 SIT
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljubljana, številka: 02014-0015204714
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 62 leto 2002

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2002

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

Akademiku doktorju Stanku Ojniku,
dolgoletnemu predavatelju
na Teološki fakulteti v Ljubljani
in zvestemu sodelavcu naše revije
ob sedemdesetletnici
čestita uredništvo Bogoslovnega vestnika

Razprava (1.01) 248:276:1(3)

Alenka Arko

Metafora *notranji človek* v antični filozofiji in teologiji

Metafora *notranji človek* je široko razširjena in poznana predvsem iz Pavlovih pisem, kljub temu da jo prvič srečamo že pri Platonu, in sicer v IX. knjigi dialoga *Respublica*.[1] Kasneje jo najdemo šele čez pet stoletij, v *Corpus Paulinum*, v 2. stoletju po Kristusu pa jo zasledimo približno 450-krat.[2] V tem obdobju je dejansko postala nekakšen *terminus technicus* tako za neoplatonike kot za cerkvene očete. To dejstvo je Markschiesa navedlo na trditev, da gre za nekakšen most med antično filozofijo in zgodnjo krščansko teologijo.[3] Pogosta uporaba metafore v 2. stoletju in njena odsotnost v času med Platonom in pismi apostola Pavla pa še ne pomeni, da je bila pet stoletij potisnjena v pozabo, potem pa tako rekoč ponovno odkrita. Mnogi avtorji namreč trdijo, da je v antiki metafora imela mnogo sinonimov, ki so izražali bodisi strukturo človeške duše bodisi etična vprašanja, zadevajoča izvire in možnosti kontroliranja človekovih dejanj. Ti sinonimi po eni strani postulirajo in potrjujejo dualistično antropologijo, po drugi pa pojasnjujejo vprašanja o človekovem odnosu z nadnaravnim svetom, z Bogom.[4] Navedeno dejstvo nam dopušča proučevati metaforo ne kot simbolično poimenovanje neke konkretne resničnosti, ampak, v skladu z opredelitvijo Paula Ricoeura, kot pomensko jedro, ki dopušča igro med posameznimi pomeni na način, da le-ti ustvarjajo pomensko mrežo.[5]

---

[1] Prim. Platon, *Resp* 589a.

[2] Zelo pogosto najdemo metaforo v gnostičnih in enkratitskih spisih, ki, čeprav se oddaljujejo od filozofskih stališč svojega časa, vseeno razvijajo dualistično antropologijo, zato jih ne bomo posebej obravnavali. *Corpus Hermeticum* XIII naprimer uči, da je pot odrešenja v zamenjavi biti, v prerojenju notranjega človeka ali v παλιγγενεσία, ki se sicer zgodi po Božjem usmiljenju, ni pa usmerjena k moralni preobrazbi človeka, ampak v skladu z gnostičnim prepričanjem, k razumskemu spoznanju, k spopobnosti popolnega razumevanja in doumevanja, v čemer je odrešenje (prim. A.-J. Festugiére, *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le Dieu inconnu et la gnose* IV, Paris 1990, 216).

[3] Prim. Ch. Markschies, »Die platonische Metapher vom 'inneren Menschen': eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie«, *ZKG* 105 (1994) 9.

[4] Prim. R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Oxford 1966, 60.

[5] P. Ricoeur, »Poétique et symbolique«, v: *Initiation à la pratique de la théologie* I, Paris 1982, 48.

V pričujoči razpravi želimo predstaviti razvoj metafore od Platona preko Filona Aleksandrijskega do Pavlovih pisem in cerkvenih očetov. Med slednjimi smo izbrali Klemena Aleksandrijskega, ki je prvi skušal priti do sinteze platonskega in pavlinskega pomena metafore; Origena, ki jo v svojih spisih izmed vseh očetov morda najpogosteje uporablja, in Bazilija Velikega, ki je s svojim gledanjem pripravil pot zrelemu krščanskemu razumevanju metafore pri Gregoriju iz Nise.[6]

1. *Notranji človek* v Platonovi etiki in antropologiji

Platon stoji pred vprašanjem: zakaj odločitve in predlogi, rezultat razumskega, logičnega preudarjanja, pogosto nasprotujejo impulzom, ki se prav tako rojevajo v duši?[7] Gre za na bivanjski ravni dobro poznano zadrego, ki jo grški filozof rešuje s pomočjo nauka o treh delih duše: razuma, volje in poželenja ali nagona.

Notranji človek (ἐντὸς Ψνθρωπος) ustreza razumu (λογιστικόν), najbolj plemenitemu delu človeka, ki je hkrati edini, ki ga je mogoče resnično imenovati človek. Še več, Platon meni, da je jedro človeka božanski delček, ki »*žival* (τὰ θηριώδη τῆς φύσεως) *v nas podreja človekovi oblasti, ali bolje rečeno tistemu, kar je božanskega v nas*«.[8] Dejansko to pomeni, da je vse, kar ne ustreza razumu, božji sposobnosti v človeku, živalsko: voljo si Platon predstavlja kot leva, poželenje pa kot »*bitje z mnogimi postavami in neštetimi glavami krotkih in divjih živali*«.[9] Tako sestavo duše potrjuje tudi metafora leteče vprege, ki jo najdemo v dialogu *Phaedrus* in ki je zelo podobna metafori *notranji človek*. V metafori leteče vprege nižji del ustreza dobremu in slabemu konju, višji in vodstveni pa kočijažu. Obe metafori dopuščata trditev, da je za Platona človek v bistvu seštevek Boga in živali.[10] Poleg tega je pomembno poudariti tudi, da se ta vsota nanaša le na dušo, torej na inteligibilno, z razumom dojemljivo razsežnost človeka. Tvarni svet je izvzet iz opredelitve človeka ali pa ima negativen predznak. Telo, čutna razsežnost, dušo le obdaja, je le nekakšen ovoj (ἐλύτριον).[11] Tak pogled popolnoma ustreza platonskemu dualizmu, ki uči, da resnično bivajo le Bit in ideje, nevidne resničnosti. Torej ko gre za človeka, za-

---

[6] Obravnavanju metafore pri sv. Gregoriju iz Nise, pri katerem opazimo sintezo filozofskega in krščanskega razumevanja, se bomo posvetili v drugi razpravi.

[7] Prim. A. Dihle, ἡψυχήἀ, *TWNT* IX, 609.

[8] Platon, *Resp* IX, 589d.

[9] Platon, *Resp* IX, 589c.

[10] J. M. Rist, »Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it?«, v: *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Hampshire 1996, 116.

[11] Prim. Platon, *Resp* IX, 588d.

res obstaja le razumska duša, ki je deležna Biti, telo pa je, podobno kot vse vidne stvari, človek le navidezno.[12] Ta koncepcija je z vso jasnostjo izražena v dialogu *Alcibiades maior* in spremlja velik del poznejših antičnih antropoloških razmišljanj:

Ker ne telo ne obe stvari skupaj <telo in duša> nista človek, velja: mislim, da človek ni nič ali, če je kaj, ni nič drugega kot duša.[13]

Telo ni bistvo človeka, je le nekaj, kar mu pripada. Kljub temu pa mora Platon priznati, da je človeško bivanje vedno utelešeno in da torej ni mogoče misliti, da obstaja idealni človek brez telesa ali nerazumskih razsežnosti, ki težijo k njemu.[14] K takšnemu gledanju ga navaja etična izkušnja - beg od čutnega sveta in približevanje razumsko doumljivemu, ali pa želja s pomočjo razuma uskladiti hotenje, želje in strasti. To bi bilo idealno ravnanje *notranjega človeka,* vendar ne more biti nikoli dokončno uresničeno; in sicer zato, ker impulz, ki nagiba človeka k dobremu - ljubezen (ἔρως), neke vrste norost oz. stanje vznesenosti - nikoli ni trajen.[15]

Utelešenost in napetost med dušo in telesom predstavljata zadnji temelj tragičnosti človekovega bivanja. Duša namreč vse dotlej, dokler bo združena s telesom, ne bo mogla priti do usklajenosti svojih delov. To ji ni omogočeno niti po poti onotološke sorodnosti z Bogom (συγγένεια) in sličnosti z njim (ὁμοίωσις Θεῷ), ker duše bogov, v katerih je uresničeno ravnovesje in skladnost, ne le ohranjajo krila, po izgubi

---

[12] Platonovo vztrajanje pri radikalni ločnici med snovnim telesom in duhovno dušo so kasneje omilili prav platoniki, kot Ciceron, Plutarh in Heraklid, ki nižjega dela duše niso imeli le za povezanega s telesom, ampak v nekem smislu za telesnega, in sicer v smislu eteričnega ali astralnega telesa (αἰθέριον σῶμα), ki predstavlja most ali neki *tertium quid* med umom in somatično razsežnostjo. Gre za notranji ovoj duše, ki je manj snoven kot telo in ki se ohrani, ko le-to razpade, čeprav mu ne pripada čista nesnovnost uma (prim. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford 1963[2], 313).

[13] Platon, I *Alc* 130c.

[14] Prim. J. M. Rist, »Plato says that we have tripartite souls«, 116. Avtor trdi: »*We are men and we can never, in this life, become identical with our ‹rational› part and live a life wholly governed by reason. If we were to become identical with our ‹rational part›, that is, live a wholly rational life-stile, we should no longer be incarnate. Indeed we should no longer be men*« (*prav tam*, 120).

[15] Prim. *prav tam*, 123. Von Ivanka meni, da je taka koncepcija posledica odsotnosti razsežnosti, v kateri se rojevajo svobodne odločitve, ki ne more sovpadati niti z razumom niti s kakšno nerazumsko razsežnostjo, edinimi deli duše, ki jih priznava Platon, ker so za svobodno odločitev uporabljene bodisi sposobnosti prve ali pa drugih. Koncepcija svobode se v grški misli dejansko pojavi v stoiclni filozofiji, kjer duša nima tako strogo opredeljene strukture, vodilna vloga pa pripada ἡγεμονικόν, ki izrecno ne ustreza razumu (prim. *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992, 253). V aristotelizmu je bila ta zadrega kasneje rešena z razdelitvijo duše na volitvni del, povezan s čuti (ψυχή), in na um oziroma razumski del (νοῦς), ki je popolnoma ločen od telesa (prim. Aristotel, *De anim* III, 5,430a).

katerih je človeška duša padla v telo, ampak so sestavljene tudi iz dveh dobrih konj,[16] niti kot rezultat etičnega prizadevanja, to je bega od telesnega. Še več, sposobnost *notranjega človeka* biti v dialogu z Umom, s čisto Bitjo, pomeni tudi prepoznanje svoje omejenosti in nemožnosti drugačnega bivanja, če ne po smrti, ko bo duša ločena od telesa. *Notranji človek* je tako blagorodna sposobnost človeka, ki prepoznava resničnost svojega bivanja in moralne dolžnosti, ki izvirajo iz njega. Sama po sebi je zelo krhka in večna priča notranjega boja, ki more biti pogosto zelo prefinjen, kot na primer pod vplivom poezije, ki neizbežno vpliva na dušo in more s svojo vsebino uničiti njeno skladnost.[17] Če na svojo stran pritegne nižje dele duše, jih usmeri k dobremu, ki sicer v času zemeljskega bivanja ni nikoli povsem dosegljivo, drugače pa mu ostaja le spoznanje, kaj bi moral biti.

Platonova antropologija je tako zaprta v začaran krog ontološkega ideala, ki ne upošteva človekove utelešene resničnosti, in je torej v zemeljskem življenju nedosegljiv. Hrepenenje po uresničenju mirnih odnosov med posameznimi deli duše se zaradi človekove telesne razsežnosti srečuje z vrsto ovir, ki tukaj in zdaj niso premostljive in ki že vnaprej obsojajo sleherno prizadevanje na končni neuspeh.

1. Resnični človek pri Filonu Aleksandrijskem

Poznavalci vidijo danes v Filonu Aleksandrijskem posrednika metafore *notranji človek* med Platonom in apostolom Pavlom.[18] Zelo verjetno je Aleksandrijec metaforo poznal neposredno iz dialoga *Respublica*, kljub temu da je sam nikoli ne uporablja. Namesto nje rabi izraz »*resnični, pravi človek*« (ἀλήθειαν ἄνθρωπος), ki ga razume podobno kot Platon metaforo *notranji človek*. V njegovih spisih najdemo več kot 10 mest, ki spominjajo na Platonovo koncepcijo.[19] Tudi Filon namreč meni, da je človek duša, vrhnji del katere imenuje resnični človek. Sinonimi metafore, ki so jim pridruženi elementi judovske modrosti in stoične filozofije, pa tudi razširajo platonsko razumevanje.[20] Glede

[16] Prim. Platon, *Phaedr* 246a.

[17] Prim. Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Tübingen 1993, 23.

[18] Prim. J. Jeremias, ἄνθρωποςἄ, *TWNT* I, 366; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und sistematische Struktur der Zweireichlehre*, Stuttgart 1970, 61; Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch*, 4.

[19] Prim. *Det* 22, *Fug* 71, *Agric* 9, *Plant* 42, *Her* 231, *Gig* 33, *Congr* 97, *Somn* I, 215, *Somn* II, 267, *Prob* 111, *Gen.Qu* I, 94.

[20] Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch*, 63. Vplive je težko ocenjevati. Winston meni, da je Filonova misel po eni strani zvesta mistični formi platonizma, po drugi pa ostaja vezan na judovsko versko izročilo, hkati pa je Aleksandrijec prepričan, da je biblično besedilo mogoče popolnoma prilagoditi filozofskim predpostavkam (»Judaism and Hellenism:

na notranjo razpetost avtorja med filozofsko in biblično razmišljanje je zanimivo, da metafore ne najdemo v filozofskih spisih, ampak v eksegetskih, ki zadevajo 1 *Mz* 1,26 in 2,7, to je poročilo o stvarjenju človeka, ki pa podobno kot filozofska dela razodevajo celostnost Filonove misli. Razodetje Aleksandrijcu namreč služi kot dokazno gradivo filozofskih spekulacij, in sicer Platonove teorije dvojnega stvarjenja ter pojmovanja podobe, po kateri je ustvarjen človek, kot posrednika, preko katerega se Božja transcendenca dotika snovnega sveta in daje človeku možnost rasti k popolnosti. Podoba, ki dopušča deleženje Boga, pojasnjuje pobožanje in ponuja možnost v antičnosti tako perečega problema sprave med enim in mnogim.[21]

Filon meni, da je v prvem stvarjenju, opisanem v 1 *Mz* 1,26, Bog ustvaril človeka po svoji podobi, razumljeni kot »*neviden in nepomešan razum*«;[22] v drugem, nanašajočem se na 1 *Mz* 2,7, pa so njegovi pomočniki oblikovali ostale dele, to je telo in nerazumske dele duše. Arhetip podobe je Logos oziroma vesoljni Um. Človek, ustvarjen po Božji podobi, tj. razum, je na tak način ideal konkretnega, zgodovinskega človeka. V slednjem je zato potrebno razlikovati resničnega človeka od vsega ostalega, kar imenujemo človek.

Resnični človek največkrat ustreza umu (νοῦς), ki predstavlja tako razumsko sposobnost, kot organ moralnega življenja, s katerim, medtem ko deleži Boga, zajema moralno spoznanje.[23] Le-to v skladu s Staro zavezo ni rezultat človekovih umskih dejavnosti, ampak gre za neko dodatno spoznanje, neokrnljivo in nesporno, ki ga razum prejema iz razodetja in ki je dostopno slehernemu, ne glede na njegove razumske sposobnosti. Edina pogoja sta prizadevanje za odpoved snovnemu, telesu, in posnemanje teh, ki so ga že prejeli. Višek moralnega spoznanja pa je v nadomestitvi človeškega uma (νοῦς) z Božjim duhom (πνεῦ-

Hidden Tensions in Philo's Thought«, v: *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* II, ed. D.T. Ruina, Atlanta 1990, 18-19).

[21] Prim. W. J. Burghardt, »Free like God: Recapturing an Anciant Anthropology«, *TD* 26,4 (1978) 346.

[22] Filon, *Fug* 72,3-4; prim. *Opif* 134.

[23] V *De cogressu* 95-98, kjer se govori o darovanju desetine od vsega, kar obstaja na zemlji, Filon imenuje čute »Božje darove«, za katere se moramo zahvaljevati Bogu; še bolj pa se moramo zahvaljevati za um, ki je »*človek v človeku*« (ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώπῳ), boljši del v slabšem, nesmrtni v smrtnem. Tudi v *De plantatione* 42 je resnični človek poistoveten z umom ali pametjo (διάνοια), ki dopušča gojenje moralnih kreposti. V *Quod omnis probus* 111, ki se loteva najvišje vrednote svobode, za katero je vredno žrtvovati vse, tudi življenje, Filon označi resničnega človeka kot nevidni um (ἀόρατος νοῦς). V *De gigantibus* 33 resnični človek ni več razumski del človeka, ampak tisto, »kar se nikdar spontano ne približa užitkom, ki so prijatelji in sorodniki telesa«. Gre torej za dušo, ki prezira telo in udejanja kreposti. V *De fuga* 71 pa je poistoveten z vestjo, ki pomaga vztrajati na pravi poti življenja.

μα), ki naj bi nadzoroval volitivni in čustveni del duše.[24] Tako v Filonovi antropologiji ne gre le za redukcijo telesnosti, kot pri Platonu, ampak tudi racionalnosti, ki se ni sposobna ločiti od telesa in biti poslušna razumsko dojemljivi volji Stvarnika in tako pristaja na greh. Aleksandrijec je namreč v skladu s sokratičnim, platonskim in stoičnim izročilom prepričan, da je greh tisto, kar ni v skladu z razumom, čeprav so dejansko za njegovo izvršitev odgovorni vsi deli duše.

Zroč na razum, podoben Bogu, ki ni sposoben izpolnjevati njegovih zapovedi, in na izkušnjo, da tudi potem ko je le-ta prejel Božje spoznanje, dar milosti, človek še vedno greši in se spreminja na slabše, Filon prepozna, da redukcija ni učinkovita, zato med ontološke pojme vstavi še enega, moralnega - vest (συνείδησις), tujega tako starozavezni misli kot grški filozofiji.[25] Vest je veliki duhovnik človekove notranjosti, dar Božjega usmiljenja, glas, ki ga ni mogoče utišati in ki človeka vodi skozi življenje. Praktično to meni poudarjanje nujnosti etičnega prizadevanja kot poti premagovanja nemoči človeškega razuma pripeljati življenje k poenotenosti, in torej nujnosti voluntarizma.

Resnični človek, sinonim *notranjega človeka*, je tako drugo ime za um in priča človekove sorodnosti, bližine z Bogom. Gre za organ deleženja Božjega bivanja, razumljenega kot krepostno življenje, ki ga omogoča Božji poseg v človekovo notranjost in odvezanost od telesa, od čutnega sveta, kar potrjuje antropološki dualizem.

3. Razumevanje metafore v *Corpus Paulinum*

Danes je splošno priznan platonski izvor metafore tudi v *Corpus Paulinum*.[26] Vendar o odvisnosti apostola od Platona lahko govorimo le na terminološki ravni; kar zadeva vsebino, se namreč metafora bistveno oddalji od filozofsko-psihološke koncepcije ter od imanentene filozofske antropologije ter prevzame biblično-teološki pomen, ki je utemeljen kristološko. To je bistvena novost krščanskega gledanja na človeka, ki razreši nepremostljive zadrege predkrščanske misli. Pavel ne

[24] Prim. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Los Angeles 1982, 94.

[25] Prim. *prav tam* 97, op. 149.

[26] Jewett piše: »*The present consensus is that the »inner-outer man« categories came from Hellenistic dualism, weather directly from Gnosticism (Reitzenstein) or from Gnosticism trough the channel of Hellenistic Judaism (Jeremias)*« (*Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, AGAJU 10, Leiden 1971, 397). Penna pa trdi, da bi bil odlomek 2 *Kor* 4,16-18 lahko dobesedno vzet iz kakšne od judovskih apokalips ali pa iz pisma Seneka, lahko bi jo napisal Filon ali pa kakšen od platonikov (»Sofferenze apostoliche, antropologia, ed escatologia in 2Cor 4,7-5,10«, *Parola e Spirito* I, ed. C.C. Marcheselli, Brescia 1982, 413). Prim. tudi J. Behm, ἤδεσωᾶ, *TWNT* II, 696; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 61; Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch*, 4; A. Solignac, »Homme intérieur«, *DS*, VII,1, 650.

presoja človeka kot abstraktno podstat ali naravo, ampak kot konkretno zgodovinsko bitje, ki ga je Bog v Kristusu vzljubil in odrešil. Apostolov pogled namreč opredeljujeta tako semitska, starozavezna antropologija kot pashalna vera,[27] torej celostno gledanje in maksimalno ovrednotenje telesa, ki radikalno preseže sleherni dualizem.

V *Corpus Paulinum* se metafora pojavi trikrat, in sicer v 2 *Kor* 4,16; *Rim* 7,22 in *Ef* 3,16.

V *Pismu Korinčanom* najdemo metaforo v odlomku, ki vsebuje osnovne poteze Pavlove antropologije (prim. 2 *Kor* 4,4-5,10) in ki so ga pogosto interpretirali kot apostolov odgovor na gnostične razlage odrešenja s pomočjo spoznanja in osvoboditve od telesa ter na učenje o čisto duhovnem bivanju po smrti.

Pavel govori o napetosti, ki jo doživlja sam, tako antropološki kot soteriološki, med *zunanjim* in *notranjim človekom*, ali med vidno, časno razsežnostjo svojega bivanja in nevidno, večno (4,18); med tem, kar razpada, in tem, kar se obnavlja; med tem, kar je življenje že použilo, in tem, kar še ni, ali vsaj ne po človeških merilih. Pavel se zaveda, da stoji pred skrivnostjo, kot tudi, da v sedanjih razmerah ne moremo do konca razumeti samih sebe, »*saj hodimo v veri in ne v gledanju*« (5,7). Vera in ravnanje po veri pa nam dajeta nekatere gotovosti, med katerimi je največja vstajenje (4,14). Na kaj se torej v taki perspektivi nanašata *notranji* in *zunanji človek*?

Odgovor se zdi preprost. Razpada naša zemeljska hiša (ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία), šotor (σκῆνος), telo. *Zunanji človek* je torej telesna razsežnost človeka.[28] Nekateri avtorji menijo, da ne gre za človeka v čisto materialnem smislu, ampak za njegovo vidno razsežnost, ki vključuje tudi sposobnosti dojemanja.[29] *Zunanji človek*, ki sedaj razpada, pa ne bo uničen na račun iz dneva v dan obnavljajočega se *notranjega človeka*, kajti to, kar je sedaj podvrženo propadljivosti, bo prešlo v drugo stanje, kateremu ne bo več lastno časno spreminjanje. Naše telo, naša sedanja vidna razsežnost je namreč kot zrno, posejano v zemljo, da bi

---

[27] Prim. R. Penna, »Sofferenze apostoliche«, 419. Tudi Behm trdi: »*Der Ausdruck* ὁ ἔσω ἄνθρωπος *und das antitetische Begriffspaar* ὁ ἔσω ἄνθρωπος - ὁ ἔξω ἄνθρωπος *sind auberbiblischen Ursprungs. Sie stammen aus einer durch platonische Philosophie vorarbeiteten Terminologie der hellenistischen Mystik und Gnosis. Aber indem Paulus die Termini hellenistisch-dualistischer Denkweise übernimmt, schmilzt er sie um zu Ausdrucksformen seiner christlichen, soteriologisch-eschatologisch gerichteten Antropologie*« ἤεσωᾶ, 697). Heckel pa dodaja, da Pavel jemlje iz Platonove filozofije »*nur das Wort, nicht den Begriff*« (*Der Innere Mensch*, 4).

[28] R. Penna, »Sofferenze apostoliche«, 415; podobno meni tudi Furish, ki trdi: »*The outer person is that aspect of one's humanity which is subject to the various assaults and hardships of historical existence* (4:8-9) *and which, because of its vulnerability to these, may be linked to earthen pots* (4:7)« (*II Corinthians, The Ancor Bible*, Doubleday 1984, 289).

ob vstajenju moglo spet zaživeti telo (prim. 1 *Kor* 15, 35-55), ne neka čisto nova resničnost, ampak preobraženo zemeljsko telo (15,51). To in ne neko drugo telo si bo namreč nadelo nepropadljivost in nesmrtnost (15,53), in to bo pomenilo zmago življenja nad smrtjo.

Na katero resničnost pa se nanaša *notranji človek*? Ne na um (νοῦς) ne na dušo (ψυχή), kot izpričujejo tradicionalne razlage,[30] ne na nevidno razsežnost človeka,[31] kot tudi ne na novo stvarjenje,[32] saj je *notranji človek* še podvržen vsakodnevnemu obnavljanju, medtem ko je dopolnitev novega stvarjenja, *novega človeka*, eshatološka resničnost.[33] Moremo pa ga poistovetiti s tem, kar je lastno strukturi človekove osebe in more sprejeti »*poroštvo Duha*« (2 *Kor* 5,5), tisto vedno novo in obnovljeno upanje v odrešenje, ki se razodeva že *hic et nunc* preko podaritve življenja za evangelij in ki preko razpadanja *zunanjega človeka*, preko rušenja zemeljske hiše, umiranja, že daje zreti moč življenja vsega človeka, saj bi bila sicer naša vera prazna (1 *Kor* 15,14).

V *Pismu Rimljanom* najdemo metaforo v enem izmed najtežje razložljivih odlomkov (*Rim* 7,14-25), ki po Schlierju predstavlja »*bivanjsko analizo konkretnega življenja človeka*«.[34] Gre za opis notranjega boja, ki je rezultat neposlušnosti mesa[35] postavi uma. Meso je neposlušno, ker v njem prebiva greh. Postava uma, ki izhaja iz Boga, pa v človeku prebuja željo delati dobro. Tragičnost človekovega bivanja je v tem, da ne dela tega, kar hoče, ampak to, kar po postavi uma sovraži. Tako človekov »jaz« postaja bojno polje. Opisani položaj je logična posledica resničnosti, o kateri apostol Pavel govori v prvih poglavjih pisma. Človek, ustvarjen za življenje, to je za odnos z Bogom, brez Boga drvi v smrt. Suženjstvo grehu je posledica Adamovega greha, ki je

---

[29] Prim. Ph. E. Hughes, *Paul's second Epistle to the Corinthians*, Michigan 1992, 153.

[30] Prim. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, 391-394.

[31] Prim. V. P. Furish, *II Corinthians*, 289 in Ph. E. Hughes, *Paul's second Epistle to the Corinthians*, 153.

[32] Prim. H. Leitzmann, *An die Korinther I-III*, Tübungen 1949, 117.

[33] Prim. R. Penna, »Sofferenze apostoliche«, 417.

[34] H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 228.

[35] Meso (σάρξ) tukaj ni sinonim telesa (σῶμα), ampak nosi moralni pomen, označuje slabost, grešnost, zaprtost pred Bogom (prim. F. Montagnini, »Aspetti originali dell'antropologia paolina«, v: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975, 174). Apostol Pavel uporablja pojem sîma skoraj izključno v semitskem pomenu, torej ne kot nasprotni pol duše (ψυχή), kot v helenisticnem dualizmu, ampak kot edini kraj, kjer se more razodeti odrešenje, kot pravi sam: »*Vedno nosimo v svojem telesu Jezusovo umiranje, da bi se v našem telesu* (ἐν τῷ σώματι ἡμῶν) *razodelo tudi Jezusovo življenje*« (2 *Kor* 4,10). Vstalo bo namreč telo in dokončno razodelo zmago nepropadljivosti nad propadljivostjo, življenja nad smrtjo (prim. J. Murphy-O'Connor, »Being at Home in the Body we are in Exile from the Lord« (2*Cor.* 5:6b)«, *RvB* (1986) 221).

kot povodenj preplavil človeštvo ter dosegel slehernega. Te sile zla se sam nikakor ne more rešiti. Notranji boj, ki ga doživlja, kaže prav na neuspešnost in na nemoč njegovih sil. Želja po samoodrešenju je obsojena na neuspeh. Samo novi Adam - Kristus, rešitev, ki jo Pavel nakazuje v zadnji vrstici obravnavanega odlomka, more prinesti osvoboditev, in sicer z združitvijo z njim v krstu. V Kristusu se trpljenje, ki je bodisi posledica nasprotovanja grehu in mesu, torej duhovnega boja, bodisi preganjanja oziroma trpljenja zaradi evangelija, spreminja v deleženje njegovega odrešenjskega trpljenja in tako približuje polnosti življenja. V tej perspektivi notranja razdeljenost ostaja in spremlja človeka vse življenje, je celo nujna za odrešenje, ker more samo v njej Duh preobražati meso, slabost in neposlušnost v ljubezen in pokorščino Kristusu. Človekova naloga pa je uzaveščati ta boj in ga vedno znova izročati Kristusu, bojevati ga v njegovi moči.

S čim moremo torej poistovetiti *notranjega človeka*? Schmithals v nasprotju z avtorji, ki mislijo preprosto na um, na razum ali na vest, govori o duhu, ki biva v notranjosti (*innerwohnende Geist*), o pnevmatičnem počelu, ki dopušča možnost spoznanja Božjega.[36] *Notranji človek* pomeni človekovo ustvarjenost, njegovo prvinsko dobroto, skratka vsega človeka, ki si želi dobro, išče odrešenja in ohranja, čeprav včasih na skrit način, domotožje po Bogu. Vse, kar nasprotuje tem držam, kar se obrača k zlu in pričakuje odrešenja od svojih moči, pa ustreza *zunanjemu človeku*.[37] Tragičnost bivanja je prav v prepoznanju pristnega življenja, namenjenega človeku od stvarjenja in radikalno drugačnega od trenutnega, zgodovinskega, ujetega v napetost med željo delati dobro in dejansko izvrševanje zla; življenja, ki pa ga človek ne more uresničiti sam, ne le zaradi greha, bistvo katerega je prav v iskanju samoodrešenja, ampak tudi zaradi ontoloških danosti – zaradi človekove ustvarjene resničnosti. Človek ni in ne more biti vir življenja, ljubezni. Zato mora vedno ohranjati odprtost Kristusu in njegovemu daru. Vse drugo bi bila utopija, da je že dosegel to, kar v upanju pričakuje in po čemer hrepeni. *Notranji človek* je tako ves človek v svoji odprtosti Bogu, ki ne more biti nikoli uničena, četudi se zdi, da je premagan; je poroštvo in obljuba mirnega življenja v polnosti ob koncu zemeljske poti.

Tretjič najdemo metaforo v *Pismu Efežanom*, in sicer v molitvi, ki predstavlja vrhunec vsega pisma (Ef 3,14-19). Apostol upogiba kolena pred Bogom v drži slavljenja in zaupanja, kot razodeva ime Oče, in prosi utrditve v *notranjem človeku*, da bi dosegel spoznanje neizmerne

[36] Prim. *Die theologische Antropologie des Paulus. Auslegung von Röm* 7,17-8,39, Stuttgart1980, 63.
[37] Prim. *prav tam*, 64.

Kristusove ljubezni. Gre za dogajanje, ki poteka v kristjanovi notranjosti.

Utrditev v *notranjem človeku* po Duhu je postavljena na isto raven kot prebivanje Kristusa v srcih po veri. Penna razlaga, da oba izraza kažeta na globino, do katere sega Kristusova navzočnost, in sicer z gledišča dveh kultur - grške in semitske, ter dveh antropoloških perspektiv, bolj duhovne v prvem primeru in bolj celostne v drugem.[38] Izhajajoč iz tega paralelizma, moramo razumeti utrditev *notranjega človeka* kot oživljajoče srečanje s Kristusom, saj je Duh, ki ga utrjuje, Kristusov Duh, Duh Vstalega, ki upodablja po Kristusu vse, česar se dotakne.[39] Gre za trajno srečanje, na kar kaže glagol »prebivati« (κατοικέω).[40] Prebivanje Kristusa v srcu je razlaga utrditve *notranjega človeka*, kar konkretno pomeni, da je on vedno bolj dejaven v nas, saj njegova navzočnost daje moč za krščansko življenje. To je vidno v vedno večji svobodi, v vedno močnejši veri in ljubezni.

Notranji človek v *Ef* 3,16 je torej človekova notranjost, usmerjena k Bogu, ali *»njegovo središče«*,[41] ki ga je v krstu dosegel Sveti Duh; tista notranjost, v kateri se dogaja osebno srečanje s Kristusom v veri in ljubezni, ki pa sami po sebi še ne pomenita dopolnitve človekovega bivanja. *Notranji človek* je namreč usmerjen k spoznanju, ki presega sleherno spoznanje. Formula jasno nakazuje, da ne gre za razumsko spoznanje in avtor pisma pojasnjuje, da človek doumeva to, kar so spoznali svetniki - globočino Božje ljubezni; da ne gre za spoznanje posameznika, ampak skupnosti, Cerkve.

Metafora *notranji človek* v *Corpus Paulinum* torej izpričuje biblično prepričanje, da je ves človek ustvarjen od Boga in ves poklican k odrešenju. Zato ne moremo govoriti o nižjih in višjih, bolj ali maj vrednih delih, o delih dejansko sploh ni sledu, zato tudi *notranji človek* ni eden od elementov, delov ali neka višja raven. V Pavlovih očeh je ves človek slaboten in krhek, na telesni, čustveni in razumski ravni. Je kot glinena posoda, ki pa more vsebovati neizmeren zaklad: življenje, ki ga daje Kristus. In odprtost temu življenju, ki prežema vse razsežnosti bivanja, je poklicanost *notranjega človeka*. To življenje dela človeka velikega in močnega v preizkušnjah, tako notranjih kot zunanjih. Zato moremo reči, da Pavlove antropologije ne moremo razumeti, če jo ločimo od Kristusove skrivnosti.

---

[38] Prim. *La lettera agli Efesini*, Bologna 1988, 170.

[39] Prim. R. Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians, A Commentary*, Edinburg 1991, 149.

[40] Prim. J. Ernst, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Brescia 1986, 465.

[41] *Ephesians, Word Biblical Commentary*, 206.

4. Metafora *notranji človek* v patristiki

4.1 Klemen Aleksandrijski

Klemen Aleksandrijski je prvi skušal uskladiti filozofski in krščanski, biblični pogled na metaforo. To je posebej vidno v odlomku iz 3. knjige *Paedagogus*, kjer se srečujeta filozofski pogled na strukturo človeka in antropologija, razumljena v luči Kristusove skrivnosti:

Duša je sestavljena iz treh delov: iz umsko dojemljivega, ki se imenuje razum (λογιστικόν), to je notranji človek (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔνδον), ki upravlja vidnega človeka (ὁ φαινόμενος ἄνθρωπος) in katerega vodi drugi, Bog.[42]

Po mnenju Grillmeierja je logistiko/n ali *notranji človek* za Klemena »*osnova človekove organske enosti, njegova su/stasij* (*Strom* 6, 135,1-4), *sedež svobodne volje, odločanja in intelektualnih energij* [...], *skratka duša v duši*«.[43] Ostala dva dela sta poželjivi (θυμικόν), ki je živalski, torej nerazumski, in volitivni (ἐπιθυμικόν), ki je podvržen neprestanemu spreminjanju. V začetku je bil to lev, zdaj pa neprenehoma spreminja svoj videz z namenom, da bi zapeljal človeka. Če le-ta pade v njegove mreže, tudi sam prevzame živalsko podobo (θηρίον ἄνθρωπος φαίνεται).[44]

S to platonsko strukturo hoče Klemen uskladiti krščanski pogled na človeka. Tudi če poželenje želi, da bi človek oz. razum izginil pod podobo živali, mu to ne uspeva, saj je filozofska struktura v krščanstvu bistveno spremenjena, in sicer zaradi navzočnosti Logosa, ki se je udomačil (συνοικειόω) v *notranjem človeku*. Človek tako ohranja obliko (μορφή) Logosa in po Božji volji tudi sam postaja Bog.[45] V teh trditvah zasledimo tri bistvene elemente poznejše teologije *notranjega človeka*:

- nauk o *notranjem človeku* je povezan z vselitvijo Besede v človekovo srce (prim. *Ef* 3,16-17);
- človek nosi v sebi podobo Logosa, torej Kristusa, ki je Božja podoba. Tako je človek oz. njegov um podoba Podobe. Le-ta je neuničljivo in nespremenljivo jedro človeka;
- navzočnost Božje podobe v človeku dopušča pobožanje. To se dogaja preko Kristusovega odrešenjskega dela in daru Svetega Duha, ki usposablja človeka za svoboden odgovor nanj. Konkretno to pomeni moralno prizadevanje, ki se izraža v ljubezni do bližnjih. Preko ljubezni človek namreč uresničuje svojo istovetnost – biti po Božji podobi.[46]

---

[42] Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 2,14.
[43] *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, Freiburg 1990, 263.
[44] Pim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 3,6.
[45] Prim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 1,5-2,1.
[46] Prim. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, 48.

Notranji človek je torej istoveten z dušo, z njenim vrhnjim delom, ki človeku zagotavlja človeškost. Ker pa krščanska antropologija zahteva tudi pozitivno ovrednotenje *zunanjega človeka*, telesa, Klemen dodaja, da je Kristus z učlovečenjem in sprejetjem podobe hlapca vzel nase prav *zunanjega človeka* in ga tako osvobodil od razpadanja ter odel v oblačilo nesmrtnosti.[47] To pa vseeno še ne dopušča, da bi bilo snovno telo deležno po definiciji nesnovne Božje podobe, zato more biti le njen tempelj, prebivališče Svetega Duha.[48]

Pri Klemenu zasledimo še eno zanimivo potezo, namreč povezovanje nauka o *notranjem človeku* z nujnostjo samospoznavanja, za grško kulturo tipične poti spoznanja Boga, na katero se pogosto sklicujejo tudi krščanski avtorji in cerkveni očetje, bodisi ko navajajo delfski izrek: »*Spoznaj samega sebe!*« bodisi podobno biblično zahtevo: »*Pazi nase!*« (5 *Mz* 4,9).[49] Že Grki niso imeli v mislih razumskega spoznanja, ampak tako, ki spreminja in dela človeka podobnega Bogu.[50] Prvi so o njem govorili stoiki, ki so verjeli, da moremo priti preko vrnitve k samim sebi in introspekcije oz. preko spominjanja svojega resničnega bistva - iskre prvobitnega Ognja, ki je sama v sebi nespoznavna - do neposrednega videnja Boga.[51] Korak, ki ga je storil Klemen, je vplival na vse očete aleksandrijske šole, in sicer tako, da so razmišljanje o človekovi notranjosti vedno povezovali z introspekcijo.[52]

4.2 Origen

Origen neposredno razvija Filonovo razumevanje metafore *notranji človek*. Tudi zanj je ta istoveten z Božjo podobo v človeku, z umom, in nima nič skupnega s telesnostjo, *zunanjim človekom*. Gre namreč za enega od elementov konkretnega, zgodovinskega človeka, sestavljenega iz duha, duše in telesa (prim. 1 *Tes* 5,23), ki so ločeni in šele morajo postati eno. Aleksandrijec jih primerja trem evangeljskim mericam moke, ki jih je potrebno še umesiti v eno testo.[53] Zakaj?

---

[47] Prim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 2, 2,1-3,5. Te misli že nakazujejo problematične poteze kasnješe aleksandrijske kristologije.

[48] Prim. Klemen Aleksandrijski, *Strom* V, 88,1-3.

[49] Podrobno o razvoju in uporabi delfskega izreka piše P. Courcelle v delu *Connais-toi toi même de Socrat a Saint Bernard*, Paris 1974.

[50] Prim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 1,1-3.

[51] Prim. E. von Ivánka, *Platonismo cristiano*, 80.

[52] Gregorij Taumaturg izpričuje, da je Origen, zato da bi njegovi gojenci dosegli tako spoznanje, le-te primoral, da se niso izgubljali v zunanjih stvareh, ampak se »*obračali k svoji notranjosti*« (*Paneg* XI, 41). To je dopuščalo, da se je duša zrcalila kot v ogledalu in zrla samo sebe v Božjem umu. Po Origenovem mnenju je to pot in možnost pobožanja (prim. *Paneg* XI, 51-54).

[53] Prim. Origen, *Sch in Luc* XIII, 21, *PG* 17, 357 C.

Origen je tudi tukaj zvest učenec Filona in njegove teorije dvojnega stvarjenja, utemeljene na zagonetnem dvojnem opisu stvarjenja človeka v 1 Mojzesovi knjigi. S svojim učiteljem se ne strinja le, ko gre za avtorja drugega stvarjenja (prim. 1 *Mz* 2,7), torej stvarjenja telesa. Filon meni, da so ga ustvarili angeli, Origen pa je prepričan, da je tudi telo ustvaril Bog, brez slehernega pomočnika.[54] Takšen pogled mu narekuje krščansko razodetje, ki uči, da je Bog Stvarnik neba in zemlje, torej duhovnega in materialnega. Za velikega Aleksandrijca je drugo stvarjenje posledica svobodne odločitve umov (νοές), torej neke krivde, predhodne izvirnemu grehu, razumljene kot ohladitev v gorečnosti in pripadnosti Bogu. Posledica ohladitve je prehod umov v duše (ψυχαί),[55] ki jim je dano telo kot možnost, da se preko preizkušnje vrnejo v prvotno stanje bližine z Bogom. Na tak način Origen opraviči nižjo vrednost telesa, odsotnega v prvotni zamisli Stvarnika, in uskladi idejo dobrega in pravičnega Boga, ki ne more ustvariti nič slabega, s svobodno voljo razumskih bitij.[56]

Telesnost, kot posledica padca iz višjega sveta, je ena izmed za krščanski nauk spornih točk Origenove antropologije, posledice katere, zaradi drugih na prvi pogled bolj problematičnih potez (predobstoj duš, apokatastaza), v sodobni patristični teologiji še niso bile dovolj ovrednotene: bodisi zaradi težavnosti vrednotenja Aleksandrijčevega opusa, saj se je ohranilo zelo malo besedil v grškem jeziku, prevodi njegovih zaščitnikov ali nasprotnikov pa so včasih problematični, bodisi zaradi nezanimanja za to problematiko. Veliki poznavalec Origenove misli, H. Crouzel, skuša zadrego vsaj delno rešiti, opirajoč se na besedilo Prokopija iz Gaze, ki se sklicuje na Origenov *Commentarii in Genesim*.[57] Avtor dokazuje, da za Origena telo kot tako ni posledica padca oziroma ohlajenja umov. Telo, res še ne zemeljsko, ampak sijoče (αὐγοειδής), eterično, je bilo vedno lastno človeku, saj je aleksandrijski učitelj prepričan, da je popolnoma brez telesa le Sveta Trojica,[58] po izvirnem grehu pa je skrilo svojo svetlobo pod živalskimi kožami (prim. 1 *Mz* 3,21), torej je dobilo lastnosti vidnosti in snovnosti.[59] Ta

[54] Prim. *In Rom* II, 13,2; 174-175 ; *Parch* II, 10,7; *In Gen* I, 13; 56-58 (»L'antropologie d'Origèn de l'arché au thelos«, v: *Arché e thelos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa*, Milano 1981, 44-45, posebej op. 19).

[55] Sprememba in prehod umov (νοές) v duše (ψυχαί) je utemeljena in opravičena etimološko: ko so umi postali hladni (ψύχοι), so se spremenli v duše (ψυχαί).

[56] Prim. G. S. Gasparro, »La doppia creazione e il peccato di Adamo nel Peri Archon di Origene: Fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana«, v: *La doppia creazione dell'uomo, negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, ed. U. Bianchi, Roma 1978, 48.

[57] Prim. Prokopij iz Gaze, *Gen.Com PG* 87, 1, 221.

[58] Prim. Origen, *Parch* III, 6,6.

razlaga odpravlja nujnost neke krivde, predhodne izvirnemu grehu,[60] po drugi strani pa zadrego rešuje le delno oz. zastavlja vsaj dve resni vprašanji na ontični in eshatološki ravni. Če je namreč zemeljsko, snovno telo posledica greha, ne more biti nikoli povsem pozitivno ovrednoteno – ne v tem življenju, ne (če smo dosledni in upoštevamo Origenovo prepričanje, da mora biti konec enak začetku)[61] po smrti – in torej ne moremo govoriti o vstajenju mesa. Vstalo telo je v skladu s tem prepričanjem namreč enako protološkemu eteričnemu telesu.[62]

Nauk o *zunanjem* in *notranjem človeku* pa gornjo razlago povsem zanika. Origen namreč izrecno trdi, da je snovno telo, *zunanji človek*, rezultat drugega stvarjenja, ki je predhodno izvirnemu grehu. Pri tem se sklicuje na Filonovo eksegezo glagolov ποιέω (narediti) in πλάσσω (oblikovati), ki ju uporablja Septuaginta, ko govori o stvarjenju človeka. Glagol πλάσσω, uporabljen v 1 *Mz* 2,7, po mnenju Aleksandrijcev ne more izražati nič drugega kot neko dejanje na materiji.[63]

Tega človeka, ki ga imenuje »po Božji podobi«, ne razumevamo kot telesnega, kajti podoba telesa ne more vsebovati Božje podobe, tudi ni rečeno o telesnem človeku, da je bil narejen (neque factus esse corporalis homo dicitur), ampak izoblikovan (plasmatus), kot je napisano v nadaljevanju. Pravi namreč: »Bog je izoblikoval človeka,« torej oblikoval (finixit), »iz zemeljskega prahu.«[64]

V *Commentarii in epistulam ad Romanos* je še bolj jasen, saj poistoveti notranjega človeka s človekom *secundum spiritum*, in zunanjega s človekom *secundum carnem*, ne v moralnem, ampak v antropolškem smislu. Prvi se nanaša na srce, na človekovo notranjost, drugi pa na njegovo telesnost.[65]

---

[59] Prim. H. Crouzel, »Le théme platonicien du »véhicule de l'âme« chez Origène«, *Didaskalia* 7 (1977) 231-234.

[60] Dejansko tudi sam Crouzel popravlja svojo interpretacijo, ki jo je mogoče povzeti takole: telo kot tako ni posledica padca, predhodnega izvirnemu grehu, in snovno telo ni posledica slednjega. V tem smislu eterično telo od začetka pripada človeku, medtem ko so vidnost in snovnost lastnosti, ki jih prejme po padcu umov, in torej pred izvirnim grehom. Po izvirnem grehu je človek ogrnjen v živalske kože, ki ne predstavljajo telesnosti, ampak umrljivost telesa (prim. H. Crouzel, »L'antropologie d'Origène: de l'arché au thelos«, v: *Arché e telos*, 44-45, posebej op. 19).

[61] Prim. Origen, *Parch* I, 6,2.

[62] Prim. H. Crouzel, »La doctrine origénienne du corps ressuscité«, *BLE* 81 (1980) 188-189.

[63] Prim. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, 150.

[64] Origen, *In Gen* I, 13.

[65] Prim. Origen, *In Rom* II, 13,2.

Še en dokaz, da je *zunanji človek*, rezultat drugega stvarjenja, istoveten s snovnim telesom, nam daje Origenov nauk o notranjih čutih, nekakšnih dvojčkih zunanjih, lastnih *notranjemu človeku*.[66]

Notranji človek, ali človekova duša, ustvarjena po Božji podobi, je torej »*neviden, netelesen, nepropadljiv, nesmrten, v teh lastnostih se namreč na najbolj primeren način vidi Božja podoba*«.[67] In če je tako, mora aleksandrijski učitelj razložiti, kaj pomeni, da je bil *notranji človek* ustvarjen kot moški in ženska. Razdelitev na spol je namreč lastnost, ki bistveno pripada telesnosti, rezultatu drugega stvarjenja. V prepričanju, da ima v Svetem pismu vse svojo razlago, se posluži alegorije in pravi:

Poglejmo na alegoričen način, kako je človek po Božji podobi ustvarjen kot moški in ženska. Naš notranji človek je sestavljen iz duha in duše (ex spiritu et anima constat). Moški je duh, žensko pa lahko imenujemo duša.[68]

Odsotnost grškega besedila nam ne dopušča natančne opredelitve, na kaj se nanaša *spiritus* - na um (νοῦς) ali na duha (πνεῦμα). Crouzel trdi, da Origen zagovarja trihotomijo,[69] in torej jasno loči med človeškim umom in duhom, ki je nekakšen vzgojitelj duše in njenega vrhnjega dela - uma, ko gre za krepostno življenje in spoznanje Boga.[70] Nekateri drugi avtorji pa so mnenja, da sta noàj in pneàma za Origena preprosto sinonima.[71] Ker v nadaljevanju zgoraj navedenega besedila Aleksandrijec povzema in razvija platonsko razdelitev duše na višji, razumski del,[72] istoveten z duhom, in na nižji, nerazumski, imenovan preprosto duša, kjer se rojevajo poželenje in mesene misli, se tudi mi nagibamo k dihotomični strukturi. Takšno razlago potrjuje tudi Origenovo mnenje, da morejo biti nerazumske razsežnosti poduhov-

---

[66] Prim. Origen, *Cant.Hom* 2,9-11. Več o notranjih čutih pri Origenu glej v članku K. Rahner, »Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène«, *RAM* 13 (1932) 113-145.

[67] Origen, *In Gen* I, 13.

[68] Origen, *In Gen* I, 15.

[69] Van de Paverd zatrjuje, da krščanski avtorji uvajajo kategorijo duha v antropologijo preprosto kot zahtevo logike in jo razumejo kot organ spoznavanja Boga, ločen od razuma, ker je mogoče Boga, duhovno bitje, spoznati samo z duhom (»Methodius of Olympus on Confession and Penance«, *OCP* 44 (1978), 330, op. 93 in 94, 331-338). Vprašanje trihotomije oziroma dihotomije je v patristiki zapleteno, zdi pa se, da se očetje, če gre za vprašanje človekove strukture in ne za funkcije posameznih razsežnosti, bolj ogrevajo za dihotomijo (prim. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Louvain 1945).

[70] H. Crouzel, »L'antropologie d'Origène: de l'arché au thelos«, 38.

[71] Prim. A. Soglinac, »noàj«, *DS* XI, 462; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, 50.

[72] V *Parch* IV, 4,9, dejansko imenuje notranjega cloveka »*rationalibus dicitur*«.

ljene. Konkretno to pomeni, da ne morejo biti podvržene duhu, ampak razumu. Zahtevata pa jo doslednost in logika. Nižji del duše namreč ni ontološki del človeka, ampak posledica ohlajenja umov, zato mora biti v eshatološki perspektivi spremenjen v razumski del.

Bilo pa bi krivično, če bi Origena obsojali golega racionalizma, saj je vrhnji del duše, *notranji človek*, um, je tudi sposobnost odprtosti Svetemu Duhu, organ deleženja Božjega življenja, po naravi sposoben (πεφυκότι) Boga. Takšno deleženje dopušča harmonijo duše, kar pomeni bistveno novost v primerjavi s platonskim etičnim voluntarizmom. *Notranji človek* je tako inteligibilna razsežnost človeka, ki ustreza duši (ψυχή), ločeni od telesnih užitkov, in umu (νοῦς), organu človekovega odnosa z Bogom.

Notranji človek ali človek po Božji podobi je ustvarjen po podobi Kristusa, Logosa, večne Besede. Samo Kristus je namreč Božja podoba, človek oz. duša, kot je učil že Klemen Aleksandrijski, pa more biti le podoba Podobe.[73] Le-ta je zaradi greha pogosto zakrita. Podobna je vodnjakom, ki jih je Abraham izkopal, Filistejci pa so jih zasuli; toda voda v njih je vseeno ostala, tako da jih je moral Izak le ponovno očistiti.[74] Izak je dejansko podoba Kristusa, ki prihaja na pomoč človeku in osvobaja Božjo podobo v njem, in sicer tako, da ga preko umiranja grehu in svetu dela podobnega svoji smrti in vstajenju.[75] Dejansko gre za *imitatio Christi*, ki se začenja s krstom in se uresničuje preko duhovne rasti; njena najbolj popolna uresničitev pa je mučeništvo.

Origen pogosto razlaga duhovno rast kot prehod od podobe k sličnosti. V *Homiliae in Leviticum* takole razlaga besede: »*Napredoval je v modrosti, rasti in milosti*« (*Lk* 2,52):

Razumi torej, da je rasla njegova duša in da je njegova duša postajala velika zaradi velikih in neizmernih del, ki jih je vršil. Konec koncev tudi apostol, vedoč, da gre za rast, lastno notranjemu človeku, piše takole: »Dokler vsi ne dospemo do popolnega človeka, do mere doraslosti Kristusove polnosti.« Dejansko rasti v telesu in postajati velik ni v naši moči. Telo jemlje iz svojega genitalnega izvira potrebno količino snovi, da postane veliko ali majhno; duša v nas pa ima načela in svobodo odločanja za to, da je velika ali majhna.[76]

Duhovna rast, bistvena poklicanost *notranjega človeka*, ki dosega cilj v doraslosti po meri Kristusove polnosti, torej v popolni sličnosti Bogu, je odvisna od svobodne odločitve in zadeva spet izključno dušo,

[73] Prim. Origen, *Cels* VI, 63,1-8.
[74] Prim. Origen, *In Gen* XII, 4.
[75] Prim. Origen, *In Rom* 11,5.
[76] Origen, *Lev.Hom* XIII, 2.

čeprav je Kristus prevzel tudi človeško telo.[77] Če se človek svobodno odloči za tako rast, se more poimenovati »človek človek«, to je z izrazom, ki ga Origen najde v 4 *Mz* 30,3 in se nanaša na to, kar danes imenujmo poenotenje, osebna integracija. Zanimiva besedna zveza je izpeljana iz dejstva, da je telo, kljub temu da je manj vredno, vedno človeško, duša pa more, če si seveda ne prizadeva za rast in utrditev v svoji človeškosti, postati popolnoma nerazumska in torej v skladu s platonsko koncepcijo živalska. To se zgodi tedaj, ko si ne prizadeva za krepostno življenje, ne izpolnjuje Božjih zapovedi, ne išče Božje modrosti in se ne posveča spoznavanju Svetega pisma.

Če vidimo, da notranji človek, ki je v nas, stoka pod težo nesnage greha in slabih navad, naj se, zato da bi čim prej odstranili sleherno nečistost in ga kar najhitreje osvobodili od vse umazanije krvi in mesa, vendar spreobrne k spokornosti, prikliče v spomin Boga, prikliče upanje na odrešenje. Teh dobrin namreč ne gre iskati zunaj, ob strani, ampak v naši notranjosti, tam je priložnost odrešenja. In ko boš spreobrnjen ječal, boš rešen in tedaj boš mogel dostojno izpolniti svoje obljube Vsemogočnemu in poimenovan boš človek človek.[78]

Tukaj se Origen presenetljivo približa Filonu, ki trdi, da je prava človečnost zagotovljena le, če je udejanjena sposobnost »resničnega človeka«, hkrati pa ni daleč tudi od nauka apostola Pavla, saj je osvobojenost notranjega človeka tista odprtost Božjemu, ki zagotavlja polno uresničenje človeka.

4.3 Bazilij Veliki

Bazilij Veliki med Kapadočani najbolj neposredno izpričuje vpliv Origenove antropologije in najpogosteje uporablja metaforo *notranji človek*.[79] Na prvi pogled se zdi, da z njo misli na dušo, kot na tisto razsežnost, ki je v odnosu z Bogom. V *Epistuli* CCXXIII, naslovljeni na svojega nekdanjega duhovnega očeta, Evstatija iz Sebaste, piše o oblikovanju *notranjega človeka* in o popolni zrelosti,[80] ki ju enači z razpoloženjem, nagnjenostjo (διάθεσις) srca. Le-to je mogoče doseči bolj kot s strogo askezo, pristaš katere je bil Evstatij, s pristnim notranjim spreobrnjenjem, ki se razodeva v ponižnosti, dobronamernosti in pro-

[77] Gre preprosto za zadrego aleksandrijske kristologije in antropologije, ki se še bolj zaostri v apolinarizmu v 4. stoletju in v kristologiji Cirila Aleksandrijskega v začetku 5. stoletja.

[78] Origen, *In Num* XXIV, 2.

[79] Prim. J. Ducatillon, *Basile de Césarée. Sur le baptême*, *SC* 357, Paris 1989, 57; G. Mazzanti, »Passioni e libertà umana in S. Basilio Magno«, v: *Mémorial Dom Jean Gribomont* (1920-1986), Roma 1988, 425.

[80] Prim. Bazilij, *Epist* CCXXIII, 1,22-25.

sojnosti, kar zadeva pobožnost in nauk. Pojem razpoloženja srca, ki ga pogosto srečamo v Bazilijevih spisih[81] in ki ga le-ta povezuje z metaforo *notranji človek*, tako izrecno kaže na človekovo odnosno naravo. Pravo razpoloženje srca pomeni namreč izpolniti in uporabljati vse - dela, zapovedi, posebne duhovne darove s čistim namenom, z ljubeznijo.[82] Za oblikovanje *notranjega človeka* je potrebno spreobrnjenje, radikalna notranja sprememba, to pa pomeni, da je *notranji človek* dinamična razsežnost.

V homiliji k psalmu 44 Bazilij pravi, da se človek spreminja v telesu, spreminja pa tudi čustva, želje, misli, in da so to predvsem negativni preobrati. Največkrat gre namreč za spremembo razumskih stanj v nerazumska, ki jih označi z živalskimi podobami in ki spominjajo na platonsko razumevanje *notranjega človeka*, metaforo razuma. *Notranji človek* je torej razumska duša, ki se pod vplivom strasti spreminja v nerazumsko.

Ob tem pa cezarejski škof govori še o enem spreminjanju, ki bistveno dopolnjuje platonsko koncepcijo, in sicer na boljše, o duhovnem spreminjanju (ἀλλοίωσις δὲ ἐπῦ τὸ βέλτιον καῦ πνευματικόν),[83] ki more biti zdaj le delno, nepopolno, ob vstajenju pa bo dokončno. Tedaj bo namreč v polnosti doseglo tudi telo, ki bo prešlo iz propadljivosti v nepropadljivost.[84] Ta celostna sprememba, ki torej ni le miselna ali razumska, je istovetna s ponovno vzpostavitvijo odnosa z Bogom, oživljajočega razmerja, ki je vir nepropadljivosti.

Organ tega razmerja je noàj. Torej *notranji človek* ni več preprosto duša, ampak um. Duhovno pa mora biti razumljeno kot odnosno, ne le, ker zadeva razmerje z Bogom, ampak tudi, ker pomeni usklajenost vseh človekovih razsežnosti, saj preko deleženja Boga preneha sleherna napetost med njimi in končno postanejo nepropadljive, večne. Duhovno tako ni ločeno od duševnega in ni nasprotno snovnemu, ampak je tisto, kar zagotavlja življenje vsega človeka in pomeni uresničitev njegove ontološke poklicanosti: odprtost Božjemu življenju.

Ker pa je človek v času zemeljskega življenja vedno v nevarnosti, da pade v mrežo skušnjav, je v Bazilijevi antropologiji opaziti nezaupljivost do telesa in strogost v razmerju do njega ter do vsega, kar je vezano na zemeljsko življenje, vse do skrajnega rigorizma. Prepričan je namreč, da je to edini način, na katerega je mogoče hoditi za Kristu-

[81] Bamberger je naštel v *Regulae Fusius Tractatae* in v *Regulae Breviter Tractatae* 63 mest (prim. The Psychic Dynamismus in the Ascetical Theology of St. Basil«, *OCP* 34 (1968) 238).
[82] Prim. U. Neri, *Basilio di Cesarea. Il battesimo*, 90.
[83] Prim. Bazilij, *In psal PG* 29, 389 A.
[84] Prim. Bazilij, *In psal PG* 29, 389 B.

som, samo tako se življenje približa mučeništvu, najvišji stopnji popolnosti.[85]

Bazilijeva teologija *notranjega človeka* je najbolj razvidna v *De baptismo* – v spisu, ki je bil najverjetneje napisan kot odgovor Evstatiju.[86] V njem je metafora *notranji človek* povezana s potrebo obnovitve Božje podobe v človeku. Božja podoba, podoba kralja, je pred krstom kot zaradi greha na mnoge kose razbit kip, ki ga lahko obnovi samo Kristus, moder in vešč umetnik.[87] Krst tako pomeni začetek popolnoma novega življenja ali radikalno spremembo vseh odnosov,[88] rojstvo novega človeka, Božjega sina, skratka obnovitev *notranjega človeka.* Zato pravi:

Tudi mi, ki smo se predali evangeljskemu učenju, smo po njem oblikovani v notranjem človeku; izpolnjujoč to, kar je bilo rečeno po zapovedi apostola, ki pravi: »Slekli ste starega človeka z njegovimi deli in oblekli novega, ki se obnavlja za spoznanje, ustrezno podobi njega, ki ga je ustvaril.«[89]

Obnovitev *notranjega človeka* je torej vidna v spoznanju (ἐπίγνωσις), ki ustreza podobi Stvarnika. Podoba Stvarnika pa zdaj ni podoba Logosa, kot je bila za Klemena in Origena, ampak podoba Svete Trojice. Bazilij je namreč prepričan, da je stvarjenje delo vseh treh Božjih oseb. Spoznanje, ustrezno podobi Stvarnika, pa je zanj navzočnost troedinega Boga v *notranjem človeku* (sholastična *inhabitatio*) ali razmerje s hipostazami Svete Trojice.[90] Gre za spoznanje, ki ga je mogoče doseči preko deleženja Božjega življenja, preko živega razmerja z Bogom.[91] V odlomku *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* beremo:

Kjer je navzoč Duh, tam je tudi Kristus, kjer je resnično Kristus, tam je navzoč Oče. [...] Tako kot nas Duh posvečuje, tako sprejemamo v

---

[85] Prim. Bazilij, *Epist* CCLII.
[86] Prim. J. Ducatillon, *Basile de Césarée. Sur le baptême*, 28.
[87] Prim. Bazilij, *Bapt* I, 253-263.
[88] Prim. Bazilij, *Bapt* I, 1,149-156.
[89] Bazilij, *Bapt* I, 2,267-274.
[90] Prim. Bazilij, *Spirit* XVIII, 47,7-9.
[91] V *Epistula* CCXXXIII Bazilij trdi, da je najpomembnejša naloga uma spoznanje Boga (2,4-5), ki ne more biti doseženo po razumski poti, ker predmet spoznanja presega razumske in konceptualne sposobnosti človeka, ki so še nadalje omejene s čutnimi zaznavami. Boga je mogoče spoznati samo z vero, preko kontemplacije Sv. Trojice (prim. *De fide* 1 *PG* 31, 464 A-C). Um tako ni organ razumskega spoznanja, ampak motrenja in moralnega življenja, saj je namen spoznanja Boga predvsem izpolnjevanje Božjih zapovedi. Pravilno moralno življenje pa dopušča deleženje resničnega Življenja. Spoznanje je tako razmerje, ljubezen, ki se začne uresničevati s krstom. Krst odpira človeka pravemu spoznanju Boga (prim. *Spirit* XXXV, 56-60) in ga vključuje v Cerkev, edini kraj, kjer more rasti v resnici in živeti v polnosti, saj je Kristus umrl za Cerkev in nanjo izlil svojega Duha.

našega notranjega človeka Kristusa, da v njem prebiva, in skupaj s Kristusom sprejemamo tudi Očeta, ki ostaja pri tistih, ki so ga vredni.[92]

Bazilijeva teologija krsta kaže, da je prav *notranji človek* tista razsežnost človekove osebe, na katero in preko katere po Svetem Duhu odrešilno deluje troedini Bog. Zato pravi: »*Skrbeti za notranjega človeka je nujno potrebno zato, da um ne bi bil raztresen, ampak zbran za doseganje Božje slave.*«[93]

Veliki Kapadočan nadalje razlaga, da navzočnost Svete Trojice v *notranjem človeku* pomeni življenje, skladno z učlovečenjem,[94] življenje, ki udejanja Gospodov nauk in kateremu je mogoče pripisati besede: »*Ne živim pa več jaz, ampak v meni živi Kristus*« (*Gal* 2,20). Gre torej za pridruženje njegovi smrti, da bi mogli doseči tudi njegovo vstajenje – krst je namreč po Bazilijevem prepričanju prav zakrament smrti in vstajenja. To gledanje ga odločno približa nauku sv. Pavla.

Pomen trinitarnega doumevanja metafore se pokaže prevsem na ravni medčloveških odnosov. Če namreč *notranji človek* odseva odnosno naravo človeka v razmerju do Boga in do samega sebe, to nujno zadeva tudi razmerja z bližnjimi. Razmišljanje o njih je mogoče strniti v naslednji silogizem: če odnosna narava povzema in izpopolnjuje pot spoznanja, in če spoznanje pomeni izpolnjevanje zapovedi, živeti polnost razmerij ne more biti nič drugega kot izpolnjevati najvišjo zapoved, zapoved ljubezni, kot nam jo je razodel Kristus. To je konec koncev logična in edina možna posledica življenja, ki je skladno z učlovečenjem.[95]

V skladu z naukom, da je *notranji človek* ontološka razsežnost človeka, ustvarjena za razmerja ljubezni, je tudi Bazilijevo prepričanje, da je sposobnost ljubezni človeku vrojena.[96] Še več, prepričan je, da se tisti, ki zares živijo po evangeliju; tisti, ki so se prenovili in ponovno vzpostavili razmerje z Bogom, ne polaščajo darov, ki jih prejemajo, in se nikoli ne ustavljajo, ko gre za iskanje vedno novih poti služenja, saj se zavedajo, da »*komur je bilo dano mnogo, od tega se bo zahtevalo še več*«.[97]

Bazilijeva teologija *notranjega človeka*, ki je še pod občutnim vplivom aleksandrijske šole, torej nakazuje tudi povsem nove perspektive, kot je pojmovanje človeka kot podobe Svete Trojice in odnosa z Bogom kot spoznanja, ki ne izključuje nobene od razsežnosti človeka,

---

[92] Prim. Bazilij, *Ctr Sabel PG* 31, 609 C-D.
[93] Bazilij, *Bapt* I, 2,951-953.
[94] Prim. Bazilij, *Bapt* I, 2,375-376.
[95] Bazilij, *Reg.fus.tract PG* 31, 920 B.
[96] Prim. Bazilij, *Reg.fus.tract PG* 31, 908 C.
[97] Prim. Bazilij, *Reg.fus.tract PG* 31, 908 C.

ampak jih pozitivno ovrednoti. V zvezi s tem je spremenjeno tudi pojmovanje greha. Bazilij je prepričan, da je greh pomota v spoznavanju, ne v smislu oddaljitve od razumskega reda kot v platonizmu, ampak prekinitve oživljajočega odnosa, organ, katerega je *notranji človek*.

Sklep

Metafora *notranji človek* nazorno kaže antropološke postavke grške kulture in filozofije, temeljne poteze celostne bibilične antropologije in velik napor cerkvenih očetov, da bi iz zaklada obeh razumeli skrivnost človekove osebe in njenih poslednjih globin.

Filozofsko, platonsko obravnavanje metafore odseva nepremostljiv dualizem med vidnim in nevidnim, snovnim in duhovnim, usodno negativnim in plemenitim, ki je na antropološki ravni utemeljen prav na ločevanju med *zunanjim* in *notranjim človekom*. Svetopisemski pogled, ki ga najdemo pri sv. Pavlu, je izraz celostne semitske antropologije, ki so ji takšne delitve tuje. Aleksandrijskim očetom, vzgojenim v duhu platonske filozofije in prepričanim, da je le-ta prav taka podlaga za srečanje s Kristusom kot starozavezno izročilo, je bilo težko sprejeti Pavlov nauk. Dejansko bolj kot njegovo razumevanje sprejmejo nekatere pojme, ki jih prilagodijo antični filozofski misli. Takšen pristop je vzrok za zelo počasno preseganje grškega antropološkega dualizma. Na snovno telo sicer ne morejo gledati kot na nekaj slabega, nevrednega, saj se zavedajo, da ga je prav tako kot dušo, *notranjega človeka*, ustvaril Bog, ga pa imajo za manj vrednega, slabotnega, krivega za človekovo notranjo razpetost.

V tej perspektivi je *notranji človek* za platonike božanska prvina v človeku, plemenita razsežnost, poklicana podrejati nerazumske dele duše razumu, sicer ji preti, da jo bodo te popolnoma zadušile. Za Filona je to razum, ki zagotavlja človeku njegovo resnično človeškost. Apostol Pavel meni, da gre za ontološko odprtost človeka Bogu, ki dopušča pravo spoznanje Boga. Le-to se razodeva v razmerjih s samim seboj, z Bogom in z bližnjimi. Cerkveni očetje pa *notranjega človeka* večinoma pojmujejo kot razumsko dušo, že od Klemena Aleksandrijskega pa metaforo združujejo tudi z Božjo podobo, po kateri je le-ta ustvarjen. Origen in Bazilij Veliki vidita v *notranjem človeku* tudi organ moralnega življenja.

Platon skuša rešiti napetost med *notranjim* in *zunanjim človekom*, med snovnim in duhovnim preko redukcije telesnega, ki je krhko in slabotno, kar naj bi dalo potreben prostor za uveljavitev plemenitega, inteligibilnega, duševnega. Filon Aleksandrijski podobno skuša skrčiti človeka na razum – na »resničnega človeka«. To dejansko od njega zahteva svetobežnost, etični napor za odpoved od vsega telesnega, vo-

luntarizem. Apostol Pavel pa spet pristopa k vprašanju čisto drugače. V človeku ni nič takega, kar bi bilo potrebno reducirati, vse je mogoče ovrednotiti, tudi ontološko krhkost, in sicer v luči Kristusove skrivnosti, ki s Svetim Duhom presije celotno človekovo bivanje in ga odpira ljubezni, darovanju. Cerkvenim očetom to uspeva le delno. Za Klemena in Origena, ki gledata na telo kot na manj vredno razsežnost, more biti le-to samo tempelj duhovnega, Božje podobe, *notranjega človeka.* Bazilij Veliki pa razlaga, da je odprtost Božjemu Duhu moč, ki dopušča poenotenost bivanja, poduhovljenje telesnega, ne v smislu asimilacije, ampak vzpostavitve uravnovešenih odnosov med posameznimi razsežnostmi človeka, kar pa je zaradi napadov skušnjav zelo težko dosegljivo, zato tudi on zagovarja rigorizem v odnosu do telesa.

Povzetek: **Alenka Arko, SL, Metafora *notranji človek* v antični filozofiji in teologiji**

Razprava prikazuje razvoj metafore *notranji človek* od njene pojavitve pri Platonu do sredine 4. stoletja po Kristusu. Metafora se je v filozofiji pojavila kot ključ za izražanje etičnih vprašanj in razlage vloge najvišjega, razumskega dela duše, v krščanstvu pa je preko včasih nelahkega očiščevanja od filozofskih prvin postala izrazno sredstvo za organ, ki sprejema Božje življenje in dopušča človeku vrnitev v celosten odnos z Bogom; odnos, ki oživlja vse razsežnosti človeka in ki ga priteguje v ljubezen do bližnjega ter pomeni pot uresničitve polnosti življenja. Preučevanje metafore hkrati jasno kaže, kako resnično krščanska antropologija, izhajajoča iz semitskega celostnega pogleda na človeka, na katero v najbolj popolni obliki naletimo pri aposotolu Pavlu, presega v grški filozofiji globoko zakoreninjena dualistična antropološka pojmovanja in daje odgovore na najbolj temeljna vprašanja življenja: kako uresničiti svojo najglobljo poklicanost, svojo istovetnost – živeti kot bitje odnosov.

Ključne besede: antropologija, duša, notranji človek, Božja podoba, Platon, Filon Aleksandrijski, Klemen Aleksandrijski, apostol Pavel, Origen, Bazilij Veliki.

Summary: **Alenka Arko, SL, The Metaphor of the Inner Man in Ancient Philosophy and Theology**

The treatise describes the development of the metaphor of the inner man from its appearance with Plato up to the middle of the 4th century. The metaphor appeared in philosophy as a key for expressing ethical questions and explaining the role of the highest, rational part

of the soul, whereas in christianity, after some rather difficult shedding of philosophical elements, it grew to express an organ receiving God's life and allowing man to return into an integral relation with God. This is a relation bringing to life all dimensions of man and making him capable of brotherly love and it means the way of achieving the fullness of life. By investigating this metaphor it can be clearly shown that a really christian anthropology starting from the semitic integral view of man, which can be found in its fullest form with apostle Paul, surpasses the dualistic anthropological conceptions deeply rooted in Greek philosophy and gives answers to the most fundamental questions of life: how to realize one's deepest vocation, one's identity - to live as a being of relations.

Key words: anthropology, soul, inner man, God's image, Plato, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, apostle Paul, Origen, Basil the Great.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 22=811 (4)

Jože Krašovec

Prevodi Svetega pisma v evropske jezike

Stara zaveza je kot Sveto pismo Hebrejcev in njihovih judovskih potomcev najbrž odločilno vplivala na to, da so se Judje ohranili kot ljudstvo in judovstvo kot religija. Pomembna pa je tudi za zgodovino in kulturo sodobnega sveta, saj se je s prevodom v grški jezik v helenizmu razširil njen vpliv. V grščini je bila napisana tudi Nova zaveza in hkrati je bil to tudi jezik krščanskega bogoslužja in teologije v prvih treh stoletjih. Tako je postalo grško Sveto pismo iz Aleksandrije uradna Biblija krščanske skupnosti. Miselnost in življenje zahodnega sveta pa je skoraj tisoč let krojila Biblija v latinščini.

Sveto pismo ni zgolj starodavna vzhodna literatura, temveč je glavni vir in razsodnik o intelektualnih, moralnih in duhovnih idealih na Zahodu. Prevajanje Svetega pisma je spodbudilo študij in literarni razvoj v številnih jezikih. Zaradi splošne nepismenosti, mešanja in zlivanja jezikov ter drugih okoliščin najprej ni bilo potrebe po zapisanem prevodu Svetega pisma. Nastajali so le prevodi krajših odlomkov, ki so bili namenjeni redkim bralcem, predvsem duhovnikom, in pesniške priredbe svetopisemskih zgodb, ki so jih prepevali ob spremljavi harfe.

Zaradi izjemnega pomena svetopisemskih prevodov, posebno zgodnjih, za razvoj jezika, lastnih imen in splošne kulture v vseh evropskih državah, je prav, da se seznanimo s pomembnejšimi prelomnicami v zgodovini prevajanja Svetega pisma v Evropi.

1. Prevodi v nizozemščino in flamščino

Prvi prevodi Svetega pisma v nizozemščino so obsegali predvsem proste priredbe in predelave posameznih knjig ali besedil. Najstarejši ohranjeni rokopisi vsebujejo priredbo Psalmov, ki izvira iz začetka 10. stoletja, prevod Tacijanovega Diatesarona iz leta 1270 (rokopis iz Liègea) in prevod, ki ga je pripravil Jacob van Maerlant (*Rijmbijbel,* 1271). V srednjem veku so najpogosteje uporabljali prevod Nove zaveze in Psalmov iz leta 1384, ki je delo Johana Schutkena. Prvi nizozemski katoliški prevod celotnega Svetega pisma je pripravil karmeličanski duhovnik Alexander Blankaert s sodelavci, izšel pa je leta 1477 pod strokovnim nadzorom Univerze v Kölnu. Leta 1522 je v

Antwerpnu izšla prva tiskana izdaja Nove zaveze, ki so jo v nizozemščino prevedli iz latinske Vulgate, upoštevaje grški izvirnik.

Med reformacijo je bila vir za več prevodov Svetega pisma v nizozemščino Lutrova nemška Biblija: prvi prevod Nove zaveze je izšel v Antwerpnu in Amsterdamu leta 1523. Druge prevode so pripravili iz Erazmovega grškega besedila in Vulgate, izšli pa so leta 1524 v Delftu ter v letih 1525 in 1526 v Antwerpnu. Celotno protestantsko Biblijo je prevedla skupina učenjakov na podlagi Biblije, ki je izšla leta 1478 v nižji nemščini v Kölnu, in Lutrovega nemškega prevoda. Natisnil jo je leta 1526 Jacob van Liesvelt. Standardni prevod Svetega pisma za nizozemsko reformirano cerkev je postala tako imenovana Splošna državna Biblija, ki je izšla leta 1637 v Leidnu, in se je skladala z Lutrovo različico v Nemčiji in Avtoriziranim prevodom v Angliji.

Katoliški prevodi Nove zaveze so izšli v letih 1527, 1530, 1533 in 1539 (v nizozemščini in latinščini). Leta 1548 je v Louvainu izšel katoliški prevod celotnega Svetega pisma. Ta je bil pregledana in dopolnjena izdaja prevoda iz leta 1477, ki ga je pripravil Claes (Nicholas) van Winghe. Doživel je številne dopolnitve in je nekaj stoletij veljal za standardni katoliški prevod. Nov standardni prevod je šele v 20. stoletju (1929–1939) pripravilo Združenje Petra Canisiusa.

Med novejšimi nizozemskimi izdajami Svetega pisma moramo omeniti: prevod, ki so ga pripravili člani Teološke fakultete v Leydnu (leta 1866 je izšla Nova zaveza in leta 1901 Stara zaveza); izdajo, ki so jo pripravili R. Jansen, B. Alfrink, J. Cook in drugi sodelavci, izšla pa je med letoma 1936 in 1939 v petih knjigah v Amsterdamu; *De katholieke Bijbel*, ki je izšla leta 1938 v Bruggeju v prevodu frančiškanskih duhovnikov Laetusa Himmelreicha in Crispinusa Smitsa; ter Biblija različnih krščanskih verskih skupnosti, ki so jo natisnili leta 1939 (Nova zaveza) in 1951 (celotno Sveto pismo) v Amsterdamu.

2. Prevodi v angleščino

Začetniki krščanstva na Irskem in v Britaniji so bili trije misijonarji: Patrick, ki je začel delovati na Irskem leta 405, Ninion, ki je bil misijonar in škof v severni Britaniji (umrl l. 432), in Kolumba, ki je deloval okrog leta 565 najprej na Irskem in pozneje na Škotskem. V sporu med irsko in rimsko obliko krščanstva se je uveljavila rimska oblika. Krščanstvo so z ustnim izročilom širili menihi, ki so uporabljali latinsko Vulgato. Med letoma 690 in 700 je nastal najstarejši ohranjeni rokopis latinske Vulgate, ki so ga uporabili za revizijo Vulgate za Sikstinsko izdajo, ki je izšla leta 1590 v Rimu.

Zaradi prevlade latinščine v tem zgodnjem obdobju ni mogel nastati noben prevod Svetega pisma v domačem jeziku. Prvi pesniški pre-

vod kakega dela Svetega pisma v anglosaščino je pripravil Caedmon, ki je okrog leta 680 živel v samostanu v Whitbyju. Prevod je obsegal stvarjenje, eksodus, prihod v Kanaan ter utelešenje, Gospodovo trpljenje in vstajenje. Toda ohranile so se samo začetne vrstice njegove pesmi o stvarjenju v northumbrijskem narečju. Ohranjenih je tudi štirinajst psaltrov s staroangleškimi glosami; nastali so med 8. in 12. stoletjem. Posebno znana pisca sta puščavnik sv. Guthlac (?673–714) in opat sv. Aldhelm (u. 709). Okrog leta 700 je sv. Egbert (u. 729) pripravil prevod evangelijev. Najstarejši ohranjeni primeri prevoda v ljudski jezik so anglosaške glose, napisane med vrsticami latinskih rokopisov. Med letoma 696 in 698 je Eadfrith, poznejši škof v Lindisfarnu, v inzularni majuskuli napisal in okrasil rokopis, znan pod imenom Lindisfarnski evangeliar. Njegova okrasitev sodi med najlepše ohranjene primerke zgodnje irsko-saške umetnosti. Celotnemu besedilu irskega Rushworthskega evangeliarja iz okrog leta 800 so dodane staroangleške glose. Šest rokopisov zahodnosaških evangeliarjev, ki so delo neznanega prevajalca, izvira iz ene same različice. Nastali so med letoma 1000 in 1050. Okrog leta 1200 je menih Orm, ki je živel na danskem območju Anglije, v angleščino prevedel izbor evangelijev za liturgično leto.

Deli Svetega pisma, ki so bili prevedeni v zgodnjem obdobju, niso bili namenjeni posvetnim bralcem, temveč predvsem duhovnikom. Prvi prevod celotnega Svetega pisma v angleščino so v 14. stoletju pripravili John Wycliffe (1320–1384) in njegova pomočnika Nicholas Herefordski in John Purvey. Na podlagi latinske Vulgate so ga prevedli v srednjeangleški jezik, pri čemer so uporabili najzgodnejši jezikovni slog, ne pa tudi starejših besedil. To prvo Sveto pismo v angleščini, ki je nastalo leta 1382, je postalo v naslednjem stoletju zelo priljubljeno in je močno vplivalo na poznejše prevode. Ohranilo se je skoraj 200 rokopisnih izvodov.

Prvi prevod Svetega pisma v angleščino, ki mu je sledilo še več drugih, je pripravil William Tyndale (1494–1536). Prevedel je Novo zavezo, Peteroknjižje in zgodovinske knjige Stare zaveze. Med letoma 1525 in 1535 je s pomočjo svojega kolega Georgea Joyeja končal prevod celotnega Svetega pisma. Leta 1530 je v Marburgu izšlo Peteroknjižje, leta 1534 pa je bila v Antwerpnu natisnjena Tyndalova pregledana in dopolnjena izdaja Nove zaveze. Njegov prevod temelji na izvirnih jezikih, Lutrovem prevodu, Vulgati in Erazmovem latinskem prevodu. Odlikuje se po preprostem izražanju in literarni lepoti ter je obarvan s hebraizmi. Zato je bil skoraj 400 let podlaga za vse poznejše angleške prevode. Pravzaprav so vsi prevodi odtlej do nastanka prevodov v modernem angleškem jeziku pregledane in dopolnjene izdaje njegovega dela. Omenimo naj še prvi tiskani prevod Svetega pisma v

angleščini, ki ga je pripravil Miles Coverdale (1535), Biblijo Thomasa Matthewa (1537), Veliko Biblijo (1539–1568), Tavernerjevo Biblijo (1539), Ženevsko Biblijo ali t. i. »Breeches Bible« (1560), ki je poleg Tyndalovega prevoda najbolj vplivala na Avtorizirani prevod (King James Version), Škofovsko Biblijo (1568), rimskokatoliški prevod Rheims-Douay (1582–1610) in Avtorizirani prevod (1611).

Osemdeset odstotkov Avtoriziranega prevoda (King James Version ali na kratko KJV) temelji na Tyndalovem prevodu. Odbor, ki je pripravljal to različico, je izjavil:

Prevod je bil delo številnih rok več generacij, temelje zanj pa je postavil William Tyndale. Njegov prevod Nove zaveze je bil izviren, poznejši pa so bili večinoma ponatisi Tyndalovega dela v njegovi dokončni obliki, ali pa pregledane in dopolnjene izdaje različic, ki so temeljile na njem.

Razpoložljivi dokumenti pričajo, da je pri pripravi Avtoriziranega prevoda sodelovalo 47 strokovnjakov. Razdeljeni so bili v šest skupin, ki so ločeno delale v Westminstru, Oxfordu in Cambridgeu. Revizorji so se zavestno odločili, da bodo upoštevali ritem in slog izvirnega besedila, zato je bil novi prevod bolj zvest izvirnim svetopisemskim jezikom in bolj učen kakor prejšnji. Hkrati so se odločili, naj bo Sveto pismo vsakdanje in domače, zato so ohranili ljudske oblike lastnih imen namesto izvirnih hebrejskih in grških, ki so jih upoštevali prevajalci in revizorji prejšnjih različic. Leta 1611 sta bili natisnjeni dve izdaji Avtoriziranega prevoda.

Kljub presenetljivemu uspehu Avtoriziranega prevoda je bila zaradi preostalih nedoslednosti in razvoja bibličnih znanosti potrebna revizija. Želeli so namreč pripraviti prevod, ki bo uporaben za zasebno in javno bogoslužje. Med letoma 1870 in 1885 je nastala prva pregledana in dopolnjena izdaja Avtoriziranega prevoda, imenovana Revised Version (RV). Pregledana in dopolnjena izdaja Nove zaveze vsebuje več kakor 30.000 sprememb in je izšla v Veliki Britaniji in ZDA (1881), v pregledani in dopolnjeni izdaji Stare zaveze, ki je izšla leta 1885, pa jih je manj. Leta 1896 je izšlo celotno revidirano Sveto pismo. Hkrati s to različico so ameriški člani revizijskega odbora pripravili Ameriški standardni prevod, ki je izšel leta 1901. Leta 1982 je v ZDA izšla revidirana Avtorizirana izdaja, ki jo pogosto imenujejo New King James Version (NKJV). Tretja pregledana in dopolnjena izdaja Avtoriziranega prevoda iz leta 1611 se imenuje Revidirani standardni prevod, izšla pa je med letoma 1946 in 1957: leta 1946 Nova zaveza, leta 1952 Stara zaveza, leta 1957 celotno Sveto pismo. Ekumenski in mednarodni odbor prevajalcev je pripravil še eno temeljito revizijo Avtoriziranega prevoda in prejšnjih revizij; med letoma 1989 in 1990 sta jo izdali Oxford in Cambridge University Press ter Collins in Mowbrays

z naslovom New Revised Standard Version (NRSV). Avtorji so upoštevali dognanja svetopisemskih ved zadnjih 50 in več let.

Poleg številnih pregledanih in dopolnjenih izdaj je nastal tudi popolnoma nov prevod Svetega pisma v sodobni angleščini - Nova angleška Biblija (NEB); leta 1961 je izšla Nova zaveza, leta 1970 pa celotno Sveto pismo skupaj z apokrifnimi ali devterokanoničnimi knjigami. Nadaljnji novejši prevodi ali revizije so: New American Standard Bible (1963 NZ, 1971 celotno Sveto pismo), New Chain Reference Bible (1964), New American Bible (1970), New International Version (1973 NZ, 1978 celotno Sveto pismo), New Jewish Version (1982–1981), New Century Version (1991), New American Standard Bible Update (1995), New International Reader's Version (1995). Sodobno rimskokatoliško različico je pripravil Ronald Knox, izšla pa je leta 1945 (NZ), 1949 (SZ) in 1955 (celotna izdaja). Druge katoliške različice so: Confraternity Version (1952–1961), Nova ameriška Biblija (1970), Jeruzalemska Biblija (1966) in Nova Jeruzalemska Biblija (1985).

3. Francoski prevodi

Od najzgodnejših prevodov posameznih delov Svetega pisma v francoska narečja se je ohranilo nekaj rokopisov iz 12. stoletja: Psalter v dveh oblikah (v vsaki se prepletata latinsko in francosko besedilo), Knjigi kraljev, Knjiga razodetja in pet poglavij Janezovega evangelija. Okrog leta 1170 je Pierre le Mangeur (Pierre Comestor) v samostanu Saint-Victor v Parizu spisal svoje delo *Historia scholastica.* Leta 1180 pa so Peter Waldo (Valdes) in njegovi privrženci v francoščino prevedli evangelije, Pavlova pisma in nekaj drugih delov Svetega pisma. Med letoma 1226 in 1250 so člani pariške univerze pripravili prvo popolno izdajo Svetega pisma v francoščini, pri čemer so upoštevali več latinskih rokopisov. Med letoma 1291 in 1295 je začel Guyart (Guiars) des Moulins iz Aira pripravljati neodvisen prevod, ki je temeljil na Comestorjevi *Historia scholastica;* njegovo različico so pozneje dopolnili in je dobila naslov *Bible historiale.* Pariška Biblija in *Bible historiale* sta bili podlaga za poznejše pregledane in dopolnjene izdaje. Leta 1487 je bilo v Parizu na ukaz kralja Karla VIII. natisnjeno prvo celotno Sveto pismo. To delo so poimenovali *La Grande Bible.*

V francoščino je celotno Sveto pismo iz latinske Vulgate prevedel ugledni renesančni humanist Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis). Leta 1509 je izdal *Psalterium quintuplex* (t.j. pet latinskih prevodov Psalmov), leta 1523 je v Parizu anonimno izšla Nova zaveza, leta 1528 Stara zaveza in leta 1530 obe skupaj v Antwerpnu z naslovom Antwerpenska Biblija. Pierre-Robert Olivétan je leta 1535 v Serrièresu pri Neuchâtelu v Švici izdal prvo francosko protestantsko izda-

jo Svetega pisma, ki so jo v 16. stoletju večkrat pregledali in dopolnili. Leta 1546 je Calvin izdal svojo pregledano in dopolnjeno izdajo, leta 1553 pa je protestantski tiskar Robert Estienne (Stephanus) v Ženevi objavil še eno pregledano in dopolnjeno izdajo. Poznejše pomembne pregledane in dopolnjene izdaje so izdali leta 1588 (skupina pastorjev) v Ženevi ter v letih 1724 in 1744 (J. F. Osterwald) v Amsterdamu. V pregledani in dopolnjeni izdaji, ki je izšla leta 1588, so Božje ime Jahve prevedli kot l'Éternel; to poimenovanje so ohranili tudi v francoski protestantski Bibliji in ga je sprejel tudi James Moffatt v angleščini.

Rimskokatoliška Cerkev je izdala nov prevod, ki je temeljil na delu Lefèvra in Olivétana. Izšel je leta 1550 v Louvainu (Louvainska Biblija). Od številnih poznejših francoskih katoliških prevodov naj omenimo izdaji Nove zaveze, ki sta ju pripravila Richard Simon (1702) in Louis Isaac le Maistre (De Sacy) leta 1667, ter Stare zaveze iz leta 1695. Najpomembnejši francoski prevodi 20. stoletja so Jeruzalemska Biblija, ki so jo pripravili profesorji z dominikanske École Biblique de Jérusalem (BJ) in je izšla 1949–1954 in 1956, ter Traduction oecuménique de la Bible (TOB), ki je izšla med letoma 1972 in 1975 v Parizu.

4. Nemški prevodi

Prvi prevod v gotski jezik iz srede 4. stoletja je delo škofa Wulfila, prvega misijonarja med Goti v Donavskih provincah, ki je sestavil tudi gotsko pisavo. Ohranjenih šest rokopisnih odlomkov njegovega prevoda je hkrati najstarejši pisni spomenik kakega germanskega jezika in edino, kar se je ohranilo od književnosti Gotov. Iz Nove zaveze so se predvsem v Codexu Argenteus in Codexu Gissensis ohranili bolj ali manj obsežni ostanki vseh knjig, razen Apostolskih del, katoliških pisem in Razodetja. Od prevodov Stare zaveze pa se je ohranilo le nekaj odlomkov.

V 8. stoletju so v bavarskem samostanu v Monseeju iz latinščine v narečni frankovski jezik prevedli Evangelij po Mateju, ki je izšel v dvojezičnem rokopisu (738). Iz 9. stoletja se je ohranil prevod Tacijanove Evangelijske harmonije, ki je nastal v Fuldi. Dokazano je, da so od 9. stoletja naprej obstajali nemški psaltri, leta 1350 je nastal prevod celotne Nove zaveze (Augsburška Biblija), med letoma 1389 in 1400 pa Stare zaveze (Wenzlova Biblija); prvo Biblijo v visoki nemščini je leta 1466 natisnil Johann Mentelin v Strassbourgu. Do leta 1522 je sledilo še osemnajst ponatisov istega prevoda. Vsi vsebujejo apokrifno Pavlovo pismo Laodikejčanom. Preden so ta prevod prvič natisnili, je minilo več kakor eno stoletje. Leta 1478 je bilo v Kölnu natisnjen prvi prevod celotnega Svetega pisma v nizki nemščini.

Izjemen razvoj nemškega jezika pojasnjuje željo Martina Lutra, da bi prevedel Sveto pismo iz izvirnih jezikov, čeprav ni pretirano dobro obvladal niti hebrejščine niti aramejščine. Novo zavezo (Wittenberg, 1522) je prevedel iz druge izdaje Erazmovega Grškega testamenta. Prevod Stare zaveze pa je temeljil na Hebrejski Bibliji iz Brescie (1494). Celotno Luteransko Biblijo je izdal Hans Lufft iz Wittenberga; do njegove smrti leta 1546 je Lutrova Biblija doživela enajst izdaj. Ta Biblija je bila tudi prvi prevod celotnega Svetega pisma iz izvirnih jezikov v kak sodoben evropski jezik. Hkrati je bila podlaga za več drugih prevodov: švedskega (1541), danskega (1550), islandskega (1584) in slovenskega (Dalmatinova Biblija, 1584). V 19. stoletju so dali pobudo za revizijo; tako je leta 1867 izšla pregledana in dopolnjena izdaja Nove zaveze, leta 1883 pa celotnega Svetega pisma; dokončna pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1892 pri založbi Canstein Bible Press v Halleju.

Med protireformacijo so bili nemški katoliški prevodi predvsem priredbe Lutrovega. Hieronymus Emser je Lutrov prevod Nove zaveze uskladil z Vulgato (1527), Johann Dietenberger pa je pripravil pregledano in dopolnjeno izdajo Emserjevega prevoda. Pri tem je upošteval Lutrov prevod Stare zaveze in prevod Apokalipse v Züriški Bibliji (Mainz, 1534). Johann Eck je Sveto pismo prevedel v bavarsko narečje (1537, 1555). Najpopolnejši prevod Svetega pisma je naredil Johannes Piscator (Fischer), izšel pa je leta 1602 v Herbornu. Med katoliškimi prevodi iz 18. stoletja moramo omeniti: prevod H. Brauna v trinajstih knjigah (1788–1805), njegovo pregledano in dopolnjeno izdajo, ki jo je pripravil J. F. Allioli, v šestih knjigah (1830–1832), in prevod, ki ga je pripravil J. H. Kistemaker (1825). Najpomembnejši katoliški izdaji v 20. stoletju sta Grünewaldska Biblija (1969) in Einheitsübersetzung (1980).

Posebno zanimivi so nemški prevodi Stare zaveze, ki so jih pripravili judovski učenjaki L. Zunz (Berlin, 1837), S. Bernfeld (Berlin, 1902), N. H. Tur-Sinai, t.j., Harry Torczyner in je izšla v štirih knjigah (Frankfurt am Main, 1935–1937; pregledana in dopolnjena izdaja, Jerusalem, 1955), Martin Buber in Franz Rosenzweig (Berlin, 1926; nova izdaja, Köln, 1954).

5. Prevodi v moderni grški jezik

Prevod Peteroknjižja je bil prvo svetopisemsko besedilo, ki je izšlo v sodobnem grškem jeziku, in je bil vključen v večjezični *Pentateuchus Hebraicus, Chaldaicus, Hispanicus et Barbarograecus,* ki so ga izdali leta 1547 v Carigradu za Jude, ki so jih izgnali iz Španije. Leta 1638 je v Ženevi izšla v dveh knjigah Nova zaveza v grški pisavi. Vsebovala

je izvirna grška besedila in prevod v tedanjo grščino, ki ga je pripravil učenec Cirila Lukarisa menih Maksim iz Kalopolita. Izšlo je več njenih pregledanih in dopolnjenih ponatisov: leta 1710 je izšla v Halleju, v letih 1703, 1705 in 1810 jo je v Londonu izdala Britanska in inozemska biblična družba, leta 1817 v Sankt Peterburgu Ruska svetopisemska družba in leta 1827 na Krfu Jonska svetopisemska družba. Še en prevod Nove zaveze pa je pripravil Hilarion. Ta je izšel leta 1828 pri Britanski in inozemski biblični družbi v Londonu, leta 1831 v Ženevi, leta 1835 in 1852 pa v Združenih državah Amerike. Britanska in inozemska biblična družba je finančno podprla tudi prevod Stare zaveze v sodobno grščino, ki temelji na hebrejščini, in je izšel leta 1840. Med letoma 1833 in 1844 je Britanska in inozemska biblična družba izdala nov prevod celotnega Svetega pisma v sodobni grščini, ki ga je pripravil Neopfitos Vamvas, in so ga doslej že večkrat ponatisnili. Leta 1899 je v Atenah izšel nov prevod Nove zaveze.

Omeniti moramo še prevode v moderni grški jezik, ki so izšli v 20. stoletju: leta 1900 je v Atenah izšel prevod evangelijev pod pokroviteljstvom kraljice Olge in z ustnim odobrenjem atenskega metropolita Prokopija. V »ljudski« jezik pa jih je prevedel Alexander Pallis in so izšli leta 1901 v Londonu. Ta prevod je sinoda grške cerkve zavrnila. Psalmi so izšli v treh različnih prevodih v letih 1927, 1950 in 1953. Med letoma 1954 in 1955 je v Atenah izšlo celotno Sveto pismo v modernem grškem jeziku, pripravila pa sta ga Atanazios Hastupsis in Nikolaos Luvaris. V Atenah so izšli še naslednji prevodi Nove zaveze: v letih 1951, 1963, 1967 (izdala Protestantska svetopisemska družba), 1980, 1985 (izdala Protestantska svetopisemska družba) in 1996 (prevedel Atan Delikostopulos).

6. Madžarski prevodi

Bistvene dele Svetega pisma so brali pri bogoslužju v madžarskem jeziku že v 12. stoletju. Najstarejši ohranjeni rokopis kakega svetopisemskega prevoda pa izvira šele iz okrog leta 1466. Starejši prevodi so bili uničeni med vdori Tatarov in Turkov. Med letoma 1416 in 1435 sta frančiškanska meniha Tomaž in Valentin (Tamás és Bálint) naredila vesten prevod Svetega pisma iz latinske Vulgate. Drugega pa je pripravil László Báthori (1415–1487). Leta 1533 je Benedek Komjáti iz Vulgate prevedel Pavlova pisma, ki so bila natisnjena v Krakovu. Leta 1536 so na Dunaju izšli evangeliji, ki jih je prevedel Gábor Pesti Mizsér. Leta 1541 so v Újszigetu natisnili prvi protestantski prevod Nove zaveze, ki jo je iz grščine prevedel János Sylvester (Erdōsi). V 16. stoletju je izšlo v različnih tiskarnah še nekaj prevodov Nove zaveze in večine Stare zaveze. Prvi natisnjeni prevod celotnega Svete-

ga pisma, ki ga je iz izvirnih jezikov prevedel protestantski pastor Gáspár Károli (Radics), je izšel leta 1590 v Vizsolyu pri Gönczu (Vizsolyska Biblija). V naslednjih treh stoletjih je izšlo več kot sto ponatisov tega prevoda, pogosto v dopolnjeni obliki.

Med protireformacijo na Madžarskem je jezuitski učenjak György Káldi pripravil zvest prevod, ki so ga natisnili leta 1626 na Dunaju. Sledilo je več dopolnjenih izdaj tega in drugih katoliških prevodov. Omeniti moramo, da so v naslednjih stoletjih katoliški, judovski in protestantski prevodi zaznamovali ločitev med verskimi skupinami.

7. Italijanski prevodi

Ohranjeni rokopisi najstarejših prevodov posameznih delov Svetega pisma v italijanska narečja izvirajo iz 13. stoletja. Večinoma jih sestavljajo evangeliji in Psalmi. Krščanski srednjeveški prevodi so temeljili na latinski Vulgati, sočasno pa je nastal tudi judovski prevod iz hebrejščine. Prvi natisnjeni izvod Svetega pisma v italijanščini, ki je izšel leta 1471 v Benetkah, je pripravil benediktinski menih Nicolo di Malherbi (Malermi). Leta 1530 je Antonio Brucioli v Benetkah izdal Novo zavezo, leta 1532 pa celotno Sveto pismo. Njegov prevod najbrž temelji na Paginusovem latinskem prevodu Stare zaveze in na Erazmovem prevodu Nove zaveze. Za potrebe protestantskih beguncev je F. Durone leta 1562 v Ženevi izdal pregledano in dopolnjeno izdajo Bruciolijevega prevoda. Medtem je M. Teofilo pripravil nov prevod Nove zaveze iz grščine, ki je bil natisnjen leta 1551 v Lyonu. Hebrejski in grški učenjak Giovanni Diodati je pripravil prvi protestantski prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov v čisto toskanščino. Izšel je leta 1607 v Ženevi, pregledana in dopolnjena izdaja pa leta 1641. Ta prevod so pogosto ponatiskovali in je do 20. stoletja veljal za standardni protestantski prevod.

Od poznejših prevodov Svetega pisma v italijanščino naj omenimo te prevode: leta 1776 je Antonio Martini izdal prevod latinske Vulgate v elegantni italijanščini, dopolnjena in popravljena izdaja tega prevoda je izšla leta 1920 v Torinu. Leta 1929 je v Firencah izšel prevod Svetega pisma, ki ga je s skupino strokovnjakov pripravil Giuseppe Ricciotti. Prevod dominikanskega učenjaka Marca Salesa je izšel leta 1931 v Torinu. Giovanni Luzzi z Waldensianske teološke fakultete v Rimu je s skupino drugih strokovnjakov pripravil dopolnjeno izdajo starega Diodatijevega prevoda, ki jo je leta 1925 izdala Britanska in inozemska biblična družba. Leta 1930 pa je v Rimu izdal svoj lastni prevod Svetega pisma. Med letoma 1920 in 1965 je Alberto Vaccari pod nadzorom papeškega Bibličnega inštituta pripravil odličen sodoben prevod iz hebrejščine in grščine. Prevod celotnega Svetega pisma,

ki je izšel leta 1974 v Rimu, pa je nastal s podporo Italijanske škofovske konference.

V pregledu italijanskih prevodov moramo omeniti prvi prevod celotnega Svetega pisma v furlanščino. Pripravil ga je Antoni Beline, izšel je v Vidmu (Udine). Osem knjig so izdali med letoma 1984 in 1993, eno pa leta 1997.

8. Portugalski prevodi

Sveto pismo so v portugalščino prevedli razmeroma pozno. Leta 1495 je v Lizboni izšla Evangelijska harmonija. Celotno Sveto pismo pa je prvi prevedel v portugalščino João Ferreira d'Almeida s skupino misijonarjev. Njegov prevod Nove zaveze je izšel leta 1681 v Amsterdamu, celotno Sveto pismo pa leta 1753 v Bataviji na Nizozemskem. Celotno Sveto pismo je prevedel tudi rimskokatoliški duhovnik Anton Pereira de Figueiredo. Njegov prevod, ki je vseboval obširne razlage, je izšel med letoma 1783 in 1790 v Lizboni. Oba prevoda celotnega Svetega pisma sta doživela več dopolnitev, izšla pa sta pri Britanski in inozemski biblični družbi.

V 19. in 20. stoletju je v Braziliji izšlo več prevodov Nove zaveze v portugalščino. Pregledana in dopolnjena izdaja d'Almeidovega prevoda Nove zaveze, ki temelji na ameriškem standardnem prevodu iz leta 1901, je bila natisnjena leta 1910 v Rio de Janeiru, celotno Sveto pismo pa leta 1914 (popravljena izdaja, 1926). Leta 1951 je Brazilsko svetopisemsko društvo izdalo avtorizirano izdajo d'Almeidove Nove zaveze, leta 1958 pa še Stare zaveze. Med letoma 1956 in 1965 je v Lizboni izšel nov prevod Nove zaveze, ki ga je pripravil José Falcão.

9. Skandinavski prevodi

V predrenesančnem obdobju je nastalo nekaj delnih in prostih prevodov na podlagi latinske Vulgate za potrebe samostanov in župnij.

Danski in norveški prevodi. Najstarejši ohranjeni danski prevod svetopisemskih besedil izvira iz leta 1470, zajema pa knjige od Geneze do Knjige kraljev. Prvi prevod celotne Nove zaveze v danščino je nastal pod pokroviteljstvom izgnanega danskega kralja Kristijana II. Besedilo sta v mešanico danščine in švedščine prevedla Christiern Vinter in Hans Mikkelsen iz latinske Vulgate in Lutrovega nemškega prevoda. Njuno delo je izšlo leta 1524 v Leipzigu. Christen Pedersen (1480–1554) je s svojim idiomatskim prevodom Nove zaveze v danščino, ki je izšel leta 1529 v Antwerpnu in nato še leta 1531, in svojim metrično prirejenim prevodom Psalmov postal oče danske literature.

Leta 1537 je bila na Danskem ustanovljena Luteranska cerkev. Kralj Kristijan III. je zaupal pripravo prevoda celotnega Svetega pisma köbenhavenskemu škofu, dvema univerzitetnima profesorjema in dvema duhovnikoma. Prevajalci so natančno upoštevali Lutrov nemški prevod. Delo so končali leta 1548 in je izšlo leta 1550 v Köbenhavnu (Biblija Kristijana III.). Prva pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1589 (Biblija Friderika II.) in druga leta 1633 (Biblija Kristijana IV.) Prvi danski prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov, ki ga je pripravil Hans Paulsen Resen, je izšel leta 1607. Zaradi dobesednega prevajanja tega besedila je bila potrebna predelava, ki jo je opravil Hans Svane (Swaning). Izšla je leta 1647 in so jo uporabljali do sredine 19. stoletja. Poznejši danski prevodi so nastali v letih 1670, 1819, 1845, 871, 1907, 1948, 1980, 1989 in 1993.

Leta 1814 se je Norveška ločila od Danske, to pa je prebudilo ustvarjalne sile v domačem jeziku in ponoven razcvet literature. V naslednjih stoletjih je na Danskem in Norveškem nastalo več novih prevodov Svetega pisma. V letih 1819 in 1840 je izšel v Kristianiji (Oslo) prevod Nove zaveze, leta 1854 prevod celotnega Svetega pisma, leta 1889 prvi prevod Nove zaveze v sodobni norveški jezik, 1889 prvi prevod celotnega Svetega pisma v sodoben norveški jezik in leta 1904 prvi prevod celotnega Svetega pisma iz izvirnih jezikov. Nadaljnje dopolnjene izdaje in novi prevodi so izšli v letih 1921, 1930, 1938, 1961, 1966, 1967, 1969, 1973, 1975, 1978, 1985, 1988, 1994 in 1995.

Finski prevodi. Prvi finski prevod celotnega Svetega pisma je izšel leta 1642 v Stockholmu (faksimile pa leta 1985 v Porvooju). Sledijo prevodi iz let 1776 in 1852 (natisnjena v Turkuju), 1859 (natisnjen v Helsinkih), 1938 (natisnjen v Sortavali), 1972 (natisnjen v Pieksämäkiju) in 1992 (natisnila ga je Finska svetopisemska družba v Mikkeli).

Islandski prevodi. Najstarejši ohranjeni islandski prevod svetopisemskih besedil zajema knjige od Geneze do Knjige kraljev. Rokopis iz 13. stoletja se imenuje *Stjórn* (»Zakoni«, t. j. Božji) in ga pripisujejo norveškemu duhovniku Brandrju Jónssonu, ki je postal škof v Hólarju na Islandiji (1263). Prvi del Svetega pisma, ki so ga natisnili v islandščini, je bil prevod Nove zaveze, ki je izšel leta 1540 v Roskildeju na Danskem. Temeljil je na Vulgati in Lutrovi Bibliji. Prvi prevod celotnega Svetega pisma je izšel leta 1584 v Hólarju in temelji na Lutrovem nemškem prevodu. Odlikuje se po lepem jeziku in preprostem slogu. Izšlo je več pregledanih in dopolnjenih izdaj - najnovejša je iz leta 1908 -, ki temeljijo na krajevnih jezikih.

Švedski prevodi. Najstarejši ohranjeni švedski prevodi obsegajo Peteroknjižje in Apostolska dela iz 14. stoletja ter rokopis Jozuetove knjige in Knjige sodnikov, ki ga je okrog leta 1500 dokončal Nicholaus Ragnvaldi iz Vadstena. Prvi tiskani prevod Nove zaveze je pripravil

Olaus Petri na podlagi Lutrovega nemškega prevoda iz leta 1522 in je izšel leta 1526 v Stockholmu. Celotno Sveto pismo so v švedščino prevedli Laurentius Petri, Olaus Petri in drugi sodelavci na podlagi Lutrovega nemškega prevoda, upoštevajoč latinsko Vulgato. Izšel je leta 1541 v Uppsali (Biblija Gustava Vase). Pregledani in dopolnjeni izdaji sta izšli v Stockholmu leta 1618 (Biblija Gustava Adolfa) in leta 1703. Drugi švedski prevodi so nastali 1774–1780, 1873, 1883–1894, 1917, 1964, 1965, 1979, 1981 in 1984 (vsi so izšli v Stockholmu) in 1984 (izšel v Örebroju).

10. Slovanski prevodi

Starocerkvenoslovanščina je starodavna oblika slovanskega jezika in eden prvih evropskih jezikov, v katerega je bilo prevedeno Sveto pismo. Prvi prevodi so povezani z bratoma Cirilom in Metodom, ki sta leta 863 prišla iz Makedonije (Soluna) na Moravsko. Ciril je sestavil pisavo, nato sta prevedla posamezne dele Svetega pisma za potrebe cerkvenega bogoslužja. Najstarejši rokopisi izvirajo iz 11. in 12. stoletja. Najstarejši slovanski knjižni jezik, ki ga danes imenujemo starocerkvena slovanščina, se je razširil med veliko večino Slovanov. V naslednjih nekaj stoletjih se je več narečij in jezikov razvilo v narodne jezike. Tako so se ohranili starocerkvenoslovanski rokopisi delov Svetega pisma v več različnih recenzijah. Prvi slovanski prevod celotnega Svetega pisma je nastal leta 1499; pripravil ga je nadškof Genadij Gonozov iz Novgoroda na podlagi ohranjenih rokopisov in latinske Vulgate. Leta 1581 je v Ostrogu v Veliki vojvodini Litvi izšla *editio princeps* Slovanske Biblije. Pregledani in dopolnjeni izdaji Ostroške Biblije sta izšli v letih 1633 in 1663 v Moskvi, dopolnjena izdaja, ki temelji na Septuaginti, pa leta 1751 v Sankt Peterburgu. Ta je postala standardni slovanski prevod, znan pod imenom Elizabetina Biblija.

Bolgarski prevodi. Iz leta 1512 datira prvi cirilski bulgarski staroslovanski natis evangelijev, prevod je pripravil menih Makarije. Leta 1999 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (IV.1) pod naslovom Tetraevangelium. Prvi tiskani prevod Nove zaveze v modernem bolgarskem jeziku, ki temelji na starocerkvenoslovanski Bibliji, je izšel leta 1840 v Smirni. Naslednji prevod Nove zaveze je nastal na podlagi grškega izvirnika in je izšel leta 1859 v Bukarešti. Prvi prevod Stare zaveze iz hebrejščine pa je izšel v treh delih med letoma 1862 in 1864. Pregledana in dopolnjena izdaja celotnega Svetega pisma je izšla leta 1925 v Sofiji, tam pa je leta 1923 izšel še en prevod.

Češki prevodi. Češki prevod Svetega pisma iz okoli leta 1360 (Drážd'anská ali Leskovecká Bible) je eden najstarejših prevodov ce-

lotnega Svetega pisma v kakega od evropskih nacionalnih jezikov. Do leta 1914 se je ohranil samo en rokopis tega prevoda, in sicer v Belgiji. Leta 1914 je v vojni vihri v Belgiji zgorel, leta 1993 pa je na temelju 383 ohranjenih fotokopij izvirnika (prva stran in desne strani od Ps 39 dalje) izšel faksimilni natis skupaj s komentarjem v zbirki Biblia Slavica (I.1), ki izhaja pri založbi Ferdinand Schöningh v Paderbornu. Iz leta 1417 datira rokopis, ki predstavlja redakcijo tega prevoda iz Olomouca. Ta rokopis je šele pred nedavnim izšel v štirih zvezkih v Pragi (1981–1996). Iz 15. stoletja izvira vsaj 50 celih ali delno ohranjenih izvodov Svetega pisma.

Prvi tiskani češki prevod celotnega Svetega pisma je povezan s heretičnim husitskim gibanjem in je izšel leta 1488 v Pragi, leta 1489 pa še v Kuttenbergu z lesoreznimi ilustracijami (Kutnahorská Bible). Leta 1989 je izšel faksimilni ponatis izdaje iz Kuttenberga v zbirki Biblia Slavica (I.2). V 16. stoletju je izšlo devet utrakvističnih Biblij in vse so prevedene iz latinske Vulgate. V letih od 1579 do 1583 je v Kralicah na južnem Moravskem v šestih zvezkih izšla Kralická Bible, to je prevod, ki so ga pripravili »Bratje edinosti« iz grške predloge. Ta Biblija je postala standardni protestantski prevod Svetega pisma na Češkem. Leta 1995 je izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (I.3,1–6). Naslednji nov in celoten katoliški prevod Svetega pisma so pripravili češki jezuiti. Ta prevod je predstavljal katoliško dvojnico protestantske Biblije iz Kralic. Izšel je v treh zvezkih v Pragi v letih 1677 (NZ), 1712 in 1715 (SZ); imenujejo ga po sv. Venčeslavu (Svatováclavská Bible). Leta 2001 je izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (I.4,1–2). Poznejši pomembni prevodi so nastali v letih 1804, 1860–1864, 1968–1985, 1979 in 1987.

Hrvaški prevodi. V nasprotju s pravoslavnimi Srbi pripadajo Hrvati Rimskokatoliški cerkvi in pišejo v latinici. Več znanih in neznanih prevajalcev je med 14. in 19. stoletjem za potrebe cerkvenega bogoslužja prevedlo v hrvaščino dele Svetega pisma. Pod vplivom reformacije je Stjepan Konzul Istranin izdal svoj prevod Nove zaveze (Tübingen, 1562–1563). Prevod Stare zaveze, ki sta ga pripravila J. Juričić in Juraj Cvečić leta 1564, je ostal v rokopisu; del tega prevoda je šele leta 1897 izdal Vatroslav Jagić. Tudi večina drugih prevodov celotnega Svetega pisma je ostala v rokopisu: prevod Bartola Kašića iz leta 1625, prevod Stjepana Rosa (Dubrovnik, okrog 1750), Poljicev prevod (Ivan Burgadelli, 1768), prevod Mihovila Jurjetinovića-Ivakića in prevod Antuna Sovića (Zagreb, 1929–1932). Zaradi političnih, kulturnih in verskih razmer so tiskane izdaje celotnega Svetega pisma poznejšega datuma: leta 1831 je v Budimu izšlo Sveto pismo v šestih knjigah, ki ga je pripravil Petar Katančić; med letoma 1858 in 1861 je na Dunaju izšel prevod Ivana Matija Škariča v dvanajstih knjigah, leta 1968 je

več hrvaških strokovnjakov pripravilo prevod iz izvirnih jezikov, ki je izšel v Zagrebu, med letoma 1975 in 1984 je izšel v Chicagu prevod Silvija Grubišića, leta 1992 je izšla v Zagrebu ekumenska izdaja in leta 1993 prav tako v Zagrebu Jeruzalemska Biblija. Leta 1999 je končno prvič izšel prevod jezuita Bartola Kašića iz leta 1625 v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (IV.2,1-2). Poleg prevoda je v posebnem zvezku tiskan tudi obsežen komentar k trem rokopisom, ki so se ohranili.

Litovski prevodi. Obstajajo rokopisi delnih prevodov Svetega pisma v litovščino. Prvi celotni prevod Svetega pisma je v letih 1580–1590 pripravil Johann Bretke (Bretkun) v Labiau in Königsbergu. Rokopis pa je šele zdaj prvič v tisku v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (VI.1).

Makedonski prevodi. Makedonskim Slovanom je celotno Sveto pismo prevedel Metod; delo je končal tik pred svojo smrtjo leta 882. Odtlej pa do 20. stoletja so za uporabo pri cerkvenem bogoslužju prepisovali ali prevajali posamezne dele Svetega pisma, celotno Sveto pismo pa je izšlo v sodobnem makedonskem jeziku šele leta 1990.

Poljski prevodi. Najstarejši ohranjeni prevod v poljskem jeziku izvira iz konca 14. stoletja. Rokopis prevoda prvega celotnega Svetega pisma iz leta 1453, ki je nastal za kraljico Sofijo (Sárospataška Biblija), se ni v celoti ohranil. Leta 1556 je v Krakovu izšla prva tiskana različica Nove zaveze, ki jo je pripravil Marcin Bielski. Leta 1561 je v Krakovu izšel prvi celotni katoliški prevod Svetega pisma (Krakovska Biblija); v sodelovanju z drugimi prevajalci ga je na temelju latinske Vulgate pripravil Jan Nicz, znan kot Leopolita, Lemberg. Ta izdaja je opremljena z lepimi lesoreznimi ilustracijami. Leta 1988 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (II.1) pod imenom Leopolita. Protestantski prevod Nove Zaveze, ki jo je iz grščine prevedel Jan Sieklucki (Seklucjan), je izšel leta 1553. Prevod celotnega Svetega pisma so pod pokroviteljstvom kneza Nikolaja Radziwiłłova Črnega iz grščine pripravili kalvinisti in ga leta 1563 tiskali v Brestu v Litvi (Radziwiłłova ali Brestska Biblija). Leta 2001 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (II.2). Različico te izdaje je s pomočjo arijancev pripravil Szymon Budny in je izšla v letih 1571–1572 v Nieswiczu. Leta 1994 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis te verzije v zbirki Biblia Slavica (II.3). Naslednja pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1632 v Gdansku. Standardni rimskokatoliški prevod je pripravil jezuit Jakub Wujek iz izvirnih jezikov. Njegov prevod Nove zaveze je izšel leta 1593 v Krakovu, prevod celotnega Svetega pisma pa leta 1597. Pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1935. Med novejše prevode celotnega Svetega pisma sodi Milenijska Biblija (1965), ki so jo pripravili benediktinci iz Tynieca; Poznanjska Biblija (1975), ki je delo Antonija Klaweka, in Lublinska Biblija, ki jo pripravljajo od leta 1990.

Ruski in drugi vzhodnoslovanski prevodi. Prvi vzhodnoslovanski prevod Svetega pisma večine knjig SZ in NZ, ki je bil tiskan, je delo Franca Skoryne v beloruskem (ali poljskem) jeziku: 22 knjig SZ, Apostolska dela in pisma NZ. Prevod je temeljil na latinski Vulgati in je bil tiskan v Pragi v letih 1517–1519 in v Vilni leta 1524. Leta 2001 je izšel faksimilni ponatis v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (III. 1). Prvi celotni vzhodnoslovanski prevod Svetega pisma je na temelju slovanskih in latinskih besedil pripravli Gerasimos Smotrićkij, ki je bil predstojnik Ostroške šole. Prevod se deloma naslanja na rokopise Genadijeve Biblije iz Novgoroda iz leta 1499, ki še ni bila tiskana. Priprava tega prevoda je potekala pod pokroviteljstvom kneza Konstantina iz Novgoroda in je bil tiskan v Ostrogu leta 1580 (Ostroška Biblija).

Vasilij Tjapinskij je pripravil prevod evangelijev v beloruščino, tiskan leta 1580. Car Aleksej Mihajlovič je sponzoriral prvi celotni ruski prevod Svetega pisma, ki je bil tiskan v Moskvi leta 1663 (Moskovska Biblija). Ta prevod je ruska in starocerkvenoslovanska priredba Ostroške Biblije. Okoli leta 1670 je ukrajinski menih Jepifanij Slavineškij v Moskvi pripravil ruski in starocerkvenoslovanski prevod evangelijev, ki je bil prvič tiskan leta 2001 v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (III.3). Okoli leta 1753 je Vasilij K. Trediakovskij pripravil prvi verzificiran prevod knjige Psalmov, prvič tiskan leta 1989 v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (III.4).

Do 19. stoletja ni izšla nobena druga izdaja v domačem jeziku. Leta 1821 je izšla v Sankt Peterburgu Nova zaveza v starocerkvenoslovanskem in velikoruskem jeziku. Leta 1860 je izšel v Sankt Peterburgu nov prevod evangelijev in leta 1875 Stare zaveze. Najnovejša izdaja je izšla leta 1956 v Moskvi.

Srbski prevodi. Do 19. stoletja je srbski knjižni jezik temeljil na srbizirani obliki starocerkvenoslovanščine. Leta 1847 je jezikovni in književni reformator Vuk Stefanović Karadžić na Dunaju izdal svoj prevod Nove zaveze. Najpomembnejšo pregledano in dopolnjeno izdajo Karadžićevega prevoda je pripravil Lujo Bakotić. Izšla je v Beogradu v latinici leta 1933.

Slovaški prevodi. Najstarejši ohranjen slovaški rokopis prevoda Svetega pismaje iz leta 1469; obsega le Evangelij po Janezu. Prevod evangelijev in beril za nedelje in praznike je bil tiskan v letih 1676, 1702 in 1769. Prvi celotni prevod Svetega pisma so pripravili okoli leta 1750 menihi Črnega samostana Zips. Prevod je ostal v rokopisu do leta 2002, ko je izšel v faksimilni izdaji v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (V.1). Prvi slovaški prevod, ki je bil tiskan, je delo Jurija Palkoviča. Natisnjen je bil v gotici in je izšel v dveh knjigah – leta 1829 in leta 1832 v Granu. Drugo različico so pripravili Ján Donoval, Richard Osvald in drugi sodelavci, izšla pa je leta 1928 v Trnavi.

Prevodi Svetega pisma v lužiško srbščino. V lužiški srbščini obstaja v glavnem katoliško izročilo prevajanja Svetega pisma. Prvi prevod Nove zaveze je pripravil Mikèawš Jakubica leta 1548, a ni bil natisnjen. Prvi prevod celotnega Svetega pisma je pripravil Georg Swìtlik v letih 1678–1711; ta bo prvič natisnjen v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (V. 2). Leta1966 je izšel najnovejši prevod Nove zaveze, leta 1973 in 1977 pa Stare zaveze. Prevod je pripravilo večje število prevajalcev iz izvirnih jezikov.

11. Slovenski prevodi

Prvi slovenski prevodi svetopisemskih besedil so nastali iz protestantskega prizadevanja, da bi uvedli Sveto pismo v bogoslužje in da bi ga verniki začeli prebirati. Velikansko delo je opravil Primož Trubar (1508–1586). Leta 1555 je namreč izdal prevod Evangelija po Mateju, leta 1557 prvi del Nove zaveze, ki vsebuje vse štiri evangelije in Apostolska dela, leta 1560 drugi del Nove zaveze, ki vsebuje Pismo Rimljanom, leta 1561 Pismi Korinčanom in Pismo Galačanom, leta 1566 svoj edini prevod iz Stare zaveze – celotno knjigo Psalmov, leta 1567 Pismo Efežanom, Pismo Filipljanom, Pismo Kološanom, Pismi Tesaloničanom, Pismi Timoteju, Pismo Titu in Pismo Filomenu, leta 1577 zadnji del Nove zaveze, ki vsebuje Pismo Hebrejcem, Jakobovo pismo, Prvo in Drugo Petrovo pismo, Janezova pisma, Judovo pismo in Razodetje (Apokalipso) in leta 1582 celotno Novo zavezo, ki je dopolnjen ponatis izdaj iz let 1555 in 1577. Vse knjige so izšle v Tübingenu. Trubarjev prevod skoraj v celoti upošteva izvirnike.

Jurij Dalmatin (1547–1589) se je zavezal, da bo prevedel celotno Sveto pismo. Leta 1575 je izdal prevod Sirahove knjige, leta 1578 prvi del celotnega Svetega pisma, leta 1580 Pregovore in leta 1580 Prvo Mojzesovo knjigo (Genezo). Vse te knjige je izdal prvi ljubljanski tiskar Janž Mandelc. Leta 1584 je izšlo v Wittenbergu monumentalno Dalmatinovo delo *Biblija, tu je vse svetu pismu stariga inu noviga testamenta, slovenski tolmačena skuzi Jurija Dalmatina.* Prevajalec je pri svojem prevodu Stare zaveze kot poglavitni vir uporabil Lutrov prevod, upošteval je tudi hebrejska in grška besedila; pri Novi zavezi pa je priredil Trubarjev prevod.

Širjenje protestantizma je ustavila protireformacija, toda Dalmatinova Biblija je ostala sprejemljiva tudi za katoliške duhovnike, ki so jo uporabljali *inter alia* za pripravo katoliških beril. V naslednjih dveh stoletjih so v slovenščino prevedli samo posamezne dele Svetega pisma. Med letoma 1784 in 1802 je v Ljubljani izšel drugi prevod celotnega Svetega pisma, ki so ga po ukazu škofa Karla Johannesa Herbersteina (1719–1787) iz Vulgate prevedli Jurij Japelj (1744-1807), Blaž

Kumerdej (1738–1805), Janez Debevec, Jožef Rihar, Jožef Škrinjar, Modest Šraj in Anton Traven.

V 19. stoletju je katoliška gorečnost za prevajanje Svetega pisma naraščala. Po več poskusih prevajanja posameznih delov Svetega pisma je ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf (1782–1859) zaupal pripravo novega prevoda celotnega Svetega pisma Juriju Volcu (1805–1885). Ta je nalogo opravil ob pomoči skupine duhovnikov. Prevajali so iz latinske Vulgate in Alliolijeve Nemške Biblije. Leta 1904 je začel Čeh Anton Chráska (1868–1953) v Ljubljani prevajati celotno Sveto pismo za protestante. O pomoči Frana Govekarja, Antona Mikuša in drugih sodelavcev je leta 1914 končal delo. Prevod je leta 1914 v Ljubljani izdala Britanska in inozemska biblična družba, nato je sledilo še več ponatisov. Frančišek Jere (1881–1958), Gregorij Pečjak (1867–1961) in Andrej Snoj (1886–1962) so iz grškega izvirnika prevedli Novo zavezo, ki je izšla leta 1925 in leta 1929; v letih 1937–1939, 1948, 1949, 1954–1955 sta bila oba dela ponatisnjena. Leta 1939 je Matija Slavič v Celju izdal svoj prevod Peteroknjižja in Jozuetove knjige iz hebrejskega izvirnika. Pri prevajanju Stare zaveze iz hebrejščine mu je pomagal Jakob Aleksič (1897–1980), iz grđčine pa Frančiđek Jerè. Med letoma 1959 in 1961 je đkofija v Mariboru izdala komentirano izdajo celotnega Svetega pisma v đtirih knjigah. Ta izdaja vsebuje ponatis Nove zaveze iz let 1925 in 1929, Slavičev prevod prvega dela Stare zaveze iz leta 1939 in nov prevod preostalih knjig Svetega pisma. Najpomembnejša različica mariborske izdaje je prva slovenska ekumenska izdaja Svetega pisma, čeprav to ni prvi ekumenski prevod. Pregledano in dopolnjeno izdajo Svetega pisma je leta 1974 izdala Britanska in inozemska biblična družba in vsebuje tudi devteronomične ali apokrifne knjige Stare zaveze.

Ob štiristoti obletnici izida Dalmatinove Biblije so leta 1984 v Ljubljani izdali komentiran prevod Nove zaveze, ki so jo pod vodstvom Jožeta Krašovca in Franceta Rozmana prevedli iz grščine. Leta 1984 je bil Jože Krašovec naprošen, naj prevzame odgovornost za nov prevod Stare zaveze iz izvirnih jezikov in za revizijo Nove zaveze, da bi izdali celotno Sveto pismo v eni knjigi. Novi prevod, ki vsebuje tudi predgovore, opombe, napotke in dodatke (slovar, kazalo in zemljevide), je izšel v eni knjigi, ki obsega 1962 strani. Izdala in založila ga je Svetopisemska družba Slovenije, ki je bila ustanovljena leta 1993 v Ljubljani. Ta prevod je ekumenski in se imenuje Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Med zadnjo redakcijo so novi prevod prebrali predstavniki vseh večjih protestantskih cerkva in pripravili svoje pripombe. Zato je to hkrati tudi prvi slovenski ekumenski prevod Svetega pisma.

12. Španski prevodi

Ohranjeni rokopisi najstarejših prevodov delov Svetega pisma v španščino izvirajo iz 13. stoletja: vsebujejo več judovskih delnih prevodov Stare zaveze in Nove zaveze iz vizigotskih latinskih besedil. Leta 1417 je bilo v valencijsko katalonščino prevedeno celotno Sveto pismo. Poznejši prevodi so nastali pod vplivom reformacije. Leta 1543 je bilo v španščini natisnjeno prvo Sveto pismo Nove zaveze, ki jo je iz grščine pod vplivom nemške reformacije prevedel Francisco de Enzinas. Leta 1556 so v Ženevi natisnili Novo zavezo, ki jo je iz grščine prevedel Juan Perez de Pineda. Leta 1553 so natisnili prvo Staro zavezo v španščini. To je bila dopolnjena izdaja starega judovskega prevoda, ki je nastal iz hebrejskih besedil (Ferraraska Biblija). Leta 1569 je v Baslu izšel prvi španski prevod celotnega Svetega pisma, ki ga je pripravil Cassiodoro de Reina na podlagi izvirnih jezikov. Dopolnjena izdaja Nove zaveze je izšla leta 1596 v Londonu, Stare zaveze pa leta 1602 v Amsterdamu. Leta 1557 je državna oblast prepovedala uporabo »Svetega pisma v romanski kastiljščini ali kakem drugem ljudskem jeziku.« Leta 1559 so prepoved ponovili in ostala je v veljavi do konca 18. stoletja.

Leta 1793 je v Valenciji izšel nov prevod celotnega Svetega pisma v desetih knjigah s številnimi razlagami, nastal je na podlagi latinske Vulgate. Prevedel ga je Felipe Scio de San Miguel, poznejši škof v Segoviji. Med letoma 1794 in 1797 so v Madridu izdali pregledano in dopolnjeno izdajo v devetnajstih knjigah. Leta 1825 je Felix Torres Amat, poznejši škof v Astorgi, pripravil prevod, ki je temeljil na Vulgati s primerjavo hebrejskih in grških besedil. Leta 1916 je v Madridu izšel špansko-ameriški prevod Nove zaveze, s katerim so poskušali doseči skupno izdajo za vse špansko govoreče ljudi. Leta 1944 je v Madridu izšel prvi rimskokatoliški prevod celotnega Svetega pisma v španščino, ki je nastal iz izvirnih jezikov pod vodstvom Škofovske univerze v Salamanci. Več prevodov Svetega pisma v sodobni španski jezik je izšlo v Južni Ameriki.

13. Prvi tiskani izvodi celotnega Svetega pisma v evropskih jezikih

Johannes Gutenberg je leta 1455 v Mainzu končal tiskanje latinske Vulgate. Drugo tiskano Sveto pismo je bil nemški prevod, ki ga je izdal leta 1466 Johann Mentel v Strassbourgu. Tretji po vrsti je bil italijanski prevod, natisnjen v Benetkah leta 1471. Leta 1478 je v Kölnu izšla prva celotna Spodnjenemška Biblija in prvo Sveto pismo v valencijski katalonščini. Šesta po vrsti je češka Biblija, ki je bila natisnjena leta 1488 v Pragi. Leta 1518 so v Benetkah natisnili prevod grške Septuaginte. Sledijo: Nizozemska Biblija iz leta 1526, Francoska iz leta

1530, Angleška iz leta 1535, Švedska iz leta 1541, Danska iz leta 1550, Španska iz leta 1553, Poljska iz leta 1561, Starocerkvenoslovanska Biblija iz leta 1581, Islandska in Slovenska iz leta 1584, Valižanska iz leta 1588, Madžarska iz leta 1590, Hebrejska iz leta 1599, Finska iz leta 1642, Starosirska iz leta 1645 itn.

14. Oblike imen v svetopisemskih prevodih

Prevodi Svetega pisma v različne evropske jezike odsevajo kulturne, verske, politične in družbene razmere v posamezni državi ali v določeni skupnosti. Do reformacije sta na uporabo svetopisemskih jezikov, motivov, imen in drugih značilnosti v evropskih državah močno vplivali grška Septuaginta in latinska Vulgata. Ta vpliv je bil posebno očiten pri uporabi svetopisemskih imen. Velika večina je po izvoru hebrejskih, nekatera izvirajo od drugod. Sčasoma so se začela nekatera imena pojavljati v različnih oblikah in so doživela različne spremembe. Spreminjala so se ob prevodih iz enega jezika v drugega ter zaradi različnih kulturnih in zgodovinskih okoliščin. Zato v Septuaginti in Vulgati velika večina imen nima natanko iste oblike kakor v hebrejskem besedilu. Včasih so ohranili izvirna imena, drugič pa so imena dobila grške ali latinske oblike, ki so jih uporabljali v domačih jezikih veliko prej, preden so nastali prvi prevodi celotnega Svetega pisma. Tradicija grških in latinskih oblik imen se je v obdobju reformacije ohranila zaradi načela *ad fontes*. To velja predvsem za pogosto uporabljana imena, ki so postala del narodne kulture. V zvezi z uporabo oblik svetopisemskih imen ni velikih razlik med katoliškimi in protestantskimi prevodi Svetega pisma. V krščanski Evropi obstaja temeljna enotnost pri uporabi svetopisemskih imen. Zato pa v tem pogledu judovski prevodi pomenijo poseben primer. Tam so celo najbolj znana imena, kot Jeruzalem, Mojzes in podobno, ohranila izvirno hebrejsko obliko, ki jo zato uporabljajo v judovskih skupnostih.

15. Viri in literatura

Barbieri Edoardo, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento: Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Eidtrice Bibliografica, Milano 1992.

Birdsall J. Neville et al., Versions, in: *The Anchor Bible Dictionary* VI, Doubleday, New York et al. 1992, 787-851.

Bruce F. F., *The English Bible: A History of Translations*, Oxford University Press, New York 1961.

Delforege Frédéric, *La Bible en France et dans la francophonie: Histoire, traduction, diffusion*, Publisud / Société Biblique de France, Paris 1991.

Gilmore Alec, *A Dictionary of the English Bible and Its Origins*, Sheffield Academic Press, Sheffield 200.

Heaton W. J., *The Bible of the Reformation: Its Franslators and Their Work*, Francis Griffiths, London 1914, 1998.

Jellicoe Sidney, *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations*, Ktav Publisching House, New York 1974.

Krašovec Jože (ur.), *Interpretation of the Bible / Interpretacija Svetega pisma*, SAZU, Ljubljana 1998; Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.

Metzger Bruce M., Versions, v: *The Interpreter's Dictionary of the Bible* IV, Abingdon Press, Nashville / New York 1962, 749–782.

Olesch Reinhold in Hans Rothe (ur.), Biblia Slavica (zbirka faksimilnih ponatisov starejših slovanskih Biblij z uvodi in komentarjem), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1985-.

Reinitzer Heimo, *Biblia deutsch: Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 1983.

Rost Hans, *Die Bibel im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Kommissions-Verlag M. Seitz, Augsburg 1939.

Povzetek: **Jože Krašovec, Prevodi Svetega pisma v evropske jezike**

Prevodi Svetega pisma v različne evropske jezike odsevajo kulturne, verske, politične in družbene razmere v posamezni državi ali v posamezni skupnosti. V grški Septuaginti je grščina dobila hebrejski dodatek, zato je grški prevod Svetega pisma pravzaprav hebrejska miselnost v grški preobleki. Pozneje je glede tega Hieronimova latinska Vulgata upoštevala zgled Septuaginte. To se je nadaljevalo ves srednji vek, ko so prvič poskušali prevesti dele Svetega pisma ali celotno Sveto pismo v različne evropske jezike. Za zgodnjekrščansko obdobje nimamo dokazov o prevodu Svetega pisma v evropske ljudske jezike. Prvi evropski prevodi celotnega Svetega pisma so nastajali šele od začetka renesanse do nastanka posameznih literatur v nacionalnih jezikih. Medtem pa je izobraževanje misijonarjev temeljilo na starih prevodih Svetega pisma, njihovo delo pa se je širilo s pomočjo svetopisemskih besedil, ki so se širila po ustnem izročilu.

Ključne besede: prevajanje Svetega pisma, izvirnik, Septuaginta, Vulgata, Biblia Slavica, rokopis, prvi tiskani prevod, faksimile, oblike imen.

Summary: **Jože Krašovec, Translation of the Bible into European Languages**

Translations of the Bible into various European languages reflect the cultural, religious, political, and social circumstances in a particular

country or within a particular community. In the Greek Septuagint Greek received a Hebraic injection, so that the vernacular translation of the Bible was in fact Hebrew thought presented in Greek dress. Jerome's Latin Vulgate later followed the Septuagint's lead in this respect. The same process continued throughout the medieval period when the earliest attempts were made to produce translations of parts of the Bible or of the whole Bible into various European languages. In the early Christian era there is no evidence of a translation of the Bible into the vernacular languages in Europe. The first European versions of the whole Bible appeared only from the beginning of the Renaissance to the advent of modern-language literature. In the meantime the education of missionaries was based on ancient translations of the Bible and their work was carried on by means of a running oral paraphrase of the biblical text.

Key words: translation of the Bible, original, Septuaginta, Vulgata, Biblia Slavica, manuscript, the first printed translation, facsimile, the forms of names.

Razprava (1.01) UDK 21:282:282

Ladislav Hučko

Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale

Introduzione

Si parte dal presupposto, appogiandosi al principio eremeneutico, che la cosmologia, oppure, usando l'altra espresione, la visione del mondo, gioca il ruolo importante, se non decisivo, nella creazione dei tanti principi ed espressioni che creano il modo come impostare e risolvere il primo problema esistenziale: l'esistenza stessa dell'uomo nel mondo. Perciò il problema generale nel rapporto tra l'Oriente a l'Occidente cristiano sta nel confronto tra le loro visioni del mondo che nonostante le stesse verità si fondano sui diversi presupposti cosmologici e così in molti casi prendono diverse sfumature ed addirittura diverse espressioni.

L interessante notare l'originalità che si evidenzia proprio nell'approccio degli scienziati russi, rispetto ai loro colleghi occidentali, circa la creazione del mondo, la sua evoluzione, ecc. A questo proposito, possiamo esaminare, ad esempio, le idee cosmologiche sviluppate dagli scienziati d'origine russa che hanno lavorato e pubblicato in Occidente, e hanno fatto in esso qualche breccia, come ad esempio I. Prigogin, G. Gamow, i fratelli Bogdanov.[1]

Più da vicino questi temi riguardanti la cosmologia sono stati trattati dai tanti pensatori religiosi russi dell'*età d'argento*: fra cui soprattutto V. Solov'ëv, S. Bulgakov, P. Florenskij, N. Berdjaev. Nelle loro opere tutti questi in qualche modo si sono occupati della cosmologia, soprattutto dal punto di vista religioso, ma anche filosofico e, marginalmente, scientifico.

[1] A questo riguardo è famoso il libro di I. Prigogin – I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1993; secondo questi Autori si deve giungere a una »nuova alleanza« fra la natura e l'uomo, un'alleanza diversa da quella in cui »l'uomo è padrone e possiede il mondo« (Cartesio). G. Gamow, emigrante russo, fu il primo a proporre la teoria del Big-Bang e l'esistenza della radiazione fossile. Anche in italiano è uscito il libro delle conversazioni dei fratelli I. e G. Bogdanov con J. Guitton, *Dio e la scienza. Verso il metarealismo*, Bompiani, Milano 1993, dove i fratelli Bogdanov si distinguono per la loro visione del mondo caratteristica per l'Oriente.

Il problema del confronto tra due visioni del mondo insite nelle diverse elaborazioni dei problemi analogici tratteremo da due punti di vista:

- studieremo il rapporto tra l'uno e il molteplice (come si risolve in alcuni autori occidentali ed orientali);
- il confronto della fenomenologia di Husserl con la nozione (russa) di Sofia.

All'inizio dobbiamo fare un'affermazione che in seguito viene presupposto: in Occidente la visione del mondo »primordiale« è quello »antropocentrico« e in Oriente cristiano russo quello piuttosto (teo)-cosmocentrico.[2]

1. Il problema generale: il rapporto Uno-molteplice

Il rapporto tra Uno e molteplice da sempre presenta alla ragione umana un enigma. Da quando ha cominciato a riflettere filosoficamente »il pensiero umano ha tentato di cogliere le cose con una scomposizione fondamentale in due elementi: quello *fattuale*, che in quanto tale, è il singolo, il sensibile, il concreto e il contingente; e l'elemento universale-necessario, la cui universalità coincide con l'astratezza, con la legge e col valore, e che prescinde dal caso singolo, trascendendolo«.[3]

Per esempio, il singolo essere (concreto) può essere bello ma in se stesso non esaurisce la bellezza né s'identifica con l'idea di »bello«; esso non è mai la bellezza in quanto tale (universale); così pure i singoli esseri (concreti) possono essere buoni, giusti, santi, luminosi, ma essi non s'identificano con i valori universali della bontà, giustizia, santità, luce.

Dal punto di vista filosofico qui ci si trova davanti ad un vicolo cieco, ci si imbatte in una barriera invalicabile, soprattutto perché il dilemma tra universale e particolare, tra astratto e concreto, crea il travaglio di ogni filosofia; esso attraversa tutto il pensiero dell'Occidente, da Platone e Aristotele fino all'idealismo (Kant e Hegel).

Lo spirito umano spontaneamente tende a »ritornare al fondamento originario da cui proviene«;[4] cioè, l'uomo anela a trovare la propria identità nel puro essere, nell'identità assoluta di Dio, quindi »al di là della scissione tra uno-universale ed uno-particolare«.[5] Tutto ciò suc-

[2] Al riguardo cf. L. Hucko, *Antinomia e mediazione. Indagine sulle prospettiva cosmologica di alcuni pensatori religiosi russi tra Ottocento e Novecento,* Pontificia università lateranense, Roma 2000.

[3] H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Neue Fassung,* Einsideln 1959, 9.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem.*

cede perché egli si sente immerso nel mondo della contingenza ed è cosciente della sua precarietà tesa tra essere e divenire, tra vita e morte che gli fa perdere la sicurezza desiderata. Per questo ogni religione naturale, ogni mistica e filosofia mirano a »costruire il rapporto con Dio«, in modo da uscire dalla relatività umana ed entrare così nell'abisso del Dio infinito.[6]

Questa è la via della »riduzione cosmologica« e della »riduzione antropologica«, trattate ad esempio da H. Urs. von Balthasar tematicamente in *Solo amore* è *credibile.*[7]

In questa linea si allineano Cinesi, Indiani, Greci e Arabi, Plotino, Eriugena e Böhme, Schelling e Rilke. L la via tipica delle filosofie e delle religioni non-cristiane, mosse tutte dallo sforzo enorme di dare una risposta idonea ai bisogni più profondi dell'uomo. Quindi religioni e filosofie sono accomunate nel movimento *ascensionale* come la parte propria che l'uomo deve e può fare camminando verso Dio. Ma questo modo di cercare la pienezza resta limitata proprio perché ristretta e determinata sulla »misura umana«: si tratta sempre di un pensiero che proviene dall'uomo e opera a misura d'uomo. Ma è ovvio che una persona non può »essere elevata a centro universalmente umano«, non può diventare »norma universale« di tutto e per tutti.[8] Tutto ciò rappresenta, però, una preparazione remota a qualcosa di più perfetto, di più completo che non sopprime questa visione naturale ma la eleva e spiritualizza. Ma vale anche l'opposto: solo col tempo si capiscono meglio gli inizi, si illumina ciò che all'inizio era annebbiato.

Come esempio può servire il concetto di alleanza nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Nella rivelazione giudaico-cristiana, infatti, il rapporto Uno-molteplice poteva venir dedotto dal rapporto molto più universale e totale, personale ed esistenziale: dal rapporto dell'alleanza.

---

[6] Cf. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro,* Morcelliana, Brescia 19702.

[7] H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe,* Einsiedeln 1963; tr. it. *Solo amore* l *credibile,* Morcelliana, Brescia 19692.

[8] La Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato nel 1997 un documento intitolato »Il cristianesimo e le religioni« (Paoline, Milano), nel quale viene riassunto lo stato teologico attuale concernente i rapporti tra cristianesimo e altre religioni. Lì si dice: »Dio si l fatto conoscere e continua a farsi conoscere dagli uomini in vari modi: attraverso le opere della creazione; attraverso i giudizi della coscienza, ecc. [...] L'azione dello Spirito continua a essere percepita in qualche modo dall'essere umano. [...] Non si possono escludere in esse elementi di vera conoscenza di Dio, anche se imperfetta.« (n. 90) L'aspetto comologico risuona anche in un altro posto. »... ancorata sulla teologia della creazione »la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni«.« (n. 100) Però ci invita anche a discernere le religioni: »L'affermazione che possono esistere elementi salvifici nelle religioni non implica, per sé, un giudizio sulla presenza di tali elementi in ognuna delle religioni concrete. [...]« (n. 87).

Il catechismo universale[9] distingue due alleanze: l'alleanza provvisoria tra Dio e Noe, che si basa sulla rivelazione naturale che si trova nel cosmo, nella coscienza umana ... Nelle religioni ci sono tutte le verità riportabili alla rivelazione naturale (ad esempio nel confucianesimo, taoismo, induismo, religioni africane ...). Il contenuto dottrinale principale delle religioni naturali è sostenere l'esistenza di Dio e i principi morali fondamentali. Esistono però anche distorsioni e deviazioni in queste religioni: politeismo, idolatria ... E con la cristianità questa linea non ha cessato di esistere ma è andata avanti. La causa di ciò sta nel fatto che se la rivelazione divina è già compiuta, quella naturale aspetta ancora la sua perfezione che molto probabilmente non avverrà mai in questo mondo. La rivelazione naturale va sempre avanti e in certo modo interagisce con la rivelazione. Nei nostri tempi la rivelazione naturale prende sempre di più la forma della scienza.

In questo modo possiamo mettere la cosmologia all'inizio ed anche alla fine: la cosmologia primitiva - miti - religioni naturali - scienza - cosmologia scientifica.

La rivelazione cristiana allora non può prescindere da quella naturale. Se lo fa diventa puro spiritualismo che perde il suo terreno e il suo senso in questo mondo; non può essere neppure qualcosa di parallelo, oppure il suo mero superamento. Dovrebbe essere piuttosto il suo completamento ed elevazione.

La visione qui esposta corrisponde pienamente con la visione ed intuizione che possiamo trovare in tanti autori dell'età d'argento del pensiero religioso russo (soprattutto in V. Solov'ëv, P. Florenskij[10], N. Berdjaev).

1.1. L'analogia dell'essere

L'ambiente filosofico che potrebbe facilitare la soluzione, ovviamente sempre parziale, del problema Uno e molteplice, è suggerita dalle due grandi correnti di pensiero che attraversano la storia spirituale dell'occidente e dell'oriente. Da una parte, si trova il monismo di Parmenide che suppone univocità dell'essere (tutto è essere illimitato e immutabile, l'universo è un unico essere): in questa linea Dio sarà identificato con la stessa realtà mondana (panteismo). Dall'altra parte,

---

[9] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 27, 28, 29, 32, 39, 50. Ma in questo contesto cfr. anche R. Murray, *The Cosmic Covenant,* Sheed & Ward, London 1992, XVII.

[10] Basta ad esempio ricordare l'osservazione critica fatta da G. Florovskij a proposito di Florenskij: »L assai caratteristico che durante il suo lavoro egli si sia volto indietro, guardando oltre il cristianesimo, verso il platonismo e le religioni antiche o abbia deviato verso le dottrine dell'occultismo e della magia« (G. Florovskij, *Vie della teologia russa,* Marietti, Genova 1987, 393).

si incontra l'agnosticismo di Eraclito e l'equivocità dell'essere (totale diversità degli esseri e il loro puro divenire). Lo stesso problema ritorna nel Medio Evo con la disputa sugli universali, che sfocia nel nominalismo, cioè nell'impossibilità di conoscere Dio partendo dalle cose create.

S. Tommaso ha risolto il problema riprendendo le intuizioni di Aristotele e riaffermando l'*analogia dell'essere.*[11] Così possiamo considerare l'analogia per una delle soluzioni del rapporto Dio e mondo.

Nei nostri tempi H. U. v. Balthasar è uno di quelli pochi si occupa profondamente dei problemi cosmologici.[12] Egli arriva alla constatazione – nel nostro contesto molto rilevante – che »dell'enigma della creazione la metafisica occidentale si è occupato pochissimo«.[13] Secondo lui, la differenza ontologica tra essere ed essenza non è – contrariamente a quanto Heidegger ha pensato – il mistero ultimo. Bisogna gettare lo sguardo fino alla differenza tra Dio e mondo, »dove Dio è l'unico fondamento sufficiente sia per l'essere sia per l'ente nella sua struttura«. »Qui attraversa la dissomiglianza sempre più grande tra esistente finito e infinito, appare il volto positivo dell'*analogia entis,* che fa del finito un'ombra, arma, simbolo, immagine dell'infinito«.[14]

Il termine »analogo« in questo modo si colloca tra i due termini »univoco« ed »equivoco«.[15]

Questa ultima constatazione ci porta ad avanzare l'idea sulla possibile analogia tra alcuni concetti elaborati durante la storia della filosofia i quali cercavano la risposta sempre, in fondo, all'unica domanda, come dice M. Merleau-Ponty: »C'è un unico tema della filosofia: il

---

[11] Analogia [dal greco *anà* (sopra) e *logos* (ragione)] significa proporzione, corrispondenza e relazione di sommiglianza-dissomiglianza tra realtà distinte; queste, se messe a confronto, sono in parte simili, in parte dissimili. Esiste una analogia di attribuzione e una analogia di proporzionalità. Questa ultima sussiste quando tra due grandezze, che insieme sono imparagonabili, esiste una proporzione interna, un'«armonia«, che costituisce la base della loro comparabilità.
L'argomentazione di S. Tommaso si può trovare nel *De Pot.* q. I, a. 1: «Esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum;», in italiano »L'essere significa qualcosa che è completo e semplice, ma non sussistente; la sostanza invece significa qualcosa di sussistente, ma è soggetto all'altro«; perciò (*De div. Nom.,* 8, 1) »dell'essere non si può propriamente dire che è, ma solo che qualcosa è attraverso l'essere«.

[12] Cf. H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore,* tr. it., AVE, Roma 1976.

[13] H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica,* vol. IV: *Nello spazio della metafisica: L'antichità,* Jaca Book, Milano 1977, 547-569 il capitolo «Il miracolo dell'essere e alla quadruplice differenza».

[14] *Ibidem.*

[15] Cf. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di H. Urs von Balthasar,* Queriniana, Brescia 1997, 221.

nexus, il *vincolo* Natura - Uomo - Dio«.[16] Così si possono accostare uno accanto all'altro i concetti di analogia, della natura, del fenomeno, della Sofia, ma anche il concetto della scienza (come tale) e del simbolo.

1.2. Il raffronto con l'opera di Teilhard de Chardin

Nonostante la loro grande apertura verso la natura e a tutto ciò che ha a che fare con le scienze naturali i sopramenzionati autori russi mantengono una chiara distinzione tra la creazione come tale e l'evoluzione come processo.

Osservando il carattere dell'uomo che si trova ad essere »il punto d'intersezione di due mondi« Berdjaev lo descrive come uno »strano essere, sdoppiato ed equivoco, con un volto regale ed un volto da servo, ma creatura libera e incatenata, forte e debole«.[17] Ma ciò che è più caratteristico per l'uomo è la sua coscienza. »L'eccezionale coscienza di sé che caratterizza l'uomo è inspiegabile a partire dal mondo naturale e resterà sempre un mistero per questo mondo«.[18]

Descrivendo l'uomo in questo modo Berdjaev arriva alla conclusione cruciale sostenendo che »le forze naturali di 'questo mondo' non hanno la benché minima possibilità di dar vita ad una simile autocoscienza. Il superiore non può assolutamente essere generato dall'inferiore«.[19]

»L'uomo è qualcosa di più profondo e di più originario rispetto a tutti i suoi elementi psicologici e biologici.«[20]

Con altre sfumature si esprime a questo proposito Teilhard de Chardin. Secondo lui »Energia materiale ed energia spirituale sono correlate e sono l'una il prolungamento dell'altra«.[21] Per il rapporto tra il soprannaturale e il naturale vale la sua affermazione secondo la quale »il soprannaturale è un fermento, un'anima, non un organismo completo. Trasforma la »natura«, ma non potrebbe fare a meno della materia che essa gli presenta«.[22]

Perciò in accordo con Berdjaev la natura non è l'antitesi del soprannaturale, ma l'involucro, l'aspetto esteriore attraverso il quale essa si manifesta.

I paralleli tra Bulgakov e Teilhard vanno individuati nella loro ispirazione, ognuno di loro a suo modo, in Origene, nell'annuncio di una

---

[16] M. Merleau-Ponty, *La natura,* Raffaello Cortina Ed., Milano 1996, 297.
[17] N. Berdjaev, *Il senso della creazione,* Jaca Book, Milano 1994, 89.
[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibid.,* 90.
[21] Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain,* Ed. du Seuil, Paris 1955, 51.
[22] Teilhard de Chardin, *Le Milisu Divin,* Ed. du Seuil, Paris, 1957, 183.

grande *apokatastasis*[23] (reintegrazione, restaurazione) dell'universo nella pienezza della divinità. Se si segue attentamente il pensiero ed anche l'attività svolta nel campo spirituale e pubblico di questi due pensatori e scienziati, vi si scopre l'invito urgente alle loro Chiese di trasformarsi senza reticenze, per immettersi nel processo della vita trinitaria. Bulgakov, come Teilhard, cerca di assumere le conquiste scientifiche dell'occidente del suo tempo in una spiritualità capace di unire la teologia patristica con le nuove prospettive per il compimento del cosmo. Per Bulgakov il suo lavoro scientifico e teologico rappresenta una liturgia della creazione e del cosmo come lo conferma il contenuto delle tante sue opere, soprattutto il famoso brano dal libro *Svet nevecernij:* Nel 1894, all'età di ventiquattro anni, contemplando la steppa al tramonto, durante un viaggio in treno gli succede un fatto inconsueto: »E fissando lo sguardo avido sulle montagne che si delineavano, assorbendo la luce e l'aria, (sentivo) ricevetti *la rivelazione della natura*«.[24]

I punti comuni tra la visione cosmologica di Solov'ëv e di Teilhard sono rese esplicite e messe a confronto nell'opuscolo di K.V. Truhlar, *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung.*[25]

Ciò che accomuna ambedue gli autori è il loro linguaggio esperienziale. Per loro la caratteristica fondamentale per un enunciato nel campo religioso è l'esperienza personale senza la quale ogni affermazione di questo tipo perde la sua credibilità. E l'esperienza deve avere il suo punto d'appoggio e il suo punto di partenza nella realtà sensibile. Non è difficile comprendere che sotto questa prospettiva, nel processo cosmico, »in una evoluzione incamminata verso la corporeizzazione di Dio, l'Eucaristia gioca un ruolo particolarmente importante«.[26] Nell'ambito del grande movimento del Tutto, l'Eucaristia viene vista come qualcosa di palpabile di questo movimento, come la sua concentrazione speciale, come il suo nucleo espansivo.

---

[23] Qui ci si rifà all'uso del termine nel Nuovo Testamento (At 3, 21) e alle dottrine di Origene e Gregorio di Nissa. Condannata come dottrina, come certezza obiettiva, l'idea di una salvezza universale spesso si mantiene come speranza, come possibilità.

[24] Cit. in S. Bulgakov, *Il prezzo del progresso,* a cura di P.C. Bori, Marietti, Casale Monferrato 1984. In originale si trova in *Svet ...,* cit., 13-14.

[25] Il libro è stato pubblicato nella casa editrice Karl Alber GmbH 1966. Per i scopi di questo lavoro abbiamo avuto a disposizione soltanto la traduzione nella lingua spagnola: *Solovjev y Teilhard. Poesìa y esperiencia religiosa,* Editorial Razon y Fe S.A. Madrid 1966.

[26] *Ibid.,* 117.

1.3. Cosmologia di Karl Rahner

K. Rahner nella sua opera teologica[27] spesso si dedica allo studio della giustificazione della visione del mondo (*Weltanschauung)* in evoluzione nella fede cristiana. Per lui l'evoluzione ha forte legame con pluralismo. Il cristiano allora deve chiedersi come può essendo un fedele vivere la sua fede nelle condizioni concrete del proprio ambiente. La risposta che ci presenta il teologo tedesco in molti punti coincide con quella fornitaci dai menzionati autori russi. In primo luogo si osserva la convergenza nell'approccio al problema del rapporto materia-spirito. Il lavoro di Rahner, perciò, rappresenta l'esempio della cosmologia teologica, finora nella teologia cattolica molto scarsa.[28]

Egli nella sua riflessione teologica parte dalla necessità di chiarire, dal punto di vista teologico, la teoria d'evoluzione. Ma per poterlo fare prima vuole definire il rapporto che vige tra materia e spirito, cioè studiare il fondamento dell'unità del mondo e della storia dell'uomo. A ciò è spinto dal fatto di dover prendere sul serio l'affermazione che il *Logos* è diventato *carne.*

Qui Rahner si pone la domanda come si possa conciliare la fede nell'incarnazione con l'evoluzione. Ci sono due posizioni possibili: una consiste nel dimostrare che la dottrina cristiana circa l'incarnazione si può dedurre dalla visione evolutiva del mondo, e appunto come suo prolungamento, oppure mostrare che l'evoluzione non comporta nessuna contraddizione con la dottrina dell'incarnazione. In entrambi dei casi non ci si imboccherebbe la strada giusta: nel primo caso inevitabilmente accadrebbe una trasformazione ed uno scioglimento della rivelazione, oppure della storia concreta, in una speculazione pura, ed in una metafisica. Nel secondo caso non si potrebbe evitare l'impressione che la dottrina riguardante l'incarnazione non si senta piuttosto un qualche pezzo estraneo nel pensiero odierno. Tutto questo succede, quando non sono chiare le risposte ad alcune domande essenziali: il rapporto tra materia e spirito, cioè l'unità del mondo, della storia della natura e dell'uomo. Solo avendo chiarito questo punto, possiamo seriamente sostenere che il *Logos* è diventato corpo.

»Muovendo così dall'unità esistente tra spirito e materia (unità, non identità) dobbiamo tentare di concepire l'uomo come l'esistente in cui la tendenza fondamentale della materia a trovare se stessa nello spirito perviene al suo traguardo definitivo mediante l'autotrascendenza,

[27] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,* Herder, Freiburg 1984.

[28] A cosmologia teologica si dedica anche un altro teologo evangelico di grande rilievo, J. Moltmann. (Cf. J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione,* tr. it., Queriniana, Brescia 1986.)

cosicché partendo di qui la natura stessa dell'uomo può essere vista all'interno di una concezione fondamentale e complessiva del mondo«.[29] Poiché proprio questa sostanza dell'uomo è ciò che noi chiamiamo in senso cristiano grazia e gloria.

L'inizio stabile e la garanzia assoluta che quest'ultima autotrascendenza riuscirà felicemente e che è già cominciata, è ciò, che il Nostro chiama l' »unione ipostatica«.

Il Dio-uomo è già il primo inizio della riuscita definitiva del movimento della autotrascendenza del mondo verso la vicinanza assoluta al mistero di Dio. In questo punto l'incarnazione appare come un'inizio necessario e stabile della divinizzazione del mondo intero.[30]

Il cristiano sulla base della sua fede professa che tutto, cielo e terra, realtà materiale e spirituale, è la creazione dell' unico e stesso Dio. Tutto il molteplice e diverso ha un'unica fonte e crea nella sua determinazione un unico mondo. Per questo motivo l'intendere materia e spirito solo come qualcosa che sta l'uno accanto all'altro, senza una profonda dipendenza e connessione, non sarebbe in armonia con la fede cristiana. Per la teologia e la filosofia cristiana è naturale che la materia e lo spirito possiedano più elementi in comune che non elementi diversificanti.

Questa comunanza si mostra in maniera più palese nell'unità dell'uomo stesso. Ogni uomo non è, secondo la dottrina cristiana, una

---

[29] K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo,* Ed. Paoline, Roma, 1977, 241.

[30] Per completezza aggiungiamo il testo originale dei stralci utilizzati: »Wir gehen vom heutigen evolutiven Weltbild aus, setzen dieses aber mehr voraus, als daß wir es darstellen könnten. Wir fragen daher zunächst nach einem darin gegebenen Zusammenhang zwischen Materie und Geist, somit nach der Einheit der Welt, der Naturgeschichte und der Geschichte des Menschen. Denn wir wollen ja das Wort, daß der Logos *Fleisch* geworden ist, wirklich ernst nehmen.« [...] «Wenn wir so von der Einheit von Geist und Materie (was nicht Einerleiheit heißt) ausgehen, dann müssen wir versuchen, den Menschen als das Seiende zu verstehen, in dem die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt, so daß von daher das Wesen des Menschen selbst gesehen werden kann innerhalb einer Grund- und Gesamtkonzeption der Welt. Eben dieses Wesen des Menschen aber ist es, das durch seine höchste, freie, ihm von Gott her ungeschuldet ermöglichte und volle Selbsttranszendenz in Gott hinein in und durch die Selbstmitteilung Gottes seine und der Welt Vollendung »erwartet«, in dem, was wir in christlichen Begriffen Gnade und Glorie nennen. Der bleibende Anfang und die absolute Garantie, daß diese letzte Selbsttranszendenz, die grundsätzlich unüberbietbar ist, gelingt und schon angefangen hat, ist das, was wir »hypostatische Union« nennen.« »Der Gottmensch ist der erste Anfang des endgültigen Gelungenseins, der Bewegung der Selbsttranszendenz der Welt in die absolute Nahe zum Geheimnis Gottes. [...] Von da aus erscheint die Incarnation als der notwendige, bleibende Anfang der Vergöttlichung der Welt im ganzen« (pp. 180-183).

composizione antagonistica oppure provvisoria dello spirito e della materia, ma una vera unità.

È mitologica, secondo Rahner, »la concezione dell'incarnazione di un Dio, che considera »l'elemento umano« solo come il rivestimento, la livrea, di cui egli »si serve« per segnalare la sua presenza in mezzo a noi, senza che esso raggiunga la sua originalità ed autonomia propria per il fatto di essere assunto da Dio«.[31]

La dottrina cristiana insegna che la perfezione dello spirito finito, vale a dire dell'uomo, si può pensare soltanto come una perfezione che riguarda tutta la sua realtà, incluso il cosmo.

Le scienze naturali, astraendo metodicamente dall'uomo, possono a riguardo della materia sapere tutto e ciononostante non conoscerla, nonostante quest'ulteriore conoscenza recata all'uomo.

Il cristianesimo insegna che Dio è diventato carne, »sarx egeneto« (Gn 1, 14). Dio non è uno spirito che si avvicina allo spirito nel mondo per salvarlo. La dottrina cristiana si colloca nella direzione dei nostri tempi, perché, se si può dire così, essa è più »materialistica« di quelle del tempo precristiano greco, le quali concepiscono il finito, lo spazio-tempo soltanto come un chiavistello contro Dio e non come una mediazione per arrivare più vicino a Dio stesso. Il *Logos* in Gesù prende la veste di materia e di spirito nella stessa misura, in cui la materia diventa un pezzo della realtà e della storia del cosmo.

I. Sanna così riassume l'atteggiamento di Rahner circa il ruolo della materia nella storia della salvezza: »Il realismo di Rahner consiste nelle affermazioni che sostengono che Dio si è fatto materia. Gesù Cristo [...] è presente, in questo processo evolutivo del cosmo, come il Salvatore, come colui nel quale l'autocomunicazione di Dio al mondo raggiunge il suo culmine, come colui che svolge un ruolo cosmico ed una funzione di mediatore unico di salvezza. Con l'incarnazione del Figlio di Dio, la materia ha raggiunto il culmine della sua valorizzazione e del suo coinvolgimento nella storia della salvezza«.[32]

2. Fenomenologia

2.1. La fenomenologia di Husserl

L'atteggiamento radicale, detto in modo generale, in cui si colloca Husserl è l'atteggiamento di un *ego* che vuole trovare un fondamento

---

[31] K. Rahner, *Problemi della cristologia d'oggi,* Paoline, Roma 1965, 16.

[32] I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio,* Queriniana, Brescia 1997, 189.

radicale d'ogni possibile verità da se stesso.[33] In seguito proponiamo una chiave di lettura della fenomenologia inserendola in una prospettiva più ampia nel rapporto fra immanenza e trascendenza, fra uomo e Dio.

Le parole che possono illuminare la nostra ricerca a proposito del rapporto possibile tra la nozione di *Sofia* degli autori russi e la nozione di fenomeno di Husserl sono state prese dall'articolo di A.A. Bello: »Husserl vuole sapere veramente qual č il rapporto fra l'uomo e il mondo, perché si rende conto di non saperlo veramente, in quanto ci sono motivi di inattendibilità, di oscurità, implicazioni non mostrate che si presentano all'uomo come a soggetto indagante, ma anche in quanto facente parte di un'intersoggettività«.[34]

Husserl si rende ben conto che tutto lo sforzo umano a conoscere le cose così come sono, portano contemporaneamente all'aumento di ciò che non si conosce e non si conoscerà mai.[35]

Per lui la via seguita da Descartes è viziata *ab initio*; se fosse stato fedele al suo tentativo, Descartes avrebbe seguito un'altra via. In effetti, ciò che Descartes chiama *cogitatio* è una cosa assai vaga. Ogni *cogitatio,*[36] pur avendo messo in dubbio la sua presunta verità, ha un suo cogitatum che, in quanto *cogitatum,*[37] è un oggetto sui generis. E questo è il secondo punto in cui Husserl si separa da Descartes. Se Descartes avesse preso in considerazione il *cogitatum* della cogitazione, si sarebbe ritrovato con un ego che non è realtà esistente, bensì mero polo ideale della cogitazione e del cogitato in quanto tale. L'ego non è altro che il polo »soggettivo« di ciò che oggettivamente è il cogitatum in quanto tale.

L la correlazione *ego cogito cogitatum*. È questa mera correlazione diventa il punto in cui Husserl ancora la sua riflessione critica. Il cogitatum in quanto tale è ciò che Husserl chiama fenomeno;[38] e l'atteggiamento che conduce al fenomeno non è il dubbio, ma una riduzione di tipo diverso: la riduzione fenomenologica. Cos'è il fenomeno? Cos'è la riduzione? Qual è il campo di ricerca filosofica aperto da

---

[33] La descrizione della fenomenologia di Husserl è stata presa da X. Zubiri (Cf. X. Zubiri, *Cinque lezioni di filosofia,* Edizioni Augustinus, Palermo 1992, 136 -147) e in parte elaborata.

[34] A. Ales Bello, »Soggetto Persona Comunità: analisi fenomenologica«, *Aquinas,* XL, 1997, n.3 pp. 441-454.

[35] Husserl dice a proposito dell' »abito ideale« costruito sulla realtà naturale da Galilei, il quale in tal modo si presenta come il genio che scopre, ma anche occulta. (Cf. E. Husserl, *Die Krizis,* §9h, in A.A. Bello, op. cit.)

[36] Qui, usando i termini di Solov'ëv, possiamo parlare dell'azione, della manifestazione.

[37] Il *cogitatum* può essere paragonato coll'*essere in sé* di Solov'ëv.

[38] Qui c'l differenza tra Solov'ëv e Husserl.

questa particolare riduzione? Sono i tre punti che Husserl deve delucidare.

Che intende Husserl con fenomeno? Anzitutto, fenomeno non significa gli stati mentali, quegli stati reali che costituiscono il mio psichismo. Per Husserl il fenomeno non è qualcosa di contrapposto alla cosa in sé di Kant. Per Husserl, il fenomeno è semplicemente ciò che è manifesto, in quanto è manifesto. Il cogitatum in quanto tale è puramente e semplicemente fenomeno, sia che la cogitazione verta sul mondo esterno, sia che verta sui miei stessi stati psichici. Tutto, *persino le mie stesse cogitazioni reali, in quanto le conosco riflessivamente,* è *intanto mero fenomeno.* In virtù di ciò, ogni fenomeno include necessariamente colui dinanzi al quale è fenomeno: manifestarsi è necessariamente manifestarsi a qualcuno. Questa cogitazione è ciò che Husserl chiama coscienza. Per lui fenomeno e coscienza sono due termini correlativi. Ogni coscienza è coscienza di qualcosa, e questo qualcosa è il fenomeno che si dà in quella coscienza. Come il fenomeno non è l'apparenza soggettiva, così anche la coscienza non è uno stato soggettivo. La correlazione in questione è al di sopra di ogni dualismo soggetto-oggetto, intesi come realtà.

Poiché si tratta di una riduzione di tutto a puro fenomeno, Husserl la chiama riduzione fenomenologica.

Il punto di Husserl è chiaro: la riduzione agisce sulla totalità del mondo in quanto tale. Per l'uomo che vive secondo un atteggiamento »naturale«, il mondo è la totalità delle cose reali, tra le quali mi trovo io stesso, come una realtà tra le altre.

Questa riduzione, e il fenomeno ottenuto attraverso di essa, hanno una precisa struttura o, se si vuole, questa riduzione ha due dimensioni. In primo luogo, nell'atto stesso della sospensione, tutto ciò che si presentava come fatto cessa di essere fattuale (factico). Il fatto è sempre e solo la realizzazione di qualcosa nella sua concrezione individuale. Se si sospende questo carattere di fatto, ciò che ci appare è semplicemente la configurazione intrinseca posseduta dal dato. Invece del puro fatto, si ha l'eidos.[39] Se in questo rosso di fatto, si prescinde dal suo essere »di fatto« rosso, si rimane soltanto con »il« (lo) rosso. Questo eidos non è, senz'altra aggiunta, un »concetto« generale.

Ma non è solo questo. La cosa più importante è che viene ridotta la realtà nel suo stesso carattere di realtà. Col che, il mondo, ridotto a fenomeno, risulta essere perfettamente irreale. Ma irreale non significa fittizio, o qualcosa di simile. Significa soltanto che prescinde con

[39] Termine introdotto nella filosofia contemporanea da Husserl a partire dalle *Ricerche logiche* (1900-1901) per indicare tutto ciò che si riferisce alle essenze, che sono oggetto della ricerca fenomenologica.

l'*epoché* da ogni allusione alla realtà. Ne deriva che la fenomenalità è il *carattere trascendentale supremo.*

In definitiva, la riduzione fenomenologica è, insieme, riduzione eidetica e trascendentale.

Husserl ha posto »tra parentesi« tutto il mondo reale. L'intuizione che lui intende l'intenzione di un oggetto immediatamente e originariamente dato alla coscienza, č allora puramente e semplicemente il vedere il manifesto originalmente manifestato, e soltanto in quanto manifestato.

2.2. L'analogia tra la nozione del fenomeno e la Sofia

Forse il tentativo di trovare alcuni punti comuni tra due nozioni a prima vista molto diverse e provenienti da due culture e due scuole dissimili sembra un po' coraggioso e ardito ma, a mio parere, ci si possono trovare, nonostante la grande dissimilitudine, anche tanti punti comuni che vale la pena di sollevare alla nostra attenzione e cercare il fondamento universale delle culture orientali e occidentali perché – è qui oso avanzare un'idea – cioè che ambedue si basano su una cosmologia diversa. Questo vorrei dimostrare nelle pagine che seguono: la cosmologia è ciò che fondamentalmente differenzia le diverse culture; (allora il mondo, il nostro rapporto con esso); ciò che ci accomuna è la nostra natura umana che si esprime in modo diverso nelle condizioni diverse, nel posto diverso e nel tempo diverso, soprattutto nella gnoseologia.

Secondo Florenskij la natura della ragione umana è essenzialmente antinomica. Per la nostra mentalità umana, per la nostra struttura mentale 1=1, cioè, se qualcosa esiste, esiste; non può nello stesso tempo esistere e non esistere. Non riusciamo a pensare in modo antinomico. Però dalla Scrittura sappiamo che sono frequenti le espressioni di Gesù dove usa le antinomie e i paradossi.[40] Noi pensiamo in modo non antinomico anche l'espressione: »non può esistere«. Quello che ci manca è la coscienza che se noi parliamo di Dio, stiamo sempre infrangendo una frontiera invalicabile. E al di là di questa frontiera valgono leggi tutte diverse (se possono ancora essere chiamate leggi!) che non nel nostro mondo finito. Un finito per poter essere mantenuto in esistenza ha bisogno di un fondamento che lo trascende: qualcosa

[40] Si vedano le citazioni in Florenskij (*La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, 212-213) che si trovano alla fine del capitolo sulle antinomie.

41 Dal greco *fainesdai* (manifestarsi, apparire) *ta fainomena* che significa lo stesso che apparenza sensibile, che si contrappone alla realtà, dalla quale per altro può essere assunto come la manifestazione; o al fatto col quale per altro può essere considerato identico.

che lo semplicemente trascende (non nel senso classico della trascendenza) ma imbattendosi sempre di nuovo in nuove frontiere. Così si può progredire nella forma dei cerchi concentrici fino all' infinito »finito«.

»A partire dal sec. XVIII la parola fenomeno[41] comincia a disegnare l'oggetto specifico della conoscenza umana in quanto appunto *appare* sotto particolari condizioni, caratteristiche della struttura conoscitiva dell'uomo. In questo senso la nozione di fenomeno è correlativo con quella di *cosa in sé* e la richiama per opposizione contraria. Fenomeno è in questo senso non l'oggetto che si manifesta ma l'oggetto che si manifesta *all'uomo* nelle particolari condizioni limitative che questo rapporto con l'uomo implica.«[42]

»L'oggettività del fenomeno è sostenuta dall'indirizzo fenomenologico di Husserl;[43] qui il fenomeno acquista un significato nuovo: non più un dato ideale, l'essenza che si offre all'intuizione. Per ottenere un sapere totalmente puro, cioè oggettivo, bisogna operare una riduzione fenomenologica, mettendo tra parentesi l'esistenza di ogni esperienza vissuta (*Erlebnis)* e le stesse soggettività dell'io sperimentate: ciò che resta, operata la riduzione, è un puro fenomeno il quale manifesta la sua essenza immanente come dato »assoluto« e tale dato è un'essenza che si offre all'intuizione e può essere oggettivamente studiata«.[44]

Fenomeno, ciò che si manifesta, si rivela, si presenta o appare. Presuppone quindi un essere, cioè qualcosa, che si manifesta o appare, e un altro essere (dotato di conoscenza) a cui esso si manifesta o appare. Il significato pieno del termine è dunque: il manifestarsi e la stessa manifestazione di un essere ad un altro essere capace di esperienza (esterna ed interna). Nella storia del pensiero esso ha assunto vari e molto diversi significati: 1) apparenza ingannevole (nel buddismo e in Schopenhauer; 2) oggetto di semplice constatazione empirica (nel positivismo); 3) apparenza vera e reale (in senso realistico o idealistico); 4) il presentarsi all'esperienza sensibile, con fondamento oggettivo (in Berkley) o per costruzione del soggetto (in Kant) di una realtà non sensibile; 5) oggetto di una intuizione eidetica (in Husserl).[45]

Il concetto di fenomeno è connesso con quello di essere, e non si può intendere separatamente da questo.[46]

---

[42] N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia,* cit., 387.

[43] E. Husserl, *Ricerche logiche 1900-01,* vol. 2, 3 sgg.

[44] Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie,* lez. III.: in *Werke,* II., L'Aia 1950, 45 sgg. in *Enciclopedia filosofica,* II vol., SANSONI Ed., Firenze 1968, 1284.

[45] *Enciclopedia filosofica,* vol. II, Sansoni Ed, Firenze 1967, 1282.

[46] Su ciò fu richiamata attenzione da Heidegger in *Einführung in die Metaphysik,* 54-55 e 75-88.

L'oggetto dell'esperienza interna o esterna, il fenomeno, interno o esterno, è un fatto reale, non un apparenza illusoria e ingannevole o un'immagine fantastica; perciò anche i suoi caratteri, le sue proprietà (primarie o secondarie) sono reali, sono manifestazioni reali e oggettive della natura reale, dell'essere dell'oggetto. Solo se si intende così il fenomeno, si può dare alla scienza una salda base; poiché, ricordiamo, il fenomeno, il fatto è il punto di partenza e la base della scienza; la legge scientifica si ricava infatti dall'osservazione dei fenomeni; quindi, se si considera il fenomeno come un apparenza ingannevole, come qualcosa d'inconsistente e irreale, si rende instabile e vacillante la base stessa della scienza; e allora questa corre il rischio di crollare, di perdere cioè ogni valore.

La Sofia, invece, come la descrive Solov'ëv[47], è l'Eterna Sapienza, mediatrice tra Dio e il mondo.

Husserl parte dal di sotto, dall'uomo, dal naturale per arrivare al limite col trascendente,[48] per intuire Dio; invece gli autori russi, soprattutto Solov'ëv, Bulgakov e Florenskij partono dal trascendentale per arrivare a collegare il mondo (l'uomo) e Dio. Ad ambedue serve un veicolo, qualcosa che collega queste due realtà: per Husserl ciò è rappresentato dal fenomeno puro, dove il mondo è messo tra parentesi e per la sofiologia lo è la Sofia (dove Dio, se si può usare il termine di Husserl, è messo tra parentesi).[49]

Qui può sorgere un sospetto se nel caso del fenomeno e la Sofia non si parla, in modi diversi e con vocaboli diversi, della stessa cosa; la differenza consisterebbe nell'approccio: l'approccio fenomenologico sarebbe *intelligibile* e l'approccio sofianico *sensibile*.[50] Nella visione solov'ëviana che in un certo modo esprime il mondo russo-slavo spetta

[47] V. Solov'ëv, *La Sofia,* San Paolo, Milano 1997.

[48] »La fenomenologia procede come se in linea di principio non ci fossero confini per la nostra ragione. Certamente si concede che il compito della ricerca fenomenologica sia senza fine, che la conoscenza sia un processo ininterrotto, ma essa si mette direttamente in cammino verso la sua meta, cioč la piena verità ...[...] il suo cammino è senza fine e ciò vuol dire che essa non potrà raggiungere la meta, ma soltanto avvicinarsi ad essa progressivamente ...« (E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio,* Ed. Messaggero, Padova 1994, 83-84).

[49] Il fatto che Bulgakov conosceva l'opera di Husserl e sentiva con essa qualche vicinanza dimostra una sua nota nel *Svet nevecernij,* in cui si esprime in questi termini: »È molto edificante il fatto che lo sviluppo stesso del neocriticismo porta attraverso la forza delle cose stesse al platonismo logico (Lask, Husserl, Cohen), ciò significa il riconoscimento del diritto per la dichiarazione del carattere sofiologico del mondo, benché in un aspetto povero, soltanto formale e logico« (p. 195).

[50] Per Massimo il Confessore (+662) sono uno delle polarità che caratterizzano l'esistenza umana (cf. E. G. Farruggia, *Introduzione alla teologia orientale,* Pisani, Roma 1997, 36).

un ruolo fondamentale alla concezione della *Sofia,* la Sapienza divina. La *Sofia* è un essere che fa da intermediario: è da una parte rivolta verso l'eternità e dall'altra verso il nostro mondo. Secondo tale convinzione essa diventa icona dell'esistenza reale ed è naturale e soprannaturale al tempo stesso.[51]

La *Sofia* è spesso identificata con l'anima del mondo.

»L'anima del mondo - secondo Solov'ëv - non è che il veicolo, l'ambiente e il substrato della sua realizzazione, a cui essa si riavvicina con l'azione del Verbo, e per elevarla successivamente fino ad identificarla a sé in modo sempre più completo e reale. L'anima del mondo, considerata in se stessa, è il soggetto indeterminato della creazione, ugualmente accessibile al cattivo principio del caos, come il Verbo di Dio«.[52]

Ma qui Solov'ëv si rende conto che nonostante la somiglianza, c'è anche grande dissomiglianza. Se prima ha identificato, in un certo senso, la *Sofia* con l'anima del mondo, adesso lo nega, o meglio, lo precisa dicendo che »la *Sofia* non è l'anima, ma l'angelo guardiano del mondo, che ricopre con le sue ali tutte le creature per elevarle a poco a poco all'Essere vero, come un uccello cova i suoi piccoli. Essa è la sostanza dello Spirito Santo che è discesa sulle acque tenebrose del mondo nascente«.[53]

Ancora una volta c'è da notare che la scienza teologica odierna scruta il posto della *Sofia* nella riflessione di alcuni pensatori, soprattutto dei russi, con una comprensione ed attenzione molto più grande come lo era ancora qualche tempo fa. Vede in ciò un contributo originale e un tentativo creativo di come affrontare le questioni fondamentali dell'esistenza umana.

Ponendosi nella stessa prospettiva, Coda scrive: »La Sofia non è soltanto personificata in Maria, oltreché in Cristo, il Dio-Uomo, ma *esprime la presenza stessa del divino nella creazione:* sia nel senso che la Sofia è impronta del Dio Creatore nel cosmo, sia nel senso che essa è la vocazione a cui il cosmo è chiamato, in virtù dell'Incarnazione del Figlio di Dio e del dono dell'Energia deificante dello Spirito Santo«.[54]

---

[51] Bisogna in questo contesto ribadire ancora una volta che l'idea della *Sofia* non è una novità assoluta portata da Solov'ëv. Tale dottrina si trova espressa già nell'antico neoplatonismo, con una forte connotazione panteista. Il concetto sofianico si trova in qualche modo, diverso da quello di Solov'ëv, anche da alcuni autori occidentali come J. Böhme, Swedenborg, dei romantici tedeschi.

[52] V. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa universale,* La Casa di Matriona, Milano 1986, 234 - 235.

[53] *Ibid.,* 235.

[54] P. Coda, »Per una rivisitazione teologica della sofiologia di S. Bulgakov«, in *Filosofia e Teologia,* N. 2, (1992), 219-220.

Attualmente il pieno svolgimento del tema della Sapienza di Dio è ostacolato da varie condizioni sfavorevoli: soprattutto la durevole divisione e incomprensione reciproca tra l'oriente e l'occidente cristiano, però anche quella tra cultura cristiana e cultura laica.

2.3. Solov'ëv e fenomenologia

Solov'ëv sostenendo che l'agente, o colui che si manifesta, conserva sempre qualche cosa di più che non la semplice manifestazione, prosegue affermando che »il principio assoluto, non potendo essere conosciuto immediatamente nel suo proprio essere, viene conosciuto per mezzo dei fenomeni che costituiscono le sue manifestazioni. Ma siccome tutti i fenomeni sono allo stesso modo manifestazione del principio assoluto, quest'ultimo non lo si può conoscere in questo o quest'altro fenomeno particolare, ma soltanto nell'insieme o nella totalità dei fenomeni«.[55] Ora è evidente che questa totalità non deve essere intesa in senso numerico, dal momento che una tale conoscenza, anche se fosse possibile, non ci farebbe conoscere che gli elementi particolari del tutto e non il tutto nel suo principio. La totalità dei fenomeni è dunque la loro concatenazione generale o il loro ordine. Dal momento che ogni ordine suppone un principio dell'ordine e non potendo essere questo principio nei confronti dell'ordine universale o dell'ordine del tutto che il principio assoluto di ogni cosa, l'ordine universale va inteso come la concatenazione dei fenomeni in relazione al principio assoluto o alla loro gerarchia naturale. La conoscenza del principio assoluto nei fenomeni si definisce, dunque, come la conoscenza della gerarchia naturale o essenziale dei fenomeni. Il principio viene qui conosciuto non immediatamente nella sua specifica natura, ma in relazione ai fenomeni come il principio della loro gerarchia.

Naturalmente i fenomeni come li intende Husserl e come li capisce Solov'ëv non sono identici, però si può trovare anche tanta parentela tra il loro modo di pensare. Non sono nelle loro intuizioni così lontani, come potrebbe sembrare.

Solov'ëv riconosce che »la conoscenza suppone che l'oggetto conosciuto esista per noi come fenomeno e non come sostanza«.[56] Perciò attraverso i fenomeni esterni si conoscono i fenomeni interiori e, attraverso questi, l'essere. Ciò che è falso, secondo Solov'ëv, non è la distinzione filosofica tra l'essere in sé e i fenomeni, ma la loro separazione. Non si può arrivare alla confusione tra l'essere in sé e i fenomeni. Qui si deve trovare una via regia tra la confusione e la separazione

[55] V. Solov'ëv, *La Sofia,* cit., 26-27.
[56] *Ibid.,* 23.

astratta: la differenza e la corrispondenza. Noi diremmo adesso: la complementarietà.

»Il fenomeno non è l'essere in sé, ma si trova in una relazione determinata con esso, corrisponde ad esso.«[57] Fenomeno significa apparire, mostrarsi, manifestarsi. Si può allora chiamare l'»essere in sé« ciò che si manifesta e »fenomeno« la manifestazione stessa. »E se noi conosciamo il fenomeno, ovvero la manifestazione dell'essere in sé, conosciamo per il suo tramite anche quest'ultimo, in quanto esso si manifesta. Manifestarsi vuol dire *diventare qualche cosa per un altro* ed essere conosciuto vuol dire la stessa cosa.« Vuol dire entrare in un rapporto personale con qualcuno. Ma l'essere in sé non può entrare in contatto con l'altro perché per definizione è inconoscibile. Bisogna allora operare un distinzione tra la conoscenza immediata dell'essere stesso attraverso un altro essere, e la conoscenza della sua essenza per mezzo *dell'azione*[58] del primo sul secondo o del suo *manifestarsi* a quest'ultimo. Allora qui la manifestazione si identifica con l'azione. Ma l'azione può svolgere solo qualcosa di vivo!

L'altro aspetto da prendere in considerazione consiste nel fatto che l'agente o colui che si manifesta conserva sempre qualcosa di più che non la semplice manifestazione, cioè, non può mai tradurre nella manifestazione o nel fenomeno tutto il suo essere.

Solov'ëv torna alla definizione del fenomeno sempre a proposito della gnoseologia: per lui la conoscenza metafisica è perfettamente possibile.[59]

2.4. I rapporti dei filosofi russi del Novecento con la fenomenologia

Sono facilmente rintracciabili i rapporti e le presumibili influenze tra alcuni pensatori russi, come rappresentanti e portatori di tutto il bagaglio della eredità spirituale, culturale e religiosa russa e il fondatore della fenomenologia.

---

[57] *Ibid.*, 24.

[58] Si può notare un influsso del palamitismo, in cui si proclama l'inconoscibilità di Dio. Tuttavia questo principio dell'inconoscibilità non creava un confine invalicabile tra uomo e Dio: irragiungibile nella sua essenza Dio era raggiungibile nelle sue energie. Se non è possibile vedere Dio è tuttavia possibile contemplare la luce di Dio (ciò che si manifesta, il fenomeno). P. Evdokimov definisce la spiritualità ortodossa come »non morale ma ontologica; dalla *catharsis m*orale ci si innalza alla *catharsis* ontologica, alla trasfigurazione della natura« (P. Evdokimov, *La novità dello Spirito,* Ancora, Milano 1997, 55).

[59] Cf. V. Solov'ëv, *Sofia,* cit., 66.

S. L. Frank è uno di quelli nella cui opera si sentiva un grande influsso soprattutto di Husserl[60], come ha costatato N. O. Losskij nella sua esposizione in occasione della difesa della tesi di dottorato di Frank »La materia della conoscenza«.

Come scrive A. A. Ermicev »S. L. Frank con l'aiuto dell'intuitivismo di Bergson e superando il neokantismo, ha raggiunto E. Husserl per »identificarsi«, alla fine, in qualche modo con M. Heidegger«.[61]

A questo proposito esistono alcune pubblicazioni dedicate al tema della comune radice delle idee di Frank e i suoi colleghi europei.[62] In modo molto categorico si esprime S. Levickij: »In Occidente lo sviluppo della linea principale del pensiero gnoseologico passava, all'inizio del XX secolo, per la direzione dell'ontologismo (per es. in quel tempo si sviluppava la fenomenologia di Husserl). Si deve notare che in questo senso il pensiero ontologico russo supera di tanto quello occidentale – e ciò soprattutto grazie a N. Losskij e a Frank.«[63]

Sono conosciuti i rapporti di amicizia e di collaborazione di un altro pensatore russo, cioè di L. Šestov[64] con Husserl, con il quale aveva tenuti contatti fin dal loro primo incontro nel 1928 ad Amsterdam ed a cui ha dedicato il suo articolo *Memento mori.* Una amicizia affettiva collegava questi due pensatori fino alla loro morte che per ambedue arrivò nello stesso anno.

Urs von Balthasar a proposito di Solov'ëv esprime una idea interessante: »Egli è già molto vicino al punto di partenza di Husserl con il punto di partenza della sua filosofia teoretica (1987 ss) e trascende l'idealismo monadico di questi solo in quanto, come Blondel e i suoi successori, inalvea l'intera filosofia teoretica nel rapporto, azione e libertà etica«.[65]

Possiamo, allora, giungere alla conclusione, che non è escluso l'effetto vicendevole tra la filosofia russa del suo tempo e Husserl stesso con la sua fenomenologia.

Nonostante il fatto che Šestov contraddica la linea generale filosofica della sua epoca, soprattutto Vl. Solov'ëv ma anche Berdjaev, egli

---

[60] Anche di Bergson, Rikkert, Cohen... Vedi S. L. Frank, *Russkoje mirovozzrenije [La visione del mondo russa]*, Izd. Nauka, Sankt-Peterburg 1996, 23.

[61] Nell'introduzione dello stesso libro di S.L. Frank.

[62] P. es. L. Bienswanger, *Raccolta dei ricordi a S.L. Frank,* Monaco, 1954, 31, 36, 38; oppure l'articolo di T. V. Rezvyh, *S.L. Frank e E. Husserl: dal pensare all'essere,* »Nacala«, Mosca 1993, N.3.

[63] »Grani«, 1954, N. 22, 148, in S.L. Frank, cit., 35.

[64] Per motivo di spazio non possiamo qui dedicare più attenzione a questo pensatore di origine ebreo-russo (il suo nome era Lev Yehuda Lejb), che è nato nel 1866 e morto nel 1938.

[65] H. Urs von Balthasar, *Gloria III. Stili laicali,* Jaca Book, Milano 1976, 270.

appartiene senza dubbio alla migliore filosofia russa. Secondo lui »nessuno in Russia pensava in modo così libero e originale come Puskin, Lermontov, Gogol, Dostoevskij, Tolstoj ...«. Šestov vedeva soprattutto nella letteratura russa, cioè nell'arte come tale, la possibilità di sviluppare una nuova filosofia che trascende le mere capacità umane di pensare e di spiegare.

Conclusione

Nella storia del pensiero filosofico e religioso ci sono stati tanti tentativi, più o meno riusciti, di mettere in luce, di rendere »comprensibile« il confine che divide Dio e il mondo. Il tentativo di soluzione deve avere sempre un punto di partenza: lo può essere sia Dio, che il mondo.

Il tentativo specifico russo di mediazione, la sofiologia, parte in questo caso dalla vita divina, dalla rivelazione, dal messaggio della Sacra Scrittura, cioè, in altre parole, si parte dall'esistenza, dalla visione »personale«.

Le visioni »occidentali« partono prevalentemente dal mondo, dalla conoscenza naturale, per proseguire a Dio. Perciò si studia la natura, si dà tanta importanza alle conoscenze positive – di cui abbiamo qui dimostrato »l'analogia dell'essere« e la fenomonologia – alle conoscenza filosofica e razionale.

Sembra essere contraddittorio: cultura prevalentemente »antropocentrica« occidentale, come l'abbiamo designata all'inizio, esprime il suo rapporto con Dio, con divinità, attraverso dei concetti astratti, e cultura »cosmocentrica« orientale cerca qualcosa con cui esprimere il suo rapporto con Dio nel campo »personale«.

Possiamo concludere che ogni cultura evidenzia il suo rapporto con »la trascendenza« attraverso qualcosa che la in qualche maniera »trascende«? Forse qui si potrebbero cercare i punti di contatto per capirci in fondo, per capire da dove cominciare il nostro dialogo.

Riassunto: **Ladislav Hucko, Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale**

L'esistenza dell'uomo nel mondo, la sua comprensione più profonda, dipende molto – prendendo in considerazione il principio ermeneutico – dalla propria visione del mondo, cioè dalla cosmologia (filosofica).

La cosmologia si basa tra l'altro sull'impostazione del confine che divide (e la mediazione che unisce) Dio e il mondo.

In questo articolo si studiano due cosmologie: quella orientale e quella occidentale, dai due punti di vista. Primo: il rapporto tra l'uno e

il molteplice. Secondo: il confronto della fenomenologia di Husserl con la nozione (russa) di Sofia.

La conclusione: la cosmologia occidentale (che definiamo come »antropocentrica«, personale) parte prevalentemente dal mondo, dalla natura, per proseguire verso Dio. La cosmologia orientale (che si definisce piuttosto come »cosmocentrica«) parte dalla visione »personale« (Sofia) per in qualche modo raggiungere la divinità, per cercare il contatto, la mediazione tra l'uomo e Dio.

Si può allora notare che ogni cultura, in dipendenza dalle posizioni iniziali, esprime il suo rapporto con la trascendenza attraverso una realtà che in qualche maniera la trascende. Questo fatto potrebbe essere un aiuto nel dialogo e nella vicendevole comprensione tra l'Oriente a l'Occidente cristiano.

Parole chiavi: cosmologia orientale, visione del mondo, fenomenologia, Sofia, pensatori religiosi russi.

Povzetek: **Ladislav Hucko, Nekaj primerjav med vzhodno in zahodno kozmologijo**

Najgloblje pojmovanje človekovega bivanja v svetu je v veliki meri odvisno – če upoštevamo hermenevtično počelo – od njegovega pogleda na svet, t.j. od (filozofske) kozmologije.

Kozmologija temelji med drugim na postavitvi meje, ki razmejuje (in hkrati zedinja) Boga in človeka.

Avtor v pričujoči razpravi preučuje dve kozmologiji: vzhodno in zahodno, in sicer iz dveh vidikov: Najprej obravnava odnos med enim in mnogoterim. Nato pa sooča Husserlovo fenomenologijo z (ruskim) pojmom Sofia.

Avtor ugotavlja, da se zahodna kozmologija (katero opredelimo kot »antropocentrično«, osebnostno) bliža Bogu tako, da izhaja predvsem iz sveta, narave. Medtem ko vzhodna kozmologija (katero pa poznamo kot »kozmocentrično«) izhaja iz »personalnega« gledanja (Sofia), da bi tako nekako dosegla Boga, da bi vzpostavila stik in sredništvo med človekom in Bogom.

Tako moremo ugotoviti, da vsaka kultura (v skladu z njenimi izhodišči) izrazi svoj odnos do transcendence s pomočjo realnosti, ki jo na neki način presega. To dejstvo more biti v veliko pomoč pri dialogu in medsebojnem (spo)razumevanju med krščanski Vzhodom in Zahodom.

Ključne besede: Vzhodna kozmologija, pogled na svet, fenomenologija, Sofia, ruski religiozni misleci.

Summary. **Ladislav Hučko, Some Comparison Between Eastern and Western Cosmologies**

The deepest conception of man's existence in the world largely depends - under consideration of the hermeneutic principle - on his world view, i.e. on (philosophical) cosmology. Cosmology is based, *inter alia*, on setting a boundary separating (and at the same time uniting) God and man.

In the present treatise the author investigates two cosmologies, the eastern one and the western one, from two points of view. First he deals with the relation between the One and the Multiple. Then he juxtaposes Husserl's phenomenology with the (Russian) concept of Sophia. The author finds that western cosmology (defined as »anthropocentric«, personal) approaches God starting primarily from the world, the nature. On the other hand, eastern cosmology (known as »cosmocentric«) starts from the »personal« view (Sophia) in order to somehow reach God and establish a contact and mediation between man and God. Thus, either culture (in accordance with its starting points) expresses its relation to transcendence by means of a reality it transcends. This fact may be of great help in the dialogue and mutual understanding between christian East and christian West.

Key words: eastern cosmology, world view, phenomenolohy, Sophia, Russian religious thinkers.

Razprava (1.01) UDK 262.14:248.151

Ivan Platovnjak

Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji

Papež Janez Pavel II. je v svojem govoru odgovornim za duhovniško vzgojo (*formazione sacerdotale*)[1] mladih v italijanskih velikih semeniščih 5. januarja 1982 izpostavil nenadomestljivost duhovnega vodstva pri vzgoji bodočih duhovnikov. Med drugim je poudaril: »Na tem področju je še vedno odločilna in nenadomestljiva dejavnost duhovnega voditelja (spirituala),[2] kateremu pripada naloga sodelovanja pri oblikovanju pristne duhovniške osebnosti. Njegovo delo moramo imeti za temeljno pri vzgojni dejavnosti, kajti predstavlja odločilni moment ustvarjanja tiste podobe Kristusa v duši učenca, na katero se bo moral sklicevati kot na najvišji ideal skozi vse svoje življenje. Da bo takšno, se mora duhovno vodstvo izoblikovati v resen, jasen, odprt, reden in neprestan odnos. Zato se ne more skrčiti na preprosto poslušanje, iz-

[1] Za besedo »formazione sacerdotale« običajno uporabim kar besedo »duhovniška vzgoja« in ne njen dobesedni prevod »oblikovanje« ali celo »formacija«, ker menim, da slovenska beseda »vzgoja«, ki pomeni »duhovno in značajsko oblikovanje« in »načrtno razvijanje določenih sposobnosti koga za opravljanje kakega dela, kake dejavnost« (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*), bolje izrazi v svojem širšem pomenu celostni pedagoški proces, ki vključuje tako vzgojo v ožjem pomenu (*e-ducere* = ven potegniti, voditi) kot tudi oblikovanje (*formatio* = dati obliko (*forma*)). Medtem ko beseda »oblikovanje« ne vključuje oziroma izrazi tako celovito vsega vzgojnega procesa, kot bi ga beseda »formacija«, ki pa ni slovenska. Beseda »oblikovanje« pa kaže tudi na neko pasivno držo »oblikovanega« v tem procesu. Če pogledamo nekatere prevode, lahko hitro opazimo njihovo neenotnost. *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, prevaja latinski besedi »formatio« in »institutio«, ki sta včasih sinonima (kan. 234) ali pa imata čisto dolocen pomen (235 §1) z »vzgoja« (kan. 234 §1; 235 §1; 244; 245 §1). Tudi prevod koncilskega odloka *Decretum de institutione sacerdotali* uporablja besedo »vzgoja«, medtem ko se v italijanščini uporablja beseda »formazione« (tako tudi pri prevodu zakonika). Prevod *Posinodalne apostolske spodbude Dal vam bom pastirjev* (= DVP) Janeza Pavla II., v: Cerkveni dokumenti (= CD) 48, pa uporablja za »formatio« besedo »oblikovanje« (prim. DVP 50). Besedo »formator« pa prevaja včasih »oblikovalec-vzgojitelj« ali »vzgojitelj« ali pa »oblikovalec« (prim. DVP 66).

2 V latinščini in tudi v italijanščini se uporablja beseda »spiritus director« ali »direttore spirituale« tako za službo duhovnega voditelja v bogoslovju kot za duhovnega voditelja na splošno. V slovenščini se je uveljavila beseda »spiritual« za službenega/institucionalnega »duhovnega voditelja« v bogoslovju, tako da je lažje ločiti, kdaj se govori o tej »službi« v bogoslovju ali pa duhovnem voditelju na splošno.

menjavo idej ali mnenj, niti se ne more zamenjati z dialogom v skupini niti razumeti kot osebni dialog, čeprav spontan, ki prihaja iz prijateljskega zaupanja. Duhovno vodstvo mora biti dejanje žive in globoke vere, za katerega je odgovoren dobro pripravljen duhovnik, ki ga neposredno določi škof.«[3]

Papeževe besede »še vedno« posredno razkrivajo, da se zaveda, da je bila vloga spirituala v bogoslovju (velikem semenišču) in s tem tudi duhovnega vodstva pri vzgoji duhovnikov po 2. vatikanskem koncilu v večji ali manjši krizi. To je bil čas iskanj novih poti, ki pa niso bile vedno najboljše. Vsekakor je Cerkev bila vseskozi pozorna na njegovo vlogo, toda ali lahko rečemo, da so mu njeni dokumenti vedno dajali dovolj pozornosti in priznavali njegovo vlogo kot temeljno? Pričujoča razprava želi po eni strani razjasniti odnos cerkvenih dokumentov, koncilskih in sinodalnih očetov in papeža Janeza Pavla II. do tega vprašanja, po drugi pa skuša pokazati, kakšno vlogo dejansko dajejo duhovnemu vodstvu. Najprej se bomo zaustavili ob dokumentih 2. vatikanskega koncila, da bi odkrili, kakšno stališče je zavzel do duhovnega vodstva v bogoslovju in kateri problemi so se glede tega odprli. Nato bomo povzeli nauk vseh pokoncilskih dokumentov, še posebej pa smernice novega *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983,[4] da bi ugotovili, kakšne poti oziroma rešitve dajejo, da bi duhovno vodstvo moglo biti čim bolj celovito vključeno v vzgojo bodočih duhovnikov. Na koncu pa bomo opozorili na nekatere njegove posebne značilnosti v bogoslovju, ki jih je treba upoštevati, da ne bi prišlo do njegovega napačnega razumevanja tako v času začetne duhovniške vzgoje kot tudi pri poznejšem nenehnem duhovniškem oblikovanju in pastoralnem poslanstvu.

1. Duhovno vodstvo bogoslovcev v luči 2. vatikanskega koncila

Četrto poglavje koncilskega *Odloka o duhovniški vzgoji*, ki govori o povečanju skrbi za duhovno vzgojo, kratko in jasno poudari: »Predvsem naj spiritual skrbi za to, da se bodo bogoslovci naučili stalno živeti v prisrčnem odnosu z Očetom po njegovem Sinu Jezusu Kristusu v Svetem Duhu«.[5]

Če gledamo samo ta končni koncilski tekst, lahko rečemo, da je stališče koncila jasno. Pri duhovni vzgoji ima spiritual odločilno vlogo. Toda če pogledamo na itinerarij te številke, lahko vidimo, da se od

[3] Discorso ai responsabili della formazione sacerdotale dei giovani nei seminari maggiori d'Italia, 5 gennaio 1982, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), 33-34.

[4] *Zakonik cerkvenega prava*, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1983.

[5] DV 8.

četrte sheme (november 1963)[6] tega odloka do sedme - zadnje (september 1965)[7] spirituala sploh ni omenjal. Zakaj? Težko je dati jasen odgovor. Peta shema (april 1964)[8] je bila res skrčena na 19 temeljnih propozicij. Toda zakaj niso njeni sestavljavci vsaj bežno omenili vloge spirituala pri duhovni vzgoji bogoslovcev, saj so ji posvetili kar štiri propozicije? Predhodne sheme so jasno poudarile, da je vloga spirituala pri njihovi duhovni vzgoji zelo pomembna.[9] Da bi se bogoslovcem zagotovila svobodna izbira stalnega duhovnega voditelja in bi se hkrati ohranila tudi »enost« duhovniške vzgoje, so sheme predlagale, da bi bilo v bogoslovju več spiritualov, ki pa morajo delovati v medsebojni edinosti.[10] Na ta način bi bil omogočen oseben odnos do posameznih bogoslovcev in tudi njihovo temeljitejše osebno poznavanje.

V govorih in pisnih prispevkih so koncilski očetje zelo poudarjali pomembnost in odgovornost spirituala.[11] Vsak bogoslovec naj bi imel stalnega duhovnega voditelja, ki pa naj bi bil zaradi večjih duhovnih sadov tudi njegov redni spovednik.[12] Bogoslovci naj bi imeli redna srečanja s svojim duhovnim voditeljem ter si prizadevali, da bi bili čimbolj odprti in iskreni, kajti le tako bodo prejeli obilo sadov duhovnega vodstva.[13] Duhovno vodstvo jim med drugim pomaga tudi razločevati njihovo poklicanost v duhovništvo.[14] Poudarja se tudi pomen enotnosti

---

[6] Prim. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (= AS), Città del Vaticano 1975, III/VII, 520-521. Za kratek pregled vseh shem DV in temeljitejšo analizo itienerarija DV 8 glej I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a* Vita Consacrata *(1962-1996)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 33-39. Za razlago zgodovine DV glej: D. E. Hurley, *The training of priests*, v: D. E. Hurley - J. Cunnane, *Vatican II on priests and seminaries*, Scepter Books, Dublin-Chicago 1967, 171-180; G. Martíl, *Los Seminarios en el Concilio Vaticano II. Historia y comentario*, Sígueme, Salamanca 1966, 6-64; isti, *Historia del decreto »Optatam totius«*, v: *Concilio Vaticano II. Comentarios al decreto Optatam totius sobre la formación sacerdotal*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1970, 29-160; A. Mayer - B. Baldanza, *Genesi storica del decreto »Optatam totius«*, v: *Il decreto sulla formazione sacerdotale. Genesi storica.* Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967, 15-48.

[7] Prim. AS IV/IV 17.

[8] Prim. AS III/VII, 500-501.

[9] Prim. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Preparatoria)* (AD), Volumen II, Acta Pontificiae Commissionis centrali praeparatoriae Concilii Vaticani II, Pars IV, Città del Vaticano 1968, 32-33; *Schemata constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Series IV, Città del Vaticano 1963, 231; AS III/VII, 799; AS III/VII, 520-521.

[10] To poudarjajo tudi mnogi koncilski očetje (prim. AS III/VII, 844. 851. 960. 963). Nekateri pa opozarjajo na nevarnosti, če je več duhovnih očetov (prim. AS III/VII, 944-945).

[11] Prim. AS II/II/VI, 71. 98-99. 103; III/VII, 890.

[12] Prim. AS II/II/IV, 86-87; III/VII, 853.

[13] Prim. AS III/VII, 888.

besede »spiritual«, kajti tretja shema (april 1963) je uporabila namesto besede »spiritus director« oziroma »moderator spiritus« besedo »moderator pietatis«, tj. »voditelj pobožnosti«. Problematičnost te besede je tudi v tem, ker omeji nalogo spirituala predvsem na »pobožnost« bodočih duhovnikov in ne kaže na njegovo odgovornost za njihovo celovito duhovno vzgojo.[15]

Ob teh posegih koncilskih očetov - ki jih je bilo glede na vse res bolj malo - lahko trdimo, da so se še kar jasno zavedali pomembnosti in problematike duhovnega vodstva v bogoslovjih, zato je toliko težje razumeti odločitev »komisije za bogoslovja«, da ne omenja več niti vloge spirituala niti duhovnega vodstva. Ko so javno razpravljali o šesti shemi (oktober 1964), sta se v svojih govorih posvetila tej temi samo še dva koncilska očeta, ki sta poudarila poseben pomen duhovnega vodstva pri vzgoji bogoslovcev[16] ter pomembnost spoštovanja svobode vesti.[17]

Šesta shema je bila dana na glasovanje z možnostjo amandmajev (*iuxsta modum*). Tako je komisija verjetno tudi zaradi amandmaja enega koncilskega očeta k št. 8, ki je opozoril na veliko škodo, ki jo povzroča pomanjkanje svetih, modrih, pripravljenih in izkušenih duhovnikov za duhovno vodstvo bogoslovcev, izrecno omenila vlogo spirituala pri duhovni vzgoji bogoslovcev.[18] Komisija je dodala k vloženim besedam - »predvsem s pomočjo spirituala«[19] - opombo št. 13, v kateri sta navedena dva dokumenta svetega sedeža, ki sta pomembna za tistega, ki uresničuje naloge spirituala in duhovnega voditelja bogoslovcev: apostolska spodbuda *Menti Nostrae* papeža Pija XII. (23. sep-

[14] Prim. AS III/VII, 849. 964-965.

[15] Prim. AS III/VII, 873; prim tudi S. Panizzolo, *Il* direttore spirituale *nei seminari:* excursus *da Trento ai giorni nostri*, v: Seminarium 39 (1999), 482; P. Philippe, *La direzione spirituale nei seminari (natura, oggetto, necessità e limiti)*, v: S. Congregazione dei seminari e delle università degli studi, *La direzione spirituale nei seminari*, Città del Vaticano 1965, 24.

[16] Prim. AS III/VIII, 35.

[17] Prim. AS III/VIII, 41. Tudi med pisnimi referati zasledimo samo dva, ki se dotikata te teme: duhovni voditelj pomaga doseči večje uravnovešenost v duhovnem in molitvenem življenju (prim. AS III/VIII, 353); duhovno vodstvo bogoslovcev mora uporabljati ustrezne metode, kajti drugače lahko povzroči veliko škode in ne vodi h krščanski zrelosti (prim. AS III/VIII, 287).

[18] Prim. AS IV/IV, 76. Komisija tudi pojasni, da ta amandma upošteva v sedmi shemi v št. 8 ter v št. 5, kjer govori o pripravi predstojnikov v bogoslovju, čeprav tam izrecno ne omenja spirituala. Prav tako tudi pove, da bodo po koncilu dali jasnejše določitve škofovske konference in pokoncilski direktoriji (prim. prav tam).

[19] »Institutio spiritualis cum doctrinali et pastorali arcte connectatur et, *directore spiritus praecipue adiuvante*, ita impertiatur, ut *alumni cum Patre per Filium Eius Iesum Christum in Spiritu Sancto familiari et assidua societate vivere discant*« (AS IV/IV, 17; poševni tisk kaže tisto, kar je bilo dodano glede na predhodno shemo).

tember 1950)[20] in dokument kongregacije za bogoslovja *Duhovno vodstvo v bogoslovjih* (1956).[21]

Dokončno besedilo DV 8 torej jasno pokaže posebno vlogo, ki jo ima spiritual pri duhovni vzgoji bogoslovcev. Ta mora biti, kar nam še bolj jasno razkriva izvirno besedilo,[22] tesno povezana z znanstveno in pastoralno vzgojo. Torej lahko in morajo skrbeti za duhovno vzgojo bogoslovcev vsi njihovi vzgojitelji in profesorji. To besedilo daje tudi temeljne smernice duhovnega vodstva: osebna povezanost s Sveto Trojico, življenje iz velikonočne skrivnosti Jezusa Kristusa, premišljevanje Božje besede, dejavna udeleženost pri zakramentih (predvsem pri evharistiji), sveto bogoslužje, iskanje Kristusa v škofu in ljudeh, pobožnost do Device Marije, gojenje raznih pobožnosti, življenje po evangeliju in v veri, upanju in ljubezni. Dani so tudi nekateri cilji te vzgoje: upodobitev po Kristusu duhovniku, duh molitve, zrelost poklica in pastoralna gorečnost, niso pa nakazani načini, kako naj spiritual to vzgojo uresniči.

Da je v to vključeno tudi osebno duhovno vodstvo posameznih bogoslovcev, lahko posredno razberemo iz razlage komisije k tej številki dokončne (sedme) sheme. V njej poudarja, naj bi bilo spiritualu zaupano primerno število bogoslovcev, da bi tako lahko bolj osebno spremljal njihovo duhovno rast. Zaradi tega bi bilo primerno, da bi bilo v bogoslovju več spiritualov.[23] Na ta način bo tudi na duhovnem področju poskrbljeno za dobro osebno vzgojo vsakega posameznega bogoslovca (prim. DV 7). Vsekakor pa nekatere predhodne sheme in prispevki koncilskih očetov jasno povedo, da je duhovno vodstvo zelo pomembno za osebno duhovno vzgojo bogoslovcev in je tudi spiritualova naloga, da, upoštevajoč svobodo izbire, tudi na ta način pomaga bogoslovcem pri njihovi duhovni rasti.

Komisija in koncilski očetje uporabljajo različne besede za »duhovnega voditelja«: *director spiritus*, *moderator spiritus* in *pater spiritus*. S temi besedami označujejo tako tistega, ki izvršuje nalogo službenega »duhovnega voditelja«, tj. spirituala v bogoslovju, kot tudi tiste, ki pomagajo bogoslovcem z duhovnim vodstvom na osebni ravni. Ni še

---

[20] Acta Apostolicae Sedis (= AAS) 42 (1950), 657-702.

[21] S. Congregazione dei seminari e delle università degli studi, *La direzione spirituale nei seminari*, Città del Vaticano 1956. Ta dokument je bil pred razglasitvijo odloka zamenjan z drugim dokumentom iste kongregacije *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Città del Vaticano 1965. Ta zadnji dokument je bil glede na predhodnega povsem svež in je že obravnaval teme duhovne vzgoje po smernicah, ki so se prišle v ospredje na koncilu. Predvsem pa je veliko bolj upošteval antropološko razsežnost ter vlogo psihologije in drugih ved o človeku v duhovnem vodstvu.

[22] Glej op. 19.

[23] Prim. AS IV/IV, 38.

jasnega razlikovanja med različnimi osebami, ki so odgovorne za celostno duhovno vzgojo v bogoslovju in za duhovno vodstvo posameznih bogoslovcev. Koncil prepušča novemu cerkvenemu zakoniku, škofovskim konferencam in pokoncilskim direktorijem, da natančneje določijo odnos med rektorjem in spiritualom, naloge spirituala na notranjem (in foro interno) in zunanjem področju (in foro esterno), svobodo izbire lastnega duhovnega voditelja in razkritja vesti, odnos med spiritualom in drugimi duhovnimi voditelji in spovedniki, povezanost med duhovnim vodstvom in zakramentom sprave, odnos med osebnim duhovnim vodstvom in vzgojo v skupini.

2. Subjekti in naloge »duhovnega voditelja« v bogoslovju po *Zakoniku cerkvenega prava* iz leta 1983

Cerkveni dokumenti,[24] izdani pred razglasitvijo novega *Zakonika cerkvenega prava*, ki se posvečajo vzgoji bogoslovcev, pričajo o zmešnjavi glede imena, subjektov in nalog »duhovnega voditelja« v bogoslovju. Ni še povsem jasno, katero nalogo ima *spiritus director*, ki je eden izmed predstojnikov, odgovornih za vodstvo bogoslovja,[25] glede na osebnega *spiritus director*.[26] Obstaja kakšna razlika med *moderator spiritus*, ki si ga bogoslovec svobodno izbere, in osebnim *director spiritus*?[27] Iz dokumentov lahko razberemo tudi različne naloge, ki jih ima »duhovni voditelj« na področju osebne vzgoje: pomoč pri duhovni

[24] Ti dokumenti so: Pavel VI., *Lettera enciclica Sacerdotalis caelibatus* (SaC), 24 giugno 1967, v: AAS 59 (1967) 657-697 = Enchiridium Vaticanum (= EV) 2/1415-1513; S. Congregazione per i vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Ecclesiae imago* (= DMPV), 22 febbraio 1973, v: EV 4/1945-2328; S. Congregazione per l'educazione cattolica, *Istruzione sulla formazione liturgica dei seminaristi Doctrina et exemplo* (= FLdS), 25 dicembre 1965, v: EV 2/501-589; ista, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (= RF), 6 gennaio 1970, v: AAS 62 (1970) 321-384 = EV 3/1796-1947; ista, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale Il presente sussidio* (= FCS), 11 aprile 1974, v: EV 5/190-426; ista, *Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari In ecclesiasticam futurorum* (= FLS), 3 giugno 1979, v: EV 6/1550-1704; ista, *Lettera circolare su alcuni aspetti piũ urgenti della formazione spirituale nei seminari The document* (= FSS), 6 gennaio 1980, v: EV 7/45-90;

[25] Prim. RF 27; FSS II.1, v: EV 7/66; avtor doda številko v EV samo tedaj, kadar navedeni dokument ni jasno oštevilcen.

[26] Prim. RF 55. Dokument namreč obakrat uporabi isto besedo »director spiritus«.

[27] Prim. RF 55. Dokument svetuje, naj ima vsakdo lastnega *director spiritus*, ki uresničuje svojo nalogo na področju vesti. Poudarja pa tudi, da morajo bogoslovci imeti popolno svobodo izbire svojega *moderator spiritus* med tistimi, ki jih ima škof za primerne za takšno službo (prim. prav tam).

rasti[28] in vzgoji k duhovniškemu celibatu,[29] pri oblikovanju vesti[30] in liturgične duhovnosti.[31]

V takšnih razmerah je bil razglašen novi zakonik, ki je skušal v to zmešnjavo izrazov in nevarnost napačnega razumevanja vnesti red in preglednost. Ta razjasnitev je morala po eni strani zavarovati enotnost vzgoje bogoslovcev,[32] po drugi strani pa pravico vsakega posameznega bogoslovca do svobodne izbire lastnega duhovnega voditelja ter tako spodbuditi dejansko možnost popolnoma svobodnega razkritja lastne vesti,[33] da bi lahko bil čimbolj varno voden po Gospodovi poti.[34] Da bi se lahko dosegli ti cilji, zakonik razlikuje tri subjekte »duhovnega voditelja«: *spiritus* director, *sacerdos ab Episcopo deputatus* in *moderator vitae spiritualis*.[35]

a) *Spiritus director*: »V vsakem semenišču naj bo vsaj en *spiritus director* ... (kan 239 §2).[36] Zakonik samo zahteva, naj bo v vsakem bogoslovju vsaj en spiritual, toda ne določi njegovih nalog. Zdi se, da to predpostavlja kot nekaj znanega že iz prakse[37] ali kot nekaj razvidnega iz dokumentov, ki govorijo o tej tematiki.

Spiritus director (*spiritual*) ima v bogoslovju uradno (institucionalno službo), za katero ga izbere in postavi škof.[38] Njegove naloge in odgovornosti se uresničujejo na dveh ravneh: na *ravni skupnosti* (na zunanjem področju) je njegova naloga predvsem v animiranju duhovnega življenja bogoslovske skupnosti; na *osebni ravni* (na notranjem področju) pa je duhovni voditelj posameznih bogoslovcev, ki ga osebno izberejo za svoje duhovnega očeta, da bi bolj gotovo stopali po Gospodovih poteh.

---

[28] Prim. RF 45.
[29] Prim. RF 48; FCS 37. 59. 61.
[30] Prim. RF 14. 55; FCS 43.
[31] Prim. FLdS 37-38.
[32] Prim. RF 23.
[33] Prim. R 14.
[34] Prim. RF 55.
[35] Prim. kan. 239 §2 in 246 §4. Za temeljitejši opis teh treh subjektov »duhovnega voditelja« v bogoslovju glej: M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari secondo il Codice di diritto canonico*, v: Seminarium 39 (1999), 484-494; isti, *I soggetti della formazione spirituale dei seminaristi. Parte seconda: identificazione delle persone, ruoli, compiti e responsabilità*, v: Periodica de Re Canonica 86 (1997), 548-550; G. Ghirlanda, *Alcuni aspetti della formazione sacerdotale nel diretto canonico*, v: La Civiltà Cattolica 144 (1993), št. 3, 228-237; I. Platovnjak, n. d., 185-193.
[36] Slovenski prevod zakonika prevaja *spiritus director* z »duhovni vodja«. Menim, da je boljše, da se uporabi beseda »spiritual«, ki je bolj domača in jo že uporablja prevod DV 8. Avtor bo to latinsko besedo prevajal s »spiritual« ali pa jo pustil v izvirniku.
[37] Prim. F. Coccopalmerio, *La formazione al ministero ordinato*, v: Scuola Cattolica 112 (1984), 240.
[38] Prim. RF 28. 30; DMPV 192.

V kan. 239 §2 je poudarjeno, da naj bo »vsaj« en spiritual. Stari zakonik iz leta 1917 je predvideval samo enega spirituala v bogoslovju (kan. 1358). Bogoslovci so lahko svobodno izbirali spovednika, toda ne lastnega duhovnega voditelja. Spiritual je skrbel predvsem za duhovno življenje celotne skupnosti in ne toliko za posamezne bogoslovce. Tako je bila v ospredju predvsem institucionalna razsežnost njegove službe, zanemarjala pa se je karizmatična.[39]

Že od začetka prenavljanja zakonika je bila navzoča ideja o več spiritualih in njihovem skupinskem delovanju.[40] Navzočnost večjega števila spiritualov naj bi bogoslovcem zagotavljala svobodno izbiro osebnega duhovnega voditelja in tudi omogočala, da bi vsak spiritual lahko bolje poznal posameznike in jih učinkovitejše vodil. Želja, da bi skupinsko delovali, naj bi tudi zagotavljala potrebno enotnost vzgoje bogoslovcev. Po diskusiji delovne skupine o tem kanonu se je izkazalo, da bi takšno skupinsko delo lahko ogrožalo diskretnost, ki je lastna področju vesti in jo je treba vedno modro in skrbno zagotavljati. Prenovljeni kanon je zato poudaril možnost svobodne izbire osebnega duhovnega voditelja med *spiritus director* in *alios sacerdotes* (drugimi duhovniki).[41]

b) *Sacerdos ab Episcopo deputatus* (duhovnik, ki ga določi škof): »... bogoslovci pa lahko svobodno gredo k drugim duhovnikom, ki jih je za to službo določil škof« (kan. 239 §2).[42] Navzočnost »duhovnikov« in to, da jih škof določi, pričata o skrbi Cerkve, da bi bila po eni strani bogoslovcem zagotovljena svobodna izbira lastnega duhovnega voditelja in popolna svoboda razkrivanja vesti, kar je nujni pogoj vsakega du-

---

[39] Prim. M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 489.

[40] Prim. Communicationes 8 (1976), 131. Ta ideja o skupinskem delovanju je temeljila na DV 5, ki govori o edinosti v mišljenju in delovanju med predstojniki in profesorji (prim. Communicationes 8 (1976), 115).

[41] Prim. Communicationes 8 (1976), 131-132.

[42] Ideja o drugih duhovnikih je temeljila na RF 55 (prim. Communicationes 8 (1976), 160).

[43] *Spiritus director* in *moderator vitae spiritualis* oziroma *moderator suae vitae spiritauli* se razlicno prevajata v različnih jezikih in tudi prevodih. V slovenščini je preveden prvi z »duhovni vodja«, drugi z »duhovni voditelj«; v španščini sta oba prevedena z »director espiritual«; v italijanščini je v nekaterih prevodih za oba uporabljena beseda »direttore spirituale«, v EV 8 pa je drug izraz preveden z »la guida della sua vita spirituale«; v nemščini je prvi »der Spiritual«, drugi pa »der Leiter für sein geistliches Leben« (prim. G. Ghirlanda, *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, v: G. Pittau - C. Sepe (ur.), *Identità e missione del sacerdote*, Città Nuova, Roma 1994, 98). Kot lahko vidimo, slovenski prevod ni dobeseden, zato bi bilo boljše, da se prevaja »voditelj njegovega duhovnega življenja«. Seveda pa tudi ni prevec napačno, če prevajamo kar z »duhovni voditelj«, če uporabimo v kan. 239 §2 besedo »spiritual«. Na ta način se izognemo nevarnosti zamenjave med »službenim (institucionalnim) duhovnim voditeljem« in »svobodno izbranim duhovnim voditeljem«.

hovnega vodstva (prim. R 14), po drugi strani pa enotnost smeri duhovniške vzgoje.

Sacerdos ab Episcopo deputatus deluje samo na osebni ravni. Duhovno vodi posamezne bogoslovce, ki so ga izbrali za osebnega duhovnega voditelja. Bogoslovec svojo izbiro javi rektorjú, da bi se ta lahko pri njem informiral, če ga ta bogoslovec redno obiskuje ali ne.

c) *Moderator vitae spiritualis* (voditelj duhovnega življenja): »Bogoslovci naj se navadijo pogosto pristopati k zakramentu pokore, priporoča pa se jim, naj ima vsak svojega svobodno izbranega duhovnega voditelja (*moderator vitae spiritualis*),[43] da bi mu mogli zaupno odkrivati svojo vest« (kan. 246 §4).

Moderator vitae spiritualis je dan prav zato, da bi se v čim večji meri zagotovila dobra duhovna vzgoja bogoslovcev. Svobodna izbira »voditelja duhovnega življenja«, s katerim se lahko uresniči zaupljiv in odkrit odnos, je pravzaprav bistven pogoj za celovito duhovno vzgojo.

Čeprav poročilo plenarnega zbora reforme zakonika od 20. do 29. oktobra 1981 jasno pove, da se *moderator vitae spiritualis* juridično razlikuje od *spiritus director* v bogoslovju,[44] ostajajo še vedno mnoga sporna vprašanja glede tega subjekta.[45] Kljub vsem nejasnostim lahko iz kanona in njegovega itinerarija[46] izpeljemo, da je *moderator vitae spiritualis* oseba, ki jo bogoslovec svobodno izbere za lastno duhovno oblikovanje izven oseb-duhovnikov, določenih s strani škofa, kot alternativa duhovnemu vodstvu s strani spirituala (*director spiritus*). Za

---

[44] Prim. Communicationes 14 (1982), 164.

[45] Za nekatere je *moderator vitae spiritualis* le spovednik (prim. B. Testacci, *La figura del direttore spirituale nel seminario maggiore*, v: Commentarium pro Religiosis et Missionariis 66 (1985), 61. Drugi poudarjajo, da je nujno, da ima vsak bogoslovec svojega duhovnega voditelja, toda nikakor ne sme prevzeti te naloge spovednik, ki ga ni določil škof (prim. V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale. Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la »Pastores dabo vobis«*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993, 342-343). Drugi spet poudarjajo, da prav možnost izbire *moderator vitae spiritualis* še v večji meri zagotavlja bogoslovcem svobodo vesti (prim. R. Rincon-Perez, *Libertad del seminarista para eligir el »moderator« de su vida espiritual*, v: Jus canonicum 28 (1988), 451-488; J. M. Piñero Carrion, *La figura del director espiritual en la ordenación actual de los seminarios*, v: Seminarium 30 (1990), 225-247; G. McKay, *Spiritual Direction in the Diocesan Seminary: An Interpretation of the Canonical Norms*, v: Studia canonica 26 (1992), 401-413). Med vsemi razlagami *moderator vitae spiritualis* se mi zdi najbolj ustrezna razlaga G. Ghirlanda, *Alcuni aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, n. d., 232-236; isti, *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, n. d., 97-71. Na enak način razlagata tudi: M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 493-494; A. Favale, *La formazione iniziale dei candidati al presbiterato*, Rogate, Roma 1995, 69-71. Razlage teh avtorjev v največji meri zagotavljajo dvojni princip, ki ga moramo upoštevati v vzgoji bogoslovcev, tj. enotnost smeri duhovniške vzgoje in resnično svobodna izbira duhovnega voditelja.

[46] Glej Communicationes 8 (1976), 143; 14 (1982), 48. 164.

razliko glede *sacerdos ab Episcopo deputatus* mora biti izbira *moderator vitae spiritualis* ne samo javljena rektorju, temveč jo mora slednji tudi dovoliti in potrditi, kajti lahko se zgodi, da je izbran oseba nesposobna ali pa neprimerna. Predvsem pa se na ta način prepreči, da bi zagotavljanje nujne svobode kandidata v njegovi duhovni vzgoji ne vodilo v neke vrste anarhijo in bi bila tako onemogočena enotnost vzgoje, kar bi v prihodnosti škodovalo edinosti duhovniškega zbora in pastoralnega delovanja v škofiji.[47]

Moderator vitae spiritualis in *spiritus director* imata na ravni osebne duhovne vzgoje posameznih bogoslovcev iste naloge, toda na formalni ravni se razlikujeta vsaj v treh vidikih: *moderator vitae spiritualis* deluje samo na osebni ravni, izbran je samo s strani bogoslovca in njegovo dejavnost usklajuje *spiritus director* skupaj z drugimi, ki so določeni za duhovno vodstvo in zakramentalno spoved bogoslovcev.

Kan. 240 §2 prepoveduje, da bi se pri odločanju glede posvetitve ali odslovitve bogoslovca iz bogoslovja smelo vprašati za mnenje spirituala (*spiritus director*) in spovednike.[48] Toda kandidat je moralno obvezan, da sporoči svojima predstojnikoma na zunanjem področju, tj. rektorju in škofu, mnenje svojega duhovnega voditelja, ki je lahko *director spiritus*, *sacerdos ab Episcopo deputatus* ali *moderator vitae spiritualis*. Ta obveznost temelji tako na odgovornosti predstojnikov bogoslovja za duhovno vzgojo bogoslovcev, zaradi katere morajo imeti skrutinij o potrebnih lastnostih prejemnika (kan. 1051), kot tudi na odgovornosti bogoslovca samega v odnosu do svoje posvetitve. Pravzaprav mora biti vsa vzgoja bogoslovcev umerjena k temu, da okrepi čut osebne odgovornosti bogoslovcev in odkrito razodevanje vesti pred predstojniki, da bi vzgoja dala čimveč sadov. Če je med predstojniki in bogoslovci odnos zaupne odprtosti, potem je povsem legitimno vprašanje škofa in rektorja glede pozitivnega ali negativnega mnenja lastnega duhovnega voditelja, seveda pa ni upravičeno zahtevati, da bi se razkrili tudi razlogi.[49]

V današnjem času, ko je življenje zelo kompleksno in imajo mnogi kandidati skromno notranjo jasnost, ni dovolj, da se jih pozna samo na zunanjem področju. Če hočemo, da rektor ni le »birokratski« vodja bogoslovske skupnosti in njegovo razločevanje in odločanje glede pos-

[47] Prim. M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 494. Zanimivo je, da kan. 246 §4 ne določi stanu *moderator vitae spiritualis*. Kljub temu, da ni izrecno receno, da mora biti duhovnik, to še ne pomeni, da bi lahko v tem kanonu videli možnost, da bi lahko izvrševal duhovno vodstvo bogoslovcev kakšen laik ali celo ženska (prim. prav tam).

[48] Za itinerarij tega kanona glej Communicationes 14 (1982), 42-43.

[49] Prim. G. Ghirlanda, *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, n. d., 102-103.

vetitve ali odslovitve kandidata ni zgolj neko formalno dejanje, mora imeti možnost, da spozna kandidata, tudi elemente njegovega notranjega (ne zakramentalnega) življenja (foro interno non sacramentale). Tukaj se dotikamo zelo občutljivega področja, kajti prav preko odprtosti duha in notranjosti med kandidatom in rektorjem (ne samo med kandidatom in spiritualom oziroma duhovnim voditeljem) se rešuje težek in središčni problem afektivnega sprejemanja institucije in odnosa med institucijo in karizmo. Lahko se vprašamo, ali sploh lahko bodoči duhovnik pride do te afektivne integracije, če se odkrito in zaupno ne odpre vzgojiteljem. Ali ni prav njihova prva naloga, da mu pomagajo, da na vedno bolj zdrav in zrel način sprejema institucijo in predvsem svojega škofa ordinarija. Jasno je, da mora rektor za sprejem kandidata v svete redove prisluhniti sodelavcem (seveda ne spiritualu oziroma duhovnemu voditelju in spovedniku), toda predvsem mora v vsej globini prisluhniti kandidatu, tako da z njim bere v pozornem duhovnem razločevanju znamenja Svetega Duha in Božjo voljo glede njegovega življenja in poslanstva v svetu.[50]

Novi zakonik je torej skušal pojasniti, kolikor je pač mogoče, različne predvidene subjekte »duhovnega vodstva« za osebno duhovno pomoč bogoslovcem in tudi različne naloge, vloge in odgovornosti, ki jih imajo. V praksi lahko vse te funkcije prevzame samo ena oseba, tj. spiritual, toda v razdeljenosti vlog na več možnih oseb, ki so na razpolago za duhovno vodstvo bogoslovcev, se zrcali skrb Cerkve, da zagotovi hkrati svobodo vesti in enotnost duhovniške vzgoje. Pojavlja se vprašanje, koliko pravzaprav to pojasnitev in določitev različnih subjektov v zakoniku upoštevajo cerkveni dokumenti, izdani po razglasitvi zakonika, ter tudi, ali se to dejansko uresničuje pri konkretni vzgoji bogoslovcev. Doslej smo lahko videli, da se pojavlja že pri prevajanju in tudi sami razlagi vloge tretjega subjekta, tj. *moderator vitae spiritualis*, različno pojmovanje.

3. »Duhovni voditelj« bogoslovcev v luči cerkvenih dokumentov po novem zakoniku

Po razglasitvi novega zakonika se je kar nekaj cerkvenih dokumentov dotaknilo naše teme. Bolj ali manj posrečeno so skušali določiti naloge in odgovornosti spirituala in drugih oseb, na katere se lahko bogoslovci obrnejo za duhovno vodstvo. Menim, da prav dokument *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih*, ki ga je izdala Kon-

[50] Prim. M. Costa, *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Apostolato della Preghiera, Roma 1999, 262-263.

gregacija za katoliško vzgojo leta 1993[51] precej dobro povzema predhodne dokumente, še posebej delovne dokumente škofovske sinode leta 1990[52] o oblikovanju duhovnikov v sedanjih okoliščinah in tudi *Posinodalno apostolsko spodbudo Dal vam bom pastirjev* Janeza Pavla II. leta 1992.

Spiritual (*direttore* ali *padre spirituale*)[53] je vzgojitelj, ki mu je zaupana ena izmed najpomembnejših služb v bogoslovju;[54] je oseba, ki jo izbere in določi škof, ne za privatne, temveč javne dejavnosti[55] glede na druge duhovnike, ki jih določi škof za duhovno vodstvo bogoslovcev.[56] Spiritual ima dvojno odgovornost: *na osebni ravni*, na področju oblikovanja vesti,[57] je odgovoren za duhovno pot posameznih bogoslovcev, ki jih spremlja v zaupnem odnosu duhovnega vodstva v iskanju Božje volje in razločevanju poklica; *na ravni skupnosti*, pod odgovornostjo in vodstvom rektorja,[58] pa je odgovoren za vodenje in usklajevanje različnih pobožnih vaj in liturgičnega življenja v bogoslovju.[59] Skupnost lahko spremlja na poti iskanja Božje volje in razločevanja poklica tudi z različnimi skupinskimi oblikami duhovnega usmerjanja, izmenjave izkušenj in pogledov na življenje. Seveda »lahko ti načini dopolnjujejo osebno duhovno vodstvo, toda ne smejo ga nikdar nadomestiti«.[60] Spiritual je »odgovoren tudi za usklajevanje tako duhovnikov, ki jih je škof pooblastil za duhovno vodstvo bogoslovcev, kot tudi spovednikov, da bi tako zagotovil enotnost kriterijev za razločevanje poklica.«[61]

Spiritual pripada skupnosti vzgojiteljev bogoslovcev, ki se mora čutiti soodgovorna predvsem glede razločevanja poklica pri spreje-

---

[51] Congregazione per l'educazione cattolica, *Direttive sull preparazione degli educatori nei seminari* (= DPES), 4 novembre 1993, v: EV 13/3151-3284.

[52] Sinodo dei vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Lineamenta* (= Lineamenta 1989), Città del Vaticano 1989; isti, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Instrumentum laboris* (= Instrumentum 1990), Città del Vaticano 1990.

[53] Tudi DVP 66 uporablja obe besedi, zato je vcasih težko vedeti, ali govori o spiritualu ali o »osebnem« duhovnem voditelju.

[54] Prim. DPES 44. 61.

[55] Prim. DPES 18.

[56] Prim. DPES 44.

[57] Prim. Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Lettera circolare per alcune direttive sulla formazione nei seminari maggiori* (= FSM), 25 aprile 1987, 6. Celotni dokument je v EV 10/1734-1750.

[58] Prim. Lineamenta 1989, 21. Spiritualovo podrejenost rektorju omenja tudi FSM 6. Prim. tudi DPES 30b.

[59] Prim. DPES 44.

[60] Prim. DPES 61.

[61] DPES 44. FSM 6 in Lineamenta 1989, 21 pa poudarjata, da spiritual z usklajevanjem dejavnosti duhovnikov, postavljenih za duhovno vodstvo, zagotavlja enotnost smeri duhovniške vzgoje. Seveda se mora vedno upoštevati in varovati spoštovanje vesti, ki pripada duhovnemu vodstvu (prim. Lineamenta 1989, 21; DVP 66).

manju kandidatov, seveda pa je potrebno ohraniti njihove različne vloge in odgovornosti posameznikov. Vedno se je potrebno zavedati, »da so za uspeh oblikovanja odgovorni ne samo rektor ali spiritual (direttore spirituale), temveč vsi člani vzgojne ekipe«.[62] Zato niti rektor, čeprav je najbolj odgovoren za celotno bogoslovje, niti spiritual, čeprav je odgovoren za duhovno rast tako »posameznikov« kot tudi celotne skupnosti, ne smeta misliti, da sta edina odgovorna, temveč morata biti vedno povezana v duhu sodelovanja z vsemi drugimi vzgojitelji, seveda v upoštevanju in spoštovanju vlog in nalog posameznikov. Zato naj bi bil tudi spiritual vedno odprt za sodelovanje, toda hkrati naj bi se zavedal svoje identitete in lastnih nalog. Sam mora biti »prvi varuh svoje identitete in svojih neodpovedljivih in nenadomestljivih dolžnosti, da se ne pomešajo z dolžnostmi drugih pedagogov ali nadomestijo z drugimi načini vzgojnih posegov«.[63]

Poleg spirituala imajo bogoslovci na izbiro tudi *druge duhovnike*, ki jih določi škof, kot določa kan. 239 §2, za duhovno vodstvo. Tako je zagotovljena svoboda izbire, a tudi enotnost duhovniške vzgoje.[64] Toda zanimivo je, da nobeden izmed dokumentov, ki se neposredno posvečajo vzgoji bogoslovcev, ne govori o možnosti, ki jo daje kan. 246 §4. Svobodna izbira lastnega duhovnega voditelja je vedno omejena samo na duhovnike, ki jih določi škof.[65] Tudi papež Janez Pavel II. v svojih govorih naglaša pomembnost navzočnosti duhovnikov za duhovno vodstvo v bogoslovju in spodbuja bogoslovce, naj iščejo svojega duhovnega voditelja med duhovniki, potrjenimi od škofa.[66] Prav tako nekateri sinodalni očetje, med katerimi jih je kar nekaj poudarjalo pomembnost duhovnega vodstva za vzgojo bogoslovcev,[67] spodbujajo,

---

[62] DPES 30.

[63] DPES 61.

[64] Prim. FMS 6; Lineamenta 1989, 21; Instrumentum 1990, 49; DPES 44.

[65] To možnost upošteva samo dokument, ki govori o vzgoji stalnih diakonov. Prim. Congregazione per l'educazione cattolica, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti Institutio diaconorum* (= NFFD), 22 febbraio 1998, 23. Dokument se nahaja v AAS 90 (1998), 835-842 = EV 17/156-283.

[66] Prim. il discorso ai Vescovi del Malawi in visita »ad limina«, 23 agosto 1988, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/3 (1988), 440; il discorso ai Vescovi del Madagascar nella cappella della nunziatura apostolica - Antananarivo, 29 aprile 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/1 (1989), 1000; il discorso ai Vescovi dell'arcipelago asiatico in visita »ad limina«, 20 maggio 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/1) 1989, 1293; il discorso ai giovani alunni del seminario arcidiocesano intitolato a Nostra Signora di Fatima (Brasilia), 15 ottobre 1991, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 873.

[67] Prim. R. J. Vidal, nadškof v Cebi (Filipina), v: G. Caprile, *Il sinodo dei Vescovi.* Ottava assemblea generale ordinaria (30 settembre - 27 ottobre 1990) (= Caprile 1991), La Civiltà Cattolica, Roma 1991, 221; L. P. Mendes de Almeida, nadškof v Mariani (Brazilija), v: Caprile 1991, 221; P. Laghi, prefekt kongregacije za katoliško vzgojo, v: Caprile

naj bo zanj na razpolago več duhovnikov, ki jih določi škof ali pa vodstvo bogoslovja.[68] Mons. P. Laghi je na sinodi predlagal, naj bi bila v vsakem bogoslovju *ekipa duhovnikov*, ki bi bili na razpolago za duhovno vodstvo bogoslovcev.[69] Mons. P. Kalanda pa svetuje, da bi bilo dobro, če bi bili vsi vzgojitelji pripravljeni tudi za duhovno vodstvo.[70] Na ta način bi bila torej na nek način omogočena večja svoboda izbire, ki jo kan. 246 §4 želi zagotoviti, toda ne pokaže konkretne poti, kako to uresničiti.

Duhovno vodstvo bogoslovcev je pogosto zelo tesno *povezano z zakramentom sprave*. Toda tega ne sme pomešati, čeprav sta duhovni voditelj in spovednik ista oseba. Vedno ostaja svoboda, da se lahko »vódeni« spove, pri komer on sam želi.[71] Spoved je lahko na začetku duhovnega vodstva ali pa tudi na koncu, toda vedno se mora ohraniti jasno razlikovanje med zakramentalnim in »vodstvenim« momentom.[72] Če tega ne ločujemo, lahko pride do škodljivega prepričanja, da ima duhovni voditelj avtoriteto spovednika.

Na sinodi so se dotaknili tudi teme o *vlogi laikov pri vzgoji bodočih duhovnikov*. Še posebej kardinal A. Decourtray je poudaril, da se, kadar se o tem govori, zanemarja koncilski in papeški nauk o ženi. Po njegovem je možna tudi udeleženost žene v *»nekem duhovnem spremljanju*, ki pa se ne dotika funkcije, lastne spovedniku«.[73]

1991, 353. Mons. P. Laghi je tudi opozoril, da se v zadnjih časih izboljšuje zavest o pomembnosti in vlogi »duhovnega voditelja« v bogoslovju, toda še vedno ostaja to težek problem in situacija je še vedno neprimerno rešena (prim. prav tam; prim. tudi J. Sandoval Iníguez, koadjutor v Ciudad Juárez (Mehika), v: Caprile 1991, 255; A. Suquía Goicoechea, nadškof v Madrid.Alcalá (Španija), v: Caprile 1991, 259).

[68] Npr. O. M. Brown Jiménez, pomožni škof v Panama (Panamà), v: Caprile 1991, 307.

[69] Prim. P. Laghi, v: Caprile 1991, 353-354.

[70] Prim. P. Kalanda, škof v Morotu (Madžarska), v: Caprile 1991, 226. Seveda potem velja tudi za te vzgojitelje kan. 240 §2 in ne smejo soodločati glede posvetitve ali odslovitve bogoslovca.

[71] Prim. L. G. Romero Franco, v: Caprile 1991, 165; *Relatio post disceptationem*, v: Caprile 1991, 690.

[72] Prim. RF 55; FLS 36; FSS II.3, v: EV 7/78.

[73] A. Decourtray, nadškof v Lyonu (Francija), v: Caprile 1991, 92-93. Kardinal navaja primer sv. Katarine Sienske. Treba je opozoriti, da kardinal jasno razlikuje funkcijo, lastno spovedniku, ki je vezana na duhovniško posvečenje, in funkcijo, lastno duhovnemu voditelju. Ne izključuje možnosti, da bi žena mogla dajati »neko« duhovno spremljanje, toda ne zagovarja možnosti, da bi lahko bila spiritual (*spiritus director*) v bogoslovju. Medtem ko kardinal J. A. Hickey, nadškof v Washingtonu (ZDA), meni, da je povsem nemogoče, da bi lahko bil duhovni voditelji kdo drug kot pa duhovnik. »Laiki in neordinirane osebe lahko opravljajo vlogo svetovalca, toda samo na zunanjem področju (in foro esterno), nikdar nadomestujoc duhovnega voditelja, in z dobro ločenimi nalogami« (isti, v: Caprile 1991, 90). Zdi se, da naj bi po njegovem bile naloge duhovnega voditelja neločljivo povezane z redom posvečenja. Brez dvoma ne morejo laiki delovati na zakramentalnem področju spovedi, toda lahko uresničujejo vlogo svetovalca in spremljevalca na področju vesti, na katerem se uresničuje duhovno vodstvo.

V posinodalni spodbudi papež Janez Pavel II., sklicujoč se na opozorilo sinodalnih očetov, da je treba upoštevati smernice spodbude o *Krščanskih laikih*[74] in apostolskega pisma *O ženskem dostojanstvu,*[75] ki poudarjata zdrav vpliv laiške duhovnosti in karizme ženskosti pri vsaki vzgoji, naglaša, da »je koristno v razumnih, za različne kulturne razmere primernih oblikah, pritegniti k sodelovanju pri oblikovalnem delu bodočih duhovnikov tudi verne laike, moške in ženske«.[76] Nato pa še dodaja: »Od njihovega primerno usklajenega sodelovanja, vključenega v glavne vzgojne odgovornosti oblikovalcev bodočih duhovnikov, smemo pri duhovniških kandidatih pričakovati lepe sadove: uravnovešeno rast v duhu Cerkve in globlje dojemanje duhovniške identitete.«[77]

Postavlja se vprašanje: zakaj vpričo vseh teh priznanj cerkveni dokumenti in papež poudarjajo, naj bo duhovnik duhovni voditelj bogoslovcev. Zakaj ne bi mogel biti krščanski laik, moški ali ženska? Menim, da je potrebno glavni razlog iskati v *principu identitete* (istovetnosti) *karizme* med duhovnim voditeljem-duhovnikom in vodenim-kandidatom za duhovništvo. Le duhovni voditelj-duhovnik more vódenemu-bogoslovcu nuditi v največji meri izkustvo vere, upanja in ljubezni, ki ga sam živi kot duhovnik v svojem duhovniškem življenju in poslanstvu. Ta vidik je zelo pomemben še posebej za bogoslovca na začetku njegove posebne duhovne poti. V neposrednem in zaupljivem odnosu s svojim duhovnim voditeljem-duhovnikom postopoma dozori njegova duhovniška identiteta in spozna pravi smisel duhovnega očetovstva, ki bo v prihodnosti naravnavalo njegovo duhovniško služenje in pastoralno ljubezen.

Pomen principa identitete karizme zelo zgovorno pojasni M. Costa: »Duhovno vodstvo, vodeno s strani neke žene, bi ga (bogoslovca) gotovo lahko obogatilo z raznimi psihološkimi vidiki, toda gotovo ne s karizmo duhovnega očetovstva. Te, kolikor je temeljni element življenja in poslanstva tistega, ki je postavljen sredi eklezialne skupnosti za znamenje in navzočnost Kristusa, Glave, Pastirja in predvsem Ženina, in da odseva v njej na duhoven način petrinski princip, očitno ne more biti zamenjana ne s pomenom naravnega očetovstva, za katerega bi mogel pričevati dober družinski oče, niti s karizmo duhovnega materinstva, za katero je v Cerkvi poklican, da jo v duhovni luči poudari marijanski princip.«[78]

---

[74] Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, 61. 63, v: CD 41.
[75] Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, 29-31, v: CD 40.
[76] DVP 66.
[77] DVP 66.
[78] M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 495.

Ženska ne more biti duhovni voditelj zato, ker »ni duhovnik«, ne pa zato, ker je ženska, kar pa ne pomeni, da ne more biti dejavno navzoča pri duhovni vzgoji bodočih duhovnikov. Isto velja tudi za krščanske laike-moške. A verjetno bo potrebno še precej časa in poguma, da bo - še posebej - karizma ženskosti prav ovrednotena in vključena v njihovo oblikovanje.

4. Posebne značilnosti duhovnega vodstva v bogoslovju

Bogoslovje v svojih različnih oblikah predstavlja »ne toliko stvaren kraj ali prostor, temveč duhovni prostor, življenjsko pot (itinerarij), ugodno ozračje, ki zagotavlja primeren oblikovalen (formativo) proces: tisti, ki je poklican od Boga za duhovnika, lahko postane po zakramentu svetega reda živa podoba Jezusa Kristusa, Glave in Pastirja Cerkve«.[79] V tem »prostoru« ima svoje mesto tudi duhovno vodstvo, ki pa ima, zato da bi bil zagotovljen »primeren oblikovalni proces«, posebne značilnosti. Kot dinamična resničnost duhovno vodstvo ni nikoli nekaj statičnega, zato tudi znotraj področja duhovniške vzgoje prevzame različne značilnosti glede na tiste, katerim je namenjeno.

a) *Institucionalnost duhovnega vodstva.* Cerkveni dokumenti in norme novega zakonika si prizadevajo, da bi v bogoslovju zavarovali nujno potrebno svobodo vesti v duhovnem vodstvu in njegovo karizmatično značilnost, ki mu je lastna in jo določa popolni primat delovanja Svetega Duha ter narava posredništva duhovnega voditelja. Kljub temu pa ga zahteva po enotnosti neizogibno dela bolj institucionalnega.

Zdi se mi, da predvsem naslednja dejstva dajejo institucionalno značilnost tej osebni duhovni pomoči v bogoslovju: 1.) duhovno vodstvo se uradno priporoča vsakemu kandidatu, vodstvo ni samo koristno, temveč »skoraj« nujno;[80] 2.) duhovnega voditelja za bogoslovce določi in postavi škof;[81] 3.) če bogoslovec ne izbere spirituala za svojega duhovnega voditelja, temveč enega izmed za to določenih duhovnikov, mora to javiti rektorju; 4.) če izbere nekoga, ki ga škof ni določil, mu ga mora odobriti in potrditi rektor;[82] 5.) samo duhovnik je lahko duhovni voditelj bogoslovcev;[83] 6.) rektor mora preveriti, če kandidata dejansko vodi potrjeni duhovni voditelj;[84] 7.) »močno« poudarjena dejavna in

[79] DVP 42.

[80] Prim. RF 55; Instrumentum 49; DVP 50. Zanimivo je, da vsi ti dokumenti poudarjajo, da »mora« vsak bogoslovec imeti svojega duhovnega voditelja, medtem ko kan. 246 §4 samo priporoča - »naj ima«.

[81] Prim. RF 28. 30; DMPV 192; FSM 6; DVP 66; DPES 18.

[82] Prim. NFFD 23.

[83] Prim. kan. 239 §2.

[84] Prim. NFFD 54.

vodilna vloga duhovnega voditelja pri začetni vzgoji kandidatov.[85]

Verjetno prav ta »službeni (institucionalni) pečat« duhovnega vodstva povzroča bogoslovcem težave v odnosu do »duhovnega voditelja«, kot opozarja *Instrumentum laboris*: »Težave nastajajo predvsem pri kandidatih, ki so nezaupljivi; strah jih je, da bi bili izločeni s poti duhovništva: v duhovnem voditelju (*direttore spirituale*) vidijo bolj sodnika kot pa svetovalca in vodnika.«[86]

b) Časovnost duhovnega vodstva. Ta značilnost je povezana s *trajanjem duhovnega vodstva*«. Nekateri v definiciji duhovnega vodstva dodajajo poleg pridevnika »duhovno«, ki pojasnjuje pomoč »voditelja«, tudi pridevnik »časovno«.[87] Mnogi od teh, ki poudarjajo to tezo, izhajajo s področja psihoterapije. Kot so psihoterapije *»ad tempus«*, tako naj bi bilo tudi duhovno vodstvo. Časovnost naj bi se ne tikala samo izbire duhovnega voditelja, ki naj ne bi bil vseskozi ista oseba, temveč naj bi bila časovnost tako rekoč notranji princip samega duhovnega vodstva: pravo duhovno vodstvo bi moralo imeti - kot je lastno vsakemu vzgojnemu procesu v družini ali šoli - svoj konec. Vzgojitelj mora postati nepotreben, drugače je bila njegova pomoč napačna. Seveda so v teh tezah navzoče pomembne resnice, npr. nevarnost pretirane odvisnosti »vodenega« od vedno istega duhovnega voditelja. Probleme, ki jih je »vodeni« reševal skupaj z »voditeljem«, mora po določenem času reševati vedno bolj sam osebno, kar je znamenje njegove postopne rasti v samostojnosti (avtonomiji). Duhovno vodstvo se mora »prilagoditi« duhovni rasti »vodenega«, kar pa ne pomeni, da ga je treba začasno ali pa celo za stalno odstraniti s poti duhovnega življenja.[88]

Seveda lahko najdemo nekatere podobnosti med duhovnim vodstvom in psihoterapijo, toda moramo biti pozorni na to, da dinamiko psihoterapevtskega procesa ne bi neposredno in enopomensko projicirali na pomoč, ki jo daje duhovni voditelj. Na duhovnem področju je namreč mogoča nenehna, nikdar dokončana rast k popolnosti. Rešenim problemom ali tistim, ki smo se jih naučili razreševati, lahko sledijo do konca življenja drugi, novi, bolj kompleksni in težavni. Prav zato se lahko zgodi, da postane kar nujno zateči se po osebno duhovno pomoč k modremu in izkušenemu duhovnemu voditelju. Potrebo po duhovnem

[85] Prim. DVP 50; NFFD 23.

[86] Instrumentum 1990, 49.

[87] Npr. A. Bissoni, *Integrare »divino« e »umano«*, v: Vita Consacrata 31 (1995), 137; A. Manenti, *Avvicinare la persona a Cristo*, v: Vita Consacrata 31 (1995), 150; A. Martinelli, *Giovani e direzione spirituale*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, 74.

[88] Prim. M. Costa, *Tra identità e formazione*, n. d., 289-290.

vodstvu torej narekujejo potrebe: od preproste želje po vodstvu do nujne pomoči na poti svetosti in razločevanja.[89]

Zaradi teh razlogov se mi zdi potrebno, da se zavrne ideja, češ da je duhovno vodstvo nekaj časovnega oziroma začasnega in da naj bi bil občutek, da ga ne potrebujem, znamenje zrelosti. Duhovno vodstvo ni samo po sebi začasna pomoč. Časovnost je vezana predvsem na posebne situacije, kot je bogoslovje ali druge vzgojne ustanove. Seveda je to omejen čas. Pot zorenja v izbiri življenjskega stanu je in mora biti obdobje, ki se konča. Ko se življenjski stan izbere, ima duhovno vodstvo nalogo, da to izbiro vodi k vedno večji popolnosti. Le pred duhovniškim posvečenjem je v duhovnem vodstvu možno razločevanje o »*an sit?*« duhovniškega poklica, tj. o njegovi dejanski navzočnosti, po njem pa je možno razločevanje samo glede »*quomodo sit?*«. Samo v tej smeri se torej lahko trdi, da je duhovno vodstvo »*ad tempus*«.[90]

Glede na različna življenjska obdobja »vodenega« se mora torej vedno iskati novo ravnovesje v odnosu »voditelj-vodeni«. Duhovno vodstvo se zato uresničuje v različnih oblikah in prevzema druge značilnosti.

Zdi se, da so se te problematike zavedali tudi sestavljavci *Lineamenta*, ko poudarjajo: »Od začetne vzgoje naprej je potrebno, da se [duhovno vodstvo] predstavi in izvaja na tak način, da se jasno pokaže kot nujno, ne samo na začetku, temveč skozi vse življenje.«[91] Tekst posredno razkriva njihovo zaskrbljenost nad dejstvom, da mnogi duhovniki po posvečenju duhovno vodstvo zanemarijo.[92] Menim, da je potrebno iskati razloge tudi v tem, da se jim v času vzgoje v bogoslovju premalo pojasni ta značilnost časovnosti duhovnega vodstva kakor tudi druge posebne, ki so »lastne« duhovnemu vodstvu pri njihovi duhovniški vzgoji.

c) Dejavna in vodilna pomoč. Ko smo govorili o institucionalni značilnosti duhovnega vodstva, smo videli, da se ta kaže tudi v bolj dejavni in vodilni pomoči duhovnega voditelja »vodenemu« bogoslovcu. Še posebej pri začetni vzgoji (razločevanje notranjega delovanja Svetega Duha v poklicanem in hkrati spremljanje in podpiranje poklicanega na poti nenehnega spreobračanja), more duhovni voditelj svojega varovanca dejavno voditi: »... med drugim mora dati konkretne pred-

[89] Prim. J. Strus, *Direzione spirituale*, v: E. Ancilli (ur.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, I, Città Nuova, Roma 1995,798.

[90] Prim. M. Costa, *El acompañamiento espiritual*, v: *La formación del sacerdote del tercer melenio.* Arzobispato de Sevilla. Simposio de formación sacerdotal Sevilla, 27-30 de septiembre de 1999, Madrid 2000, 268-269.

[91] Lineamenta 1989, 36.

[92] To zaskrbljenost kaže posredno tudi Instrumentum 1990, 59.

loge za rast resnične diakonske zrelosti in ponuditi učinkovite spodbude za dosego kreposti, ki so z njo povezane«.[93]

O aktivni oziroma pasivni vlogi duhovnega voditelja so že mnogi razpravljali na različne načine, toda njihovi zaključki niso vedno enaki. Še posebej v pastorali duhovnih poklicev se vedno bolj poudarja nujnost pasivne, tj. ne-vodilne (ne-direktivne) vloge duhovnega voditelja. K takšni vlogi naj bi ga spodbujal tudi nov izraz »duhovno spremljanje«, ki so ga začeli uporabljati mnogi avtorji, še posebej tisti, ki temeljijo na humanistični psihologiji ter se posvečajo pastorali duhovnih poklicev.[94] Sam se strinjam s tistimi, ki menijo, da je v duhovnem vodstvu na nek način »potrebna« dejavna in vodilna vloga »voditelja«.[95] To je v nekem smislu za duhovno vodstvo »naravno«. Prepričan sem, da bi povsem pasivna in ne-vodilna drža ne bila vedno primerna za vzgojo razločevanja poklicev, še manj pa bi bila zadostna za pomoč, ki naj bi jo duhovni voditelj dajal bogoslovcu, da bi se v njem oblikovala podoba duhovniške identitete, ki jo mora sprejeti, da bo mogel v polnosti odgovoriti na osebni poklic v duhovništvo.

Če sta dejavnost in vodilnost duhovnega voditelja pravilno vključeni v delovanje Svetega Duha, nimata značaja prisile, ukaza, temveč značaj »pomoči pri rasti«, kar je vloga, lastna avtoriteti, kot izhaja iz Svetega pisma (prim. 2 Kor 10,8). V duhovnem vodstvu prav Sveti Duh spodbuja oblikovanje po Kristusu, ki je glavni vzor vsakega človeka. Dejavnost in vodilnost duhovnega voditelja mora prevzeti kot svoj model ponižnost in služenje ali, če rečemo z apostolom Pavlom, »podobo služabnika« (Fil 2,7), ki nikdar ne ogroža svobode, pomaga pa rasti v oblikovanju po vzoru. Menim, da tudi cerkveni dokumenti dajejo prednost izrazu »duhovno vodstvo« zato, da s tem poudarijo vlogo Svetega Duha, ki je prvi in pravi »voditelj« vsake osebe, kot tudi zato, da s tem pokažejo »pravo« vodilnost v odnosu »voditelj-vodeni«. Najverjetneje je potrebno prav v tej smeri iskati resnične razloge, zakaj pogosteje uporabljajo ta izraz kot pa duhovni oče, duhovno spremljanje, duhovno svetovanje, vodstvo vesti in vodstvo duš.

---

[93] NFFD 23.

[94] *Direzione spirituale e accompagnamento spirituale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione*, Paolinw, Milano 1996; J. Sarte García, *El accompañamento espiritual. Para la pastoral juvenil y vocacional*, San Pablo, Madrid 21993. Tudi papež Janez Pavel II. uporablja izraz »duhovno spremljanje«, ko govori od spremljanju duhovnih poklicev (prim. DVP 40). Toda običajno uporablja »duhovno vodstvo«. Do 25. marca 1992, torej do DVP, je papež uporabil samo štirikrat izraz »duhovno spremljanje«, medtem ko je kar 80-krat uporabil izraz »duhovno vodstvo« (prim. I. Platovnjak, n. d., 154, op. 52).

[95] Prim. P. Brocardo, *La direzione spirituale si rinnova*, v: Seminarium 14 (1974), 162; M. Costa, *El acompañamiento espiritual*, n. d., 267.

č) Cilji duhovnega vodstva bogoslovcev. Na področju duhovniške vzgoje je duhovno vodstvo privilegiran element osebne vzgoje in največ prispeva k *integraciji in sintezi* vseh vzgojnih elementov in vseh področij njihovega oblikovanja (človeškega, duhovnega, umskega in pastoralnega). Lahko ločimo dve ravni delovanja duhovnega vodstva pri začetni vzgoji duhovnikov. Na prvi ravni se kaže kot pot človeškega in krščanskega zorenja, medtem ko na drugi (po drugem letniku) prevzema značilnosti duhovniškega in pastoralnega oblikovanja.[96] V duhovni pogovor med duhovnim voditeljem in bogoslovcem je na prvi ravni vključeno tudi *razločevanje* glede »*an sit?*« duhovniškega poklica, tj. glede njegove dejanske navzočnosti, njegovih motivov in dokončne odločitve zanj. Ko je storjena prva odločitev ali po določenem času vzgoje (najpogosteje po drugem letniku), pa je v duhovnem pogovoru vedno bolj navzoče razločevanje v smeri »*quomodo sit?*« duhovniškega poklica, da bi se razvil, poglobil in dobil čimbolj konkretno podobo, ter tudi duhovna pedagogika, ki mu pomaga k *domačnosti, prijateljstvu in osebni občestvenosti z Jezusom Kristusom*, Glavo, Pastirjem in Ženinom Cerkve. Ker bo po posvečenju postal podoba Kristusa Duhovnika, se mora navaditi živeti osebno enost z njim za vse življenje.[97]

Pokoncilski cerkveni dokumenti, škofovska sinoda in posinodalna spodbuda še posebej poudarjajo vlogo duhovnega vodstva na področju vzgoje za čisto ljubezen, razločevanje na področju človeške afektivnosti in duhovniški celibat.[98] Menim, da je to odgovor na pomembnost in občutljivost priprave, ki jo zahteva trenutna družbeno-socialna in kulturna situacija. Pri tej posebni vzgoji je cilj duhovnega vodstva *svobodna in zrela odločitev za duhovniški celibat* po evangeljskih, duhovnih in pastoralnih nagibih. Njegova primarna naloga je pomoč, da kandidat doseže psiho-fizično ravnovesje, sprejema samoto, postane samodisciplиniran, razvije osebno molitev, ceni duhovniška prijateljstva in še posebej odkrije celibat »kot neprecenljivi Božji dar, kot ›spodbudo pastoralne ljubezni‹,[99] kot posebno udeležbo pri Božjem očetovstvu in pri duhovni rodovitnosti Cerkve ter kot pričevanje za eshatološko kraljestvo«.[100]

Med temeljnimi motivi najdemo tudi *pastoralno ljubezen*, središče enosti notranjega življenja in pastoralnega poslanstva. Ko duhovno vodstvo oblikuje bodoče duhovnike za celibat, jih vzgaja za Kristusovo

[96] Prim. L. G. Romero Franco, škof v Facativá (Kolumbija), v: Caprile 1991, 166.
[97] Prim. DV 8; il discorso ai responsabili della formazione sacerdotale dei giovani nei seminari maggiori d'Italia, n. d., 33-34.
[98] DVP 50.
[99] D 16.
[100] DVP 29.

ljubezen in obratno, ko jih vzgaja za Kristusovo ljubezen, jih oblikuje za celibat. Namen vzgoje za pastoralno ljubezen v celibatu je tudi ta, da se osvetli in ovrednoti vloga *duhovnega očetovstva*: »mnogo širše očetovstvo v Kristusu«[101] in »pastoralno očetovstvo«.[102] Prav po duhovnem očetovstvu bodo lahko kot duhovniki pričali o Očetovi ljubezni do ljudi v Kristusovi ljubezni in bili deležni očetovstva samega Očeta. Čeprav, in še posebej prav zato, ker današnja kultura na neki način zavrača to obliko očetovstva, naj bi bila prav ta v središču pastorale Cerkve. Seveda pa mora biti to očetovstvo očiščeno vsake oblike avtoritatizma in paternalizma, kajti samo pod temi pogoji bo moč razumeti ves njegov pomen.

Sklep

Na koncu pričujoče razprave o duhovnem vodstvu pri začetni duhovniški vzgoji, ki je temeljila predvsem na cerkvenih dokumentih, vključujoč tako itinerarij koncilskega *Odloka o duhovniški vzgoji* kot tudi škofovsko sinodo o vzgoji duhovnikov, lahko rečemo, da so kar precej poudarjali pomembnost duhovnega vodstva in bili pozorni tudi na različne subjekte, naloge in odgovornosti »duhovnega voditelja« bogoslovcev. Že na koncilu se je začelo odpirati vprašanje, kako v bogoslovju zagotoviti svobodo izbire lastnega duhovnega voditelja in zahtevo po enotnosti duhovniške vzgoje, da bi bil omogočen temeljni pogoj za zaupljiv in odkrit medosebni odnos v duhovnem vodstvu, brez katerega pravi sadovi niso mogoči. V nejasno razlikovanje različnih subjektov »duhovnega voditelja« bogoslovcev ter njihovih nalog in odgovornosti je skušal vnesti red in jasnost novi zakonik, s tem da razlikuje tri subjekte »duhovnega voditelja«: *spiritus director*, *sacerdos ab Episcopo deputatus* in *moderator vitae spiritualis*. Dokumenti po novem zakoniku so bolj ali manj posrečeno upoštevali to razlikovanje, a vendar lahko rečemo, da je še posebej dokument *Navodilo za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* precej dobro povzel predhodne dokumente in tako jasneje določil naloge in odgovornosti spirituala in drugih oseb, na katere se lahko obrnejo bogoslovci za osebno duhovno vodstvo.

Zahteva po enotnosti smeri duhovniške vzgoje v bogoslovju vpliva tudi na razumevanje samega duhovnega vodstva, kar smo videli v zadnjem delu razprave. Seveda ne spremeni njegovega bistva, narave,

[101] D 16; prim. RF 48, SaC 56; Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Guida pastorale per i sacerdoti diocesani delle chiese dipendenti dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli Le giovani chiese*, 1 ottobre 1989, 29. Dokument je v EV 11/2495-2647.

[102] FCS 32.

temveč mu dodaja nekatere posebne značilnosti, ki ga razlikujejo od duhovnega vodstva kot takšnega, ki je namenjeno vsem kristjanom. Če se tega ne zavedamo, smo v veliki nevarnosti, da »bogoslovsko obliko« duhovnega vodstva kar enostavno prenesemo neposredno v pastoralo Cerkve za vse vernike. Zdi se mi, da je prav v tem najpogosteje temeljni vzrok napačnega razumevanje duhovnega vodstva, s tem pa tudi njegovega zavračanja tako s strani duhovnikov na njihovi poti duhovniškega življenja in pastorale kot tudi s strani krščanskih laikov.

In končno, videli smo, da prav princip identitete karizme pojasni razlog, zakaj Cerkev izključuje krščanske laike, moške in ženske, iz vloge duhovnega voditelja (še posebej spirituala) za bogoslovce. Vendar ta princip ne bi smel voditi k mnenju, da so izključeni tudi iz duhovnega vodstva krščanskih laikov. Ravno nasprotno. Prav ta princip, ki upravičuje Cerkev v njeni volji, da izbira za bodoče duhovnike duhovnega voditelja-duhovnika, bi jo moral pravzaprav »siliti«, da bi še bolj neposredno spodbujala pripravo krščanskih laikov za duhovne voditelje, še posebej v družinski pastorali ter v raznih krščanskih združenjih in gibanjih, ter tudi redovnih sester za duhovno vodstvo sosester v ženskih redovnih skupnostih in predvsem vseh žensk, ki iščejo pri njih tovrstno osebno duhovno pomoč.

Povzetek: **Ivan Platovnjak, Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji**

V pričujoči razpravi avtor predstavi nauk cerkvenih dokumentov, vključujoč tudi itinerarij koncilskega odloka DV in škofovsko sinodo o vzgoji duhovnikov iz leta 1990, o duhovnem vodstvu pri začetni duhovniški vzgoji, kajti po besedah Janeza Pavla II., je na tem področju »še vedno odločilna in nenadomestljiva dejavnost duhovnega voditelja (spirituala)«. V prvem delu prikaže v luči 2. vatikanskega koncila odločilno vlogo spirituala pri duhovni vzgoji bogoslovcev in tudi problematiko nejasnega razločevanja med vlogami, nalogami in odgovornostmi različnih subjektov »duhovnega voditelja« v bogoslovju. Da bi bila v čim večji možni meri zagotovljena svobodna izbira lastnega duhovnega voditelja s strani bogoslovca in hkrati tudi potrebna enotnost smeri duhovniške vzgoje v bogoslovju, novi zakonik razlikuje tri subjekte »duhovnega voditelja«: *spiritus director*, *sacerdos ab episcopo deputatus* in *moderator vitae spiritualis* (drugi del razprave). V tretjem delu v luči dokumentov po novem zakoniku še bolj pojasni različne naloge in odgovornosti spirituala in drugih oseb, ki jih bogoslovci lahko izberejo za svoje duhovne voditelje. V zadnjem delu pa se ustavi ob nekaterih posebnih značilnostih duhovnega vodstva v bogoslovju, ki se jih je potrebno zavedati, da se izognemo napačnemu razumevanju duhovnega vodstva.

Ključne besede: duhovno vodstvo, začetna duhovniška vzgoja, subjekti »duhovnega voditelja« v bogoslovju, rektor bogoslovja, spiritual v bogoslovju, cerkveni dokumenti o duhovnem vodstvu, posebne značilnosti duhovnega vodstva.

Summary: **Ivan Platovnjak, Spiritual Guidance in Initial Priestly Formation**

In the present treatise the author presents the teaching of church documents including the Decree on Priestly Formation of the Second Vatican Council and the bishops' synod on priestly formation of 1990 concerning the spiritual guidance in initial priestly formation because, as stated by John Paul II, »the activity of the spiritual director is still decisive and irreplaceable in this area.« In the first part the author shows, in the light of the Second Vatican Council, the decisive role of the spiritual director in the spiritual formation of seminarians and also presents the problems arising due to the unclear distinguishing between the roles, tasks and responsibilities of different subjects of spiritual formation in the seminary. In order to guarantee to the seminarian the greatest possible freedom of choice of his own spiritual director and to simultaneously ensure the necessary unity of the priestly formation in the seminary, the new Code distinguishes between three subjects of spiritual guidance: *spiritus director, sacerdos ab Episcopo deputatus* and *moderator vitae spiritualis* (the second part of the treatise). In the third part the author explains, in more detail and in the light of the documents issued after the new Code, different tasks and reponsibilites of the spiritual director and of other persons the seminarians can choose as directors of their spiritual life. The last part deals with some characteristics of spiritual guidance in the seminary that have to be considered in order to avoid misunderstandings.

Key words: spiritual guidance, initial priestly formation, subjects of spiritual guidance in the seminary, rector of the seminary, spiritual director in the seminary, church documents about spiritual guidance, special characteristics of spiritual guidance.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 253:316.7

Peter Kvaternik

Pastorala v mestu pred izzivi sodobnosti

Skrbite za blaginjo mesta
in molite zanj h Gospodu;
njegova blaginja je namreč vaša blaginja.
(Jer 29,7)

Več kot polovica človeštva danes živi v mestih. Zato je že papež Pavel VI. leta 1971 v apostolskem pismu kardinalu Royu urbanizacijo sveta označil kot »nepovratno obdobje v razvoju človeške družbe«, ki kliče po »ustvarjanju novih oblik bližine in odnosov«, »izvirnem uresničenju socialne pravičnosti«, »sprejetju na svoja ramena skupne prihodnosti« in posredovanju »sporočila upanja« v uresničenem bratstvu in konkretni pravičnosti.[1]

Še več, vedno večje urbanizacije, zgoščevanja prebivalstva in temu primernega spreminjanja življenjskih in gospodarskih odnosov ni mogoče več spregledati. S tem nastajajo veliki stanovanjski kompleksi in predmestna naselja, to pa potegne za seboj nove tokove oseb, blaga in informacij.[2]

Današnjega mesta ne označuje, tako kot nekdanja srednjeveška mesta, predvsem njegovo obzidje, torej točno določen teritorij. To, kar danes dela mesto, je za mesto značilno posebno »ozračje«. Mesta so danes odprta v širši prostor, se nenehno širijo, rušijo in prenavljajo, so tako rekoč eno samo gradbišče[3] in zato je temu primerno tudi občutje meščanov (zgoščenost prebivalstva, majhna stanovanja, različnost kultur). Današnja mesta so močno sekularizirana, v njih vlada velika indiferentnost, vera pa je »spiritualizirana« in zaprta za zidove cerkve in stanovanja. Mesto je izrazit primer neprestano spreminjajočih se življenjskih pogojev, zato mesto ni le neka gola statistična danost, ampak stalen proces. Ta velika mobilnost se izrazi tudi v odnosu do župnije, ki

[1] Prim. J.-L. Brunin, *L'Église des banlieues*, L'urbanité: quel défi pour les chrétiens?, Paris 1998, 7.
[2] Prim. L. Karrer, *Der Stadt Bestes suchen*, v: Diakonia 32 (2001), 305.
[3] Redovna družba Fils de la Charité, ki se posveča pastorali delavcev v revnih predmestjih velemest, izdaja svoje glasilo z imenom Chantiers.

bi ga lahko opisali kot »potepuška pripadnost občestvu« (vagabundierende Gemeindezugehörigkeit).[4]

Mesto je kakor veliko sociološko, gospodarsko, industrijsko in finančno telo. To telo pa ima tudi svojo »dušo«. Nekateri menijo, da je ta »duša« danes brez duha življenja.

Razmere pri nas

V Sloveniji sicer problemov, ki jih s seboj prinaša mestno življenje, ne čutimo tako živo,[5] ker je razvoj naselij že dolgo planiran precej policentrično. Kljub temu tudi pri nas živi v mestu ali je na mesto in mestni način življenja navezanih precej več ljudi, kot si običajno mislimo.[6] Po zadnjem popisu prebivalstva v letu 2002 je v Sloveniji od skupnega števila 1.948.250 vseh prebivalcev živelo v desetih največjih slovenskih mestnih občinah 685.869 prebivalcev, kar pomeni 35,2 %.[7]

Da bi dobili vsaj približen vpogled v različnost verske podobe podeželja in mesta, vzemimo za primer mesto Ljubljano in ostali del nadškofije. Na primeru nedeljskega obiska maše, ki vsekakor ni edini pokazatelj verskega življenja, je pa merljiv, smo iz verske statistike za leto 2001 vzeli pod drobnogled razmerje enega nedeljnika na število prebivalcev in katoličanov na nivoju celotne nadškofije (305 župnij), v dveh dekanijah (Cerknica in Žužemberk), kjer ni večjih urbanih središč, ki bi stigmatizirala versko življenje z mestnim vplivom (skupaj 19 župnij) in mesto Ljubljana (24 župnij). Primerjava nam pokaže, da v dveh imenovanih dekanijah pride 1 nedeljnik na 3,8 prebivalce ali 3,4 katoličane. V celotni nadškofiji pride 1 nedeljnik na 6,7 prebivalcev ali 5,4 katoličane. V samem mestu pa že na 12,8 prebivalcev ali 8,4 katoličane. Od vzorčnega podeželja je torej situacija, kar zadeva nedeljski obisk maše, v celotni nadškofiji približno za polovico slabša, v Ljubljani pa približno štirikrat slabša.[8]

---

[4] Prim. L. Karrer, n. d., 307.

[5] Pastoralne in teološke razprave se pri nas le redko dotikajo vprašanja pastorale v mestnem okolju. Revija Cerkev v sedanjem svetu je namenila eno številko temu vprašanju še leta 1974 pod naslovom *»Vaška ali mestna pastorala«*. Tu se problematike mesta dotakne R. Valenčič (*Poskus orisa pastorale*, v: CSS 8 (1974), 38-42), trije avtorji skupaj R. Lešnik, R. Valenčič in V. Pangerl pa so poskusili odgovoriti na vprašanje *»Kako je Cerkev v Sloveniji sledila razvoju urbanizacije in industrializacije v zadnjih sto letih?«*, v: CSS 8 (1974), 47-50.

[6] Prim. R. Lešnik, Industrializacija in versko življenje, v: Zgodovina Cerkve na Slovenskem, Celje 1991, 267-273.

[7] Prim. Statistični urad RS, *Statistične informacije št. 159* (17. junij 2002), Prebivalstvo št. 2, 4-6.

[8] Podatki so vzeti iz župnijskih statističnih poročil o verskem življenju za leto 2001, ki jih hrani Pastoralna služba v Ljubljani.

Kako se na to dejstvo odziva nedavni Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem?

Pri sociološko-pastoralnem opisu človeka na prelomu tisočletja ugotavlja, da pri nas »precejšen del prebivalstva danes živi v mestih, ki sicer niso velika, vendar narekujejo nove oblike verskega življenja. Če je popis prebivalstva za celotno Slovenijo leta 1991 dal še precej ugodno sliko o pripadnosti katoliški veri, to seveda ne velja v enaki meri za večja mesta« (36).

Ko obravnava v okviru zakramenta evharistije vprašanje evharistične navzočnosti po naših župnijah, ugotavlja, da so »zaradi razmer danes mnoge naše cerkve v času, ko ni bogoslužja, zaprte in tako verniki ne morejo kadarkoli stopiti pred Najsvetejše. Rešitev bi lahko bile posebej urejene kapele, ki bi vernikom omogočale vstop ves dan. O takih rešitvah velja razmisliti posebej v večjih mestnih središčih« (217).

Duhovniki naj bi bili vernikom redno na voljo za spoved (226, 235), zato sprejme sklep: »Urnik spovedovanja v župniji naj bo praviloma oznanjen in zapisan tako kot urnik za maše. V večjih mestih bi morali poskrbeti, da je eden od duhovnikov vedno na voljo za spoved v eni od mestnih cerkva. Tudi ta urnik naj bo objavljen v drugih mestnih cerkvah.«

Ob obravnavi študentske pastorale (344) sprejme sklep: »V univerzitetnih mestih naj se tam, kjer so pogoji, ustanovijo univerzitetne župnije z rednim duhovnikom.«

Tudi duhovniki čutijo težavnost mestne pastorale: »Težko obvladljive razmere v večjih mestnih središčih so za duhovnike lahko vzrok za beg v minimalizem ali malodušje (D 22)« (403).

Najobširneje se pastorale v mestu Plenarni zbor dotakne ob vprašanju župnij. Te so različne tudi z ozirom na to, kje so (vas, mesto), kajti to narekuje »različne pastoralne pristope«. Ta raznolikost »terja razmislek o ustanavljanju tako imenovanih personalnih župnij, kot je študentska oziroma univerzitetna župnija«, ki je seveda nujno v mestu. Pri poenotenju pastoralne prakse je treba upoštevati »tudi tako imenovana oltarna občestva, ki predvsem v velikih mestih združujejo verni-ke iz različnih župnij. Ti se iz različnih vzrokov redno udeležujejo bogoslužja v cerkvah zunaj svojih župnij. Za velika mestna središča je to nekaj normalnega, zato je potrebno v mestih razvijati tudi različne pastoralne poudarke, s katerimi se identificirajo posamezne župnije. Velika mestna središča bi morala postati samostojne pastoralne enote s specifičnimi pastoralnimi prijemi in ponudbami« (425).[9]

Ugotovitve in naročila Plenarnega zbora kličejo po obširnejši obravnavi vprašanja pastorale v mestih, ki naj postavi širše okvire mest-

[9] Prim. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002.

ne problematike in verskega življenja v njem, da bi mogli najti nova pota in nove odgovore na izzive, ki jih prinaša sodobni razvoj mestnega življenja.

Svetopisemski pogled na mesto

Ko so turisti obiskali neko benediktinsko opatijo in jih je opat sprejel na porti, je nekdo od njih opata vprašal, kje so vendar razvaline, če je tukaj res opatija.[10] Podobno danes razmišljajo mnogi tudi, ko je govor o vprašanju vere v mestu.

Sveto pismo kaže, da ima Bog poleg kritičnega odnosa do mesta (npr. do Babilona, Sodome, Gomore, Niniv, Rima) tudi zelo veliko naklonjenost do njega (npr. Hebr 11,10; Raz 21,2). Bog je poslal možnost rešitve Babilonu po preroku Jeremiju, Ninivam po preroku Jonu in Jeruzalemu po samem Božjem Sinu. Novi Jeruzalem je predstavljen celo kot podoba prihodnjih nebes (Raz 21, 9-27).

Jezus se je mnogo zadrževal v mestih (Nazaret, Kafarnaum, Jeruzalem) ter potoval od enega do drugega mesta (Lk 8,1). Mogočna velika imena svetniških osebnosti so povezana z mesti (Ambrozij, Avguštin, Irenej, Ignacij, Frančišek, Katarina). Krščanstvo se je najprej širilo po mestih, zato bi že v osnovi kristjan moral imeti do mesta pozitiven odnos. Vendar ni tako, saj se zdi, da so današnja mesta povsem prezrla človeške vrednote, na katerih je doslej gradilo krščanstvo. Vendar bi moralo tudi danes veljati, kar je zapisano v pismu Diogenetu: »Kristjani v mestu predstavljajo to, kar pomeni duša za telo.«

Anonimnost in individualnost

Današnje mestno življenje zaznamujeta velika anonimnost in individulizem. Vsakdo si sam izbira delo, stanovanje, prosti čas, dopust, kulturo. Mesto je danes samo razširjena trgovska hiša ali supermarket. Hkrati je v današnjem mestu zaradi vsega tega prisotna tudi mešanica različnih narodov in ver, saj mesto po svojih značilnostih pomeni pravi »biotop« za različne vrste sekt. Krščanstvo se lahko znajde v mestnih razsežnostih kot manjšina in se zato počuti ogroženega, a hkrati je to dejstvo zanj lahko tudi posebna priložnost in izziv. Mnogi danes govorijo celo o »renesansi religioznega« v mestu.[11]

---

[10] Prim. G. Danneels, *Bemüht euch um das Wohl der Stadt (Jer 29,7)*, v: Großstadtsymposion - Eine Dokumentation, Wien 2002, 21.

[11] Če je ameriški teolog Harvey Cox v šestdesetih letih še govoril o odmiranje religije v mestih, pa leta 1984 že govori o njenem povratku (prim. L. Karrer, n. d., 306).

Velika anonimnost, v kateri se znajde posameznik, kar kliče po skupnosti. Krščanstvo lahko ponudi človeku tisto, kar je zanj bistveno, to pa je občestvo, življenje v skupni povezanosti in odgovornosti. Zato tukaj lahko svobodno zaživijo različne skupine. Družina ni pod pritiskom zakonitosti vaške tradicije in družbene kontrole. Tu se preizkuša resničnost človekove svobodne izbire Kristusa in Cerkve. Mesta zato poleg mnogih slabosti ponujajo Cerkvi tudi velike možnosti resnično nove evangelizacije. Vendar ta ne more potekati po dosedanjih vzorcih, ki so se oblikovali dolga stoletja v povsem drugačnih družbenih razmerah.

Današnja mesta nujno potrebujejo več solidarnosti in duhovnosti. Solidarnost se mora pokazati v zavzemanju za osnovne človekove pravice in na socialnem področju. Posebno so je potrebni umirajoči, invalidi, brezposelni, otroci. Osebna nezrelost, strah iz občutka manjvrednosti, strah zaradi nemoči, strah pred tujim, to so ovire, da ne pride do uresničenja večje solidarnosti.[12] Na tem področju pa Cerkev lahko pokaže veliko pripravljenosti za spreminjanje obstoječih razmer.

Da bi našli pravi način za učinkovito evangelizacijo mesta, bi bila za vsak primer posebej nujno potrebna temeljita realna in multidisciplinarna analiza o tem, kaj vse vpliva na mestno pastoralo in kakšne so realne možnosti za njen uspeh. Maria Widl ob treh podeželskih tipih župnij loči tudi tri mestne tipe. Prvi je tip tradicionalne mestne župnije, v kateri prevladujejo starejši prebivalci, otrok je le malo, mladih komaj za vzorec. V ŽPS in drugih nujnih skupinah prevladujejo le starejši, ki organizirajo sem in tja morda kako predavanje, letno župnijsko romanje in morda še kaj. Zaradi splošnega mrtvila mlajši in aktivnejši, kolikor jih živi na tem področju, raje zahajajo v druge župnije. Drugi tip je občestvena mestna župnija. V njej živi mnogo ljudi zelo aktivnih, deluje veliko skupin in imajo več različnih ponudb za vernike. Mnoga dobro pripravljena praznovanja in bogoslužja privabijo precej družin z otroki in tudi mladih se zbere precej. Župnijo čutijo kot svoj drugi dom. Župnik se posvetuje z mnogimi sodelavci in jim razporeja delo, tako da so včasih že kar preobremenjeni, vendar iz občutka, da so potrebni, ne opustijo sodelovanja in vztrajajo. Tretji tip je težiščna mestna župnija. Pastorala je precej ozko vezana na določeno težišče dela, ki ga navadno določi župnik zaradi osebne afinitete do njemu pomembnega poudarka. Zato je v župniji aktiven poseben tip vernikov, ki razvije svojski profil župnijskega verskega življenja. Težišče je morda na neki dejavnosti ali določenem gibanju ali skupnosti.[13]

---

[12] Prim. P. M. Zulehner, *Den Menschen heute in Wien das Evangelium bringen*, v: Großstadtsymposion - Eine Dokumentation, Wien 2002, 90.

[13] Prim. M. Widl, *Kleine Pastoraltheologie*, Graz 1997, 31-33.

Multikulturnost

Vsakomur je danes jasno, da dosedanji načini oznanjevanja in prenosa vere na nove rodove na splošno niso (dovolj) uspešni, toliko manj v mestu. Mestni način življenja namreč vsaj tako močno kot prevladujoča kultura določajo tudi različne in razpršene subkulture.

Prav multikulturnost je ena od bistvenih značilnosti mestnega življenja.[14] To, da krščanstvo ni več prevladujoča kultura, kristjane lahko deprimira, po drugi strani pa jih lahko motivira za novo vitalnost in entuziazem. To dejstvo samo po sebi narekuje potrebo po medreligioznem dialogu, ki se ga Cerkvi ni treba bati, saj prav v njem njena identiteta jasneje pride do izraza.

Današnje kristjane bega dejstvo, da dosedanja pastorala, ki je temeljila na župnijski razmejenosti, v mestu ne kaže več nekdanje uspešnosti. Verniki ne glede na župnijske meje iščejo sebi primerne kraje duhovnosti, zato je Cerkev prisiljena oblikovati čim bolj pestro paleto različnih ponudb. Verniki se odzivajo zlasti tam, kjer čutijo osebni nagovor in zato jih privabljajo najrazličnejše molitvene, biblične in druge skupine, predvsem pa gibanja in skupnosti ter samostani s svojo svojevrstno ponudbo.

Današnji mestni človek še posebej potrebuje poglobitev svojega življenja, predvsem njegovo novo osmišljenje. Do tega pa ne prihaja najprej in izključno po tradiciji ali kulturni dediščini, ampak iz osebnega prepričanja in po svobodni osebni izbiri. Prav zato, ker je današnja kultura postala tako profana in poplitvena, je opaziti več pristnega iskanja lastnih korenin in potrebe po duhovni rasti. Kakor po eni strani narašča sekularizem in življenje, kot bi Boga ne bilo, pa po drugi strani narašča tudi iskanje duhovnih temeljev. Raziskave kažejo, da je na Dunaju kot zahodnoevropskem mestu z močno krščansko kulturno tradicijo ateistično usmerjenih ljudi razmeroma malo (13 %), precej pa je »naturalističnih humanistov« (34 %) in prav toliko tudi t. i. »religioznih komponistov«, ki si vero sami ukrojijo po svojem okusu. Prepričanih vernikov je ena petina meščanov.[15]

---

[14] Izraz kultura je generični pojem, ki ga lahko različno opredeljujemo. Tu ga razumemo v najširšem smislu, konkretno pa se izraža v nekaterih določnejših pomenih: produktivnem (skupek literarnih, umetnostnih, filozofskih stvaritev), sociološkem (sredstva, ki omogočajo življenje v družbi, npr. jezik), humanističnem (vse, kar po mnenju koncila človeku pomaga, da izrazi vse svoje duhovne in telesne danosti) in antropološkem (sistem vrednot, ki posamezniku ali skupnostim omogoča, da se medsebojno sporazumevajo, prepoznavajo svojo identiteto, skupaj delajo ...). Prim. J. Rigal, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris 1999, 156-157.

[15] Prim. P. M. Zulehner, n.d., 92-95.

Mesta so danes bolj kot podeželje željna novih duhovnosti. Najbolj so zanimive atraktivne ponudbe, ki doslej še niso bile poznane. Vendar se ljudje kljub razočaranjem nad njimi v naročje Cerkve sami od sebe ne vračajo. Cerkev jim mora iti naproti v »komunikacijski ofenzivi«, pri čemer mora biti misijonsko delovanje kvalitetnejše kot doslej.

Ker je mesto ena sama tržnica različnih ponudb, se mora svojih priložnosti zavesti tudi krščanstvo in ponuditi duhovnost, ki ne prihaja nekako od zgoraj navzdol, ampak postopoma, kot po lestvi, od spodaj navzgor, iz povsem človeških izkustev. Hkrati mora krščanstvo vložiti veliko svojih sil, znanja in energije v izgrajevanje občestev, v katerih bodo prišle do izraza karizme posameznika in se ob podpori pričevanj drugih razcvetele v vabljive cvetove. Občestva v svoji osnovi ne smejo biti stereotipna in statična, ampak nekako podobna oblakom na nebu, ki se vedno spreminjajo glede na temperaturo in nove vetrove.

Različnost drugih kultur in načinov izražanja nudi Cerkvi možnost, da se sama jasneje zave svoje identitete in jo tudi prepoznavno predstavi navzven. Mestno življenje zato od kristjana zahteva konkretnejše prepoznavanje svoje identitete.[16]

Župnija ohranja svoj pomen

Tudi v našem času župnija v mestu ni povsem izgubila svojega pomena. Vendar bodo v prihodnje večji pomen kot »župnije prebivališča« igrale »župnije pribežališča«, torej župnije, kamor se bodo verniki zatekli v svojih potrebah in iskanjih po svoji svobodni izbiri.[17] Tudi stare in kulturno bogate cerkve častitljive starosti pastoralno ne bodo izgubile pomena, bodo pa morale na svoj način spregovoriti versko oddaljenim kristjanom, ki bodo morda preko tam upodobljene kulture našli pot k osebni veri. A tudi tamkajšnja bogoslužna dejanja ne bodo smela dajati vtisa, da gre zgolj za izvrševanje predpisanega obredja, ampak za živo življenjsko dogajanje določenega občestva. Le s tem bodo lahko sredstvo in pot oznanjevanja. V njih se bodo morala prepoznavati jedra osebno prepričanih vernikov, ki bodo z medsebojnim sodelovanjem in skrbjo drug za drugega postala vabljiva tudi za ljudi »od zunaj«.

Naloga župnije je, da ustvari pogoje za posredovanje evangelija, tako da v soočenju z njim človek pride do pravega spoznanja tudi o sebi in svoji pravi vrednosti. Prvi tak kraj, kjer kristjani prihajamo do izčrpnejšega spoznanja o samem sebi je nedeljsko bogoslužje, ki nas

[16] Prim. U. Kuhnke, *»Und das Netz zerriss nicht!«*, Identität und Netzwerkbildung in der Gemeinde, v: Diakonia 32 (2001), 333.

[17] Prim. G. Danneels, n. d., 31.

odpira »vertikalno«, potrebno pa je, da župnija omogoča odpiranje tudi »horizontalno«. K temu prispevajo tiste dejavnosti, ki ustvarijo pogoje za medsebojna zbližanja vernikov (npr. župnijski dan, srečanje ob pecivu po maši, ipd.).[18]

Posebne pozornosti bodo morale biti deležne po eni strani aktivne skupine molivcev in drugih »duhovnih sladokuscev«, po drugi strani pa tiste, ki se bodo uresničevale v karitativnosti in diakonijskem služenju. Neobhodno potrebno bo ustvariti kraje in čase, kjer bodo ljudje brez velikih ovir (realnih ali le namišljenih) prihajali do odgovorov na svoja vprašanja v osebnem stiku s krščanskimi pričevalci, ki bodo sproščeno in veselo posredovali svoje izkušnje v iskanju in hoji za Kristusom. S tem v zvezi bi veljalo konkretno razmisliti vsaj v Ljubljani in Mariboru o ustanovitvi nekakšnega »informativnega biroja« na dovolj dostopnem in prometnem kraju, v katerem bi bil večino dneva na voljo človek, ki bi interesentom lahko dal mnoge koristne informacije v zvezi z verskim življenjem v mestu in okolici.

Kako posredovati evangelij današnjim meščanom?

Danes v mestih odraščajo mlade generacije, ki jim je skoraj vse v zvezi z vero in verskim življenjem ne le neznano, ampak tudi tuje, tako da tega ne znajo povezati s svojim običajnim življenjem. Vendar se je treba zavedati, da ljudje, ki še niso krščeni, niso nujno tudi ateisti. V vsakdanjem življenju, zlasti v kulturi, se srečujejo z verskimi vsebinami, vendar so le-te zanje bolj ali manj »muzealije«.

Če danes na splošno govorimo o veliki sekularizaciji, je jasno, da je ta še posebej močna ravno v mestih. Po drugi strani pa je mogoče v zadnjem času veliko brati tudi o »respiritualizaciji«, ki se izraža v poskusu preseganja lastnega jaza z vpletanjem človeka v kozmične svetove, v zavzetem raziskovanju svoje dosedanje življenjske zgodbe (»exodus v ego«) ter z iskanjem ozdravljenja in nove etike, ki je etika ljubezni, priznanja, spoštovanja in življenja v miru.[19]

Če je na Zahodu več ljudi, ki se imajo za pripadnike Cerkve, a izjavljajo, da v Boga ne verujejo, pa je v Vzhodni Evropi prav obratno. Podobno kot je težko v celoti živeti skladno z verskimi predpisi, je podobno težko živeti kot popoln ateist. Zato veliko večino neverujočih lahko prej kot za ateiste opredelimo za versko indiferentne (agnostike).

Sprašujemo se torej, kako pristopati k takemu človeku in ga nagovoriti. Predlagamo pot preko diakonije k mistiki. Kaj je mišljeno s tem?

---

[18] Prim. U. Kuhnke, n. d., 337.

[19] Prim. P. M. Zulehner, *Kipptheorie*, v: http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php (29. 8. 2002.)

To, da skušamo priti do src ljudi po poti, ki je njim najbolj razumljiva. To pa je pot praktičnega krščanskega življenja, ki ga odlikuje dobrodelnost. To pot nam pokaže sam Jezus v t. i. »nazareškem manifestu« (Herman Venetz). Na začetku svojega delovanja v Galileji gre Jezus v Nazaretu v shodnico in prebere odlomek iz preroka Izaija: »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil. Poslal me je, da oznanim jetnikom prostost in slepim vid, da oznanim leto, ki je ljubo Gospodu« (Lk 4,18-19). To dejanje mnogi teologi razumejo kot napoved njegovega življenjskega programa. Postati mora tudi program Cerkve, zlasti tam, kjer je glede na razširjenost tako rekoč na začetku. Podobno lahko razmišljamo z vidika konca, ki ga označuje Jezusov opis poslednje sodbe (Mt 25). Cerkev je sprejemljiva za vsakogar, kadar podobno kot Jezus izkazuje »so-čut(en)je« (compassion), kot pravi J. B. Metz. Tu nikakor ni mišljena gola sociala (vprašanje je, ali je ta sploh možna kot »brez-božna«?), ampak gre za temelj tiste duhovnosti, ki jo lahko opišemo kot »mistiko odprtih oči« (Metz).[20] »Vera, ki je neposredno in prepoznavno ne uresničimo v dejanjih, ki ni v službi človeštva, taka vera je prazna hipokrizija.«[21]

V času komunizma so verniki pri nas morali skrbeti predvsem za ohranitev lastne vere, k čemur jih je spodbujalo tudi cerkveno oznanjevanje in jim je dajala moč liturgija. Na versko pričevanje v družbi ni bilo mogoče misliti, razen s tiho navzočnostjo. Zato so se tudi občestva v glavnem zapirala vase in niso kazala velike misijonske zavesti.[22] Takšno krščanstvo pa bo ob sodobnem prepihu najrazličnejših nazorov in kultur težko obstalo. Vsak vernik bo moral biti osebno globoko povezan s Kristusom in čutiti za seboj trdno oporo bratske krščanske skupnosti.

Misijonsko naravnana pastorala

Krščanstvo je za današnjo družbo pravzaprav zelo revolucionarno, saj pomeni prevrednotenje (sodobnih) (ne)vrednot.[23] Izpodkopava »ve-

[20] Prim. S. Riedener, *Welche Kirche braucht die Stadt?*, Erfahrungen eines »Gassenpfarrers«, v: Diakonia 32 (2001), 358-363.

[21] H.-J. Gagey, *La nouvelle donne pastorale*, Paris 1999, 96.

[22] Prim. P. Kvaternik, *Kakor kvas za posvečenje sveta*, v: V prelomnih časih, Ljubljana 2001, 71-91.

[23] Potrebo po misijonski naravnanosti pastorale poudarjajo v zadnjem času, posebno po obširnem, tehtnem in dobro pripravljenem pismu *La proposition de la foi dans la société actuelle*, ki so ga na francoske katoličane leta 1996 naslovili francoski škofje, mnoge pastoralno-teološke knjige, npr. M. Girard, *La mission de l'Église au tournant de l'an 2000*, Montreal 1998; M. Pivot, *Un nouveau soufle pour la mission*, Paris 2000, F. P. Tebtz-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*, Würzburg 2001, itd.

ro v ta svet« in v »raj na zemlji« in obrača človeka k presežnemu. V današnji »razglašeni svet« pošilja »melodijo« evangelija, ki pa jo je treba tako posredovati, da bo v poslušalcu izzvala »resonanco«, torej najprej pozornost in nato tudi »odmev«, versko življenje.[24] Kako danes igrati na harfo »Božje besede«, to je pravzaprav glavni problem Cerkve. Cerkev danes tudi obrobni in neverni hitro prepoznajo in sprejmejo v njeni diakonijski dejavnosti, ki je v službi kateregakoli potrebnega človeka, zato jo lahko imenujemo kar »temeljni akord« Cerkve.[25]

Predpogoj za to pa je, da Cerkev čuti potrebo po misijonski dejavnosti v svetu, sredi katerega živi. Iz te potrebe se bodo lahko razvile primerne oblike oznanjevanja. V prispodobi rečeno Cerkvi ni treba toliko razvijati »profesionalnega športa, ampak bolj skrbeti za »osnovno rekreacijo«, torej preprostost in kreativnost. To zadnje potrebuje zlasti za to, da bi našla nova pota pri posredovanju vere mlajšim generacijam. Kolikor bolj Cerkev, kakor v prvih stoletjih, postaja »mala čreda« (Lk 12,32), toliko bolj mora uporabiti tudi metode tistega časa: življenje iz krsta, živa zavest Kristusove navzočnosti in skorajšnjega srečanja z njim ter tesna naslonitev na občestvo. Celotno krščansko bivanje bo moralo biti veliko bolj karizmatično in evangeljsko.

Razsvetljenstvo je tako zelo okužilo človeka s kritičnostjo do vsega verskega in z vero v moč individuuma, da je to privedlo v skoraj popolno privatizacijo vere in je zato danes beseda o misijonskem poslanstvu Cerkve v naši družbi takoj pospremljena z nezdravo skepso. Moderni človek živi v iluziji, da je pravzaprav on ustvaril svet, zato je tudi on sam, tako kot svet, podvržen stalnemu spreminjanju in njegova identiteta ni monolit, nekaj trdnega, ampak je prej podobna tekoči vodi. Zato so za modernega človeka nekdanje navade, izročilo in institucije že vnaprej obsojene na sumničenje in poskuse modernizacije. Določeno upanje lahko daje dejstvo, da zasledimo le malo napadov na samo bistvo vere ali malo polemiziranja o verskih resnicah, vedno močnejši pa so napadi na dejanske ali domnevne napake Cerkve, ki so večinoma povezane z njeno zgodovinsko pogojenostjo. To jo bo prisililo, da se bo še bolj pospešeno prenavljala.

Mestno življenje sicer kaže močno pogansko usmeritev, hkrati pa je čutiti potrebo po krščanstvu kot izviru naše kulture, pravijo v svojem skupnem pismu z dne 31. 8. 2000 kardinali Danneels, Schönborn, Lustigier in nadškof Policarpo, vsi škofje evropskih metropol (Bruslja, Dunaja, Pariza in Lizbone).

---

[24] Prim. J. Wanke, *Den Menschen heute das Evangelium bringen*, v: Großstadtsymposion - Eine Dokumentation, Wien 2002, 74.

[25] Prim. L. Karrer, *Wir sind wirklich das Volk Gottes*, Freiburg 1994, 59.

Nov misijonski polet lahko prinesejo mestni pastorali sodobna duhovna gibanja, posebno tista, ki so k temu posebej notranje zavezana. Vsa ta (npr. fokolari, Opus Dei, communione e liberazione, schönstattsko gibanje, Marijina legija, Emanuel, neokatehumenat in druga) so pravzaprav nastala v mestnih središčih in so v osnovi namenjena misijonskemu delu v mestu. V tem delu bi morala ta gibanja tudi pri nas dokazati svoje prednosti: močno vero v božjo moč, svojo karizmo in vizijo Cerkve, moč duhovnega doživetja, celovito duhovnost, izkušnjo občestva, vključenost različnih socialnih stanov in starostnih skupin, trdno povezanost z vodstvom Cerkve, ekumensko širino in pripravljenost na poglabljanje verskega življenja v občestvu in množičnih prireditvah. To bodo gibanja sposobna le, če bodo ohranila duhovnost, utemeljeno v občestvu in v zaupanju v Boga, ki sama prehaja v misijonarstvo.[26]

Osebna in občestvena duhovnost

Upanje vzbuja tudi vedno novo resno zanimanje za Cerkev. Prav tako mnogi, ki se ji želijo pridružiti in prosijo za krst. Velik izziv za Cerkev, za svet pa pohujšanje, je dejstvo, da mnoge po krstu ne uspe vključiti v obstoječa (župnijska) občestva, ker so le-ta preveč samozadostna in zaprta vase.

V prihodnje bo Cerkev privlačna le, če se bo bolj osredotočila na oblikovanje močne verske osebnosti, ki bo pričevalska v svojem okolju. Misijonarska bo Cerkev lahko le, če bo vedno skrbela za dovolj visok »nivo podtalnice«, torej pristno, sodobnemu času primerno duhovnost.[27] Ta kristjana dela ponižnega in potrpežljivega, saj ve, da ni vse odvisno od njega, ampak od tistega, ki daje rast (prim. Mr 4,1–9). Globoka duhovnost daje kristjanu tudi potrebno samozavest, da premaga strahove in je sposoben govoriti o razlogih za svoje verovanje. Močni pričevalci v Cerkvi ali vsi tisti, »ki potegnejo naprej« in »narekujejo hitrejši tempo«, pa morajo biti najprej sprejeti v svojem zaledju, sicer se upehajo, »popustijo« ali »izprežejo« zaradi kritik in nerazumevanja v lastnih vrstah.

---

[26] Prim. M. Widl, *Mit missionarischem Elan*, Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen, v: Diakonia 32 (2001), 364-369.

[27] Najnovejše raziskave kažejo, da je mogoče opaziti v drugi polovici devetdesetih let prejšnjega stoletja močan trend (»mega-trend«) poduhovljenja prav v mestnih okoljih, vendar je treba vedeti, da to ni preprosto vračanje nekdanje duhovnosti, ampak duhovnost »z novo kvaliteto«, ki v sebi nosi močne poudarke sedanje kulture, torej »iskanje izgubljenega jaza« ali »izhod vase« (prim. P. M. Zulehner, J. Brandner, *Meine Seele dürstet nach dirł« (Psalm 63,2)*, GottesPastoral, Ostfildern 2002, 62-63).

Pričevanje kristjanov mora biti danes še posebej ljubeznivo, privlačno in utemeljeno, vendar pa hkrati jasno, ne pa medlo ali nerazločno. Samo tisti, ki so v veri trdni, morejo biti opora neodločnim. Prav zato, da bi bila Cerkev »univerzalni zakrament odrešenja« (prim. C 1), mora skrbeti, da bo njeno jedro zdravo in živo.

Ker današnji mlad človek od doma ne prinese veliko verskih izkušenj, mora Cerkev ustvarjati posebne »oaze življenja«, »življenjske biotope«, v katerih bo vernik našel ustrezno klimo in potrebne pogoje za življenje po veri.[28] To bi morale biti v prvi vrsti krščanske družine, pa tudi mala občestva in nenazadnje prav župnija.

Krščanstvo je bistveno povezano s cerkvenostjo. Nihče ne more polno živeti krščanske vere brez vključenosti v občestvo. Šele to je tisti »verski milieu«, v katerem se more vera ne le ohraniti, ampak tudi dalje rasti. Verska okolja pa danes ne moremo oblikovati po enem modelu, ampak je glede na situacijo treba imeti veliko pastoralne fantazije za njegovo obliko in dovolj pastoralnega poguma za različne inovativne pristope.

K temu gotovo ne morejo prispevati tisti, ki se že vnaprej izgovarjajo, češ da so že vse poskusili, pa ni šlo. Prav tako ne tisti, ki nad ljudmi pesimistično obupujejo, češ da so preveč neverni in prezahtevni. Nekateri tudi ne pokažejo dovolj potrpežljivosti v iskanju in čakanju na plodove svojega prizadevanja. Zopet drugi bi radi izvedli nekaj učinkovitega zelo na hitro in z malo truda. So pa tudi taki, ki imajo o sebi le najboljše mnenje in zamerijo drugim, da jih premalo upoštevajo ali sploh ne opazijo.

Moč osebno doživete vere

Težko nastopajo v misijonarskem duhu tisti, ki v veri niso dovolj podkovani ali se o verskih stvareh ne znajo primerno izražati, ker tega doslej morda še nikoli niso počeli. To »versko nepismenost« bi morale odpraviti dobro pripravljene in primerno izvedene župnijske kateheze. Potrebno notranjo moč za izpovedovanje osebnega verskega doživljanja pa bi morala dati globoko doživeta osebna srečanja s Kristusom v zakramentih. Osebno versko doživetje pa ni le stvar vsakega posameznika, ampak se lahko zgodi le tam, kjer so za to ustvarjeni potrebni predpogoji v občestvu. Na tem mestu velja poudariti zlasti poglobljeno pripravo na zakramente, ki se zgleduje po modelu uvajanja odraslih v vero. Te priprave ne bi smeli nikoli instrumentalizirati v nekakšno moraliziranje, pravni poduk ali vajo v obredju, ampak mora postati prava kateheza, ki teži k temu, da privede katehiziranca do osebnega

[28] Prim. J. Wanke, n. d., 82.

doživetja Kristusovega posega v njegovo življenje po določenem zakramentalnem znamenju.

»Pričevanju življenja« naj sledi »pričevanje B(b)esede« in ne obratno, temu pa »pritrditev srca«, ki pomeni tudi željo po vstopu v občestvo in deleženju na Božjem življenju v zakramentih.

Ker prihajajo današnji mladi ljudje iz drugačnih mikrookolij kot starejša generacija in ker imajo drugačne (ali nikakršne) verske izkušnje, se velja vedno znova vprašati, kakšno podobo Boga jim posredujejo starejši. Ob skrbnem in kritičnem preverjanju avtentičnosti bomo morali priznati, da je treba našo podobo Boga očistiti mnogih zgodovinskih usedlin ali osebnih »kozmetičnih« posegov. Ob tem bodo tudi oznanjujoči najverjetneje odkrili, da sami potrebujejo večjo ukoreninjenost v Bogu, ta pa bo rodila tudi večjo prepričljivost.

Človek, ki se sreča s kristjanom, bi moral imeti občutek, da se v njem »dotika« Boga, da ga »okuša«, da je stik z Bogom prek njega avtentičen. Pri tem bi kristjan moral posnemati Jezusa, ki je tako govoril o svojem Očetu in o Božjem kraljestvu, da so njegovo e(di)nost z Očetom dojeli tudi njegovi sovražniki (prim, Jn 5,18) in Jezusu dodatno dokazovanje ni bilo potrebno.

Po prepričanju škofa Marca Stengerja iz Troyesa more Cerkev le malo pripomoči k spreminjanju družbe, lahko pa stopi v službo »osvetljevanja« (illumination) in »spremljanja« (accopagnement).[29] Sedanji časi od Cerkve terjajo, da predvsem razmisli o sebi in se uči na nov način razmišljati o Bogu. Predvsem mora sama bolj radikalno živeti to, kar oznanja in poskrbeti, da bo njeno oznanilo in delovanje transparentno. Prav tako pa se mora čim prej pogumno posloviti od vsega, kar jo kot zgodovinska navlaka oddaljuje od današnjega človeka. Na sodobnem areopagu različne verske ponudbe bo le tako mogla prepričljivo pridobivati ljudi za Kristusa.

Pred evangelizacijo sveta je potrebno začeti s samo-evangelizacijo. Po drugi strani pa prav evangelizacija drugih povzroči potrebo po poglobitvi lastnih odnosov s Kristusom in z razčiščevanjem odnosov med verniki. »Jezus je že dolgo tam, kamor ga mi šele želimo prinesti.«[30] Za nas same je dobro, da ga oznanjamo, saj ga bomo v ljudeh prepoznali na novo in to nas bo na nov način osrečilo.

Osnovne človeške zakonitosti so v vseh dobah enake, zato je vsak čas evangeliju enako blizu in enako daleč.[31] Mnoge kritike na račun

[29] Prim. J. Wanke, n. d., 86.

[30] J. Wanke, n. d., 87.

[31] Prim. Die französischen Bischöfe, *Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*, Brief an die Katholiken in Frankreich, v: H. Müller, N. Schwab, W. Tzscheetzsch (Hrsg.), Sprechende Hoffnung - Werdende Kirche, Ostfildern 2001, 24.

Cerkve, zlasti njihova neposrednost, so zanjo priložnost za dejansko notranjo prenovo in za preverjanje, ali včasih ne oznanja preveč »preko glav« in s premalo občutka za solidarnost z najbolj preizkušanimi. Mnenjski pluralizem bo Cerkev prisilil, da se v tem smislu prilagodi razmeram, da se še bolj približa današnji kulturi in spregovori z razumljivo in sprejemljivo govorico. Cerkev ne sme delovati tako, kot da hoče vse okrog sebe le poučevati, ampak predvsem vsem odkrivati že obstoječo Božjo navzočnost v njih samih. Ljudi želi usposobiti, da bi znali brati Božja znamenja in slišati njihovo tiho govorico ter na Božji nagovor tudi odgovarjati. Ljudem je treba predvsem dopovedovati, da je nad njimi nebo odprto. Bolj na široko jim ga lahko odprejo kraji duhovnosti, duhovna gibanja in duhovni ljudje. To pa kliče po primerno oblikovanih duhovnikih in laikih.[32]

Kooperativna pastorala

Ob prizadevanju za izboljšanje župnijske pastorale bo Cerkev nenehno iskala tudi druga pota do človeka, npr. prek kategorialne, poklicne in druge pastorale ter vse to po principu mrežne povezave povezovala v enovito dušnopastirsko prizadevanje.[33]

Če kje, potem je ravno mesto tisti kraj, kjer mora priti do močnega povezovanja pastoralnih iniciativ in dejavnosti. Vsako vrtičkarstvo in zapiranje v župnijske ali redovniške meje ali celo zgolj znotraj posameznega duhovnega gibanja in gibanj v celoti v odnosu do škofijske pastorale, kakor tudi v posameznih zvezah, društvih in kar je temu podobnega, se izkaže ob dejanskih dušnopastirskih potrebah v mestnih razsežnostih ne le smešno in nebogljeno, ampak tudi kot grešno, sebično in s tem pohujšljivo.

Kooperativnost mora obstajati najprej znotraj posameznega zgoraj navedenega subjekta. To pomeni, da npr. v župniji župnik sam ne bo deloval brez izrazite naravnanosti v iskanje, aktiviranje in upoštevanje najrazličnejših sodelavcev, ki mu bodo pri delu enakovredno pomagali. Zato je neobhodno potrebno usposobiti take kolegialne strukture, ki bodo omogočale ne le sodelovanje, ampak tudi določeno soodločanje. Prav razvejana mreža sodelujočih bo omogočila »kontekstualno pastoralo«, se pravi tisto, ki nad vse resno jemlje okolje, v katerem deluje. Mestna pastorala ne more biti drugačna, kot da je »diakonij-

[32] Prim. P. M. Zulehner, n. d., 95. Obširneje o vsem tem v: I. Baumgartner, C. Friesl, A. Máté-Tóth, *Den Himmel offen halten*, Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa, Innsbruck 2000.

[33] Prim. F. P. Tebtz-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*, Mobilität als pastorale Herausforderung, Würzburg 2001, 74 sl.

ska pastorala«, se pravi naravnana na človeka z vsemi njegovimi potrebami in pričakovanji. Danes nedvomno primanjkuje že zgoraj omenjene »misijonske pastorale«, ki se ne zapira v meje dosedanjega in doseženega, ampak stremi k uresničenju tega, kar sta rekla že apostol Peter in Janez: »Ne moreva, da ne bi govorila o tem, kar sva videla in slišala« (Apd 4,20). Pri tem je vsekakor treba upoštevati »mistagoško pot«, ki zahteva postopnost glede na človekovo sprejemljivost, sposobnost oz. »že prehojeno« pot.

Če smo že na začetku rekli, da je mesto kakor eno telo, ki ima svojo »dušo«, potem je od današnjih kristjanov odvisno, koliko bo ta »duša« danes in v prihodnje krščanska.

Na videz ta naloga presega sedanje pastoralne zmožnosti. To je res samo toliko, kolikor so personalni, materialni in drugi potenciali danes še vse preveč razpršeni in med seboj nepovezani. Mesto bo imelo eno (krščansko) »dušo«, če bo tudi pastorala funkcionirala kot »eno, vendar razčlenjena skupno občestvo«. Osnovni »pastoralni okvir« so lahko le obstoječe župnije, ki se zavedajo ne le svojih teritorialnih, ampak predvsem svojih »možnost-nih« meja in zato z veseljem v svoje programe vključujejo tudi vse druge pastoralne aktivnosti »transžupnijskega« značaja. Nosilci teh aktivnosti pa bi se morali zavedati, da vse, kar oni »obdelujejo«, več ali manj (vsaj posredno) izhaja iz župnijskih občestev in bi morali v tem smislu tudi vedno in povsod delovati. Zato pa mora biti vsaka kooperativna pastorala najprej »komunikacijska pastorala« znotraj cerkvenega telesa, da bo lahko ona sama postala »komunikacijska pot« za posredovanje evangelija vsemu svetu.[34]

Povzetek: Peter Kvaternik, **Pastorala v mestu pred izzivi sodobnosti**

Danes živi že več kot polovica svetovnega prebivalstva v mestih, to pa prinaša s seboj mnoge probleme. Predvsem pa zahteva primeren pastoralni pristop. V Sloveniji nimamo prav velikih mest in zato ta problematika ni tako izrazita, kot kje drugod, vendar je vseeno ne gre prezreti. Tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem se je vsaj bežno dotaknil tega vprašanja. Za mestno življenje veljajo nekatere značilnosti: anonimnost, individualnost, multikulturnost, doživljajska družba.

Krščanstvo se je najprej širilo po mestih, zato Sveto pismo poleg kritike mestnega življenja v stari in novi zavezi pokaže tudi mnogo pozitivnih vidikov takšnega življenja. Tudi v mestu ohranja župnija svoj pomen, čeprav ga mora živeti na drugačen način kot na podeželju, saj

[34] Prim. H. Jacob, *Kooperative Pastoral in der Stadt*, v Diakonia 32 (2001), 346-350.

se župnije ne ločijo med seboj toliko po teritoriju kot po svoji dejavnosti. Sodobno mestno župnijo mora zaznamovati zlasti misijonska naravnanost, usmerjenost v močno osebno in občestveno duhovnost ter velika kooperativnost v župniji delujočih subjektov, ki prerašča v sodelovanje med župnijami, redovnimi skupnostmi in duhovnimi gibanji na celotnem mestnem področju.

Ključne besede: mestna pastorala, multikulturnost, župnija, misijonsko poslanstvo, kooperativna pastorala.

Summary: **Peter Kvaternik, Urban Pastoral Facing Contemporary Challenges**

More than a half of world population lives in towns, which gives rise to numerous problems. And it certainly requires an appropriate pastoral approach. The towns in Slovenia are not very big and thus the problems in this connection are less pronounced than elsewhere, but they should not be overlooked. Also the Plenary council of the Church in Slovenia at least touched on the matter. There are several characteristics of urban life: anonymity, individuality, multiculturalism, experience society.

Christianity first spread in towns, therefore the Bible, in addition to criticising it, also shows many positive aspects of urban life. Also in the town the parish remains meaningful though it must live its meaning in another manner than in the country, the parishes are not primarily distinguished by their teritories, but by their activities. A contemporary city parish must be characterized by a missionary orientation and a great cooperativity of the subjects active in the parish, which continues into a collaboration among parishes, religious communities and spiritual movements in the whole area of the city.

Key words: urban pastoral, multiculturalism, parish, missionary orientation, cooperative pastoral.

Strokovni članek (1.04) UDK 230.1:929 Lenard, Leopold

Mateja Tominšek

Leopold Lenard (1876 -1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec

1. Življenje in delo

Leopold Lenard se je rodil 2. novembra 1876 v Svibnem pri Radečah.[1] Osnovno šolo je obiskoval in končal v Radečah, gimnazijo pa kot gojenec dijaškega zavoda Alojzijevišče v Ljubljani.[2] Vstopil je v bogoslovje in se po posvetitvi v duhovniški stan leta 1902 vpisal še na študij teologije v Innsbrucku. Po naročilu škofa Jegliča je v letih 1903 do 1904 v Lvovu študiral filozofijo. Študij je nadaljeval in ga zaključil na Dunaju, kjer je leta 1908 doktoriral iz teologije, leta 1916 pa iz filozofije z dizertacijo o panslavizmu.[3] Habilitacije na Poljskem ni mogel opraviti, ker mu je to preprečil poljski teolog in filozof, sicer tudi privrženec slovanskega sodelovanja, dr. Marian Zdziechowski, urednik lista *Swiat Slowianski* in eden ustanoviteljev Slovanskega kluba v Krakovu. Lenardovo razpravo je označil kot »nezrelo in neinteligentno« in jo zato tudi zavrnil.[4] Od l. 1906 do 1907 je kot katoliški izobraženec deloval v krakovski in varšavski škofiji.

---

[1] Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon,* Zadružna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634. V nekrologu, ki ga je 28. januarja 1962 ob Lenardovi smrti za Delo napisal Ivan Kreft so podatki glede letnice rojstva drugačni – po njegovih podatkih bi se naj Lenard rodil leta 1879. Enak podatek zasledimo tudi v Lenardovi zapuščini, ohranjeni v NUK-u: Fascikel III, 27/68, *Zapuščina: Biografsko gradivo.* Avtor Lenardovega življenjepisa je sicer neznan, vendar pa lahko sklepamo, da ga je napisala njegova žena Radmila Lenard, ki je Rokopisnemu oddelku NUK-a zapustila Lenardovo literarno zapuščino, spise, številna ohranjena pisma idr.

[2] Podatke glede Lenardovega osnovnega šolanja ni bilo nikjer zaslediti, vendar pa lahko sklepamo po podatkih iz Celjskega arhiva, ki govorijo o tem, da so otroci iz Svibnega obiskovali osnovno šolo v Radečah. Da je bil gojenec ljubljanskega Alojzijevišča pa lahko sklepamo po tem, da je v glasilu Domače vaje leta 1893-1894 objavljal svoje pesmi.

[3] Prim. I. Gantar Godina, n.d., 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon,* Zadružna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634.

[4] Prim. I. Gantar Godina, n.d., 395; prim. V. Mole, *Iz knjige spominov,* Ljubljana 1970, 65.

S pisateljevanjem je začel že kot gojenec *Alojzijevišča,* kjer je pod psevdonimom Slavko objavljal svoje pesmi v rokopisnem listu *Domače vaje.*[5] Od leta 1902 pa je nadaljeval kot novinar in kot dopisnik *Slovenca,* predvsem s prispevki o kulturnem in verskem življenju na Poljskem. Od leta 1903, predvsem po vrnitvi v Ljubljano (1908), pa je največ objavljal v *Domu in svetu,* in sicer kulturne in literarnozgodovinske članke, v *Času* pa kulturnopolitične in teološke članke. Hkrati je proučeval možnosti uresničevanja vseslovanske ideje, medslovanskega sodelovanja in rusko politiko do Poljakov.[6]

S teološko-filozofskimi, kulturnimi, kulturno-političnimi, zgodovinskimi, literarnimi, literarnozgodovinskimi in literarnokritičnimi prispevki pa je zalagal tudi druge slovenske in tuje oz. jugoslovanske časopise; *Slovenski narod, Slovenskega gospodarja, Našo moč, Glas naroda, Domoljuba, Duhovnega pastirja, Mir, Samoupravo, Stražo, Voljo, Jugoslovana, Društveno obnovo, Novi život, Narodno odbrano, Politiko, Jutranje novosti* idr.[7] V letih 1905 in 1906 je bil tudi urednik leposlovnega dela protialkoholnega mesečnika *Piščalka za abstinente, pivce in pijance,* ki je izhajal v Celju. Tu je na ovitkih priobčeval »paberke na polju staroruskega slovstva in zgodovine«, iz ruščine pa je prevedel tudi 12 snopičev izbranih Lermontovih liričnih pesmi, ki jih je dodal v prilogi.[8]

Protialkoholne članke pa je objavljal tudi v protialkoholnem glasilu *Zlata doba* in v glasilu katoliško-narodnega dijaštva *Zora.*

Lenard se je v svoji vsestranski nadarjenosti in neverjetni želji po pridobivanju novega znanja in izkušenj želel preizkusiti tudi kot znanstvenik in pisatelj. Že leta 1906 je v Celju samostojno izdal brošuro, v kateri je objavil del svoje kasnejše dizertacije o panslavizmu, z naslovom *Der Panslavismus. Eine national-politische Betrachtung (Panslavizem. Nacionalno-politična obravnava).* Leta 1907 je v Ljubljani izdal *Die Winer »Tripel-Allianz« u. die Lemberger »Staats-u. Hauptaktion« (Dunajski »trojni alibi« in Lvov »državna in glavna akcija«).* Leta 1909 je kot samouk v Ljubljani izdal *Slovensko-nemško slovnico za samouke* in kasneje na Poljskem v Varšavi še *Rozwój historyczny gramatyki*

[5] Prim. L. Lenard (Slavko), *Ljubezen in življenje,* v: Domače vaje, 24/1893-1894 izdajal svoje pesmi.

[6] Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon,* Zadružna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634.

[7] Prim. *Bibliografija, rasprava, članaka i književnih radova,* Zagreb 1956-1960; prim. NUK v Ljubljani, *Slovenska bibliografija CD-ROM,* podatki prevzeti iz COBIB. Po teh podatkih je razvidno, da je napisal cca. 315 člankov.

[8] Prim. I. Gantar Godina, *Dr. leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon,* Zadružna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634.

słoweńskiej (Razvoj slovenske historične slovnice).[9] Društvo prijateljev poljskega naroda mu je v Ljubljani založilo delo *Krvavi list iz zgodovine ruskega sistema. Preganjanje katoličanov na Ruskem;* natančen nastanek brošure ni znan.[10]

Leta 1912 je iz poljščine prevedel Sienkiewiczev roman *Skozi pustinje in puščavo,* za katerega je menil, da je to »brez dvoma ena najboljših povesti izmed tistih, ki imajo namen, buditi v mladini viteškega in vojaškega duha ter jo vzgajati za nacionalistični program.«[11]

Leta 1913 je pri Narodni tiskarni v Gorici izdal svojevrsten, v poetičnem slogu in porogljivem tonu napisan, literarni spis *Ljubljanski dirindaj. Dramatične sličice iz glavnega in stolnega mesta Slovenije.*[12]

Po nekaterih podatkih naj bi Lenard nekaj časa vodil tudi Mohorjevo družbo v Celovcu.[13]

Leta 1914 je postal kaplan v Borovnici in od leta 1915 do 1918 je služboval kot duhovnik na Slapu pri Vipavi. Po končani prvi svetovni vojni se je v Mariboru zaposlil kot novinar in izdal dve knjigi, *Slovenska žena v dobi narodnega preporoda* in *Jugoslovanski Piemont,* s katerim je Slovencem skušal predstaviti in približati Srbijo, njeno kulturo in zgodovino. Knjiga je doživela več ponatisov.[14]

V Mariboru je bil tudi sicer zelo aktiven, saj je vodil Jugoslovansko matico, društvo slovenskih beguncev iz Italije in Koroške. Leta 1921 je

---

[9] Prim. I. Gantar Godina, n.d., 395; prim. A. Pirjevec, n.d., 634.

[10] Natančen nastanek brošure ni znan, ker je natisnjena brez letnice. Vendar pa A. Pirjevec v *Slovenskem biografskem leksikonu* navaja, da je bila izdana leta 1912. Enak podatek zasledimo tudi v življenjepisu Leopolda Lenarda, ki se nahaja v njegovi zapuščini na Rokopisnem oddelku NUK-a, katerega avtor ni znan.

[11] L. Lenard, *Henryk Sienkiewicz,* v: Dom in svet, 30/1917, š, 69. Leta 1931 je v Ljubljani in Mariboru izšel še en prevod tega romana, ki pa ga je prevedel skupaj z Ivanom Voukom.

[12] Po podatkih iz Kreftovega nekrologa, ki ga je napisal ob Lenardovi smrti in življenjepisa, ki ga najdemo v njegovi zapuščini, naj bi bilo to delo protiklerikalna brošura, vendar pa iz same vsebine spisa, tega izrecno ne moremo trditi. Spis je bolj Lenardovo trenutno občutje tedanjih življenjskih razmer in je parodija na vsesplošne človeške slabosti, ki se kažejo v posameznih nazorskih držah ljudi, povezanimi s poplitvenim malomeščanskim mišljenjem ter s takšnimi ali drugačnimi narodnostnimi, političnimi, verskimi, kulturno-umetniškimi in drugimi preračunljivimi človeškimi strastmi, nagnjenimi predvsem v uživaštvo in ugodje vseh vrst. To pa je seveda hkrati povezano tudi z opravičevanjem samih sebe pred življenjem povezanim predvsem z zdravo pametjo, čistim srcem in delavnostjo, ki bi narodu prinesla resnično dobre sadove.

[13] V nekrologu, ki ga je ob Lenardovi smrti napisal Ivan Kreft, je zapisano, da je Lenard nekaj časa vodil MD v Celovcu in od leta 1917-1918 sodeloval pri časniku *Jugoslovan.* Enake podatke najdemo tudi v življenjepisu L. Lenarda, shranjenega na Rokopisnem oddelku NUK-a, vendar pa točnih podatkov ni nikjer zaslediti.

[14] Prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon,* Zadružna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634; prim. I. G. Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 395.

zapustil duhovniški poklic in se preselil v Beograd.[15] Kot dobrega poznavalca razmer med slovanskimi narodi ga je vlada zaposlila v ministrstvu za zunanje zadeve, kjer je skrbel za stike s slovanskimi državami.[16] Vendar pa je v pismu Vekoslavu Bučarju zapisal: »Od prve do druge vojne, torej celih dvajset let, sem bil po uradnem naslovu referent za tuje časopisje v predsedništvu vlade. Toda razmere so bile take, da vse moje delo ni bilo vredno niti počenega groša. Vendar mi je ubijalo čas in črpalo mojo delovno silo. Vedno sem si želel znebiti se tega neplodnega posla, da bi mogel končno dati nekaj od sebe.«[17]

Kljub temu da je deloval v Srbiji, je ohranil stike s Slovenijo, saj je pristal na uredništvo časopisa *Samouprava,* organa narodnoradikalne omladine, ki je izhajal od junija 1922 do marca 1923 v Gornji Radgoni.[18]

Leta 1921 je v Beogradu ustanovil društvo prijateljev Poljske. Ob vsem tem je v francoščni dopisoval v poljski list *Message Polonais* in v nemščini v *Baltische Presse,* ki je izhajal v Gdinji. V tesnih stikih je bil tudi s Češkoslovaško. Bil je dopisnik *Prager Presse* ter objavil v jugoslovanskem tisku številne članke o zgodovini in kulturi Češkoslovaške. V tridesetih letih je v Beogradu po zgledu Čeha Adolfa Černýa ustanovil Društvo prijateljev Lužiških Srbov, katerega člani so po vsej Jugoslaviji prirejali predavanja o življenju, delu in razmerah tega slovanskega naroda. V okviru te dejavnosti je leta 1927 v Beogradu izdal *Stari Srbi i srpska praotadžbina,* leta 1931 pa monografijo z naslovom *Srpstvo u poeziji Lužičkih Srba.*[19]

V Beogradu je Lenard ostal do svoje upokojitve leta 1936. Istega leta se je preselil v Zagreb, kjer je vse do okupacije nadaljeval svoje novinarsko delo pri glasilu *Nova riječ.* Tu je izšla tudi njegova knjiga o novem volilnem zakonu, ki je bila prepovedana. Iz Zagreba se je povezal s slovenskim opozicijskim gibanjem, v katerem je imela Komunistična partija že takrat vodilno vlogo. To zvezo je vzdrževal v imenu levega krila Seljačke demokratske koalicije. Do leta 1941 pa je sodeloval tudi s politično skupino Slovensko kmečko delavsko gibanje.[20]

Lenard je zapisal, da je med vojno doživljal »čuda sveta, ki izgledajo kakor romantične pustolovščine«,[21] ki si jih nikdar ni želel. Nemški

---

[15] Po nekaterih podatkih naj bi zapustil duhovniški poklic zaradi nestrinjanja s katoliškim klerikalizmom, vendar pa točnih podatkov glede tega ni nikjer zaslediti.

[16] Prim. I. G. Godina, n.d., 395; prim. I. Kreft, *Dr. Leopold Lenard,* v: Delo, 1962, 27, 2.

[17] V. Bučar, *Samoizpoved dr. Leopolda Lenarda,* v: Meddobje, XIII, 1973, 1, 73.

[18] Prim. I. Kreft, *Dr. Leopold Lenard,* v: Delo, 1962, 27,2; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ), 46, 1992, 3, 395.

[19] Prim. I. Kreft, n.d., 2; prim. I. Gantar Godina, n.d., 395.

[20] Prim. I. Kreft, n.d., 2; prim. I. Gantar Godina, n.d., 395; Fascikel III, *Zapuščina: Biografsko gradivo,* Rokopisni oddelek NUK-a.

[21] V. Bučar, *Samoizpoved Dr. Leopolda Lenarda,* v: Meddobje, XIII, 1973, 1, 73-74.

gestapo ga je bil obsodil na smrt s streljanjem, in sicer zaradi: prostozidarstva, anglofilstva in Grafike. Iz rok gestapa ga je rešil njegov dobri prijatelj.[22]

Potem je pobegnil v Srbijo, kjer je, kakor sam pravi, »preživljal, kar bi si mogla izmisliti samo najbujnejša fantazija«, in nadaljuje: »Večkrat sem se znašel na robu prepada, a vendar sem ostal živ. Preživel sem kosmate četnike in obrite partizane, poslušal sem, kako mladi Ljotićevi dobrovoljci prepevajo junaške pesmi in pri tem samo gledajo, kako bi kdo zbežal. Videl sem stare Nedićeve žandarje, ki so bili popolnoma ravnodušni za vse, in doživel sem praktično postopanje nemške kaznene ekspedicije. Od vsega tega sem zbežal nazaj v Beograd in tiho čakal osvobojenja.«[23]

Po osvoboditvi je Lenard želel najti sebi primerno mesto, kjer bi mogel v novih razmerah delati nekaj, kar bi bilo koristno oz. kjer bi imel čas izkoristiti, obdelati in objaviti različno gradivo, ki se je nakopičilo pri njem, in po možnosti do konca izčrpati svoje življenjske sile. Vendar pa mu tudi nova komunistična oblast ni bila naklonjena. Zaposlitev, ki mu jo je v Beogradu ponudil minister Sava Kosanović, je bila zanj, kot je zapisal, za takratne razmere ponižujoča. Prevajal je iz poljskih in čeških časopisov. To je trajalo samo mesec dni. Naenkrat je bil odpuščen, češ da je popolnoma nesposoben za vsako delo. Od tega časa dalje je Lenard ostal brez zaposlitve, kar ga je zelo potrlo, saj je ostal povsem osamljen. O tem pričajo tudi njegove besede v pismu V. Bučarju, kjer pravi, da si nikoli ni mislil, da bo moral igrati vlogo gobavega človeka, ki mora živeti oddaljen od družbe oz. se mu iz usmiljenja daje možnost za materialno življenje, osvobojeno vsake skrbi in bede.[24]

Umrl je 26. januarja 1962 v Beogradu v veliki osamljenosti, družbo mu je kot največja življenjska opora delala le njegova žena Radmila, ki ga je kot izobraženca tudi najbolj razumela. Vso Lenardovo zapuščino je kljub njegovim besedam, ki jih izraža v pismu Bučarju, naj po njegovi smrti nič ne ostane od njega, prepustila ljubljanski NUK.[25]

Lenardov poglavitni interes in tema, s katero se je ukvarjal vse svoje življenje in tema, s katero je tudi doktoriral, je bila slovanska ideja in

---

[22] Prim. V. Bučar, n.d., 73; prim. I. Gantar Godina, n.d., 396. Ivan Kreft pa je v nekrologu ob Lenardovi smrti zapisal, da je dal v zagrebški tiskarni Grafika tiskati letake in spis Slovenskega kmečko-delavskega gibanja *Olimpiada nasilja traja dalje.* Po njegovih podatkih bi naj bili ti letaki do zadnjega zaplenjeni, če jih ne bi on sam pretihotapil iz tiskarne. S strani gestapa naj bi bil obsojen predvsem zaradi tega.

[23] V. Bučar, *Samoizpoved Dr. Leopolda Lenarda,* v: Meddobje, XIII, 1973, 1, 73-74.

[24] Prim. V. Bučar, n.d., 74.

[25] Prim. V. Bučar, n.d., 77; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 396.

medslovansko sodelovanje s posebnim poudarkom na veliki želji po čim tesnejših stikih s Poljaki. Zato so bili tudi njegovi prispevki v slovenskih časnikih posvečeni večinoma temu vprašanju.

2. Panslavizem

V delu *Der Panslavismus. Eine national-politische Betrachtung (Panslavizem. Nacionalno-politična obravnava)* podrobno razčlenjuje problem slovanske vzajemnosti, vprašanje ideje panslavizma kot pristajanja na Rusijo kot vodilno slovansko državo in problem povezovanja avstrijskih Slovanov z Rusijo. Skuša dokazati, da je izraz »slovanska vzajemnost« le prazna fraza brez vsebine, skovana na Češkem in dokazovana predvsem na banketih oz. uradnih slavnostnih pogostitvah. Polemizira s trditvami, da delovanje za »slovansko vzajemnost«[26] ne bi moglo postati politično gibanje, ker naj bi se Slovani kot patrioti zavedali, da bi bilo to za državo prenevarno. Po predvidevanjih glavnih slovanskih voditeljev naj bi se slovanski narodi razvijali samostojno in neodvisno, zato naj bi tudi v kulturi upoštevali samo slovansko vzajemnost in nič drugega. Lenard meni, da je takšno pojmovanje vzajemnosti napačno, ker je vzajemnost mišljena samo kot vzajemnost, ki bi jo na slepo kot tako najbrž moral razumeti vsak dober Slovan. Problem vidi predvsem v nezmožnosti razlikovanja med ruskim narodom in uradno rusko politiko. Zato meni, da tudi Čehi niso upoštevali ali niti videli dilem, ki so določale možnosti vzpostavitve neke realne slovanske vzajemnosti. Realne dileme pa so bile sodelovanje Rusov in Poljakov, ki se je tedaj izkazalo kot nemogoče, voditi slovansko politiko proti Poljakom je bilo tudi nemogoče; prav tako pa tudi delovati proti Rusiji in v korist Poljakov. Zato kot poseben problem izpostavi Poljake in ruski odnos do poljskega narodnega vprašanja ter rusko-poljsko spravo. Skozi ta problem presoja tudi novoslovansko idejo. Glavno oviro rusko-poljski spravi vidi v ruski notranji politični ureditvi. Prvo možnost rusko-poljske sprave vidi v ruskem priznanju najširše poljske avtonomije, saj bi s tem pridobili oboji: Poljaki avtonomijo, Rusi pa mir navznoter in varnost navzven. Vsega tega pa seveda ne bi bilo mogoče rešiti z brezvsebinsko frazo slovanske vzajemnosti. Rešitev tega vprašanja bi torej po njegovem bila mogoča samo tako, da bi začeli razločevati uradno rusko politiko od ruskega naroda, kajti samo na ta način bi lahko vzajemnost dobila neko vsebino in panslavizem neko oprijemljivo obliko.

Lenardov odpor in skepsa do Rusije, do njene notranje in zunanje politike sta bila torej glavni motiv za zavračanje novoslovanske ideje.

[26] Slovanska vzajemnost pomeni medsebojno povezanost, pomoč in medsebojno podporo v skupnosti slovanskih narodov.

Gibanje je označil kot epigonstvo starega panslavizma, ki da je že imel vse to, kar so načrtovali v Pragi, v svojem programu. Zato se je zavzemal za drugačen, od ruskega vpliva neodvisen panslavizem, saj je vseskozi poudarjal, da slovanskega vprašanja ni mogoče istovetiti z ruskim in da je slovanska prihodnost mogoča tudi brez bodočnosti Rusije in mogoča celo proti tedanji Rusiji.[27]

Največ državotvornosti in najvišjo raven kulturnega razvoja pripisuje Lenard Poljakom, medtem ko Slovence obravnava kot del slovanske družine, ki se mora popolnoma nasloniti na Avstrijo oz. dinastijo, ta pa naj bi poskrbela, da nemški element ne bi prevladal nad slovanskim.[28]

Tudi delo *Krvavi list iz zgodovine ruskega sistema* je Lenardu povod za osvetljevanje ruskega carizma do Poljakov. Zato predstavi svoje kritične poglede na rusko politiko in opiše načrt nove »holmske gubernije«,[29] ki se je tedaj obravnaval v ruskem državnem zboru oz. obravnava spor, ki je nastal glede dežel Podlasje in Holm. Kritizira trditve ruske vlade, ki se sklicuje na zgodovinsko pravico, da so prebivalci teh krajev ruske narodnosti in vere in da je to starodavna ruska zemlja, ki je že v najstarejših časih tvorila del ruske države. Prav tako kritizira tudi ugovore Poljakov, ki skušajo dokazati, da deželi nikdar nista bili, oziroma da sta bili le malo časa pod ruskimi knezi, ker sta spadali k poljski državi. Lenard trdi, da je prepir neumesten, ker v razreševanju tega vprašanja ne odločajo zgodovinske pravice, ampak živa pravica ljudstva samega - kaj se ljudstvo kot tako čuti oz. kaj hoče biti. Po Lenardu je obravnavana zadeva pomembna in zanimiva iz naslednjih vidikov; s katoliškega, slovanskega in splošnočloveškega. Torej je pomembna tudi za Slovence, ker v jasni luči osvetljuje ruski državni sistem. Z zgodovinskimi dejstvi in konkretnimi primeri žrtev Lenard podkrepi svoje trditve in opiše tudi, kako je ruska oblast okrutno preganjala katoličane, ki so se junaško borili za svojo vero in zaradi svojega prepričanja mnogokrat umrli tudi mučeniške smrti.[30]

3. Katoliška Cerkev in pravoslavje

Tema, ki jo obravnava v prejšnjih delih, se navezuje tudi na problematiziranje zedinjenja vzhodne in zahodne Cerkve, ki ga je obrav-

---

[27] Prim. L. Lenard, *Der Panslavismus,* 1906, 36-38; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ), 46, 1992, 3, 396; prim. L. Lenard, *Nekaj slovanskih vprašanj (Rusko-poljska sprava),* v: Čas, 1909, 85.

[28] Prim. L. Lenard, *Der Panslavismus,* n.d., 1906, 36-38; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 396.

[29] Gubernija je v carski Rusiji predstavljala višjo upravno enoto.

[30] Prim. L. Lenard, *Krvav list iz zgodovine ruskega sistema,* Društvo prijateljev poljskega naroda, Ljubljana, 1-68; prim. I. gantar Godina, n.d., 395.

naval v raznih člankih. Njegova obravnava zadeva vprašanje, ki je bilo staro že 900 let in za katerega se je zavzemala predvsem katoliška Cerkev. Krivdo za to, da se zedinjenje še ni uresničilo, pripisuje pravoslavni Cerkvi, kajti pri pravoslavnih so to potrebo čutili le redki, genialni in daljnovidni posamezniki, ki so jih rojaki zavrnili. Toda v Rusiji katoliška Cerkev ni nazadovala samo zaradi tega, marveč med drugim tudi zato, obžaluje Lenard, ker tudi iz Rima niso dobili prave podpore. Čeprav vprašanje zedinjenja cerkva obravnava kot prvovrstno in izključno politično vprašanje, ki v veliki meri ovira tesnejše sodelovanje Slovanov z Rusijo, pa to za sodelovanje samo ni poglavitno in odločilno. Še več, odklanja ga, ker meni, da se tako globoka nasprotja ne dajo poravnati z diplomatskimi potezami in političnimi koraki.[31] Po Lenardovem mnenju je to globoko vprašanje, ki ga ne smemo obravnavati prelahko, zato pravi: »Naivno je, ako se včasih sliši, da smo si bratje, loči nas samo nekaj dogem. To ni resnično, loči nas jako mnogo, loči nas dogma, politika, zgodovina, življenje, kultura; pravoslavne loči cela skupina pojavov, katere moramo zaznamovati s skupnim imenom 'bizantizem'. Mi bomo ločeni, tudi, ako bi se dogmatično zedinili. Vsaka 'unija' je bila ponesrečen poizkus, ustvarila jo je politika in se je držala le, dokler jo je držala politika. Nikar se ne goljufajmo s frazo, da so pravoslavni tako privezani na svoje obrede, da bi bili pripravljeni se zediniti, ako bi imeli le zagotovilo, da se jim puste obredi in samostojnost cerkva. Pravoslavnega, ki bi hotel postati katoličan, ne bo unija nič bolj mikala kakor latinizem. unija je samo sredstvo, da se pritegnejo po svojih višjih pastirjih množice h katoličanstvu, ne da bi zato vedele. kdor pa prestopi sam iz prepričanja, mu je, ravnotako lahko prestopiti k latinizmu kakor v unijo.«[32]

Zedinjene cerkva stoji za Lenarda na preveč trhlih tleh, zato meni, da je vsekakor bolje govoriti o tem, kako bi se vzhodni Slovani navdihnili z zahodno kulturo, ki bi določila tudi versko obliko, kajti pravoslavje izvira iz absolutizma in je z njim v tesni zvezi, despotizem in kultura pa se izključujeta.

Vsa ta nepremostljiva nasprotja med zahodno in vzhodno cerkvijo so Lenardu narekovala načrtovanje rešitve katoliške cerkve v Rusiji. Predlagal je ustanavljanje verskih družb na ogroženih področjih, z oživitvijo stare častitljive Ciril-Metodove družbe. Zbrana sredstva bi tako lahko uporabili za pomoč katoličanom, zlasti v Litvi, na Beloruskem in v Ukrajini, ki bi želeli postaviti cerkve ali kapelice. Ustanovili bi lahko

[31] Prim. L. Lenard, *Nekaj slovanskih vprašanj (Zedinjenje cerkva),* v: Čas, 1909, 136-138; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ), 46, 1992, 3, 398.

[32] L. Lenard, n.d., 138.

tudi katehetsko šolo. V taki pomoči Lenard vidi eno od oblik praktičnega panslavizma.[33]

Lenard pa se je vključil tudi v razprave glede vloge katoliške Cerkve na Slovenskem, kjer opozori na velik razkol med inteligenco na eni strani ter med ljudstvom in duhovščino na drugi strani. Pri reševanju tega problema povzema besede nadškofa Teodorovicza, prof. Zdiechowskega in poljskega pisatelja H. Sienkievicza. Duhovščina se po njegovem mnenju ne sme zapreti v zakristijo, ampak mora iti med ljudstvo, delati tudi na socialnem področju in ne zgolj v okviru uradne cerkvene organizacije znotraj dekanij. Ljudska organizacija se torej ne sme omejiti samo na versko in karitativno polje, ampak mora ostati na stališču krščanske pravičnosti. Potrebno je zdemokratizirati tudi katoliško idejo. Iz tega pa dalje sledi, da se mora duhovščina truditi za to, da za Cerkev pridobi inteligenco. Vzrok za globok prepad med duhovščino in inteligenco vidi predvsem v klerikalizmu, ki ga označi kot enačenje koristi Cerkve s koristjo klera. Duhovnik pa se po njegovem mnenju ne sme čutiti samo kot uradnika velike, po vsem svetu razširjene organizacije, ampak tudi kot del naroda in družbe, sredi katere živi. Perspektive Cerkve vidi zato tudi v velikem socialnem boju.[34]

4. Univerza in izobrazba Slovencev

Lenard se je v času bivanja v Ljubljani vključil še v razpravo glede obiskovanja slovanskih univerz. Menil je, da je slovenski narod pod popolnim vplivom nemške kulture, kar pomeni, da vsi dosežki svetovne znanosti in umetnosti prihajajo k nam samo preko Nemcev. Po njegovih besedah je to potrebno spremeniti in priti izpod vpliva nemške kulture. Torej je potrebno vzgojiti tudi dovolj od nemškega vpliva neodvisne inteligence. Vendar pa se zaveda, da je pot do takšne spremembe zelo težka, in sicer zaradi okoliščin, v katerih živijo mladi. Ti v težkem boju velikokrat izčrpajo večino življenjskih in ustvarjalnih sil, ki bi jih potrebovali za nadaljnji boj proti vplivom, ki so za slovenski narod slabi.

Kljub težkim razmeram, v katerih se nahaja slovenska inteligenca, pa ji očita troje: da je premalo delavna in premalo narodna. Zato predlaga ustanovitev društva, katerega namen bi bil: 1. iskati in pripravljati dečke za srednje šole, gimnazije, realke, pripravnice, gospodarske in obrtne šole; 2. dijakom po meri svojih sredstev gmotno pomagati za čas študija; 3. skrbeti za dobra stanovanja, zabavo, izlete itd.; 4. pomagati

[33] Prim. L. Lenard, n.d., 138-139. Vprašanje o zedinjenju cerkva obravnava Lenard tudi v drugih podobnih člankih.

[34] Prim. L. Lenard, *Današnje naloge katoliške cerkve,* v: Čas, 1907, 27-28.

jim z nasveti in z dejansko pomočjo pri izbiri stanu in ob vstopu v razne učne zavode.[35]

Ker se je Lenardu zdelo, da bo tudi bodoča slovenska univerza po svojem duhu ena manjših nemških univerz, je kot eno slabših možnosti za uravnoteženje izobrazbe videl med Slovenci sicer popularno Prago. Med Slovenci in Čehi je sicer našel nekaj skupnih točk, ki bi obiskovanje praške univerze lahko opravičevale. To so fraza o slovanski vzajemnosti, odpor do nemštva ter simpatije do Rusije. Sicer pa je Pragi odrekal vsakršno slovanskost, ker da razen slovanskega govora in napisov nima nobenega pravega slovanskega značaja. Zato je na slovenske dijake apeliral, naj raje obiskujejo poljske univerze. V enem izmed svojih člankov vidi kot boljšo možnost in priložnost Krakov, ki zanj predstavlja čisto slovansko mesto, saj nemška kultura na eni strani nima veliko vpliva, na drugi strani pa se tu čutijo globoki in stari vplivi drugih svetovnih kultur, kot sta francoska, angleška idr. Poleg tega pa je tu še bližnji ruski in rusinski vpliv. Vpliv slovanskega poljskega izročila bi tako po njegovem mnenju dobro deloval na razvoj duha in mišljenje slovenskih dijakov, kajti omenjeno izročilo sega v bajeslovne, prazgodovinske čase in zajema stoletja velike slovanske politične sile in slave. Krakov je za Lenarda tudi središče politične misli. In tudi teorije političnega, verskega in gospodarskega konservativizma, profesorskega liberalizma, socializma in nacionalizma so po njegovem mnenju v Krakovu razvite z vso jasnostjo in doslednostjo. To pa je dober razlog za slovensko politično vzgojo, sicer ne toliko v besedah kot v programih. Za slovensko mladino pa je primeren tudi s tega vidika, ker je to mesto znanosti in umetnosti, z lepim vseučiliščem, živahno delujočo akademijo znanosti, privatno šolo z vseučiliškim značajem za ženske in celo vrsto raznih srednjih šol za moške in ženske ter znanstvenih in umetniških društev. Vpliv krakovskega vseučilišča na slovenske politične in narodne razmere bi bil zato lahko velik in dober.[36]

Lenard je z velikim razumevanjem spremljal tudi boj Poljakov proti Rusiji. Ta naj bi koristil celotnemu slovanstvu, saj bi na ta način tudi v Rusiji uvedli pravne razmere in s tem strli nemški vpliv, zlasti v Prusiji. Prav tako je s simpatijami spremljal delovanje poljskih poslancev v državnem zboru, ki so s svojim delovanjem pomagali streti nemški centralizem. Zato si je odpor Slovencev do Poljakov razlagal predvsem s tem, da Slovenci premalo poznajo in razumejo poljsko politiko in jo zato tudi prehitro obsojajo. Vse to so bili razlogi, ki so ga prepričali, da bi bilo obiskovanje poljskih univerz za Slovence zelo koristno zlasti s

[35] Prim. L. Lenard, *Naše gorje!,* v: Zora, 1907, XIII, 50-53.

[36] Prim. L. Lenard, n.d., 53-55; prim. L. Lenard, *Poljske visoke šole in Slovenci,* v: Zora, 1908, 9, 10, 107.

stališča političnega mišljenja in idejne vsebine. Na Poljskem bi se lahko slovenski študenti naučili družabne kulture, prav tako pa bi stare slovanske kulture dobro vplivale na duha naše mladine. Najpomembnejši razlog za vse to pa je bilo pri Lenardu vprašanje vere in protiliberalizma. Menil je, da bi zveze s poljsko mladino bile dobre tudi za širjenje idealizma. Lenard je imel Poljake za entuziastičen narod, in dobro bi bilo, da bi jih včasih posnemali tudi Slovenci. Na drugi strani pa bi lahko Slovenci pripomogli k temu, da bi včasih tudi Poljaki bolj realno gledali na življenje.[37]

5. Slovenski jezik in slovstvo

Lenard se ni zanimal in ukvarjal le s trenutnimi političnimi in družbenimi vprašanji.[38] Del svojega časa in moči je posvetil tudi razpravam o slovenskem jeziku in slovenski slovnici. V svoji razpravi *Rozwój historyczny gramatyki słoweńskiej (Razvoj slovenske historične slovnice),* ki jo omenja Godina, in je izšla 1916, je predstavil bogato bibliografsko, faktografsko in jezikovno gradivo. V razpravi je navedel mnoge podrobnosti o ustvarjalcih, njihovih delih, o razmerah, v katerih so nastajala, in vse to postavil v kontekst kulturnih in zgodovinskih dogodkov obdobja.[39]

Napisal pa je tudi veliko literarnozgodovinskih in literarnokritičnih prispevkov, kjer se ukvarja predvsem z biografijo velikih svetovnih literarnih duhov in kritiko njihovih del. Vzporedno pa obravnava tudi naše slovenske literate in s kritiko novo izdanih domačih knjižnih del.

V kontekstu tega je zanimiva tudi njegova filozofija romana, v kateri zagovarja stališče, da med različnimi panogami umetnosti ni nobene določene meje. Kraljestvo umetnosti je zanj samo eno, tako kakor je enotna tudi človeška duša. In kakor je beseda glavno sredstvo, s katerim človek izraža svoje misli in čustva, tako je za Lenarda roman najpolnejši in najbolj celosten način izražanja. Ker je v človeku od nekdaj prisotna potreba po tem, da izraža svoje misli in čustva, je od nekdaj na zemlji tudi roman, le da se v posameznih obdobjih in glede na

[37] Prim. L. Lenard, *Naše gorje!,* v: Zora, 1907, XIII, 53-55; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ), 46, 1992, 3, 398.

[38] V *Slovenskem narodu* je v članku *»Slovenci in narodno edinstvo«* glede slovenskega narodnega in političnega vprašanja v povezavi s slovanstvom razpravljal tudi z dr. Gosarjem.

[39] I. Gantar Godina omenja Barbaro Oczkowo iz Krakowa, ki iz zelo informativne razprave trdi, da Lenard začetega dela zagotovo ni dokončal zaradi uničujoče kritike Franceta Kidriča, ki je izšla istega leta. Oczkowa meni, da bi Lenardovo delo lahko bilo uporabno kot učbenik zgodovine slovenskega jezika, ki ga tedaj Poljaki niso imeli niti v poljudni obliki.

različne narode zelo razlikuje; skozi zgodovino pa se je s človekom oz. z njegovim mišljenjem in čustvovanjem spreminjal. Lenard razdeli roman na pet glavnih obdobij, ki jih presoja s filozofsko-teološkega stališča in preroško nakaže, da prihaja novo obdobje supernaturalizma, kjer bo odigrala pomembno vlogo vera v delovanje nadnaravne moči na naravo, življenje in dušo človeka, vera v zmago dobrega in poraz hudega, prepričanje, da ima človek dolžnosti in pravice ter prepričanje o blagodejnem vplivu krščanstva na zgodovino človeštva in njegove kulture. Z dobo duševnega preobrata naj bi se tako začela tudi za roman nova doba, ta pa naj bi imel, z ozirom na prejšnje, tudi čisto svoj značaj.[40]

Lenard je v *Domu in svetu* veliko pisal tudi o slovenski književnosti in je bil ob Evgenu Lampetu med najostrejšimi kritiki Ivana Cankarja.[41] Pisal pa je tudi ocene, kritike in razprave o delih drugih slovenskih književnikov: A. Medveda, A. Remca, F. K. Meška, F. S. Finžgarja, F. Milčinskega, I. Tominška, J. Vošnjaka, I. Preglja, E. Gangla, V. Levstika idr. Njegov pomembnejši prispevek pa je gotovo tudi prispevek o Fany Hausman, prvi slovenski pisateljici oz. pesnici. Lenard s tem prispevkom ovrednoti njen pomen v naši slovstveni zgodovini in tako pokaže tudi na odprtost za enakovredno uveljavljanje žensk v našem prostoru.[42]

6. Alkoholizem

Njegovo prizadevanje za pravo kulturo in gospodarski blagor slovenskega naroda pa se kaže tudi v njegovih protialkoholnih prispevkih, kjer poudarja, da je eden izmed poglavitnih vzrokov alkoholizma vloga gostilne, ki jo igra v našem narodnem življenju. Zato apelira na postopno ukinjanje gostiln in ustanavljanje raznih društev, kjer bi ljudje koristneje izkoristili svoj čas za plodnejše gospodarsko in kulturno življenje.[43]

---

[40] L. Lenard, *Filozofija romana,* v: Dom in svet, 21/08, 11, 488-493.

[41] V članku *Cankarjanstvo in božanstvenost norcev*, ki ga je leta 1909 objavil v *Slovencu*, nastopa proti načelom moderne umetnosti, ki jih označi z besedo »cankarjanstvo«. Kritizira moderne umetnike, med njimi še posebej Cankarja, ki poudarjajo samo potrebo nadarjenosti in umetniškega navdiha, zavračajo pa učenje, izobraževanje, potrebo po delu in trudu, opazovanje in premišljevanje. Lenard trdi, da bo tako naša literatura kmalu postala brez vsebine, ki bo izpuhtela v goli zunanjosti in obliki. Rešitev vidi v odločni, radikalni in samostojni kritiki, katere je bil zmožen dr. Mahnič, ki je v literarne razmere posegal s svojo mogočno besedo.

[42] Prim. L. Lenard, *Fany Hausmanica,* v: Čas 8/1914, št. 5, 370-388; št. 6, 457-471; prim. L. Lenard, *Slovenska ženska v dobi narodnega preporoda (Kulturno-zgodovinska skica),* Tiskarna sv. Cirila v Mariboru, Maribor 1921, 146-158. V tem delu Lenard na splošno in s primeri različnih slovenskih žena ovrednoti pomen žensk v razvoju našega narodnega življenja.

[43] Prim. L. Lenard, *Gostilna - narodna nevarnost,* v: Zlata doba, 3/09, 1, 5-7.

Zagovarja tudi stališče, da mora vlada s svojo zakonodajo in izvršno oblastjo nastopati proti alkoholizmu kot individualnemu, še bolj pa socialnemu zlu na način, pri katerem bi sodelovalo samo ljudstvo in hkrati tudi vlada, ki bi morala posegati v ta problem z izdatnejšimi in predvsem bolj učinkovitimi sredstvi, kot so policijske odredbe. Rešitev vidi predvsem v ozaveščanju o škodljivosti pretiranega pitja alkohola in v pritisku na vlado, da bi se z vsemi sredstvi borila proti alkoholizmu in pospeševala zdrav gospodarski razvoj, predvsem na področju kmetijstva oz. na področju vinarstva.[44]

7. Družbeno-politična dejavnost

Kot lahko vidimo, se je Lenard zelo dejavno vključeval v družbeno življenje, vendar pa je s preselitvijo v Beograd v mnogočem spremenil svojo življenjsko opredelitev. Odrekel se je duhovniškemu poklicu, se poročil in deloval predvsem kot vladni uradnik. Obenem je vseskozi dopisoval v razne časopise, pisal knjige in še vedno aktivno spremljal življenje, delo in politiko slovanskih držav in narodov. Kljub temu je bilo prav to obdobje za Lenarda manj zaznamovano z novinarskimi prispevki in v večji meri s političnim delom v okviru Radikalne stranke, zlasti v času konstituante (ustavodajne skupščine) leta 1921. Med srbskimi politiki je najbolj cenil Svetozarja Pribičevića, ki ga je spoznal že leta 1906, ko ga je poljski parlamentarni klub na Dunaju prosil, naj gre v Zagreb in Poljakom poroča o tem, kakšni so ti ljudje. Pribičevića je primerjal z Antonom Korošcem in ugotovil, da ju lahko obravnava samo kot dva antipoda, saj pri Korošcu ni našel nobenih pozitivnih lastnosti.[45]

Lenard je postal član glavnega volilnega odbora Radikalne stranke, ki mu je kot vladajoča stranka dala tudi zaposlitev.

Z letom 1941 se je njegovo razmeroma lagodno življenje končalo. Z letom 1945 pa se je za Lenarda začelo obdobje popolne osamitve. Kljub temu pa ni prenehal s pisanjem. V njegovi zapuščini lahko najdemo dva obsežna fascikla, v katerih so shranjeni številni teološko-filozofski in religiološki spisi *(Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli)*, literarna dela *(Na neizvesnim putevima, Era je u Beogradu, Usluga meseca, Desanka i Kosanka ili čudan doživljaj dveju beogradskih studentkinja, Jedna noč na Ukrajini - Čudan doživljaj jednog Slovenca)* in številna razmišljanja o Jugoslaviji, o jugoslovanskem vprašanju, o srbski politiki *(Jugoslavija pre i posle - Sa gledišta beogradskog posmatrača)*,

[44] Prim. L. Lenard, *Protialkoholna postavodaja,* v: Zlata doba, 1907/1, 1, 184.
[45] Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 399.

pa tudi o angleški cerkvi *(Puritanizam, Engelska crkvena reforma)*, ameriški politiki *(Amerikanski imperializam, Razvitak demokratije)* itd.

Vsi zapisi so pisani v srbskem jeziku, kar kaže na to, da se je Lenard precej dobro vživel v srbsko okolje.

V obsežni razpravi *Jugoslavija pre i posle (Sa gledišta beogradskog posmatrača)* Lenard analizira nastanek prve in druge jugoslovanske države in vse to kritično ovrednoti. Lenard vidi prvo zmoto že v samem nazivu države. Ime Jugoslavija je po njegovem mnenju umetna skovanka iz najnovejšega časa, kajti vsebuje dve slovnični napaki - en del je latinizem, drugi del pa je germanizem. Slavija ali Sclavija je srednjeveški latinizem, zato bi bil ustreznejši izraz Slovenija. Čisti germanizem pa je zanj združitev dveh izrazov - Jug in Slavija. Lenard meni, da bi bilo najbolj pravilno sprejeti naziv Južna Slovenija.

Zanimive so ugotovitve in razmišljanja o nastanku in perspektivi države, kakršna je nastala leta 1918. V nasprotju s svojimi pogledi po balkanskih vojnah in leta 1914, ko je podpiral tako nastanek nove južnoslovanske tvorbe kot razpad Avstro-Ogrske,[46] pozneje očitno ni bil več tako naklonjen nastanku nove državne tvorbe. Glede trializma[47] je kot dokaz, da so v trializem dvomili tudi tisti, ki so se zanj zavzemali, zapisal razgovor z J. E. Krekom. Lenard je Kreka vprašal, ali res verjame, da je mogoče trialistično rešitev realizirati in dobesedno zapisal Krekov odgovor: »Rekel sem Hrvatom, da je to največja neumnost. Da bi to lahko storili, bi morali najprej na svojo stran dobiti dunajski dvor, potem večino v dunajskem in madžarskem parlamentu, potem premagati odpor avstrijske generalitete, potem pa še premagati pritisk Nemčije na Avstrijo. Ko sem ga vprašal, zakaj se potem zavzema za to idejo, če ve, da je neuresničljiva, je odgovoril: 'Jaz kot praktični politik grem lahko samo do te meje.' Kakšna je torej bila njegova ideologija, ne moremo ugotoviti.«[48]

Sicer pa je, tako kot mnogi, videl osrednje vprašanje Jugoslavije v problemu odnosa med Hrvati in Srbi in pa v dejstvu, da Jugoslavija ni nastala v okviru neke enote, skupne ideologije, ki bi jo podpirale široke ljudske množice, kot je bilo to pri Čehih in Poljakih. Tako se jugoslovanski narodi tudi niso mogli pojaviti s tako ideologijo pred mednarodno javnostjo. Med jugoslovanskimi narodi vidi Lenard le dve prevladujoči, toda nacionalno omejeni ideologiji, »srbsko zavetno misao« in »hrvaško državno pravo« in šele v novejšem času se je pojavila tretja,

---

[46] Prim. J. Pleterski, *Trializem pri Slovencih in jugoslovansko zedinjenje, Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju,* Maribor, 220; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 399.

[47] Trializem - do leta 1918 ideja o razdelitvi avstroogrske monarhije v tri državne enote.

[48] Fascikel I, 27/68, 7; prim. I. Gantar Godina, n.d., 400.

jugoslovanska nacionalna ideja kot neka kompromisna formula, ki je sintezo med njimi postavila v prihodnost. Lenard trdi, da Jugoslavija po prvi svetovni vojni ni nastala iz navdušenja ljudskih množic in skorajda fanatičnega boja prebivalstva, ki je tako končno doseglo svoj cilj, osvoboditev in združitev, celo proti volji tistih, ki so vodili mednarodno politiko, marveč je bila ustvarjena na mednarodnem forumu s stališča potreb mednarodne politike.[49]

Iz nadaljnjega pregleda besedila je razvidno, da je bil po letu 1945 izjemno zagrenjen. V skladu s svojo življenjsko opredelitvijo ni mogel sprejeti nove oblasti in njene ideologije, zato je po vsej verjetnosti v času informbiroja že razmišljal o propadu Jugoslavije.

Njegova vizija Slovenije v primeru razpada Jugoslavije je zanimiva tudi danes. Predvidel je tri možnosti: ali ostane Slovenija samostojna, ali se priključi Avstriji, ali pa se poveže s Hrvaško. Prvo možnost je zavrnil predvsem zaradi mednarodne javnosti oz. državnikov, ki bi, kot piše Lenard, težko sprejeli idejo, da bi se na tako pomembnem in občutljivem tranzitnem območju ustvarila neka tampon država, ki bi se po svoji naravi kregala z vsemi sosedi in bila od njih odvisna. Prav tako je nasprotoval ideji priključitve Avstriji, saj bi takšno odločitev težko sprejela celo avstrijska država, ker ne bi hotela novega glavobola. Zato je bil prepričan, da bi bila najboljša rešitev, da se povežemo s Hrvaško. Če pa do tega ne bi moglo priti, je predlagal reševanje Jugoslavije s pomočjo mednarodnih sil, ki bi upoštevale med drugim tudi ekonomske, geografske, zgodovinske in kulturne dejavnike. Nikakor pa po njegovem mnenju ne bi smele upoštevati vere ali jezika. Šele potem, ko bi bilo jasno, kaj prebivalstvo tega področja sploh hoče, bi se odločili za najboljšo možnost.[50]

8. Teološko-filozofski in religiološki spisi

Omeniti pa moramo tudi njegove teološko-filozofske in religiološke spise z naslovom *Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli.* Ti spisi so izredno zanimivi; v njih razlaga na svojevrsten način, z veliko znanja na vseh treh omenjenih področjih. V teh spisih govori o tem, kako so različna verstva, filozofski tokovi in gibanja nastajala v potekanju zgodovine in na različne načine odgovarjala na problem dobrega in zlega. Lenard razloži principe in zgodovinski razvoj puritanizma, monizma in dualizma, v katerega je skozi razvoj človeške misli vpeto tudi krščanstvo.

---

[49] Fascikel I, 27/68, 3; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard,* v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 400.

[50] Fascikel, 27/68, 305; prim. I. Gantar Godina, n.d., 40

Pri tem izhaja iz splošno človeškega dejstva, da je osnovni problem vsake vere, vsake filozofije, vsake javne in privatne morale, kot tudi življenjski problem vsakega človeka, problem dobrega in zlega. Kajti v življenju vsak človek nenehno čuti, da ga neko zlo napada, ga muči in mu preti. Ob vprašanju, kako se izogniti zlu in na kakšen način iskati rešitev od zla, se mu zastavijo temeljna vprašanja, kot so: Odkod zlo, kaj je osnova zla, zakaj obstaja, kam vodi in kaj je njegov končni cilj? Lenard razloži, da obstajajo različne vrste zla: fizično, moralno in duševno zlo, in da je iz ontološkega vidika gledano najprej dobro, iz logičnega vidika gledano pa najprej zlo.[51] Ker pa človeški um ugotavlja, da se neprestano odvija boj med dobrim in zlim - boj v naravi, med ljudmi, tudi v njem samem - se mu zastavijo vprašanja: Zakaj ta boj? Kako sodelovati v njem, kakšen je njegov cilj in kako se na koncu zaključi?

Lenard zagovarja stališče, da je vsaka vera do neke mere filozofija, ker se ukvarja z osnovnimi problemi človeka, in da je tudi vsaka filozofija do neke mere vera, ker v človeku išče predpostavke, ki jih ne more dokazati. V tem pogledu razdeli vse vere in vse filozofske teorije na dve glavni skupini: monizem in dualizem.[52]

Glede končnega odgovora na vprašanje dobrega in zlega Lenard ugotavlja, da so se v toku dolge zgodovine, odkar se razvija človeška misel, pojavljali najrazličnejši sistemi in teorije; monistične, dualistične, pesimistične, optimistične ter vse ostale možne kombinacije v okviru njih, ki so hotele odgovoriti na to vprašanje, vendar pa jim kljub prizadevanju v tej smeri ni uspelo zadovoljiti človeškega duha. Zato ostaja to vprašanje še vedno nerešeno. Pravega odgovora nanj tudi danes ne moremo najti.[53]

Vendar pa Lenard poudari, da so vsa gibanja, ki so nastajala v okviru odgovora na to vprašanje, tako tudi tista gibanja, ki so vodila s krščanstvom nepomirljiv boj (npr. bogomili, taboriti, Lollardi, puritanci idr.) bila, ne samo rušilna, ampak tudi ustvarjalna, kajti nosila so ideje in kulturne elemente, ki so prišli v občo kulturo. Razvoj družbe, ki smo mu priča tudi danes, je tako šel v smeri demokratičnih teženj, ki so se posledično odražale tako v individualnem kot tudi družbenem življenju, na političnih, gospodarskih, izobraževalnih, kulturnih verskih oz. religioznih in drugih ravneh.[54]

---

[51] Lenard razlaga s primerom, da je najprej zdravje in šele potem pride bolezen oz. človek misli na zob šele takrat, ko se je razbolel.

[52] Fascikel, 27/68, *Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli; Problem dobra i zla,* 1.

[53] Fascikel 27/68, n.d.; *Pitanje bez odgovora,* 1.

[54] Fascikel I, 27/68, *Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli; Krščanstvo i dualizam,* 48-50.

Zapisi, ki jih omenjamo, so ostali neobjavljeni predvsem zaradi Lenardove kritičnosti do novih komunističnih oblasti in njene nepopustljivosti do drugače mislečih.[55]

Lenardov življenjski opus je zelo obsežen, zahteven in bogat, prav tako pa tudi v mnogočem aktualen za današnji čas, še posebej če pogledamo iz perspektive nujnosti prebujanja slovenske samozavesti, za katero si je Lenard prizadeval, in hkratnega prizadevanja za povezovanje z drugimi slovanskimi narodi, čemur pa smo danes lahko priča še v širšem okviru, kot ga je videl Lenard, v povezovalnih procesih, ki se odvijajo v evropskem in svetovnem merilu na mnogih ravneh.

Povzetek: **Mateja Tominšek, Leopold Lenard (1876–1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec**

V članku je predstavljeno življenje in delo dr. Leopolda Lenarda, roj. 1876 v Svibnem Pri Radečah. Študiral je teologijo in filozofijo v Innsbrucku in v Lvovu. Študij je dokončal na Dunaju, kjer je leta 1908 doktoriral iz teologije, leta 1916 pa iz filozofije. Lenard je na Poljskem deloval kot katoliški izobraženec. Kot novinar je največ dopisoval v Slovenca, Dom in svet ter Čas. S teološko-filozofskimi, kulturnimi, kulturno-političnimi, zgodovinskimi, literarnimi, literarno-zgodovinskimi in literarno-kritičnimi prispevki pa je zalagal tudi druge slovenske in tuje časopise. Izdal je tudi nekaj svojih del. Lenardov poglavitni interes in tema, s katero se je ukvarjal vse svoje življenje, je slovanska ideja in medslovansko sodelovanje s posebnim poudarkom na veliki težnji po čim tesnejših stikih Slovencev s Poljaki. Njegov življenjski opus je zelo obsežen, zahteven in bogat in je zato z več vidikov, predvsem pa z vidika prebujanja slovenske samozavesti v mnogočem aktualen tudi za današnji čas.

Ključne besede: Leopold Lenard, panslavizem, slovanska vzajemnost, slovenstvo, vera, kultura, politika.

Summary: **Mateja Tominšek, Leopold Lenard (1876 – 1962), Catholic Theologian, Philosopher, Journalist, and Culturist**

The article presents the life and work of Dr. Leopold Lenard, born in 1876 at Svibno pri Radečah. He studied theology and philosophy in Innsbruck and Lwow. He completed his studies in Vienna, where he obtained doctor's degrees in theology in 1908 and in philosophy in

[55] Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 400.

1916. In Poland, Lenard was active as a Catholic professional. As a journalist he mostly contributed to the Slovenian newspapers and journals *Slovenec, Dom in svet* and *Čas*. He also wrote theological-philosophical, cultural, cultural-political, historical, literary, literary historical and literary critical articles for other Slovenian and foreign newspapers. He also published some books. Lenard's main interest and the issue he dealt with all his life was the Slavic idea and Inter-Slavic collaboration with special emphasis on close contacts between the Slovenes and the Poles. His work is very extensive, demanding and rich and is also important for the present, especially from the point of view of raising Slovenian self-confidence.

Key words: Lenard, Pan-Slavism, Slavic solidarity, Sloveneness, religion, culture, politics.

Pregledni članek (1.04) UDK 348:929 Ojnik, Stanko

Stanislav Slatinek

Premiki v civilnem in kanonskem pravu

Ob 70-letnici akademika prof. dr. Stanka Ojnika

1. Biografija

Prof. dr. Stanko Ojnik se je rodil 30. novembra 1932 pri sv. Marjeti niže Ptuja. Maturiral je na Ptujski gimnaziji in se kot mlad študent vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani. V duhovnika je bil posvečen na praznik apostolov Petra in Pavla 29. junija 1956 v Mariboru. Po novi maši je bil nastavljen za duhovnega pomočnika v domačo župnijo pri sv. Marjeti niže Ptuja. Prav tako je bil nekaj časa duhovni pomočnik še v župniji Trbovlje (1956–1957), kjer je štiri leta kaplanoval (1957–1960), potem pa ga je škof Maksimiljan Držečnik imenoval za škofijskega aktuarija in tajnika. Zaradi nove službe se je preselil v Maribor in sedem let (1960–1967) opravljal službo tajnika. Ves čas je pridno študiral. Leta 1960 je napisal doktorsko disertacijo z naslovom: *Izvor in razvoj religije v luči zgodovine: kritična analiza povojnih domačih del in prevodov*. Izšla je kot avtografski tipkopis v Trbovljah. Teološka fakulteta v Ljubljani mu je na podlagi tega dela podelila doktorat iz teologije leta 1962. Kot dober študent je nadaljeval študij cerkvenega prava v Rimu in na Lateranski papeški univerzi doktoriral leta 1967 z nalogo: *La position juridique de l'eglise en republique Slovene*. Doktorska disertacija je izšla na 396 straneh. Po vrnitvi v domovino je študiral še civilno pravo na pravni fakulteti v Zagrebu in diplomiral leta 1972. Takoj po končanem študiju v Rimu je bil imenovan za honorarnega predavatelja cerkvenega prava na Teološki fakulteti v Ljubljani (1967–1969). Docent je postal leta 1969, izredni profesor leta 1972 in redni profesor leta 1982. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je predaval vse do leta 1999. Na škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru je leta 1970 postal predsednik II. stopnje za ljubljansko nadškofijo. Leto kasneje pa škofov vikar za sodne zadeve v Mariborski škofiji in hkrati predsednik Sveta za pravna vprašanja pri slovenski pokrajinski škofovski konferenci. Ves čas je kot predstojnik Pravnozgodovinskega inštituta na Pravni fakulteti v Mariboru predaval pravno zgodovino in leta 1991 postal zaslužni profesor Univerze v Mariboru. Ojnik je od leta 1998 tudi član Evropske akademije znanosti in umetnosti.

2. Znanstvenoraziskovalno delo

Med Ojnikovimi samostojnimi publikacijami na poseben način izstopata obe doktorski disertaciji. Rimska disertacija z naslovom *La position juridique de l'eglise en republique Slovene* je napisana na 396 straneh. Bolj dostopna je ljubljanska z naslovom *Izvor in razvoj religije v luči zgodovine: kritična analiza povojnih domačih del in prevodov*, ki je izšla na 234 straneh. To slednjo hrani tudi teološka knjižnica v Mariboru. Vsebinsko je razdeljena na tri dele. V prvem delu Ojnik predstavi zgodovinski problem nastajanja vere. Vera je odnos človeka do Boga, ki ga spozna in prizna kot brezmejno popolno bitje (8). Človekova vernost se kaže tudi na zunaj, predvsem z molitvijo in daritvijo (12). Človek je duševno in transcendentalno bitje (16–18), kot sta ga označila A. Ušeničnik in A. Trstenjak v svojih delih (A. Ušeničnik, Izbrani spisi, Ljubljana 1941; A. Trstenjak, Metafizična psihologija, Ljubljana 1951). Racionalizem je nadčutni svet negiral. V zaključku svojega prvega dela Ojnik poda tezo, da so v »drugi polovici 19. stoletja upali, da bo zgodovina religije dala ključ, kako je prišlo do vere» (30). V drugem delu svoje teze Ojnik navaja rezultate zgodovinskega raziskovanja nastajanja vere. Najprej predstavi stare kulture tako, kot jih je v svoji knjigi »Die Urkulturen« opisal W. Schmidt (71). Zelo pomembne prvine verovanja so: molitev, daritev, slavilni obredi in kult. Molitev je sestavni del najstarejše religije (88). Daritve so poznala vsa plemena, od Bambutov do pigmejcev (92). Med najlepše obrede še danes štejemo iniciacijo fantov in deklet (95). Religija je poseben razvoj dosegla v pigmejski starokulturi (101), v južnoavstralski starokulturi (103), v nomadski kulturi (112), v obdobju agrarne kulture (117) in v času visoke kulture (120). Tretji del svojega doktorskega raziskovanja je Ojnik naslovil: *Kritična analiza marksističnih teorij*. Ojnik predstavi nekatere jugoslovanske pisce. Kar na začetku tretjega dela navaja misel V. Ribarja: »Ne poznamo dovolj poti in načina, kako so nastajale (religije) ... To se pravi, da nam ni vse jasno« o nastanku religije (125). Med najpomembnejša domača povojna dela Ojnik navaja obširnejšo Ribarjevo knjigo »O nastanku i prirodi religiozne svesti«, ki je leta 1953 izšla v Beogradu. Ojnik zelo kritično oceni Ribarja, ko pravi: »Ribar je v svojih razpravah zelo duhovit, veliko filozofira, toda v etnologiji se manj spozna« (131). V drugo skupino jugoslovanskih piscev spada O. Mandić, za katerega Ojnik pravi, da je eden najresnejših marksističnih veroslovcev (glej: O. Mandić, Od kulta lubanije do krščanstva, Zagreb 1954). Njemu podobna sta A. Fiamengo (Kako je postala religija, Sarajevo 1957) in J. Goričar (O nastanku razvoju in družbeni vlogi religije, Ljubljana 1952). V zaključku svoje doktorske teze Ojnik zapiše: »V analizah naših avtorjev smo ugotovili, da ne loči-

jo religije in magije« (178). Značilnost jugoslovanskih piscev religije je mnenje, da se je religija razvijala v zvezi z družbeno ekonomskimi pogoji od nepopolnih začetkov do vse višjih in popolnejših oblik, vrh pa je dosegla komaj v krščanskem monoteizmu (188). Ojnik kljub temu upa, da je z obravnavanjem teh vprašanj prispeval k znanosti, še posebej na naših tleh, skromen prispevek (198). Skratka, obe disertaciji v obliki avtografskega tipkopisa kažeta na Ojnikovo izredno bogato teološko in pravno razgledanost.

Kot predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani je Ojnik izdal tri univerzitetne učbenike (*Cerkveno pravo*, 1967, 1–77; *Ustavno pravo katoliške Cerkve*, 1977, 1–138, *Zakonsko pravo*, 1986, 1–90) in celo vrsto učnega gradiva za študente teologije (*Uvod v cerkveno pravo, prva izdaja*, 1972, 1–88; *Uvod v cerkveno pravo, druga izdaja*, 1977, 1–166; *Cerkvena učiteljska služba in premoženje, stvarno pravo*, 1985, 1–31; *Ustanove posvečenega življenja, redovniško pravo*, 1985, 1–32; *Ustavno pravo katoliške Cerkve*, 1989, 1–65; *Zakonsko pravo*, 1989, 1–123).

Posebno pozornost zasluži Ojnikovo zaključno delo *Zakon – ustanova in zakrament*, ki je na 143 straneh leta 1977 v Ljubljani izšla kot samostojna monografija. Knjiga je univerzitetni učbenik s področja zakonskega prava. Avtor natančno predstavi splošni nauk o zakonu (I. poglavje), opravila pred poroko (II. poglavje), zakonske zadržke (III. poglavje), zakonsko privolitev (IV. poglavje), obliko sklenitve zakona (V. poglavje), nebistvene predmete pri sklenitvi zakona (VI. poglavje), pravne učinke zakona (VII. poglavje), ločitev zakoncev (VIII. poglavje), poveljavitev zakona (IX. poglavje) in predloge papeške komisije za revizijo ZCP (X. poglavje). Na desetih straneh predstavi obširno literaturo (128–137). V opombah pa zasledimo, da je avtor s pridom uporabljal vso dosegljivo pravno literaturo, papeške dokumente in spise sodišča Rimske Rote (125–127).

V času znanstvenoraziskovalnega dela na TEOF v Ljubljani je Ojnik večkrat predaval na teološkem tečaju za študente in izobražence. Predavanja so bila natisnjena v posebnem Zborniku (*Pluralistična Cerkev*, v: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja*, Ljubljana 1977, 222–235; *Novi zakonik – nadaljevanje ali konec koncila?*, v: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja*, Ljubljana 1984, 127–135; *Katedra za cerkveno pravo*, v: R. Valenčič, *Zbornik ob 70. letnici TEOF v Ljubljani 1919–1989*, v: *BV* 50, 1990, 91–96). Ojnik se je rad udeleževal znanstvenih diskusij in polemik in objavljal recenzije s področja cerkvenega in civilnega prava (V. Blažević, *Mješovite ženidbe u pravu Katoličke Crkve*, v: *V edinosti* 31, 1976, 142–146; H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht*, v: *BV* 43, 1983, 483–484). Še posebej po letu 1990 se je pogosto kritično odzival na aktualna družbena in politična vprašanja (*Mariborski oddelek*, v: *BV* 50, 1990, 25–26; *Ekumenizem kot civilizacijska osnova*

za sožitje med narodi in narodnimi manjšinami, v: *Mohorjev koledar* 1991, 61-63; *Dr. Anton Korošec in status visoke bogoslovne šole v Mariboru*, v: *Prispevek za novejšo zgodovino 31*, 1993, 109-115; *Ločitev Cerkve od države*, v: *Mohorjev koledar 1993*, 139-141; *Slovenski varuh/inja/ človekovih pravic*, v: *Dom in svet* 7, 1994, 45-52; *Status visoke bogoslovne šole v Mariboru*, UM 4, Maribor 1995, 29-30; *Pomen Slomškovega bogoslovnega učilišča*, v: L. Toplak, *140 let visokega šolstva v Mariboru*, Maribor 1999, 13-22).

Od leta 1967 do svoje upokojitve je Ojnik objavil 33 znanstvenih in strokovnih člankov tako v domačih kot tujih revijah (glej: *Kirchenrechtlicher und politischer Hintergrund für die Sendung des Methodius*, v: *Recht im Dienst des Menschen, H. Schwendenwein zum 60. Geburtstag, Eine Festgabe*, Herausgegeben von K. Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder, Graz, Styria 1986, 183-190). V času svojega pedagoškega dela je bil mentor 1 magistru in 25 študentom, ki so diplomirali bodisi na Teološki fakulteti v Ljubljani ali na Pravni fakulteti v Mariboru. Leta 1997 je kot predstojnik Pravnozgodovinskega instituta Pravne fakultete v Mariboru uredil še zbornik referatov z naslovom: *Matija Slavič: 1877-1958*. V zborniku najdemo tudi njegovo predavanje z naslovom: *Dr. Matija Slavič v usodnih časih prekmurskih Slovencev*, 1997, 11-24.

Ojnikovo znanstvenoraziskovalno delo obsega različna področja: ustavno pravo, vprašanje človekove svobode, več razprav je namenil zakonskemu pravu, laikom in službi škofov. Po letu 1970 se je posvetil najprej študiju ustavnega prava katoliške Cerkve. V tem času so izšli nekateri pomembni cerkveni dokumenti. Leta 1963 je papež Pavel VI. izdal motu proprio *Pastorale munus* in leta 1966 še motu proprio *De episcoporum muneribus*. Na podlagi teh dveh dokumentov je bila škofom podeljena splošna in redna oblast dajati spreglede od splošnih cerkvenih zakonov. Komisija za revizijo cerkvenega prava je tik pred letom 1970 pripravila še osnutek zakona *Lex Ecclesiae fundamentalis*. Pod vplivom teh dokumentov je nastala Ojnikova razprava *Ustavne prvine Katoliške cerkve* (*BV* 36, 1976, 506-519). Z izredno natančnostjo je v razpravi predstavil cerkveno strukturo, še posebej njeno hierarhijo. Okrožnica papeža Janeza Pavla II. (15. marca 1979) *Redemptor hominis* je v Ojniku prebudila zanimanje tudi za vprašanje naravnega prava. Isto leto je objavil svojo razpravo z naslovom *Naravno pravo kot osnova družbenega življenja* (BV 39, 1979, 341-356). V tem delu prepoznamo Ojnika kot katoliškega kanonista, ki se ves postavi v bran človekovega dostojanstva. Tu zapiše besede: »Ohranjati in varovati dostojanstvo človeka je osnovni namen prava» (384). Človekovo dostojanstvo nujno vključuje svobodo. Zato je pereča dolžnost Cerkve, da osnovne vrednote, kot so svoboda, mir solidarnost ne bodo le prazne besede, brez motivacijske moči (354).

Leta 1980 izide Ojnikova najdaljša, kar 18 strani dolga, razprava s področja ustavnega prava Cerkve z naslovom *Pravni položaj Cerkve v Sloveniji* (*BV* 40, 1980, 89–107). Takoj naslednje leto izide še eno razpravo s tega področja z naslovom *Cerkev in država* (BV 42, 1982, 183–199). Obe razpravi sta vsebinsko tesno povezani in predstavljata nekakšno analizo takratnih odnosov med Cerkvijo in državo. Ob branju obeh razprav bralec takoj ugotovi, da je Ojnik na tem področju zares doma, saj je v rimski disertaciji obravnaval podobna vprašanja. Ojnik predstavi pravne značilnosti v okviru predvojne Jugoslavije, se dotakne konkordata, ki je bil podpisan leta 1935 vendar nikoli ratificiran in bralca seznani z ustavo FLRJ. Ojnik navaja nekatere trditve, ki so tisti čas verjetno najbolje ilustrirale odnose med Cerkvijo in državo, na primer izjava takratnega jugoslovanskega predsednika Tita: »Želimo najti z vsemi cerkvami neki modus vivendi, da bodo odnosi med cerkvijo in državo znosni» (*BV* 40, 1980, 98). Zanimivo, da je znal biti M. Kerševan v tistem času ne samo zagovornik, ampak kdaj pa kdaj tudi kritik družbenega sistema. Ojnik navaja njegove besede: »V našem družbenopolitičnem sistemu obstaja neka nelogičnost, razglašamo religijo za zasebno zadevo, hkrati pa članstvo v ZK izključuje versko prepričanje» (*BV* 42, 1982, 190). Najbolj spodbudne v tem zgodovinskem prerezu odnosov med Cerkvijo in državo so bile besede nadškofa Šuštarja leta 1982, ko je na novoletnem sprejemu rekel: »Moja želja je, da bi čimprej odpravili vse tisto, kar zbuja medsebojno nezaupanje in sumničenje» (197). V obzorju teh ustavnopravnih razmišljanj je nastalo več Ojnikovih strokovnih člankov (*Mariborske škofijske sinode*, v: A. Ožinger, *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije*: 1228–1978, Maribor 1978, 28–30; *Cerkvenopravno in politično ozadje Metodovega poslanstva*, v: *Slavistična revija,* 34, 1986, 77–82; *Naravnopravne osnove sožitja v nastajajoči Evropi*, v: *Pravnik* 47, 1992, 175–178; *Od cerkvenega prava do cerkvenega reda?*, v: *CSS* 9–10, 1969, 190–194; *Razmišljanje ob novi ustavi*, v: *Mohorjev koledar*, 1975, 124–126; *Razvoj ali podivjanje pravnega (ne)reda*, v: *CSS* 7–8, 1981, 121–122; *Novi cerkveni zakoni*, v: *Mohorjev koledar*, 1984, 47–52) in predavanj na raznih strokovnih konferencah (*Visoka bogoslovna šola v Mariboru*, v: A. Lah, *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, Celje, MD, 1991, 15–23; *Odsev interesov salzburškega nadškofa, deželnega kneza in Ptujskih gospodov v Ptujskem statutu iz leta 1376*, v: M. Hernja-Masten, B. Holcman, *Mestni statut 1376*, Ptuj, 1997, 189–202; *Poslanstvo univerze v pluralistični družbi – skupna izhodišča za novo tisočletje*, v: P. Stuhel, *Znanje za razvoj slovenske družbe*: *Delavnica 97, drugi zbornik, razprave s posvetovanja*, Ljubljana 1998, 59–60).

Drugo področje, ki ga je Ojnik raziskoval je vprašanje človekove svobode. K temu vprašanju se je zmeraj znova vračal, ko je pisal raz-

prave s področja cerkvenega prava. »Svoboda pomeni svobodo pred samovoljo kogar koli» (80). Tako poda Ojnik neke vrste definicijo svobode v svoji krajši esejistični razpravi z naslovom *Svoboda ali prisila v Cerkvi* (*BV* 41, 1981, 79–86). Pojem svobode oriše skozi različna zgodovinska obdobja, skozi prizmo Svetega pisma, vse do čisto cerkvenih načel kanonskega prava. Ko beremo nekatere Ojnikove citate, nas preseneti njegova juridična zvestoba. Vedno znova pojem svobode predstavi kot pravnik in branilec osnovnih človekovih pravic (80). Človekova svoboda je »najtesneje povezana z obveznostmi pravnega reda ..., svoboda ni nekaj statičnega, okostenelega, pač pa dinamičen razvoj, ki teži k vedno večji osvobojenosti ..., svoboda je zakoreninjena v resnici, ki jo določa človekova in božja bit ..., svoboda vodi v teološko globino božje podobnosti in teologijo križa, kamor pravna tehnika ne seže ..., svoboda vesti in vere je jedro vseh svoboščin in nobena oblast ne sme s silo posegati na to področje (82–85). Vprašanje svobode je obravnaval tudi na Teološkem tečaju leta 1974. Papež Pavel VI., je namreč 8. februarja 1973 imel izredno pomemben nagovor auditorjem in sodnikom Rimske Rote (*AAS* 65, 1973, 95–104). Spregovoril je o svobodi zaročencev, ki sklepajo zakrament svetega zakona. »Služba duhovnika - sodnika je pastoralna, saj nudi pomoč udom božjega ljudstva kadar so v stiski. Sodnik, tolaži prizadete, vodi zašle, se poteguje za razžaljene, obrekovane in krivično ponižane« (4). Ves pod vtisi papeževih besed Ojnik v svoji razpravi na Teološkem tečaju, predstavi duhovnika kot sodnika in varuha temeljne človekove pravice, da more skleniti zakonsko zvezo, če ga pri tem ne ovirajo pomanjkljivosti, kot so »nerazsodnost, nevednost, zmota, hlinjenje, sila in strah« (4). Ojnik predstavi veliko papeževo skrb, da se nikomur ne omejuje svoboda do zakona. Hkrati pa navaja izredno skrb cerkvenih pravnikov, ki ugotavljajo primere, človekove nesvobode, ko ni zmožen veljavno izmenjati zakonske privolitve (7).

Veliko bolj znanstveno napisana je razprava *Verska svoboda v mednarodnem pravu*, ki jo je objavil že leta 1973 (*BV* 33, 1973, 280–287). K vprašanju človekove svobode pristopa z vidika mednarodnega prava. Še posebej ga zanima svoboda vesti in svoboda veroizpovedi. Razprava je neke vrste komentar deklaracije Združenih narodov, ki ga je omenjena ustanova sprejela 10. septembra 1948. Eden glavnih ciljev OZN so bile človekove pravice in svoboščine brez razlike na raso, spol, jezik in vero (282). V razpravi Ojnik pove, da se je ideja verske svobode porodila v Ameriki konec 17. stoletja. Vse ustave so poudarjale, da je svoboda vesti in svoboda veroizpovedi bistvena ter osnovna človekova pravica, ki jo mora spoštovati vsaka država (281). V bran te velike svetinje vsega človeštva se je v vseh razpravah na temo »svobode« postavil tudi Ojnik in k tej drži znova in znova pozival

institucije, še posebej državo. V zaključku omenjene razprave je zapisal, da bi »državna zakonodaja«, ki ne bi spoštovala človekove svobode, »prav gotovo izključila svojo državo iz družine civiliziranih narodov« (287).

Ojnikovo najbolj priljubljeno področje, kateremu posveti več razprav in strokovnih člankov, je zakonsko pravo. Njegove razprave na to temo so nastajale v letih 1973–1983. Gre za pet razprav, ki jih lahko razdelimo v dve skupini. Tri razprave, ki obravnavajo problematiko zakonskega prava, so nastale v obdobju starega zakonika cerkvenega prava, torej pred letom 1983. Dve razpravi pa Ojnik posveti predstavitvi novega zakonika, ki je stopil v veljavo leta 1983. Če analiziramo prvo skupino razprav, potem lahko rečemo, da se Ojnik dotakne temeljnih problemov zakonskega prava. Zato so tudi naslovi razprav hkrati že predstavitev teme, ki jo avtor želi obdelati. Leta 1973 je izšla razprava z naslovom *Namen zakonske zveze* (*BV* 33, 1973, 40–47). V samem uvodu Ojnik pove, da »zakonsko zvezo sklepajo ljudje z najrazličnejših namenov ..., od čisto počutnih do gospodarsko, estetsko, politično in celo versko obarvanih« (40). Da bi koristil mladim zaročencem in še zlasti tistim, ki jih pripravljajo, Ojnik navaja bistveni namen zakona, kot ga predpisuje takratni ZCP 1917, namreč: »Prvotni namen zakona je roditi in vzgajati otroke; drugotni namen je medsebojna pomoč in tešenje poželjivosti« (40). Ta trditev je po desetih letih, z razglasitvijo novega Zakonika 1983, zastarela. Čeprav je vso razpravo posvetil razlagi besed kan. 1013 starega ZCP iz leta 1917, je v razpravi *Temeljna predstavitev novega zakonika* (*BV* 43, 1983, 149–159) med novostmi navedel tudi spremenjeni pogled Cerkve na bistvene namene zakona. V prvi razpravi iz leta 1973 Ojnik pove, da takega pojmovanja zakona, kot je bilo v zakoniku iz leta 1917, ni mogoče več zagovarjati, še posebej če upoštevamo izkustvena spoznanja o človeku. Tudi vesoljni cerkveni zbor je poudaril človekovo dostojanstvo in osebno odgovornost. Tako Ojnik v tej razpravi že napoveduje daljnosežne spremembe, ki jih bo morala bodoča zakonodaja vsekakor upoštevati (47).

Razprava z naslovom *Apostolsko pismo o mešanih zakonih* (*BV* 34, 1974, 111–115) je kratka predstavitev omenjenega dokumenta papeža Pavla VI., ki je izšel 31. marca 1970. Ojnik tudi v tej razpravi razmišlja o človekovi svobodi. Človek ima neokrnjeno pravico in svobodo, da si sam izbere zakonskega tovariša. Zaradi spremenjenih družbenih razmer je vedno več katoličanov, ki za svojega zakonskega druga izberejo nevernega ali celo drugače verujočega. Ojniku se zdi, da je najtežje vprašanje, kako zavarovati katoliško vero zakonca in otrok ob spoštovanju verskega prepričanja nekatoličana (112). Hkrati pa predstavi še druge pereče probleme: »Biti moramo realisti in vedeti, da je veliko katoličanov vernih samo na papirju» (113) in da dobrega zakona »ni

mogoče doseči samo s pravom in določbami« (114). Ojnik svojo razpravo zaključi s posebej poudarjenim stavkom: »Predvsem pa se naj veliko razmišlja o ekumenskem dušnem pastirstvu družin, ki žive v mešanem zakonu« (114). Zdi se, da je Ojnik s tem nakazal smer uresničevanja omenjenega papeškega dokumenta.

V zadnjih treh razpravah s področja zakonskega prava Ojnik postopoma predstavi novosti, ki jih je prinesel novi zakonik cerkvenega prava. V razpravi z naslovom *Veljavnost zakona in nezrelost* (*BV* 39, 1979, 447–461) pokaže na tri najbolj pereče probleme, zaradi katerih zakonska zveza ne more biti veljavno sklenjena, na neprištevnost, nezmožnost za zakonsko življenje in na nezrelost. Sodniki Rimske Rote: Lefebvre, Serrano, Raad, Di Jorio, Masala, Parisella, Anne, Pinto, so ob upoštevanju psihologije in medicine spodbujali k reviziji ZCP 1917. V sodbah Rimske Rote sodniki že govorijo o psihični nezmožnosti za zakon. Ojnik navaja nekatere primere psihičnih nezmožnosti in prav tako prve predloge novih kanonov, ki obravnavajo vprašanje nesposobnosti za sklenitev zakonske zveze. Kot zanesljivo avtoriteto pa pri tem navaja dva najbolj priznana strokovnjaka Navaretta in Lüdicka. V zaključku svoje razprave navede še Lüdickov poseben katalog simptomov, ki naj pomagajo cerkvenemu sodniku ugotavljati zrelost za zakonsko življenje (457). Pomanjkljiva zrelost namreč onemogoča zadostno, pretehtano vedenje o predmetu zakonske pogodbe, zato je izjava privolitve neprištevna, ker za njo ni odgovorne osebnosti (456). Naloga cerkvenega sodišča je presoditi, ali je bil zakonec ob sklenitvi zakona sposoben skleniti veljavno zakonsko pogodbo, oziroma ali je bil ob sklenitvi zakonske pogodbe sposoben sprejete dolžnosti zakona in jih tudi uresničevati (461).

Leta 1982 je izšla Ojnikova razprava z naslovom *Premiki v zakonskem pravu* (*BV* 42, 1982, 158–169). Razprava je dober uvod v razumevanje določb Zakonika cerkvenega prava. Je aktualna tudi za današnji čas. Zelo primerno bi bilo, če bi jo prebral vsak pastoralni delavec. V njej bi našel nekatere danes zelo koristne pastoralne napotke, še posebej vse v zvezi s pripravo na zakon, o zakonskih zadržkih, o privolitvi v zakon, pa vse do same sklenitve zakona. Prav tako vedno aktualna bo tudi zadnja Ojnikova razprava s področja zakonskega prava z naslovom *Temeljna predstavitev novega zakonika* (*BV* 43, 1983, 149–159). Avtorju gre za hitro predstavitev novega Zakonika v celoti. Takoj na začetku poda svojo definicijo novega zakonika. Takole ga predstavi: »Dobili smo sistematično urejeno lepo zaokroženo preudarno zakonodajo, ki je preoblikovana po zahtevah vesoljnega cerkvenega zbora« (150). Poleg pohval navede tudi nekatere pripombe, na primer: »Hudo enostransko je poudarjena hierarhična ali službena stran Cerkve ..., enostransko je naglašena pasivna drža vernikov ...,

premalo je upoštevana tradicija« (154). Skratka, Ojnik noče Łodpraviti upravičene kritike in prezreti številnih problemov, ki jih prinaša življenje» (157). Škoda se mu zdi, da v novem zakoniku človekove pravice niso bolj upoštevane, da ni upravnega sodstva zoper zlorabo oblasti, da je cerkveno učiteljstvo ostalo bolj v okviru koncepta pravno popolne družbe kot pa koncilske teologije. Kljub temu pa je prepričan, da je »nov zakonik dober« in da v tem času Łni bilo mogoče izdelati boljše zakonodaje» (157).

Tretje področje Ojnikovega raziskovanja so laiki. Laikom je Ojnik posvetil dve razpravi in več strokovnih člankov (*Človekove pravice v krščanski luči*, v: *Znamenje* 5, 1973, 490–493; *Oseba v cerkvenem pravu*, v: *Pravnik* 8-10, 1990, 45, 353-357; *Kristjanove osnovne pravice*, v: *Znamenje* 2, 1974, 143–148; *Človekove - kristjanove pravice v Cerkvi*, v: *BV* 49, 1989, 225–236). Leta 1968 je objavil razpravo z naslovom *Pravni predpisi o bogoslužnem sodelovanju z nekatoliškimi kristjani*, v: *BV* 28 (1968), 106-115. Gre za študijo o molitvah vernikov z ločenimi kristjani. Ojnik temeljito predstavi ekumenski pravilnik, ki ga je izdalo Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov. Predvsem izpostavi tista načela, ki so namenjena katoliškim laikom. Kadar ti sodelujejo s pravoslavnimi smejo biti botri pri pravoslavnem krstu, priča pri pravoslavni poroki, bralci pri pravoslavni liturgiji in prav tako smejo s škofovim dovoljenjem prejeti obhajilo pri pravoslavnih liturgičnih opravilih. Vprašanje laikov pa Ojnik veliko bolj sistematično obdela v razpravi *Pravni položaj laikov*, v: *BV* 37 (1977), 50–65. Laiki so v Cerkvi v veliki večini in imajo dejaven delež pri njenem življenju. Ko predstavi pravne norme, Ojnik z žalostjo ugotavlja, da »pravni položaj laikov v cerkvenem pravu ni sistematično obdelan. Posamezna določila so razmetana po vseh petih knjigah zakonika cerkvenega prava« (64). Zato v razpravi spregovori o dostojanstvu laika, o njegovi pravici do dobrega glasu, svobodnega razvoja osebnosti, nato o pravici do informacij in svobodnega izpovedovanja svojega prepričanja in končno o svobodi vesti in pravni zaščiti vseh naštetih pravic (59).

V zadnjo skupino Ojnikovega raziskovanja sodijo razprave o škofovski službi. Gre za dve pomembnejši razpravi. Prva je razlaga apostolskega pisma papeža Pavla VI., o škofovski službi: *Spregled od splošnih cerkvenih zakonov* (*BV* 27, 1967, 255–260) in razprava v dveh delih z naslovom *Vodstvo krajevne Cerkve* (*BV* 29, 1969, 95–103; 346–358). Slednja je prav zaradi dveh delov Ojnikova najdaljša znanstvena raziskava. Obe razpravi dejansko sodita v ustavno pravo Cerkve. Službo škofov Ojnik obdela skrbno in zelo sistematično. Pri tem analizira vse koncilske dokumente, še posebej apostolsko pismo motu proprio *De episcoporum muneribus* (*O službi škofov*), ki ga je papež Pavel VI. izdal 15. junija 1966. Ojniku ne gre za iskanje reformnih hipotez,

ampak je z obema razpravama hotel »sistematično podati in osvetliti pokoncilske odloke in tako vsaj delno spodbuditi k njihovi organski uresničitvi« (346).

Ob natančni analizi Ojnikovega znanstvenega raziskovanja lahko v njem prepoznamo skrbnega pravnika, ki se zna odzivati na aktualna vprašanja, s katerimi se srečuje Cerkev v različnih obdobjih, in hkrati kot izrednega analitika. Vprašanja, ki jih raziskuje, vedno sistematično obdela. V svojih razpravah se predstavi kot varuh cerkvenega nauka in kot branilec cerkvenega učiteljstva. Njegov stil ostaja ves čas nespremenjen. Razprave so pisane poljudnoznanstveno s posluhom za bralca. Ves čas ima pred očmi človeka, ki bo bral, kar je napisal. Njegove razprave so namenjene študentom teologije, da jih seznani z osnovami prava in s temeljnimi normami Cerkve.

V svojih razpravah Ojnik pogosto navaja obsežno teološko in pravno literaturo. Tako srečamo imena znanih francoskih (L. Bouyer, A. Hobza, M. Oraison, L. Lochet), nemških (O. Schilling, A. Görres, J. Fuchs, H, Bacht, E. Feil, D. Seeber, J. Messner, W. Kluxen, T. Herr) in italijanskih (U. Navarrete, A. Bugan, R. Monaco) avtorjev. Vedno znova pa je rad segel po klasičnih teoloških delih, zlasti je rad uporabljal komentarje znanih teologov in kanonistov (Y. Congar, K. Rahner, J. Bauer, K. Mörsdorf).

Ojnikovo znanstvenoraziskovalno delo sega tudi na področja, ki so širšemu krogu ljudi težje dostopna. Mislim predvsem na škofijsko cerkveno sodišče. Kot škofov vikar za sodne zadeve je skozi vsa leta skrbno pripravljal gradivo za vsako posamezno ničnostno zakonsko pravdo, tako na I. kot na II. stopnji. Če upoštevamo skromen podatek, da je bilo leta 2000 na I. stopnji škofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru sprejetih v obravnavo 49 primerov in 43 primerov na II. stopnji (glej: S. Slatinek, Napetosti v družinah razvezanih in ponovno poročenih, v: BV 62, 2002, 246), potem lahko priznamo, da je Ojnik svoj pravni talent vsa leta pridno razvijal. Pri pisanju poročil in sodb se je pokazal kot razumen in spreten jurist.

Zdi se mi prav, da ob analizi Ojnikovega znanstvenoraziskovalnega dela ne prezremo še ene knjige, to je prevod novega Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983. Potem ko je papež Janez Pavel II. 25. januarja 1983 razglasil nov zakonik, je Ojnik, kot predstojnik katedre za cerkveno pravo dal pobudo za slovenski prevod omenjenega zakonika. Slovenski škofje so predlog sprejeli in Ojniku poverili predsedstvo prevajalske komisije. Zahtevno znanstveno delo je bilo končano 15. novembra 1983. Tako imamo danes vsi, ne le duhovniki, ampak tudi drugi verniki, v ZCP na voljo »varne določbe« in zanesljivo »sredstvo«, da spoznamo svoje lastne pravice in dolžnosti in dosežemo najvišji cilj, to je »salus animarum« (kan. 1753), ki mora v Cerkvi vedno biti najvišji zakon.

Strokovni članek (1.04) UDK 929 Ehrlich, Lambert

Metod Benedik

Lambert Ehrlich

Ob odkritju kipa na Teološki fakulteti v Ljubljani 31. maja 2002

Rimski simpoziji v sodelovanju tamkajšnje Teološke akademije in tukajšnjega Inštituta za zgodovino Cerkve so v devetnajstih letih svojega rednega delovanja obravnavali prav toliko znamenitih osebnosti slovenske preteklosti ter vzporedno z njimi duhovno in kulturno okolje našega naroda. Lani septembra je za škofom Gregorijem Rožmanom logično prišel na vrsto profesor Lambert Ehrlich. Vodstvo simpozijev se je moralo soočiti z nekaterimi pomisleki, saj je bilo jasno, da se s tem loteva oseb, ki ju je »uradno zapisana zgodovina« ožigosala kot kolaboranta in sovražnika ljudstva, še posebej pa, ker se je obenem z njima bilo treba lotiti tudi dogajanj naše bližnje preteklosti, najmračnejšega in najbolj krvavega obdobja slovenske zgodovine. Kontinuiteta si še danes mukoma prizadeva, da bi podoba našega naroda ostala taka, kot jo je označilo s komunistično revolucijo narekovano zgodovinopisje. Kako votli so klici, ki jih slišimo tudi iz parlamenta: »Zgodovine ne bomo spreminjali!« Vsem naporom navkljub resnica prihaja na dan. Možno si je zatiskati ušesa, se slepiti, resnice ni moč ustaviti! *Grobovi tulijo*, je zapisal pesnik, tudi Ehrlichov; povojno »ljudsko oblast« je tako vznemirjal, da so na njen ukaz nemški ujetniki morali njegove posmrtne ostanke ekshumirati in jih odvreči v neznano brezno.

Ehrlich, doma iz Žabnic pod Višarjami, je po študiju v Innsbrucku in Rimu kot duhovnik in profesor bogoslovja do 1919 deloval na Koroškem. Odmevno je spodbujal ustanavljanje raznih kulturnih in socialnih društev, ki naj bi pripomogla k ohranjanju vernosti in slovenstva. Kot izvedenec za razmere na Koroškem je bil 1919 imenovan v jugoslovansko delegacijo na mirovni konferenci v Parizu. Tu je odločno zagovarjal ohranjanje celovitosti slovenskega ozemlja; po zamislih Italijanov, Nemcev in Madžarov bi slovenski narod izgubil velik del svojega ozemlja in kar okoli 600.000 Slovencev bi bivalo zunaj svoje države. Pripravil je vrsto pomembnih dokumentov glede Koroške in tvorno sodeloval v diplomatskem boju za slovenske meje na Štajerskem, v Prekmurju in na Primorskem. Vse to delo pregledno predstavlja njegov več kot 400 strani obsežen tipkopis *Pariška mirovna konferenca in Slovenci*, ki je prav zdaj v pripravi za objavo.

Ehrlichov pogled na slovenstvo je najtemeljiteje zajet v študiji *Slovenski problem*, ki jo je pripravil novembra 1941. Temelj in cilj mu je vzpostavitev slovenske državne suverenosti. Glede naddržavnih povezav Slovenije je predvideval tri možnosti: konfederativno južnoslovansko rešitev, srednjeevropsko konfederacijo od Baltika do Egeja in kot tretjo Slovenijo kot samostojno državo v zaledju Trsta pod mednarodnim nadzorom. Samostojnost, tudi znotraj konfederacije, bi obvarovala pred grožnjo z germanskega severa, od koder so prihajale močne težnje za tem, da slovenski narod postopno izgine. Kot dober poznavalec stanja v Evropi je slovensko situacijo znal vpeti v širše razmere. Bil je realist, v vseh različicah pa je poudarjal samostojno Slovenijo. Njegovi načrti se takrat niso uresničili. Za seboj pa je zapustil idejo, ki ni nikoli zamrla: uresničila se je v letu 1991.

Svoje teološko znanje je Ehrlich temeljito dopolnil s študijem primerjalnega veroslovja in etnologije na univerzah v Parizu in Oxfordu. Kot odlično usposobljen znanstvenik, povezan z najvidnejšimi strokovnjaki s tega področja, je opravljal profesorsko službo za ta dva predmeta na Teološki fakulteti v Ljubljani od leta 1922 do smrti 1942. Vrsto študij predvsem s področja etnologije, kozmologije, ekleziologije, misijologije in družboslovja je objavil v sodobnih glasilih, v *Bogoslovnem vestniku* in *Času*. Kot dekan se je moral ubadati tudi z gmotnimi vprašanji fakultete: Ministrstvo prosvete v Belgradu je ljubljansko univerzo v primerjavi z belgrajsko obravnavalo izrazito mačehovsko in celo ogrožalo obstoj Teološke fakultete. Ehrlich je v temeljiti znanstveno-izobraževalni dejavnosti celotne univerze, iz katere se rojevajo strokovnjaki za vsa področja, videl eno od osnov za prihodnost slovenskega naroda in slovenske države. Eden od njegovih slušateljev se ga spominja takole: »Vedno je dal nekaj svojskega, ideje, poglede, nasvete, vidike; ta človek ni veliko pisal, ampak vse je v njem živelo, so kar iskre letele iz njega. Spominjam se ga kot profesorja za fundamentalko, pa nam je govoril o svetovnih problemih. Menim, da je bil center njegovih misli: vera, samobitnost, kultura, obstoj slovenskega naroda. Zato je hotel zgraditi trdno in verno slovensko inteligenco, ki naj dela in ohranja, kar je pozitivnega v tem narodu.« Leta 1929 je okrog sebe začel zbirati študente, 1931 pa je s škofovim imenovanjem tudi formalno sprejel »dušno pastirstvo med akademiki« in postal njihov duhovni voditelj. Predvsem si je prizadeval, da bi odrasli v dobre katoličane, ki so v vsem zvesti Bogu in svojemu narodu. Usmerjal jih je k socialni pravičnosti in dejavnosti, spodbujal jih je, naj študirajo aktualne slovenske probleme, domačo kulturo in izročilo, naj se zanimajo za slovensko izseljenstvo, naj ohranjajo katoliško vero kot temelj slovenstva, naj se odločno postavijo po robu komunizmu, ki se je v tem času vse bolj razpredal tudi na Slovenskem. Mar ni bil to eden največjih grehov, ki so imeli za posledico strele na Streliški?

Ehrlich je dobro poznal resnični obraz komunizma. Zelo zgodaj, že leta 1924, je v *Času* objavil obširno študijo *Ruski boljševizem.* Raziskal je ustroj boljševizma, komunistično gospodarstvo, šolski sistem v Rusiji, versko politiko sovjetov in komunistično propagando. V predstavitvi sovjetske ustave ugotavlja: »Po besedilu ustave o kakšni demokraciji ali enakopravnosti ne more biti govora, ker je vsa oblast osredotočena v 'predsedstvu'. Izključena je tudi vsaka garancija pravnega varstva, ker je pravosodstvo popolnoma v rokah političnih organov. Tudi o neodvisnosti sodnikov ni duha ne sluha, kajti vse pravosodne instance so odvisne od instrukcij, ki jih dobivajo od upravnih in policijskih organov. Zveza sovjetskih republik se lahko po pravici imenuje ustavno organizirana strahovlada 21 članov predsedstva.« Ko se je po letu 1930 tudi na Slovenskem začel uveljavljati komunizem, ne da bi pri tem izbiral sredstva, je Ehrlich zelo jasno in brez strahu opozarjal na komunistično nevarnost in njene pogubne posledice za slovenski narod. Študentski krog »stražarjev«, ki jim je bil duhovni voditelj, je glasno poudarjal, da je OF prevara, laž in nasilje. Praksa komunistov, utemeljena tudi s t. i. »zaščitnim odlokom« 16. septembra 1941, po katerem je bil vsakdo, ki bi zunaj OF organiziral upor proti okupatorju, označen za izdajalca, je v prvem letu vojne to razločno potrjevala: bolj kot boj proti okupatorju je njihova revolucija zahtevala likvidacijo vseh ljudi, ki bi bili lahko njeni nasprotniki. Tako je moral pasti tudi Ehrlich: 26. maja 1942, ko je odhajal od maše, so ga na Streliški ulici v Ljubljani ubili agenti »Varnostno-obveščevalne službe«. V sporočilu po umoru je obveščevalna služba OF Ehrlicha obtožila »najbolj tesnega policijskega sodelovanja z okupatorskimi oblastmi«. Res absurdno, če pomislimo na vse njegovo delo za slovenski narod. Še nekaj tednov pred umorom, 1. aprila 1942, je Italijanom napisal spomenico, v kateri ostro kritizira ukrepe okupacijskih oblasti v Ljubljanski pokrajini. Prav v tej spomenici pa je obenem zelo jasno opozoril na kolaboracijo komunistov z italijanskim okupatorjem. Mar nam to ne pove dovolj?! V času priprave na lanski simpozij je ugledni slovenski zgodovinar akademik Ferdo Gestrin, trd pristaš Komunistične partije, kolegu zgodovinarju na vprašanje, zakaj so Ehrlicha ubili, odgovoril: »Bil je edini, ki je bil sposoben organizirati odpor proti okupatorju mimo komunistov.«

Edvard Kocbek je v svojem dnevniku leta 1951 duhovno stanje, kot ga je čutil med ljudmi, opredelil takole: »Najhujša posledica, ki jo režim povzroča, je apatija. Apatija je nevarnejša od vsakega drugega stanja, vendar vidim posebno demonijo v tem, da si jo režim že nalašč ustvarja, da bi se z njo laže obdržal. Popolnoma nova blaznost!« Človek bi kar pomislil, da ima Kocbek v mislih naš sedanji trenutek. Apatija do preteklosti, iz katere rastemo, apatija do prihodnosti, za katero naj bi bili odgovorni! Mar ni prav, celo zelo potrebno in za nas koristno, da se

z vso spoštljivostjo spomnimo človeka, ki je znal povezovati niti tisočletnih človeških izkušenj in brez bojazni, tudi za ceno lastnega življenja, delal za drugačno, spodobnejšo prihodnost slovenskega naroda.

Poročilo

A. Slavko Snoj

Teološka fakulteta v študijskih letih 2000/01 in 2001/02

Navedeni študijski leti[1] sta minili pod prvim mandatom dekanovanja red. prof. dr. A. Slavka Snoja ter prodekanov: doc. dr. Bogdana Dolenca, prodekana za študijske zadeve in izr. prof. dr. Janeza Štuhca, prodekana za znanstveno-raziskovalno dejavnost, ki je hkrati predstojnik Enote v Mariboru. Predstavitev dejavnosti temelji na arhiviranem gradivu Teološke fakultete (TEOF), zlasti na zapisnikih senata, mesečnih koledarskih pregledih dogajanja in raznih pisnih poročilih. Ta pregled se dopolnjuje z letnim *Poročilom o kakovosti študija*, ki ga pripravi fakultetna komisija za kakovost.[2] S temi poročili, ki na posamični članici univerze prispevajo k vsakoletni samoevalvaciji, dekan hkrati izpolnjuje dolžnost, da vsako leto poroča lastnemu senatu in rektorju Univerze v Ljubljani (UL) o dejavnostih na fakulteti[3] ter velikemu kanclerju o njenem utripu.[4] Hkrati so poročila priprava na zunanjo evalvacijo vsake članice in univerze v celoti, s katero si bo v prihodnjih letih mogoče pridobiti akreditacijo programov v narodnem in mednarodnem merilu. Za poročila, ki smo jih v tej obliki začeli pripravljati leta 2000, je mogoče reči, da so bila dobro pripravljena in prav tako dobro ocenjena s strani univerzitetnih ocenjevalcev. Ocena se nanaša na formalni in vsebinski vidik poročila: na pravilno sestavo fakultetne komisije s sodelovanjem predavateljev in študentov ter na spoštovanje rokov, na pridobivanje podatkov iz poročil programskih skupin, kateder, inštitutov in študentskih anket ter na poročanje o določenih vsebinskih vprašanjih. Neizogibno je, da predstavitev dejavnosti tu pa tam presega navedeni časovni okvir dveh študijskih let.

---

[1] Študijsko leto traja od 1. oktobra do 30. septembra.

[2] Poročilo za leto 2000/2001 je pripravil predsednik komisije doc. dr. S. Gerjolj, *Poročilo o kakovosti študija,* 31. maja 2001; poročilo za leto 2001/2002 pa član komisije doc. dr. Ch. Gostečnik, *Poročilo o kakovosti študija*, 30. aprila 2002.

[3] Prim. *Statut Univerze v Ljubljani*, v: *Objave* št. 3/2001, čl. 69.

[4] Prim. *Statut Teološke fakultete v Ljubljani,* Ljubljana 1995, čl. 17.

1. Nova pravila in pravilniki fakultete

Na začetku leta 2001, 9. januarja, je senat univerze sprejel prenovljeni *Statut Univerze v Ljubljani*, kar je zahtevalo še večje dejavnosti članic v preverjanju programov ter usklajevanju vodenja in poslovanja; to je močno zaposlovalo tudi našo ustanovo v obdobju, ki ga predstavljamo.

Na temelju novega statuta je bilo treba pripraviti vrsto splošnih aktov, pravil in pravilnikov in znova konstituirati vse organe fakultete. V komisijo za pripravo osnutka pravil fakultete so imenovani: dekan prof. dr. A. S. Snoj, prof. dr. B. Košir, prof. dr. V. Potočnik, doc. dr. S. Slatinek in tajnik D. Sinko.[5] Glavno delo sta opravila dekan in tajnik in senat je po treh mesecih na izredni seji sprejel *Pravila Teološke fakultete*,[6] ki urejajo delovanje pedagoške, znanstveno-raziskovalne in upravne dejavnosti, raznih komisij ter študentskih organov. Dne 7. maja 2001 se je konstituiral prvi akademski zbor fakultete, katerega člani so vsi pedagoški delavci, ki so polno zaposleni na fakulteti (40) in predstavniki študentov (9). V novem senatu fakultete z 19-članske sestavo, ki ga voli akademski zbor in je najvišji strokovni organ, so zastopniki profesorskega zbora in predstavniki študentov (3).[7] S *Pravili Teološke fakultete* je vnovič ovrednoteno delovanje fakultetnih inštitutov. Kakor kateder je tudi inštitutov 11. Njihov namen je spodbujati znanstveno-raziskovalno dejavnost tudi s pomočjo zunanjih sodelavcev. Katedre in inštituti so izvolili predstojnike, imenovana je vrsta komisij in koordinatorjev za posamezna področja.[8]

V letih 2000/01 in 2001/02 so sprejeti naslednji akti, v procesu izpopolnjevanja pa so še drugi pravilniki (inštitutov, komisij ...):

Knjižnični red (2. feb. 2001);

Pravila Teološke fakultete (9. apr. 2001; dopolnjena 06. maja 2002);

Pravilnik o kandidiranju in volitvah članov senata TEOF (9. apr. 2001);

Diplomski red (2. jul. 2001);

Priloga k diplomi (5. nov. 2001);

Računovodska pravila TEOF (8. apr. 2002);

Pravilnik o magistrskem študiju (spremembe in dopolnila 8. apr. 2002);

Pravilnik o postopkih kandidiranja, volitev in imenovanja dekana in prodekanov Teološke fakultete (spremembe in dopolnila 6. maja 2002);

---

[5] Prim. *Zapisnik 55. (razširjene) seje senata,* 2. feb. 2001, sklep 5. *Pravila* so po enem letu nekoliko dopolnjena, prim. Zapisnik 11. seje senata, 6. maja 2002, sklep 3.

[6] Prim. *Zapisnik 58. (izredne) seje senata,* 9. apr. 2001, sklep 1.

[7] Prim. *Statut Univerze v Ljubljani*, člen 72 in 77; v senatu fakultete mora biti najmanj sedmina, v akademskem zboru pa najmanj petina študentov.

[8] Prim. *Zapisnik 3. seje senata,* 2. julija 2001, sklep 7.

Pravilnik komisije za nagrade in priznanja (6. maja 2002);
Pravilnik o študijskem redu (spremembe in dopolnila 3. jun. 2002);
Pravilnik o izrednem študiju (28. jun. 2002).

S široko podporo je bil 14. junija 2001 na članicah v prvem krogu za rektorja UL vnovič izvoljen prof. dr. Jože Mencinger. Članice znova izvolijo tudi predstavnike za senat UL. Predstavnik TEOF je po internem dogovoru senatorjev vsakokratni dekan, ki pa ga izvolijo za to funkcijo.[9]

2. Permanentno izpopolnjevanje predavateljev

V letu 2000/01 je bilo 11 sej senata in 1 (prva!) seja akademskega zbora;[10] v letu 2001/02 pa 10 sej senata in 1 seja akademskega zbora. V organih fakultete so v duhu uresničevanja evropskih silnic, zlasti temeljne *Bolonjske deklaracije* iz leta 1988 in nadaljnjih aktov, polnopravni člani tudi predstavniki študentov. Večkrat na leto so te seje senata razširjene, ker so nanje povabljeni vsi pedagoški delavci. Tako se pospešuje medsebojna komunikacija in večja obveščenost. To se dogaja predvsem v sklopu študijskiega dne, ki je navadno v Domu sv. Jožefa v Celju dvakrat na leto za vse predavatelje. Dne 2. feb. 2001 je na študijskem dnevu obravnavana **tematika znanstveno-raziskovalne dejavnosti**, ki sta jo udeležencem predstavila akad. prof. dr. Jože Krašovec in izr. prof. dr. Vinko Potočnik. Dne 28. sept. 2001 je doc. dr. Cirila Peklaj z Oddelka za psihologijo na Filozofski fakulteti vodila delavnico **o temeljnih dilemah pri preverjanju in ocenjevanju**. Na študijskem dnevu 18. jan. 2002 s temo **o raziskovalnem delu in načrtovanju projektov** je prof. Metka Zevnik z Urada za šolstvo MŠZŠ predstavila težišča medresorskih projektov z osredotočenjem na ciljno-raziskovalnih projektih (CRP) aplikativne narave, ki so jih udeleženci nato idejno načrtovali v delavnicah. Ob tem akad. prof. dr. J. Krašovec poudarja, da imajo na vseh resnih akademskih teoloških ustanovah, kakršna je tudi naša, temeljne raziskave praviloma prednostno mesto.[11] Študijski dan 30 sept. 2002 je obravnaval **vsebino predavanj po katedrah** in med

[9] Prim. *Zapisnik 1. seje senata,* 7. maja 2001, sklep 2.

[10] Na 1. seji akademskega zbora, 7. maja 2001, je za predsednika izvoljen prof. dr. Anton Stres in za namestnika prof. dr. Rafko Valenčič. Na 2. seji akademskega zbora, 3. jun. 2002, pa je za namestnika izvoljen prof. dr. Metod Benedik.

[11] Na prednost bazičnih - temeljnih raziskav za TEOF po strogi znanstveni metodologiji je akademik Krašovec opozoril dekana tudi v posebnem pismu 29. jan. 2002. V njem poudarja, da je treba senatu TEOF vsako leto podati izčrpno informacijo o raziskovalnih sredstvih in njihovi uporabi. Dekan se je na knjigovodstvu zavzel za tak računalniški program, ki bo v vsakem trenutku omogočal povsem transparenten pregled prihodkov in odhodkov za celotno ustanovo. To se je do jeseni 2002 tudi uresničilo.

katedrami, da bi predavatelji - brez nepotrebnih ponavljanj - izpopolnjevali smotrno povezanost med predmeti. Zasnovo je pripravil novi prodekan za študijske zadeve prof. dr. Drago Ocvirk, ki je sprejel to službo za naslednji dve leti.[12] V sklop permanentnega izpopolnjevanja sodi tudi sobotno leto, ki so ga s soglasjem senata imeli: prof. dr. Anton Štrukelj (2000/01), prof. dr. Ivan Štuhec (2001)[13] in prof. dr. Janez Juhant (2002).[14]

3. Dodiplomski in podiplomski programi

Teološki študij v Ljubljani in na Enoti v Mariboru ima več smeri. V letih 1999 in 2000 je bil prenovljen in ovrednoten s kreditnimi točkami dodiplomski **enopredmetni univerzitetni študijski program Teologija,** ki ga je Svet za visoko šolstvo RS dokončno potrdil in priporočil 15. marca 2002.[15] Za laiške študente pa je najbolj priporočljiv **dvopredmetni univerzitetni študijski program Teologija - pedagoška smer** (koordinator prof. dr. I. Rojnik). V Ljubljani ga lahko vpišejo študenti Filozofske fakultete, v Mariboru pa študenti Pedagoške fakultete Univerze v Mariboru in imajo po diplomi zanesljivo več možnosti za zaposlitev, nenazadnje tudi za poučevanje šolskega predmeta Etika in državljanska vzgoja ter izbirnega predmeta Verstva in etika.[16] Na seji senata 6. nov. 2000 je bila imenovana komisija za dodiplomski študij: doc. dr. B. Dolenc - predsednik, akad. prof. dr. J. Krašovec, doc. dr. S. Gerjolj in as. dr. J. Nežičeva; na seji 5. jun. 2001 pa še doc. dr. A. Jamnik. Komisija je pripravila spremembe in dopolnita ter ovrednotenje s kreditnimi točkami tega dvopredmetnega programa. Senat TEOF jih je sprejel 2. jul. 2001.[17] Dobro je podčrtati, da je program sprejet s soglasjem, čeprav se je nato v tisku pojavila polemika, ki pa tega dejstva ne more ovreči. Senat UL ga je potrdil 19. feb. 2002. Svet za visoko šolstvo RS pa do 30. sept. 2002 še ni izdal dokončnega priporočila.

Posebna novost, ki jo pripravlja fakulteta v letu 2001/02, pa je **visokošolski strokovni program Teologija** (koordinatorica as. dr. J. Nežič)

---

[12] Prodekanu Dolencu je potekel dvoletni mandat in ni kandidiral za novo mandatno obdobje.

[13] Prim. *Zapisnik 51. seje senata,* 26. jun. 2000, sklep 6.

[14] Prim. *Zapisnik 2. seje senata,* 5. jun. 2001, sklep 17.

[15] Senat TEOF je spremembe in dopolnila sprejel že 31. maja 1999, senat univerze pa jih je potrdil 27. marca 2001. Časovni razmiki kažejo, koliko časa traja proces spreminjanja programov.

[16] Za učitelje slednjega smo v Ljubljani v letu 2001/02 že drugo leto, skupaj s Filozofsko fakulteto, izvajali poseben doizobraževalni program, ki je tudi potrjen od MŠZŠ (koordinator red. prof. dr. D. K. Odvirk).

[17] Prim. *Zapisnik 3. seje senata*, sklep 3. »Za« je glasovalo 11 senatorjev, »proti« nobeden, dva pa sta se glasovanja vzdržala.

predvsem za tiste kandidate, ki srednjo šolo končajo s poklicno maturo in jih zanima bolj praktični vidik tega študija. Komisija za dodiplomski študij je začela pripravljati visokošolski strokovni program Teologija po sklepu senata z dne 2. feb. 2001.[18] Senat TEOF ga je sprejel 17. dec. 2001.[19] Nato je bilo treba program še dopolniti in komisija za dodiplomski študij UL je 27. maja 2002 določila za poročevalca o programu prof. dr. Mirjano Ule s Fakultete za družbene vede in prof. dr. Zdenka Medveša s Filozofske fakultete.[20] Od njunega poročila je zdaj odvisen nadaljnji postopek sprejemanja na ravni univerze in na Svetu za visoko šolstvo RS. Ta program ima dve možni izbiri: katehetsko-pedagoško in pastoralno-socialno smer. Prva je primerna za poklic katehista in katehistinje, druga pa za pastoralno-socialnega delavca oz. delavke. To je vsekakor primeren program tudi za izobraževanje stalnih diakonov, ki jih bo na Slovenskem v prihodnosti morda več kot doslej.

V podiplomskem študiju v Ljubljani in Mariboru fakulteta izvaja študijski program za pridobitev specializacije **Pastoralna teologija** (koordinator doc. dr. S. Gerjolj), ki je namenjena predvsem duhovniškim kandidatom. (Specialističnega programa za **Duhovno teologijo** v teh dveh letih ne razpisujemo.)[21] Pri tem programu se študentje zlasti v Ljubljani zavzemajo za manj predavanj in več skupinsko ovrednotenega seminarskega dela ter več mentorskega spremljanja v praksi, kar pa ni odvisno samo od predavateljev TEOF. Slovenski škofje in drugi ordinariji izrecno pravijo, da v skladu z apostolsko konstitucijo *Sapientia christiana* zahtevajo pastoralni letnik s pripadajočo diplomo.[22] Diploma pastoralne specializacije bi morala biti pogoj tudi za opravljanje kaplanskih izpitov, pri laiških teologih pa za opravljanje pastoralnega dela.

Treba je omeniti tudi nov študijski program za pridobitev specializacije **Zakonske in družinske terapije** (koordinator doc. dr. Ch. Gostečnik), ki ga je senat TEOF sprejel 6. marca 2001,[23] senat UL pa potrdil 26. jun. 2001 (ter nato tudi Svet za visoko šolstvo RS) in ga z letom 2001/02 v Ljubljani že izvajamo. Prizadevanje za magistrski študij tega programa bo treba podkrepiti še zlasti z večjo raziskovalno naravnanostjo in z referencami domačih sodelujočih habilitiranih predavateljev.[24]

[18] Prim. *Zapisnik 55. (razširjene) seje senata,* 2. feb. 2001, sklep 17.
[19] Prim. *Zapisnik 7. seje senata*, 17. dec. 2001, sklep 4.
[20] Prim. *Uvedba VSP Teologija,* Dopis uprave UL, dne 27. maja 2002, D-I-2/02-MŠR-ap.
[21] Prim. *Seznam strokovnih in znanstvenih naslovov ter njihovih okrajšav*, v: *Uradni list Republike Slovenije*, 2. apr. 1999, št. 22, str. 2451.
[22] Prim. F. Rode, *Pismo predsednika SŠK dekanu TEOF*, 28. nov. 2001, št. 61/01.
[23] Prim. *Zapisnik 57. seje senata,* 2. apr. 2001, sklep 3.
[24] Prim. *Predlog za ponovno obravnavo novega magistrskega študijskega programa Zakonska in družinska terapija,* Dopis Komisije za podiplomski in doktorski študij UL, dne 22. maja 2002, A-VI-1/02 SM.

Senat TEOF je 9. apr. 2001 vnovič spodbudil k pripravi podiplomskega študijskega programa **Religiologija**. Diplomanti tega programa bi dobili znanstveni naslov specialist religiologije in bi lahko nadaljevali z magisterijem in doktoratom. Leto pozneje je imenovana skupina za pripravo programa: prof. dr. D. K. Ocvirk - koordinator, doc. dr. A. Jamnik in doc. dr. M. Matjaž.[25]

Če tem programom dodamo še okrepljen in bolj sistemiziran dosedanji **magistrski in doktorski študij** (koordinator K. Sinko) in večje število magistrov in doktorjev, lahko rečemo, da sta pretekli dve leti zaznamovani s pripravljanjem in prenavljanjem študijskih programov. Temu dodajmo še eno novost. Na naši univerzi je po mednarodni primerljivosti že nekaj let možen **neposredni prehod na doktorski študij**. Tudi senat TEOF je odločil, da kandidatu na magistrskem študiju omogoči neposreden prehod. »Senat fakultete lahko kandidatu, ki je na magistrskem študiju izpolnil vse predpisane obveznosti (60 KT) razen izdelave magistrske naloge, odobri neposredni prehod na doktorski študij. Kandidat mora izpolniti naslednje pogoje:

- do konca 2. letnika opraviti magistrski izpit (30 KT);
- na magistrskem študiju imeti povprečno oceno najmanj 8.5;
- ob vpisu v 3. letnik morata kandidat in njegov mentor podpisati izjavo za nadaljevanje študija na doktorskem študiju, kandidat pa prijaviti temo in dispozicijo doktorske disertacije;
- pred zagovorom doktorske disertacije objaviti članek s področja teme disertacije v mednarodno priznani reviji in predložiti senatu fakultete dokazilo o objavi.«[26]

Novi programi in njihovo izvajanje so kakovosten odgovor zavzetih predavateljev naše fakultete na izzive novejšega časa in človekovih vprašanj pri nas, kakor kažejo že sami naslovi programov.

4. Študenti, diplomanti, magistrandi in doktorandi

V študijskem letu 2002/2003 je na fakulteti v Ljubljani in na Enoti v Mariboru 544 študentk in študentov dodiplomskega študija (tem dodajmo še 9 šestoletnikov in 26 gostov). Spodnja tabela kaže razmerje med številom študentov enopredmetnega in dvopredmetnega študija (skupaj z absolventi, gosti pa so za poševnico) in tudi primerjavo med študijskimi leti. Zmanjšuje se število enopredmetnih študentov, rahlo pa raste število dvopredmetnih, kar je razveseljivo.

[25] Prim. *Zapisnik 58. seje senata,* 9. apr. 2001, sklep 7; *Zapisnik 10. seje senata,* 8. apr. 2002, sklep 17.

[26] *Zapisnik 8. seje senata,* 18. jan. 2002, sklep 4.

Število študentk in študentov	15. okt. 2000	15. okt. 2001	15. okt. 2002
Enopredmetnih	445	406	393
Dvopredmetnih	137	148	151
Vseh skupaj	**582/15**	**554/19**	**544/26**

Po poročilu koordinatorja za mednarodno sodelovanje doc. dr. B. Dolenca, so v letu 2000/01 v okviru Socrates - Erasmus drugod študirali štirje naši študenti: dva v Loevnu, eden pa v Gradcu in Regensburgu. Za študijsko leto 2001/02 se je prijavilo 9 študentov: 5 za Loeven, od dva pa za Gradec in Regensburg.[27]

V Mariboru je bila v sredo, 28. feb. 2001, prva podelitev diplom 17-im diplomantom univerzitetnih dvopredmetnih študijskih programov, ki jih izvajata Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.[28] To je tudi edini meduniverzitetni dodiplomski študijski program v Sloveniji. Tudi to kaže na dialoškost teologije v našem prostoru in času. V študijskem letu 2000/01 je bilo 40 diplomantov enopredmetnega študija, 16 diplomantov dvopredmetnega študija, 7 diplomantov pastoralne specializacije, 3 magistri in 2 doktorja. V študijskem letu 2001/02 pa je bilo 51 diplomantov enopredmetnega študija, 14 diplomantov dvopredmetnega študija, 7 diplomantov pastoralne specializacije, 6 magistrov in 6 doktorjev. Po neki longitudinalni raziskavi je prehodnost na naših univerzah 54 %, na TEOF pa 55 %. Prehodnost prvega letnika enopredmetnega študija v drugi letnik je najnižja a se postopoma zvišuje. V višjih letnikih je ta občutno boljša. Za primer navajamo prehodnost v študijskem letu 2000/01: v drugem letniku je prehodnost 62,8 %, v tretjem 82,5 %, v četrtem 74,5 %, v petem pa 92,1 %. Prehodnost v dvopredmetnem programu je že v prvem letniku višja in znaša 52,6 %. V drugem letniku je prehodnost 69 %, v tretjem 95 % in v četrtem kar 100 %.[29]

Za povečanje možnosti za zaposlovanje diplomiranih laiških teologov, ki jih je v letu 2002 že 85 %,[30] vodstvo fakultete prav v tem letu daje tri pobude. Naprosilo je rektorja UL, da je predsedniku vlade RS

[27] Prim. *Zapisnik 56. seje senata*, 5. mar. 2001, Ad 3.

[28] Prim. Red. prof. dr. Joso Vukman, dekan Pedagoške fakultete, *Predstojnikom oddelkov in centrov*, Maribor, 5. feb. 2001.

[29] Prim. S. Gerjolj, *Poročilo o kakovosti študija*, 31. maja 2001, 11.

[30] Prim. M. Škerlj, *Mesto laiških teologov v slovenskem prostoru*, Diplomska naloga, Ljubljana, 2001, 32.

poslal pismo o sistemizaciji delovnih mest za univerzitetne diplomirane teologe v družbenem prostoru.[31] Zavzema se za opravljanje strokovnega izpita za teologe in pripravlja razširitev *Standardne klasifikacije poklicev*.[32]

5. Pedagoška in znanstveno-raziskovalna dejavnost

V predstavljenih dveh študijskih letih je pedagoško delo opravljeno v celoti in po napovedanem koledarju, kakor smo ga predvideli v letnih fakultetnih knjižicah, ki so v zadnjih letih nekoliko obširnejše.[33]

Fakulteta se je v kadrovskem pogledu kakovostno okrepila. Nekateri predavatelji so pridobili višje nazive, za vse druge pa smo opravili potrebno reelekcijo, če jim je potekel čas od prejšnje izvolitve. Vsi asistenti imajo »veniam legendi« od velikega kanclerja TEOF, za vse docente in profesorje pa imamo potrebna imenovanja in tudi »nihil obstat« od rimske Kongregacije za katoliško vzgojo. Po svoji naravi deluje naša fakulteta povsem v skladu s slovenskimi državnimi zakoni in tudi po cerkvenih kanonskih predpisih. V veselje in ponos nam je dejstvo, da je tako delovanje mogoče in to celo brez kakršnih koli napetosti na pravnem področju.

Za **docenta** so bili v tem obdobju izvoljeni: dr. Stanislav Slatinek in dr. Maksimilijan Matjaž,[34] dr. Alenka Šverc in dr. Branko Klun,[35] dr. Leon Debevec,[36] dr. Alojz Pirnat in in dr. Tomaž Erzar.[37] Za **izrednega profesorja** sta bila izvoljena dr. Bogdan Kolar[38] in dr. Avguštin Vinko Škafar.[39] **Zlato plaketo** UL za posebne zasluge na pedagoškem, znanstveno-raziskovalnem in organizacijskem področju je leta 2000 prejel prof. dr. Rafko Valenčič, leta 2001 pa prof. dr. Metod Benedik; tega leta je prejel takrat še doc. B. Kolar papeško odlikovanje Pro Ecclesia et Pontifice.

---

[31] Prim. *Pismo,* 27. mar. 2002, A-IV-13/02-JM/tp.

[32] *Uradni list RS*, Statistični urad Republike Slovenije in Zavod Republike Slovenije za zaposlovanje, Ljubljana 2000.

[33] Prim. A. S. Snoj (ur.), *Seznam predavanj za študijsko leto 2000/2001,* Ljubljana 2000; A. S. Snoj (ur.), *Seznam predavanj za študijsko leto 2001/2002,* Ljubljana 2001.

[34] Prim. *Zapisnik 55 (razširjene) seje senata,* 2. feb. 2001, sklep 12 in 13.

[35] Prim. *Zapisnik 1. seje senata,* 7. maj 2001, sklep 4 in 5. B. Klun se je habilitiral na Filozofski fakulteti.

[36] Prim. *Zapisnik 4. (razširjene) seje senata,* 28. sept. 2001, sklep 14. L. Debevec se je habilitiral na Fakulteti za arhitekturo.

[37] Prim. *Zapisnik 13. (razširjene) seje senata,* 28. jun. 2002, sklep 7 in 8. T. Erzar se je habilitiral na Filozofski fakulteti.

[38] Prim. *Zapisnik 10. seje senata,* 8. apr. 2002, sklep 13.

[39] Prim. *Zapisnik 12. seje senata,* 3. jun. 2002, sklep 10.

Naši pedagoški delavci so zvrščeni v dve programski skupini: **Filozofsko-religiološko-zgodovinska skupina** z naslovom *Idejni in vrednostni tokovi na Slovenskem nekoč in danes* (vodja prof. dr. Janez Juhant) in **Biblično-teološko-pedagoška** skupina z naslovom *Krivda in sprava* (vodja akad. red. prof. dr. Jože Krašovec). Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport je začelo ocenjevati delo skupin po štirih ključnih merilih, in sicer: program skupine, relevanca v domačem prostoru, relevanca v mednarodnem prostoru ter znanstvena produkcija skupine in vodje programa. Doslej je prispela ocena za leto 2000, za leto 2001 pa je ocenjevanje že v teku. Prva skupina je ocenjena »povprečno«, s tem, da opravljeno delo »glede na vložena sredstva MZT vsekakor ustreza kriterijem« in da je bibliografija vodje programa odlično ocenjena.[40] Ocena druge skupine je »nadpovprečna«. Za bibliografijo vodje je preprosto rečeno: »Izpis iz COBISS-a je dovolj zgovoren.« Beremo pa še naslednji opis navedene ocene: »Programska skupina je homogeno sestavljena. Vodja programa je mednarodno uveljavljen biblicist. Rezultati dela programske skupine presegajo vložena finančna sredstva. Izstopa obsežna, v nekaterih segmentih, glede na pomen prestižna bibliografija.« In še: »V slovenskem prostoru bi težko našli podobno mednarodno uveljavljeno programsko skupino ... Programska skupina usmerja in pospešuje razvoj biblične vede pri nas ter istočasno skrbi za njeno popularizacijo ... Kot celota je skupina izredno plodna tako na področju znanstvenih objav, preglednih strokovnih člankov in pedagoške dejavnosti.«[41] **Znanstveno-raziskovalna dejavnost** (koordinator K. Sinko in as. dr. J. Nežič) poteka poleg v programskih skupinah tudi v projektih. To področje bo treba v prihodnje še okrepiti. Za podporo tej dejavnosti je poleg revije *Bogoslovni vestnik* in zbirk *Acta ecclesiastica Sloveniae* ter *Znanstvena knjižnica* na voljo tudi nova znanstvena zbirka *Acta theologica Sloveniae*, v kateri je leta 2001 izšla prva knjiga dr. Mirjane Filipič z naslovom *Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik*. Zahvala za to gre nedvomno tudi založbi Družina, ki je fakulteti pri njenih izdajah v veliko oporo in pomoč. Ta zbirka daje našim raziskovalcem novo možnost in spodbudo za izdajanje tudi mednarodno pomembnih in vplivnih del iz teologije in religiologije, ki sta matični področji TEOF za pridobivanje naslovov magisterija in doktorata znanosti.

V letu 2001 smo - od štirih poslanih vlog - dobili tri nove projekte.[42] V letu 2002, ko smo se dobro pripravili in prijavili šest novih pro-

[40] Prim. MŠZŠ, *Predlog ocene rezultatov raziskovalnega programa za leto 2000,* 19. jul. 2002, PO-501-170, točka 2 in 4.

[41] Prim. MŠZŠ, *Predlog ocene rezultatov raziskovalnega programa za leto 2000,* 19. jul. 2002, PO-502-170, točka 2 in 4.

[42] Prim. *Zapisnik 3. seje senata*, Ad 4 Poročilo dekana.

jektov, ni bil dodeljen niti eden, čeprav so bili vsi odlično ocenjeni. To se razlaga z rebalansom državnega proračuna. Razpis je jeseni 2002 ponovljen in prijavljenih je skupno sedem novih projektov.

6. Druge dejavnosti po katedrah in inštitutih

Poročila kateder in inštitutov dopolnjujejo to podobo. V letu 2000/01 so naši predavatelji sodelovali na raznih simpozijih in kongresih doma in v tujini, npr. v: Budimpešti, Baslu, Đakovu, Fatimi, Gradcu, Innsbrucku, Labinu, Olomucu, Parizu, Pekingu, Puli, na Reki, v Rimu ... Organizirani pa so bili: mednarodni himnološki simpozij v Ljubljani, dvoje zasedanj Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, mednarodni simpozij o pastoralno-karitativnem delu, simpozij Demokracija, šolstvo, pedagogika, mednarodni kongres Evropskega združenja za katoliško teologijo v Gradcu in Mariboru, teološki simpozij v Ljubljani (in v drugih krajih), simpozij o Janezu Janžekoviču, Ehrlichov in Grivčev simpozij v Rimu – in ni vse našteto. V okviru programa Socrates – Erasmus je prof. dr. D. K. Ocvirk predaval v Leuvnu in doc. dr. B. Dolenc v Gradcu. Vsako leto prof. dr. E. Kovač predava v Toulousu. Za leto 2001/02 naj dodamo še: Izvajanje programa doizobraževanja učiteljev za predmet Verstva in etika, sodelovanje s predavanji na nekaterih drugih fakultetah UL, sodelovanje na mednarodnih simpozijih in študijskih srečanjih v Gradcu, Tinjah, Baslu, Berlinu, Dresdnu, Loevnu, Buenos Airesu, Meksiku, Rimu, Rivi del Garda, Reki, Sarajevu, Valencii, Veroni in na več simpozijih doma.

Ob izteku leta 2001 je bil 10. decembra podpisan prvi sporazum med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo. V pogajanjih in pripravi je sodelovalo več strokovnjakov Teološke fakultete, kar potrjuje, da so dejavnosti njenih članov usmerjene v širši blagor in zaznavne zunaj akademskega kroga.[43] Več predavateljev sodeluje v raznih narodnih in mednarodnih strokovnih komisijah.

Predavatelji so izdali **vrsto publikacij, zbornikov in priročnikov** v zbirkah *Acta ecclesiastica Sloveniae, Acta theologica Sloveniae,* Znanstvena knjižnica in **monografij:** *Pomen religije za človeka, Knjiga o Lévinasu* (v nemščini), *Med izvirnikom in prevodi, Svet molitve, Nauk o sveti Trojici, Salezijanci sto let na Slovenskem, Njih spomin ostaja, Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju* (zbornik), več katehetskih učbenikov in liturgičnih knjig. *Bogoslovni vestnik* kot znanstvena revija fakultete izhaja redno – štirikrat letno, naši predavatelji pa objavljajo tudi v tujih in domačih revijah, npr. *Communio, Tretji dan, Znamenje, Božje okolje, Cerkev v sedanjem svetu, Cerkveni glasbenik* in drugod.

[43] Prim. *Besedilo vatikanskega sporazuma,* v: Delo, 11. dec. 2001, 3.

Ob taki in mestoma prestižno ocenjeni dejavnosti je nerazumljivo, zakaj MŠZŠ, ki v večjem delu financira petletni teološki študij študentom in delo pedagoških in nepedagoških delavcev ter sofinancira magistrski študij, v letu 2002 odpoveduje sofinanciranje za periodični publikaciji *Bogoslovni vestnik* in *Acta ecclesiastica Sloveniae*.[44] Pritožbi *Bogoslovenga vestnika* je naknadno deloma ugodeno.

7. Nekaj utrinkov iz knjižnic in uprave

Poročilo o knjižnicah za leto 2001 pravi,[45] da je knjižnico Teološke fakultete v Ljubljani obiskalo 21.146 obiskovalcev. Izposojenih je bilo 19.600 knjig in revij. Strokovno je bilo v sistemu COBISS obdelanih 1.058 knjig in 586 člankov. Knjižnica dobiva 478 revij: 156 s plačilom, 80 z izmenjavo, 242 pa je podarjenih. Teološko knjižnico Maribor je obiskalo 6.092 uporabnikov, ki so si izposodili 25.086 knjižnih enot. V sistemu COBISS so obdelali 2.095 naslovov. Knjižnica ima na novo oblikovano domačo stran na internetu in je izdala informativno zloženko. Za nabavo knjig močno primanjkuje denarja, saj ga fakulteta odvaja od že tako skromnega fonda za materialne stroške, projektov in šolnin. Knjižnici v Ljubljani in Mariboru smo poleti 2001 opremili z elektronskim varnostnim sistemom. Poročila za leto 2002 pa kažejo, da se je število uporabnikov v Ljubljani povečalo, v Mariboru pa najbrž zaradi uvedene univerzitetne članarine nekoliko zmanjšalo. Kadrovska zasedba je zlasti v Ljubljani prešibka.

Postopoma izboljšujemo **delovne razmere in didaktično opremo**. To je potrebno zlasti v Ljubljani, saj Enota v Mariboru deluje v novejših prostorih Andreanuma. Predavalnice smo opremili s projekcijskimi platni in projekcijskimi pripomočki, postopoma pa jih opremljamo z novimi klopmi s preklopnimi sedeži. Leta 2002 smo v Ljubljani popolnoma prenovili telefonijo in zbornico – sejno sobo.

Finančno poslovanje fakultete je pregledno in v spoštovanju rokov, saj gredo poročila na MŠZŠ in na UL, ter pozitivno. Vendar je treba poudariti, da fakulteta ne financira nobenega mentorskega dela (k pozitivni bilanci prispevajo torej predavatelji – zlasti mentorji) in da je fakulteta v Ljubljani in Mariboru v prostorih, ki pripadajo škofiji, zanje pa doslej ne plačuje najemnine. Posebno zahvalo za to dolguje fakulteta slovenskim škofom zlasti v Ljubljani in Mariboru. Tudi »nadstandardne« ponudbe, kot so specialistični programi, niso financirane od

[44] Prim. MŠZŠ, *Obvestilo o rezultatih izbora prijav na javni razpis za sofinanciranje periodičnih publikacij,* 27. 6. 2002; dopis urednikoma, prof. dr. C. Sorču in prof. dr. M. Benediku.

[45] Prim. *Zapisnik 3. seje senata*, 2. jul. 2001, Ad 17.

MŠZŠ, kakor tudi ne program Teološko pastoralne šole za katehiste in katehistinje, ki ga izvaja Pedagoško katehetski inštitut.[46] Dekan in tajnik pripravita program dela, ki je podlaga za finančni načrt, računovodkinja pa predstavi načrt prihodkov in odhodkov TEOF ter analizo poslovanja in ga v pisni obliki posreduje upravnemu odboru. Ta je sprejel poročilo za leto 2000[47] in za leto 2001,[48] saj je poročilo vezano na zaključni račun in bo za leto 2002 podano šele spomladi naslednjega leta. Poleg tega upravni odbor namenja pozornost vzdrževanju prostorov, obnavljanju pohištvene opreme v predavalnicah, nabavi računalniške opreme, opleskom in drugim prenovitvenim delom. Del sredstev namenja za nabavo literature v knjižnicah v Ljubljani in Mariboru, dosti pa je tudi vlog, ki jih je treba rešiti v prid študentom, ki prosijo za kritje stroškov raznih pristojbin in dodatnih programov.

8. Prednostne naloge

1. Okrepitev ponudbe za **izredni študij, povečanje prehodnosti in števila diplomantov** je ena prednostnih nalog fakultete. Še vedno močno prevladuje redni študij, vendar polagoma narašča tudi število študentov izrednega študija, ki jih je v letu 2000/01 v enopredmetnem univerzitetnem študijskem programu 42, v dvopredmetnem pa 9.[49] Če se za njihovo število (še!) ne zahteva posebnih predavanj, so jim predavatelji vendar na voljo z govorilnimi urami in svetovanjem tudi v popoldanskem času.[50]

2. Senat fakultete je ob analizi, da nekdanji študenti, uslužbenci in predavatelji TEOF iz obdobja 1952–1991, ko fakulteta še ni bila članica univerze, pokojni in živi, niso ustrezno rehabilitirani, imenoval skupino za pripravo študije o tem obdobju: izr. prof. dr. B. Kolar – vodja, prof. dr. J. Juhant in prof. dr. M. Smolik, ki ga je pozneje zamenjal prof. dr. I. J. Štuhec.[51] Poročilo je sprejel senat TEOF[52] in je poslano v objavo kot **prispevek za ustrezno in celovito rehabilitacijo**. V isti smeri gre razumeti dejstvo, da predavatelji TEOF od leta 1995 šestim upokojenim sodelavcem solidarnostno prispevajo 5 % (neto) od svojega zaslužka k njihovi pokojnini, in pa odločitev senata, da se zavzame za postavitev aleje profesorjev[53] in ob 60. obletnici umora večkratnega dekana

[46] Že ti razlogi povedo, zakaj imajo škofije še vedno nabirko za Teološko fakulteto.
[47] Prim. *Zapisnik 7. seje upravnega odbora TEOF*, 9. maja 2001, sklep 1.
[48] Prim. *Zapisnik 2. seje upravnega odbora TEOF*, 27. mar. 2002, sklep 1.
[49] Prim. S. Gerjolj, *Poročilo o kakovosti študija*, 31. maja 2001, 12.
[50] Prim. *Zapisnik 9. seje senata*, 4. mar. 2002, sklep 2.
[51] Prim. *Zapisnik 56. seje senata*, 5. mar. 2001, sklep 7.
[52] Prim. *Zapisnik 11. seje senata*, 6. maja 2002, sklep 8.
[53] Prim. *Zapisnik 7. seje senata*, 17. dec. 2001, sklep 13.

Lamberta Ehrlicha s primerno slovesnostjo pripravi odprtje aleje in blagoslovitev njegovega doprsnega kipa, kar se je zgodilo 31. maja 2002.[54]

3. Komisija za ugotavljanje **deleža kateder v programu študija**: prof. dr. Potočnik (predsednik), doc. dr. Gerjolj in as. mag. Špelič[55] je po enotnem merilu pripravila analizo o zasedenosti kateder. Predstavitev podatkov je bila senatorjem pisno predstavljena dne 5. junija in (dopolnjeno) 2. julija 2001. Senat fakultete je kolegiju dekana naročil le-te preučiti in senat seznaniti s prioritetami glede kadrovskega načrtovanja. Predloge so nato senatorji prejeli pisno, kar priča o popolni transparentnosti.[56] Okrepljena je duhovna teologija pa tudi kadrovsko najbolj deficitarne katedre, na primer katedra za Sveto pismo in judovstvo, za osnovno bogoslovje in dialog ter za dogmatično teologijo, so okrepljene z novimi asistenti. Z vzporednimi nastavitvami se pomlajajo katedre za filozofijo, pastoralno teologijo in oznanjevalo teologijo, postopoma pa tudi za cerkveno pravo. Vsako leto znova ugotavljamo, da MŠZŠ ne sledi univerzitetnih habilitacijskih postopkov. Imamo vrsto habilitiranih docentov, ki so finančno še vedno tretirani kot asistenti z doktoratom (doslej Gerjolj, Slatinek, Matjaž, Klun, Šverčeva, Pirnat).

4. Finančna sredstva MŠZŠ na osnovi vključenosti fakultete v Univerzo v Ljubljani in teološkega študija v *Nacionalni program visokega šolstva,*[57] so omejena tako, da sta nemoteno izvajanje pedagoškega procesa in pozitivna bilanca zaključnega računa zagotovljena predvsem zaradi idealizma pedagoških delavcev. Treba pa bo najti **sredstva za najemnino prostorov**, ki so v Ljubljani last nadškofijskega ordinariata, v Mariboru pa tamkajšnje škofije. To je vsekakor eden od večjih problemov, ki čaka na pravičnejšo rešitev v prihodnosti.

5. V **ekumenskem in medverskem dialogu** nismo naredili večjih korakov. V predstavljenem obdobju smo obnovili stike s teološko fakulteto pravoslavne Cerkve v Beogradu, ni nam pa še uspelo obnoviti ekumenskih simpozijev, čeprav je že imenovana iniciativna skupina.[58] Sodelujemo z Evangeljsko teološko fakulteto v Osijeku in pripravljamo podiplomski program Religiologija, kar je bilo že povedano. Leta 2002 smo podpisali pogodbo o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu, saj že tradicionalno dobro sodelujemo pri habilitacijskih postopkih in pri občasni izmenjavi predavateljev. Načrtov in nalog za prihodnost ne zmanjkuje.

---

[54] Prim. B, Štefanič, *Družina*, 9. jun. 2002, 1.22.

[55] Prim. *Zapisnik 56. seje senata*, 5. marca 2001, sklep 4.

[56] Prim. *Zapisnik 9. seje senata,* 4. marca 2002, Ad 12.

[57] Prim. *Nacionalni program visokega šolstva Republike Slovenije,* v: *Uradni list,* 20/2002, točka 5.3.3.

[58] Prim. *Zapisnik 52. seje senata*, 9. okt. 2000, sklep 10.

Strokovni članek (1.04) UDK 257/258:282(497.4)

Julka Nežič

Pomen in vloga laiških pastoralnih delavcev v slovenski Cerkvi (in družbi)

Slovenska Cerkev pozna laiške pastoralne delavce in delavke že dobrega pol stoletja, saj so prve katehistinje začele s svojim delovanjem v mariborski škofiji že nekaj let pred drugo svetovno vojno. Tudi v letih, ko je bila Cerkev potisnjena na rob družbenega delovanja in so bili vsi, ki so bili s Cerkvijo povezani, toliko bolj še tisti, ki so se v njej angažirali, javno ožigosani, so zlasti pri katehezi duhovnikom pomagale katehistinje (katehisti so bili le častne izjeme). V prvih povojnih letih so bile brez formalne teološke in pastoralno-katehetske izobrazbe, vendar pa pri svojem delu zelo zavzete. V šestdesetih letih so se začele med seboj povezovati in se zbirati na duhovnih in študijskih dnevih, v naslednjih letih pa so že bili organizirani tako imenovani katehetski tečaji oziroma teološko-pastoralni tečaji, namenjeni vsem laikom, ki so želeli delovati v (župnijski) pastorali. Zanimanje za to vrsto šolanja je bilo zelo veliko zlasti od srede sedemdesetih pa do devetdesetih let prejšnjega stoletja. Po osamosvojitvi Slovenije so ti tečaji prerasli v Teološko pastoralno šolo, vendar je število slušateljev v zadnjem desetletju precej upadlo. Verjetno zaradi tega, ker je z vključitvijo Teološke fakultete v univerzo teološki študij priznan tudi s strani države in so se zato laiki v velikem številu vpisovali v univerzitetni program teologije. Poleg tega pa je bila ustanovljena tudi šola za animatorje, ki usposablja za vodenje raznih skupin.

Čeprav število laikov, ki so končali Teološko pastoralni tečaj oziroma šolo ali Teološko fakulteto ni pretirano visoko, pa je vendar za slovensko Cerkev in družbo velik izziv, ki pa mu – po mnenju mnogih – ni kos niti ena niti druga. Univerzitetni diplomirani teologi le s težavo dobijo službo, saj so jim vrata v civilne službe skoraj praviloma zaprte, pri zaposlovanju v Cerkvi pa se navadno zatakne pri plačevanju dela.

1. Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem o laiških pastoralnih delavcih

Oboji: laiški teologi/inje in katehisti/inje so od plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem zelo veliko pričakovali, a so bili ob izdaji sklep-

nega dokumenta nekoliko razočarani, saj le-ta ne prinaša konkretnih rešitev, ki bi bistveno spremenile njihov položaj.

Besedilo sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je glede pomena in vloge laiških pastoralnih delavcev namreč dokaj skopo. Dokument sicer jasno pove (čl. 394), da se Cerkev na Slovenskem »živo zaveda nenadomestljivega poslanstva, ki ga imajo v procesu evangelizacije slovenske družbe krščanski laiki«, in priznava (v čl. 396), da že vrsto let v Cerkvi na Slovenskem laiki delujejo na oznanjevalnem, vzgojnem, liturgičnem, karitativnem in gospodarskem področju. Ko se sklicuje na koncilske dokumente in *Zakonik cerkvenega prava,* poudari, da odgovornost laikov za Cerkev in poslanstvo v svetu izvirata iz zakramenta svetega krsta in da poglobljeno pojmovanje Cerkve zahteva vzgojo in izobraževanje laikov in duhovnikov za pogumnejše in ustvarjalnejše sodelovanje ter za krepitev njihove lastne identitete. S tem bo preseženo tudi enostransko pojmovanje Cerkve in odgovornosti. Vloge laikov v Cerkvi ne vidi zgolj v pomoči duhovnikom, ampak poudari, da imajo laiki v moči splošnega duhovništva lastno poslanstvo za delovanje v svetu in Cerkvi, kar jim hierarhična Cerkev tudi priznava (čl. 395).

Ko posebej omenja laike (čl. 398), ki v Cerkvi opravljajo različne pastoralne službe, omenja poleg katehistov in katehistinj ter pastoralnih asistentov tudi razne svetovalne službe, cerkvene ključarje, cerkovnike, organiste in župnijske gospodinje, pozabi pa na nov poklic v slovenski Cerkvi, namreč na profesorje in profesorice teologije. Čeprav so vsi omenjeni poklici v pastorali pomembni, pa je položaj katehistov in katehistinj ter pastoralnih asistentov in asistentk oziroma laiških teologov in teologinj ter profesorjev in profesoric teologije specifičen. Zlasti zanje je treba opredeliti področja in naloge delovanja, urediti njihov status in poskrbeti za različne ravni strokovnega in teološkega izobraževanja. Tisti, ki so pričakovali, da bo to storil plenarni zbor, so gotovo razočarani. Čeprav je na prvem zasedanju tekla beseda o tem, pa v sklepnem dokumentu ne najdemo nobenih konkretnih opredelitev. To nalaga med sklepi (čl. 398) Uradu za laiške teologe in druge laike v cerkvenih službah, ki naj bi ga ustanovile škofije. Urad bi imel naslednje naloge: »opredeliti status laikov v cerkvenih službah, definirati področja in naloge njihovega delovanja ter skrb za njihovo nenehno duhovno in strokovno oblikovanje. Laiškim teologom in diplomantom Teološko pastoralne šole pomaga pri organizaciji obvezne prakse v pastorali, vzgojnih in socialnih ustanovah. Pomaga jim pri iskanju možnosti zaposlovanja, skrbi za izvajanje enotnih pravil zavarovanja in pravičnega plačevanja, prizadeva si za ustanovitev posebnega sklada za financiranje.«

Če bi škofije omenjene urade ustanovile in v njih zaposlile ljudi, ki bi se poklicno ukvarjali s problematiko omenjenih služb, potem bi lah-

ko upravičeno pričakovali, da se bo na tem področju tudi kaj premaknilo.

2. Laiki v pastoralnih poklicih

Laiške pastoralne poklice, ki jih pozna naša Cerkev, bi lahko razdelili v dve skupini. V prvo bi uvrstili vse tiste, ki jih laiki opravljajo poklicno, torej takrat, ko so v Cerkvi redno zaposleni. To so naslednji poklici: katehisti in katehistinje, pastoralni asistenti, svetovalne službe in župnijske gospodinje. V drugo skupino sodijo poklici, ki jih opravljajo laiki poleg svojega poklicnega dela, torej honorarno oziroma prostovoljno. To so zlasti poklici cerkvenega ključarja, cerkovnika in organista. Med omenjenimi poklici izpostavim le tri, ki so v Sloveniji poznani, in sicer: katehisti in katehistinje, pastoralni asistenti in asistentke ter profesorji in profesorice teologije.

2.1 Katehisti in katehistinje

So diplomanti Teološko pastoralne šole, ki so od škofa prejeli kanonično poslanstvo za katehetsko delo v eni ali več župnijah. Praviloma so končali štiriletno srednješolsko izobraževanje, Teološko pastoralna šola pa je priznana le v Cerkvi, torej si z njo ne morejo pridobiti poklica, ki bi ga država priznala. Večina katehistov in katehistinj je v civilnih službah, katehizirajo pa kot prostovoljci, nekaj ur na teden. Tisti, ki so samo v cerkveni službi, opravljajo poleg kateheze še druga dela, na primer: urejajo župnijsko pisarno, vodijo župnijsko karitas, skrbijo za župnijski dom in gospodinjstvo, krasijo bogoslužne prostore ipd.

2.2 Pastoralni asistenti in asistentke

So univerzitetni diplomirani teologi in teologinje, ki opravljajo različne službe v Cerkvi. Tisti, ki so v civilnih službah, dobijo naziv po delovnem mestu, ki ga opravljajo. Sam naziv ni civilnopravno priznan,[1] saj ga ni v registru poklicev, plenarni zbor pa ga je izbral zato, da bi to skupino pastoralnih delavcev in delavk razlikoval od katehistov in katehistinj.[2] Navadno jih imenujemo laiški teologi oziroma teologinje, da jih tako razlikujemo od duhovnikov, vendar je tako poudarjena nji-

[1] V registru poklicev je za univerzitetno diplomirane teologe in teologinje (Gl. Sklep o uskladitvi pridobljenih strokovnih in znanstvenih naslovov v Uradnem listu RS, št. 58/20.07.1999) naveden poklic: teolog, teologinja (Gl. Uradni list RS, št. 16/24.02.2000). Poklica katehista in katehistinje med poklici verskih delavcev ni.

[2] Naziv je bil predlagan že na teološkem tečaju leta 1987, vendar se ni uveljavil, sedaj ga uvaja plenarni zbor, vendar je vprašanje, ali ga bomo res uporabljali. Udomačen je v

hova izobrazba in nakazan njihov laiški položaj v Cerkvi (z razliko od kleriškega), ne pa njihovo poklicno delo. Morda se zdi komu sam naziv nepomemben, vendar ni tako, kajti nakazovati bi moral delo, ki ga ljudje v tem poklicu opravljajo. Mislim, da je naziv pastoralni referent primernejši od asistenta, kajti asistent je neke vrste pripravnik, to pa je samo začetnik v določeni službi. Izraz »referent« bolj poudarja pristojnosti za neko področje in nakazuje tudi odgovornost.

Laiški teologi in teologinje, ki so diplomirali na Teološki fakulteti pred letom 1990, so se zaposlili v Cerkvi, poznejši diplomanti pa so dobili službe tudi izven Cerkve. V Cerkvi so zaposleni zlasti kot kateheti na eni ali več župnijah; nekaj jih je zaposlenih v (med)škofijskih uradih (zlasti v Mariboru), na Teološki fakulteti, eden je pri Družini. Tudi v civilnih službah jih je nekaj, ki opravljajo svojo službo kot teologi.

2.3 Profesorji in profesorice teologije

(in še enega dodatnega predmeta) so končali dvopredmetni študij na Filozofski fakulteti v Ljubljani ali na Pedagoški fakulteti v Mariboru. Ti dve fakulteti namreč skupaj s teološko fakulteto usposabljata učitelje za poučevanje predmeta verstva in etika ter državljanska vzgoja in etika. To pravico daje omenjenemu profilu profesorja in profesorice *Odredba o smeri izobrazbe strokovnih delavcev v devetletni osnovni šoli*,[3] vendar od njih zahteva, da opravijo še dodatne izpite (na Filozofski fakulteti).[4] To je poklic, ki si ga v naših razmerah do nedavnega nismo mogli predstavljati, sedaj pa že imamo ljudi, ki ga opravljajo, čeprav je še na marsikateri šoli za profesorje teologije nedosegljiv (z raznimi izgovori ali zato, ker ga opravljajo učitelji, ki sicer ne bi bili polno zaposleni). Za mnoge bi bila dobrodošla rešitev, če bi se lahko zaposlili v šoli in na župniji – kot učitelji predmeta, ki so ga študirali, in kot katehisti ali katehistinje.

Avstriji in Švici, medtem ko ga v Nemčiji uporabljajo za tiste, ki imajo končano krajšo strokovno izobrazbo in prevzamejo delo v okviru župnije, za tiste, ki imajo končan visokošolski študij in prevzamejo delo na medžupnijski ravni, pa se uporablja naziv pastoralni referent .

[3] Uradni list RS, št. 57/16. 07. 1999.

[4] Prim. Uradni list RS, št. 57/16. 07. 1999, čl. 5. Po odredbi Ministrstva za šolstvo in šport morajo opraviti kot drugi diplomanti dvopredmetnih univerzitetnih študijskih programov določen program izpopolnjevanja. Predmetnik obsega svetovna verstva, krščanstvo, Biblijo, etiko, uvod v religiologijo, filozofijo religije, sociologijo religije in didaktiko verstev in etike. Gl. knjižico *Program za izpopolnjevanje za učitelje predmeta verstva in etika v osnovni šoli*, ki sta ga l. 2001 izdali Teološka in Filozofska fakulteta.

3. Naloge Cerkve in države pri urejanju laiških pastoralnih služb

V bližnji prihodnosti bo treba, kakor je naročil Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (čl. 397), opredeliti področja in naloge delovanja prej omenjenih poklicev ter urediti njihov status, in to znotraj Cerkve in države oziroma civilnega prava. Pri tem bo treba seveda upoštevati koncilske in pokoncilske dokumenti ter Zakonik cerkvenega prava. Vajeni smo že citatov iz prvih dveh, manj pa so nam poznane možnosti, ki jih daje *Zakonik cerkvenega prava.* V kanonih 228-231, ki spadajo v poglavje Dolžnosti in pravice vernikov laikov, so dane osnovne norme glede služb laikov v Cerkvi (228) in posebnih cerkvenih služb (231), ki jih lahko sprejmejo laiki.

3.1 Posvečevalno službo

opravljajo najprej škofje, nato duhovniki in diakoni, vendar imajo pri njej »svoj lastni delež« (kan 835, 4) tudi laiki. Tu je treba upoštevati kan. 230, ki določa, da morajo imeti vsi laiki, ki opravljajo kakšno liturgično službo, posebno poslanstvo. »Kjer potrebe Cerkve zaradi pomanjkanja služabnikov to narekujejo, morejo laiki, čeprav niso bravci ali mašni pomočniki, opravljati nekatere teh služb, namreč po pravnih predpisih opravljati službo besede, voditi liturgične molitve, krščevati in obhajati« (kan 230, 3). Poleg v tem kanonu navedenih možnosti smejo laiki opraviti poročni obred,[5] prevzeti delno skrb za župnijsko pastoralo,[6] pridigati,[7] podeljevati nekatere zakramentale[8] in asistirati slepemu ali drugače bolnemu duhovniku pri obhajanju evharistije.[9]

---

[5] Kan 1112, 1: »Kjer ni duhovnikov ne diakonov, lahko krajevni škof, na priporočilo škofovske konference in ko dobi dovoljenje svetega sedeža, pooblasti za prisostvovanje poroki tudi laike.« Kan 1112, 2 »Izbrati je treba primernega laika, ki bo sposoben poučiti zaročenca in pravilno opraviti poročni obred.«

[6] Kan 517,2: »Če zaradi pomanjkanja duhovnikov krajevni škof meni, da je potrebno izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb, naj postavi kakega duhovnika, ki bo z oblastjo in pravicami župnika vodil pastoralno delo.

[7] Kan. 766: »V cerkvi ali kapeli je mogoče dovoliti pridiganje laikom, če je to v določenih okoliščinah potrebno ali v posameznih primerih koristno, v skladu s predpisi škofovske konference in kan 767, 1.«

[8] Kan 1168: »Služabnik zakramentalov je klerik, ki ima potrebno oblast; nekatere zakramentale v skladu z določbo liturgičnih knjig po presoji krajevnega ordinarija lahko podeljujejo tudi laiki, ki so primerno usposobljeni.«

[9] Kan 930, 2: »Slep ali drugače bolan duhovnik sme opraviti evharstično daritev s kakršnimkoli izmed odobrenih mašnih besedil, ko mu je, če primer zahteva, v pomoč drug duhovnik, diakon ali tudi dobro poučen laik.«

3.2 Služba oznanjevanja evangelija

je zaupana papežu, škofom in duhovnikom, »verniki pa so v moči krsta in birme z besedo in zgledom krščanskega življenja priče evangeljskega oznanila,« vendar jih je mogoče tudi »poklicati, da s škofom in duhovniki sodelujejo pri opravljanju službe besede« (kan 759). Tako so soudeleženi pri uradnem oznanjevanju evangelija, in to pri katehezi,[10] pri verskem pouku v šoli,[11] pri teološki znanosti,[12] pri misijonskem delu[13] in pridiganju.[14]

3.3 Vodstvena služba

je pridržana prejemnikom svetega reda, pri njej pa lahko sodelujejo tudi laiki (prim. kan 129, 2) oziroma so k njej pritegnjeni (prim. kan. 228, 1). Sodelovanje laikov pri vodstveni službi: kancler, notar,[15] škofijski ekonom in ekonom redovnih hiš (prim. kan 494, 1 in 636), papeški delegati ali opazovalci pri svetovnih organizacijah, konferencah in

---

[10] Kan 776: »Župnik je po svoji službi dolžan oskrbeti katehetsko vzgojo odraslim, mladini in otrokom, zato naj pritegne k sodelovanju ... tudi vernike laike, predvsem katehete; vsi ti naj radi pomagajo, če niso zakonito zadržani.«

[11] Kan 804, 2: »Krajevni ordinarij naj skrbi, da bodo učitelji, ki so v šolah, tudi nekatoliških, določeni za verski pouk, odlikovani po pravem nauku, krščanskem življenju in pedagoški stroki.« Kan 805: »Krajevni škof ima za svojo škofijo pravico imenovati ali potrditi veroučitelje in jih tudi odstraniti ali zahtevati, da se odstranijo, če je to potrebno zaradi vere ali nravnosti.«

[12] Kan 229, 3 pravi, da so laiki sposobni, »da od zakonite cerkvene oblasti sprejemajo nalogo poučevati svete znanosti, upoštevajoč predpise o zahtevani sposobnosti.« Kakor kleriki tudi oni potrebujejo za poučevanje bogoslovnih ved na visokošolskih ustanovah kanonično naročilo (original ne uporablja izraza »missio canonica«, ampak »mandatum«) pristojne cerkvene oblasti. Prim. kan. 812. Kan 218: Oboji imajo »zakonito svobodo pri raziskovanju in pri pametnem razodevanju svojega mnenja v stvareh, v katerih so strokovnjaki, vendar pa so dolžni pokorščino cerkvenemu učiteljstvu.

[13] Kan 784: »Misijonarji, to so tisti, ki jih pristojna cerkvena oblast pošlje na misijonsko delo, so lahko domačini ali ne, ... , ali drugi verniki laiki.« Tu ne razlikuje med dosmrtnimi in začasnimi misijonarji, laike pa ima za polnovredne misijonarje. Kan 785, 1: »K misijonskemu delu naj se pritegnejo katehisti, dobro poučeni in v krščanskem življenju zgledni verniki laiki, ki naj pod vodstvom misijonarja razlagajo evangeljski nauk ter vodijo bogoslužna opravila in krščansko dobrodelnost.«

[14] Kan 766: »V cerkvi ali kapeli je mogoče dovoliti pridiganje laikom, če je to v določenih okoliščinah potrebno ali v posameznih primerih koristno, v skladu s predpisi škofovske konference in kan 767, 1.« Je pa potrebno za to imeti dovoljenje. Kan 767, 1: »Med oblikami pridiganja ima odlično mesto homilija, ki je sestavni del bogoslužja in je pridržana duhovniku ali diakonu ...«

[15] Kan 483, 2: »Kancler in notarji morajo imeti neoporečen ugled in biti prosti vsakega suma; v pravdah, v katerih bi lahko prišel v nevarnost duhovnikov ugled, mora biti notar duhovnik.«

kongresih (prim. kan. 363), tajniki škofovskih konferenc in laiški teologi, ki so na ordinariatih vodje ali sodelavci kadrovske službe ter pripravljajo razna besedila; sodnik zasliševalec (prim. kan 1428, 2), sodnik poročevalec, ki v sodnem zboru poroča o pravdni zadevi in pismeno sestavi sodbo (prim. kan. 1429), prisednik (prim. kan. 1424), priznan sodnik v sodnem zboru (prim. kan. 142, 2); pastoralne službe župnije,[16] »nadomestni župnik.[17]

3.4 Laiki v svetovalnih in izvedeniških službah

V skladu s kan. 228, 2 lahko laiki, ki imajo potrebno znanje, izkušenost in ugled ter so sposobni, pomagajo pastirjem Cerkve kot izvedenci ali svetovalci. Tako lahko delujejo v svetovalnih gremijih, kot na primer: na območnem cerkvenem zboru (prim. kan 443), škofijskih sinodah (prim. kan. 463), v škofijskih pastoralnih svetih (prim. kan. 514), župnijskih pastoralnih svetih (rim. kan. 536) in so udeleženi pri upravi cerkvenega premoženja (prim. 82).

Vse našteto je treba - ob upoštevanju naše pastoralne situacije - upoštevati pri določanju delokroga katehetov in katehistinj ter laiških teologov in teologinj, deloma tudi profesorjev in profesoric teologije.

Za sklep

1. Čeprav država priznava poklic teologa in teologinje, kakor tudi poklic profesorja in profesorice teologije (ne pa katehista in katehistinje), to še ne pomeni, da je status diplomantov teološke fakultete urejen. Niti Cerkev niti država še nista resno zagrizli v to kislo jabolko. Čeprav je Cerkev na plenarnem zboru o njih spregovorila, pa se zdi, da se še ni resno lotila reševanja problemov laiških pastoralnih služb in da je njeno sklicevanje na pomanjkanje finančnih sredstev le izgovor, da lahko odločitev potisne v prihodnost. Vsekakor bi se morala škofovska konferenca zavzeti pri ustreznih državnih ustanovah, da bi se

[16] Kan 519: »Župnik je lastni pastir izročene mu župnije, ki ima pastoralno skrb za zaupano mu skupnost pod oblastjo krajevnega škofa, ..., da bi v tej skupnosti opravljal naloge poučevanja, posvečevanja in vodstva ob sodelovanju drugih duhovnikov ali diakonov, katerim se po določbi prava z delom pridružijo verniki laiki« in na ta način opravljajo v Cerkvi posebno službo. Kan 231, 1: »Laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, so dolžni pridobiti si primerno izobrazbo, ki se zahteva za pravilno opravljanje njihove službe, in da to službo vestno, požrtvovalno in marljivo spolnjujejo.«

[17] Kan 517, 2: »Če zaradi pomanjkanja duhovnikov krajevni škof meni, da je potrebno izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb, naj postavi kakega duhovnika, ki bo z oblastjo in pravicami župnika vodil pastoralno delo.« Laik ne more biti župnik, ki bi mu bila zaupana župnija.

stvar čimprej uredila, sicer bo izgubila velik potencial, ki si bo razočaran iskal kruh v civilnih službah in z grenkobo ali celo z nejevoljo govoril o Cerkvi, ki ni imela razumevanja za tiste, ki so bili pripravljeni - polni optimizma - na delo znotraj Cerkve. Civilne ustanove so naredile za laiške teologe in teologinje še manj kot Cerkev, čeprav bi človek pričakoval, da bi morale biti vsaj toliko odprte, da ne bi nekoga zavrnile samo zaradi tega, ker je teolog, čeprav je za določeno delovno mesto najprimernejši. Sami teologi in teologinje pa bomo morali v slovenskem prostoru dati več slišati o sebi in tudi sami storiti več pri iskanju službe. Napačno je obtoževati Cerkev in družbo, da ne naredita ničesar, sam pa držati roke križem in čakati, da ti kdo ponudi službo.

2. Iz povedanega bi bilo treba čim prej pripraviti delokrog za laike, ki želijo opravljati cerkveno službo, ker se čutijo vanjo poklicane in so zanjo s študijem ter duhovno pripravo usposobljeni. Vsekakor bo treba določiti, kakšna izobrazba se za določeno delo zahteva, kaj torej lahko opravljajo diplomanti Teološko pastoralne šole in kaj univerzitetni diplomirani teologi, kaj bodo opravljali diplomanti strokovnega programa »teologije«, torej diplomirani teologi.[18] Jasno je določeno, kaj smejo delati profesorji in profesorice teologije na področju šole, ni pa definirano, kakšna dela bi mogli opravljati v pastorali, kajti njihova teološka izobrazba je nekje sredi med Teološko pastoralno šolo in enopredmetnim programom teologije.

3. Že pred leti je bil dan predlog pogojev za sprejem v cerkveno službo,[19] ki naj bi jih upoštevali tako delodajalci kot delojemalci. Med njimi naj omenim le naslednje: duhovna in značajska primernost, samostojnost, samoiniciativnost, sposobnost za skupinsko delo, pripravljenost in razpoložljivost za služenje konkretni Cerkvi, med časom študija udeležba na duhovnih vikendih in vajah, zgodnja vzpostavitev stika za laiške teologe odgovorno škofijsko službo, obvezna praksa, sodelovanje v župniji med študijem, enoletna poskusna doba.

4. Nujno bo treba urediti politiko plač za ljudi v cerkvenih službah. Kan 231, 2 naroča: »Ob veljavnosti predpisa kan. 230, 1 imajo pravico do dostojnega plačila, ki je primerno njihovemu položaju, da morejo z njim, upoštevajoč tudi civilne predpise, dostojno zadovoljiti svoje in družinske potrebe; prav tako imajo pravico, da se jim dolžno zagotovi tako imenovana socialna varnost in zdravstveno zavarovanje.«

5. Seveda se bo treba v praksi soočiti tudi z izzivi (problemi), ki se javljajo v zvezi z laiškimi pastoralnimi službami. Naj omenim samo

[18] Teološka fakulteta je namreč vložila prošnjo za potrditev visokošolskega strokovnega programa »teologija«.

19 Prim. Peter Kvaternik, *Laiški diplomirani teologi - nov izziv za slovensko Cerkev in družbo*, v: *CSS* 31(1997), 101-104.

nekatere: enaka teološka izobrazba klerikov in laiških teologov, poročenost in celibat, redni osebni dohodek oziroma primerno plačano delo, konkurenca pri delu (razkorak med sposobnostjo in cerkvenopravnimi določili), različne oblike duhovnosti, sodelovanje obeh spolov.

Literatura:

Loretan Adrian, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin,* Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1997.

Gubler Marie-Louise, *Im pastoralen Dienst ohne Weihe,* v: *Diakonia* 15 (1984), 145–149.

Fuchs Ottmar, *Zur Spiritualität der Laientheologen im pastoralen Dienst,* v: *Diakonia* 15 (1984), 150–157.

Karrer Leo, *Kriterien für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst der Kirche,* v: *Diakonia* 15 (1984), 158–169.

Jože Krašovec s sodelavci, *Med izvirnikom in prevodi*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Dela 57, Svetopisemska družba Slovenije, Študijska zbirka 3, Ljubljana 2001, 784.

Po opravljenem delu komentiranega novega prevoda celotnega Svetega pisma in prvih revizijah, se je vodja in duša tega epohalnega projekta, ki je trajal skoraj dvajset let, akademik prof. dr. Jože Krašovec odločil, da objavi celotno gradivo, ki je nastajalo ob tem delu in se tiče temeljnih dilem prevajanja ter umeščanja Svetega pisma v konkretno kulturno zgodovinsko okolje. Gre za prvi in tudi v mednarodnem okviru edinstven tako izčrpen prikaz zgodovine nastajanja kakega prevoda Svetega pisma, in zato je delo že zbudilo pozornost v mednarodni strokovni javnosti. Tudi to zadnjo obsežno knjigo akademika Krašovca (748 strani besedila in 56 strani barvnih posnetkov izdaj Svetega pisma od izvirnika do slovenskih prevodov), ki je bila na slovenskem knjižnem sejmu novembra 2001 v Ljubljani razglašena za najlepšo slovensko knjigo v letu 2001, je izdala založba Slovenske akademije znanosti in umetnosti (Dela 57), založila pa Slovenska biblična družba.

Monografija izčrpno obravnava temeljno vprašanje, s katerim so se srečevali prevajalci vseh časov: ali prevajati točno po izvirniku ali prosto v imenu prevajalske avtonomije in skladno z značilnostmi prevodnega jezika. Prevajalca Svetega pisma zavest navdihnjenosti in svetost Knjige vseh knjig še na poseben način zavezuje k zvestobi izvirniku, čeprav obstajajo velike razlike v pojmovanju zvestobe glede razmerja med vsebino in obliko izvirnika. Judovsko izročilo je to absolutno zahtevo po zvestobi izvirniku izrazilo v svarilu prepisovalcu Mojzesove postave: »Če izpustiš eno črko, zrušiš cel svet!« Prevajalci Svetega pisma izhajajo iz vere, da ni samo vsebina, temveč tudi oblika Božje besede sveta in je torej načelno ni dovoljeno spreminjati.

V Uvodu z naslovom *Rastoča knjiga* Krašovec iz vsebinske, literarne in duhovne odličnosti Svetega pisma in specifične narave njenega nastajanja, kjer se zrcalijo izzivi od spodaj in rešitve od zgoraj, utemeljuje ta velikopotezni projekt slovenske kulture in znanosti, da bi postala knjiga temeljni simbol slovenske narodnostne in kulturne identitete. Uvodu sledi dvajset poglavij, ki so razvrščena v tri glavne dele: Zgodovina prevajanja in interpretacije v teoriji in praksi (I–VI), Slovenski standardni prevod Svetega pisma v zasnovi in izvedbi (VII–XIII), Spremljevalni dogodki in revizija novega prevoda Svetega pisma (XIV–XX); temu sledi obsežen angleški povzetek, Dodatek, kjer so zbrani objavljeni pogovori z avtorjem o prevajanju in interpretaciji Svetega pisma, izčrpni seznam literature s področja prevajanja, ki še dopolni obširno navajanje strokovne literature v sprot-

nih opombah ter Osebno in Stvarno kazalo.

Prvi del je najbolj teoretičen in izčrpno prikaže temeljne pristope v prevajanju Svetega pisma od antike do danes, izročilo in prevajanje Svetega pisma v antiki, zgodovino in značilnosti slovenskih prevodov Svetega pisma, etične postavke za odgovorno in verodostojno prevajanje, nadčasovnost svetopisemskega sporočila in literarnih oblik ter aktualizacijo Svetega pisma v interpretaciji in umetnosti. Avtor v prvem poglavju predstavi stališča klasikov teorije o prevajanju od Cicerona, Hieronima, Avguština, Erazma Rotterdamskega, Goetheja, Humboldta, Martina Lutra, Martina Bubra, Franza Rosenzweiga do Octavia Paza (+1998). Za prevajalce rimskega imperija je značilno, da jih niso zanimale leksikalne in slogovne prvine izvirnika, ker niso imeli namena prilagajati se strukturi izvirnika, temveč si prisvojiti vsebino in oblike, da bi z njimi obogatili svoj lastni jezik. Čeprav je Hieronim (+419) v glavnem sledil rimski praksi prostega prevajanja, njegov prevod celotnega Svetega pisma v latinščino večinoma vendarle ohranja izvirne literarne oblike in pesniške figure. Večina klasikov srednjega veka in novejšega obdobja od reformacije naprej je zagovarjala točen prevod ob upoštevanju literarnih in pesniških posebnosti. Martin Luter (+1546) si je tako prizadeval, da bi izvirnik približal nemščini in ne obratno, da bi tako bralca usmeril k izvirniku in ga seznanil z njegovim genijem. Njegov prevod Svetega pisma ostaja še danes edinstven pojav v svetovni književnosti, ker po sorazmerni točnosti prevoda, jezikovni dovršenosti in pesniški lepoti presega vse druge podobne poskuse. Tudi Goethe (+1832) je dajal prednost točnemu semantičnemu in literarnemu prevajanju. Veliki nemški jezikoslovec Wilhelm von Humbold (+1835) je bil prepričan, da ne more tisto, kar je v izvirniku vzvišeno, orjaško in nenavadno, biti v prevodu lahko in v hipu razumljivo. Literarne oblike dajejo besedilu ton, zato lahko nevestnost v njihovem prestavljanju v prevodni jezik popači glasbo besedila. Franz Rosenzweig (+1929) ugotavlja, da Lutrov prevod kljub izrecnemu prizadevanju za vračanje k virom, izraža več latinske kot hebrejske patine in ne pretirava v upoštevanju pravila, da je treba temeljno besedišče na vseh mestih prevajati enako. Z zgodovinskim pregledom teorije prevajanja, ki je v zadnjih desetletjih postala pomemben del splošne literarne kritike, pokaže Krašovec na pluralizem v teorijah prevajanja. Prevajanje je zelo kompleksno delo, saj je prevajalec zavezan temeljnemu načelu zvestobe izvirniku, hkrati pa mora vsebino na razumljiv način približati bralcu. Avtor ugotavlja, da se pluralizem v prevajanju končno zoži v korist postavke, da je treba dosledno upoštevati vzajemnost med vsebino in obliko.

V drugem poglavju so predstavljene tri najvplivnejše skupine antičnih prevodov: grški, aramejski in latinski. Grški prevodi, zlasti *Septuaginta*, so odločilno vplivali na pisanje Nove zaveze in na večino svetovnih prevodov vse do danes. Septuaginta je najstarejši prevod Svetega pisma sploh in Judje so jo sprejemali skoraj enako spoštljivo kot izvirno hebrejsko besedilo. Aramejski prevodi (*targumi*) so ključnega pomena predvsem v judovskem izročilu prevajanja in interpretacije Stare zaveze. Spoštljiv odnos do avtoritete Svetega pisma je prevajalce sam po sebi nagibal k dobesednemu prevajanju, toda želja poslušalcev po razumljivosti jih je včasih prisilila, da so težje razumljive odlomke prevajali bolj prosto in jih na nekaterih mestih tudi razlagali. Kljub temu targumi zrcalijo obliko, ton in perspektivo celotnega izvirnega besedila v njegovem redu. Stari latinski prevodi (*Vetus Latina*), ki so nastajali v prvih treh krščanskih stoletjih, ohranjajo številne značilnosti hebrejskega načina izražanja in judovskega izročila, opazna pa je tudi že kristološka usmeritev. Odločilen za vso zahodnoevropsko civilizacijo pa je bil Hieronimov latinski prevod, t. i. *Vulgata (editio)*. Čeprav je Hieronim pri prevajanju klasikov zagovarjal prevod po smislu, je prevajal Sveto pismo po črki, ker je v njem celo besedni red skrivnost (»ubi et verborum ordo mysterium est«).

V tretjem poglavju je podan pregled slovenskih prevodov Svetega pisma. Prevajanje Svetega pisma v narodne jezike je imelo velik pomen za razvoj jezika samega, religioznosti, literature in narodne zvesti. V 9. st. sta Ciril in Metod pripravila prvi slovanski prevod. Prvi slovenski prevod Nove zaveze je v letih 1555–1577 pripravil Primož Trubar, Jurij Dalmatin pa leta 1584 prevod celotnega Svetega pisma. Uporabljala sta se predvsem Lutrov prevod, upoštevala pa sta tudi hebrejsko in grško besedilo. Po naročilu škofa Herbesteina (+1787) je Jurij Japelj s sodelavci v letih 1784–1802 pripravil drugi celotni slovenski prevod. V letih 1856–1859 je ljubljanski škof Wolf Juriju Volcu s sodelavci poveril pripravo tretjega prevoda Svetega pisma, ki je bil v jezikovnem pogledu precej boljši kakor Japljev. V letih 1870–1898 je četrti prevod Svetega pisma organizirala Britanska biblična družba, h kateremu sta največ prispevala Fran Miklošič in Josip Stritar. Od leta 1904 do 1914 je Čeh Anton Chraska za evangeličane prevedel celotno Sveto pismo. Šesti celotni prevod, ki ga je v letih 1959–1961 izdal škofijski ordinariat v Mariboru, so pripravili Jakob Aleksič, Frančišek Jere, Matija Slavič in Andrej Snoj. Najnovejši prevod celotnega Svetega pisma, ki je izšel pod vodstvom akad. Krašovca leta 1996 je torej sedmi po vrsti in se zaradi dosledne uporabe izvirnika ter upoštevanja najnovejših spoznaj tekstnokritične in literarne znanosti upravičeno imenuje *Slovenski standardni prevod* (SSP).

V nadaljevanju Krašovec presoja različne teorije o prevajanju v slovenskih prevodih, pri čemer sam izhaja iz »klasičnega mišljenja«, da sta vsebina in oblika enotni prvini, zaradi česar je najboljši točen prevod, ki upošteva oblikovno skladnost prevajalčevega jezika. Le iz zelo tehtnih razlogov lahko izvirnik zamenja t. i. »dinamična ekvivalenca«. Pri tem je paralelizem (oblikovni, pomenski in ritmični) kot glavna značilnost svetopisemske poezije najzanesljivejše merilo za presojanje kakovosti prevodov. Glavna značilnosti SSP je skupinsko delo prevajalcev, ki so vse pomembnejše odločitve sprejemali v odboru. Upoštevane so bile tri vzajemne discipline: jezikoslovje, literarna kritika in stilistika. Ena izmed najpomembnejših je bila odločitev o tipu prevoda. Ker je absolutna semantična točnost prevoda večinoma iluzija in je prevod nujno kombinacija dobesednega in idiomatskega pristopa, so se prevajalci odločili za primarnost osnovnega pomena in zmerno vezanost na izvirni slog, kar pomeni prvenstvo izvirne pesniške metaforike, vezanost na skladenjske oblike, individualni slog in literarne učinke izvirnika, odprtost do različnih vrst pomena, sorazmerna doslednost pri prevajanju ključnih besed in ponavljajočih se oblik. Tako se SSP tudi v težnji po homogenosti sklada s standardnimi prevodi svetovnega pomena.

V četrtem poglavju avtor presoja etične postavke za odgovorno in verodostojno prevajanje. Poudarja, da etične postavke vsega človekovega delovanja, tudi po najširšem konsenzu znanosti, temeljijo na primarnosti naravnega zakona, iz česar sledi, da velja človekova odgovornost kot kategorični imperativ. V nadaljevanju analizira obe temeljni drži v odnosu do naravnega zakona in ugotavlja, da metafizična perspektiva ponuja dovolj načelnih razlogov za zahtevo po etiki na vseh področjih, pri čemer ima ključno vlogo *notranje nagnjenje*. Vest kot notranji zakon je nad vsakim pozitivnim pravom in je najbolj univerzalen in zavezujoč kriterij človekove odgovornosti. Avtor meni, da noben znanstvenik ne more biti ravnodušen do vprašanja etike, saj deluje v družbi in za družbo ter ga zavezuje vprašaje namena in koristnosti znanosti za skupno dobro. Vsaka družba pričakuje od znanstvenika najmanj lojalnost do dejstev, resnice in osebne integritete. Prevajalec je glede na izvirnik v podobnem odnosu kot znanstvenik, ki se ukvarja s stvarstvom, saj je vsaka komunikacija dognanj neka oblika prevajanja. V interpretaciji svetopisemskih besedil se ne postavlja v ospredje le vprašanje odnosa med vsebino in obliko, temveč med vero in nevero, saj je za razumevanje bolj kakor tehnična usposobljenost potrebna čistost srca. Krašovec poudarja, da je za razlaganje in prevajanje Svetega pisma osnovna etika svetosti, ki se odraža v stopnji vere v vrednote in v odgovornosti do drugih.

Nadčasovnosti svetopisemskega sporočila in literarnih oblik se dotakne avtor v petem poglavju. Sveto pismo je sad dolge zgodovine izraelskega ljudstva v njegovem boju za preživetje znotraj različnih civilizacij in zato spregovori o vseh najpomembnejših dejstvih sveta ter o skrivnostnih silah Božjega in človeškega duha. Iz njene univerzalne teologije izhaja etika, ki je Izraelce vodila v vero, da je Bog izvor univerzalnega moralnega zakona, ki razodeva celosten način življenja in velja za vse narode. Svetopisemski pravni kodeks je med etičnimi sistemi v antiki edinstven v tem, da postavlja Božjo avtoriteto, načelo enakosti med ljudmi ter moralno zahtevo v središče religioznih in narodnih vrednot. Vera v stvarjenje in Božje razodetje vključuje prepričanje, da iskra Božjega bistva vstopa v vsako človeško bitje in je zato vsako človeško življenje sveto. Izvor starozavezne etike je verovanje v absolutno Božjo pravičnost, v Novi zavezi pa je kozmološke in mehanicistične pojme antike nadomestil personalistični ideal »imitatio Dei« kot osebnega Bitja.

V šestem poglavju predstavi avtor različne oblike aktualizacije Svetega pisma v interpretaciji. Ker je Sveto pismo nastajalo več kakor tisoč let, je samo hkrati nenehna aktualizacija obstoječih spoznanj in pričevanje Božjega navdiha. Odraz aktualizacije Svetega pisma v Cerkvi, kjer prihaja do spoja med zgodovinsko in transcendetalno razsežnostjo, je tudi Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju, ki med drugim opominja k poznavanju literarnih vrst, upoštevanju celote Svetega pisma, izročila in analogije vere. Pri aktualizaciji je zelo pomemben dialog med avtorjem in razlagalcem, ter življenjski odnos razlagalca do oblik in vsebin zgodovinskega dokumenta. Krašovec pri tem opozarja, da lahko subjektiviranje svetopisemskega sporočila vodi v razdore in ima zato cerkveno učiteljstvo in izročilo, ki varuje pred samovoljo in zmoto, pomembno vlogo. Največja ovira resnične aktualizacije je človekov napuh in samozadostnost, ko želi biti sam merilo vsega in si sam določati norme. Zaradi tega ni sposoben sprejemati in prepoznavati raznoterih oblik in načinov Božjega razodevanja.

Prvi del se zaključi s prikazom vpliva Svetega pisma v evropski in slovenski kulturi. Univerzalna simbolika in tematika Svetega pisma so preželi vse vidike kulture narodov, ki so ga sprejele in so temeljnega pomena za razvoj evropskih kultur. Posamezniki in narodi ne morejo najti identitete znotraj kolektivistične ideologije, temveč le na temelju univerzalnega moralnega reda. Vpliv hebrejskega bibličnega besedila na razvoj jezikovne zgodovine v Evropi se najjasneje odraža v osebnih imenih.

Drugi del monografije je posvečen predstavitvi projekta komentiranega prevoda Svetega pi-

sma. Projekt se je uradno začel septembra 1980 s sklepom Slovenske pokrajinske škofovske konference, kjer škofje pooblaščata prof. J. Krašovca in prof. F. Rozmana da pripravita podroben načrt, izbereta prevajalce in druge člane koordinacijskega odbora. Maja 1981 so se vsi sodelavci prvič sestali in med drugim sklenili, daj bo prevod dosledno po izvirniku in čim bolj v koraku s sodobno slovenščino, naj prevajalci delajo skupinsko, naj ima izdaja tudi oznake vzporednih mest ter naj se osebna in zemljepisna imena pišejo po izvirniku. Nov prevod je bil potrjen junija 1996. V tem času je bilo vrsto sestankov in seminarjev, kjer so prevajalci in slovenisti usklajevali nešteto podrobnosti. Prof. Krašovec je kot vodja projekta, neutrudni spodbujevalec in zadnji redaktor napisal številne dopise in opravil ogromno osebnih pogovor, ob tem pa je dogajanje skrbno dokumentiral in ga v tej knjigi tudi predstavlja širši javnosti. Gradivo je neprecenljiv prispevek k razvoju slovenske biblicistike.

Ob tem pa se je zgodilo tudi vrsta spremljevalnih dogodkov, ki jih avtor predstavlja v zadnjem, tretjem delu monografije. Med njimi velja izpostaviti ustanovitev Svetopisemske družbe Slovenije in Slovenskega bibličnega gibanja leta 1993, mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma ob izidu novega prevoda septembra 1996 ter izdaja mednarodnega zbornika Interpretacija Svetega pisma. S tem dejanjem je Krašovec vsaj na področju biblicistike prebil zid ignorantstva, ki ga je zahod postavil nasproti slovanskemu svetu. Na simpoziju je nastopilo preko 80 domačih in tujih uveljavljenih strokovnjakov s področja interpretacije Svetega pisma v starih in še posebej v slovanskih prevodih, v slovstvu in upodabljajoči umetnosti ter s področja biblične hermenevtike. Večina avtorjev je prispevke oddala v objavo, Krašovec pa je opravil ogromno uredniško, lektorsko, bibliografsko in strokovno delo, ko je pripravil to enkratno izdajo, ki obsega skoraj 2000 strani, in ki sta jo založila in izdala SAZU in vodilna svetovna biblična založba Sheffield Academic Press. Le-ta je zbornik razglasila tudi za svetopisemsko knjigo leta 1998. Vzporedno s pripravo simpozija sta Narodna in univerzitetna knjižnica in Narodna galerija v Ljubljani izdelali načrt za razstavo Biblije na Slovenskem, ki so jo pripravili avtorji Nataša Golob, Gorazd Kocijančič in Marijan Smolik.

Za ponatis je bila 1997 opravljena delna revizija prevoda Svetega pisma in 2000 pripravljena tudi osnovna izdaja brez uvodov iz z minimalnimi filološkimi opombami. V tem času je potekala tudi javna polemika glede nekaterih pravopisnih vprašanj in odločitev odbora prevajalcev. Posebno odmevna je bila med člani Pravopisne komisije in akademikom Krašovcev glede pisanja pridevnika Božji z veliko začetnico. Krašo-

vec tudi to razpravo, kjer je na osnovi teoloških in jezikoslovnih argumentov dosledno zagovarjal veliko začetnico, skrbno dokumentira. Takoj po opravljenem prevodu Svetega pisma je Krašovec spodbudil ustanovitev komisije za pripravo liturgičnih knjig, ki bo na podlagi novega prevoda priredila besedila tudi za bogoslužno rabo. Komisijo je avgusta 1997 imenoval nadškof Franc Rode, s koordinatorjev p. Miranom Špeličem na čelu. Hkrati pa je v tem času avtor veliko svoje energije posvetil urejanju statusa Svetega pisma v študijskih programih Teološke fakultete, ki se je morala od svoje ponovne vključitve v Univerzo v Ljubljani marsikje učiti novih korakov.

V sklepu knjige objavlja Krašovec pogovore in predavanja o prevajanju in intepretaciji Svetega pisma, ki jih je imel v zadnjih desetih letih. V teh prispevkih pride poleg avtorjevega izrednega biblicističnega in jezikoslovnega znanja še na poseben način do izraza njegov pronicljiv preroško vizionarski čut. Zaveda se, da vrhunska znanost, ki ji je predan z dušo in telesom, zahteva izredno askezo in disciplino in zato nujno vodi k odnosu z Absolutnim. Kot človek, ki mu Sveto pismo najprej govori o zvestobi Boga do človeka in stvarstva ter o nujnosti človekove zvestobe Bogu, ki se kaže v absolutni zavezanosti moralnemu zakonu, se odziva na pereča vprašanja slovenstva, Cerkve in znanosti. Stalnica v njegovem delu je tema odpuščanja in sprave, pri čemer lahko kot biblicist, prepričan, da veljata odpuščanje in usmiljenje kot moralni vrlini le v nazorih, ki upoštevajo presežni izvor, presežno jedro in presežni namen človeške osebe. Knjiga ne nagovarja samo bibličnega in literarnega strokovnjaka, temveč vsakogar, ki se je zapisal iskanju in spoštovanju Absolutnega v človeku, kulturi in zgodovini.

Maksimilijan Matjaž

Josef Dolista, *Misijní úsilí církve*, Karmelitanske nakladelstvi, Kostelni Vydri 2001, 104.

V zbirki Študije teološke fakultete je kot 17. zvezek izšlo misiološko delo dekana teološke fakultete v Čeških Budejovicah Josefa Dolista, SDB. Delo z naslovom *Misijonsko delo Cerkve* je nastalo iz predavanj misiologije in za potrebe študentov in vseh, ki jih zanimajo teološki vidiki misijonske dejavnosti Cerkve.

Bralec se najprej seznani s samo besedo *missio*, ki je sicer teološka kategorija vse do novega veka, potem pa vse bolj prehaja na področje širjenja vere in se končno pomensko prekrije s to dejavnostjo. Ko avtor sledi novemu pomenu besede, ne more mimo jezuitov in kapucinov, mimo Frančiška Saleškega, ki je imenoval jezuite »misijonski očetje« (1602), in Vincencija Pavelskega, ki je ustanovil Misijonsko družbo (1625). Končno je tu še ustanovitev Kongregacije za širjenje vere (*Congregatio de propaganda fide*, 1622).

Dokumenti cerkvenega učiteljstva o misijonstvu so predstavljeni v drugem poglavju. Avtor začne z drugim vatikanskim koncilom: *Lumen gentium* in *Ad gentes*, potem pa predstavi papeške okrožnice s to tematiko v 20. stoletju. Naštejmo jih za osvežitev spomina: Benedikt XV. *Maximum illud* (1919), Pij XI. *Rerum Ecclesiae* (1926), Pij XII. *Evangelii Praecones* 1951) in *Fidei donum* (1957), Janez XXIII. *Princeps pastorum* (1959), Pavel VI. *Evangelii nuntiandi* (1975), Janez Pavel II. *Redemptoris missio* (1990). Čeprav se uporablja izraz *missio* za širjenje vere šele v novem veku, pa je ta dejavnost in zamisel zakoreninjena že v Jezusovem in apostolskem delovanju kakor tudi v vsem delovanju Cerkve. Zato preleti tretje poglavje zgodovino misijonske misli, kjer za svetopisemskim obdobjem spregovori o pogledih nekaterih očetov: Ireneja, Tertulijana, Origena, Krizostoma, Avguština. Za hip se ustavi pri srednjeveški ekleziologiji in Tomažu Akvinskem, nato pa v loku poleti vse do konca 19. stoletja.

Pregledu cerkvenega nauka o misijonstvu sledi poglavje o apostolski naravi Cerkve. Avtor se zaustavi pri Jezusovi izbiri in pošiljanju apostolov in pri drugih novozaveznih spisih, ki obravnavajo hierarhično službo. Teologiji le-te sledi prek očetov, srednjeveških teologov vse do koncilske *Konstitucije o Cerkvi*. V enakem zaporvrstju predstavi v petem poglavju teološke vidike izraza »*plantatio Ecclesiae*«, ki označuje ustanavljanje krajevnih Cerkva tam, kjer jih doslej ni bilo. Zanimivo je, da se ob tem vprašanju najdalje pomudi pri koncilskem *Odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi* (*Christus Dominus*), da bi tako utemeljil krajevno cerkev v škofovski (apostolski) službi.

V šestem in sedmem poglavju osvetli avtor praktična vprašanja, povezana z misijonsko dejavnostjo in njenim uresničevanjem. Ko je govor o misijonskem delovanju,

močno poudarja pomen oznanjevanja, ki je podkrepljeno s pričevanjem. Glede misijonske metode sledi klasični poti od katehumenata prek krsta do zrelega življenja v veri in delovanja po njej, pri tem pa se obilno sklicuje na koncilske dokumente in Novo zavezo.

Kot se za klasično misiologijo spodobi, razpravlja eno poglavje – osmo – o odrešenju in poganskih verstvih. Temu zelo teoretičnemu vprašanju posveti več prostora kot drugim do sedaj. Kakor doslej se tudi ob tem vprašanju močno opira na preizkušene cerkvene avtoritete, le ko spregovori o pomenu tega vprašanja v medverskem dialogu, omenja Hicka in Knitterja in opozarja, da njuni pogledi niso v skladu s cerkvenimi. Zanimivo je, da se to poglavje konča z *Zakonikom cerkvenega prava* (kan. 851, 867 in 868 §1). Od tega poglavja je daljše samo deveto, ki govori o misijonski Cerkvi in družbeno-kulturnih dejavnikih. Avtor predstavi široko paleto vprašanj, ki se zastavljajo misijonarju, ko stopa v tujo kulturo in družbo. Spet se opira na učiteljstvo in preverjene misiologe, govori o nekaterih uspehih, pa tudi neuspehih inkulturacije, opozarja na sekularizacijo evropske civilizacije, kamor seveda prišteva Češko, ki je med najbolj razkristjanjenimi deželami na svetu, ne pozabi kontekstne teologije, ki nastaja na različnih področjih »katoliškega sveta«.

Zadnje poglavje *Aktualnost krščanskega poslanstva* predstavi svet in vero v številkah, ki kar kličejo po misijonarjih. Kot se spodobi za salezijanca konča ta prikaz s silnim širjenjem Don Boskove skupnosti po vsem svetu. Te številke so začudojoče velike, tako da se bralec, ki mu je upadel misijonski pogum ob pogledu na šest milijard ljudi in samo milijardo katoličanov, poln upanja spet pobere in znova zagori v misijonski vnemi. Končajmo tako še mi. »Ob Don Boskovi smrti leta 1888 so bili salezijanci že v 57 središčih Evrope in Južne Amerike. V Afriko (Alžirijo) so prišli leta 1891, sedaj jih tam deluje 947 med 41 ljudstvi v 23 državah; sestre salezijanke pa so med 21 ljudstvi Afrike. (...) Češki salezijanci pa so misijonsko usmerjeni v Bolgarijo« (101). Naj dodam iz svojega v upravičeno slavo salezijancem, da je v Afriki pet slovenskih salezijancev (Zajtl, Lisjak, Horvat, Mlinarič, Poljanšek), dva v Indiji (Kešpret, Zabret), Pavlin v Hong Kongu in Saksida v Braziliji. Naših salezijank pa je v misijonih osem (Anžič, Zadravec, Kociper, Bakan, Knez, Cvetko, Mikec, Zanjkovič).

Čeprav je delo klasična misiologija, zgrajena na koncilskem in papeškem nauku o misijonskem poslanstvu in delovanju, pa je zanimivo branje, polno raznih detajlov, predvsem zgodovinskih, ki razbijajo včasih dolgovezen slog cerkvenih dokumentov. Še zlasti je dobrodošla za izobraženega bralca, ki ga zanima pregleden prikaz glavnih vidikov cerkvene misli o misijonskem poslanstvu Cerkve.

Drago Karl Ocvirk

Bujo Bénézet, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*, Herder, Freiburg 2000, 255 str., ISBN3-451-02182-X.

V 182 zvezku Herderjeve zbirke *Quaestiones disputatae* je pred dvema letoma izšlo zanimivo delo o temeljih afriške etike, ki jih je avtor Bujo Bénézet, profesor za moralno teologijo v Fribourgu, predstavil kot kontrastno sliko zahodnemu (evropskemu) etičnemu izročilu. Naslov knjige *Proti zahtevi po univerzalni veljavnosti zahodne morale. Temelji afriške etike* skoraj daje slutiti, da bo delo ogorčen protest proti teološki miselnosti Zahoda, ki je spregledal praktične vidike pluralizma, ki jih je Zahod napovedoval s kritiko *moderne* in ki jih je med drugim napovedal tudi drugi vatikanski koncil. Bolj kot razlike med obema izročiloma nas preseneti avtorjeva zahteva po razlikovanju. Poudarjanje (objektivnih) razlik vodi v bistvu k njihovemu namernemu ali nenamernemu stapljanju. Razlikovanje ni empirično pogojen, a vendar motiviran proces odkrivanja identitete in njenega odnosa do kontinuitete. Evropsko in angloameriško izročilo moralne filozofije in teološke etike nikakor ni neobčutljivo na to podrobnost, toda nek problem nastane, ko naj bi prisluhnila kulturnemu, filozofskemu in verskemu izročilu Afrike in Azije. Medtem ko je Azija že nekako poskrbela za to, da je postala zanimiva zahodnemu človeku, čeprav se seveda s težavo izmotava iz ustaljenih miselnih vzorcev, je Afrika s tega zornega kota popolnoma nezanimiva. Bujo Bénézet je prepričan, da se Zahod niti ne zaveda, kako veliko oviro predstavlja prepričanje, da so miselni sistemi (na primer naravni zakon) in vzorci, ki so nastali na Zahodu, samoumevni in univerzalni in da jih je v drugih kulturah in filozofijah treba le najti in potrditi njihovo univerzalnost.

Bujo Bénézet ne nasede skušnjavi, da bi polemiziral z zahodnimi miselnimi sistemi. Poskuša jih primerjati z afriškimi miselnimi vzorci ter tudi pokaže na področja, na katere evropske etike tako rekoč pozabljajo, zlasti na terapevtsko in umetniško plat etične refleksije. Knjiga ima dva dela. V prvem delu (*Temelji afriške etike*, 15–104) predstavi afriško antropologijo ter (v drugem poglavju prvega dela) zlasti pomen neposredne ustvarjalnosti *(poiesis)* za etično ravnanje. Ta del se nanaša na afriško razumevanje zakona, svatovskih oblek, umetniških stvaritev, ki so povezane z družino, svatbo in plesom. Velik pomen pri tem ima želja povedati, pojasniti to, kar se zgodilo (anamneza). V drugem delu tega poglavja pa avtor poskuša prikazati poteze afriškega etičnega vzorca v jeziku zahodnih etik, komunitarizma in diskurzivne etike. Imenuje ga *Palavermodell* (model nepotrebnega in nesmiselnega govorjenja). *Palaver* je podoben izpiranju peska, »čiščenju«, iskanju zlata, iskanju »norme«. Avtor hoče poudariti, kako pomembna je *živeta*

etika. Zato bi na primer s sicer običajno trditvijo (na Zahodu), da je družina temeljna družbena ustanova, zadeli v prazno; Afričan bo namreč rekel, da je družba ustanova družine. *Palaver* ne more potekati v Hyde parku ali na tržnici, kajti kljub glasnemu nerganju se ljudje dobro slišijo/poslušajo. Poslušajo »med vrsticami« in zaznajo to, kar ni bilo izgovorjeno. To pomeni, da je družinski *palaver* model normativnih, terapevtskih, naddružinskih in družbenih *palaverjev*. Skratka: palaver je – izražen v jeziku Zahoda, ki govori zgolj »pametne reči« - nujno nerganje in govoričenje. Zato poskuša Bujo izraziti tudi razmerje (in razlike) med palaverjem in diskurzivno oziroma komunitarno etiko.

V drugem delu (105-221) govori o identiteti in o razumevanju svobode. Sooči se z dvema pojmoma, ki krojita sodobno etično refleksijo na Zahodu in ki – po mnenju Buja Bénézeta – ustvarjata zanimive povezave med razumevanjem odgovornosti v Evropi in Afriki. Obenem pa pokaže tudi na šibke točke afriškega izročila (182 s.s.) v odnosu do (cerkvene) avtoritete.

Ne glede na nekatere posebne (druge) elemente afriškega izročila, kot na primer na ples, obleko in na umetniško ustvarjanje, Bujo Bénézet poudari predvsem pomen in funkcijo besede. Afričan namreč govori tudi med plesom in med oblačenjem, pri umetniškem ustvarjanju, ko je sam in zlasti v družinskih razmerjih. Avtor ne pokaže le na to, da brez upoštevanja *besede* – položaja besede v *palaverju* – afriško izročilo ni razumljivo, ampak tudi, da je biblično izročilo z afriškega zornega kota Afričanu *prima facie* bolj razumljivo kot zahodnemu človeku, ker besede ne razume le kot funkcionalno komunikacijo.

Palaver ni retorika ali govoričenje; celotna skupnost oseb se prizadeva najti besedo, ki bo – ko bo dokazana njena nedolžnost – postala premoženje vseh (prim. 211). Obremenjene besede ne služijo nikomur. Besede so na borzi in tisti, ki so jih malo prej »prodali«, jih morda zdaj »kupujejo«, da bi postale še bolj njegove. Kljub temu, da je vsaka beseda na preizkušnji, ni mogoče reči, da je preizkušanje nedolžnosti podobno sodnemu procesu; je marveč učni proces. V nasprotju z načelno etiko in drugimi etičnimi modeli Zahoda, ki so v izhodišču abstrakcije, je *palaver* praktičen in kontekstualen model. Bujo Bénézet poudari, da so Afričani sposobni razpravljati o stvareh, ki so na videz jasne, na primer o incestu, in sicer ne zato, ker bi bila prepoved incesta vprašljiva, ampak ker obstaja neko temeljno prepričanje, da tudi najbolj samoumevne prepovedi zahtevajo družbenooblikovalno razpravo, ki se izvaja anamnetično: vključeni so tudi predniki. Afriška etika je holistična in v bistvu vključujoča.

Ko Bujo med drugim omenja tudi nekatere šibke točke af-

riškega izročila, jih seveda ne poudarja zato, da bi jih rešil ali pojasnil z nekim drugim izročilom ali drugo kulturo, pač pa jih le omeni. Z vidika razmerja med posameznikom in družbo omeni zlasti obrezovanje žensk (183 s.), problem poligamije (185), čarovništva (186), maščevanja (189) in zajedavsko priskledništvo (191), ki je posledica preveč močno poudarjenega kolektiva (velike družine). Avtor se vprašuje, kako je sploh mogoče, da se institucionalizira neka tako tuja praksa. Ni dvoma, da je mogoče za marsikatero od teh navad najti neke »globlje« razloge, neredko religiozne, ki naj bi sicer absurdne navade »opravičila«, češ da ne škodijo človeškemu dostojanstvu. Vendar je opravičevanje takih navad ne le skoraj nemogoče, marveč neredko tudi podlo.

Isti motivi, ki so avtorja spodbudili kritično spregovoriti o slabih navadah, ki so se »prijele«, ga nagibajo tudi, ko išče poti ven iz njih. S temi institucionaliziranimi oblikami bi bilo potrebno obračunati na afriški način, ne da bi s tem odklonili znanje in izkušnje drugih kultur. Bujo meni, da ne gre zgolj za to, da se zgrešene oblike odpravijo, ampak da postanejo predmet javnih razprav, se pravi predmet okolja, v katerem so nastale in v katerem vztrajajo. V preteklosti in tudi danes to vodi v nesporazume, če hoče kdo - neredko tudi Cerkev - zgrešene navade zgolj odpraviti, ne da bi se z njimi resno soočila. Kolikor je v tem udeležena (katoliška) Cerkev, to po Bujovem mnenju škodi razumevanju cerkvene avtoritete, zlasti njeni dogmatični govorici. V palaverju je namreč beseda bistveno stvar vseh ljudi, ne le izbranih. Je *sensus fidei* v pravem pomenu besede.

Bujo Bénézet nazadnje razmišlja, če bi bilo mogoče govoriti o *cerkvenem palaverju.* Kakšna je vloga besede v občestvu, v kateri imajo pravico govoriti vsi, ne le živi, ampak tudi predniki, svetniki, še ne rojeni, še ne spočeti. Zato se mu zdi primerno govoriti predvsem o modelu Cerkve kot družine. Ta model je natanko tisti, ki pozna palaver, bogastvo besede, ki sicer ne prinaša nujno popolne jasnosti (spoznanja), vsekakor pa utrjuje medsebojno zaupanje. V nekem primeru je delna resnica več kot objektivno nesporno etično pravilo, ki je vidik razprave preskočilo.

Bujo je odlično predstavil neko vprašanje, do katerega se zahodni človek vedno opredeljuje z vidika prepričanja, da je njegovo mišljenje merodajno. Pokazal je, kako pomembno je vero oznanjati znotraj kulture in morale in dopustiti, da se govori o več krščanstvih. Ravno v času globalizacije je pomembno videti, da je v resnici mogoče globalizirati le to, kar se je potrdilo v regionalnem kontekstu, oziroma da je globalizacija brez te nujne regionalizacije le skušnjava, kako klonirati kulture in z njimi tako rekoč izničiti zavzemanje za polno identiteto posamezne osebe, za kar se zahodne kulture zavzemajo.

S to knjigo je Bujo na novo izrazil neko zelo staro in preprosto pravilo, da vrednost sporočila temelji na spoštovanju morale, zakoreninjene v neki kulturi, in sicer ne glede na to, da se morda ta kulura že nahaja v procesu očiščevanja. Vsekakor knjiga, ki je vredna branja.

Anton Mlinar

Alberto Melloni, *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart*, Herder, Freiburg 2002, 216 str.

Alberto Melloni, profesor zgodovine na Univerzi Reggio Emilija v Modeni, je leta 2001 objavil v Bologni zgodovinsko študijo o papeških volitvah z naslovom: »Storija del conclave nel Novecento«. Knjiga je letos izšla tudi v nemškem prevodu. Za založbo Herder jo je prevedel Georg Scheuermann. Avtorju sta pri zbiranju gradiva služili dve zgodovinski knjigi: »Dictionnaire de la papauté«, ki jo je leta 1994 v Parizu izdal Philippe Levillain in obsežno delo štirih avtorjev (Manlio Simonitti, Girolamo Arnaldi, Mario Caravale in Giacomo Martina) »Enciclopedia dei papi«, ki je leta 2000 izšla v Rimu. Mellonijeva knjiga »Das Konklave« ni samo zgodovinska, ampak tudi pravna študija, saj nudi bralcu za vsako poglavje posebaj izredno bogato paleto opomb in po tej poti natančno citirano zgodovinsko in pravno literaturo (181–209).

Avtor takoj na začetku, v uvodu svoje knjige (»Einleitung«), predstavi pomen besede »episcopus« (11) v najstarejših zgodovinskih in pravnih virih. Škof je bil »sempre et ubique« (11) Krisusov namestnik, še posebej v samem Rimu. V 4. stoletju so rimskega škofa imenovali ne samo »Vicarius Christi« (M. Maccarrone, Vicarius Christi. Storia del titolo papale, Rom 1952), ampak tudi »Papa« in »Summus pontifex« (12).

V prvih štirih poglavjih (21–77) Melloni predstavi v zelo strnjeni obliki zgodovino papeških volitev do 19. stoletja. Papeža so v prvem stoletju volili vsi ljudje (»Klerus und Volk«, 21), saj je kot škof okrog sebe zbiral vse vernike, tako duhovnike kot laike. Volitve rimskega škofa niso bile samo liturgicno dejanje, ampak pravo demokratično dejanje vseh vernikov (23). Izvoljeni rimski škof je moral kot vsak katehumen najprej izpovedati vero, da je s tem potrdil verodostojnost svoje izvolitve. Za razliko od drugih škofov so v Rimu verniki za rimskega škofa izvolili enega izmed diakonov. Najbolj znani diakoni, ki so kasneje postali papeži, so bili Liberius, Damascus, Siricius, Bonifacius I., Leo I., Hilarius, Felix III., Gelasius (24). Diakon je moral najprej nekaj časa opravljati svojo diakonsko službo. Šele potem je bil lahko izvoljen za rimskega škofa (24). Papež Bonifacij I. (418–422) je leta 420 prosil cesarja, da bi zaščitil papeške volitve. Tako so volive rimskega škofa vse do leta 769 potekale pod zaščito svetnih vladarjev (29). Papež Štefan III. je istega leta določil, da so za rimskega škofa lahko izvoljeni samo duhovniki rimske Cerkve. Šele papež Nikolaj II. je leta 1059 z dekretom *In nomine Domini* to pravico podelil rimskim kardinalom kot nasledikom apostolov (35). Menih Gratian je v svoj znameniti »Decretum Gratiani«, znan tudi pod imenom »Concordantia discordantium canonum«, ki je nastal v 12. stoletju, vključil dekret papeža Nikolaja II. in tako posredoval, da so pravila papežkih volitev postala učni material za vse pravne šole.

Ker so bili kardinali pri volitvah rimskega škofa prevec pod vplivom rimskih duhovnikov in ljudstva, so iskali drug, primernejši kraj za volitve. Tako je bil papež Gelazij II. leta 1118 izvoljen na Palatinu, Evgen III. leta 1145 pa v nekem samostanu (39). Ko je bil leta 1159 za papeža izvoljen Rolando Bandinelli, profesor prava v Bologni, je poostril pravila papežkih volitev. Določil je, da mora izvoljeni za svojo izvolitev dobiti dve tretini glasov. Vsakemu, ki ni imel volilne pravice in bi se kakor koli hotel vmešavati v same volitve, je zagrozil s kaznijo izobčenja. Pravila papežkih volitev so se potem z leti še dopolnjevala. Leta 1216 so se kardinali prvič v zgodovini, za čas volitev papeža za dva meseca umaknili v popolno samoto. Od takrat naprej se papežke volitve imenujejo s posebnim izrazom »konklave« (»unter Verschluss«, 43). Papež Gregor X. je na drugem lyonskem koncilu leta 1274 s konstitucijo *Ubi periculum* potrdil takšen način papeških volitev. S konstitucijo je določil, da se deset dni po papeževi smrti lahko začno konklave. Kardinalom, ki so volili novega papeža, so prve tri dni konklav stregli normalne dnevne obroke. Naslednjih pet dni pa so lahko prejli samo po en obrok na dan, vsak naslednji dan pa so

morali preživeti ob kruhu in vodi. Konstitucija je hkrati kardinalom prepovedala vsako pritoževanje zaradi lakote (45). To je bil čas, ko so se vrstile odprte diskusije o papežkih volitvah. Vedno bolj so se oglašali tisti, ki so si želeli, da se papeške volitve zopet vrnejo v samo mesto Rim. Vrstile so se različne ideje. Nekateri so želeli, da papeža voli kolegij 33 škofov, ki bivajo v Rimu, zopet drugi so v privilegij papeških volitev hoteli vključiti tudi škofe, ki so vsaj tri leta preživeli v Rimu. Papež Pij IV. je 9. oktobra 1562 v dekretu *In eligendis* objavil štiri oblike papeških volitev: »Inspiration«, kot dejanje soglasne izvolitve; druga oblika »Kompromiss« je pomenila, da papeža izvoli omejeno število kardinalov (»Wahlmäner«); tretja oblika »Abstimmung« je dovoljevala več zapovrstnih volitev, dokler kandidat ne doseže kanonične večine glasov, in četrta oblika »Akzess« (»Zutritt«) je dovoljevala, da smejo kardinali na koncu volilnega ciklusa še enkrat voliti in svoj glas podariti najboljšemu kandidatu. Po tej obliki bi bil izvoljen tisti, ki bi s prištetimi podarjenimi glasovi dosegel potrebno število glasov (55). Njegov naslednik papež Sikst V. je z bulo *Postquam verus*, 3. decembra 1586 omejil število kardinalov, ki volijo papeža na 70. V tem času je papež reorganiziral tudi rimsko kurijo in obstojece rimske kongregacije.

Ob smrti vsakega papeža so kardinali znova in znova razpravljali o tem, kje bodo konklave. Te debate so se vrstile vse tja do 18. stoletja. Ob smrti papeža Pija IX. je med kardinali nastalo več predlogov. Čeprav je bila večina kardinalov za to, da se papeža voli v Rimu, so nekateri predlagali, da bi konklave bile v Milanu, na Malti ali celo v Španiji.

V petem poglavju je avtor predstavil papeže v prvi polovici 20. stoletja: Pija X. Benedikta XV., Pija XI., in Pija XII. Eno leto po izvolitvi je papež Pij X. objavil konstitucijo *Vacante sede apostolica*. V prvem delu konstitucije je napovedal pripravo novega zakonika cerkvenega prava, v drugem delu pa je spregovoril o volitvah papeža. Pravila papeških volitev je znova poostril. Za izvolitev potrebuje kandidat dve tretini glasov. Leta 1910 je izšla konstitucija *Apostolicae Romanorum Pontificium* in leta 1914 še *Edita a nobis*. Obe konstituciji sta reorganizirali kolegij kardinalov. Njegov naslednik papež Benedikt XV. je leta 1917 razglasil Codex iuris canonici (CIC). Razvoja konklav ni hotel zavirati, ceprav so bile v kanone sprejete nekatere norme. Kanon 229 vsebinsko povzema misli konstitucije *Cum Romanis Pontificibus* papeža Pija IX., da se v primeru papeževe smrti zasedanje koncila prekine in da ima papeževa beseda na koncilu večjo težo kot razpravljanje kardinalskega kolegija. Prav tako je zakonik iz leta 1917 določil, da zakonito izvoljeni papež v trenutku, ko sprejme izvolitev, prejme vso oblast

»Kristusovega namestnika«. Kanon 231 je povzel norme papeža Sixta V., da kardinalski kolegij ne sme presegati števila 70. Kolegij sestavlja 6 kardinalov škofov, 50 kardinalov duhovnikov in 14 kardinalov diakonov. Med kardinali škofi sta kardinal dekan in kardinal kamerleng. Kanon 232 je zagotavljal papežu svobodo pri imenovanju novih kardinalov. Papež ima pravico, da »ex toto orbe terrarum» izbira nove kardinale, kot je bila že utečena praksa od 12. stoletja naprej (88). Obdobje papeža Pija XI. in Pija XII. je močno zaznamovala vojna. Zaradi vojne vihre je papež Pij XII. 8. decembra 1945 s konstitucijo *Vacantis apostolicae sedis* določil pravila, ki so veljala, kadar je izpraznjen sedež rimskega škofa. Ob papeževi smrti ugasne služba kardinala državnega tajnika. Njegovo vlogo prevzame tajnik kardinalskega kolegija. Prav tako smejo novega papeža voliti vsi kardinali, tudi tisti, ki so samo imenovani, pa še niso dobili kardinalskega klobuka. Za zakonito izvolitev mora novi kandidat za papeža zbrati vsaj dve tretini glasov plus enega (94).

V sedmem poglavju avtor opiše volitve papeža Pavla VI., Janeza Pavla I. in Janeza Pavla II. 21. novembra 1970 je papež Pavel VI. objavil motu proprio *Ingravescentem aetatem*. S tem dokumentom je določil, da se morajo krajevni škofje in vsi kardinali, ko dopolnijo 75. leto starosti, odpovedati svoji službi. Z dopolnjenim 80. letom starosti izgubijo kardinali volilno pravico pri volitvah novega papeža. Odprto je ostalo vprašanje, ali se lahko papež odpove svoji službi. V primeru, da bi se papež odpovedal svoji službi, bi z dopolnjenim 80. letom prav tako kot vsi ostali kardinali izgubil volilno pravico za svojega naslednika (118-119). S konstitucijo *Romano Pontifici eligendo*, ki je izšla 1. oktobra 1975, je papež Pavel VI. določil, da ob papeževi smrti ne ugasne služba penitenciarja, kardinala rimskega vikarja in kardinala kamerlenga. Pavel VI. je ohranil kot veljavne tri načine papeških volitev: »Aklamation, Kompromiss und Abstimmung« (122).

Osmo poglavje je avtor posvetil izvolitvi papeža Janeza Pavla II. (129–140). Konklave so se začele 14 dni po smrti Janeza Pavla I. 111 kardinalov je 16. oktobra 1978 po osmih volitvah izvolilo novega papeža. Poleg razglasitve novega Zakonika cerkvenega prava leta 1983 je Janez Pavel II. močno reorganiziral papeške volitve z apostolsko konstitucijo *Universi dominici gregis* (22. februarja 1996). Določil je stalni kraj volitev. To je odslej Sikstinska kapela v Vatikanu. Novega papeža kardinali izvolijo z dvotretjinsko večino. V času konklav kardinali prebivajo v domu svete Marte, v zahodnem delu Vatikana. Janez Pavel II. je določil podobno kot Pavel VI., da ob papeževi smrti ostanejo aktivne samo štiri službe: kamerleng, penitenciar, rimski vikar in vikar mesta Vatikan. Omenjene službe so zgolj simboličnega zna-

čaja in nosilci nimajo dejansko nobene oblasti. Kamerlenga izvolijo kardinali izmed sebe. Kamerlengova naloga je, da ugotovi papeževo smrt in podpiše listino o njegovi smrti. Konklave se smejo začeti najmanj 15 dni in največ 20 dni po papeževi smrti. V času konklav kardinali ne smejo imeti stika z nikomer, razen med seboj. Janez Pavel II. je določil ciklus volitev. Prvi dan konklav smejo kardinali voliti samo enkrat, da se sestavi lista kandidatov. Naslednje tri dni kardinali volijo štirikrat na dan, kot je določil že papež Pij X. S tem se zaključi prvi ciklus volitev. Peti dan je popolnoma prost in ga kardinali lahko preživijo v prostem pogovoru. Potem sledi šesti dan volitev. Ta dan volijo kardinali trikrat. Sedmi dan pa štirikrat. Osmi dan je zopet namenjen prostemu pogovoru. Če nov papež še ni izvoljen se volitve nadaljujejo po istem zaporedju še šest dni. Konstitucija predpostavlja, da se bo v času 14-dnevnih volitev med kardinali dosegla potrebna dvotretinska večina za najboljšega kandidata.

V zadnjih treh poglavjih (141–179) avtor navaja nekatere statistične podatke in aktualna vprašanja. Papež Janez Pavel II. je v času svojega papeževanja od leta 1978 na osmih konzistorijih imenoval 203 nove kardinale. Leta 2001 je kardinalski kolegij štel 184 kardinalov, od tega jih je 135 imelo volilno pravico, 50 kardinalov pa je bilo starejših od 80 let. Papež Janez Pavel II. je v kardinalski kolegij imenoval škofe iz različnih držav. Leta 2001 je bilo v kolegiju 65 kardinalov iz Evrope, 13 iz Afrike, 13 iz Severne Amerike, 27 iz Latinske Amerike in 17 iz Azije in Očeanije Kar 33 kardinalov govori angleško, 24 špansko, 23 italiansko, 15 francosko, 11 portugalsko in 8 nemško. 21 kardinalov pa govori različne vzhodnoevropske jezike.

V zaključku knjige avtor navaja še nekatera odprta vprašanja. Avtor išče odgovore na naslednja vprašanja: Kako bodo izgledale konklave v prihodnjih letih? Ali bodo konklave vedno ostale naloga kardinalov ali pa se bodo v volitve papežev vključili tudi drugi verniki? In mediji? Kakšno vlogo bodi imeli mediji ob prihodnjih volitvah? Ali bo prihodnji papež Italijan? Kako se bo imenoval? Bo mogoce Janez Pavel III. ali pa bo ohranil svoje krstno ime? (176).

Mnoga odprta vprašanja bodo verjetno ostala odprta še naprej. Na vsa tudi avtor ni želel dati odgovora. Kljub temu prav v zadnjem odstavku poda svojo lastno oceno, kako namreč on gleda na konklave: »V 20. stoletju so konklave izgledale tako, kot so opisane v knjigi in so tudi preživele: ne kot najboljši sistem ..., ampak kot instrument, ob katerem se lahko veliko razpravlja« (179). Morda si bo kdo od bralcev knjige, ko jo bo prebral, tudi sam postavil podobno vprašanje, kot si ga je avtor na koncu knjige, ko je zapisal: »Kako lahko človeke veruje v Boga? Kako lahko Bog veruje v človeka?« (179).

Stanislav Slatinek

Vsebina *Contents*

Razprave *Articles*

505 **Alenka Arko SL**, Metafora *notranji človek* v antični filozofiji in teologiji
The Metaphor of the Inner Man in Ancient Philosophy and Theology

529 **Jože Krašovec**, Prevodi Svetega pisma v evropske jezike
Translation of the Bible into European Languages

551 **Ladislav Hučko**, Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale
Nekaj primerjav med vzhodno in zahodno kozmologijo

573 **Ivan Platovnjak**, Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji
Spiritual Guidance in Initial Priestly Formation

597 **Peter Kvaternik**, Pastorala v mestu pred izzivi sodobnosti
Urban Pastoral Facing Contemporary Challenges

613 **Mateja Tominšek**, Leopold Lenard (1876–1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec
Leopold Lenard (1876–1962), Catholic Theologian, Philosopher, Journalist, and Culturist

Pregledi *Reviews*

631 **Stanislav Slatinek**, Premiki v civilnem in kanonskem pravu. Ob 70-letnici akademika prof. dr. Stanka Ojnika

641 **Metod Benedik**, Lambert Ehrlich. Ob odkritju kipa na Teološki fakulteti v Ljubljani 31. maja 2002

Poročilo

645 **A. Slavko Snoj**, Teološka fakulteta v študijskih letih 2000/01 in 2001/02

Koreferat

659 **Julka Nežič**, Pomen in vloga laiških pastoralnih delavcev v slovenski Cerkvi (in družbi)

Ocene *Book Reviews*

669 **Maksimilijan Matjaž,** Jože Krašovec s sodelavci, *Med izvirnikom in prevodi*

676 **Drago Karl Ocvirk,** Josef Dolista, *Misijní úsilí církve*

678 **Anton Mlinar**, Bujo Bénézet, Wider den Univerzalanspruch westlicher Moral

681 **Stanislav Slatinek**, Alberto Melloni, Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Prof. dr. **Alenka Arko SL**, 6ja Krasnoarmejskaja d.2, kv. 17, 198005 Sankt Peterburg, Rusija
Prof. dr. **Metod Benedik OFMCap**, Kapucinski trg 1, 4220 Škofja loka
Prof. dr. **Ladislav Hučko**, Hlavná 91, 042 03 Košice, Slovacchia
Akad. dr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Peter Kvaternik**, Stoženska 9, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, 2000 Maribor
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice
Doc. dr. **Julka Nežič**, Strossmayerjeva 13, 2000 Maribor
Prof. dr. **Drago Karl Ocvirk**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana
Asist. dr. **Ivan Platovnjak**, Vita Kraigherja 2, 2000 Maribor
Doc. dr. Stanislav Slatinek, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Prof. dr. **A. Slavko Snoj**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana
Dipl. teol. **Mateja Tominšek**, Andraž nad Polzelo 85/a, SI-3313 Polzela