UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998) ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Christian Gostečnik OFM, Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi
Drago Ocvirk CM, Vstajenjsko poslanstvo za občestvo
Borut Košir, Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih škofij
Ciril Sorč, Temelj in razsežnost krščanskega upanja
Francè Rozman, Prihod Sina človekovega

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik 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: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

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

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

Tisk: DAN d. d., Ljubljana

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA - *Contents*
RAZPRAVE - *Articles*

Woschitz Karel M., Duh in Sveti Duh 385
Spirit and Holy Spirit
Dolenc Bogdan, Cerkev - creatura Spiritus Sancti 397
Church as creatura Spiritus Sancti
Sorč Ciril, Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja 409
Charismatic Dimension of Christian Life
Ocvirk Drago CM, Nedokončan evangelij Svetega Duha 427
Unfinished Gospel of the Holy Spirit
Turnšek Marjan, Duhovna obzorja sodobnega sveta 449
Spiritual Horizons of the Modern World
Jamnik Anton, Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja 463
Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action
Gostečnik Christian OFM, Prisilno ponavljanje hudih travm 479
Compulsive Repetition of Severe Traumas
Gnidovec Franc, Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju 491
Christ's Resurrection in the Gospel according to John

PREGLEDI - *Reviews*

Stres Anton CM, Neosholastična kritika marksizma 505
Valenčič Rafko, Teološki tečaji 1991-1998 525
Škulj Edo, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997 531

OCENE - *Book reviews*

Kolar Bogdan SDB, S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa 543

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Dolenc Bogdan, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Gnidovec Franc, izr. profesor, Cerrito 2250, 1752 Lomas del Mirador, Argentina
Gostečnik Christian OFM, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Jamnik Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Kolar Bogdan SDB, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk Drago CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Sorč Ciril, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Stres Anton CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Škulj Edo, znanstveni svetnik, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Turnšek Marjan, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Valenčič Rafko, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Woschitz Karel M., redni profesor, Teološka fakulteta, Univerza v Gradcu

Večko Snežna OSU, Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev 267
Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election
Woschitz Karel M., Duh in Sveti Duh 385
Spirit and Holy Spirit

PREGLEDI
Reviews

Biel Robert, Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma 303
Drašček Toni, Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom 85
Juhant Janez, Pogled v delovanje Teološke fakultete 107
Murugarathanam T., Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji 347
Ocvirk Drago CM, Tehnoznanosti in teologija 209
Oražem France, Kratek pogled v zgodovino duhovnega vodstva 227
Pačnik Tone, Preprost uvod k afriški črnski filozofiji 95
Snoj A. Slavko SDB, Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči 319
Snoj A. Slavko SDB, Katehetski kongres v Würzburgu 1997 pod geslom 331
Stres Anton CM, Neosholastična kritika marksizma 505
Stres Anton CM, Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu 71, 187, 337
Škulj Edo, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997 531
Valenčič Rafko, Teološki tečaji 1991-1998 525

OCENE
Book Reviews

Bizjak Jurij, A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu u hrvatskoglagolskoj književnosti 370
Kolar Bogdan SDB, S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa 543
Mlinar Anton, C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie 353
Mlinar Anton, H. G. Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft 123
Mlinar Anton, R. Löw, Die neuen Gottesbeweise 245
Mlinar Anton, S. Schwarz, The Moral Question of Abortion 355
Mlinar Anton, S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovlje 122
Rozman Francè, C. Tomić, Otkrivenje 361
Rozman Francè, M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein 368
Rozman Francè, W. Kirchschläger, Einführung in das Neue Testament 365
Sorč Ciril, G. Greshake, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie 115
Škafar Vinko OFMCap, J. Lipnik, Volkmerjev zbornik 382
Škafar Vinko OFMCap, Josip Turčinović, Antun Vramec, sporni hrvatski 118
Škafar Vinko OFMCap, M. Nikić, Novi religiozni pokreti 379
Škafar Vinko OFMCap, M. Nikić, Reinkarnacija i/ili uskrsnuće 374
Špelič Miran OFM, Živa antika - Antiquité vivante 127

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik 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: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

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

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

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Razprava (1.01) UDK 159.923 : 17.021.25 (049.2)

Christian Gostečnik OFM

Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi

Uvod

Devetnajsto stoletje, ki velja za začetek sodobne psihoanalize, je razumljeno kot »doba energije«. Tehnologija industrijske dobe je odkrila hidravlični, kemični in električni sistem energije, ki je prispeval k bistveni razširitvi človeških zmožnosti ter produktivnih sil, in sicer v do tistega časa povsem nepredstavljivih oblikah.[1] Newton, ki velja za model razsvetljenstva,[2] ter poznejši naravni in socialni znanstveniki tega stoletja so videli vesolje kot velik, zapleten mehanizem, sestavljen iz mase v gibanju, ki jo vodi skupna energija in je uravnavana na osnovi fizikalnih principov.

Freud in njegovi sodobniki so obravnavali razum na podoben način, v istem okviru; razlagali so ga na osnovi zakonov, ki veljajo v materiji, torej na osnovi energijskih zakonov. Freudova metafora o psihičnih aparatih v tem pogledu dramatično odseva ravno to - razum je hidravlični sistem sil, pritiskov, kanalov, izlivov, zavrtij in diverzij.[3]

Če pri tem upoštevamo še kontekst nevrobiologije, v katerem je deloval Freud, potem nam njegova slika človeške psihe in razuma postane še bolj jasna. Golgijeva tehnika, oziroma metoda, s katero se je bilo mogoče dokopati do najmanjšega dela možganskih celic - le-to je razvil leta 1875 - je dala možnost za separacijo, izoliranje in s tem študij določenega dela nevronov v veliki možganski masi.[4] Pojem nevron je bil uveden leta 1891 in v tem času je Freud razvil svoje gledanje na razum; torej ravno v obdobju, ko ga je prevzemal študij energije, vključno z raziskavami možganske fiziologije, osnovane na dramatičnem odkritju prevodnosti električnih impulzov v živčnih celicah. Ravno to zadnje je dalo glavni povod študiju možganov in razuma.[5]

Freudov zgodnji poskus, da bi razložil psihopatologijo, živo odseva navdušenje tega znanstveno-intelektualnega ozračja. Nevroza je od vsega začetka razumljena kot motnja v regulaciji energije. Freud je vseskozi zagovarjal teorijo,

---

[1]Prim. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis*, New York 1988, 67-123.
[2]Prim. P. Gay, *The Enlightenment: an Interpretation,* New York 1969, 27-31.
[3]Prim. S. Mitchell, n. d., 68-69.
[4]Prim. S. Mitchell, n. d., 69.
[5]Prim. S. Mitchell, n. d., 70-73.

da je bistvena funkcija živčnega sistema kontroliranje, obvladovanje in uravnavanje vznemirjenosti. Nevroza v tem smislu predstavlja preobremenitev z energijo, in to preobremenitev v kvantitativnem smislu, ki je presegla ter prerasla regulacijske sposobnosti živčnega sistema.[6]

Freud je sledil Charcotovim in Breuerjevim raziskavam ter predpostavljal, da so vzrok nevrozam travme; te vznemirjajo živčni sistem, ki jih ne more zadovoljivo pretvoriti preko motoričnih funkcij.[7] Iz tega sledi, da Freud ne govori o vznemirjenosti samo kot o metafori, ampak je vznemirjenost v živčnem sistemu zanj nekaj povsem konkretnega, saj celo predpostavlja »specialne kemične substance«, ki se proizvajajo v vmesnih delih seksualnih žlez kot posledica vznemirjenosti, in pri tem primerja nevrozo s stanjem pri opitosti ali zastrupitvi.[8] Prevelika mera stimulacije ustvarja opito oziroma zastrupljeno stanje, ki preplavi živčni sistem; nevrotik postane na ta način zasvojen z vznemirjenostjo, ker ne zmore, kot rečeno, najti motoričnega izhoda.

Kaj je vir te vznemirjenosti? Pred letom 1897 je Freud videl vir patogenskih seksualnih vznemirjenosti v specifičnih vplivih od zunaj, in sicer od seksualne sedukcije v zgodnjem otroštvu. Seksualna seduktivnost, osnovana na tedaj prevladujočem »refleksnem loku«, ki je postal model tudi za mentalne funkcije, je bila razumljena kot stimulant, ki vodi v blokiran odziv.[9] Freud je trdil, da se patogenski vpliv ne izvrši ob dejanskem času sedukcije (ker je v predpuberteti otrok zaznamovan z naivnostjo in seksualna energija še ni v polnem zagonu), ampak pozneje, ko se v puberteti zbudijo hormoni in šele tedaj spomin na zgodnjo sedukcijo vzbudi vznemirjenost travmatične intenzitete.[10] V *Projektu za znanstveno psihologijo* (1895) Freud trdi, da potlačeni spomin postane travma preko odložene akcije. Torej so seksualne izkušnje v tej zgodnji dobi elementi kontaminacije; mentalno bolezen povzroči infantilna seduktivnost, katere zapoznela reakcija in efektivnost preplavita živčni sistem s stimulanti (spomin in afekt), ki jih otroški organizem in duševnost ne moreta asimilirati.

V letu 1897 je smrt Freudovega očeta, njegova osebna analiza ter njegova napredujoča klinična usposobljenost vodila Freuda v dramatični preobrat v njegovem razumevanju seksualnosti in s tem nevroze. Freud je ugotovil, da spomini njegovih pacientov niso nujno verodostojni. Nadalje, veliko otrok je izpostavljenih seksualnim doživetjem, pa ne postanejo nevrotiki. Samo spomin sam na sebi torej ni dovolj, ugotavlja Freud, manjkata mu cilj in moč, da bi preplavil živčni sistem in s tem postal patogenski vir nevroze.[11]

Nagonska teorija je bila v tem pogledu za Freuda rešitev. Pritisk je povzročen v organizmu samem, kot je razložil Freud v pismu Fleissu že leta 1879: psihične strukture v histeriji, ki so posledica represije, niso v vsebini spomina, ker jih nihče nemotovirano ne zadržuje v spominu, ampak so v impulzih. Nevroze torej ne nastanejo zaradi vplivov od zunaj, temveč od znotraj.

---

[6]Prim. S. Mitchell, n. d., 72.
[7]Prim. S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality,* v: *SE,* 7: 125-245.
[8]Prim. S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality,* v: *SE,* 7: 125-245.
[9]Prim. S. Mitchell, n. d., 72.
[10]Prim. S. Mitchell, n. d., 89.
[11]Prim. S. Mitchell, n. d., 69.

Tako je pojem nagona Freudu omogočil razumeti seksualne motive kot tiste, ki so prisotni že zelo zgodaj.[12]

Freud se je pri menjavi svoje teorije naslonil na Darwinovo evolucijsko teorijo, ki v svojem jedru predpostavlja, da je človek po svojem bistvu več ali manj »rafinirana žival«;[13] ali kot trdi Sullivan, Darwin je tlakoval pot Freudovim teorijam in gotovo velja za najvplivnejšo osebnost v njegovem razmišljanju.[14] V najširšem smislu je Freudova klinična teorija seksualnosti in nagonska teorija metapsihologije, ki jo opremlja, najbolj briljantna analogija strukture Darwinove teorije o evoluciji človeka.[15] Ko se nižji organizmi razvijejo v višje, se bestialni in seksualni nagoni in impulzi transformirajo v celoten spekter civiliziranih človeških aktivnosti. Vendar primitivni impulzi za vedno ostajajo v človeški psihi, v njej se ponovno aktivirajo, le da se človek s prilagajanjem zunanjemu okolju bolj ali manj uspešno bori proti njim. Tako v Freudovi teoriji človeška psihična struktura postane shramba za človeško filogenetsko in zgodovinsko evolucijo. Človek s svojimi podedovanimi trendi predstavlja organsko preteklost, ki je zaprta v njegovo psihično strukturo z vsemi bestialnimi željami in potrebami. Civilizirani človek po tej teoriji živi v nenehni napetosti med socialnim življenjem in njegovo primitivno bestialno preteklostjo, ki je v njem živa kot močna motivacijska sila.[16]

V najširšem pomenu besede je vse socialno življenje ena sama zahteva po popravljanju in izpopolnjevanju evolucijskega človeka; ta zahteva operira na izposojenem teritoriju s stalno grožnjo, da bodo impulzi izbruhnili na dan. Pa ne samo to, impulzi in nagoni vsebujejo sami v sebi moč in organizacijske principe, skozi katere se razum razvija in obenem strukturira samega sebe.[17]

Iz zgornjih predpostavk Freudove teorije je torej jasno razvidno, da je človeška odgovornost minimalna, saj je človek vedno znova gnan od neobvladljivih notranjih primitivnih impulzov in gonov, ki se aktivirajo po zakonu mehanike in težijo po zunanji izraznosti. Patologija je v tem smislu rezultat ali odraz neuspelega poskusa impulzov in gonov, da bi se uresničili in zaradi tega zablokirajo, zafrustrirajo človeško psiho, katere rezultat je intrapsihični konflikt oziroma v bolj ekstremnih primerih patološko stanje.

1. Odgovornost v najnovejših psihoanalitičnih teorijah

a) Psihologija jaza

Kot smo videli, je Freudova nagonska teorija teorija konflikta: asocialni impulzi so v nasprotju s socialno vzbujenimi obrambnimi mehanizmi, ki so

[12]Prim. S. Mitchell, n. d., 71.
[13]Prim. S. Mitchell, n. d., 73-76.
[14]Prim. H. S. Sullivan, *Personal Psychopathology*, New York 1979, 238.
[15]Prim. S. Mitchell, n. d., 74.
[16]Prim. S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933), v: SE, 22, 80.
[17]Prim. S. Mitchell, n. d., 75.

uperjeni proti gonom in impulzom. Iz tega nasprotja je po Freudu proizvedeno vse mentalno življenje.[18]

Psihologija jaza je v nasprotju z nagonsko teorijo začela poudarjati kot bistveno vsebino mentalnega življenja medosebnostni odnos. Preko razvojnih tem skuša predstaviti medosebnostne odnose ne samo kot nekaj, kar se pojavi že zelo zgodaj v človeškem razvoju, ampak tudi kot nekaj, kar je nekonfliktno ali predkonfliktno. Odnosnostne potrebe niso asocialne, niso tisto, kar neizogibno vodi v konflikt s socialnim okoljem, temveč so po sami definiciji socialne; kar iščemo, je neke vrste odnos z drugimi. Če interpersonalno okolje proizvede možnost za odnosnost, ni konflikta; če pa interpersonalno okolje ne proizvede takšne možnosti, tudi v tem primeru ne gre za konflikt, ampak za deprivacijo.[19]

Winnicott predstavi teorijo psihologije jaza zelo jasno, in sicer na osnovi temeljnega razlikovanja med potrebami in željami. Želje po Winnicottu izhajajo iz instinktivnih impulzov, ki končno pridejo v nasprotje s socialno realnostjo; če niso zadovoljene, so lahko potlačene in se transformirajo v cilj-zablokirano zadovoljitev. Potrebe so na drugi strani razvojna nujnost; otrok zahteva določeno vrsto starševstva, da si s tem pridobi nujne izkušnje. Če jih starši nudijo, se otrok nadalje razvija; če jih starši ne nudijo, otrok ostane zablokiran, zamrznjen na tisti stopnji razvoja, na kateri te potrebe niso bile zadovoljene.[20]

Ne gre torej za zadovoljitev impulzov, ampak za dosego nujnih izkušenj in doživetij, preko katerih se jaz lahko razvije. Psihopatologija je v Winnicottovem smislu vedno rezultat neprimerne in nezadovoljive uresničitve potreb, vedno »deficitna bolezen okolja«, saj samo materina skrb, njena nežnost, zavarovanost, toplina, občutek sprejetosti, pozornost in ljubezen proizvede v otroku zadovoljiva in nekonfliktna doživetja in s tem neoviran razvoj.[21]

Pravilno in zadovoljivo starševstvo ima v tem pogledu za posledico stalno notranjo harmonijo in ravnotežje. Odrasli otrok je potem lahko svoboden, brez anksioznosti ali krivde in lahko ustvari zrel odnos z vnaprej nepoznanim partnerjem ter oblikuje ostale pomembne osebnostne funkcije in odnose, v katerih je vsebovan zrel duh prijateljstva. Nadalje lahko deluje kot aktivna in spontana osebnost, brez razvojno blokacijskih strahov,[22] ki se kažejo v podcenjevanju samega sebe, strahu pred drugimi in stalnim občutkom nepripadnosti ter nerazumljenosti. Človek s temi bolečimi zančilnostmi bo s težavo navezal stik s svetom, ker se bo bal, da ne bo sprejet oziroma da je z njim nekaj narobe.

Kohut podobno ugotavlja, da, če je starševstvo primerno in zadovoljivo, če proizvede dovolj pravih »jaz-objekt funkcij«, če je mati na razpolago, da se otrok lahko od nje nauči osnovnih oblik vedenja, potem se otrokovo življenje nadaljuje precej enostavno in z lahkoto. Celo na vrhuncu ojdipovske faze,

[18]Prim. S. Mitchell, n. d., 99-102.
[19]Prim. S. Mitchell, n. d., 102.
[20]Prim. S. Mitchell, n. d., 138-141.
[21]Prim. S. Mitchell, n. d., 153-157.
[22]Prim. H. Guntrip, *Schizoid Phenonema, Object Relations and the Self*, New York 1969, 357.

vrhunec ali klimaks instinktivnega boja lahko doživi kot veselo dogajanje in odigravanje različnih mentalnih funkcij.[23]

V teoriji psihologije jaza je pacient razumljen predvsem kot pasiven, kot tisti, ki čaka in je zato lahko tudi zavržen, odstranjen, mučen in žrtvovan. Psihopatologija je po tej teoriji direkten produkt deprivacije in izgube primernega okolja in z njim pravega jaza. Določena interpersonalna doživetja so nujna za razvoj in rast jaza, ko le-teh ni, ostanejo osrednje otrokove lastnosti zakopane, nespodbujene in zamrznjene. Posameznik je kot prazna školjka, izpraznjen čaka na to pogrešano bistvo, ki ga je mogoče privesti v življenje edino preko materine skrbi, nežnosti, pozornosti in ljubezni ter občutka varnosti. To je mogoče doseči tudi pozneje v terapiji, ko v spodbudnem okolju, ki ga ustvari terapevt, pasivni pacientov »resnični jaz« čaka na klic po razrešitvi, čaka na pravo sprejetje, toplino in zavarovanost.

Guntrip s tem v zvezi zelo jasno predstavi analizo kot možnosti za resničen, zanesljiv, razumevajoč, spoštovan, skrben personalen odnos, v katerem človek, katerega resnični jaz je bil zlomljen zaradi nezadostne ljubezni, nežnosti, pozornosti, ker je moral samo služiti starševskim potrebam, zadovoljevati njihove želje, sedaj nazadnje le lahko začuti svoja prava občutja, misli svoje spontane misli in najde sebe kot realnega.[24]

Guntrip vidi nevrotika kot »zanemarjenega odraslega otroka«, ki je bil prikrajšan za temeljne pravice, za primaren odnos pomoči, ki ga edini lahko pripravi na življenje.[25] Tako analist prinese prestrašenemu otroku, tokrat pacientu, pogrešane možnosti za življenje. V najglobljem smislu je analiza nadomestna terapija, ki proizvede pacientu to, česar mati ni proizvedla v začetku življenja.[26]

b) Objekt relacijska teorija

Objekt relacijska teorija ostro kritizira oris pacienta kot zavrženega, depriviranega in odmaknjenega otroka in trdi, da ta pogled bistveno minimizira interakcijsko dimenzijo razuma v nasprotju s sedanjo interpersonalno realnostjo. Zgodnje življenje je spočeto v interakciji, toda, ko je enkrat strukturirano, v razumu ostajajo infantilna doživetja, ki čakajo na ugodne pogoje za ponovno vzpostavitev. Kar je tu spregledano, je širina, do katere je pacient vključen v interakcijsko polje, kjer skuša oblikovati sedanje odnose - vključno z odnosi z analitikom - vzporedno z linijami, ki jih dojema kot najbolj zaželjene.[27]

Z drugimi besedami, psihopatologija velikokrat vsebuje aktivno, hoteno navezavo in vztrajnost pri ponavljanju maladaptivnih odnosov, simptomatično obnašanje in ponovno boleče podoživljanje. To predstavi Fairbairn v svoji objekt-relacijski teoriji, kjer poudarja pomembnost aktivne navezave, ki se v marsičem razlikuje od teorije psihologije jaza.

---

[23]Prim. H. Kohut, *Restoration of the Self,* New York 1977, 247.

[24]Prim. H. Guntrip, *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self,* New York 1971, 182.

[25]Prim. H. Guntrip, n. d., 182.

[26]Prim. H. Guntrip, n. d., 191.

[27]Prim. S. Mitchell, n. d., 158.

Fairbairn zagovarja, da pod vsemi oblikami psihopatologije najdemo aktivno navezavo na »slab objekt«. Psihopatologija je v tem smislu več kot samo izognitev pozitivnega, ampak gre za fasciniranost z negativnim.[28] Drugače povedano, pacienti so s ponavljajočimi motnjami v interpersonalnih odnosih »gnani kot vešče k plamenu« k specifičnim tipom odnosov, s sadističnim, odmaknjenim, ponižujočim drugim. To prisilno ponavljanje bolečih zgodnjih doživetij odseva odmik od določenih odnosov in obenem povezavo z določenimi drugimi. Mazohistični značaj, npr. išče ponovno zlorabo tudi zato, ker zloraba prinaša fantazijsko povezavo in skrb s strani drugih, ki so sicer nedostopni na drugačen način.[29]

Depresivni karakterji iščejo deprivacijo velikokrat zato, ker gre pri tem za stanje, ki omogoča fantazijski čut povezave s shizoidnimi ali depresivnimi starši, nerazpoložljivimi na drug način. To, na kar je pacient navezan, velikokrat ni dejanska značilnost matere ali očeta, ampak fantazijska značilnost - ne zadovoljujoči znak tega odnosa, ampak prav tistega karakterja, ki je pogrešan. Gre za deprivacijo, bolečino, depresijo, ki služi kot orodje za navezavo z drugim.[30]

V veliko psihopatoloških doživljanj in obnašanj je vrisana personifikacija drugega, h kateremu se čuti pacient zavezanega preko patologije. Pacient enostavno ne zgreši niti ne izključi iz zavesti signalov, ki bi ga lahko vodili k nežnosti, hranjenju in navezavi; išče drugačne znake, ki ga vodijo v odnos, navezavo, ki ni utemeljena na skrbi, ljubezni, nežnosti ter pomoči, ampak na bolečini in zanemarjenosti. Nevarnost, ki jo v tej zvezi predstavlja analiza, je izredno ogrožujoča, saj izziva vse stare navezave. Pacient se mora odločiti med navezavo na fantazijsko podobo ter prisotnost, ki večkrat vrača zelo krhki čut varnosti, in možnostjo navezave na realnega drugega, vzporedno z vsemi tveganji. Zato pacienti velikokrat govorijo o globokem občutju osamljenosti, ki je povezana z odstranitvijo nevroze.[31]

Psihopatologija po tej teoriji nikakor ni stanje prekinjenega, zamrznjenega razvoja, ampak področje aktivnega fantazijskega pletenja navezav na signifikantne druge. Pod to dozdevno pasivno navezanostjo je velikokrat prisotna skrivnostna navezava, v veliki meri podzavestna, vendar doživljena kot nujna ter življenjsko vzdržujoča.[32]

Analitiki objekt-relacijske teorije zagovarjajo, da mora odrasel pacient ponovno ustvariti svojo družino v svojem subjektivnem doživljanju, in sicer še dolgo potem, ko je to družino že zapustil. Pri tem pa trdijo, da je njihov model sicer res strukturiran v zgodnjem otroštvu ter postane fiksiran zaradi deprivacije zgodnjih potreb ter želja in predstavlja prilagoditev zgodnjemu socialnemu okolju, vendar pa se zgodba ne konča na tem mestu. Pacient namreč aktivno vzdržuje to zgodnjo podobo družine, in sicer preko ponovnega ustvarjanja istih odnosov z drugimi, ki mu v tem kontekstu pomenijo vzdrževanje odnosov na način, ki si ga je pridobil v zgodnjem otroštvu. Gre

[28]Prim. S. Mitchell, n. d., 162.
[29]Prim. S. Mitchell, n. d., 169.
[30]Prim. S. Mitchell, n. d., 171.
[31]Prim. S. Mitchell, n. d., 171; 290-293.
[32]Prim. S. Mitchell, n. d., 170; 297-300.

torej za globoko lojalnost starim modelom, ki obenem omogočajo stik z izvirno družino, kakor tudi občutek varnosti, zavarovanosti ter zmanjšujejo anksioznost pred novim, zastrašujočim in ogrožajočim.[33]

2. Razprava

Vse odnosnostne teorije, tako teorije psihologije jaza kot tudi objekt-relacijske teorije, so osnovane v razvojni teoriji. Človeški medosebnostni odnosi so razumljeni kot tisto, kar konstituira osnovni material doživljanja, ter iskanje in vzdrževanje odnosov kot temeljnih motivacijskih silnic, in sicer tako v normalnem doživljanju, kakor tudi v psihopatologiji. Odnosi se kažejo v različnih formah skozi življenje - zgodnji odnosi med materjo in otrokom so v tem pogledu predhodniki in znanilci poznejših, bolj kompleksnih odnosov. Skupno mnenje vseh odnosnostnih modelov je predpostavka, da motnje v teh zgodnjih odnosih s starši pomembno vplivajo na vse poznejše odnose in so v tem oziru preddispozicijski faktorji, ki bistveno povzročajo poznejšo psihopatologijo.

Otrok v odraslem pacientu je torej zaznamovan z modeli, ki se jih je naučil in jih je doživel v tem primarnem odnosu s starši, pozneje v življenju pa jih bo vedno ponavljal, vse dokler ne bo preko novega doživetja, ki bo temeljno preoblikovalo njegov način pogleda, doživljanja in sprejemanja zunanjega sveta, vrisal v svojo psiho drugačnih oblik vedenja in sprejemanja, ki vključuje celotno novo podobo razumskih operacij in njihovega funkcioniranja.

Z ozirom na klinično aplikacijo, analizo in psihoterapijo sta si objekt-relacijski model in psihologija jaza v nasprotju, vendar ne na osnovi vprašanja, kaj je pacientov problem in kaj se je dogajalo v njegovem otroštvu, ampak v vprašanju, kaj in v čem je problem sedaj in kaj je mogoče narediti, da bo pacient preoblikoval svoj življenjski stil.

Avtorji psihologije jaza vidijo pacienta kot infantilnega v odraslem telesu, fiksiranega v razvojnem času, ki še vedno čaka na prave, primerne interpersonalne odnose, preko katerih bo omogočen nadaljnji razvoj. To je edini pogoj, ki mora biti izpolnjen, sicer bo »nedorasel, zablokiran, zafrustriran otrok« vedno ostal na razvojni stopnji, na kateri je bil primarno depriviran. Pacient sicer lahko funkcionira na razumski ravni, opravlja vsakodnevne dolžnosti, se prilagaja na okolje in se mu odziva, vendar v njem vedno ostaja »zafrustriran, žalosten, depresiven otrok«, ki kliče po razrešitvi.

V tem oziru je tisto, kar je bilo pogrešano v otroštvu, še vedno pogrešano v odrasli pacientovi dobi. Potrebe zgodnje dobe, ki niso bile zadovoljene, je treba zadovoljiti in izpolniti v obliki, kakršno je človek pogrešal v samem začetku.

Psihologija jaza je torej potisnila generične odnose in potrebe ter želje v infantilne oblike in analitik mora vstopiti ravno na tem mestu, v tem odklonu, natančno na tej razvojni stopnji ter proizvesti odnosnostna doživetja kot nadomestilo za vse tiste elemente, ki jih pacient ni nikoli izkusil. Psihopatologija je glede na teorijo psihologije jaza skupek preteklih zafrustriranih infantilnih

[33]Prim. S. Mitchell, n. d., 172; 271-306.

potreb, ki niso bile zadovoljene in pacient je sicer odrasel človek, vendar z »inkorporiranim otrokom«.

Z objekt-relacijske perspektive motnje v zgodnjih odnosih s starši resno deformirajo poznejše odnose, vendar tu ne gre za fiksacijo ali zamrznitev infantilnih potreb, ampak modeli, ki so ustvarjeni v teh zgodnjih odnosih, poženejo v gibanje zelo kompleksen proces, preko katerega otrok ustvarja interpersonalni svet ali svet objektnih relacij, in sicer iz tega, kar je na voljo. Otrok namreč ne more delovati, biti brez odnosov, brez povezav z drugimi, tako v smislu resničnih, dejanskih odnosov in interakcij, kakor tudi ne brez čuta povezanosti z drugimi.

Pacient pride na terapijo z zelo ozkim spektrom medosebnih odnosov. Povezavo ali navezavo na druge vidi v projekciji in ponovnem ustvarjanju znanih, omejenih odnosnostnih modelov, preko katerih doživlja vse pomembne interakcije - posebej še z analistom - na temelju starih kalupov. Pacient stalno reinternalizira in konsolidira te stare odnosnostne konfiguracije. Osrednji proces v psihoanalitični terapiji je opustitev in odstranitev povezav s temi modeli; na ta način je dana možnost za vzpostavitev novih in bogatejših interpersonalnih odnosov.

Kako pacient s pomočjo analitika prekine ta stari sistem odnosov? Po Fairbairnovi teoriji odnos analitik-pacient ne sme biti izenačen s katerimkoli izmed pacientovih internih objektov, katerimkoli izmed preteklih odnosov tako v realnosti, kakor tudi v fantaziji. Pacient ni doslej poznal takšnega odnosa, kakor ga nudi npr. analitik. Pacient ne doživi analitika v smislu celovito odzivnih staršev, ker to ni možno, ampak ga doživi kot nekaj drugačnega, nekaj, kar več ne odgovarja stari razcepljenosti, ki je podlaga pacientove patologije. Zagotovo v tem smislu analitik ni podoben pacientovemu »vznemirjajočemu« doživljanju iz preteklosti, ali v Fairbairnovem besednjaku pacientovi fantaziji o nemogočem, nedosegljivem doživetju, ki ga je pacient ohranjal v odsotnosti dejanskega odnosa. Analitik ne operira zunaj pacientovega zaprtega sistema, oziroma zunaj pacientovih internaliziranih objektnih relacij. Pacientu mora pokloniti nekaj realnega, avtentičnega, nekaj, kar omogoča pacientu sestop iz sveta njegovih fantazijskih objektnih navezav. Analitik mora postati del pacientovega globokega subjektivnega doživljanja.

V psihologiji jaza pa, v nasprotju z navedeno teorijo objektnih-relacij, analitično zdravljenje obstaja v skrbi, sprejetju, v nadomestitvi pogrešanih doživetij iz otroštva, ki je dejansko združeno s pacientovo infantilno potrebo po »magičnem pomočniku«, ki naj iz pacientove lepe, srečne, fantazijske misli, ki je ni nikoli zares okušal, naredi realnost.

Psihoanaliza se glede na zgoraj povedano vedno suče okoli tem, kot so krivda, odločanje za nekaj novega in odgovornost. Pred letom 1897 je Freud trdil, da so starši zaradi sedukcije povzročali nevroze in da je otrok v tem samo nedolžna žrtev brez moči in torej brez odgovornosti. Pozneje je nagonska teorija rešila starše te odgovornosti; starši v strukturnem Freudovem modelu samo proizvedejo osnovni material in je otrok prikazan kot »zverina«, v metafori bestialnosti kot tisti, ki v sebi nosi podedovane nagone, ki povzročajo nevrozo. V otroku samem, v njegovi bestialni naravi, je torej skrit vzrok vseh patologij.

Tudi ta pogled je odpravil odgovornost, saj je človek samo žrtev; tokrat ne starševskih patoloških odnosov, ampak svoje lastne evolucijske zgodovine.

V psihologiji jaza so za psihopatologijo in ostale nefunkcionalnosti in konflikte spet odgovorni starši; oni so tisti, ki ne proizvedejo dovolj nežnosti, varnosti in ljubezni za uresničitev temeljnih potreb otrokom, kar je vzrok patologije. Tako je otrok spet žrtev staršev in okolja.

Objekt-relacijski model daje možnost, da zelo resno upoštevamo vlogo staršev funkcijo obenem pa tudi pacientovo vlogo za njegov razvoj in psihopatologijo. Po tej teoriji nismo samo pasivne žrtve doživljanja, ampak smo aktivni ustvarjalci ter lojalni vzdrževalci in nadaljevalci konfliktnih odnosov, odnosnostnih modelov v interpersonalnem svetu, ki je vsaj poznan, če že ni varen. Po tej teoriji deprivacija generičnih infantilnih potreb sama v sebi ne povzroči psihopatologije, ampak je v tem otrok bistveno soudeležen, ne sicer kot tisti, ki je kriv, ampak kot tisti, ki v tem odnosu sodeluje. V tem smislu je odrasli, ki uporablja zgodnja doživetja, spomine in fantazije za vzpostavitev in ohranitev povezav s signifikantnimi drugimi, aktivni ustvarjalec novih interakcij s starimi oblikami čutenja in delovanja. Z drugimi besedami, z nitmi prejšnjih dogodkov in potreb sami tkemo tapiserijo subjektivnega doživljanja, ki prinaša čut domačnosti, varnosti in povezave z drugimi. Vedno znova namreč ustvarjamo podobne ali iste pogoje, v katerih ponovimo staro zgodbo svoje osebne zgodovine, saj vedno znova uporabljamo stare odnosnostne modele, jih projiciramo v novo okolje, z novimi ljudmi in v novih situacijah.

Za sklep lahko rečemo, da je glavna razlika med nagonsko teorijo, teorijo psihologije jaza in objekt-relacijsko teorijo v tem, da nagonska teorija trdi, da je človekov notranji psihični svet v jedru determiniran oziroma samo mehanska posledica človekove evolucijske zgodovine; njegovi instinkti, goni in nagoni, ki so v stalnem konfliktu s socialnim okoljem, so tisti, ki predstavljajo osnovni material človekovega razvoja, njegovega funkcionalnega življenja kakor tudi psihopatoloških simptomov. Človek sam na sebi torej v najglobljem smislu ni odgovoren za svoje psihično stanje.

Psihologija jaza se na drugi strani nagiba k odvračanju od notranjega psihičnega stanja in zagovarja, da je okolica tista, ki zaradi deprivacije in neustreznega starševstva povzroča mentalne motnje. Človek je v osnovni psihopatologiji kakor tudi funkcionalnosti rezultat neprimernega, zavračujočega oziroma nenaklonjenega okolja in je zaradi tega njegova odgovornost povsem minimalna.

Z gotovostjo lahko trdimo, da je okolje, v katerem se človek razvija, nadvse pomembno pri človeškem razvoju, vendar če preveč poudarjamo samo okolje, smo v nevarnosti, da povsem zaobidemo notranji psihični konflikt, ki ga v sodobni objekt-relacijski teoriji avtorji zelo jasno osvetljujejo. Teorija objektnih relacij trdi, da je človek odgovoren za svoje psihično stanje in šele, ko se je pacient sposoben soočiti s samim seboj, s svojo konfliktnostjo, psihopatologijo, ko sprejme odgovornost za svoje psihično stanje, mu ravno ta odgovornost daje možnost, da spremeni svoj življenjski stil ter vzpostavi nov, bolj funkcionalen odnos do drugih.

Z drugimi besedami, osnovni interakcijski odnos v človekovem primarnem okolju med materjo, očetom in otrokom, postane temeljni model vseh

nadaljnjih odnosov v poznejšem življenju. V tem prvem interaktivnem odnosu se otrok nauči najbolj primarnih načinov vedenja, odzivanja, komunikacije ter obvladovanja frustracije, impulzov in organizacije začekta. V poznejšem življenju bo vedno znova iskal podobne modele interakcije, jih ponavljal z drugimi oziroma sam ustvarjal psihično okolje, v katerem bo ponavljal, odigraval te primarne interakcijske modele z drugimi. V soljudeh bo zbujal podobne močne afekte, kot jih je bil vajen v primarni interakciji s starši, kjer so bila ta močna čustva, npr. jeze, nujen pogoj, da so se starši odzivali na njegove potrebe. Vznemirjal bo okolico, da bo le-ta v njegovem vedenju odkrivala njegovo močno potrebo po pozornosti, ljubezni, nežnosti in varnosti.

Ti primarni interaktivni modeli so v svoji dinamiki tako močni, da bo odrasel človek celo s svojim vedenjem ponovno ustvarjal natančno tiste pogoje, v katerih je bil nekoč zavržen, depriviran, zanemarjen in nezaželen, vendar tokrat s podzavestnim upanjem, da bo v njegovem sedanjem življenju nekdo le pripravljen in sposoben prepoznati njegovo bolečo travmo ter se odzvati na drugačen način, na način, ki ga bo odrasli pacient doživel kot novo psihično okolje, v katerem bo sprejet, ljubljen in mu bo s tem dana možnost preoblikovanja njegove notranje psihične zgradbe. Vendar brez pacientovega soočenja s samim seboj, s svojim deležem oziroma spoznanjem, da je on v veliki meri aktivni soustvarjalec teh ponavljajočih se interakcij, za katere mora zaradi tega sprejeti osnovno odgovornost, je vsaka terapija v samem jedru okrnjena. Samo prelagati krivdo in odgovornost na druge je v tem oziru nefunkcionalno ter vsekakor ne vodi k aktivni razrešitvi pacientovih konfliktov. Skratka, vedno smo soustvarjalci svoje lastne zgodovine, okolja ter medosebnostnih komunikacijskih in vedenjskih odnosov.

Sklep

Psihologija in z njo psihoanaliza je v kratkem obdobju stotih let prikazala človeka in njegov psihični svet v povsem novi luči. Freud je zasnoval svoje prve predpostavke o človeški notranji psihični zgradbi na temelju takratne nevrobiologije, ki je odkrila kemično-energijsko osnovo funkcioniranja človeških možganov; to teorijo je oplemenitil z Newtonovo mehansko teorijo, ki vlada v fizikalnem svetu ter jo povezal z Darwinovim naukom o evoluciji. Človek je po Freudu determiniran v svojem delovanju, vodijo ga notranji intrapsihični goni in nagoni ter principi podzavesti, ki jih ne more kontrolirati in obvladovati; zaradi tega je pri Freudu težko govoriti o človekovi odgovornosti.

Psihologija jaza se je v tem pogledu vrnila v zunanji svet, ki ponovno postane motivacijsko jedro človekovega razvoja in vedenja. S tem je odgovornost ponovno postavljena na zunanji intrapsihični svet odnosov, ki ustvarjajo pogoje za zdravo, kakor tudi za patološko odzivanje, mišljenje in delovanje.

Objekt-relacijska teorija pomeni v tem smislu korak dalje. Človek ponovno postane odgovoren za svoja dejanja, svoje razmišljanje in čutenje. Res so primarne interakcije otroka z materjo in očetom temeljnega pomena za ves nadaljnji razvoj ter predstavljajo osnovni model vsem nadaljnjim interakcijam z drugimi, vendar je človek pri vsem tem aktivni soustvarjalec, saj z nepremag-

ljivo silo spodbuja in ponovno ustvarja podobne modele interpersonalnih odnosov, ki so bili primarno oblikovani v njegovih zgodnjih letih.

Povzetek: **Christian Gostečnik OFM, Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi**

Vprašanje odgovornosti je bilo tako v psihologiji, kakor tudi v psihoanalizi vedno kritična točka. Freud je v svojih teorijah o človeški psihi predstavil človeka, ki ga določajo nagoni in torej nemočnega ter s tem neodgovornega za svojo lastno psihopatologijo. Sodobna psihologija jaza na drugi strani trdi, da je človek v osnovi razultat okolja in s tem žrtev razmer, v katerih je odraščal. V zadnjem času pa teorija objektnih relacij ponovno govori o človekovi odgovornosti in predpostavlja, da je vsakdo izmed nas aktivni soustvarjalec svoje lastne zgodovine in torej odgovoren za svoje čutenje, mišljenje in delovanje.

Summary: **Christian Gostečnik OFM, Responsibility in psychology and in psychoanalysis**

The concept of responsibility is one of the very critical points in psychology and in psychoanalysis. Freud argued in his theories of human psyche, that human beings are mainly the result of their inner drives, instincts and have no power or control over them. So humans therefore have no responsibilty in terms of their own pathology. Contemporary Self Psychology states that humans are victims oč their environments and their responsibility is consequently minimal. In recent decades Object Relations theory brings responsibility back to the arena of pschoanalysis, claiming that humans are accountable for their behavior, because they actively participate in creating their own history

Razprava (1.01) UDK 266:232.97 (049.2)

Drago Ocvirk CM

Vstajenjsko poslanstvo za Novo zavezo

Branje Matejeve pripovedi o vstajenju in poslanstvu (28,1-20)[1]

»Če si prišel, da mi pomagaš, zapravljaš svoj čas.
Če pa si prišel, ker je tvoja osvoboditev *povezana z mojo,*
potem sodelujva!«
Avstralski domorodec misijonarju.

Kot je znano, koncil uči, da je vsa Cerkev po svoji naravi misijonarska. V *Odloku o misijonski dejavnosti* je to utemeljil z Očetovim načrtom, ki pošilja Sina in Svetega Duha. Sin pa pošilja svoje učence, ki jih je zbral v občestvo, Cerkev, da nadaljujejo njegovo poslanstvo pod vodstvom Svetega Duha. S Cerkvenim »poslanstvom se nadaljuje in v potekanju zgodovine razvija poslanstvo Kristusa samega, ki je bil poslan oznanjat veselo oznanilo ubogim. Zato mora Cerkev pod vodstvom Svetega Duha hoditi po isti poti, po kateri je hodil Kristus« (M 5).

S koncilom se je ponovno začelo utrjevati spoznanje, da je vera po svoji naravi usmerjena k drugemu in s tem v komunikacijo. Zato misijonska dejavnost ni privilegij ali dolžnost le nekaterih, temveč je poslanstvo, ki ga vsak kristjan sprejme s krstom in je v njem vedno znova potrjen z vsakim drugim zakramentom. Tudi obhajanje evharistije se vedno konča s poslanstvom: *Ite, missa est*! Iti k drugemu, komunicirati z njim v Jezusovem imenu, je uresničevanje in nadaljevanje Jezusovega poslanstva. Ta vidik je močno podčrtal Janez Pavel II. v *Apostolski spodbudi o krščanskih laikih* in v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*: »Misijonstvo pripada vsemu Božjemu ljudstvu: tudi če ustanovitev nove Cerkve zahteva evharistijo in torej duhovniško službo, je vendar misijonstvo, ki se odvija v različnih oblikah, naloga vseh vernikov« (OP 71).

V Novi zavezi je vrsta dogodkov, ki vsak s svojega vidika poudarja poslanstvo, pa naj imamo v mislih učlovečenje, Jezusovo delovanje, njegov vnebohod, ko je sedel na Očetovo desnico, prihod Svetega Duha na binkoštni praznik ali ponoven prihod ob koncu časov.[2] V tej razpravi bom osvetlil krščansko poslan-

[1] Sveto pismo navajam po *Slovenskem standardnem prevodu.*

[2] Prim. D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Book, Maryknoll 1991.

stvo, ki je povezano z vstajenjskimi dogodki. Omejil se bom na Matejev evangelij, vendar ga bom zato toliko bolj temeljito analiziral. Ker bom ob branju prišel do nekaterih spoznanj, ki niso opazna na prvi pogled, se mi zdi potrebno, da najprej spregovorim o bralni metodi, ki je ta spoznanja omogočila. Izhajam iz prepričanja, da je naše branje vedno omejeno in pogojeno, čeprav tega niti ne opazimo in se nam dozdeva, da je naše branje samo po sebi umevno, normalno in edino možno. Kljub temu pa se vse bolj uveljavlja spoznanje, da je pristop k besedilu že vključen tudi v same sadove in spoznanja, do katerih vodi.

Zato bom najprej predstavil legitimnost različnih branj, svojo bralno metodo in razloge zanjo. Če bralca ne zanimajo metodološka vprašanja v zvezi z branjem, jih lahko preskoči in začne brati to razpravo z drugim delom, kjer analiziram Matejevo pripoved o vstajenjskih dogodkih (prim. Mt 28,1-20). Verjetno pa se bo vrnil k prvemu delu, ko bo prebral drugega, saj ga bo morda zanimalo, kako bi lahko tudi sam na podoben način bral svetopisemska besedila. V zadnjem delu, ki je bolj problemski, bom nakazal nekatera vprašanja v zvezi s krščanskim poslanstvom, ki se odprejo, ko kristjani vzamemo zares tiste, h katerim smo poslani, in dovolimo, da nas Kristus po njih obogati.

1. Razlaganje Svetega pisma v Cerkvi

Na legitimnost različnih pristopov k branju Svetega pisma je opozoril že Drugi vatikanski koncil v *Dogmatični konstituciji o Božjem razodetju*: »Ker moramo Sveto pismo brati in razlagati v istem Duhu, v katerem je bilo napisano, je za pravilno ugotovitev smisla svetih besedil treba nič manj vestno upoštevati vsebino in enoto celotnega Svetega pisma kakor tudi živo izročilo vse Cerkve ter analogijo vere« (12). Po koncilu se je v Cerkvi uveljavilo več bralnih in razlagalnih metod. Te bom na kratko predstavil, nato pa bom spregovoril o metodi, s katero bom bral Matejevo pripoved o vstajenju in poslanstvu.

1.1. Bralne in razlagalne metode

Papeška biblična komisija je izdala obsežen dokument z naslovom *Razlaganje Svetega pisma v Cerkvi*,[3] ki obravnava razlagalne in bralne metode Svetega pisma. Ta pomemben in temeljit dokumet, ki žal še vedno ni preveden v slovenščino, ima štiri poglavja.[4] Za nas je pomembno predvsem prvo poglavje, ki obravnava razlagalne metode in pristope, in ga bom zato na kratko predstavil. To poglavje razvršča razlagalne metode in pristope v pet skupin:

Zgodovinsko-kritična metoda.

Nove metode literarne analize (retorična, pripovedna, semiotična).

---

[3] Commission Biblique Pontificale, *Document de la Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans L'Eglise*, v: *La documentation catholique* 2085 (1994), 13-43.

[4] Dokument sestavljajo: Uvod, 1. Razlagalne metode in pristopi, 2. Hermenevtska vprašanja, 3. Značilne razsežnosti katoliške razlage, 4. Razlaganje Svetega pisma v življenju Cerkve in Sklep.

Pristopi, ki se opirajo na izročilo (kanonski pristop, tradicionalni judovski razlagalni pristop, pristop glede na učinke tekstov v zgodovini).

Pristopi humanističnih ved (sociološki, antropološko-kulturološki, psihološki in psihoanalitični).

Kontekstni pristopi (osvoboditveni, feministični).

Fundamentalistično branje.

Od vseh teh metod in pristopov zavrne dokument samo fundamentalistično branje, ki je nekakšen naiven in neposreden pristop k tekstom in ga je mogoče srečati tudi pri nekaterih katoliških pridigarjih in karizmatikih. Ta pristop »je nevaren, ker je privlačen za ljudi, ki iščejo svetopisemske odgovore na življenjske probleme. Ljudi lahko zavaja, ko jim ponuja pobožne, toda slepilne razlage, namesto da bi jim povedal, da Sveto pismo ne vsebuje nujno neposrednega odgovora na vsa ta vprašanja. Fundamentalizem spodbuja, ne da bi to povedal, k določeni obliki samomora misli. V življenje vnaša lažno gotovost, ker nezavedno pomeša človeške omejitve bibličnega sporočila z Božjim bistvom tega sporočila« (27).

»Fundamentalisti hočejo skrčiti eksegete le na prevajalce (ali pa pozabljajo, da je že prevajanje Svetega pisma eksegeza) in jim nočejo slediti v njihovih študijih. Pri tem se ne zavedajo - kljub hvalevredni skrbi, da bi bili povsem zvesti Božji Besedi - da so dejansko stopili na pota, ki jih vodijo proč tako od natančnega pomena bibličnih tekstov, kakor tudi od celotnega sprejemanja posledic učlovečenja. Večna Beseda se je učlovečila v določenem trenutku zgodovine in v čisto določenem družbenem in kulturnem okolju. Kdor jo hoče slišati, jo mora ponižno iskati tam, kjer se je storila opazno, in to tako, da sprejema nujno potrebno pomoč človeške vednosti« (43-44).

Doslej je na področju eksegeze vladala zgodovinsko-kritična metoda, ki jo Komisija potrdi, obenem pa jasno zariše njene meje: »Gotovo, klasična raba zgodovinsko-kritične metode razodeva določene meje, ker se omejuje na iskanje pomena bibličnega besedila v okoliščinah, v katerih je nastalo, ne zanimajo pa je druge možnosti pomena, ki so se pokazale v toku kasnejših obdobij bibličnega razodetja in zgodovine Cerkve ... Če povzamemo, namen zgodovinsko-kritične metode je, da osvetli, predvsem diahronično, pomen, ki so ga izrazili avtorji in uredniki. Skupaj z drugimi metodami omogoča sodobnemu bralcu, da pride do pomena takega bibličnega besedila, kakršno je pred nami« (17).

Tu se mi zdi pomembno spregovoriti o novih metodah literarne analize, ker bom uporabljal predvsem te pri branju Matejeve pripovedi. Poleg tega pa je treba žal ugotoviti, da so prav te metode, ki so stare že kar nekaj desetletij, še vedno neznanke pri nas.

Komisija pravi o retorični metodi, da »upravičeno opozarja na nagovarjalno in prepričevalno lastnost jezika. Sveto pismo ni samo izrekanje resnic. To je sporočilo, ki vsebuje določeno komunikacijsko funkcijo v določenem kontekstu, je sporočilo, ki vsebuje argumentacijski dinamizem in retorično strategijo« (18). Kar zadeva pripovedno (narativno) metodo, je ta »nadvse koristna, ker ustreza pripovedni naravi velikega števila bibličnih tekstov. Prispeva lahko k lažjemu prehodu ... od pomena besedila, ki ga določa zgodovinski kontekst - kakor ga poskuša opredeliti zgodovinsko-kritična metoda - k pomenu teksta za današ-

njega bralca« (19). Semiotična metoda »lahko da kristjanom veselje do študija Svetega pisma in do odkrivanja nekaterih njegovih pomenskih razsežnosti, ne da bi morali vse vedeti o tem, kako in kje je nastalo. Zato pa se ne sme izgubiti v labirintu zapletenega učenega jezika, njene osnovne sestavine pa je treba predstaviti preprosto. Tako se lahko izkaže za koristno metodo v pastorali pri razumevanju Svetega pisma tudi v nestrokovnih krogih« (20).

Skratka, vse omenjene razlagalne in bralne metode so upravičene - razen fundamentalistične -, če jih ne absolutiziramo in poznamo njihove meje. »Sinhronični pristopi (retoričen, pripoveden, semiotičen idr.) lahko delno obnovijo eksegezo in prispevajo kaj zelo koristnega. Zgodovinsko-kritična metoda ne more zahtevati monopola« (44), še pravi Komisija.

1.2. Nekaj izhodišč in postopkov za branje Matejeve pripovedi

Vstajenjsko pripoved, ki je hkrati tudi pripoved o poslanstvu, bom obravnaval z novimi metodami literarne analize.[5]

Od retorične metode bom vsekakor upošteval izhodišče, da je jezik najprej v službi komunikacije, ki ustvarja občestvo, in ima v tem okviru poleg drugih tudi informativno vlogo. Jezik nas povezuje v občestvo. V njem drug drugega priznavamo kot jaz in ti, kot osebo in skupaj postajamo nosilci medsebojnih vezi in njihovi zavezanci. Ta proces je na delu tudi v pripovedi o vstajenju in poslanstvu, še več, pripoved govori prav o tem procesu. Sporočilo o vstajenju predpostavlja občevanje in skupnost, kjer je sporočanje mogoče. Taka skupnost so najprej angel in ženi, potem učenci okrog Vstalega in ta jih pošilja, da naredijo novo skupnost iz vseh narodov - skupnost Jezusovih učencev.

Pripovedna metoda sledi dinamiki besedila in logiki zgodbe. Pozorna je na to, kako se začetno stanje preoblikuje v končno, sledi posameznim akterjem v besedilu in opazuje, kako delujejo v prid končnega razpleta ali proti njemu. Naša pripoved se npr. začenja ob svitanju prvega dne, ko sta dve Mariji šli h grobu, ne konča pa se, kakor bi se verjetno morala, češ da sta se okrog poldneva vračali utrujeni v mesto, ker sta imeli veliko opraviti z balzamiranjem trupla. Toda Križanega ni v grobu, umorjen živi. Kakšen preobrat v poteku zgodbe! K drugačnemu razpletu prispevajo: angel, pogovor z njim, zaupljivost žena, Jezusovo naročilo idr. Konec pripovedi je nov začetek, začetek velikega podviga povezovanja vseh narodov v občestvo Jezusovih učencev. Proti takemu razpletu delujejo stražarji, veliki duhovniki idr., ki poskušajo dogodke usmeriti drugam in tako preprečiti, da bi vsi narodi postali Jezusovi učenci.

Strukturalna ali semiotična metoda ugotavlja odnose med posameznimi sestavinami in deli besedila. Besedilo gleda kot celoto, v kateri je vse v odnosih in v teh odnosih bralec nabira pomen. S to metodo bralec bere, to je, pobira pomen iz odnosov, ki jih vzpostavlja med elementi v določeni besedilni celoti,

---

[5] Literarne metode sem predstavil in uporabil v delu *La Foi et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne*, Cerf, Paris 1985. Nekaj v zvezi s temi metodami je tudi v razpravah: *Razodetje in vedenje*, v: BV 41 (1981), 192-223; *Racionalnost, simbolni red in krščanstvo*, v: BV 41 (1981), 461-492.

npr. zgodbi, pesmi itd. Obravnavano besedilo postavlja potem v njegov širši literarni in življenjski kontekst.

Prednost teh metod pred zgodovinsko-kritično metodo, ki je bila do nedavnega vodilna bralna metoda v eksegezi, je v tem, da išče smisel in pomen določenega besedila, ki ima veljavo tudi za bralca v njegovih specifičnih družbenih, kulturnih in zgodovinskih okoliščinah. S tem presega samo opisovanje gole preteklosti[6] ali nastajanja besedila. Obenem pa te metode upoštevajo spoznanja zgodovinsko-kritične metode in tudi tako omogočajo širši in bolj aktualen uvid v obravnavano besedilo.

Branje ni namreč samo neprizadeto odslikavanje črk, marveč je aktiven dialog med tekstom in bralcem, tako da je končni rezultat branja nekaj novega, nov tekst, ne pa zgolj mehanska ali papagajska ponovitev branega. Branje je dejansko poustvarjanje, tako kakor je npr. poustvarjanje igranje Beethovnove sonate. Pri velikih pianistih se ne vprašamo, ali je igral natančno, kakor si je zamislil skladatelj, in jih po tem imamo za velike ali manj velike. Bolj ko so ustvarjalni, bolj so enkratni in vsakega z užitkom poslušamo. Podobno je z branjem. Od bralca - izvajalca - je odvisno, kako bo bral - izvajal - tekst: suženjsko, suhoparno, dolgovezno ali pa virtuozno in ustvaril novo stvaritev.

Z izbiro novih metod literarne analize bi rad pokazal na nekatere razsežnosti krščanskega poslanstva, ki so bile doslej manj opazne. Upam, da se bom po tej poti tudi približal cilju, ki omogoča in opravičuje različne oblike branja in eksegeze Svetega pisma. Ta cilj je po besedah Komisije »prispevati k bolj pristnemu posredovanju vsebine navdihnjenega Pisma v Cerkvi in svetu« (44). Ker so metode literarne analize pogosto dokaj tehnične, se mi zdi ustrezen napotek Komisije, da »se metoda ne sme izgubiti v labirintih zapletenega učenega jezika, njene osnovne sestavine pa je treba predstaviti preprosto« (20).

V Matejevi pripovedi bom zato pozoren na odnose in dejavnosti ter njihove nosilce. Iz teh razlik bom sestavil strukturo cele pripovedi. Ta je v mojem branju zgrajena iz treh dejanj. Gledano z vidika poslanstva, so v prvem dejanju poslanci angel in ženi, v tretjem pa ženi in enajst učencev, vedno pa je pošiljatelj Jezus. Drugo dejanje je nekakšen kontrast, ki s svojo negativnostjo še bolj pokaže pomen in značilnosti poslanstva. Glavno vlogo v tem dejanju imajo stražarji in veliki duhovniki. Jezus je v tem dejanju navzoč po svoji odsotnosti. Med samim branjem, tako vsaj upam, bo bralcu jasno, kako je besedilo zgrajeno in kako potekajo odnosi med posameznimi prvinami ter zakaj sem iz-bral ta in ne drugega pomena v besedilu.

---

[6] Zgodovinopisje ni objektivno v smislu kakega pozitivizma, ko bi naj predstavilo zgodovino tako, kot se je zgodila, ampak je objektivno kot sklop družbenih dejavnosti, ki se ravnajo po pravilih, ki so dogovorjena za to, kar imenujemo znanost. Prim. G. Noiriel, *L'historien et l'objectivité*; v: *Sciences humaines* 18 (hors série), 1997; G. Noiriel, *Sur la »crise« de l'histoire*, Berlin, Paris 1996.

2. Srečanje z Vstalim

Matejeva pripoved je zastavljena tako, da nam pokaže, pod kakšnimi pogoji je mogoče srečati Vstalega ter kdaj in zakaj ga lahko zgrešimo. Zadnje poglavje Matejevega evangelija je dejansko ena sama vesela novica, ki spravi udeležence na noge in napoti k drugim in drugam, in v tem dogajanju jim prihaja naproti in se jim bliža tisti, ki ga iščejo in pogrešajo: Jezus.

2.1. Prvo dejanje: »Pojdita!«

- Branje.

»Po soboti, ko se je svital prvi dan tedna, sta prišli Marija Magdalena in druga Marija pogledat grob. In glej, nastal je močan potres, kajti Gospodov angel je prišel iz nebes. Pristopil je in odvalil kamen ter sedel nanj. Videti je bil kakor blisk in njegovo oblačilo je bilo belo kakor sneg. Od strahu pred njim so stražarji vztrepetali in postali kakor mrtvi.« Strah je stražarje dobesedno omrtvil. Nič več niso mogli, kakor da jih ni. Mrtvi so tisti, ki so imeli nalogo, da ohranijo umorjenega med mrtvimi, ki so bili v službi smrti. Ostali so brez besede in gluhi zanjo, izolirani, osamljeni, zunaj komunikacije.

Drugače se je zgodilo ženama, ki ju je še na mrtvega Jezusa vezala ljubezen in sta tako bili v občestvu z njim. Gotovo sta se tudi ti dve prestrašili, vendar ne toliko, da bi se povsem zaprli vase in bili kakor mrtvi. Še vedno sta bili dovolj odprti in živi, da sta slišali angelov spodbudni pozdrav »Ne bojta se!« in tako stopili v komunikacijo z njim. Z informacijo, da ve, koga iščeta, ju osvobodi strahu in jima vlije zaupanje. To je sploh prvi pogoj za občevanje in šele, ko je vzpostavljena minimalna skupnost med ljudmi, je mogoč pretok informacij. Še zlasti je zaupanje potrebno, da lahko človek sprejme tako nepričakovano in nenavadno sporočilo, kakor je: »Ni ga tukaj. Obujen je bil, kakor je rekel!« Angel se navezuje na to, kar je bilo rečeno, in tako poveže ženi z izkušnjo, ki sta jo imeli v preteklosti, ko sta obče(stvo)vali[7] z Jezusom. Verodostojnost sedanjega obče(stvo)vanja je tako podkrepljena s spominom na komunikacijo, ki se je zgodila v preteklosti.

Zanimivo je, da ju angel šele sedaj povabi: »Stopita sem in poglejta kraj, kamor so ga položili.« Preverjanje novice in dejstev, ki jih vsebuje, je možno, primerno in smiselno šele, ko je vzpostavljeno občestvo in občevanje s sogovornikom in s preteklostjo. Novost lahko sprejmemo šele, ko izgubi svojo

[7] Z izrazom obče(stvo)vati hočem opozoriti na tri vidike dogajanja, ki je življenjskega pomena za človeka, ker v njem prihaja dobesedno iz smrti v življenje, iz nič v (p)osebnost: občestvo-občevanje-občestvovanje. Brez občega ne more nihče postati (p)osebnost, potrebno je splošno, da lahko vznikne delno in individualno. Že sam jezik nam tako razodeva pomen občega za posameznika. Seveda pa ne gre tu za nikakršen kolektivizem ali družbeni determinizem, temveč za to, da se posameznik sprejema od občega in v njem, da bi končno tudi sam postal njegov nosilec, ustvarjalec. V tem smislu je vsak posameznik občan, član občine. Tudi druge tvorjenke kažejo na to povezanost posameznika z občim: občinstvo, občevati, priobčiti.

popolno tujost in nam postane domača, se pravi, da jo lahko umestimo v sedanje odnose in dosedanjo vednost in izkušnje. Misiološko rečeno: novica se mora inkulturirati. Toda občevanje je potrebno vzpostaviti še z drugimi, občevanje mora teči naprej, kajti nobena novica, ki smo jo v njem uvideli v vsej resničnosti, ni pomembnejša od njega in bi ga smela prekiniti. Obče(stvo)vanje ni v službi informacije, čeprav je ta zelo pomembna, marveč je ljubezen v konkretnem dogajanju in zato samo sebi namen. Potemtakem ne preseneča, da angelovo sporočilo spodbuja obče(stvo)vanje: »Hitro pojdita in povejta njegovim učencem: 'Obujen je bil od mrtvih! Pred vami pojde v Galilejo, tam ga boste videli.' Glejta, povedal sem vama.«

»Hitro sta zapustili grob in s strahom ter velikim veseljem stekli sporočit njegovim učencem.« Strah ni bil več isti kakor na začetku srečanja z neznancem. Sedaj sta se bali, kaj bodo rekli učenci, kako bodo reagirali in kako jima bo uspelo z njimi navezati tako komunikacijo, v kateri bi lahko tudi oni sprejeli to novico. Bosta znali novico sporočiti tako, da bo verodostojna tudi za učence? Jima bo uspelo vzpostaviti take odnose, da bo po njih steklo tudi sporočilo?[8] Nič ne de, bo že šlo, sta verjetno razmišljali, saj pravi Matej, da sta bili veseli in sta tekli. Očitno je bilo upanje, da bosta sprejeti in razumljeni, močnejše od vseh pomislekov in z njimi povezanih strahov.

Prvemu presenečenju sledi drugo. Ko ženi hitita z veselo novico k učencem, jima pride naproti Jezus in ju pozdravi. Poslani k drugim in na poti k njim srečata Jezusa. »Oni dve sta pristopili, mu objeli noge in se mu poklonili.« Ob Jezusu sta se zaustavili in se ga oprijeli, kakor da sta na cilju. Vendar Jezus očitno ne namerava prekiniti njunega poslanstva, ju pridržati in jima tako preprečiti, da bi občevali z drugimi. Nasprotno, to obče(stvo)vanje spodbudi in dodatno okrepi. Strah, da ne bosta sprejeti in razumljeni, jima razprši z opogumljajočim »Ne bojta se!« in takoj nato ju pošlje naprej: »Pojdita in sporočita mojim bratom, naj gredo v Galilejo; tam me bodo videli.«

Zanimivo je, da Jezus ne gre z njima k učencem. Zakaj ne gre sam k njim? Zakaj pošilja ti ženi, katerih pričevanje tako ni veliko vredno po tedanjih običajih? Očitno hoče, da tudi njegovi bratje verjamejo na besedo in zaupajo tistim, ki sicer po pravilih tega sveta niso vredni nobenega ali pa bore malo zaupanja. Kakor sta ženi morali zaupati in verjeti angelu ter se odpraviti k učencem, da sta potem srečali Vstalega, tako mora tudi enajst učencev, ki so moški, verjeti ženama na besedo in jima zaupati ter se podati na pot drugam, da bi tudi oni lahko videli Jezusa. V Jezusovem naročilu preseneča tudi to, da ima učence za brate. Angel in pisatelj evangelija govorita o učencih, Jezus pa o bratih.

- *Nabrano.*

Iz povedanega lahko naberemo nekaj spoznanj v zvezi s poslanstvom. To se začne v trenutku, ko nam ni vseeno, kaj je z drugim, pa četudi velja za mrtvega in je odpisan. Ljubezen do Jezusa je bila dovolj močna, da sta si ženi upali zaplesti v pogovor z neznancem in tako z njim obče(stvo)vati. Brez zaupanja ni obče(stvo)vanja. Prav tako ni mogoče sprejeti poslanstva in se napotiti k

[8] Podoben strah pred poslanstvom, ki ga nalaga Bog ali njegov poslanec, poznajo Mojzes in nekateri preroki.

drugim, če človek ne goji upanja, da bo tudi z njimi ustvaril občestvo v komunikaciji, v kateri bo padlo sporočilo na plodna tla. Ljubezen do ljudi, še zlasti zavrženih in na (v g)robu, zaupanje do drugih, pa naj bodo še tako različni ali tuji, in upanje, da bomo s skupnimi močmi vendarle mogli obče(stvo)vati, so tri bistvene sestavine poslanstva, so njegovo gorivo.

Preden gremo k drugemu dejanju, je potrebno poudariti še dejstvo, da je prišel Jezus ženama naproti v trenutku, ko sta izvrševali sprejeto poslanstvo. Ko sta od angela - poslanca - sprejeli poslanstvo in tudi sami postali poslanki in bili na poti, da tudi druge pošljeta v Jezusovem imenu, ko sta tako zaživeli po drugih in za druge, jima je bilo mogoče srečati tistega, ki ga je Oče poslal in se je daroval za nas. »Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem. To naročilo sem prejel od svojega Očeta« (Jn 10,17-18). V luči poslanstva, ki ga je Jezus prejel od Očeta, je mogoče tudi razumeti, zakaj je Jezus poslal ženi k svojim bratom in ne učencem. Oče, ki ga pošilja, je tudi Oče njegovih učencev, zato jih lahko imenuje moji bratje. Še več, kogar Jezus pošilja, pa naj ga pošilja k še tako tujim in drugačnim, ga vedno pošilja k svojim bratom in sestram.

Vstali prihaja naproti tam, kjer človek živi na Jezusov način, kot tisti, ki prejema in daje, kot poslanec, ki je prejel naročilo, da bi ga izročil drugim. Udejanjanje poslanstva po Jezusovi meri je tako pričevanje za Vstalega ter umiranje in vstajanje z njim, v poslanstvu se potrjuje in izpričuje resničnost vstajenja in navzočnost Jezusa med ljudmi. Istočasno pa se v poslanstvu razodeva bratstvo in sestrstvo vseh ljudi, saj po Jezusu vedno pošilja Oče.

2.2. Drugo dejanje: »Recite!«

- Branje.

Drugo dejanje poteka istočasno s prvim, le da je negativno-kontrastna upodobitev tistega, kar se je zgodilo v prvem. »Ko sta bili še na poti, so nekateri iz straže prispeli v mesto in sporočili velikim duhovnikom vse, kar se je zgodilo.«

Ženi sta se kar dvakrat zapletli v pogovor in kar dvakrat sta bili poslani, kar pomeni, da sta se z vsem svojim bitjem angažirali v obče(stvo)vanju. Drugače je bilo s stražarji. Ko so se jim vrnile moči, so bili enaki kakor pred dogodkom. Ker so ostali nemi in gluhi, ker niso vstopili v komunikacijo z nikomer, se zanje ni moglo zgoditi nič usodnega. Videli so le, da svoje dolžnosti niso uspešno opravili, ker jim ni uspelo obdržati Križanega med mrtvimi, in da je lahko to za njih slabo. Zato so o vsem poročali tistim, za katere je bila to neprijetna zadeva in slaba novica in bi jo radi - tako kakor stražarji - tudi oni prikrili. »Ti so se zbrali s starešinami ljudstva in se posvetovali. Vojakom so dali veliko denarja in dejali: 'Recite: Ponoči so prišli njegovi učenci in so ga ukradli, ko smo spali. In če bi to slišal upravitelj, ga bomo mi pomirili in dosegli, da boste brez skrbi.'«

Ženi sta kar dvakrat dobili naročilo »Pojdita!«, stražniki pa naročilo »Recite!« Ženi sta poslani, da vzpostavljata obče(stvo)vanje, da sta v tem dejavni, iznajdljivi in ustvarjalni. To pa tudi pomeni, da zastavita sami sebe. Nasprotno pa je stražnikom naročeno »Recite!«, kar lahko v tem kontekstu

razumemo kot naročilo, naj se ne spuščajo v resničen pogovor in iskrene odnose. V takih odnosih ni namreč že vnaprej določenega scenarija in fiksiranega besedila, temveč se obče(stvo)valci porajajo v skupni avanturi, v tem, kar jim prihaja kot nepričakovan dar novega življenja iz njihove skupne izmenjave besed, za katerimi stojijo. Naročeno jim je torej, naj ponavljajo dogovorjeno zgodbo in se obnašajo kakor propagatorji, ne pa kot resnični sogovorniki brez prikritih namenov. Če lahko rečemo za komunikacijo, v katero so vstopale žene, da je simbolna, taka ki povezuje, ustvarja občestvo in poraja življenje, pa so se vojaki odločili za obliko komunikacije, ki je diabolna, taka, ki razdira medsebojne vezi ter izolira in zapira posameznika vase.

V tem negativnem tipu komunikacije se človek ne zaveda več svoje poklicanosti in poslanosti, sebe ne prejema več od drugih in se drugim ne daje več, je le še za sebe. Svoje varnosti ne išče več v tveganem, velikonočnem izhajanju iz sebe in v zaupanju drugemu - to zaupanje je vedno tudi že zakrament zaupanja Očetu ali Drugemu z veliko začetnico - marveč se oprijema nečesa materialnega in se zateka pod okrilje mogočnih. Stražniki so našli svojo varnost v denarju, v veliko denarja in v zagotovilu velikih duhovnikov, da jih bodo ščitili, tako da so lahko brez skrbi. V luči teh dogodkov postane bolj jasno dvojno nasprotje, o katerem govori evangelij: nasprotje med Bogom in mamonom ter nasprotje med oblastjo kot služenjem in oblastjo kot gospodovanjem. V obeh primerih gre za dva različna načina obče(stvo)vanja. Stražniki in tisti, ki so sprejeli za svoje poslanstvo, da zaustavijo proces izmenjave življenja in smrti, ki je v simbolnem obče(stvo)vanju, živijo v odnosih, ki jih oblikuje logika dajdama in moči, ne pa logika milosti, zastonjskosti, podarjanja in služenja.

Ljudje, ki so se zapisali denarju, so se dejansko odpovedali sebi, bližnjemu in Bogu. Tragična smrt Juda Iškarjota ponazarja zadnje dejanje odvisnosti od denarja: dokončen izstop iz komunikacije in odnosov. Stražarji pa »so vzeli denar in storili, kakor so jih poučili«. Zaradi denarja so se odpovedali samim sebi in resničnemu obče(stvo)vanju z drugimi in tako ostali plačani propagatorji, širitelji lažnih govoric. »Ne morete služiti Bogu in mamonu« (Mt 6,24), svari Jezus, kajti za denar se da vse kupiti in vse prodati: poštenje, dostojanstvo, človek, življenje. Kadar pa človek služi Bogu, se zaveda relativne vrednosti in potrebnosti vsega materialnega: manj je vredno kakor prijateljstvo, sodelovanje, medsebojno spoštovanje in solidarnost. Če je denar sveta vladar, izključuje Boga in človeka, če pa dajemo prvo mesto Bogu, potem je lahko v službi ljudi in pravičnosti. Angažiranje v Božjem imenu pomeni, da človek stopa z dušo in telesom v izmenjavo in se po eni strani spopada z resničnostjo vseh oblik smrti, po drugi strani pa je v taki izmenjavi vedno znova obdarjen z življenjem, v njej vedno znova vstaja prerojen.

Zanimivo je tudi, da so veliki duhovniki, ki so lahko pri upravnikih dosegli, da bi bili stražniki brez skrbi, svojo moč uporabili proti Jezusu. Očitno je v naravi vsake moči, tudi družbene, politične, verske idr., da se razkazuje, kaže svojo moč v korist enih proti drugim. Tako izvajanje oblastne moči, ki razdvaja, podjarmlja, ustrahuje in mori, je Jezus večkrat zavrnil, nazadnje pred upraviteljem Pilatom, ki se je pohvalil: »'Ne veš, da imam oblast, da te oprostim, in oblast, da te križam?' Jezus mu je odgovoril, 'Nobene oblasti bi ne imel nad

menoj, če bi ti ne bilo dano od zgoraj'« (Jn 19,10-11). Nihče nima oblasti in moči sam po sebi, vsakomur je dana, a ne za lastno rabo in korist, to je diabolna zloraba in hudičeva skušnjava, ki jo je Jezus zavrnil na začetku svojega delovanja. Oblast, ki je vedno dana od drugod, od zgoraj, zato ne pripada nikomur, ki je tu, spodaj, skratka človek jo sme izvajati le kot služenje, v prid obče(stvo)vanja, povezovanja, zavezovanja in solidarnosti, da ne bi bilo več izobčenih, zapostavljenih, ponižanih in drugače pomorjenih. O simbolnem in diabolnem izvajanju oblasti spregovori Jezus slikovito, ko primerja sebe koklji, ki zbira piščeta, Heroda pa lisjaku, ki piščeta razganja in mori (prim. Lk 13,31-35).

Po zaslugi podkupljenih in zaščitenih stražarjev se je »ta govorica (da so učenci ukradli Jezusa) razširila med Judi do današnjega dne«, s tem pa so stražarji pomagali oblastnikom ohraniti neokrnjeno moč in gospostvo nad ljudmi. Judje, ki so podlegli propagandi in sprejeli uradno razlago velikonočnih dogodkov, so bili tako programirani, da preprosto niso več mogli drugače videti in doumeti, kaj se je tedaj res dogajalo. Dezinformiranje ima tolikšno moč in tako izkrivi sposobnosti dojemanja resničnosti, da človek ni več sposoben samostojno presojati in se prostovoljno prepusti indoktrinaciji oblastnikov in njihovi resnici. Do kolikšne mere lahko gre ta kombinacija dezinformacij in indoktrinacije na eni strani in vdanega sprejemanja in sodelovanja na drugi strani, so pokazali totalitarni režimi in ideologije dvajsetega stoletja. Ugotovitev »Ta govorica se je razširila med Judi do današnjega dne« ni le ugotovitev o manipulacijah in zlorabah oblastnikov, marveč tudi ugotovitev, da je med ljudmi vedno neka vdanost in zaslepljenost, nekakšno malikovanje oblasti, zaradi katerega so ji pripravljeni prostovoljno služiti. Šele ko ljudje zavržejo tak malikovalski odnos, uvidijo, da je oblast zaradi njih in ne oni zaradi oblasti.

Zanimivo je, da Matej ne govori, da so to govorico sprejeli nekateri ljudje, ampak pravi, da »se je razširila med Judi«. Verska in narodna identiteta se v tem primeru tako prepletata, da ju skoraj ni mogoče ločiti. A vendarle sta bili tudi ženi Judinji in prav tako učenci. Toda vse kaže, kakor da to ni več pomembno tisti hip, ko človek sprejme tujca, mu zaupa in stopi z njim v resnično obče(stvo)vanje. Na tej ravni so presežene ovire, ki jih postavlja nacionalna, verska, kulturna, ideološka idr. identiteta. Ženi nista prenehali biti Judinji, ko sta se zapletli v pogovor z angelom, toda to ni bilo več ovira za pristno komunikacijo.

Drugačno vrednost in trdnost ima dejstvo takrat, kadar je izpričano in posredovano kot novica v obče(stvo)vanju, in drugačno takrat, kadar je kot novica le zaznano in opisano. Tu gre za dva nivoja. Prvi je bivanjski, ko človek dojame nekaj v celoti in ni več enak, kakor je bil pred tem - (z) ženama se je nekaj zgodilo - drugi nivo pa lahko imenujemo opazovalski, kar ne pomeni objektiven(!), ko človek deluje, kakor da ga dogajanje ne zadeva. Tako so ravnali stražarji, zato so zlahka spremenili svoje poročilo in ga nadomestili z govorico, ki je nekaj prinesla njim in njihovim botrom. Novica, ki sta jo ženi prejeli v obče(stvo)vanju, ju je postavila na noge in ju napotila k drugim, njena prirejena verzija pa je še bolj zaprla stražarje, velike duhovnike, starešine ljudstva in Jude vase in v svoj prav, čeprav za ceno dezinformiranja in pristajanja nanj. Da bi preprečili širjenje vesele novice in z njim povezanega novega

tipa obče(stvo)vanja, je bilo treba vzeti dobro ime njenim glasnikom in jih predstaviti kot lažnivce in sleparje, ki niso vredni zaupanja. Kadar nas predsodki ovirajo, da bi komunicirali z vsemi, se kaj lahko zgodi, da človek prekine tudi komuniciranje v Jezusovem imenu, s tem pa novo zavezo, ki jo komuniciranje o Vstalem omogoča. Brez komuniciranja in zaveze med nami pa človek ne more osebnostno rasti in tudi Boga, ki obuja od mrtvih, ni, kjer ni ljubezni.

Ravnanje stražarjev in velikih duhovnikov, ki so nasprotje žensk in učencev, kaže, kako pomembno je iti k drugim, če hočemo Vstalega srečati in z njim vstajati, ko se odpovedujemo sebi(čnosti) in svojim interesom in se (spre)obračamo k drugim. Stražniki so dobili svoje plačilo, duhovniki so ohranili oblast in čast, vendar pa so ženi in učenci dobili veliko več: z odprtim srcem za druge in osvobojeni skrbi zase so zaživeli na novo po Kristusu, z njim in v njem v občestvu z drugimi.

- *Nabrano.*

To drugo dejanje nam razodeva, kaj poslanstvo ni in ne sme biti, če hoče biti zvesto velikonočni, vstajenjski logiki.

Najprej to ni in ne more biti zgolj prenašanje kake novice, pa tudi če jo ima njen glasnik za dobro. Vnaprej določen scenarij in fiksirano besedilo deluje kot tujek v resnični komunikaciji in je lahko zanjo ovira. V poslanstvu je človek prepuščen Jezusovim naročilom, ki jih posredujejo njegovi poslanci v osvobajajočem obče(stvo)vanju. Poslanci nimajo v zakupu Vstalega, temveč se jim ta lahko približa, ko so v njegovem imenu na poti k drugim, in jih spodbuja, naj na tej poti vztrajajo. Zato odpade vsako iskanje varnosti drugod, kakor v zaupanju Njemu in Njegovim poslancem. Denar, oblast in druge ustanove so smiselne in potrebne, kolikor služijo ljudem in jih ne zasužnjujejo. Po njih se sme uveljavljati le logika milosti in daru, ne pa logika daj-dama in posesti.

Skušnjava vernih je, da skrčijo poslanstvo na propagando, indoktrinacijo in celo dezinformacijo. Zgodovina pozna kar nekaj takih primerov, zato je razumljivo, da je koncil tako odločno zahteval: »Cerkev strogo prepoveduje, da bi koga k sprejemu vere silili ali pri tem z neprimernimi sredstvi nanj vplivali ali ga privabljali; prav tako pa odločno poudarja pravico vsakogar do tega, da ga nihče z nepravičnimi sredstvi pritiska ne odvrača od vere. Po prastari navadi Cerkve je treba nagibe za spreobrnjenje preveriti in po potrebi očistiti« (M 13). Manipuliranje z ljudmi je tuje logiki poslanstva in vstajenja v novo življenje. Zato poslanstvo tudi ne more biti širjenje nacionalnih, verskih, etičnih, kulturnih in drugih partikularizmov, ki dajejo tej ali oni skupini njihovo identiteto in delujejo zato razdiralno v drugih okoljih, če jih tam vsiljujemo kot nekaj obče veljavnega. Poslanstvo ni prepričevanje drugih, kjer žrtvujemo tiste, ki se ne dajo prepričati, temveč je pričevanje (martirion), v katerem zastavi človek sam sebe po Jezusovem zgledu.

2.3. Tretje dejanje: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.«

Spoznanja, ki se utrnejo ob branju prvega dejanja Matejeve pripovedi, in jih drugo dejanje kontrastno osvetli, so tako presenetljiva in pomembna, da človek potrebuje potrditev njihove resničnosti. Le-to podaja tretje dejanje, ko z novimi

akterji, enajstimi učenci, ponovi isto strukturo odnosov med poslanstvom in Vstalim, kakor smo jo srečali v prvem dejanju, le da jo razširi s spoznanji iz drugega dejanja.

- *Branje.*

Kakor je namreč prej angel naročil ženama, naj gresta k drugim in drugačnim (učenci niso ženske!), jima tudi Jezus naroči isto, češ, nadaljujta pot, na katero sta se podali. Še več, kakor je najprej angel poslal ženi, tako bosta sedaj ti dve tisti, ki bosta prvi poslali učence. Njima bodo morali zaupati in verjeti na besedo ter se podati iz svetega mesta in bivališča Boga drugam, na obrobje, v Galilejo, da bi ga lahko videli. Očitno sta ženi znali vzpostaviti pravo obče(stvo)vanje z učenci, tako da so lahko sprejeli njuno novico, saj beremo: »Enajst učencev se je odpravilo v Galilejo na goro, kamor jim je Jezus naročil.«

Zanimivo je, da v tej ugotovitvi ni več govora o ženah, ki so naročilo posredovale. To lahko razložimo s klasičnim prepričanjem, da ni pomemben poslanec, temveč tisti, ki pošilja. Vendar pa je mogoče iz konteksta izpeljati tudi misel, da resnični Jezusovi poslanci in poslanke govorijo in delujejo kakor on sam. Pri Mateju se namreč Jezus večkrat identificira s tem ali onim človekom, kot npr. ob poslednji sodbi (prim. Mt 25,31-46), ali pa ko pravi učencem: »Kdor sprejme vas, sprejme mene; in kdor sprejme mene, sprejme tistega, ki me je poslal« (Mt 10,40). V tem zadnjem primeru je pravzaprav vsebovana vsa veličina, težavnost in odgovornost, ki jo nalaga Odrešenikovo poslanstvo. Potrebna je velika ljubezen do tistih, h katerim je človek poslan, ponižnost in skromnost, ki lahko gre vse do izpraznjenja (kenosis) in daritve življenja. Nedvomno sta tudi Marija Magdalena in druga Marija tako odgovorno opravili svoje poslanstvo, da je Matej kar kratko zapisal: »Kamor jim je Jezus naročil.« Iz konteksta bi namreč težko sklepali, da ženi, ki jima je Jezus najprej prišel naproti in ju poslal k učencem, kar naenkrat nista več pomembni, češ, sta pač opravili svojo funkcijo. Ker je znano, da je uporabna logika v odnosih z ljudmi Jezusu tuja, in glede na ta kontekst, bo bolj držalo, da ta poved poudarja enotnost pošiljatelja in poslank. Ko so enajsteri prisluhnili ženama, so dejansko prisluhnili Jezusu samemu.

No, učenci so se povzpeli na goro v Galileji in tam zagledali Jezusa. »Ko so ga zagledali, so se mu do tal priklonili, nekateri pa so dvomili.« Matej omenja dvome, vendar nič ne poroča, da bi jih Jezus kakorkoli poskušal razpršiti. Očitno niso vredni pozornosti, ker se bodo razblinili, kakor hitro se bo vzpostavilo resnično obče(stvo)vanje med Jezusom in učenci. V podobni situaciji je angel odpravil strah pri ženah v prvem dejanju. V luči takšnih odnosov se namreč vse pokaže drugače in dvomi, ki so se pojavili zaradi nasilno pretrgane komunikacije, razočaranja ipd., izgubijo svojo podlago, ko je znova vzpostavljeno pristno obče(stvo)vanje. Za njegovo vzpostavitev je bilo dovolj, da je »Jezus pristopil in spregovoril«. Njegova bližina in njegov nagovor zadostujeta, da so se zopet spletle vezi, ki jih je križ tako radikalno presekal, le da so sedaj prečiščene, okrepljene in oplemenitene s trpljenjem vseh tam navzočih.

Potem ko omeni dvome, se Matej ne ukvarja več z učenci, ampak ponovi sceno opogumljanja, ki jo je opisal že pri ženah. Jezus namreč opogumi in spodbudi učence z besedami: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji.« O

moči denarja, oblastnikov in dezinformacije je bil govor v drugem dejanju, te Jezusove besede pa so kakor odmev na tovrstno moč in njeno objestnost. Nič ni močnejše od Jezusa, čeprav lahko na videz te moči slavijo zmago nad Očetovim poslancem. Ko tako postavi stvari na svoje mesto in relativizira vse moči tega sveta in posredno posvari učence, naj jih ne malikujejo in se jih ne bojijo, pošlje tudi njih. Podobno kakor je prej opogumil ženi, naj se ne bojita uresničiti svojega poslanstva, tako je sedaj opogumil učence, naj gredo brez strahu k drugim. »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.«

To naročilo dobi vso svojo moč, če se spomnimo, kako in zakaj so stražniki, veliki duhovniki, starešine in Judje zavrnili veselo novico o vstajenju in poslanstvu v drugem dejanju. Raje so ostali to, kar so bili, zabetonirani v svojo identiteto, položaje in interese, kakor pa da bi stopili v obče(stvo)vanje z drugimi, kjer je treba umreti sebi, svoji identiteti (pa naj bo kulturna, nacionalna, verska, družbena, stanovska ali kaka druga), da bi bili obujeni k novi, drugačni identiteti in tako vstajali drugačni v novo življenje. Tako se poslanstvo v svoji logiki navezuje na Jezusove besede: »Kdor ima rajši očeta ali mater kakor mene, ni mene vreden; in kdor ima rajši sina ali hčer kakor mene, ni mene vreden. Kdor ne sprejme svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden. Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,37-39). Poslanstvo ne ukinja nobene oblike pripadnosti in identitete, vse pa relativizira in napravi križ čez njihovo absolutnost. Učenci, ki so Judje, so poslani vsem narodom. Ne zato, da bi iz njih napravili Jude, da bi širili judovsko kulturno in versko identiteto, ampak da bi jih napravili za Jezusove učence. Znano je, da so učenci imeli v začetku kar nekaj težav, da so to mogli razumeti in sprejeti. Potrebna je bila vsa Pavlova misijonska gorečnost, razcvet helenistične antiohijske Cerkve in jeruzalemski koncil, da so učenci, Judje, končno sprejeli vso radikalnost in univerzalnost Odrešenikovega poslanstva.

Bolj kakor ta ali ona pripadnost in identiteta - to bomo ljudje vedno imeli, ker je pač naša temeljna danost in omejenost, drugače bi ne bili (p)osebnosti - je pomembno, da v okviru svojih danosti živimo kot Jezusovi učenci. Kaj to pomeni, pove Jezus v nadaljevanju misijonskega naročila: »Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal!« Človek stopa s krstom svobodno in zavestno v nov način življenja, ki je življenje po Jezusu Kristusu, kakor nam pravi apostol narodov: »Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, krščeni v njegovo smrt? S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja. Če smo namreč z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja« (Rim 6,3-5). S krstom stopamo v življenje Svete Trojice, v odnose hvaležnega prejemanja in nesebičnega izročanja vsega, kar smo prejeli, vključno z življenjem. Občestvo Jezusovih učencev in učenk, ki izpoveduje svojo obdarovanost, se zaveda, da je njegov smisel in razlog za obstoj samo v uresničevanju logike daru in milosti Božjega življenja med vsemi narodi v vsem človeštvu. Vendar pa njegovo obzorje ni

človeštvo ali ta svet, ampak dokončna uresničitev Božjega kraljestva, uresničitev življenja vsega stvarstva v občestvu z Očetom in Sinom in Svetim Duhom.

Pri uresničevanju tega podviga lahko krščeni sodelujejo, kolikor izpolnjujejo vse, karkoli je Jezus zapovedal. Vredno je opozoriti, da Jezus ne govori o kakšnem novem nauku ali teoriji, ampak o novi praksi, o novem delovanju, ki je pomembno za njegove učence in učenke. Dejansko naroča svojim učencem, naj uvajajo narode v dejavnost, način življenja, ki so se ga (iz)učili v njegovi šoli. »Če sem torej jaz, Gospod in Učitelj, vam umil noge, ste tudi vi dolžni drug drugemu umivati noge. Zgled sem vam namreč dal, da bi tudi vi delali tako, kakor sem jaz vam storil. Resnično, resnično, povem vam: Služabnik ni večji kot njegov gospodar in poslanec ne večji kot tisti, ki ga je poslal. Če to veste, blagor vam, če boste to delali« (Jn 13,14-17).

To bistveno praktično, dejavnostno, občevanjsko in občestvotvorno poslanstvo je očitno tudi v Jezusovem naročilu učitelju postave. Zvedavosti tega učitelja dolgujemo čudovito pripoved o Usmiljenem Samarijanu. Ta učitelj je namreč hotel vedeti, kaj naj stori, da bo imel večno življenje. Ko mu je Jezus povedal, da je pot do takega življenja brezpogojna ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega, ki mora biti enaka ljubezni do samega sebe, je hotel še vedeti, kdo je bližnji, ki da je tako pomemben? Na to vprašanje mu je Jezus odgovoril s pripovedjo o Samarijanu. Samarijan, ki je bil na družbeni lestvici, na katero je prisegal zvedavi učitelj, ničvreden, se je po Jezusovih besedah približal napol mrtvemu človeku, ki so ga pobili razbojniki, in poskrbel zanj. Še prej sta šla mimo njega dva 'več vredna' človeka, levit in duhovnik, ki se zanj nista zmenila in se mu nista približala. »'Kaj se ti zdi,'« je vprašal Jezus učitelja, »'kateri od teh treh je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojnike?' Oni je dejal: 'Tisti, ki mu je izkazal usmiljenje.' In Jezus mu je rekel: 'Pojdi in ti delaj prav tako!'« (Lk 10,36-37). Življenje in to večno, drugačno, kakor ga lahko da svet, je tako povezano z dvojno ljubeznijo in poslanstvom. Dvojna ljubezen je ljubezen do Boga in do bližnjega, to je do tistega, ki se bliža človeku, da bi zanj poskrbel. Vendar pa večno življenje ni obljubljeno nikomur, ki bi ne sprejel nase tudi poslanstva odgovornosti za druge. Kakor je bilo zanj poskrbljeno in je bil deležen pomoči tistih, ki so se mu približali, tako je tudi sam poslan, da se bliža drugim in poskrbi zanje.

Poslanstvo je tako povezano z odgovornostjo do soljudi in gre do samih korenin in izvirov življenja tako poslanih kakor tistih, katerim so poslani. Zaradi tega ni nobenih omejitev v poslanstvu, ki zato obsega vse človeštvo, vse narode v njihovi življenjski konkretnosti in v vsem tistem, kar je pogoj, da sploh obstajajo. Nobeno življenjsko področje, pa naj bo to pri posamezniku, ljudstvu ali človeštvu, ni in ne more biti izvzeto iz Božjega poslanstva, v katerem sodelujejo ljudje, ki hodijo za Kristusom. Jezusovi učenci in učenke zavestno sodelujejo pri Jezusovem ustvarjanju nove zaveze med ljudmi in ljudi z Očetom. Povsod, kjer njegovi učenci in učenke nadaljujejo njegovo poslanstvo, je on med njimi. To jim zagotavlja v zadnjih besedah na gori v Galileji: »In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.«

Kakor so že te besede spodbudne, so pa tudi svarilne, saj dajo učencem in učenkam jasno vedeti, da poslanstvo ni njihovo 'podjetje' in ga nimajo v

zakupu. Res so izbrani in poslani, toda z njimi deluje Jezus in hodi pred njimi k tistim, h katerim jih pošilja in med katerimi ga bodo videli, če bodo vedno znova zmogli zapustiti vse 'Jeruzaleme' tega sveta, kjer se počutijo (preveč) doma. Da pri poslanstvu res ne gre za človeško 'podjetje', temveč da smo še vedno v območju daru in milosti ter ponovljenega Božjega povabila k drugačnemu življenju, nam pravijo tudi Apostolska dela. Preden je Jezus namreč zapustil učence na gori, jim je še rekel: »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« (Apd 1,8).

- *Nabrano.*

Povzemimo nekaj misli tretjega dejanja. Najprej je Jezus poslal ženi k učencem, nazadnje pošilja učence k vsem ljudem. Šele ko bodo začeli uresničevati to poslanstvo, bodo z Jezusom trajno in trdno povezani. Zato so prav Jezusovi učenci prvi, ki jih poslanstvo bogati. Zaradi sebe in svojega zveličanja gredo k drugim/drugačnim, da bi tudi njih vesela novica dvignila in usmerila njihove korake k drugim. Tako se plete mreža prijateljstva v imenu Jezusa Kristusa, v njegovem imenu se sklepa nova zaveza, zaveza v ljubezni. To zavezo določa ljubezen po Jezusovi meri, ki vzpostavlja vezi, stike z vsemi ljudmi brez izjeme in povezuje to Jezusovo občestvo z Bogom, z Ljubeznijo samo, s Sveto Trojico.

Zato se splača prisluhniti poslancem-oznanjevalcem in postati eden od njih. V tem dogajanju se namreč osvobajamo/odrešujemo skupaj v poslušanju/-od(na)govoru, sprejemanju/dajanju po Jezusovem zgledu in naročilu. Avstralski staroselec, ki ga navajam na začetku, se ni motil, ko je opozoril misijonarja, da je dobrodošel, če je prišel k njemu, da bi se tudi on sam osvobodil in ne le osvobajal druge. V komuniciranju, v katerem človek sprejema in (se) izroča tako kot ženi in učenci, se dogaja to, kar je delal Jezus, in on je med nami v tem ljubezenskem dogajanju do konca sveta.

Temeljna zakonitost in zahteva velikonočnega poslanstva ni le posredovanje Jezusovega nauka, ampak je veliko širše: širjenje in delitev Božje ljubezni med nami, ki nas povezuje v novo zavezo in kliče v občestvo povabljenih in poslanih, v Cerkev, dokler ne bo dokončno nastopilo Božje kraljestvo. V tej perspektivi je jasno, da evangelija ni mogoče širiti s silo, marveč le s pričevanjem ljubezni po Jezusovi meri. Zato je kristjan najprej obdarovanec, prejemnik, poslušalec, nato pa tudi darovalec, izročevalec, oznanjevalec: biti po/od drugih, zanje in z njimi pa je isto kot ljubiti. Takšna je, lahko rečemo, struktura krščanske osebnosti. Če ne bi bili misijonarski, ne bi bili več Jezusovi učenci. Nevarnost je le v tem, da skrčimo evangelij na določen nauk in pozabljamo, da je evangelizacija pravzaprav sodelovanje pri širjenju Božje ljubezni. V tem dogajanju pa so besede, pojmi, predstave, simboli ... v službi uresničevanja Božje ljubezni med nami. »Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo ... Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen« (2 Kor 13,8-10.13).

Zato je poslanec več kakor samo poštar, poslanec je kakor tisti, ki ga pošilja, med njima prihaja do enačenja: v poslanstvu postaja učenec/učenka *alter*

Christus (drugi Kristus). Apostol narodov vabi npr. Korinčane: »Postanite moji posnemovalci, kakor sem jaz Kristusov« (1 Kor 11,1) in zase ugotavlja: »Skupaj s Kristusom sem križan; ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,19-20). Dvomi ali strah pred tem, kako bodo naslovljenci reagirali v zvezi s poslanstvom, se razblinijo, kakor hitro poslanec izpolnjuje svoje poslanstvo in prihaja drugim naproti kot njihov bližnji. Pri tem se mu ni treba bati nobenih moči tega sveta, ker so vse relativne, minljive; trdna in večna je samo Božja ljubezen, ki se razdaja v poslanstvu. Prav tako pa poslanec teh moči ne sme uporabljati pri opravljanju svojega poslanstva, ker bi jim s tem dal legitimnost, ki je nimajo in ne morejo imeti. Te moči je Jezus postavil pod vprašaj in to plačal z življenjem. Kako bi jim potem mogel služiti njegov učenec/učenka, ne da bi izdal svojega Gospoda in zaupano poslanstvo? Poslanstvo je Božja sodba nad močmi tega sveta, nad vsem, kar je delno, pa se prikazuje kot občeveljavno: nacionalnost, kultura, jezik, religija, država, družbena ureditev ipd. To je sodba Božje ljubezni, ki je edina vesoljna in edina daje življenje.

Poslanec je poslan, da vabi in uvaja ljudi v Božje življenje, v življenje Očeta in Sina in Svetega Duha. Zato poslanstvo ni samo oznanjevanje ali sporočanje, marveč je nov način življenja, ki se napaja v življenju Svete Trojice. Poslanstvo vzpostavlja novo zavezo, nov tip obče(stvo)vanja, v katerem lahko seme Božje besede obrodi številne sadove. Prvi vidni sad poslanstva je vstopanje ljudi v občestvo vernih, v Cerkev, kjer se Božja ljubezen uresničuje med brati in sestrami, in je zato močan spodbujevalec Božje ljubezni v svetu in odločilno pričevanje zanjo. Kot občestvo Božje ljubezni je Cerkev vedno v velikonočnem dinamizmu umiranja sebi, da bi živela za druge, postajala njihov bližnji in zanje poskrbela, dokler jih ne postavi na noge. Zato je poslanstvo njen način bivanja in razlog za njen obstoj. Cerkev je občestvo Božje razdajajoče ljubezni, kolikor je za druge, to je misijonarska: »Novo zapoved vam dam, da se ljubite med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen« (Jn 13,34-35).

Poslanstvo prežema vsa področja človekovega življenja in ga ni mogoče skrčiti samo na oznanjevanje. To je sicer pomembna razsežnost poslanstva, ki pa dobi svojo potrditev in verodostojnost šele v povezavi z drugimi njegovimi razsežnostmi. V tem duhu naroča apostol Peter učencem/učenkam: »Bodite vsi složni, sočutni, ljubite brate in sestre, bodite usmiljeni in ponižni. Ne vračajte hudega za hudo in ne sramotite tistega, ki vas sramoti. Nasprotno, blagoslavljajte, ker ste bili poklicani v to, da bi bili deležni blagoslova ... Le kdo vam bo škodil, če boste vneti za dobro? Nasprotno, tudi če bi zaradi pravičnosti trpeli, blagor vam! Česar se oni bojijo, se ne bojte in ne plašite. Gospoda Kristusa posvetite v svojih srcih. Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas. Vendar pa odgovarjajte s krotkostjo in strahospoštovanjem, iz dobre vesti, da bodo tisti, ki sramotijo vaše dobro življenje v Kristusu, osramočeni prav v tem, v čemer vas obrekujejo« (1 Pet 3,8.9.13-16).

Kristus je že med tistimi, katerim pošilja svoje učence in učenke. On hodi pred njimi, tako da ga je mogoče srečati pri tistih, ki še niso njegovi učenci. To seveda pomeni, da se morajo učenci tako bližati tistim, h katerim so poslani, da jih ne bodo ogrozili ali v njih zbujali strahu. Zato morajo postaviti v oklepaj

številne razsežnosti svoje identitete: kulturne, nacionalne, civilizacijske, stanovske, spolne, verske idr., da bi vsem postali vse. Te partikularnosti (kakorkoli so že potrebne in neizogibne) ne smejo biti ovira za vesoljnost Božje ljubezni, s katero Jezusovi učenci in učenke sodelujejo. »Duh, ki 'veje, koder hoče ... nas nagovarja, naj razširimo pogled, da bi mogli zreti navzočnost njegovega delovanja v vseh časih in krajih. To je klic,« je zapisal Janez Pavel II., »ki sem ga sam večkrat ponovil in ki me je vodil ob srečanjih z različnimi narodi. Dvojno spoštovanje narekuje Cerkvi odnos do drugih verstev: 'Spoštovanje do človeka v njegovem iskanju odgovorov na najgloblja življenjska vprašanja in spoštovanje do delovanja Duha v človeku'« (OP 29).

3. Na pot k drugemu in drugačnemu

Kakor smo videli v branju Matejeve vstajenjske in poslanske pripovedi, vodi vstajenjsko poslanstvo učenke in učence, osebno in skupinsko, iz sebe k drugim in drugam. Dve spremembi, ki jih je doživela v svojem poslanstvu vesoljna Cerkev, potrjujeta logiko vstajenjskega poslanstva. Za konec bomo še nakazali, kje je Cerkev na Slovenskem izzvana, da stopi na pot vstajenjskega poslanstva.

Koliko misijonarjev, ki so se mudili na obisku v domovini, je že reklo, da so Kristusa nanovo srečali in spoznali med misijonskim delovanjem! Srečanje pa je možno le v medsebojnem zaupanju, brez vnaprejšnjih predsodkov, in v dialogu, v katerem se vsi spreminjamo, spreobračamo. Misijonska dejavnost je najprej potrebna in koristna nam samim. Saj šele tako resnično srečujemo Kristusa, postajamo njegovi učenci. Preden karkoli damo drugim, smo od drugih že prejeli. Znebiti se moramo samovšečne misli, da smo mi tisti, ki samo dajemo, drugi pa samo prejemajo. Ne, mi smo prvi, ki žanjemo sadove misijonskih prizadevanj. Poglejmo dva primera!

Če prisluhnemo mladim Cerkvam, bomo priznali, da so nam odkrile razsežnosti evangelija, ki se jih v Evropi nismo več zavedali. Prva razsežnost je delo za pravičnost in osvoboditev. Predvsem zaradi razsvetljenskih idej in meščanstva se je evropsko krščanstvo pozasebilo in omejilo na obredno dejavnost ter teološko in moralno doktrino. Tretji svet in stiska tamkajšnjega človeka pa sta nas opozorila na človeka in pomen učlovečenja. Jezusove besede v Nazaretu na začetku njegovega javnega delovanja so spet postale aktualne in dobile konkretno vsebino: »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznanim jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, da oznanim leto, ki je ljubo Gospodu« (Lk 4,18-19). Delo za drugačen svet, za mir in pravičnost, je zopet postalo ena od bistvenih razsežnosti krščanskega poslanstva, evangelizacije.

Zaradi prepričanja o svoji samozadostnosti je evropski človek živel v zmotni zavesti, da je prav on v polnosti uresničil Človeka, medtem ko so ga drugi manj in bodo v polnosti ljudje, ko ga bodo dosegli in postali Evropejci. Mlade Cerkve pa so nas prebudile še k eni resnici: tudi druge kulture in verstva so lahko pot k Bogu ali pa proč od njega, tako kakor krščanstvo. Spoštovanje drugih verstev, ki so jih imeli kristjani tudi za malikovanje in hudičevo iznajdbo, je v veliki meri sad misijonskega dela. Medverski dialog je nova, doslej neodkrita razsežnost

poslanstva. Da to zahteva zrele in pokončne ljudi, ki spoznajo in živijo svojo vero, istočasno pa se lahko vživijo v sogovornika in ga razumejo, ni treba posebej poudarjati. Medverski dialog nam daje možnost, da slišimo Boga, ki nas nagovarja še drugod in drugače, kakor smo bili doslej navajeni. Zato nas ne morejo presenetiti papeževe besede, ko se je poslavljal na pariškem letališču Orly, po uspešnem in odmevnem srečanju z mladimi z vsega sveta. »Francoske katoličane ... vabim, naj bodo med svojimi brati priče svoje vere in ljubezni do Boga s tem, da delajo za družbo, ki hrepeni po miru, sožitju in sodelovanju vseh za skupno dobro. Katoličani so v zavezanosti dialogu prepričani, da mora izražanje različnih verskih nazorov v ljudstvu, ki ima tradicijo bratstva in svobode, omogočati razvoj kulturnih bogastev in moralni ter duhovni čut vsega ljudstva. Ta pluralnost mora tudi prispevati h kakovosti javnega življenja, še zlasti s pozornostjo do najbolj slabotnih v družbi.«[9]

Katoličanom v Sloveniji se kažejo vsaj tri področja, ki jih bo treba upoštevati pri poslanstvu, da bi bili verodostojni in uspešni: družbeno-politično področje (etika), idejni pluralizem (dialog v okviru nove racionalnosti) in področje poetično-simbolnega (kultura). Dejansko se je potrebno podati iz geta, v katerega nas je porinil komunizem, in kjer smo se tako navadili, da bi kar ostali, čeprav nas v to ne sili več demokratična zakonodaja (drugo so seveda javno mnenje in dediči komunizma!). Seveda pa tak izhod pomeni tudi, da se bomo nujno spremenili, postali drugačni. Toda to je potrebno, če hočemo biti poslušni Kristusu in njegovemu naročilu, naj gremo k drugim, in za uspešnost našega pričevanja.

V vseh Evangelijih vidimo, da Jezusa najbolj privlačijo ljudje na robu družbe. V njegovih očeh so zadnji resnično prvi. Zato nas tudi ne sme presenetiti, da se je Vstali najprej prikazal ženam, ki so bile na robu v tedanji patriarhalni družbi. Če gledamo današnjo bipolarno ureditev Cerkve: kleriki, redovni(ki)ce/laiki, v kateri so ženske takoj za laiki, torej na tretjem mestu, nas evangeljski dogodki o vstajenju in poslanstvu vabijo k bolj sestrski in bratski skupnosti, kjer bo kleriška služba ena od pomembnih služb in darov, ne pa edina. Od kleriške Cerkve smo vabljeni k laiški, k Cerkvi Božjega ljudstva, katerega del so tudi kleriki, k Cerkvi, v kateri so različne karizme in službe v prid vse krajevne Cerkve. Takšne Cerkve že živijo v misijonskih deželah.

V Sloveniji imamo vrsto laiških misijonark in misijonarjev. To delo se je že izvilo iz povojev, vendar pa bo dobro steklo in se razvijalo le, če bomo laike vseh spolov še bolj vključevali v delo župnije in Cerkve. Kako prav bi nam prišla temeljna cerkvena občestva, »ki so,« po papeževih besedah, »moč evangelizacije ... in studenec novih služb, hkrati pa, poživljena s Kristusovo ljubeznijo, nakazujejo, kako premagovati spore, nestrpnost ... Zato so razlog velikega upanja za Cerkev« (OP 51).

[9] Jean-Paul II., *L'expression de convictions religieuses différentes doit contribuer à la qualité de la vie publique*, v: *La Croix*, 26 aout 1997, 8.

Povzetek: **Drago Ocvirk CM, Vstajenjsko poslanstvo za novo zavezo**

Namen razprave je pokazati nekatere razsežnosti vstajenjskega poslanstva po Mt 28,1-20. Za branje tega besedila uporablja avtor sodobne metode literarne analize (retorično, pripovedno in strukturalno ali semiotično). Pri tem se opre na dokument Papeške biblične komisije *Branje Svetega pisma v Cerkvi* in razloži svojo metodo. Prvemu poglavju, ki je predvsem metodološke narave, sledi v drugem poglavju branje Matejeve pripovedi, ki razkrije številne vidike vstajenjskega poslanstva predvsem kot poslanstva k drugim, ki so naši bratje in sestre, kjer nam prihaja naproti Kristus. Tretje poglavje pokaže s primeri, kako se je vesoljni Cerkvi obrestovalo, ko je s koncilom ponovno stopila na pot vstajenjskega poslanstva, in konča z mislijo, kam naj se usmeri Cerkev na Slovenskem, da bo zvesta svojemu poklicu in poslanstvu.

Summary: **Drago Ocvirk CM, Resurrection Mission for the Community**

The intention of the treatise is to show some dimensions of the resurrection mission according to Mt 28,1-20. The reading of the passage is made by applying the modern methods of literary analysis as supported by the document *Reading the Bible in Church*. The first chapter explains the method, the second chapter deals with the reading of the passage and discloses numerous aspects of the resurrection mission, especially its being turned towards others. The third chapter shows on the basis of concrete examples how it proved rewarding for the universal Church when at the Second Vatican Council it took the path of resurrection mission again. The conclusion suggests the direction the Church in Slovenia should take in order to be true to its vocation and mission.

Razprava (1.01) UDK 262.3 : 348 (049.2)

Borut Košir

Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij

Uvod

Od prvih krščanskih stoletij, ko je Cerkev začela dobivati tudi zunanjo oblično strukturo, je bila temeljnega pomena primerna teritorialna organizacija posameznih cerkvenih enot, med katerimi so najodličnejše škofije. Na ustanavljanje škofij in njihovo razmejitev so vplivali različni dejavniki, med katerimi so bili najpomembnejši pastoralni, velikokrat pa tudi povsem zunanji, družbeni in politični. Na določen način organiziran škofijski teritorij naj bi čim uspešneje služil pastoralni oskrbi vernikov, ki so bili zaupani določenemu škofu skupaj s škofijskimi duhovniki, diakoni in drugimi pastoralnimi delavci. Ker so bili verniki hkrati tudi pripadniki določenih civilnih sistemov, predvsem države, se je organizacija teritorialne organizacije Cerkve morala ozirati tudi na civilno teritorialno strukturiranost, kar so svetni oblastniki pričakovali, velikokrat tudi zahtevali, ali pa so se sami dejavno vključili v prestrukturiranje teritorialne organizacije Cerkve. Lahko bi rekli, da se s temi pojavi srečujemo od trenutka, ko je Cerkev v 4. stoletju dobila svobodo, cesar Konstantin pa se je proglasil za nekakšnega zunanjega ministra katoliške Cerkve. Seveda so se na ta način oblikovale različne konfliktne situacije, saj se je Cerkev hotela otresti skrbništva države in ohraniti primerno svobodo, tudi na področju oblikovanja lastne teritorialne mreže, tako na ravni škofij kot na ravni višjih oziroma nižjih teritorialnih enot.

Čeprav so predvsem škofijske meje dokaj trdne, pa seveda niso nespremenljive. Vedno novi pastoralni in tudi politični razlogi zahtevajo, da se škofijske meje spreminjajo bodisi deloma bodisi v celoti, z ustanavljanjem novih škofij. Ker gre za zelo občutljivo področje, se je omenjenih sprememb treba lotevati z največjo previdnostjo in odgovornostjo.

Pričujoča razprava želi osvetliti vprašanje ustanavljanja novih škofij oziroma spreminjanja škofijskih meja, kot ga je opredelil Drugi vatikanski koncil in novi Zakonik cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983. Najprej bomo na kratko osvetlili cerkveno teritorialno organizacijo na naših tleh, kakor se je spreminjala v zgodovini, potem pa pokazali zahteve zadnjega koncila in novega ZCP v tej zvezi.

1. Oblikovanje škofijske strukture na slovenskih tleh

a) Zgodnje krščansko obdobje

Na področju današnje slovenske prestolnice Ljubljane je bilo v prakrščanskem obdobju mesto Emona. Najbrž je bila tam prva škofija ustanovljena šele po obdobju preganjanja kristjanov. Da pa je bil v Emoni škofijski sedež že ob koncu 4. stoletja, je gotovo, ker poznamo iz tega obdobja vsaj škofa Maksima, ki ga omenjajo viri. To je Maksim, ki se je leta 381 udeležil oglejske sinode.

Škof je bival tudi v Celju. Iz virov poznamo vsaj škofa Janeza, ki je ob preseljevanju narodov iskal zavetje v Adriji, pa tudi škofa Andreja in Gavdencija. Na Koroškem je bil škof v mestu Virunumu na Gosposvetskem polju in v Teurniji na gornjem Koroškem in na vzhodnem Tirolskem v mestu Aguntum. Temeljnega pomena za verske razmere v naših krajih predstavlja patriarhalni sedež v Ogleju, katerega vpliv se je raztezal do reke Donave na vzhodu in severu.

Zaradi preseljevanja narodov so se krščanski prebivalci umikali skupaj z duhovniki in škofi v primorske kraje. Tako so ustanovili mesti Koper in Novi Grad. Koper je dobil svojega škofa v 8., Novi Grad pa že v 6. stoletju. V Novi Grad je bil prenesen naslov emonskega škofa. Po vsej verjetnosti je bila iz istega razloga ustanovljena tudi škofija v Pedeni ali Petedeni (Pičan). Iz predhodnega obdobja pa sta že obstajala škofijska sedeža v Trstu in v Poreču, oba iz 5. stoletja. Vse omenjene škofije so bile vključene v Oglejsko metropolijo.

b) Pokristjanjenje Slovencev in cerkvena uprava

Začetek krščanstva naših prednikov sega v čas sv. Virgila, ki je leta 745 prevzel Salzburško škofijo. Takrat se je karantanski knez Borut odločil za krščansko vero. Tako je pridobil bavarsko pomoč zoper Obre. Borutov sin Gorazd in nečak Hotimir sta se dala krstiti, ko sta bila talca na Bavarskem. Ko je knez Borut leta 749 umrl, je postal karantanski knez Gorazd. Med našimi predniki je v tistem času oznanjal krščansko vero Virgilov odposlanec škof Modest s sodelavci. Sv. Modest je imel sedež v novi cerkvi pri Gospe Sveti. Nova vera se je med ljudmi hitro utrdila, tako da je poganski upor ni uničil. Ko je leta 772 kot vladar nastopil knez Volkun, je postala Karantanija dokončno krščanska.

Slovenska ozemlja v Posočju, na Krasu in v Posavju so postala krščanska, potem ko je v letih 791 in 796 cesar Karel Veliki uničil obrsko državo v Podonavju. Misijone v tem prostoru je vodil takratni oglejski patriarh sv. Pavlin II. Prav tako je bil na misijonskem področju zelo dejaven Pavlinov sodobnik salzburški škof Arno. Meja obeh misijonov je bila na reki Dravi. Ko je leta 798 Salzburg postal nadškofija, je Drava ostala meja obeh glavnih metropolij za Slovenijo. To mejo je leta 811 potrdil cesar Karel Veliki. Obdržala se je 975 let.

Ko je bil leta 945 opuščen škofijski sedež pri Gospe Sveti, je salzburški metropolit severno od Drave ustanovil tri majhne škofije: Krško (leta 1072), Sekovsko (leta 1219) in Lavantinsko (leta 1228). Ljubljanska škofija je bila brez

patriarhove odobritve ustanovljena leta 1461-1462. Vsem omenjenim škofijam je po letu 1785 dal večji obseg in ustreznejše meje cesar Jožef II.

Ko so se ob koncu 10. in v začetku 11. stoletja škofijske meje ustalile, so redno dušno pastirstvo prevzele župnije. Nadzorstvo nad temi so imeli arhidiakoni, ki svoje poslanstvo nastopijo po letu 1100. Ti so svoja področja vodili v škofovem imenu. Skrbeli so za cerkveno disciplino, poučevali duhovniške kandidate, nastavljali duhovnike, sklicevali sinode in izvrševali sodno oblast. Arhidiakonati so bili na začetku njihovega delovanja zelo obsežni, pozneje pa so se delili na manjše. Za Slovence nad Dravo so bili pristojni trije salzburški arhidiakoni: zgornjekoroški, spodnjekoroški in arhidiakon za spodnjo marko. Oglejski arhidiakonati so bili koroški, kranjski, savinjski, zgornjefurlanski, spodnjefurlanski in tolminski.

Nove škofije severno od Drave so nastale z odpravo redovniških hiš. Tako je leta 1072 namesto samostana benediktink nastala na Krki Krška škofija, leta 1218 v samostanu avguštinskih kanonikov v Seckauu Sekovska škofija, leta 1228 pa pri sv. Andražu v Labotski dolini Lavantinska škofija. Nove škofije so bile zelo majhne. Obsegale so le od 7 do 9 župnij. Bile so v popolni odvisnosti od metropolita v Salzburgu, ki je imel tam pravico nastavljanja in odstavljanja škofov.

Drugače je bilo južno od Drave, na tleh Oglejskega patriarhata. Benečani so leta 1420 patriarhu vzeli svetno oblast v Furlaniji, po slovenskih deželah pa je svetna oblast povečini prešla na Habsburžane. Ti oglejskemu patriarhu, ki je bil odvisen od Benečanov, na svojih ozemljih niso pustili izvrševati niti cerkvene oblasti. Tako je avstrijski cesar Friderik III. leta 1461 ustanovil novo škofijo v Ljubljani, potrdil pa jo je leta 1462 papež Pij II. Ljubljanski škof ni bil pod patriarhovo oblastjo. Ta ga ni niti potrjeval, saj je imel pravico predlaganja ljubljanskih škofov avstrijski cesar, imenoval pa jih je papež. Nova škofija naj bi zmanjšala patriarhovo veljavo. Pripadale so ji župnije na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem. Bile pa so raztresene v šestih skupinah med preostala ozemlja, ki so še vedno pripadala patriarhatu.

c) Jožefinizem

Temeljitega preurejanja škofijskih in župnijskih meja se je lotil avstrijski cesar Jožef II. S svojimi posegi je prav gotovo hotel doseči tudi, da bi bila Cerkev bolj v službi države, po drugi strani pa so bili njegovi posegi, posebno na področju preurejanja teritorialne strukture Cerkve, za samo Cerkev koristni. Seveda je naredil veliko škodo predvsem z ukinjanjem samostanov, ki se po državni presoji niso ukvarjali z dobrodelnostjo ali direktno pastoralo. V skladu z odlokom iz leta 1781 je Jožef II. razpustil na Kranjskem 14, na Štajerskem 32, na Koroškem 10 in na Primorskem 13 samostanov. Tako so izginili vsi samostani benediktincev, cistercijanov, kartuzijanov, servitov, karmeličanov in avguštincev. Pozneje so od teh obnovili le tri opatije: Šentpavel na Koroškem, Stično in Pleterje. Iz premoženja razpuščenih samostanov so ustanovili tako imenovani verski zaklad. Poleg samostanov so razpustili tudi skoraj vse bratovščine, od teh na Kranjskem kar 396. Njihovo premoženje so vložili v šolski sklad.

V letih od 1782 do 1785 je cesar preuredil meje do takrat zelo velikih župnij. Župnije so teritorialno prilagodili zemljepisnim krajevnim enotam, zato so župnijska središča postala ljudem dostopnejša. Manj sprememb je bilo v krajih, kjer so že do tedaj prevladovale manjše župnije. Tako je bilo na Primorskem ustanovljenih le majhno število novih enot (23 duhovnij). Na Kranjskem je bilo na pobudo episkopalističnega škofa Herbersteina ustanovljenih 142 novih župnij ali lokalij. Kjer je bilo za župnijske potrebe premalo dohodkov, so jih imenovali kaplanije ali lokalije. Šele v 19. stoletju so postale prave župnije.

Na zunaj najbolj vidna je bila teritorialna reforma škofij. Država je zahtevala, da se morajo škofijske meje pokrivati z mejami dežel in okrožij, ki so bila ustanovljena leta 1749. Krška škofija naj bi se razširila na vso Koroško, škofijski sedež pa je bil postavljen v Celovec. Lavantinska škofija je pridobila celjsko okrožje, ohranila pa je še del vzhodne Koroške in sedež v Šentandražu. To predvsem zato, ker še niso uspeli najti novega škofijskega središča. Ljubljanska škofija se je razširila v mejah Kranjske dežele. Izgubila pa je fare na Koroškem in Štajerskem. Dekanije Vipava, Postojna in Trnovo so ji pridružili šele leta 1830. Ker se goriški nadškof Rudolf Edling ni hotel ukloniti cesarskim reformam, sta bili začasno združeni škofiji Trst in Gorica v novo škofijo v Gradiški. Ta je prenehala obstajati takoj po smrti Jožefa II. Naslov nadškofije je prešel na Ljubljano, vendar ga je ohranil samo prvi naslednik škofa Herbersteina, Mihael Brigido (od leta 1788 do leta 1806), nato so nadškofijski naslov ponovno prevzeli v Gorici. Od leta 1830 dalje je bila Gorica središče nove metropolije, ki so ji kot sufraganske pripadle ljubljanska, tržaško-koprska, poreško-puljska in krška (na otoku Krku). Krška (celovška), lavantinska in sekovska so tudi po reformah ostale sufragansko podrejene salzburški metropoliji.

Reforme niso uvedli na področju Prekmurja. Tu je že cesarica Marija Terezija leta 1777 združila vse Slovence v somboteljski škofiji. Jožefinske spremembe teritorialne razporejenosti škofij so z manjšimi spremembami ostale do današnjega dne.[1]

2. Pojem škofije in škofiji podobnih oblik organizacije delnih Cerkva, kakor jih opredeli cerkveno pravo

a) Škofije

Prvi kanon ZCP, ki se nanaša na model krajevne Cerkve, ki je škofija, je kan. 369. Ta pojem škofije opredeli teološko in kanonskopravno.[2]

Norma je logična posledica formule *sunt imprimis* kan. 368.[3] Kanon sumarično poda pojmovno opredelitev delne Cerkve, ki je v tem primeru škofija. Izraz *existit*

[1] Prim. M. Miklavčič, *Krščanstvo na Slovenskem*, v: *Cerkev na Slovenskem*, Ljubljana 1971, 23-34.

[2] »Škofija je del Božjega ljudstva, ki je škofu s sodelovanjem zbora duhovnikov zaupan v pastoralno skrb, tako da s tem, ko se oklepa svojega pastirja in ga ta po evangeliju in evharistiji zbira v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkev, v kateri resnično je in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Kristusova Cerkev« (kan. 369). Viri: Š 11a (tekst je prenesen dobesedno). Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 40; 1977, 251; 1980, 278-281.

postane v našem kanonu *inest et operatur*, bolj realen in konkreten. Definicija škofije kot delne Cerkve bo služila pri opredeljevanju drugih oblik, v katerih more živeti določena delna Cerkev.

Pravni elementi omenjene definicije so naslednji:

a) *Portio Populi Dei* predstavlja predvsem personalni vidik, skupnost vernikov; po drugi strani pa tudi teritorialni vidik (prim. kan. 372, §1).

b) *Episcopus cum cooperatione Presbyterii* pomeni, da k škofiji, poleg dela Božjega ljudstva, spadata tudi škof in prezbiterij. Brez škofa in duhovnikov torej ne more biti delne Cerkve, ki je škofija. Del Božjega ljudstva s svojimi duhovniki vendar brez škofa lahko predstavlja obliko delne Cerkve, ki je podobna škofiji. Duhovniki v škofiji so lahko svetni ali redovni. Škof nikakor ne sme mimo svojih duhovnikov. Čeprav je škofija vedno zaupana škofu, pa vendar ne brez sodelovanja zbora duhovnikov.

c) *Ecclesiam particularem constituat* glede na pojmovanje iz kan. 368. Ne moremo govoriti o škofiji, ki bi ne bila najprej delna Cerkev, ki je v razvoju postala škofija.

d) *Insit et operatur Ecclesia Catholica universalis*: v njej torej deluje in obstoji vesoljna Kristusova Cerkev. Zato je potrebno, da vesoljna avtoriteta Cerkve deluje preko in skozi delne Cerkve (prim. kan. 333, §1).

Kot teološko obogatitev kanona bi lahko navedli naslednje:

a) Opredelitev škofa kot pastirja; tudi v bibličnem pomenu.

b) Škofova vodstvena funkcija je v tem, da zaupano mu čredo združuje; je vidno znamenje edinosti v škofiji.

c) S pomočjo in v poslušnosti Svetemu Duhu, ki je počelo edinosti v Cerkvi.

d) Škof uresničuje svoje poslanstvo v škofiji s pomočjo evangelija in evharistije. Beseda in Kruh gradita Cerkev. Besedo lahko razlagamo (razodetje), vernikom predložimo v verovanje (učenje), ukažemo (pravo). Sledi zakramentalno življenje v evharistiji, ki je temelj in vir edinosti ter hrana za osebno duhovno življenje in duhovno življenje skupnosti.

e) Temeljne razsežnosti vere Cerkve.

Poleg organizacijsko najvišje oblike neke delne Cerkve, ki je škofija, so se v zgodovini pa tudi v zadnjem času razvile še nekatere druge organizacijske oblike delnih Cerkva. Te so narekovale posebne okoliščine, v katerih so živele. Nekatere od teh ohranja tudi novi zakonik in jih definira v sledečih kanonih.

b) Ozemeljska prelatura in ozemeljska opatija

Kan. 370 označuje ozemeljsko prelaturo in ozemeljsko opatijo.[4]

---

[3] »Delne Cerkve, v katerih in iz katerih sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podobne ozemeljska prelatura ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura« (kan. 368).

[4] »Ozemeljska prelatura ali ozemeljska opatija je ozemeljsko opredeljen določen del Božjega ljudstva, ki je zaradi posebnih razmer zaupan skrbi kakega prelata ali opata, da ga kakor krajevni škof vodi njen lastni pastir« (kan. 370). Viri: Mp. *Catholica Ecclesia*, 23. 10. 1976, št. 1-4; Congregatio pro Episcopis, *Notif.* 17. 10. 1977, +kann. 319-328 (ki obravnavajo

Kanon na najbolj strnjen način govori o dveh pravnih institutih, ki sta izdelana po vzoru škofije (prim. kan. 369). Ostali omenjeni viri podajo druge potrebne elemente, ki so za umevanje omenjenih ustanov potrebni.

Territorialiter: da se razlikujejo od drugih opatij in prelatur, ki obstoje v enem samem samostanu;[5] in tudi, da jih ločimo od starih opatij in prelatur *nullius dioceseos*. Vsekakor, določen teritorij ne sme zasenčiti posebne personalne razsežnosti omenjenih ustanov: *complectens scilicet fideles speciali quadam ratione devinctos*.[6]

Specialia adiuncta: te posebne razmere so lahko zelo različnega značaja. Lahko so zgodovinske, kot v primeru mnogih opatij, ki so združevale pod svojo duhovno in kanonično oblastjo ljudi, ki so se ob njih naseljevali. Tu lahko omenimo različne okoliščine v misijonih, socialne in politične okoliščine itd.

Ad instar Episcopi dioecesani: ne gre za popolno izenačitev med opatom in prelatom na eni strani ter škofom na drugi strani. Gre namreč za način vodenja, ki je kakor tisti, ki ga opravlja krajevni škof. Na ta način je opravičena razsežnost podobnosti takšne ustanove s škofijo in ne enakosti. Opati in prelati so lahko posvečeni v škofe. Prelati so največkrat tudi posvečeni škofje, kar pa redno ne velja za opate: *Nisi peculiaris auctoritas et peculiaris status Abbatiae... id postulet*.[7]

Prelatom niso več podeljene v naslov škofije, ki so prenehale obstajati, pač pa nosi naslov »Škof-prelat iz...«. Na ta način je poudarjena povezava med prelatom in njegovim sedežem in večja podobnost s škofijo.

Opat: Z ljudstvom in klerom ter polno oblastjo bodisi na zunanjem bodisi na notranjem področju na vsem ozemlju, ki pripada opatiji. Imenovanje ali potrditev izvolitve, ki mora biti opravljena po določilih konstitucij reda, gre rimskemu papežu. Kandidat mora imeti vse lastnosti, ki se zahtevajo za škofa in mora vzeti opatijo v posest po določilih splošnega prava. Čeprav nima škofovske časti, lahko podeli nekatere blagoslove, ki so pridržani škofom, nosi škofovske insignije, posvečuje sveto krizmo itd.

c) Apostolski vikariat, apostolska prefektura in apostolska administratura

Kan. 371 opredeli ustanove apostolskega vikariata, apostolske prefekture in apostolske administrature.[8] Kanon opredeljuje vikariat in prefekturo skupaj, ne da bi se v kanonu pojavile razlike med obema.

številne elemente omenjenih oblik krajevnih Cerkva, ki jih ne odpravljajo niti poznejši dokumenti niti kan. 370). Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 41; 1977, 251; 1980, 281; 1982, 203.

[5] Prim. *Communicationes*, 1982, 203.

[6] Prim. *Communicationes*, 1972, 41.

[7] Prim. Mp. *Catholica Ecclesia*, št. 4.

[8] »Apostolski vikariat ali apostolska prefektura je določen del Božjega ljudstva, ki zaradi posebnih razmer še ni ustanovljen kot škofija, je pa izročen v pastoralno skrb apostolskemu vikarju ali apostolskemu prefektu, ki ga vodi v papeževem imenu. Apostolska administratura je določen del Božjega ljudstva, ki ga iz posebnih in izredno tehtnih razlogov papež ne povzdigne v škofijo, pastoralna skrb pa je zaupana apostolskemu administratorju, ki ga vodi v papeževem imenu« (kan. 371, §§ 1-2). Viri: +kan. 293; prim. tudi +kann. 294-311 (kar so vsebovali kanoni zakonika iz leta 1917, v novih predpisih ne

Ob peculiaria adiuncta: posebne razmere obstajajo predvsem v pomanjkanju klera (največkrat svetnega), ki ne dovoljuje polne institucionalne organiziranosti delne Cerkve na način, ki ga najdemo pri škofijah. Obe obliki srečamo predvsem v primeru novih Cerkva, ki so na začetku svoje rasti.

In diocesim nondum est erecta: gre za različni organizacijski stopnji, na katerih se nahajata tako ena kot druga omenjena oblika - vedno ozirajoč se na polno strukturo, ki jo daje škofija. Omenjene ozemeljske strukture v misijonskih krajih spadajo pod pristojnost Kongregacije za evangelizacijo narodov, če pa na drugih področjih, pa pod pristojnost Kongregacije za škofe - kot velja za škofije.

Nomine Summi pontificis regant: z redno, vendar nelastno, ampak namestniško oblastjo, ki izhaja od rimskega papeža.

Razlike med obema strukturama:

a) obstaja v stopnji razvoja kot tudi razsežnosti teritorija. Vikarji so navadno posvečeni v škofe, kar ne velja za prefekte.

b) Svoj obstoj imajo v dejstvu, da še niso škofije. Njihov pastir je lasten, vendar ni nikdar krajevni škof, čeprav ima škofovsko posvečenje in je po funkciji s tem izenačen (prim. kann. 375, §2 in 368). Potem pa tudi v njihovi oblasti, ki je redna, čeprav ne lastna, ampak le namestniška.

c) V primeru Apostolske administrature gre za težje okoliščine, ki izhajajo iz Cerkvi zunanjih okoliščin in preprečujejo ustanovitev škofije.

Apostolska administratura: Tudi oblast, ki jo ima apostolski administrator je namestniška. *Graves omnino rationes* so lahko disciplinarne narave, menjava meja med državami, težave s civilnimi oblastmi. Število trajno ustanovljenih administratur je majhno.

d) Teritorij kot temeljni element delne Cerkve

Temeljni princip za oblikovanje neke delne Cerkve je teritorialni princip. Tega ponovno uvaja kan. 372, čeprav se je v zadnjem času ponovno uveljavil tudi personalni način aplikacije oblasti, predvsem v na novo uvedenih osebnih prelaturah.[9]

Pro regula habeatur: ne gre za kakšno idelano rešitev, vendar ta velja v normalnih razmerah, opirajoč se na izkušnje in na statistične raziskave, ki prenesejo zdravo kritiko. Teritorij se omenja ne kot esencialni konstitutivni element (kar ni jasno iz kann. 368-369), pač pa za razločevalni, intuitivni, naravni element

najdemo več - po principu podobnosti med omenjenimi ustanovami in škofijo. Norme, ki niso razveljavljene, zato najdemo v bloku kanonov, ki opredeljujejo službo škofov); +kann. 312 in 314; prim. tudi +kann. 313-318. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 41; 1977, 251; 1980, 281; 1982, 204.

[9] »Velja naj pravilo, naj se del Božjega ljudstva, ki sestavlja škofijo ali drugo delno Cerkev, opredeli z določenim ozemljem, tako da obsega vse vernike, ki bivajo na ozemlju. Kjer pa se po sodbi vrhovne cerkvene oblasti po posvetovanju s škofovskimi konferencami, ki se jih to tiče, zdi koristno, je mogoče na istem ozemlju ustanoviti delne Cerkve, ki se razlikujejo po obredu vernikov ali iz drugega podobnega razloga« (kan. 372, §§1-2). Viri: Š 11; 22. Direct. Episc. *Ecclesiae Imago*, 22. 2. 1973, št. 172, Š 23, 3b, 43. OE 4. ES I, 4e. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 41-42; 1977, 251; 1980, 281-282; 1982, 204.

pri opredeljevanju krajevnih Cerkva. Glede na splošno normo se opredeljujejo morebitne izjeme.

Certo territorio: pomeni, da gre za določen, točno opisan teritorij. Ni nujno, da je takšen teritorij strnjen, čeprav je glede same narave stvari to močno priporočljivo in potrebno. Prav tako ni nujno, da je takšen teritorij identičen z zaključenimi ozemeljskimi enotami, kot jih predpostavlja civilna ozemeljska razdelitev. Tudi v tem primeru je treba reči, da je zelo priporočljivo in po sami naravi stvari potrebno, da cerkvena razdelitev sovpada s civilno, saj je vernik hkrati pripadnik civilne družbe. Nekemu teritoriju pripadamo, ker imamo tam domovališče ali nepravo domovališče (prim. kan. 107).

Omnes comprehendat fideles: predstavlja pravo namembnost teritorialnega principa urejenosti delnih Cerkva. Osebe, skupine, skupnosti, družine so pravi sopotniki določene krajevne Cerkve.

Pogoji za izjeme:

a) *De iudicio supremae Ecclesiae Autoritate* predstavlja prvi formalni pogoj, ki se zahteva za odstop od pravila, če naj bo ta v skladu s pravnim redom. Priporočljivo je, da se pridobi pristanek pristojne oblasti že v času študija in pripravljanja neke strukture, za katero predvidevamo, da bo odstopala od v pravu določenega izhodišča (prim. kan. 373 ZCP).

b) *Auditis Conferentiis*: je drugo izhodiščno pravilo, ki ga predpostavlja samo pravo. V praksi seveda pomeni, da se je treba posvetovati z eno samo škofovsko konferenco, in sicer s tisto, v območju katere se nahaja teritorij, ki naj postane nova cerkvena ozemeljska struktura. Obveznost posvetovanja in pravni učinki so določeni v kan. 127, §2.[10] Seveda pa nihče ne more prisiliti Apostolskega sedeža k posvetovanju. Ta odloča po svoji presoji in popolnoma svobodno, čeprav so bila v določenem trenutku mnenja tudi drugačna,[11] kar pa je v popolnem nasprotju s kanonskopravno logiko. Striktna aplikacija omenjenega kanona je obvezna le za nižje predstojnike od tistih, ki jih pojmujemo pod Apostolski sedež.

c) *Utilitas id suadeat*: presoja koristnosti, ki jo mora ugotoviti in sprejeti vrhovna cerkvena oblast, je tretji in tudi bistvu stvari pripadajoč element za potrditev primernosti izjeme. V praksi bodo vzroki, ki bodo silili k takšnemu strukturiranju ozemlja, gotovo potrebnost in nuja v konkretnem primeru. Pri tem je treba upoštevati vse dane okoliščine, ki igrajo v določenem primeru svojo vlogo, seveda z mislijo na temeljno načelo, ki je *salus animarum*.

In eodem territorio: ponovno imamo pred očmi teritorij, na katerem je moč po pravilu o izjemah ustanoviti poleg že obstoječe škofijske strukture tudi drugačne cerkvene strukture zaradi obreda, jezika, naroda itd.

---

[10] »Kadar pravo določa, da predstojnik za dejanje potrebuje privolitev ali mnenje nekaterih oseb kot posameznikov, je, če se zahteva:

1. privolitev, dejanje predstojnika, ki ni iskal privolitve tistih oseb ali je ravnal proti njihovi volji ali volji nekoga izmed njih, neveljavno;

2. mnenje, dejanje predstojnika, ki teh oseb ni vprašal, neveljavno; ne glede na to, da predstojnik ni dolžan sprejeti njihovega predloga, čeprav je soglasen, naj vendar brez zelo močnega razloga, o katerem presodi sam, ne odstopi od njihovega, zlasti soglasnega predloga« (kan. 127, §2).

[11] Prim. *Communicationes*, 1982, 204.

3. Navodila Drugega vatikanskega koncila in ZCP v zvezi z ustanavljanjem ali preoblikovanjem škofij

Drugi vatikanski koncil daje natančnejša navodila v zvezi s preureditvijo škofij v Odloku o pastirski službi škofov *Christus Dominus*, po koncilu pa so izšli še nekateri dokumenti v tej zvezi, posebej Norme za aplikacijo koncilskih dekretov *Christus Dominus* in *Presbyterorum ordinis* in Pastoralni direktorij za službo škofov *Ecclesiae imago*.

Sam koncil torej predvideva možnost, da so nekatere škofije neprimerno urejene in da bo zato v teh primerih potrebno poskrbeti za njihovo preureditev. Namen te preureditve je, kot pravi koncil, da »mora biti dana možnost, da škofje v njih učinkovito opravljajo svoje pastirske naloge; končno mora biti na čim popolnejši način poskrbljeno za zveličanje Božjega ljudstva« (Š 22, 1).

a) Ozemeljska ureditev škofij

Da bo zgornjim zahtevam zadoščeno, morajo biti škofije primerno ozemeljsko urejene, prav tako pa je treba poskrbeti za pravilno razporeditev klerikov in premoženja. Vse to ne koristi le klerikom in vernikom, pač pa vsej Cerkvi. Koncil pravi: »Zato sveti zbor glede razmejitev škofij odloča, naj se meje, če to zahteva korist vernikov, uvidevno in čimprej ustrezno popravijo tako, da se bodo škofije bodisi razdelile ali odcepile ali združile, bodisi da se jim bodo spremenile meje ali se bo škofijskemu sedežu določilo primernejše mesto, bodisi da se bodo posebno tiste škofije, ki jih sestavljajo velika mesta, na novo notranje uredile« (Š 22, 2-3).

Temeljni vzrok za takšno preureditev je torej korist vernikov, saj v Cerkvi velja, da je »salus animarum suprema lex« (prim. kan. 1752 ZCP). Veliko več izkušenj imamo s preureditvami župnijskih kot s preureditvijo škofijskih meja. Posebej, kadar gre za stare ustanove, bodisi škofijske ali župnijske, lahko naletimo na zelo občutljivo področje, možen pa je tudi odpor tistih, ki naj bi jim takšna preureditev koristila, vernikov. Zato koncil poudarja, da je v tem primeru treba ravnati predvsem »uvidevno«. To pa zahteva veliko mero modrosti in pa upoštevanje določenih naravnih poti za dosego željenega cilja. Primerna uvidevnost tudi predpostavlja določen tek stvari in pa predvsem sposobnost zbrati zadostne argumente za takšen poseg. Cerkev se v tako pomembnih stvareh ni nikdar prenaglila, zato je prav, da omenjene preureditve potekajo v določenem potrebnem času, ki omogoči evolutiven način reševanja nastale situacije, saj bi vsaka preuranjenost povzročila nasprotne učinke. Potreben čas, v katerem naj se te spremembe izpeljejo, je seveda v konkretnih primerih različen.

V primeru preoblikovanja škofijskih meja gre v bistvu za ustanavljanje novih delnih Cerkva. To je v skladu s kan. 373 v izključni pristojnosti vrhovne oblasti: »Samo vrhovna cerkvena oblast ima pravico ustanoviti delne Cerkve.« Ta pa se v teh primerih obrača na prizadeto škofovsko konferenco, ki najbolje pozna razmere na svojem lastnem področju. »Norme«, ki jih je izdal apostolski

sedež za pravilno aplikacijo koncilskih dokumentov, v tej zvezi pravijo: »Da bo razmejitev škofj pravilno ponovno domišljena, bodo škofovske konference, vsaka za svoje področje, ponovno proučile obstoječo ozemeljsko razmejitev škofij. Če bo potrebno, bodo za to ustanovile posebno komisijo. V ta namen je treba skrbno študirati položaj škofij z ozirom na teritorij, ljudi in dobrine. Prav tako se bo apostolski sedež posvetoval z vsakim izmed prizadetih škofov in hkrati z vsemi škofi cerkvene pokrajine, v kateri naj bi prišlo do ozemeljskih sprememb na ravni škofij. Izdelati bo potrebno tudi strokovne študije, za katere bodo zadolženi tako resnični strokovnjaki med kleriki kot tudi laiki. Razloge za spremembe bo apostolski sedež proučil mirno in brez naglice. Da bo to mogoče, je potrebno predložiti vse razloge, ki jih predvidevata tčč. 22 in 23 odloka »Christus Dominus«. Pri razdruževanju ali združevanju posameznih škofij se bo upoštevalo razloge kot so razporejenost duhovnikov in bogoslovcev, potrebe, ki jih narekuje delo za zveličanje duš v vsaki škofiji, prav tako pa tudi posebne pogoje, v katerih se bodo nahajali duhovniki in bogoslovci«.[12]

Tudi navedeni tekst iz »Norm« torej zahteva veliko previdnost in pravilen pristop pri preoblikovanju škofijskih meja. Pomen, ki se daje škofovskim konferencam in tudi posameznim škofom, je razumljiv. Iz teh virov bo namreč mogel apostolski sedež presoditi o večji ali manjši potrebnosti preoblikovanja škofijskih meja. Vsekakor se odsvetuje kakršnakoli naglica ali preuranjene odločitve.

O teritorialni urejenosti škofij govori tudi Pastoralni direktorij za službo škofov »Ecclesiae imago«. Najprej poudarja, da k sami definiciji delne Cerkve, ki je škofija, kakor jo je opredelil Drugi vatikanski koncil, spada tudi določen teritorij. Delne Cerkve sicer lahko opredeljujejo tudi druge razsežnosti, kot je npr. skupina oseb, zaradi katerih so ustanovljene (personalne prelature), vendar pa ne moremo govoriti o delni Cerkvi, ki je škofija, če ni tudi teritorialna enota.[13]

Velikost teritorija in število vernikov morata biti takšna, da bo mogel krajevni škof ob sodelovanju zbora duhovnikov in različnih škofijskih služb uspešno voditi svojo škofijo.

Prav tako je treba primerno preoblikovati tudi škofijske službe, da bodo te res v korist Božjega ljudstva. Tudi to je lahko vzrok, da bo škof začel vse potrebno za preoblikovanje škofijskih meja na področju lastne škofije. Pri tem je treba upoštevati navodila koncila in omenjene »Norme« apostolskega sedeža.[14] Takšne spremembe so še posebej potrebne v primerih, ko gre za škofije, ki obsegajo zelo velika mestna področja (Š 23).

---

[12] Paulus pp. VI., *Normae ad exequenda decreta Ss. Concilii Vaticani II »Christus Dominus« et »Presbyterorum ordinis«* z dne 6. 8. 1966 v: *Ench. Vat.* 2, 755-839.

[13] Prim. Sveta kongregacija za škofe, *Pastoralni direktorij za službo škofov »Ecclesiae imago«* z dne 22. februarja 1973, v: *Ench. Vat.* 4, 2223.

[14] Prim. Š 22-24; Paulus pp. VI., *Normae ad exequenda decreta Ss. Concilii Vaticani II »Christus Dominus« et »Presbyterorum ordinis«* z dne 6. 8. 1966 v: *Ench. Vat.* 2, 755-839.

Škof se bo v svojih prizadevanjih oziral predvsem na dobro duš, pri tem pa naj tudi vzpodbuja tako duhovnike kot vernike, da bodo v istem duhu sprejeli odločitve apostolskega sedeža.[15]

b) Pravna osebnost ozemeljsko preurejenih škofij

Kan. 373 določa, da so delne Cerkve, ki jih ima pravico ustanavljati samo vrhovna oblast, po samem pravu pravne osebe. Kadar se lotimo spreminjati škofijske meje, moramo upoštevati določila veljavnega prava tudi z ozirom na pravno osebnost novo nastalih delnih Cerkva, ki so prav tako pravne osebe. Iz bivših škofij lahko nastanejo nove tako, da se obstoječe razdeli, da se te združi ali posamezne dele odcepi in pridruži drugim škofijam. V tem primeru gre za združitev, razdelitev ali pripojitev.

Tako nastanejo nove ali drugačne pravne osebe, za katere pravo v kann. 121-123 določa naslednje: Če se pravne osebe združijo tako, da se iz njih ustanovi ena skupnost, dobi ta nova pravna oseba premoženje in premoženjske pravice, ki pripadajo prejšnjim. Prav tako pa je nova pravna oseba dolžna prevzeti bremena, ki so obremenjevala prejšnje pravne osebe (prim. kan. 121).

Če se javna pravna oseba - v našem primeru škofija - tako razdeli, da se ali njen del združi z drugo pravno osebo, ali se iz oddeljenega dela ustanovi posebna javna pravna oseba, mora pristojna oblast poskrbeti, da se skupno premoženje in premoženjske pravice, ki se lahko delijo, prav tako pa tudi dolgovi in bremena, v dolžnem sorazmerju pravilno porazdelijo med novo nastale pravne osebe. Česar ni mogoče deliti, se dodeli novim pravnim osebam, te pa v pravilnem sorazmerju prevzamejo bremena (prim. kan. 122).

Če se neka javna pravna oseba preprosto ukine, se je v našem primeru treba ravnati po določilih prava in navodilih pristojnih oblasti (prim. kan. 123).

c) Načini in merila za ozemeljsko preureditev škofij

Pri preurejanju meja posameznih škofij je treba zavarovati organsko enoto vsake škofije tako, da bodo na novo nastale enote primerno oskrbljene z osebjem, uradi in ustanovami. Nove škofije morajo biti zmožne uspešno opravljati svoje poslanstvo sredi dela Božjega ljudstva, za katerega so ustanovljene. Pri tem je treba upoštevati naslednja splošna pravila, ki pa naj bodo primerno uporabljena z ozirom na krajevne in časovne potrebe neke delne Cerkve, ki je škofija:

1. Obseg škofij je treba prilagoditi sestavi Božjega ljudstva, ki živi na določenem škofijskem ozemlju. Po možnosti je treba ohraniti enotnost demografskih skupnosti tega ljudstva s svetnimi oblastmi in javnimi družbenimi ustanovami, ki ga organsko sestavljajo. Ozemlje vsake škofije mora biti zato vedno strnjeno. Kolikor je mogoče, je treba upoštevati tudi državne meje, kakor tudi posebne osebne ali krajevne okoliščine, kot so psihološke, gospodarske, geografske in

[15] Prim. Sveta kongregacija za škofe, *Pastoralni direktorij za službo škofov »Ecclesiae imago«* z dne 22. februarja 1973, v: *Ench. Vat.* 4, 2224.

zgodovinske (prim. Š 23, 1). Še posebej v primeru pokrivanja cerkvenih in civilnih razmejitev je področje teritorialne urejenosti delnih Cerkva na poseben način občutljivo. Tako Cerkev kot tudi država si ne želita, da bi na tem področju prihajalo do večjih razhajanj, saj v takšnih primerih nastopijo težko premostljive težave na obeh straneh. Če iz političnih ali drugačnih razlogov ni mogoče zagotoviti pokrivanja vsaj državnih in škofijskih meja, se za to območje navadno ne ustanovi škofija pač pa apostolska administratura. Takšna rešitev navadno velja toliko časa, dokler se omenjene težave ne rešijo v korist obeh strani (prim. kan. 371, §2).

Omenjeno navodilo ni v Cerkvi nič novega. Že v zgodnjem obdobju krščanstva, ko je Cerkev živela in delovala predvsem v mejah takratnega Rimskega imperija, so se ozemeljske enote oblikovale predvsem na način civilne ozemeljske razdelitve (npr. metropolije).

2. Ozemlje škofije in število prebivalcev, ki na škofijskem ozemlju živijo, naj bo tolikšno, da bo mogel škof sam, v vseh segmentih čim bolje obvladati delo, ki mu je zaupano. Pri tem mu bodo seveda pomagali tudi drugi, predvsem duhovniki, pa tudi laiki, v stvareh, za katere so poklicani in usposobljeni.

Kanoni ZCP, ki natančno določajo dolžnosti krajevnega škofa, so tako sestavljeni, da predpostavljajo primerno velikost škofij, v katerih bo mogel škof opravljati dolžnosti, ki jih zahtevajo. V primeru prevelikih škofij ali škofij, ki so sicer ozemeljsko lahko primerne, pa imajo zelo veliko število vernikov, škof tega, kar se od njega zahteva, ne bi mogel dobro opravljati (prim. kann. 381-402).

Škof si mora tudi prizadevati, da bo dobro poznal duhovnike, pa tudi redovnike in laike, ki mu pri njegovi službi pomagajo. Tudi ta zahteva koncila se naslanja na temeljno izhodišče, da morajo biti škofije temu primerno teritorialno in personalno urejene. V pastoralnem delu morajo vsi uporabiti vse svoje sile za službo, pri tem pa ne smejo pozabiti tudi na potrebe vesoljne Cerkve (prim. Š 23, 2).

3. Da bo mogoče po škofijah dobro opravljati službo odrešenja, mora biti na voljo dovolj veliko število klerikov, ki bodo na primeren način v službi Božjega ljudstva. Pri tem je treba skrbeti, da bodo na voljo uradi in ustanove, ki so v vsaki škofiji potrebne za uspešno vodstvo delne Cerkve. Pri tem je treba poskrbeti tudi za primerna materialna sredstva za vzdrževanje klerikov in drugih uslužbencev Cerkve, pa tudi ustanov, ki skrbijo za uspešno pastoralno delo (prim. Š 23, 3; kan. 1274).

Povedano pomeni, da je v vsaki delni Cerkvi in še posebej v škofiji veliko služb, ki sicer niso pastoralne na tak način, kot je služba župnika ali župnijskih kaplanov, so pa tako pomembne za dobro delo v neposredni pastorali, da je ta brez njih skoraj onemogočena. Zadostno število klerikov, o katerem govori koncil, se torej nanaša tudi na delo v različnih škofijskih uradih in ustanovah, ki mora biti po naravi stvari vodeno s strani klerikov, pomagajo pa jim seveda lahko tudi drugi, predvsem laiki. So pa tudi takšne službe, ki so lahko v celoti zaupane laikom in je v določenih primerih tako tudi najbolj primerno. Zadostno število klerikov pa mora zagotoviti pokritje tistih služb, ki jih morajo ti voditi predvsem zato, ker so zaznamovani s svetim redom in takšnih nalog namesto njih ne more opravljati nihče drug (prim. kann. 469-494).

Koncil namenja posebno skrb vernikom drugih obredov, tudi v primeru teritorialne in personalne ureditve delnih Cerkva. Še posebej jim je treba posvetiti zadostno skrb, ko nimajo strnjenega ozemlja, pač pa žive skupaj z verniki latinskega obreda: »Kjer žive verniki različnih obredov, naj tudi krajevni škof poskrbi za njihove duhovne potrebe, bodisi z duhovniki ali župnijami istega obreda bodisi s škofovim vikarjem, ki naj ima potrebna pooblastila in, če je potrebno, tudi škofovsko posvečenje. Ali pa naj poskrbi sam tako, da opravlja službo ordinarija različnih obredov. Če pa zaradi posebnih razlogov po sodbi apostolskega sedeža vse to ni mogoče, je treba za različne obrede ustanoviti lastno hierarhijo« (prim. Š 23, 3; VC 4; kan. 383, §§ 1-2).

Tudi kan. 476, ki vzpostavlja službo škofovih vikarjev, posebej omenja službo vernikov določenega obreda, ki naj jo ti opravljajo: »Kadar je za dobro vodstvo škofije potrebno, krajevni škof lahko postavi tudi enega ali več škofovih vikarjev, ki imajo glede vernikov določenega obredal isto redno oblast, ki jo ima po splošnem pravu generalni vikar po določbi naslednjih kanonov.«

Koncil potem še omenja skrb za vernike različnega jezika, ki naj se jim prav tako oskrbijo duhovniki ali župnije tega jezika. Zanje je mogoče imenovati posebnega škofovega vikarja, ki naj dobro obvlada ta jezik. Po potrebi naj ima škofovsko posvečenje (prim. Š 23, 3).

d) Mnenje škofovskih konferenc

Preurejevanje in ustanavljanje novih škofij je tako pomembna in zahtevna stvar, da ne more biti prepuščena zgolj dejavnosti posameznega škofa. Zato koncil določa, da je prav, če škofovske konference vsaka za svoje področje te zadeve preučijo. Če je potrebno, in zdi se, da je v večini primerov to zelo potrebno, naj se ustanovi posebna škofovska komisija, ki bo zadolžena za to občutljivo področje. Te komisije morajo seveda tesno sodelovati s škofi provinc ali pokrajin, za katere gre, nato pa naj svoje sklepe in želje predložijo apostolskemu sedežu (prim. Š 23, 3).

Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da je krajevni škof v svoji škofiji pastir in da je zato kot Kristusov namestnik v svoji delni Cerkvi, prvi odgovoren za vse, kar zadeva njegovo škofijo. Za to ima tudi vso potrebno oblast. Omenjena komisija škofovske konference mu bo tako v pomoč, ne more pa nadomestiti vloge, ki jo ima krajevni škof v lastni škofiji: »Krajevni škof ima v sebi zaupani škofiji vso redno, lastno in neposredno oblast, ki se zahteva za opravljanje njegove pastoralne službe« (kan. 381, §1).

Že koncil jasno poudarja, da je apostolski sedež izključno pristojen za ustanavljanje novih delnih Cerkva, tako tudi škofij (prim. kan. 373). Vsi nižji predstojniki so mu v posvetovalno korist, prav tako pa tudi posebne komisije, ki se lahko oblikujejo na ravni samih prizadetih škofij ali, kot zahteva koncil, na ravni škofovskih konferenc. Čeprav apostolski sedež ni vezan na posvetovalni glas nižjih oblastnih nivojev, je prav, da upošteva določilo kan. 127, ki nižjim predstojnikom od apostolskega sedeža nalaga dolžnost posvetovanja v pomembnejših stvareh. V nekaterih primerih mora predstojnik zgolj slišati glas

tistih, ki so mu dožni svetovati in se lahko odloči po svoji presoji, v drugih stvareh pa je dolžan upoštevati mnenje svetovalcev in se po njem ravnati.

Ob upoštevanju pristojnosti krajevnih škofov in njihove odgovornosti za delne Cerkve, ki so jim predstojniki, koncil poudarja, da morajo v tako pomembni zadevi, kot sta teritorialna in regionalna reorganizacija škofijskih meja, sodelovati tudi škofovska konferenca, ki ji pripadajo prizadete škofije. Ta zahteva je v skladu s koncilskim učenjem, kjer je govor o potrebnosti škofovskih konferenc za uspešno opravljanje poslanstva, ki ga ima Cerkev na svetu: »Zlasti v naših časih škofje pogosto ne morejo svoje službe dobro in učinkovito opravljati, če se ne povezujejo vedno tesneje z drugimi škofi v složnem in bolj skupnem delu. Ker pa so škofovske konference, ki so v mnogih državah že vpeljane, dale odlične dokaze uspešnejšega apostolata, se zdi temu svetemu zboru umestno, da se po vsem svetu škofje iste države ali pokrajine ob določenem času sestajajo na zborovanje, da pride tako ob izmenjavi spoznanj in izkušenj ob medsebojnem posvetovanju do svetega sodelovanja sil v obči blagor Cerkva« (Š 37; prim. kann. 447-459).

Povzetek: **Borut Košir, Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij**

Čeprav so meje delnih Cerkva trdne, pa niso nikdar tako nedotakljive, da bi ne mogli različni dejavniki povzročiti njihovega preoblikovanja. Takšno stališče je zavzel tudi Drugi vatikanski koncil in naročil, naj škofje z vso odgovornostjo premislijo, ali so njihove škofije tako teritorialno kot tudi personalno primerno urejene, da bodo mogli v njih uspešno opravljati službo, ki jim je zaupana. Koncil daje dokaj natančna navodila, katera so tista izhodišča, ki jih je treba imeti posebej pred očmi. Apostolski sedež zelo želi, da bi v prizadetih delnih Cerkvah prišlo do tehtnih študij omenjene problematike, ki bodo mogle kljubovati nasprotovanju upravičenim spremembam.

Summary: **Borut Košir, Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses or Reorganization of Existing Ones**

Though the boundaries of particular Churches are quite firm, they are never fixed to such an extent that they could not be revised in view of different factors. This was also the standpoint of Vatican II that decreed that the bishops should responsibly reflect whether their dioceses were properly organized concerning their boundaries and personnel so that they might effectively carry out the duties they had been entrusted with. The Council gave quite exact instructions concerning the requirements that had to be specially taken into account. The Apostolic See strongly wishes the concerned particular Churches to thoroughly study these problems so that they would be able to deal with the opposition to justified changes.

Predavanja (1.06) UDK 241.512 (049.2)

Ciril Sorč

Temelj in razsežnost krščanskega upanja

Kristjani ne gradijo svojega upanja na lastnih temeljih in zmožnostih, temveč na edinem resničnem temelju, ki je Bog Jezusa Kristusa. Samo v njem lahko odkrijemo dovolj velike in trdne razloge za živo upanje. Zato nameravamo v pričujoči razpravi najprej odkriti te resnične temelje upanja, »ki ne osramoti« (Rim 5,5), da bi mogli v nadaljevanju pokazati na razsežnosti takšnega upanja. Zato vidim v tej razpravi logično in nujno dopolnitev tistega, kar je bilo objavljeno v prejšnji številki *Bogoslovnega vestnika*.[1]

Upanje stare zaveze

Kot naslov in povzetek starozaveznega pojmovanja vere bi lahko navedli Jeremijeve besede: »Izraelovo upanje - Gospod!« (Jer 17,13a;[2] prim. 17,7 sl.). Za razliko od drugih ljudstev in religij je Izrael živel v luči svojega posebnega izkustva Boga svoje lastno življenje in izkušal obstoj celotnega sveta kot dogajanje ali zgodovino, ki je odprta v prihodnost. Na njegovem začetku ni bilo nikakršnega mitičnega pradogodka kot v Babilonu in Egiptu, temveč zgodovinsko dogajanje: upor in izhod iz egiptovske sužnosti. Izrael je izkušal svojega Boga očetov v tem dogodku kot Boga obljube, Boga upanja, Boga izhoda. Samo sebe je izkušalo kot ljudstvo, ki je bilo postavljeno na pot iz preteklosti v prihodnost. Eksodusa ne razume kot mitični dogodek,[3] temveč kot zgodovinski dogodek, ki vodi in kaže v še večjo prihodnost Boga. »Celotno Božje stvarjenje in odrešenje sta povabilo k upanju. Tudi ko človek greši, kakor v primeru Adama in Eve, ga Bog ne pusti brez upanja. Niti enega odstavka v Svetem pismu ni, v katerem bi bil omenjen greh in sodba brez perspektive upanja.«[4]

Novejše raziskave kažejo, da beseda razodetja v Stari zavezi ni prvenstveno nekakšna izjava, niti ne nagovor ali beseda Božjega samopriobčenja, marveč je beseda obljube. Božje izjave so napovedi, njegovo oznanilo je naznanilo

[1] Prim. C. Sorč, *Mesto krščanskega upanja.* V sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine, v: BV 57 (1997), 473-484.

[2] Prim. Jer 17,7 sl.; Ps 27,14; 31,7.15; 43,5b; 42,12b; 52,11b; itd.

[3] Stalno so bila in so še vedno prisotna prizadevanja dogodke stare zaveze in krščanstva zreducirati na mitologijo in dogodkom pripisati zgolj mitično veljavo.

[4] B. Häring, *C'e ancora speranza*, Paoline, Milano 1971, 36.

prihodnjega (prihajajočega) in tako preseženje že obstoječega.[5] Bog je »Bog pred nami« in ne toliko »Bog nad nami«. Njegova presežnost se razodeva kot moč naše prihodnosti in ne kot brezzgodovinsko onstranstvo. Že starozavezne pripovedi o stvarjenju so pripovedi obljube. Vera v stvarjenje je vera obljube. Najbolj izrazito je viden ta eshatološki horizont v središčnem mestu Božjega razodetja v 2 Mz 3,14. Novejša eksegeza pravi, da moramo ta stavek prevesti: »Jaz bom kot tisti, ki bo« (Jaz sem tisti Bog, ki sem tu za vas). Božanstvo Boga se tukaj izkazuje kot moč naše prihodnosti.

Izraelovo bivanje je dialoško in odgovorno, njegova služba svetu in človeku ohranja veljavo služenja Jahvetu. Njegov »dá« Bogu vsebuje »dá« ljudem, ki Bogu pripadajo. Izrael ne razume svojega položaja v kozmično-sakralnih kategorijah, ki pripisujejo kozmosu božanski značaj (biblična vera kozmos desakralizira), ampak kot osebno razmerje zvestobe in poslušnosti. Vedno bolj postaja vsebina upanja »nova zaveza«. Preroško oznanilo krepi prepričanje in postavlja sedanjost v luč in moč Božje prihodnosti. Kolikor najdemo v stari zavezi uresničitve upanja, je to le predujem obljubljene prihodnosti. Izraelec je prav v pogledu nazaj na svojo prehojeno pot gojil veliko upanje za prihodnost. Njegovo upanje sloni na zgodovini, v kateri je Bog deloval (tako prinaša judovstvo v okolje, ki je mislilo v kozmoloških kategorijah, zgodovinsko razsežnost). Tudi vsako razodetje Boga, vsako sporočilo o njem, prinaša s seboj obljubo. Táko Božje razodetje ne odkriva zgodovine, ampak odkriva zgodovini in bivanju nova obzorja. »Še ne izpolnjenost« pričakovanja prekosi vsako »že sedaj« uresničeno izpolnitev. Zato vsaka že zdaj uresničena izpolnitev postane potrdilo, razlaga in sprostitev še večjega upanja.

Upanje nove zaveze

Ignacij Antiohijski označuje evangelij kot »oznanilo vsesplošnega upanja«. »Naše upanje ima ime; imenuje se Jezus Kristus: isti Kristus, v katerem se je Bog našega upanja razodel kot 'Oče'«.[6] Pavel predstavi v Pismu Rimljanom, ki ga smemo imenovati pismo neomajnega upanja, Kristusa kot izpolnitev upanja starozaveznega ljudstva, kakor tudi upanja vsega čoveštva, je *eshatos*, poslednji: »Pognala bo Jesejeva korenina, on, ki vstaja, da bo vladal narodom; vanj bodo upali vsi narodi« (Rim 15,12). V Prvem pismu Timoteju pa ga imenuje kar Jezus Kristus »naše upanje« (1 Tim 1,1; prim. Ef 1,12; 3,12.16; Kol 1,27).[7] Jezus Kristus je temelj novozaveznega upanja; on je učlovečena Božja ljubezen, ki se je naselila v človeški zgodovini. Gre torej za takšno upanje, za katerega cilj zagotavlja Kristus.

---

[5] Prim. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ^{5}1985, 80.

[6] J. B. Metz, *Un credo per l'uomo d'oggi, 21*; prim. M. Bordoni - N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, ED, Bologna 1988, 15-27.

[7] V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu so koncilski očetje zapisali: »Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih téženj« (CS 45,2); prim. Janez Pavel II., *Le prophétisme de l'espérance.* Audience générale du 27 mai, v: *La documentation catholique*, 19. juillet 1992 (n. 2054), 683-684.

Temelj upanja je torej v utelešeni bližini Odrešenika in v zgodovinski oprijemljivosti tiste svobodne podaritve Boga samega, ki doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku Kristusove smrti in vstajenja.[8] Kristus ni samo izpolnitev starozaveznih obljub, ampak temelj novih obljub in možnosti za človeka. Kristusovo vstajenje šele odkriva pravi obraz Boga, ki je v resnici živi Bog takó globoko, da obuja od mrtvih. To je tudi temelj vsega poslanstva Cerkve in vsega njenega upanja. Zato poročilo o velikonočnem dogodku ni samo informacija, ampak je skupaj z velikonočnimi prikazovanji križanega in vstalega Kristusa stalna spodbuda za upajočo, obenem pa kritično in zavzeto zavest. V dogodku Jezusovega vstajenja je že vnaprej vključena, anticipirana naša prihodnost. V evangeljskem jeziku pomeni upanje vero v prihodnost na temelju vere v Boga, ki je Jezusa obudil od mrtvih.[9] Krščansko upanje je zato po svojem bistvu transcendentno[10] in vertikalno[11], hkrati pa imanentno in horizontalno. Upanje ni rezultat nekakšnega hrepenenja ali zahteve (postulata), marveč je dar tistega, kateremu naj bi zaupali. Horizontalne razsežnosti ne bi bilo brez ukoreninjenosti v Bogu. Človek sam pravzaprav ne ve, kaj naj upa, zato mu mora Bog sam razodeti vsebino upanja, ki presega vsa človeška pričakovanja. Zato ne imenujemo upanje, zaman Božja krepost (prim. KKC 1817), saj ne samo da ima za cilj Boga, ampak tudi od Boga prihaja.[12] Torej je naše upanje utemeljeno v Bogu, saj je le on vreden našega zaupanja. Vendar odkrivamo, da je tudi »človek upanje Boga«, saj Bog s tem, da ljubi človeka, polaga vanj upanje, upa na človekov odgovor. Bog namreč pričakuje od človeka ljubeč in svoboden odgovor, ki bo izraz celovite človekove odločitve in izročitve Bogu. Takšnega odgovora pa Bog ne more izsiliti, temveč pričakovati. Vendar pa to pričakovanje ni pasivno čakanje, marveč aktivno privlačevanje. Tako smemo reči: krščansko upanje sloni na dejstvu, da Bog ni obupal nad človekom (božič je dokaz za to!). Upanje je tako izraz velikega spoštovanja svobode drugega. Ne samo Kristusovo vstajenje, tudi njegovo učlovečenje je upanje za svet, saj je tako Kristus učlovečeno upanje.

Nositelj in buditelj resničnega, neminljivega upanja je Sveti Duh, ki je Duh vstalega Kristusa in tako polnost upanja (prim. Rim 15,13; Gal 5,5; Tit 3,4-7). Če Kristus omogoča in vzpostavlja upanje, ga Sveti Duh vzdržuje in konkretizira. Sveti Duh je navzoči Bog in Bog na delu, on nas uvaja v vso resnico in oznanja »prihodnje reči« (Jn 16,13). Zato je tistim, ki se dajo voditi Svetemu Duhu, prihodnost odprta in ne obupajo v na videz brezizhodnih situacijah, kajti takšnih situacij za Božjega Duha ni. Ta Duh je moč novega stvarstva. Kjer deluje, tam se začenja proces prerojenja celotnega stvarstva. Kdor je v Duhu prerojen, ta živi v svetu, s svetom in za svet, ki naj bi postal prizorišče Božje slave. Zato se tisti, ki so

[8] K. M. Woschitz, *Elpis - Hoffnung,* Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, 761-767.

[9] Prim H. Bourgeois, *La speranza ora e sempre*, 21.

[10] Prim. L. Scheffczyk, *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes, Einsiedeln 1980, 284-286.

[11] Prim. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983, 122-133.

[12] Kajetan lepo izrazi upanje kot Božjo krepost v svoji razlagi Tomaža, ko pravi: »Spes sperat Deum a Deo« (Kom. k S. Th. 2,2,17,5).

»prerojeni za živo upanje« (1 Pt 1,3),[13] ne morejo boječe ukvarjati le sami s seboj, saj so postali »ljudstvo upanja«,[14] tisti, ki so vselej vsakomur pripravljeni razkriti razlog upanja, ki je v njih (prim. 1 Pt 3,15).

V svetopisemski zgodovini imata veliko vlogo upanja pojma: obljubljena dežela in Božje kraljestvo. Obe stvarnosti sta povsem nekaj drugega kot tako imenovani raj, eden, zlata doba, nirvana itd. Obe svetopisemski stvarnosti sta pred nami, zato ju ne moremo doseči z vračanjem v preteklost. Starozavezno Božje ljudstvo je bilo stalno na poti k tej obljubljeni deželi in vsako uresničitev okušalo kot napoved še večje uresničitve. Nikakor se ni smelo vezati na določeno podobo in uresničitev. Tudi novozavezno Božje kraljestvo nas ne zaziblje v neko samozadovoljnost in zaspanost, marveč nas okušanje začetkov in nastopa Božjega kraljestva usmerja k sodelovanju pri gradnji dokončne uresničitve, ki pa je prvenstveno delo Boga samega. Papež pravi, da moramo kristjani »visoko dvigniti plamenico upanja v takšno prihodnost, za katero se splača zavzemati. To prihodnost, ki presega vsa naša pričakovanja, nam je Bog obljubil v svojem kraljestvu. Hkrati pa more to kraljestvo nastopiti že danes kot kvas ter nas napolniti z novim življenjem«.[15] Tako kristjan vstopa v upanje, upanje mu je podarjeno s povabilom v Božje kraljestvo in iz tega upanja zajema vsakokrat, ko prosi: »Pridi k nam tvoje kraljestvo.«

Upanje, ki je zasluženo na križu

Specifičnost krščanstva je Kristusov križ. Ta daje krščanstvu čisto posebno težo. Pomeni, da je Bog vzel nase najbolj brezupno stanje, da bi tako mogel človek gojiti upanje tudi takrat, ko propadejo vsa druga upanja. Papež poudarja, da je križ temelj našega upanja, saj bi brez tega radikalnega posega v človeško zgodovino, ki je izraz brezmejne ljubezni Boga do človeka, ne imeli nobenega razloga za upanje.[16] Krščansko upanje je porojeno tam, kjer ni nobenega upanja: iz smrti vzklije življenje. Tako more kristjan »upati proti upanju« (Rim 4,17), upati v nepričakovano.[17] Zato lahko kristjan iz vsega srca vzklika: »Ave crux, spes unica!« Vstajenje Križanega je predujem dokončnega vstajenja mrtvih. Bog je na tem Križanem pokazal svojo pravičnost, to je pravico brezpogojne milosti, ki opravičuje tiste, ki so brezpravni in se ne ravnajo po zakonih tega sveta. Z vidika križa je vstajenje predujem Božje prihodnosti za tiste, ki so brez upanja in brezpravni. Križ brez vstajenja bi pomenil polom in Jezus iz Nazareta ne bi bil

[13] Beseda »živo« ima tu zelo globok pomen, saj gre za »neustavljivo življenjsko moč, ki je sploh ni mogoče izčrpati ali zatreti. To je popolno nasprotje pojmu praznega, tveganega upanja, in še bolj pričakovanju nečesa zagonetnega, kar bi se moglo dejansko izkazati ali za dobro ali za slabo in škodljivo« (A. Strle, *IS 2*, 336). Na dnu tega izraza je središčna starozavezna in novozavezna misel o »živem Bogu«, ki je praizvir in neprimerljiva polnost vsega dobrega in osrečujočega.

[14] Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, Herder, Freiburg 1995, 24.

[15] Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 18.

[16] Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 21.

[17] Prim. S. Robert, *Dieu inattendu et inespéré: objet de l'espérance chrétienne*, v: *Lumiere & vie* 43 (1994) n. 219, 63-75.

Kristus. Vstajenje brez križa pa bi se zdelo kakor nekakšen abstrakten čudež. Velikonočna vera je v resnici premagani obup. Ko je bilo odvzeto želo smrti - greh, je prejelo upanje realne možnosti za polno uresničitev.

Upanje, porojeno v velikonočnem dogodku

Za živo upanje smo prerojeni po Jezusovem vstajenju od mrtvih. Krščansko upanje ima v svojem bistvu velikonočno dimenzijo, saj je velika noč dan »vseobsegajočega upanja«.[18] Kdor pozna velikonočno skrivnost, najde v njej temelj upanja, zato je upravičeno vabilo A. Strleta, naj bi krščanstvo postalo bolj velikonočno.[19] In prav zato, ker ima krščansko upanje takšen neprimerljiv temelj, je »boljše upanje«,[20] saj vodi neprimerno dalje od vseh drugih upanj. Če je Bog za nas, če nam je podaril svojega Sina, če je ta umrl, vstal od mrtvih in sedi na Božji desnici ter prosi za nas, potem je odveč vsak strah (prim. Rim 8,31-39). Zadnja beseda Boga glede človekove usode ni smrt, temveč življenje; ni dvom, temveč upanje.[21] Kristjan ne gleda Kristusovega vstajenja samo v luči zgodovine, temveč predvsem zgodovino v luči Kristusovega vstajenja. To so čisto nova merila, v luči katerih vse prejme drugačno vrednost. Krščanska vera je v svojem bistvu vstajenjska vera. Vstajenjska vera je prerojenje za upanje. Moltmann pravi: »Kdor govori o 'Kristusovem vstajenju od mrtvih', ne govori zgolj o nekem dejstvu, marveč tudi o procesu. Govori namreč hkrati o vzroku, o prihodnosti in o tem, da Bog osvobaja človeštvo in odrešuje svet. Kar zgodovinsko moremo vedeti o Kristusovem vstajenju, zato ne smemo abstrahirati od vprašanja, v kaj zaradi vstajenja smemo upati in kako naj v njegovem imenu ravnamo, kot je zahteval Immanuel Kant. Šele v živi celoti védenja, upanja in ravnanja lahko Kristusovo vstajenje zares razumemo zgodovinsko.«[22] Tako vidimo, da Kristusovo vstajenje ni zgolj zgodovinsko dejstvo, ampak tudi zgodovino preoblikujoče; in v ta preoblikovalni proces so povabljeni vsi tisti, ki so učenci Vstalega. Prav ti naj bi doumeli, v kakšno upanje jih je poklical Bog, ki je obudil Jezusa Kristusa (prim. Ef 1,18-20).

Obuditev križanega Sina človekovega je Božji protest zoper smrt in vse tisto, kar vzpostavlja kulturo smrti in ogroža življenje. Tako je tudi velikonočni kristjan dejaven v tem uporu zoper smrt; njegova vera se ne izčrpava v podrejanju uspešnostnim in dejavnostnim zakonitostim, marveč živi iz nečesa drugega: iz preobilice prihodnosti, katero nam je Bog obljubil. Tisto, kar je že uresničeno, je dovolj velik razlog za praznovanje v tuji deželi, saj na ta način že vnaprej izkušamo tisto stvarnost, ki jo imenujemo praznik brez konca. Boj, ki ga bijemo sedaj, je samo temna stran tistega več, ki ga prinaša oživljajoče upanje. Presežno vrednost upanja odkrijemo v praznovanju. Velika noč je praznik svobode. To je praznovanje zapostavljenih in ponižanih, in ko ti praznujejo, so mogočneži tega sveta vznemirjeni in prestrašeni. Teologija, ki izhaja iz dogodka Kristusovega

[18] Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 111.
[19] Prim. A. Strle, IS 2, Ljubljana 1990, 31.
[20] Prim. A. Štrukelj, *Hoffnung trügt nicht*, v: *Communio-IkZ* 25 (1996), 394.
[21] Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 128.
[22] J. Moltmann, *Kaj nam pomeni Kristus danes?*, MD, Celje 1996, 79.

vstajenja in praksa, ki na tem dogodku sloni, je edino pravo izhodišče za teologijo in prakso osvoboditve.[23]

Upanje v pričakovanju drugega Kristusovega prihoda

Kakor vstajenjska vera daje temelj upanju, tako drugi Kristusov prihod opredeljuje obzorje upanja. Še več, brez tega upanja na vstajenje in na večno življenje, v katerem bodo premagane vse bolečine in pomanjkljivosti, je človek globoko pohabljen.[24] Pavel pravi, da nas Božja milost vzgaja, naj »se odpovemo brezbožnosti in posvetnim željam ter razumno, pravično in res pobožno živimo v sedanjem veku, ko pričakujemo, da se bosta uresničila blaženo upanje in pojavitev slave vélikega Boga in našega odrešenika Jezusa Kristusa, ki je dal sam sebe za nas« (Tit 2,12-13; prim. Tit 1,1-2; Kol 1,5; 1 Tes 4,13-18). Tudi odrešenje, ki nam ga je Kristus zaslužil s svojo smrtjo in vstajenjem, ne odpravlja upanja, ampak je začetek še večjega upanja. Pavel celo pravi, da smo bili odrešeni v upanju, tako da polno uveljavitev odrešenja, ki je poveličanje in vstop v Božjo slavo, pričakujemo s potrpežljivostjo (prim. Rim 5,1-2; 8,24-25; 15,4; 1 Jn 3,2-3; Flp 3,12-4,1; 1 Tes 5,8). Pavel je moral celo pred sodišče zaradi upanja v vstajenje od mrtvih (prim. Apd 23,6). Tudi prihodnja sodba je predmet upanja, hrepenenja: »Amen, pridi, Gospod Jezus!« (Raz 22,20). Kdo je ta sodnik? Sodil bo križani Kristus in sodil bo po svojem evangeliju. Kristus ne prihaja k obsodbi, ampak k dokončni vzpostavitvi kraljestva resnice, miru in ljubezni.[25] Kristus bo sodil kot odrešenik! In prav zato ne prepušča sodbe nikomur drugemu!

Za krščansko upanje je bistvenega pomena spomin (anamneza): spominjanje velikih Božjih del in Kristusovega vstajenja je trdno izhodišče za realistično upanje. V vseh zakramentih obhajamo ta spomin, ki postaja realnost in napoved prihodnjih dobrin.[26] Kot napoved ali predujem je upanje »poučeno« od že izvršenih dejanj Boga samega, je *docta spes*.[27] Na poseben način pa lahko odkrijemo te tri elemente v obhajanju evharistije, ki je *memoriale* in hkrati predujem večne gostije: *pignum futurae gloriae*. Evharistija nam omogoča, da »polni blaženega upanja pričakujemo prihod našega Gospoda Jezusa Kristusa«, kakor molimo v obhajilnem obredu mašne daritve.

Vera, ki omogoča spreobrnjenje in spravo

Vera, ki usmerja v prihodnost, je predvsem vera, ki omogoča spreobrnjenje. In spreobrnjenje je praksa življenjskega upanja. Kdor nima upanja, kdor ne vidi pred

[23] Prim. *O krščanski svobodi in osvoboditvi* (CD 31), 50-54; J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia ²1973, 183-211.

[24] Prim. *Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil*, v: Cerkveni dokumenti 49, str. 12.

[25] J. Moltmann poudarja, da Jezus Kristus ne bo prišel človeka obsodit (hinzurichten), marveč ga dvignit (aufzurichten), pač v skladu z njegovim prvim prihodom (prim. Jn 3,17). Prim. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, Chr. Kaiser, München 1989, 363.

[26] Prim. B. Häring, *C'e ancora speranza*, 92-109.

[27] Prim. B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia,* Paoline, Milano 1987, 197-199.

seboj prihodnosti, ne najde tudi moči za ta odločilni korak spreobrnjenja. Samo preko spreobrnjenja ponovno vstopamo v prihodnost, nam je ta odprta kot nova možnost. Spreobrnjenje namreč predpostavlja spoznanje in upoštevanje realnosti in željo ter odločitev za novost, katero nam nudi Bog, ki je bogat v usmiljenju. Tako postane upanje nov življenjski slog, ki ni podvržen strahu, preračunljivemu prilagajanju (ki se končno izkaže za nezanesljivo) in varljivi zavarovanosti.[28] Spreobrnjenje je pravzaprav veselje tako za spreobrnjenca kakor tudi za Boga (prim. priliko o izgubljeni ovci, izgubljeni drahmi in o izgubljenem sinu, Lk 15,1-32).

Podobne razsežnosti ima tudi sprava, saj je le-ta možna samo na temelju resničnega spreobrnjenja. Sprava je prostor za pristne odnose človeka do Boga, sester in bratov ter stvarstva. Tako postane sprava, ki je predvsem Božji dar, izvir novega življenja[29] in obnovljenega upanja.

Razsežnosti upanja

Po vsej pravici pa se sprašujemo po praktični uporabnosti upanja; pomembna je praksa upanja in po vsej pravici sprašujejo drugi ljudje kristjane o tem ter jim »gledajo pod prste«.[30] Janez Pavel II. pravi v apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja*, da »temeljna naravnanost upanja z ene strani spodbuja kristjana, da ne izgubi izpred oči končnega cilja, ki je smisel in vrednost vsega njegovega življenja, z druge strani mu pa daje trdne in globoke nagibe za vsakdanje prizadevanje v preoblikovanju stvarnosti, da jo napravi skladno z Božjim načrtom«.[31] Kot tisti, ki so rojeni iz velikonočne skrivnosti (ki vključuje tudi binkoštni dogodek), naj bi kristjani bili v svojem času in okolju nosilci upanja, Cerkev pa zakrament upanja.

Upanje predpostavlja obdarovanost in ne nekakšno človekovo zaslužnost. Upanje se ne naslanja na nekakšno zakonitost, na nekaj neosebnega, ampak na osebo, ki se je izkazala vseskozi zvesta sama sebi in svojim obljubam. Krščansko upanje sloni na veri v osebnega Boga, ki se nam podarja iz ljubezni. Takšnemu Bogu se ne moremo prikupiti ali se odkupiti, temveč samo odpreti. Tako se naslanjamo na Božje možnosti in ne na naše. Tako je upanje odprtost za te darove, ki nas morejo vedno znova presenečati. Ne samo to, kar kristjan veruje na temelju Kristusovega vstajenja, ampak tudi upanje samo je nezaslužen Božji dar.

Krščansko upanje je ustvarjalno in kristjani so sodelavci pri ustvarjanju prihodnosti konkretne družbe (polisa - in v tem smislu nujno delujejo politično). Krščanska skupnost mora biti kot mesijansko občestvo in avantgarda osvobojenega sveta zakrament upanja. Tako se krščansko občestvo vključuje v dogajanja v svetu in prinaša v današnji svet krize neomajno upanje. Čeprav gre krščansko upanje v svoji naravnanosti onkraj tega sveta, vendar pa ne mimo tega

[28] »Bogatašem tega sveta naroča, naj se ne prevzamejo in naj ne naslanjajo svojega upanja na nezanesljivo bogastvo, temveč na Boga, ki nam obilno daje vsega v uživanje« (1 Tim 6,17).

[29] Prim. *Sprava. Božji dar in izvir novega življenja*, Družina, Ljubljana 1997.

[30] Prim. M. Welker, *Hoffnung und Hoffen auf Gott*, v: H. Deuser - G. M. Martin - K. Stock - M. Welker (Hrsg.), *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt*, Chr. Kaiser, München 1986, 23-38.

[31] Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58), 46.

sveta; »ta svet tako rekoč jemlje s seboj na svoji poti k Bogu«.[32] Krščanstvo človeka prav z močjo upanja usposablja za zvestobo svetu in življenju; daje mu pogum za življenje in pripravljenost za trpljenje.[33] Krščansko upanje je v bistvu izročitev (ne prepustitev) Bogu, ki je naša skala in naš osvoboditelj (prim. Ps 31),[34] je naslonitev nanj. Pavel pravi: »Zato se namreč trudimo in bojujemo, ker smo naslonili svoje upanje na živega Boga, ki je odrešenik vseh ljudi, posebno vernih« (1 Tim 4,10; prim. 1 Tim, 5,5).

Krščansko upanje je tudi konkretno in odgovorno. Ko krščanstvo govori o upanju, govori o prihodnosti ljudi in vsega človeštva. Krščansko upanje osvobaja človeka na vseh področjih njegovega življenja in udejstvovanja: v njegovi ekonomski, politični in kulturni razsežnosti ter v odnosu do narave. Vedeti moramo, da to upanje človeka na povsem nov način usmerja v življenje na zemlji in ga ne smemo pojmovati kot svetobežno. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* opozarja, da »eshatološko upanje ne zmanjšuje važnosti zemeljskih nalog, ampak celo z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje« (CS 21,3; prim. 35,1; KV 2).[35] Predvsem pa krščansko upanje osvobaja človeka notranjih ovir in vezi in mu daje notranjo svobodo. Tako rešuje človeka strahu, ki se pojavlja kot bolezen našega časa. Zato krščansko upanje ni »beg v prihodnost«,[36] s katerim se izognemo obveznostim do sedanjosti. Prihodnost je resnična samo takrat, ko je to prihodnost sedanjosti in ne ločena od nje. Mnogi ljudje se odločajo za takšen beg zaradi svoje nemoči, ki jo izkušajo v odnosu do lastnih obveznosti. Vedno več ljudi današnjega časa pada v anksiozna stanja, ki mu jemljejo voljo do življenja in upanje v prihodnost.[37]

---

[32] A. Strle, *IS 2*, 351-352. Avtor tu navaja tudi nekatera napačna pojmovanja upanja. Tako individualistično, ki izključuje druge; fatalistično, katerega bi lahko imenovali tudi »upanje v smislu nedejavnega čakanja križem rok«, in evolucionistično-horizontalistično, katero bi mogli označiti kot optimistični časni mesijanizem. Prim. n. d., 321-327.

[33] Prim. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 29; 40; 302-309; *Theologie der Hoffnung*, 280-304; J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, 183-209; J. Galot, *Il mistero della speranza*, 122-133. Nemška škofovska konferenca (1971-1973) je obravnavala podobno vprašanje: prim. J. B. Metz, *Synode Credo*, samozaložba 1976; B. Häring, *C'e ancora speranza*, Paoline, Milano 1971.

[34] Vzor takšne celostne izročitve je Jezus, ki pred svojo smrtjo moli: »Oče, v tvoje roke izročam svojega duha« (Lk 23,46).

[35] »Upanje v končno Božje kraljevanje pa nas ne odvezuje sedanjih odgovornosti. Nasprotno. Krščansko upanje je najbolj dinamična spodbuda k delu, da bi bilo človeštvo bolj miroljubno in bolj pravično, bolj polno bratske in sestrske ljubezni, bolj odgovorno za skrbniške dolžnosti do stvarstva v dobro vseh ljudi in da bi v prihodnosti vse stvarstvo živelo v polni solidarnosti... Kolikor večje je naše krščansko upanje, toliko bolj zavzeto in učinkovito bi moralo biti naše delo za boljše življenje vseh ljudi« (KEK in CCEE, sklepna listina evropskega ekumenskega zborovanja v Baslu od 15. do 21. maja 1989, *Mir v pravičnosti za vse stvarstvo*, v: Cerkveni dokumenti 42, 36).

[36] H. U. von Balthasar, *Cordula ovverosia. Il caso serio*, Queriniana, Brescia 1969, 108.

[37] Svetovni kongres psihoterapevtov v Hamburgu leta 1994 je opozoril na naraščanje strahu v današnjem času. Človeku je potrebno zopet vrniti smisel življenja in se ne ustavljati samo pri analiziranju pacientove preteklosti. Skupaj s strahom pa narašča tudi

Konkretnost upanja se izraža v ustvarjalnosti, saj, kot pravi Drugi vatikanski cerkveni zbor, »pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za Božje kraljestvo« (CS 39,2). »Krščansko upanje gre v svoji naravnanosti sicer onkraj tega sveta, vendar pa ne mimo tega tostranskega sveta; ta svet tako rekoč jemlje s seboj na svoji poti k Bogu.«[38]

Krščansko upanje tudi ni nekakšno togo razpoloženje, katerega bi negovali v nekakšnem brezdelju in optimističnem pričakovanju, da se bodo stvari razvijale k svojemu pozitivnemu cilju, temveč je počelo za dinamičen proces.[39] Vloga upanja je, da usmerja in nagiblje človeka naprej, naproti tistemu »še ne«, ki kristjana ne pusti, da bi zadremal. Tako je v zvezi z upanjem naloga razodetja, Cerkve in zakramentov voditi naprej ter navduševati kristjana za prihodnost sveta in človeštva. Upanje je dinamična stran vere in ljubezni, kakršni sta lastni potujoči Cerkvi. V upanju postane vsak nov dar in vsaka novo spoznana resnica poziv k nadaljevanju poti skozi zgodovino v zavezi z Bogom; tako je upanje značilno za Cerkev, ki je skupnost na poti, Cerkev, ki je »kal upanja«[40] in »občestvo upanja«,[41] saj ima v svoji sredi njega, ki je izpolnitev in temelj neomajnega upanja. Cerkev pripoveduje o zgodovini kot območju srečevanja Boga z ljudmi, to zgodovino v bogoslužju vedno znova obhaja ter se trudi v njeni luči živeti. Krščansko upanje je pripravljeno videti v svetu polno možnosti; svet in človeka vidi v rokah njega, ki govori v zgodovini: »Glej, vse delam novo« (Raz 21,5).

Smemo trditi, da je samo upanje realistično, ker samo upanje napolnjuje vsa dejstva z možnostmi in jih jemlje resno. Upanje ne jemlje stvari takih, kakršne so v tem trenutku, ampak kot nastajajoče in v vseh še neuresničenih in vendar realno možnih razsežnostih. Krščansko upanje tudi ni slepi optimizem in zasilni izhod v stiskah sedanjosti, ampak je upanje z odprtimi očmi, ki vidi trpljenje in kljub temu veruje v prihodnost.[42] Daniélou poudarja, je krščansko upanje »obup, premagan z

agresivnost; prim. T. Kermauner, *Med strahom in pogumom*, v: *Strah in ljubezen*, Teologija za laike 9, Ljubljana 1985, 32-49.

[38] A. Strle, IS 2, 351.

[39] Nasprotje krščanskega upanja je *akedija*, »duhovna naveličanost« in ima opraviti z »razočaranim samoljubjem«; prim. C. Schönborn, *Ljubiti Cerkev*, Družina, Ljubljana 1997, 148-151.

[40] »Za cilj ima naposled Božje kraljestvo, ki ga je sam Bog na zemlji začel in ki naj se dalje razširja, dokler ga on tudi ne dovrši ob koncu vekov... Tako je to mesijansko ljudstvo, čeprav dejansko ne obsega vseh ljudi in čeprav je neredko videti kot majhna čreda, vendarle za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in zveličanja« (C 9,2).

[41] Dokument škofovske sinode v Nemčiji leta 1975, ki nosi naslov *Unsere Hoffnung*, imenuje Cerkev *Hoffnungsgemeinschaft*.

[42] Prim. J. Moltmann, *Esperienze di Dio. Speranza - angoscia - mistica*, Queriniana, Brescia 1981, 25; prim. še 31-54.

vero v vstalega Kristusa«.[43] Krščansko upanje je religiozno upanje. Ima transcendenten temelj in je živo, ker izhaja iz izkustev z živim Bogom Jezusa Kristusa. Upa v človekovo prihodnost, ker izhaja iz izkustva, da Bog upa v človeka. Daje nam gotovost, da je človekovo bivanje smiselno. Na temelju tega dejstva, krščansko upanje ni utopija, ni Prešernovo »ne-bo«, ker je kraj, cilj (topos) upanja Bog sam.

Krščansko upanje je vesoljno, saj »ima pred očmi rešitev vsega sveta in celotne zgodovine, preteklosti, sedanjosti in prihodnosti: vse to bo rešeno s tem, da bo pritegnjeno v večno življenje Boga samega. Toda ravno zaradi te razlike med svetnim in krščanskim upanjem more krščansko upanje pomeniti za ves svet nekaj odločilnega«.[44] Krščansko upanje je upanje za vse in nikogar ne izključuje iz svojega obzorja, saj se ne naslanja na možnosti in sposobnosti posameznika in stvarstva, temveč na možnosti Boga samega, ki hoče vse privesti do polne dovršitve.[45] Biti brez Boga je za apostola Pavla isto kot biti brez upanja, saj je upanje utemeljeno samo v Bogu, ki hoče vse privesti k sebi po Kristusu v Svetem Duhu (prim. Rim 8,1-17; Ef 2,12; 1 Tes 4,13). Govoriti smemo o »enem upanju« (Ef 4,4) za vse in o eni prihodnosti, ki nas napravlja solidarne.

- Je upanje za vsako obdobje zgodovine, saj kristjan vidi v njej na delu Boga zgodovine. V odrešenjski zgodovini, ki se odvija v zgodovini sveta, so zmagovalci in poraženci drugače razporejeni. Resnično zgodovino ustvarjajo tisti, ki notranje svobodni omogočajo drugim človeka vredno življenje in ne zavojevalci. Tudi sužnji so slabi sodelavci, samo na svobodnega človeka se lahko zaneseš. Vsako obdobje zgodovine mora upoštevati preteklost in biti odprto za prihodnost, in to ne zgolj za prihodnost nekaterih, elite, temveč vseh ljudi. Torej nobene prihodnosti, ki bi pomenila za druge brezizhodnost ali obup. Ni upanja proti drugim ali brez drugih. To so dejstva, na katera pozabljajo vsi tisti, ki v prizadevanju za uveljavitev lastnih načrtov in pričakovanj, potiskajo druge v brezupno stanje, ki jih žrtvujejo na oltarju svojega lastnega uspeha. Prihodnost je ali last vseh ali pa je ni niti zame. V organizmu, ki ga sestavlja človeštvo, je usoda posameznika močno odvisna od usode ostalih udov. Zato se prej ali slej maščuje tudi vsaka brezbrižnost. V moji prihodnosti mora biti prostor tudi za prihodnost drugih; moram jih vzeti s seboj in skupaj z njimi (pa tudi zanje in v njihovem imenu) upati na dovršitev stvarstva in na poveličanje, na pobožanstvenje človeka. Tukaj je mesto kristjana, tukaj se more (in mora) izkazati kristjan kot zelo koristen sopotnik časa in prostora, v katerem živi. Krščanstvo mora biti zato kritični korektiv v zgodovini, predvsem spraševanje vesti tistim, ki bi si radi zgodovino krojili po svojem lastnem okusu.

---

[43] Prim. A. Strle, IS 2, Ljubljana 1990, 32.

[44] H. U. von Balthasar, *Živeti iz poslednjih globin*, Ognjišče Koper 1986, 43.

[45] Janez Pavel II. pravi: »Kot kristjan svoje upanje in zaupanje osredinjam na Jezusa Kristusa... Jezus Kristus je za nas učlovečeni Bog, ki je postal del zgodovine človeštva. Prav zaradi tega se krščansko upanje za svet in njegovo prihodnost razteza na vsako človeško osebo« (Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov (CD 67), 17.

- Je upanje za vse ljudi, predvsem za najmanj zavarovane in za preizkušane. Obstaja namreč samo upanje, ki je za vse, iz katerega ni nihče izključen.[46] Zato ima krščansko upanje po svojem bistvu solidarnostno razsežnost. Moremo upati samo skupaj z drugimi in za druge (prim. 1 Kor 1,6-7; 1 Tes 2,19). V svetu uspešnežev, mogotcev, lepotcev in telesno razvitih ljudi je malo prostora za malega človeka in predvsem za otroka, ostarelega, bolnega ali kakorkoli drugače prizadetega. Če ne bodo prav ti ljudje postavljeni v središče pozornosti tim. uspešnostne družbe, bo tudi ta družba v sebi bolna in brez prihodnosti. Mesto, ki ga je ta družba določila svojim najšibkejšim članom, kaže, da si ta družba žaga vejo in si tako dela medvedjo uslugo. Krščanstvo je po svojem bistvu poslano k ubogim in zatiranim. Tega poslanstva ne sme krščanstvo nikoli pozabiti, kajti v vsakem obdobju so takšni, ki so še posebej potrebni njegove osvobajajoče moči. Blagri in magnifikat so statut, ustava in himna tistih, ki po človeško nimajo kaj upati. Vedno znova se pojavlja težnja po odpravi radikalnosti in ostrine teh dveh besedil, zato morajo prav tisti, ki sta jim namenjeni, opozarjati na njuno pristno vsebino.

- Je upanje za vsa ljudstva. Tukaj mislim predvsem tista ljudstva, ki so dandanes še posebej prepuščena životarjenju in človeka nevrednemu življenju. To so ljudstva Tretjega sveta, ljudstva, ki so deležna rasne, verske, kulturne diskriminacije, begunci in izseljenci. Te razlike, ki vsekakor niso od Boga hotene, so strašna obtožba tistih, ki takšno diskriminacijo povzročajo. Žalostno je, da mnogi tudi hrano uporabljajo za orožje. Bogati svet si ne more izbrisati krivde z nekaterimi dobrodelnimi akcijami (mnogi tudi to izrabljajo za lastno uveljavitev).

- Je upanje za vse stvarstvo, celotno okolje. Prihodnost človeštva ni mogoča na ruševinah ostalega stvarstva, ki sestavlja njegovo življenjsko okolje. Zato se družbi, ki se mačehovsko obnaša do okolja, slabo piše, saj je tudi stvarstvo poklicano, da skupaj s človekom doseže svoj cilj v novem nebu in novi zemlji. Zato »celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine« (Rim 8,22; prim. 8,18-25). »Proti vsakemu znamenju uničevanja morajo Cerkve postaviti sporočilo upanja. Ne gre za to, da bi strah ljudi še povečali ter povzročili frustracijo in vdanost v usodo. Vera Cerkvá v Božje kraljestvo, njegovo milost v Jezusu Kristusu, in v obnavljajočo moč Svetega Duha naj bi bila vedno znova vir veselja, navdih in spodbuda.«[47]

Povzemimo: »Dokler bo naša prihodnost prinašala drugim obup, dokler bo naše blagostanje pomenilo za druge uboštvo, dokler bo naša 'rast' uničevala naravo, bo naš vsakdanji spremljevalec strah in ne upanje«.[48]

Krščansko upanje je osvobajajoče. Krščansko pojmovanje svobode je pravo nasprotje liberalizma. Je svoboda za in ne od, zato govorimo o svobodi, ki ne predstavlja za druge podrejenosti in suženjstva. Moja svoboda je pač omejena s svobodo bližnjega, pravzaprav morem biti svoboden samo skupaj z ostalimi ljudmi, ki naj bi tako sestavljali družbo svobodnih ljudi. Seveda trajne svobode ni mogoče vzpostavljati s prisilo, ampak s spoštovanjem. Krščanski nauk ljubezni in

[46] Prim. J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia ²1973, 107-114.

[47] *Sprava. Božji dar in izvir novega življenja, 96b.*

[48] J. Moltmann, *Esperienze di Dio*, 38.

iz tega izhajajoča praksa je tisto, kar more največ prispevati k celoviti svobodi človeka in družbe. Posameznik doživi to osvobajajočo moč evangelija prav preko spreobrnjenja. Kristjan namreč ne izgubi upanja v Božje usmiljenje in prav to mu omogoča zaupen pogled v prihodnost.

Dalje lahko govorimo tudi o revolucionarnih prvinah krščanskega upanja, in sicer v naslednjem pomenu: kristjan je s tem svetom nezadovoljen, ker upa na srečo, od katere imamo sedaj samo predokus.[49] Dalje je krščansko upanje revolucionarno orožje v rokah nezadovoljnih, ubogih in zatiranih. Krščanstvo ni religija sitih in zadovoljnih, ampak tistih, ki so lačni in žejni pravice. Vera v Božje kraljestvo nas ne napravi samo miroljubne, ampak tudi nemirne. Ni opij, ki uspava, ampak ferment, ki razgibava! Krščansko upanje je »živo upanje« (1 Pt 1,3),[50] »boljše upanje, po katerem se bližamo Bogu« (Heb 7,19), »veliko upanje« (2 Kor 3,12), »blago upanje« (2 Tes 2,16), ki »ne osramoti« (Rim 5,5).[51] Vsaka od teh opredelitev upanja pokaže na presežnost krščanskega upanja, na njegovo izjemnost, saj je nadvse izjemen tudi njegov temelj. Kakor je temelj krščanskega upanja Bog sam, tako je tudi revolucionarnost upanja izraz njegove moči in ne našega prizadevanja.

Krščansko upanje je vključujoče, ne pa konformistično. Sprejme vse, kar najde drugod dobrega in zdravega, ne podlega pa neki vseenosti. To bi bila medvedja usluga svetu, ki potrebuje prav to drugačnost in dopolnitev, ki ju prinaša krščansko upanje. Narobe bi bilo, če bi podcenjevali predloge svetnih pričakovanj, seveda pa prav tako narobe, če bi jih nekritično sprejemali. Krščanska eshatologija mora zavzemati do njih kritičen odnos, če se noče odpovedati svojemu lastnemu predmetu in sporočilu. Zato se ne more odpovedati zanimanju za absolutno prihodnost, za transcendentno izpolnitev prihodnosti in prizadevanju za njeno polno uresničenje. Vsa svetna pričakovanja se namreč skupaj s svojimi načrti končno ujamejo v mreže zaprte bodočnosti. »Ker je ta absolutna prihodnost hkrati svobodna Božja samopodaritev in razodetje, naleti tukaj človekova akcija tudi na svoje meje.«[52] Krščanska eshatologija naj bi pomagala svetni eshatologiji, da bi se osvobodila lahkomiselnega optimizma in fatalističnega pesimizma,

---

[49] Prim. C. Sorč, *Revolucionarne prvine krščanskega upanja*, v: *Poslednja revolucija*, Teologija za laike 6, Ljubljana 1982, 96-119.

[50] Pojem »živo upanje« moremo razumeti le v njegovem sobesedilu: »Zahvaljen bodi Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa! V svojem velikem usmiljenju nas je s tem, da je obudil od mrtvih Jezusa Kristusa, prerodil za živo upanje, za neuničljivo, brezmadežno in nepokvarljivo dediščino. Ta je shranjena v nebesih za vas. Božja moč vas po veri varuje, da boste dosegli zveličanje, ki čaka, da se v poslednjem času razodene. Bodite tega veseli, čeprav morate zdaj nekaj časa trpeti v raznih preskušnjah« (1,3-6). Dober poznavalec Petrovih pisem imenuje 1 Pt »pismo upanja«, O. Knoch pa vidi v upanju »središčno in ključno besedo prvega Petrovega pisma«: prim. M. Reiser, *Die Eschatologie des 1. Petrusbriefs*, v: H.-J. Klauck (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung*, 164-181. Trditvi obeh biblicistov navaja M. Reiser na str. 173.

[51] Prim. A. Strle, *Teologija upanja* in *»Živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih« (1 Pt 1,3)*, v: IS 2, 308-378; G. Nebe, *»Hoffnung« bei Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.

[52] D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 23; prim. še 302-304.

omahljivosti in predrznosti. Absolutna prihodnost in transcendentna izpolnitev človeškega upanja nista tako izključujoči in vseobsegajoči, da bi napravili za nekoristna zemeljska in zgodovinska upanja ter izpolnitve. Nasprotno, krščanska eshatologija vse to vključuje v vseobsegajočo izpolnitev sveta in zgodovine. In pomaga, da človek ne obstane na predzadnji stopnici, da ne spregleda zadnjih možnosti; rešiti ga more njegove kratkovidnosti. Wiederkehr pravi, da »mora krščanska eshatologija pokazati, kako krščansko upanje ni manjše in ožje, ampak večje in daljnosežnejše«.[53] Karl Rahner pa opominja, da ni prav nič krščansko, če polni jeze in kritiziranja tečemo za vozom, na katerem se pelje človeštvo novi prihodnosti naproti.[54]

Končno je krščansko upanje zoper smrt,[55] kar postavlja upanje na čisto drugo raven, kakor jo poznajo tista upanja, ki spričo smrti obupajo. To moč daje krščanskemu upanju vstajenje Jezusa Kristusa. V moči velikonočnega upanja prejema kristjan svobodo pred smrtjo in za smrt. Za vstajenjsko upanje je smrt poslednji sovražnik Boga in človeka. Ko bomo tudi mi vstali, bomo smeli peti: »Smrt je použita v zmagi. Smrt, kje je tvoja zmaga? Smrt, kje je tvoje želo?« (1 Kor 15,55). Ker je krščansko upanje osvobajajoče in mu tudi smrt sama ne more priti do živega, omogoča že v tuji deželi doživljanje veselja. Prav to veselje je termometer upanja, ki je v nas in razpoznavno znamenje resničnega kristjana. Takšna je moč upanja, ki je zraslo iz smrti! Od tukaj izvira njegova neuničljivost in trdoživost. Toda kristjan se ne sreča s smrtjo tako kot stoik, ki smrt prezira in je do nje apatičen, temveč se s smrtjo spoprime, jo pretrpi ter jo napravi za ljubeči dar.

Znamenja upanja

Mogoče je moje razmišljanje v tej razpravi izzvenelo v smislu predstavitve velikih potreb po upanju na eni strani ter nezadržne moči krščanskega upanja na drugi, pričakovali pa ste prikaz že uresničenega upanja in tako potrditev povedanega. Prepričan sem, da nekatera področja, kjer to upanje rojeva sadove, poznate, nanje morete opozoriti ter jih celo sami pomagate sestavljati. Takšna znamenja upanja niso vedno vsiljiva, so pa tista, ki delajo življenje svetlejše, bogatejše in polno zaupanja v prihodnost. Sicer pa: krščansko upanje odkriva razloge za upanje in znamenja upanja tudi tam (in prav tam), kjer jih po človeško ni zaznati.

V Sloveniji odkrivamo takšna znamenja upanja v večji odgovornosti in pozornosti na zapostavljene in drugače odrinjene na rob družbe. Skrb za tako ali drugače zasvojene postaja skrb vseh ljudi in ne zgolj za to usposobljenih ustanov, saj je ponovna vključitev teh ljudi v zdravo družbo preizkusni kamen določene družbe. Vsekakor bo pomembno odpirati nove možnosti za ponovno aktivno

[53] D. Wiederkehr, n. d., 26; prim. G. Vahanian, *L'utopie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1992.

[54] Prim. L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 100.

[55] Prim. V. Weymann, *Bilder der Hoffnung angesichts von Sterben und Tod*, v: *Evangelische Theologie* 54 (1994), 501-519.

vključitev v družbo brezposelnim, katerih število iz dneva v dan narašča,[56] prav tako zasvojenim z mamili ali drugimi sredstvi. Prebuja se karitativna zavest in dejavnost, ki je nekaj zelo novega, saj je bila v prejšnji družbi institucionalizirana in tako razosebljena.[57]

Učimo se strpnega dialoga in spoštovanja drugače mislečih. Tukaj imamo kristjani pomembno vlogo, saj moramo nastopiti kot strpni sogovorniki in partnerji pri oblikovanju naše družbe.

Začeli smo pot sprave, ki je vsekakor velik preizkusni kamen našega sožitja. Samo kot med seboj spravljeni imamo pred seboj prihodnost, ki bo polna upanja tudi za naše zanamce. Moltmann pravi: »Ključ za ponovni vznik našega upanja (upanja nemškega naroda) je v Auschwitzu!«[58] Mi bi mogli reči takole: »Ključ za ponovni vznik našega upanja je v Kočevskem Rogu!«

Vedno bolj se čutimo odgovorni za prihodnost našega naroda in naše dežele. Zavedamo se, da vključevanje v kakršnekoli povezovalne formacije še ne pomeni tudi večje zavarovanosti. Ob vsem odpiranju navzven moramo skrbno varovati lastno identiteto.

V Cerkvi na Slovenskem so znamenja takšnega upanja večja cerkvenostna zavest laikov in številna temeljna občestva ter duhovna gibanja. Upanje vzbujajoča je želja mnogih po poglabljanju lastne vere in predvsem zanimanje za Sveto pismo. Vedno več je tudi ljudi, ki sprašujejo Cerkev po razlogih upanja. Veliko upanje vliva tudi papežev obisk in njegovo povabilo, naj skupaj z njim in vso Cerkvijo prestopimo prag upanja.[59] Ta obisk in to povabilo ne bi smelo iti mimo brez globljega odmeva v Cerkvi na Slovenskem. Z uresničevanjem pastoralnih smernic, ki so sad škofijskih zborov ali sinod ter vključitvijo v program priprave in praznovanja velikega jubileja, bo podoba Cerkve na Slovenskem in njeno upanje prejemalo vedno bolj konkretne oblike.[60]

V svetu so takšna znamenja upanja rast solidarnosti med narodi in soodgovornosti, priznavanje in spoštovanje različnosti in drugačnosti; vključevanje znanosti in tehnike v službo človeškega življenja (upajmo, da bo zmagal etični čut odgovornosti v primeru kloniranja); bolj živ čut odgovornosti za okolje; prizadevanje za vzpostavitev miru in pravičnosti, kjerkoli sta kršena.[61]

Cerkev mora biti tudi danes skupnost upanja ter tako znamenje in zagotovilo upanja, zato pa mora sprejeti tale naš čas. »Ni dovolj, da živimo v tem času, ker ni boljših časov: to je čas Cerkve in Cerkev ga mora odkrivati in doživljati kot

---

[56] Prim. Janez Pavel II., *O skrbi za socialno vprašanje* (CD 73), 17-18), J. Müller, *Arbeitslosigkeit als globale Herausforderung*, v: *Stimmen der Zeit* 122 (1997), 75-86.

[57] »Ustanove (institucije) so zelo pomembne in nepogrešljive, toda nobena ustanova ne more sama po sebi nadomestiti človeškega srca, človeškega sočutja, človeške ljubezni, človeške pobude, ko gre za srečanje s trpljenjem drugega« (Janez Pavel II., *O odrešenjskem trpljenju* (CD 21), 29). Med drugim je zelo pomembno ustanavljanje hospicev.

[58] J. Moltmann, *Esperienze di Dio*, Queriniana, Brescia 1981, 36.

[59] Prim. Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji* (CD 64), 25.

[60] Prim. A. Šuštar, *Cerkev v 21. stoletju*, v: *Kristjani za prihodnost*, Teologija za laike 5, 277-300.

[61] Prim. Janez Pavel II., *O skrbi za socialno vprašanje* (CD 37), 26; glede vprašanja povečane zavesti solidarnosti prim. 39-40.

odrešenjski čas, ker je Bog na delu s svojimi načrti sredi zgodovine.«[62] Upanje vzbuja tudi rast potrebe in prizadevanja za edinost kristjanov.[63] Ta pobuda prihaja od vseh Cerkva in prepričan sem, da more imeti v tej smeri ekumensko srečanje v Gradcu junija 1997 pomembno vlogo. Naslov srečanja je bil: Sprava kot Božji dar in studenec novega življenja.[64] Vedno bolj se uveljavlja tudi medverski dialog, predvsem z Judi in muslimani; vedno pozornejše poslušanje glasu Duha s sprejemanjem karizem in pospeševanjem vključevanja laikov, odprtost za dialog s sodobno kulturo,[65] zavest potrebnosti in prizadevanje za novo evangelizacijo[66] itd. Trdno upam, da se bo Cerkev v pripravi na jubilejno leto in prehod v tretje tisočletje še odločneje obrnila k svojemu središču, k bistvenemu - k troedinemu Bogu, v katerem je utemeljeno naše upanje.

Mislim pa, da je ena od velikih nalog teologije in pastorale prihodnjega tisočletja predstavitev krščanske vere v estetskih in manj v porabniških kategorijah; večji poudarek na lepoti verovanja, kar je pomembna dopolnitev koristnosti verovanja.

Sklep

»Christianus est semper in fieri,« je rekel Luter. Kristjan je bitje v nastajanju in njegovo nastajanje je neprestano spreobračanje. Krščanstvo je v svojem bistvu in ne zgolj v dodatku upanje, naravnanost naprej in zato stalno preoblikovanje sedanjosti. Po upanju oblikovana vera ne umirja, temveč vznemirja in nas napravlja neučakane. Vendar pa pristno upanje ni slepi optimizem. Je upanje z odprtimi očmi, ki vidi trpljenje in kljub temu veruje v prihodnost. Prihodnost, ki ustreza upanju, ni v skupku posameznih sanj, ki zadevajo posamezna področja bivanja. Govorimo o enem upanju, saj ne gre za različna upanja, ki jih polagamo v nekoga ali jih sami ustvarjamo, temveč gre za upanje, v katerem trdno stojimo, saj je neomajno upanje.[67]

Povzetek: **Ciril Sorč, Temelj in razsežnost krščanskega upanja**

V razpravi prikaže avtor krščanstvo kot religijo upanja in poda najprej razloge za upanje, ki slonijo na Bogu upanja, na Kristusovem križu in vstajenju,

[62] L. Bellomi, *Cerkev: znamenje in zagotovilo upanja?*, v: *Strah in ljubezen*, Teologija za laike 9, 229.

[63] Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58), 46. O takšnih znamenjih upanja v Cerkvi na posameznih celinah govori celotna stodvaintrideseta številka revije *Spiritus* 34 (1993).

[64] Prim. *Sprava. Božji dar in izvir novega življenja*, Družina, Ljubljana 1997.

[65] Prim. Janez Pavel II., *O skrbi za socialno vprašanje*, 26.

[66] Prim. Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo* (CD 46), 86.

[67] Simbol takšnega »neomajnega in trdnega upanja« je sidro. V Pismu Hebrejcem beremo: »Upanje je za nas kakor varno in zanesljivo sidro duše, ki sega v notranjost, za zagrinjalo, kamor je za nas kot predhodnik vstopil Jezus, ki je postal véliki duhovnik na veke, po Melkizedekovem redu« (Heb 6,19-20).

ki je predujem in napoved našega vstajenja. Takšno upanje ima neslutene posledice in razsežnosti: je ustvarjalno, konkretno in odgovorno, je dinamično, realistično, vesoljno, je osvobajajoče, vključujoče, ne pa konformistično in končno je upanje zoper smrt. V zadnjem oddelku avtor nakaže nekatera znamenja upanja v slovenski družbi in Cerkvi, kakor tudi v svetu in vesoljni Cerkvi. Rdeča nit celotne razprave, ki upošteva misli in nauk Janeza Pavla II., je, da je upanje sestavna prvina krščanske eksistence.

Summary: **Ciril Sorč, Basis and Dimensions of Christian Hope**

The author describes christianity as a religion of hope and enumerates some reasons for hope that are based on the God of hope, on the cross of Jesus Christ and on resurrection, which is a deposit and announcement of our own resurrection. Such hope has undreamt-of consequences and dimensions: it is creative, concrete and responsible, dynamic, realistic, universal, liberating, including, but not conformistic, and, finally, it is hope against death. In the last section the author briefly mentions some signs of hope in the Slovenian society and Church as well as in the world and in the universal Church. The notion running like a thread through the whole treatise is that hope is a component of Christian existence and the thoughts and teachings of John Paul II are considered.

Razprava (1.01) UDK 236.93 : 226.1 (049.2)

Francè Rozman

Prihod Sina človekovega

Jezus je napovedal v eshatološkem govoru (prim. Mt 24-25; Mr 13; Lk 21)[1] razdejanje templja in konec sveta. Pred obojim pa bodo znamenja, iz katerih bo mogoče sklepati, da se bosta napovedi začeli uresničevati. Ko bodo ljudje »videli na svetem kraju gnusobo opustošenja, ki jo je napovedal Daniel ... takrat naj bežijo v hribe, kateri so v Judeji« (Mt 24,15.16 in vzp.). Oskrunjenje templja bo znamenje, da bo tempelj razdejan. In »velika stiska, kakršne ni bilo od začetka sveta do zdaj in je tudi več ne bo« (Mt 24,21 in vzp.) pa znamenje, da bo konec sveta. Med zadnjimi dogodki odrešenjske zgodovine bo gotovo največji Jezusov ponovni prihod na svet. Z napovedjo svojega ponovnega prihoda doseže eshatološki govor vrhunec.[2]

Kako evangeljska besedila zanesljivo vodijo do Jezusa

Z napovedjo, da bo Jezus ponovno prišel, eshatološki govor ne doseže samo vrhunca, temveč je to napoved, ki se je tako glasila z Jezusovih ust. To sklepamo iz načina, kako so jo evangelisti zapisali.

Napoved omenjajo vsi trije sinoptiki (prim. Mt 24,29-31; Mr 13,24-27; Lk 21,25-28). Vsi omenjajo tri temeljne stvari:

1. Pred prihodom Sina človekovega »bodo znamenja na nebu«. Sonce bo otemnelo, luna ne bo dajala svetlobe in zvezde bodo padale z neba (prim. Mt 24,29; Mr 13,24.25a; Lk 21,25a). Luka to celo tako pripoveduje, kakor da so ta znamenja poglavitna dejanja in le dodatno še omenja prihod Sina človekovega.

2. V zvezi s prihodom Sina človekovega vsi omenjajo »oblake«. Matej pravi, da bo prišel »na oblakih neba« (v.30c), Marko »z oblaki« (v.26b) in Luka »na oblaku« (v.27b).

3. Matej (v.31a) in Marko (v.27a) pravita, da bo Sin človekov »poslal svoje angele. Luka angelov ne omenja, pač pa samo on navaja Jezusove spodbudne

---

[1] Ker Jezus uporablja apokaliptične prispodobe, bi govor pravilneje imenovali »apokaliptični« (prim. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien-München 1963, 759).

[2] Tako vrednoti vsebinske sklope eshatološkega govora več sodobnih razlagalcev (prim. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II*, Herder, Freiburg in Breisgau 1988, 327; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 385).

besede, naj se ljudje ob prihodu Sina človekovega »zravnajo in vzdignejo glave« (v.28b). Čemu? Delovanje angelov v Matejevem in Markovem poročilu pove, zakaj. Pošilja jih zato, »ker se približuje odrešenje« (v.28c). Odrešenje, ki naznanja prihod angelov, je razlog, da »se zravnajo in vzdignejo glave« (v.28b).

Tako so znamenja na nebu, prihod Sina človekovega na oblakih neba in poslanje angelov zapis Jezusove napovedi, kakor se je glasila iz njegovih ust, podrobnosti v zvezi z njo pa zapis, kakor se je ohranjala v evangeljskem izročilu. To ne pomeni, da je drugo manj zanesljivo Jezusovo, temveč le kaže na to, kako se je Jezusovo govorjenje ohranjalo v izročilu. Po splošnem prepričanju je vse, kar je pri sinoptikih istega, najstarejše in sega do Jezusa. Tako omenjanje istih dogodkov kaže na Jezusa; omenjanje odtenkov teh dogodkov pa zapis Jezusovih besed, kakor so se ohranjale v izročilu. Vnaprej je jasno, da ni zapisano vse tako, kakor se je glasilo iz Jezusovih ust. Če bi se tako, bi moralo biti isto zapisano v vseh evangelijih na las enako. Ker isto ni zapisano vedno enako, pravimo, da je zapisano tako, kakor se je različno glasilo v evangeljskem izročilu.

Drugo znamenje, da je napoved Jezusova, je njen slog. V njej prepoznavamo vezano besedo. Napisana je v pesniškem slogu.[3] Napoved ima tri kitice. Prva in zadnja sta v trpni, srednja pa v tvorni obliki.[4] Te res niso vseskoz popolne. Začetek prve se v Matejevem zapisu (v.29) slabo veže s predhodno vsebino; na koncu tretje (v.31) pa manjka dopolnilo, čemu bodo zbrali angeli njegove izvoljene. Gotovo k vesoljni sodbi, vendar Matej o njej pripoveduje precej pozneje (25,31-46). Jezikovni slog kaže na veliko starost. Tako se je evangeljsko gradivo širilo od ust do ust, preden je bilo zapisano. Jezikovni slog kaže na predsinoptično obliko Jezusove napovedi svojega prihoda ob koncu sveta, predsinoptična oblika pa je bližja Jezusu kakor oblika, zapisana v evangelijih. Pesniški zapis napovedi kaže, da je v evangelijih zapisana tako, kakor se je glasila iz Jezusovih ust.

Tretje znamenje, ki kaže na to, da je napoved zapisana tako, kakor se je glasila iz Jezusovih ust, je navzočnost v prvem krščanskem oznanilu. Odmevi eshatološkega govora so navzoči v prvi novozavezni knjigi, v Prvem pismu Tesaloničanom. Apostol Pavel piše naslovljencem: »Saj sami predobro veste, da bo Gospodov dan prišel, kakor pride tat ponoči« (5,2). Te besede so ponovitev Jezusove napovedi njegovega prihoda ob koncu sveta. Napoved Jezusovega ponovnega prihoda spada med najstarejše evangeljsko gradivo. Eshatološki dogodki so postali prvo krščansko oznanilo.[5] Kar se je takoj uporabljalo, se ni spreminjalo. Po tem prvem oznanjevanju je napoved bližja Jezusovi govorici kakor zapisu v evangelijih.

Znamenja na nebu

Pri Mateju, ki je najbolj celovito zapisal eshatološki govor,[6] se znamenja na nebu povezujejo z vprašanjem učencev: »Kakšno znamenje bo napovedovalo tvoj prihod in dovršitev sveta?« (v.3). Samo pri Mateju je v tem vprašanju naravnost

[3] Prim. P. Gaechter, n. d., 782.
[4] J. Gnilka, n. d., 327, op. 2.
[5] Prim. P. Gaechter, n. d., 782.
[6] Matejev zapis ima 97 vrstic, Markov 37 in Lukov 36.

omenjen Jezusov ponovni prihod in ta znamenja kažejo nanj. Zato je tudi pri Mateju nastop teh znamenj neposredno vezan na stisko tistih dni. »Takoj po stiski tistih dni bo sonce otemnelo« (v.29a), medtem ko je pri Marku časovni razpon med stisko in znamenji nedoločen. Nastopila bodo »po tisti stiski« (v.24b), vendar ne pravi, da takoj po njej. Vsi sinoptiki pa govorijo o istih znamenjih.

Katastrofe v naravi in vesolju so najbolj zastrašujoče in najbolj uničujoče. Spremlja jih grozljiva tema ali sumljiva svetloba.

Primerjava Jezusovih besed s preroki pokaže, da Jezus ni govoril iz sebe, ko je napovedoval dogajanja v naravi in vesolju pred koncem sveta. Prav vse Jezusove napovedi najdemo že pri prerokih. Od Izaija naprej so preroki pogosto kazali na Božjo vsemogočnost s pretresljivimi podobami vesoljskih katastrof. Z njimi so posebno radi napovedovali Božjo kazen za nespokorjenost sveta.

Preroki najbolj pogosto omenjajo temo. Zvezde neba in njihova ozvezdja ne bodo več dajala svetlobe. Sonce bo otemnelo že ob svojem vzhodu in luna ne bo več odsevala svetlobe (prim. Iz 13,10; Jer 4,23; Jl 2,2; 4,15; Sof 1,15; Am 5,18).

Spričo grozote, ki jo povzroči potres, so s prispodobo majanja nebesnih teles učinkovito oznanjali Božji poseg v svet zaradi greha. »Pred njim se trese zemlja, se maje nebo; sonce in mesec otemnita in zvezde gube svojo svetlobo« (Jl 2,10). Zato je potres v vesolju nujno treba povezovati z zlom na svetu. Umik zvezd z njihovih mest in njihov padec simbolizirata padec in uničenje demonov. Po mnenju starega sveta so zvezde utelešenje demonov. Vsak demon ima svojo zvezdo,[7] zato padec zvezd simbolizira uničenje demonov.

Ob teh prispodobah se pojavlja vprašanje, ali naj jih razumemo dobesedno ali metaforično, to se pravi, da prispodobe le sporočajo določeno versko resnico,[8] medtem ko vesolje samo in dogajanje v njem ostaja nedotaknjeno. Tek sveta ob eshatoloških dogodkih ne bo prizadet. Ker niti preroki niti Jezus niso učili ljudi, kako je zgrajeno vesolje in v kakšni zakonitosti se gibljejo nebesna telesa, mislimo, da je pravilno drugo mnenje.

Kakor preroki, tako tudi Jezus s takimi prispodobami ni mislil na uničenje nebesnih teles in vesolja, čeprav pravi, da »se bodo nebeške sile majale« (Mt 24,29c in vzp.). Kaj je hotel z njimi povedati, razberemo še najbolj iz okolja, v katerem je to povedano. Dejal je, da se bo to zgodilo »takoj po stiski tistih dni« (Mt 24,29a). Pred njegovim ponovnim prihodom na svet bo na zemlji velika stiska. V čem bo ta stiska, Jezus naravnost ne pove. Najbolj jo je osvetlil apostel Pavel. Ko se je moral spopadati z napačnim umevanjem Jezusovega ponovnega prihoda, ki je dobivalo že take razsežnosti, da so ljudje opuščali delo, stanovske dolžnosti in se predajali čakanju, je v Drugem pismu Tesaloničanom pojasnil, da Jezus ne bo prišel prej, preden se ne bo razodel véliki upornik in bo nastopil sin pogube ter ne bo prišlo do splošnega odpada od vere (prim. 2,4a-c).

---

[7] Prim. J. Ernst, n. d., 386

[8] Na prepir, ali naj napoved razumemo metaforično ali stvarno, ni mogoče odgovoriti z da ali ne, temveč je to zanesljivo tak »poseg Božje resničnosti v stvarstvo, da se bo v njegovem koncu porodil nov začetek« (prim. J. Ernst, n. d., 385).

Veliki upornik je človek, ki se ne bo držal nobenih zapovedi, ne bo spoštoval nobenega reda in oblasti.[9] Deloval bo samovoljno, povzročal krivice in teptal zakonitost. S tem bo delal nasilje in sejal zmedo. To bo človek, ki bo po nuji svoje pokvarjene narave deloval tako, da bo naravnost drvel v pogubljenje. Takemu človeku, ki je hote tako usmerjen v zlo, da ga delovanje vodi naravnost v pogubljenje, so rekli Hebrejci sin pogube. Prišlo bo tudi do vsesplošnega odpada od vere. Brezboštvo ne bo osamljen primer, temveč bo tako splošno, da Jezus sprašuje, ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji (prim. Lk 18,8).

V takšnem svetu bo veliko gorja. Kar bo uničevalo zdrave odnose med ljudmi, bo uničevalo tudi odnose med narodi, tako da »se bo vzdignil narod zoper narod in država zoper državo« (Mt 24,7 in vzp.). »Ker bo krivica narasla, bo ljubezen pri mnogih ugasnila« (Mt 24,12), kar pomeni, da med ljudmi ne bo več strpnosti, požrtvovalnosti in idealizma. Stiska bo tolikšna, da jo je Jezus najbolje ponazoril s katastrofami v vesolju. Te so namreč najbolj zastrašujoče, najbolj uničujoče in kar je najbolj usodno, vedno zajamejo prav vse. Kakor vsak doživi grozoto naravoslovnih dogajanj, tako bo vsak doživel stisko poslednjih dni. Bog pa bo po tistem tako odločno posegel v usodo posameznika in sveta, da se bo ob njegovem glasu stresla zemlja (prim. Heb 12,26). Ko Bog pogleda, se prestrašijo narodi, pokajo večne gore, se pripogibajo starodavni hribi, ki so od nekdaj njegova steza, se v prispodobah izraža prerok Habakuk (prim. 3,3.6). Božja govorica bo delovala na dušo kakor grom, čeprav pri tem vesolje ne bo niti malo prizadeto. Stvarstvo bo naprej stalo s težo, kakor mu jo je določil Stvarnik, »zakaj Bog se ne kesa svojih darov« (Rim 11,29a).

Prišel bo na oblakih neba

Ne samo znamenja, ki bodo napovedovala njegov prihod, ampak tudi prihod sam je Jezus napovedal s prispodobo starozaveznih prerokov. Napovedal ga je s prispodobo Sina človekovega, ki prihaja k sodbi. »Glej, na oblakih neba je prišel sin človekov; dospel je do Staroletnega, in privedli so ga predenj. Dana mu je bila oblast« (Dan 7,13b-č.14a). Prispodoba iz Danielove knjige je bila takrat znana med ljudmi. Kakor Danielov sin človekov prihaja pred Staroletnega na oblakih, tako tudi Jezus pravi o sebi, da bo prišel na oblakih; pri tem pa je najpomembneje da znamo razlikovati prispodobo od resnice, ki jo vsebuje prispodoba.

Jezus pri tem zagotovo ni mislil na oblake, ki prekrivajo nebo. Ni mislil na deževne oblake, iz katerih švigajo strele in grozijo z viharjem, temveč na to, kar pomenijo oblaki v starozaveznem razodetju. Ne gre namreč za naravoslovne pojave, temveč za razodetje, zato ne more biti meteorologija pojasnilo Jezusovih besed, temveč razodetje.

V starozaveznem razodetju je oblak najprej znamenje Božje navzočnosti. »Gospodovo veličastvo se je prikazalo v oblaku« (2 Mz 16,10). Ker Boga nihče ne more videti (prim. Jn 1,18), zato ga simbolizira oblak. Oblak je zato ustaljena

[9] V izvirniku je za *veliki upornik* izraz *anomos*, kar je sestavljeno iz predloga *a - brez* in *nomos - zakon, postava, red*; torej je mišljen človek, ki ni spoštoval nobenega zakona, postave in reda.

prispodoba starozaveznih bogojavljanj (prim. Iz 19,1; Ps 18,10-12; 1 Kr 8,10). Po eni strani oblak razkriva Boga in kaže na njegovo prisotnost; po drugi pa ga prikriva, kajti Bog je duh (prim. Jn 4,24), zato je, kljub svoji prisotnosti, neviden. Posebno temen oblak skriva Boga in je prispoda za nesrečo. »Z oblakom si se ogrnil, da molitev ni predrla« (Žal 3,44).

Oblak je tudi prispodoba Božjega delovanja. Izrael je šel iz Egipta, vendar ni šel sam od sebe. Njegov izhod je spodbudil in usmerjal Bog. Bog je v oblačnem stebru vodil Izraelce v Obljubljeno deželo (prim. 2 Mz 13,21). Oblak je prekril Sinaj in Mojzes se je približal temnemu oblaku, v katerem je bil Bog (prim. 2 Mz 20,21). Pri posvečenju Salomonovega templja »je oblak napolnil Gospodovo svetišče, tako da duhovniki zaradi oblaka niso mogli pristopiti, da bi opravljali službo« (1 Kr 8,10-11). Pri Jezusovi spremenitvi na gori je svetal oblak obdal s senco Jezusa, Mojzesa in Elija in iz oblaka se je zaslišal glas: »To je moj ljubljeni Sin« (Mt 17,5), kar pomeni, da je Bog sam potrdil, da je Jezus Božji Sin. In ko je šel Jezus v nebesa, »ga je oblak zastrl pogledom apostolov« (Apd 1,9), kar pomeni, da se je vrnil k Očetu. Zato tudi napoved, da »bodo videli Sina človekovega, kako prihaja na oblakih neba« (Mt 24,30c), ne pomeni, da bo prišel na oblakih, čeprav pravi Izaija, »da se Gospod pelje na hitrem oblaku« (19,1) oziroma, »da se je vozil na kerubu« kakor pravi psalmist (prim. Ps 18,10), ker je bil kerub opredmetenje oblaka, posebno nevihtnega oblaka, temveč pomeni tovrstna Jezusova govorica, da bo prišel kot pravi Bog, kateremu je Oče izročil »vso oblast« (prim. Mt 28,19) in mu »dal vso sodbo« (Jn 5,22b), ker bo prišel, da bo izvršil vesoljno sodbo.

Njegov prihod bo najbolj veličastno in hkrati najbolj usodno dejanje odrešenjske zgodovine. Matej je še posebno zazrt v veličastnost Jezusovega ponovnega prihoda. Popisuje ga pod prispodobo orientalskega vladarja, ki z velikim spremstvom stopa v mesto, da reši izpod oblasti tlačiteljev zatirane in tlačene. Pred njim gredo klicarji, ki s trobentanjem naznanjajo zmago. Sam sedi na prestolu. Tudi Mesijev prestol je oblak (prim. Raz 14,14). Za njim pa gre velika vojska. V Jezusovi napovedi so ta vojska angeli.[10] Prav zato stavlja Matej prilastek veliko pred besedo slava: prišel bo z veliko slavo, in ne pred besedo moč, kakor Marko. V Jezusu, ki bo prišel ob dovršitvi sveta k vesoljni sodbi, bo navzoč Bog z vso svojo slavo.

Oblak je tudi znamenje Božje moči. Moč oblakov, posebno viharnih, je velikanska. Tudi atomska sila jih ne prekaša, kar spričujejo orkani, momsumi in tajfuni. Zato je oblak naravna prispodoba Božje moči. Značilno je, da tako prikazuje Jezusov prihod Marko, torej evangelist, ki skoz ves evangelij prikazuje Jezusa predvsem kako deluje. Glede na dolžino evangelijev je v njegovem največ čudežev. Jezus največ deluje pri Marku. Med čudeži so v njem najbolj številna čudežna ozdravljenja obsedenih.

V čudežih je svetopisemski človek videl najmočnejši dokaz Božje moči. Bolj kakor vsebina čudeža ga je prevzela moč, ki je povzročila čudež. Ker te ni mogel primerjati z naravnimi močmi, so ga čudeži najbolj prepričali o delovanju nadnaravnih moči. Zato so čudeži najbolj prepričljiv dokaz Jezusove Božje moči. Ko

[10] Prim. P. Gaechter, n. d., 783-784; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus,* NTD, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1981, 298.

pravi Marko, da bo prišel Sin človekov »z oblaki« (v.26a), pravi, da bo v njem Bog navzoč z močjo. Povrh pa stavlja prilastek veliko k besedi moč, torej »prišel bo z veliko močjo in slavo« (v.26b). Kratko: prišel bo z močjo, kateri se bo moralo ukloniti vse.

Oblak pa je zato, ker se prosto giblje na nebu, tudi znamenje Božje vsepričujočnosti. Kakor oblak v svojem gibanju ne pozna ne krajevnih ne narodnih ali državnih meja, tako jih tudi ne pozna Sin človekov, ki prihaja na oblaku. Prišel bo tako, da ga bo videlo vsako oko. To bo pravo nasprotje od njegovega prvega prihoda na svet, ko so zanj zvedeli le betlehemski pastirji ali kakor po veliki noči skrivnostno prihaja v nas. To posebno naglaša Luka, evangelist, ki je vse Jezusovo delovanje tako popisal, da iz njega najbolj jasno sledi, da je Jezus vesoljni Odrešenik; v podobi Sina človekovega pa prihaja kot vesoljni sodnik. Vse to pomeni Lukov izraz »prišel bo na oblaku« (v.27a).

V Jezusovi napovedi ima Sin človekov vse božanske lastnosti (prim. 1 Krn 29,11; Ps 138,5; 4 Ezd 13,3). V njem je navzoč Bog. Bog prihaja z veliko slavo (Matej), veliko močjo (Marko), in sicer na oblaku (Luka), da ga bo videlo vsako oko. To bo najbolj veličastno in hkrati tudi najbolj usodno dejanje odrešenjske zgodovine. Najbolj veličastno zato, ker se bo tako razodel, da ga bo videlo vse in ga bo tudi vse moralo priznati za Boga. Najbolj usodno pa zato, ker bo vsak sam moral stopiti predenj. Pri vesoljni sodbi se bo vsak sam spontano postavil tja, kamor sodi po nagibu svojega srca, zato ne bo nobenega godrnjanja in ugovarjanja. Sodil si bo vsak sam. »Ne mislite, da vas bom jaz tožil pri Očetu, vaš tožnik je Mojzes« (Jn 5,45).

Znamenje Sina človekovega

Samo Matej pravi, da se bo pred prihodom Sina človekovega na oblakih »prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega« (v.30a), pri tem pa ne pove natančno, kakšno bo to znamenje. Ker bo napovedovalo prihod Sina človekovega, utegne nastati pred njegovim prihodom velika svetloba. Nekateri pri tem mislijo, da se bo utrnilo kakšno nebesno telo: zvezda, komet, meteor in bo tako zažarelo, da bo njegova svetloba pritegnila pozornost vseh ljudi. Tako mislijo zato, ker so svetloba, blisk, grom redno spremljali bogojavljanja (teofanije) v stari zavezi. Jahvejev prihod spremljajo dim, blisk, ogenj: »Iz njegovih nosnic se je vzdignil dim, iz njegovih ust požirajoč ogenj« (Ps 18,9).

Vendar je stara zaveza zdaj dopolnjena. Polnost stare zaveze je Kristus. V poslednjih dogodkih je vse usmerjeno nanj. Če nanj, potem, seveda, na tisto, kar je najbolj značilno zanj. To pa je odrešenje. Kristus je Odrešenik. Ker je odrešil svet s smrtjo na križu, je naravno, da pomeni križ odrešenje in Odrešenika. Zato so ob Matejevih besedah, da »se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega«, že zelo zgodaj mislili na križ. Sprva so tako razumeli besede »znamenje odprtih nebes«, v Nauku dvanajsterih apostolov (XVI,6), kjer ta knjiga našteva znamenja, ki se bodo takrat prikazala, vendar te besede bolje razumemo kot znamenje, ki napoveduje konec neba in zemlje, kakor pa križ. Besede znamenje odprtih nebes so namreč razumeli kot znamenje razprostrtih rok, kar je, seveda, križ.

Dokaz, da so ob teh Matejevih besedah že zgodaj mnogi mislili na križ, je apokrifno *Petrovo razodetje.* Nastalo je okrog leta 135 v etiopščini. V prvem poglavju je razločno zapisano: »Takrat bo šel moj križ pred mojim obličjem.«[11] Podobno se izraža tudi tako imenovano *Apostolsko pismo*, ki je nastalo kakih deset do dvajset let pozneje. V koptskem besedilu tega spisa je naravnost rečeno: »Takrat bo šlo pred menoj znamenje križa.«[12] Tako sta Mateja razumela tudi Ciril Jeruzalemski (*Kateheze 15,22*) in Hieronim v razlaganju Mt 24,30.[13] To mnenje je sprejela za svoje grška Cerkev. Čeprav se je vedno bolj utrjevalo prepričanje, da se bo pred prihodom Sina človekovega prikazal na nebu križ - na nebu zato, da ga bodo videli vsi ljudje - menijo drugi, da ni nujno, da ob Matejevih besedah mislimo na neko posebno znamenje. To znamenje je prav lahko kar Sin človekov sam. On je sam sebi znamenje. Prišel bo tako, da bo hkrati znamenje in stvarnost. To mnenje je utemeljeno v apokaliptični govorici, s katero Jezus napoveduje poslednje dogodke odrešenjske zgodovine. Bistvena razlika med starozaveznimi bogojavljanji in apokaliptičnimi razodetji je namreč v tem, da starozavezna bogojavljanja samo kažejo na Boga, Bog sam pa nikoli ne stopi pred ljudi; v apokaliptičnih razodetjih pa Jezus sam tako stopi v ospredje, da ga je mogoče spoznati kot Boga. Tako bo tudi znamenje Sina človekovega kar sam Sin človekov.[14]

Izpričana bo resnica

Čeprav bo prihod Sina človekovega veličasten, bo za zemljane tudi zaskrbljujoč. Ko se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega, »se bodo tolkli po prsih vsi rodovi na zemlji« (Mt 24,30b).

Prihod Sina človekovega bo v ljudeh najprej prebudil strah. Strah je najbolj naravno znamenje, da človek prihaja v stik z nadnaravnim svetom. Strah se poraja zato, ker človek ob stiku z nadnaravnim svetom, ki je v bistvu neskončna popolnost in svetost, v hipu spozna svojo oddaljenost od njega in grešnost. Strah se najbolj očitno izraža v priznanju te oddaljenosti, kar se na zunaj pokaže v dejanjih, ki so znamenje kesanja, obžalovanja, pokore. Tolči se po prsih je prastaro znamenje priznanja grešnosti, kesanja in obžalovanja svoje zablode. Tako bodo postopali »vsi rodovi na zemlji« (v.30b).

Trditev je oblikovana po Zaharijevi prerokbi: »Nad Davidovo hišo in prebivalce Jeruzalema pa bom razlil duha naklonjenosti in prošenj. Ozirali se bodo k meni zaradi tistega, ki so ga prebodli, in žalovali bodo za njim, kakor žalujejo za edincem, in bridko bodo jokali, kakor jočejo za prvorojencem« (12,10). Medtem ko pravi Zaharija, da bodo samo nekatere rodbine Davidove hiše, se pravi samo nekatere rodbine Judovega rodu, žalovale na njim, ki je bil preboden,

---

[11] E. Schweizer, n. d., 297.

[12] E. Schweizer, n. d., 297.

[13] A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus,* Regensburg 1986, 489.

[14] Kakor trobente v v.31 ne smemo razumeti kot *slišno znamenje*, ki bo napovedovalo prihod Sina človekovega, tako teh Matejevih besed ne smemo razumeti kot neko *vidno znamenje,* ki se bo pokazalo na nebu pred prihodom Sina človekovega. Sin človekov je tu sam sebi znamenje (prim. J. Gnilka, n.d., 329).

pa Matej prerokovanje razširja in pravi, da bodo »vsi rodovi na zemlji« (v.30b), se pravi ves človeški rod, bo žaloval, se kesal in priznaval svojo oddaljenost od Boga.

Sin človekov bo prišel kot sodnik vsega človeštva. Kakor je on edini Odrešenik vsega človeštva, tako bo tudi on edini sodnik vsega človeštva. Vse ga bo moralo priznati kot Boga in vse bo moralo stopiti predenj kot pred svojega sodnika. K sodbi ne bodo stopili samo njegovi nasprotniki, temveč tudi njegovi prijatelji; tisti, ki niso vedeli zanj ali niso marali zanj in tisti, ki so vedeli zanj in verovali vanj. Tisti, ki so vedeli zanj, bodo sojeni v skladu z evangelijem, drugi pa v skladu z vestjo. »Zakaj kadar pogani, ki nimajo postave, po naravnem vzgibu spolnjujejo to, kar veleva postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave« (Rim 2,14). Ker ima vest vsak človek, bi bil največji nesmisel, če ne bi bilo tudi tistega, ki je dal vest in ne bi preveril, kako se je človek po njej ravnal. Tako vest po svoje spričuje, da je sodba nujna, kakor evangelij to spričuje z besedami. Prihod Sina človekovega ima torej svojo potrditev v človekovi naravi. Na dan, ko bo Bog »v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil, se bo pokazalo, kar se skriva v ljudeh« (prim. Rim 2,16). Ker bo to za vsakega do kraja pravično plačilo za njegova dela, naj se vsak zravna in z vzdignjeno glavo (prim. Lk 1,28a) pričakuje prihod Sina človekovega.

Povzetek: **Francè Rozman, Prihod Sina človekovega**

Vrhunec eshatološkega govora je napoved Jezusovega ponovnega prihoda. Prišel bo na oblakih neba, kar pomeni, da bo prišel kot Bog. To posebno naglaša Matej, ki je zapisal Jezusov govor najbolj dosledno v luči starozaveznega razodetja, kajti oblak tod pomeni Boga in Božjo navzočnost. Prišel bo z močjo, kar naglaša Marko, ki popisuje tudi Jezusovo zemeljsko življenje kot razodevanje njegove Božje moči. Prišel bo tako, da ga bo videlo vsako oko, kar pove Luka, ki tudi zgodovinskega Jezusa prikazuje kot Odrešenika vsega človeštva. Prišel bo k sodbi. Predenj bodo stopili vsi: tisti, ki so vanj verovali in tisti, ki ga niso poznali. Prvi bodo sojeni po evangeliju; drugi v skladu z vestjo. Tako je vest naravna utemeljitev razodete resnice o prihodu Sina človekovega k sodbi.

Summary: **France Rozman, The Coming of the Son of Man**

The climax of Jesus' eschatological speech is the prophecy of his second coming. He will come on the clouds of heaven, which means that he will come as God. This is especially emphasized by Matthew who recorded Jesus' speech most strictly in the light of the revelation of the Old Testament where the cloud means God and his presence. He will come with great power, which is stressed by Mark who described Jesus' earthly life as a revelation of his divine power. And he will come so that everybody will see him, which is said by Luke who also shows Jesus as the Saviour of all humanity. He will come for judgement. And everybody will stand before him: those that believe into him and those that did not know him. The former will be judged by the gospel and the latter will be judged by their conscience. Thus the conscience is a natural substantiation of the revealed truth of the coming of the Son of man for judgement.

Pregled (1.04) UDK 141.31 : 929 Ušeničnik, Aleš

Anton Stres CM

Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (1)

Gledano načelno in teoretično je spoznavoslovje integralni del filozofije. Zgodovina filozofije priča, da noben filozofski sistem ni mogel ostati neopredeljen do spoznavoslovnih vprašanj. Mnogi se celo delijo ravno z ozirom na stališče, ki so ga zavzeli do njih: idealizem, skepticizem, realizem, materializem ...

Tudi teoretično je spoznavoslovje sestavni del filozofije. Filozofija ima namreč nalogo odgovoriti na zadnja vprašanja, ki težijo človeka in pred katerimi so pozitivne vede brez moči. Med ta pa sodijo tudi vprašanja o možnosti, vrednosti, bistvu človeškega spoznanja, o njegovih mejah in podobno. Spoznavoslovje se ukvarja s temi vprašanji, zato je nepogrešljiva filozofska panoga.

Aleš Ušeničnik - slovenski neosholastik in teoretik spoznavoslovja

Kljub temu pa v zgodovini filozofije ta vprašanja niso bila vedno enako v ospredju. Če izvzamemo pojav skepticizma v grški filozofiji, srednjo akademijo, vse do Descartesa (1596-1650) najosnovnejšega problema spoznavoslovja, vprašanja o možnosti izvestnega spoznanja skoraj niso poznali. Čeprav so se v srednjem veku, v dobi naivnega realizma dobesedno borili ob vprašanju univerzalij, pa tako temeljno vprašanje ni bilo aktualno. Ko se je pa »oče moderne filozofije« René Descartes zbal, da ne nosi mogoče na dnu svojega koša gnilih jabolk, je s tem dvomom zaznamoval vso filozofijo do današnjih dni. Začel se je proces, ki se je povzpel do vrhunca v Kantovi kritični filozofiji. Temu je sledilo načelno zanikanje metafizike, ki je ostalo dediščina preteklosti sodobnim filozofskim tokovom: pozitivizmu, scientizmu in materializmu.

Neosholastična filozofija, ki se je razvijala po letu 1879, ko je Leon XIII. izdal okrožnico *Aeterni Patris* in z njo v katoliških šolah in na vseučiliščih obnovil tomistično tradicijo, si ja zadala nalogo, da premaga novoveški skepticizem glede možnosti metafizike. Zato je razumljivo, da se je s posebno vnemo lotila spoznavnoteoretičnih vprašanj in si prizadevala ponovno vzpostaviti zaupanje v človekov razum in še posebej ponovno utemeljiti metafiziko.

Aleš Ušeničnik je naš največji sholastik in kot filozof na splošno med prvimi pri nas. Rojen je bil 3. julija 1868 v Poljanah nad Škofjo Loko. Na ljubljansko gimnazijo je prišel jeseni 1880, kot tretješolec je vstopil v Alojzijevišče. Leto

1888 je leto njegove mature, ki jo je končal z odliko in tudi leto njegovega odhoda v Rim, kjer je do leta 1895 končal svoj študij. Kot doktor filozofije in teologije se je vrnil v Ljubljano in bil po dveh letih imenovan najprej za suplenta, leta 1900 pa za profesorja na bogoslovju, kjer je ostal do upokojitve leta 1937. Umrl je v Ljubljani 30. marca 1952.

Kot filozof se ni uveljavil samo pri nas, temveč tudi v svetu. Leta 1923 je postal dopisni član Jugoslovanske akademije znanosti in umetnosti v Zagrebu; med svoje člane ga je leta 1936 uvrstila Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, končno pa je bil 7. oktobra 1938 tudi doma med prvimi imenovan za člana Akademije znanosti in umetnosti. Službo rektorja univerze je opravljal v študijskem letu 1922/23.

Ušeničniku je bilo spoznavoslovje najljubša panoga filozofije. To iz dveh razlogov. Prvič, že kot filozof ni mogel mimo njega, drugič pa zaradi pomena, ki ga ima spoznavoslovje pri oblikovanju svetovnega nazora, posebej še metafizike. Ušeničnik se je namreč silno intenzivno ukvarjal s svetovnonazorskimi vprašanji in je tako doumel odločilno vlogo spoznavoslovja pri njihovem reševanju. Spoznavoslovska vprašanja Ušeničniku niso le teoretični problemi, temveč vprašanja, ki lahko odločilno vplivajo na njegov svetovni nazor in na življenjsko prakso. V članku *Analiza moderne nevere* pride do ugotovitve: »Človeški duh je začel razmišljati, pristoji li temu, kar spozna, tudi prava objektivnost. Izgubil je zaupanje vase, zameknil se sam v sebe ter izkušal sam iz sebe prodreti do realnega sveta. In ni se mu posrečilo. Tedaj je tudi on s svoje strani izpovedal, da je vsa metafizika le iluzija.«[1] Podobno tudi v članku *Zadnja beseda nevere.*[2] V razpravi *O monizmu* prihaja na isto misel: »Monistično gibanje naše dobe dobiva pa nagibe še od drugod, namreč iz modernih spoznavnih teorij.«[3] Nekoliko pozneje: »Pomen noetike ... je zlasti danes izreden. Če kdo zasleduje velike moderne zmote, bo našel, da imajo vse svoje korenine v zmotnih nostičnih nazorih.«[4] Zato ni čudno, da je spričo tolike pomembnosti spoznavoslovja v predgovoru k *Uvodu v filozofijo* izjavil: »Že pri mojih akademičnih filozofičnih študijah me je vprašanje o izvestnosti našega spoznanja najbolj zanimalo ... tembolj me je zanimalo pozneje, ko sem videl, da je to sploh osrednji problem naše dobe.«[5] Program filozofije je tako podal: »Po vsem tem je jasno, kaj je naloga filozofije. Odgovoriti mora na vprašanje: 'Kaj je s filozofijo? kaj je zlasti s filozofijo o transcedentnem, z metafiziko?' Filozofija mora torej najprej takorekoč sama sebe uvesti, sama sebe 'overoviti'«[6]. »Če se vse to uresniči, bo odprta tudi že pot v transcedentni svet, kritika bo uvod v metafiziko.«[7]

Ušeničnikovih filozofskih spisov in razprav je veliko. Raztresene so po znanstvenih revijah njegovega časa: *Rimskem katoliku*, ki ga je urejeval Anton

[1] A. Ušeničnik, *Analiza moderne nevere*, v: *Katoliški obzornik* 10 (1906), 174.
[2] A. Ušeničnik, *Zadnja beseda nevere*, v: *Katoliški obzornik* 10 (1906), 317.
[3] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, Ljubljana 1940, 211.
[4] A. Ušeničnik, *Spoznavne teorije*, v: *Čas* 12 (1918), 289.
[5] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, zvezek I, Spoznavno-kritični del, Ljubljana 1921, V.
[6] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 17.
[7] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti, Donesek za metodo spoznavne kritike*, v: BV 1 (1921), 58.

Mahnič, *Katoliškem obzorniku, Času* in *Bogoslovnem vestniku.* V *Rimskem katoliku* je izšla njegova prva razprava *O izvestnosti človeškega spoznanja.* Bila je nagrajena s 65 goldinarji, objavljena v prilogi za akademike in pohvalno ocenjena. »Gospod pisatelj je vprašanje vsestransko pojasnil; dokazovanje se mirno, a logično razvija, tako da pride nasprotniškim nazorom povsod do dna in jim spodbija vsako oporo.«[8] Ta razprava je pomembna za študij razvoja Ušeničnikovega spoznavoslovja, ker v njem poda spoznavoslovski problem, kakor ga je podedoval Ušeničnik od svojih profesorjev v Rimu in je izhodišče njegove lastne filozofske poti.

Leta 1897 je namesto *Rimskega katolika* začel izhajati v Ljubljani *Katoliški obzornik.* Ušeničnik je bil njegov urednik ves čas do leta 1906, ko je namesto letega začel izhajati *Čas.* Obe reviji sta bili glasilo *Leonove družbe.* Ušeničnik je bil tudi urednik *Časa* vključno do leta 1919, z izjemo v letu 1921. »Več kot 150 razprav je tukaj izšlo izpod njegovega peresa; kdo bi pa preštel ocene in krajša, četudi več strani obsegajoča poročila ter raznovrstne notice? Ogromno delo je tu nakopičeno, s katerim je slovenski inteligenci tolmačil celo vrsto problemov iz filozofije, iz sociologije in iz religije, ki so se v ti dobi dvigali in zahtevali luči in rešitve.«[9] Veliko teh razprav obravnava prav spoznavoslovska vprašanja. Kot član Papeške akademije sv. Tomaža je v njenih *Actih* priobčil tri razprave, od katerih sta dve izšli v *Izbranih spisih* leta 1940 v slovenskem prevodu.

Poleg teh razprav je Ušeničnik leta 1921 izdal svoje sistematično sestavljeno spoznavoslovje pod naslovom *Uvod v filozofijo, spoznavno kritični del.* Sam pravi o njem: »Moj uvod ni navaden splošni uvod, ampak prvi del, kritično-noetični uvod v metafiziko, drugi del bo pa pregled metafizike v širšem pomenu.«[10] Kot tak torej obravnava že filozofska vprašanja sama in je že prava filozofija. V luči povedanega nam je to razumljivo. Kot uvod se tudi izčrpno ukvarja s podajanjem tujih mnenj in jih ocenjuje.

Z vsemi pomembnimi deli vred je *Uvod v filozofijo* izšel v *Izbranih spisih* kot sedma knjiga in kot prva knjiga *Filozofije* z naslovom *O spoznanju.* To je že res prava filozofija; tu je izpadlo vse, kar je bilo v *Uvodu v filozofijo* uvodniškega. Delo je bolj sistematično, brez obširnih polemik z nasprotniki. Primerjanje obeh del jasno pokaže, »da nazora samega ni filozof po dvajsetih letih v ničemer spremenil.«[11] Vendar je z raznimi razpravami, ki so izšle v teh dvajsetih letih, izpopolnjeval svojo spoznavno teorijo, svojo spoznavno metodo. Tudi *Filozofija I* razodeva določene izpopolnitve, ki jih bomo nakazali v razpravi. Zato velja gornja navedba prof. Janžekoviča le v nekem oziru.

Pri Ušeničniku ima izraz metoda poseben pomen. Spoznavoslovje se namreč ukvarja z vprašanjem, ali je naše spoznanje in katero naše spoznanje je gotovo, izvestno, kakor pravi Ušeničnik. Izvestnost (gotovost, nedvomnost, resničnost) pa ni samo golo, nezavestno posestvo resnice, temveč se mora duh, če duh hoče biti izvesten, zavedati, da je v posesti resnice. Naloga spoznavoslovja je podati

[8] A. Mahnič, *Razsodba in prošnja*, v: *Rimski katolik* 3 (1891), 479.
[9] A. Ušeničnik, *Leonova družba in »Čas«*, v: *Čas* 9 (1920), 134.
[10] Ušeničnik o Zimmermanovi oceni *Uvoda v filozofijo I*, v: BV 2 (1922), 305.
[11] J. Janžekovič, *Ušeničnik Aleš, Izbrani spisi. VII zvezek*, v: BV 22 (1942), 189.

tako metodo. »Tu je namreč naloga prav ta: označiti način, pokazati pot, podati metodo, kako naj duh spozna, da je naša izvestnost prava, objektivno osnovana.«[12] Ker pa ta problem zahaja v najgloblja področja človeškega umskega delovanja, kjer hočemo presojati to delovanje samo, se lahko kaj hitro znajdemo v slepi ulici. »Pri nobeni drugi vedi se pa negotovost tako ne odkriva v metodi, kakor pri spoznavni kritiki.«[13] Ko torej Ušeničnik govori, da problem izvestnosti še ni primerno rešen, ne misli s tem, da še ni gotovo, ali smo resnično izvestni in da bi morali čakati, kdaj nam bo filozofija to potrdila. S tem hoče samo reči, da obstoječe metode, ki hočejo refleksno dokazati izvestnost človeškega spoznanja, niso povsem zadovoljive, medtem ko izvestno spoznanje kot tako že obstaja.

Dvom na začetku kritike

Človek si postopoma z vsakdanjim izkustvom, opazovanjem in razmišljanjem pridobi določen zaklad resnic. Vsa taka prepričanja nosijo tudi pečat izvestnosti, ki se imenuje naravna, vsakdanja izvestnost. Vendar se pogosto zgodi, da človek dobi novo spoznanje in mora o prejšnjem reči: »Zmotil sem se.« Tako gre nekdanja »resnica« v koš k zmotam in teh je vedno več. Pojavi se dvom in bojazen, da bom moral počasi vsa ta prepričanja, katera imam danes za izvestna in trdna, zavreči kot zmotna. Saj se na prvi pogled zmota nič ne razlikuje od resnice. Njeno bistvo je, da se izdaja za resnico. Brž ko je enkrat odkrita, ni več zmota. Ali je potem še kakšna resnica, ki ji lahko pritrdim brez bojazni, ali pa moram o vsem zdvomiti? Pojavi se kritični problem in duh išče resnico, išče izvestno spoznanje.

Skepticizem zato ugotavlja, da izvestno spoznanje ni možno. Možnost izvestnega spoznanja je treba *a priori* zavreči. Poleg omenjenih razlogov, dejstva in bistva zmote, navaja še druge. Med najpomembnejšimi je vprašanje o smeri resnice. Skeptiki postavljajo ugovor: Preden sprejmemo nek kriterij kot zanesljivo smer resnice, ga moramo presoditi, preskusiti. To pa moremo storiti le z drugo smerjo, drugače zapademo v zmotni kolobar. Ob tej drugi smeri pa se vprašanje ponovi; moral bi po istem načelu presojati s tretjo, tretjo s četrto in tako v neskončnost. Dilema je po njihovem nepremostljiva: ali *regressus in infinitum* ali *circulus vitiosus*. Oboje pa je nedopustno. Izvestnega spoznanja ni.

Dogmatiki so kot odgovor postavili aprioristično trditev, da resnica je. Če nočemo zaiti v skepticizem, moramo *a priori* priznati možnost izvestnega spoznanja. Vsakdanje življenje govori, da človek marsikaj spoznava in da je o mnogih prepričanjih izvesten, naravno izvesten. Smer resnice je razvidnost in vsakdanja izvestnost je posledica te razvidnosti. Če komu ne zadošča ta kriterij resnice, kako mu bo zadoščal drugi? Poleg tega je tu refleksija, sebevidnost razuma. Vse to spoznavno delovanje je delovanje razuma, zato moramo razumu takoj na začetku priznati absolutno zanesljivost. Kako naj se drugače lotimo vprašanja z istim, pa nezanesljivim razumom. Zato so »dogmo« o zmožnosti

[12] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, v: BV 1 (1921), 46.
[13] A. Ušeničnik, n. d., 46.

človeškega razuma, da dojame resnico, postavili za temelj spoznavoslovja. To je njihov prvi pogoj, *prima conditio* v spoznavoslovju.

Poleg klasikov dogmatizma zavrača tako dvom na začetku kritike tudi Ušeničnikov profesor na Gregoriani v Rimu p. Pius de Mandato SI. V knjigi *Institutiones philosophicae* piše: »Nam ipsum universale dubium est pessimissimus error, atque repugnat ipsi naturae intellectivae, quae est ad veritatem assequendam ordinata.«[14] Sicer pa je bil de Mandato, kakor bomo še pokazali, sam zelo blizu dogmatizmu.

Po vsem tem ne moremo na prvi stopnji razvoja od Ušeničnika pričakovati drugega, kakor da se bo sam pridružil dogmatikom. Njegova razprava *Izvestnost človeškega spoznanja* to pričakovanje opravičuje. »Taki modrijani mislijo, da morejo sodilu svojega duha podvreči vse, celo isto sodilo svojega duha. In ne le to. Ko bi storili samo to, ko bi raziskavali, je li vzmožen spoznati resnico, bilo bi sicer vse njih raziskavanje lažnjiv kolobar, a vendar samo kolobar, ki bi se v njem vrteli le oni sami. A taki modrijani postavljajo temeljno načelo: o vsem moramo dvomiti, dokler ne raziščemo uma ter ne najdemo, da mu smemo verjeti, da ne more biti pravec v našem spoznanju. In to škodi.«[15] Nato sklene: »Zato pa naloga modroslovca ni in ne more biti preiskavati, je li izvestnost. Izvestnost je dejstvo, in razpirati se o biti izvestnosti se pravi razpirati o biti solnčne luči pri belem dnevu.«[16]

Descartes kot učitelj dvoma

Posebno pot do izvestnosti si je izbral R. Descartes. Po njegovem mora filozof, ki bi se rad dokopal do znanstvene izvestnosti, najprej o vsem zdvomiti in potem kritično pregledati z vseh strani vsako resnico, predno jo vrne v svoj življenjski zaklad. Descartes zavrže »kot absolutno napačno vse, kar bi moglo biti izpostavljeno tudi najmanjšemu dvomu.«[17] Kriterij je razvidnost. »In ko sem spoznal, da v stavku 'Mislim, torej sem' ni prav ničesar, kar bi mi jamčilo za njegovo resnico, razen tega, da je povsem jasno, da more misliti samo tisti, ki eksistira, sem prišel do zaključka, da lahko postavim naslednje splošno pravilo: Res je vse, kar dojemamo, zelo jasno in zelo razločno.«[18] Toda kmalu mu tudi to ni bilo zadosti. Postavil se je na stališče, da ga vara hudobni duh in mu predstavlja nekatere resnice razvidne, kar pa v resnici niso in torej niso resnice. Mogoče je celo naš razum tako organiziran, da si napravi neka dejstva razvidna, druga pa ne, čeprav nima za to podlage zunaj sebe. Tako je vse dvomno, vse negotovo. Eno pa vendarle ostane: *Cogito, ergo sum* (Mislim, torej sem). »In ker sem videl, da je resničnost stavka 'Mislim, torej sem' tako gotova in razvidna, da

[14] P. de Mandato, *Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et s. Thomae Aquinatis*, Romae 1894, 146.

[15] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, v: *Rimski Katolik* 3 (1891), pr. 6-7.

[16] A. Ušeničnik, n. d., 7.

[17] R. Descartes, *Razprava o metodi*, Ljubljana 1957, 59.

[18] R. Descartes, n. d., 61.

je niti najbolj nore domneve skeptikov ne morejo omajati, sem jo brez pomislekov sprejel za prvo osnovo filozofije, ki sem jo iskal.«[19]

Po neosholastični interpretaciji Descartesa postane s tem njegov dvom pozitiven. Na začetku je bil dvom le negativen, se pravi, vzdržal se je vsake sodbe o posameznih prepričanjih, dokler ne bi našel razloga, da jih ponovno sprejme ali ovrže za vedno. S hiperboličnim dvomom, ki nastopi z domnevo o varljivi organizaciji našega razuma in o varanju zlodja, pa Descartesov dvom postane pozitiven. »Predpostavljam tedaj, da je vse, kar vidim, lažno, verjamem, da nikdar ni bilo ničesar, kar mi kaže lažnivi spomin, sploh nimam čutov; telo, oblika, razsežnost, gibanje in prostor so izrodki domišljije. Kaj je tedaj resnično?«[20] Razum se sam od sebe ne more popolnoma izkopati iz dvoma, vsaj tedaj ne, ko gre za priznavanje resničnosti zunanjega sveta. Zato mora takoj za »Mislim, torej sem« za vse nadaljnje spoznanje Descartes poklicati na pomoč Boga. Ker pa neosholastika ne sprejema Descartesovih dokazov za obstoj Boga, ugotavlja, da se mu njegova metoda ni mogla posrečiti, ker nastane preprosto vprašanje: Kako pa tvoj razum more zanesljivo sklepati na Boga samega?

Zato neosholastika, predvsem tista, ki je bila pod vplivom louvainskega filozofa Merciera, samo delno sprejema Descartesovo metodo dvoma. Da bi se namreč izognili Descartesovi rešitvi, začenjajo kritiko sicer z dvomom, a to je le negativni dvom. V nasprotju s skeptiki, ki takoj *a priori* zavržejo možnost izvestnega spoznanja, in z dogmatiki, ki prav tako *a priori* priznavajo razumu možnost izvestnega spoznanja, neosholastiki večinoma sprejemajo dvom, a le v njegovi negativni obliki. Descartesovemu pozitivnemu dvomu očitajo, da je onesposobil razum, da bi se rešil dvoma.[21] Z negativnim dvomom pa neosholastiki nič ne trdijo in nič ne zanikajo, temveč preprosto poskušajo. »Au premier moment du travail de réflexion qu'entreprend le philosophe, a l'effet d'apprécier la nature de la conaissance certaine, il n'a pas le droit de nier ou de déclarer sujette a caution, pa plus qu'il n'a la connaissance certaine de la verité.«[22] »Par conséquent, l'état initial de la raison réfléchissante, en ce qui concerne le pouvoir de nos facultés cognitives, doit étre l'ignorance voulue, l'abstention.«[23]

Proti ugovorom dogmatikov, da izvestnost je, ti kritični neosholastični spoznavoslovci tega ne zanikajo, temveč ločijo naravno in znanstveno izvestnost. »Porro haec certitudo duplex est: in altera, quam *naturalem* vocare licet, confusa tantum, non distincta el reflexa habetur conscientia rationum, in quibus nititur; in altera vero, quae *scientifica* vel philosofica vocatur, adest distincta harum rationum cognitio, ut interroganti explicati possint. Naturalis certitudo communis est omnibus hominibus ... certitudo scientifica vero propria est iis, qui accuratae reflexioni operam dant.«[24] Podobno je zapisal dobrih deset let poprej že Mercier.[25] Naravna izvestnost ne zadostuje, ker nam vsakdanja

[19] R. Descartes, n. d., 60.
[20] R. Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji*, Ljubljana 1973, 55.
[21] Prim. D.-J. Mercier, *Critériologie générale*, Louvain-Paris 1911, 106.
[22] D.-J. Mercier, n. d., 105.
[23] D.-J. Mercier, n. d., 105.
[24] J. Donat, *Critica*, Oeniponte 1915, 16.
[25] D.-J. Mercier, n. d., 104.

skušnja pravi, da se ljudje kljub naravni, vsakdanji izvestnosti motijo. Zato si je to spoznavoslovje kriticistov postavilo za nalogo, kako spremeniti naravno izvestnost v znanstveno, ki bi izključevala vsako zmoto. Razum naj bi s tem, ko bi dosegel znanstveno izvestnost, opravičil svojo vsakdanjo izvestnost. » ... la question est de savoir si, oui ou non, l'intelligence peut justifier, dans le domaine de la réflexion, la certitude de ses adhésions spontanées.«[26]

Neosholastični pristaši dvoma skušajo torej priti do znanstvene izvestnosti tako, da najprej z negativnim splošnim dvomom izrečejo nezaupnico naravni izvestnosti in skušajo nato ob zavestni uporabi refleksije priti do neizpodbitnih, znanstveno izvestnih resnic.

Pod Mercierovim vplivom se je na drugi stopnji svojega razvoja tega nazora oprijel tudi Ušeničnik. Sem spada njegov *Uvod v filozofijo* iz leta 1921 in drugi z njim vzporedni spisi. V razpravi *Problem izvestnosti* pravi o zagovornikih dvoma na začetku kritike: »Ti ne dvomijo (pozitivno), ampak samo iščejo.«[27] V *Uvodu v filozofijo* pa pravi: »Vse druga pa je s kriticizmom, ki ga spoznavni problem res zahteva. Tu dvom ni pozitiven, ampak samo negativen: preiskati in premisliti hočemo, na kaj se opira naša izvestnost, ali je prava ali ne? Tudi ne preiskujemo uma, ampak svoje spoznanje motrimo, opazujemo namreč po refleksiji, ali um, kadar kaki stvari izvestno pritegne, na slepo pritegne ali marveč pritegne, ker vidi za to razloge. To je kriticizem metodičnega dvoma.«[28]

Ušeničnik je in hoče biti tomist. Vendar mu to ne brani, da ne bi šel po potih, ki jih *doctor angelicus* ni hodil. Rad opre svoja dokazovanja, kjer le more, na sv. Tomaža. To svojo usmeritev je izjavil v *Uvodu*: »V vsem delu sem se oziral posebno na nauk sv. Tomaža Akvinskega ... Rekel bi kdo, da kot filozof-katoličan moram tako modrovati. Kdor bi tako govoril, bi ne umeval bistva vere. A vsaj to bi lahko doumel, da ne bi pisal filozofije, če me ne bi nagibalo in vodilo pošteno prepričanje.«[29] Tako se naš slovenski spoznavoslovec tudi glede vprašanja o začetnem dvomu opira na sv. Tomaža, gre še celo nazaj, na Aristotela in sv. Avguština. Tudi v tem se opira na Merciera.[30] O odnosu Aristotela in Tomaža do vprašanja o dvomu pravi: »Mi hočemo resno preiskati vprašanje izvestnosti, na čem je osnovana ... in se dotlej vzdržimo vsake sodbe kot splošen metodični dvom. Tako je ravnal tudi Aristoteles. Ni samo priporočal metodičnega dvoma, ampak ga je sam, in sicer tudi splošno uporabljal ... Sv. Tomaž je v svojem komentarju to tako raztolmačil: Filozofična veda na splošno razmišlja o resnici, zato tudi začenja s splošnim dvomom o resnici.«[31]

S tem smo že zašli v vprašanje, kakšen naj bo dvom na začetku kritike. Težišče problema v debati z dogmatiki je seveda vprašanje, ali sme biti dvom splošen, to je, ali sme zadeti tudi ob najosnovnejše vprašanje spoznavoslovja, vprašanje o možnosti izvestnega spoznanja, vprašanje, ali je naš razum zmožen

[26] D.-J. Mercier, n. d., 105.
[27] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 50.
[28] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, 68.
[29] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, V.
[30] D.-J. Mercier, n. d., 107.
[31] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 69-70.

spoznati resnico. Videli smo, da Ušeničnik z drugimi kriticisti dovoljuje splošni dvom, vendar z distinkcijo: negativni dvom - da, pozitivni - ne.[32] Vprašanje pa se med kriticisti še poglablja: Ali sme biti splošni negativni dvom samo umišljen, fiktiven, ali pa sme biti tudi dejanski, zaresen?

To vprašanje pa je v najožji zvezi s pojmovanjem znanstvene in naravne izvestnosti. Filozofi, ki dopuščajo le fiktivni dvom, morajo zanikati pravo razliko med naravno in znanstveno izvestnostjo, ker je fiktivni dvom tisti, s katerim se človek samo dela, da dvomi, v resnici je pa že izvesten in ta izvestnost je naravna izvestnost, katere veljavnost predpostavlja.[33] Ta dvom je samo v besedah, dvom le na zunaj, ki ga uporabljamo le v diskusijah in razpravljanjih; kadar pa ga uporabljamo v razpravljanju o možnosti izvestnega spoznanja, je poln nedoslednosti, ki mu jo očitajo tako kriticisti kakor dogmatiki; je nekje na pol pota med dogmatizmom in kriticizmom.

Videli bomo, da Ušeničnik priznava globoko razliko med naravno in znanstveno izvestnostjo, zato smemo pričakovati, da se bo izrazil v prid tistim, ki zagovarjajo resen, dejanski splošni dvom. O tem je zapisal v *Uvodu v filozofijo* pod črto; v *Izbranih spisih* je ta opomba izpadla, vendar nam to ne more biti povod za mnenje, da je pozneje svoje mišljenje spremenil, ker je Ušeničnik v *Izbranih spisih* izpustil marsikaj nebistvenega. Saj je še petnajst let pozneje zapisal: »Je pa premnogo vprašanj, ki o njih vera ničesar ne pravi in ki so tudi znanstveno sporna. Pri teh je torej dvom vedno lahko resen, ne le metodično umišljen (fiktiven).«[34] V *Uvodu v filozofijo* pa pravi: »Nekateri negativni in metodični dvom razločujejo: negativni dvom jim je resnično neznanje brez pozitivnega dvoma, metodični dvom jim je pa samo dopustitev neznanja, torej podmena, kakor da bi bila reč dvomljiva (dasi morda ni dvomljiva) ... Pri našem vprašanju ta ločitev nima pomena. Če bi tudi rekli, da glede vprašanja samega, ali moremo biti o čem resnično izvestni, le dopuščamo neznanje, lahko glede razlogov za to izvestnost, dokler jih nismo ugotovili, to neznanje tudi odkrito priznamo. Naš dvom bi bil vsaj glede razlogov resen, ne zgolj navidezen, toda vsekakor le negativen dvom.«[35]

Seveda tak dvom komaj še zasluži ime dvom. To je le neznanje, odklonitev pristanka, »l'ignorance voulue, l'abstention«, kakor ga je imenoval Mercier. Ušeničnik pa pravi o njem: »To je negativni dvom, ki pravzaprav niti dvom ni, ampak le priznanje vprašanja in iskanje razlogov, da se vprašanje reši ali vsaj na nov način reši. Zato imenujejo ta dvom tudi metodični dvom.«[36] Opomniti moramo še to, da so vsi kritiki mnenja, da spoznavoslovja ni mogoče začeti s splošnim in dejanskim dvomom, samo da dogmatiki to trdijo *a priori*, medtem ko kriticisti pridejo do tega prepričanja, ko se jim je ta poizkus ponesrečil ob kaki razvidni resnici, Ušeničniku v tej dobi ob *Cogito, ergo sum.*

---

[32] Prim. A. Ušeničnik, *René Descartes, »Oče moderne filozofije«*, v: *Čas* 31 (1936/37), 361.

[33] Prim. J. Janžekovič, *Ušeničnikovo mesto v sodobnem spoznavoslovju*, v: *Nova pot* 8 (1957), 259.

[34] A. Ušeničnik, *René Descartes, »Oče moderne filozofije«*, 361.

[35] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 66, pod črto.

[36] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 66.

Kar zadeva dvom na začetku kritike, je leta 1921 Ušeničnikova razvojna pot končana. Ušeničnik se na to vprašanje kot samostojni problem ni več vrnil. Ob tristoletnici Descartesovega dela o metodi (*Discours de la Méthode*) je leta 1937 napisal razpravo *René Descartes, oče moderne filozofije*, ki je bila objavljena v *Času*. Tam je zadel tudi ob vprašanje o Descartesovem dvomu in o dvomu na začetku kritike na splošno. Vendar ostane njegov nazor o tem nespremenjen, kakor smo pokazali zgoraj, ko smo govorili o fiktivnem in resnem dvomu. V svoji kritiki Descartesa pride Ušeničnik do enakih sklepov kakor Mercier,[37] namreč da je Descartes v svoji metodi napravil odločilno napako takrat, ko je svoj dvom pretiral do pozitivnega dvoma in tako onemogočil razum, da samostojno reši problem. »Toda prav ob tej točki je začel dvomiti tudi o zmožnosti uma, ko se je vprašal, ali ne bi bilo mogoče, da bi ga kak zli duh v vsem spoznanju varal, in si je odgovoril, da bi bilo mogoče, da bi bil duh tako organiziran, da bi nujno izkrivljal resnico, kakor izbočeno zrcalo izkrivlja vse like, in si je zopet odgovoril, da bi bilo tudi to mogoče. Tu je postala umska spoznavna zmožnost sama dvomna. - Tu si je torej Descartes zaprl pot k spoznanju. Izhod iz te zagate ni bil več mogoč ... Njegov dvom je bil pozitiven in iz pozitivnega splošnega dvoma ni nobene poti k spoznanju in resnici.«[38] Ušeničnik se tudi v *Izbranih spisih VII* ni prav nič oddaljil glede tega vprašanja od *Uvoda v filozofijo I.*[39]

Smer resnice - razvidnost

Že v prejšnjem poglavju smo naleteli na pojme razvidnost, izvestnost, refleksija. V sholastičnem modroslovju igrajo ti pojmi pomembno vlogo in nikakor ne moremo mimo njih, kakor ni mogel Aleš Ušeničnik. Ne samo, da ni mogel, poglavje o refleksiji nam bo vedno priklicalo v spomin ime velikega slovenskega filozofa, ki je na tej refleksiji zgradil svoje celotno spoznavoslovje, uvedel pojem popolne refleksije in nepopolne refleksije, *reflexio completa* in *reflexio incompleta* kot *terminus technicus* v spoznavoslovju in videl v refleksiji zadnji razlog izvestnosti. Govorimo o odnosu resnice do človeškega razuma in obratno: iščemo način, iščemo metode, znake, ki naj nas kakor kažipot pripeljejo do posesti resnice.

Vsi naši napori, vse naše prizadevanje za resnico ima le en namen: da bi zagledali resnico. Tudi učitelj, ko uči dijake, jim ne vliva znanja v glavo; ves njegov napor je osredotočen le na eno točko, napraviti resnico razvidno, vidno za oči učenčevega razuma, zagledati jo mora učenec sam. Podobno kakor pri gledanju z očmi: vodič v muzeju obiskovalca opozori na neki predmet, mu ga pokaže, zagledal ga bo obiskovalec sam. Slepi ne bo stvari nikoli videl, zdrav človek jo bo pa lahko sam zagledal. Vendar samo videti resnico še ni zadosti;

[37] »Descartes a commis une erreur de méthode lorsqu'il a mis en question la valeur de nos facultés avant d'avoir examiné la valeur de leurs actes« (D.-J. Mercier, n. d., 81-82).

[38] A. Ušeničnik, *René Descartes, »Oče moderne filozofije«*, 362-363.

[39] Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 45-48.

potreben je še en element, jaz moram vedeti, da vidim. Naš razum mora videti resnico in vedeti, da jo vidi. Vedeti mora, da ve. Če hoče biti v posesti resnice, če hoče biti res izvesten, mu mora biti resnica razvidna. Razvidnost je predhodnica in predpogoj izvestnosti.

Na splošno sholastiki priznavajo razvidnost kot kriterij resnice. »Ultimum et universale criterium veritatis et certitudinis motivum est evidentia obiectiva.«[40] Tudi René Descartes je priznal razvidnost za kriterij resnice. »Res je vse, kar dojemamo zelo jasno in razločno.«[41]

Aleš Ušeničnik ni nikoli mislil drugače. Vedno mu je bil kriterij resnice razvidnost. Na začetku filozofskega delovanja v razpravi *Izvestnost človeškega spoznanja* je brezkompromisno priznal razvidnost za smer resnice. »In če vprašamo tega ali onega, zakaj je izvesten o kaki resnici, odgovori nam, da zato, ker vidi, da je stvar tako in ne drugače, ker mu je resnica - razvidna.«[42] »Zato je razlog in prvi nagib, neposredni nagib, da naš duh izvestno spozna resnico, in z druge strani pravec, ki mu je svedok, da se mu ni bati zmote - razvidnost.«[43] Tudi vsi njegovi poznejši napori, kako najti novo in ustreznejšo spoznavoslovsko metodo, imajo za izhodišče razvidnost kot smer in kriterij resnice. Brez te osnovne postavke bi Ušeničnikovega spoznavoslovja sploh ne bilo mogoče razumeti. Tako pravi v *Uvodu v filozofijo I*: »Tistim pa, ki so do konca premagali skepticizem, je pravec resnice resničnost sama. Resničnost sama se lehko duhu razodene tako jasno, da dvom ni več mogoč. Duh je ustvarjen za resnico in resnica za duha. Če se dejanstvo duhu razkrije v svoji objektivnosti, če je resničnost razvidna, če je razviden zakon objektov, če so razvidni odnosi spoznav, duh ne more, da ne bi videl, in če vidi, ne more, da ne bi bil izvesten. Zato pravijo, da je pravec resnice razvidnost. V svitu razvidnosti duh spozna, da spozna resnico. Tako resnica sama v sebi, v svoji razvidnosti, nosi svoj dokaz in zato ni treba pravcu zopet iskati pravca. Ko duh spozna resnico, po refleksiji lehko spozna, da jo spozna.«[44] »Razlog in vzrok, da nič ne dvomi, nagib, da pritegne tako trdno spoznavi, je torej razvidnost dejanstva. - Prav ta razvidnost je pa duhu tudi sodilo in pravec resnice.«[45]

Mnogi sholastiki ločijo razvidnost vede in razvidnost vere. »Distinguitur ... evidentia veritatis (interna) et credibilitatis (externa). In evidentia veritatis veritas ex rationibus internis manifesta est, in evidentia credibilitatis autem tantum ex testimonio externo, propter quod creditur.«[46]

Tem se že leta 1891 pridružuje tudi Ušeničnik. Tudi tukaj je Ušeničnik pod vplivom svojih profesorjev, posebej de Mandata. Ušeničnik ne govori o razvidnosti vede in vere, temveč o izvestnosti vede in vere. Če pomislimo, da sta razvidnost in izvestnost najtesneje povezani, da ni ene brez druge, če je razvidnost kriterij resnice, torej tudi prav izvestnosti, je bolj malo pomembno,

[40] J. Donat, n d., 74.
[41] R. Descartes, *Razprava o metodi,* 61.
[42] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 11.
[43] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 11.
[44] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 30.
[45] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 94.
[46] J. Donat, n. d., 74.

ali se govori o razvidnosti vere in vede ali o izvestnosti vere in vede. Pa tudi de Mandato govori o izvestnosti vede in vere: »Certitudo a modernis dividi solet in subiectivam seu formalem et obiectivam seu causalem ... Obiectiva est dignitas rationum vel intrinsecarum (ut accidit in intellectu principiorum et in demonstratione scientifica), vel extrinsecarum (ut accidit in fide) postulans assensum firmum utpote connexa cum obiectiva rei veritate.«[47] Ušeničnik sprejema torej terminologijo svojega profesorja.

V *Uvodu v filozofijo* pa se je oprijel izrazov razvidnost vere in vede (evidentia extrinseca, intrinseca),[48] medtem ko trideset let prej pravi: »Zbog tega povedano vprašanje o izvestnosti človeškega spoznanja pomenja tole: Imamo li o kaki resnici izvestnost, ali pa je treba o vsem dvomiti? In če imamo izvestnost, kakšna je ta izvestnost, ali je izvestnost vede ali izvestnost vere?«[49]

Vendar se zdi, da razlika v terminologiji le ni tako brez osnove. Delitev dogmatikov na izvestnost vede in vere ima svoj razlog v priznavanju vere kot vira spoznanja in svoj temelj v obravnavanju naravne izvestnosti kot edine prave izvestnosti. Ta izvestnost pa obsega marsikaj, kar je izvestno le po svojih razlogih od zunaj in če nočemo po načelu kriticizma po začetnem dvomu s pomočjo refleksije šele dati značaj in pečat prave izvestnosti, filozofične, znanstvene izvestnosti, moramo tej izvestnosti vere dati že sedaj naslov izvestnosti, ki je tako za razliko od izvestnosti vede izvestnost vere.

Za kriticiste je izvestnost samo ena, to je tista znanstvena, refleksno pridobljena izvestnost, ki šele zasluži v polni meri to ime. Sicer je tudi naravna izvestnost izvestnost, pa ne načelno in kot taka tudi ne izključuje zmote. Znanstvena izvestnost je prava izvestnost, ki temelji na razvidnosti, to je, na razlogih od znotraj ali pa od zunaj: odtod razvidnost vede (intrinseca), ali pa vere (extrinseca).

Ta polemika je bolj v besedah kakor pa v pojmih, ker tudi dogmatiki, vsaj Ušeničnik iz leta 1891, najdejo temelj izvestnosti vere v izvestnosti vede. »Zato je pa pred vsako vero že nujen pogoj - spoznanje brez vere, pred izvestnostjo vere nujna izvestnost vede.«[50] Z druge strani pa kriticisti ne zanikajo, da ni kdaj naravna izvestnost in znanstvena izvestnost izvestnost vere. Tako pravi v *Uvodu v filozofijo*: »Tudi verjamemo včasih z izvestnostjo. Amerike še nismo videli, a smo popolnoma izvestni, da je.«[51] Vendar je ta izvestnost posledica razvidnosti, in ta izvira enkrat od znotraj, drugič pa od zunaj.

Druga sholastična distinkcija je delitev na *evidentia subiectiva* in *evidentia obiectiva*. Donat jo takole opredeljuje: »Evidentia obiectiva in hoc consistit, quod obiectum tantum claritate menti se manifestat, ut oppositum cognoscatur se exclusum esse; est igitur necessitas obiecti menti manifesta ... (Loquuntur etiam de evidentia subiectiva, quae est ipsa claritas cognitionis tanta, ut opposi-

[47] P. de Mandato, n. d., 137.
[48] Prim. A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 260 sl., 278, 286.
[49] A. Ušeničnik, *Izvestnost človekovega spoznanja*, 4.
[50] A. Ušeničnik, *Izvestnost človekovega spoznanja*, 9.
[51] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 17.

tum exclusum esse cognoscatur.)«[52] Tudi de Mandato je razdelil razvidnost v subjektivno in objektivno razvidnost.[53] Mnogi novejši to delitev načelno odklanjajo. Že pri Donatu smo videli, da je dal stavek o subjektivni razvidnosti v oklepaj. Ene razvidnosti brez druge ni. Če hoče biti kakšna resnica razvidna, mora biti najprej dejanskost razvidna, duh pa mora to razvidno dejanskost tudi zagledati. Šele obe prvini skupaj rodita pravo razvidnost in za njo izvestnost.

V prvi razpravi Ušeničnik te delitve ni podal, v *Uvodu v filozofijo* jo pa zavrača, vendar ne kot dvomljivo, tamveč kot nevarnost, ki lahko povzroči zmedo. Izvestnost pojmuje kot nekaj subjektivnega, razvidnost pa nekaj objektivnega, kar se razumu javi, pravzaprav vsili, toda odklanja, da bi izvestnost označevali kot subjektivno, ker lahko zanese v pojem izvestnosti subjektivistične prvine, ki so z resnično izvestnostjo neskladne. »Izvestnost je torej objektivno osnovano prepričanje o resničnosti kakega dejanstva.«[54]

Devetnajst let pozneje, leta 1940, se je v razpravi *Quaestio de certitudine retractatur* sam poslužil te distinkcije in obravnava razvidnost z dveh plati: *ex parte obiecti* in *ex parte subiecti*: »Sicut autem in visibilibus ita in intelligibilibus evidentia est quidem aliud in obiecto, sed ita ut quoad visionem et intellectionem cum subiecto eiusque potentia visiva et intellectiva variet ... Similiter idem cognoscibilia alii et alii intellectui diverso modo potest esse videns ... videns relate ad intellectum dicitur ipsum verum, in quantum intellectui clare manifestatur, igitur, si licet dicere, verum 'luminosum'. Iamvero luminositas in primis certe aliquid in obiectis est, quaedam clara intelligibilitas, quae aliis prae aliis convenit ... Evidentia igitur tum ex parte cognoscibilium tum ex parte intellectuum diversa est.«[55]

Nekajkrat smo že srečali pojme: naravna in znanstvena izvestnost. Uvedli so jih zagovorniki dvoma na začetku kritike, ko so zavračali ugovore dogmatikov, češ da ne priznavajo nobene izvestnosti pred dvomom, če pa jo priznavajo, zakaj potem dvomijo, saj je vendar izvestnost najvišji stadij v posesti resnice. Zato kriticisti uvajajo za izvestnost, ki obstaja pred znanstveno uporabo refleksije, naziv naravna, vsakdanja izvestnost, *certitudo naturalis*, *l'adhésion spontanée* (Mercier), po spoznavoslovskem premisleku dobljena izvestnost se imenuje znanstvena, refleksna izvestnost, *certitudo scientifica*; Mercier jo kratkomalo imenuje *certitude*.

Aleš Ušeničnik teh dveh izvestnosti leta 1891 še ni poznal, poznal je le eno izvestnost, kakor smo videli. Bil je takrat pristaš dogmatizma, temu je pa naravna izvestnost dovolj trdna in ne vidi potrebe po novi, znanstveni izvestnosti. »Izvestnost je in razpirati se o biti izvestnosti se pravi razpirati se solnčne luči pri belem dnevi,« je zapisal, kakor smo že videli. De Mandato pravi: »Plurima ita evidentia sunt, ne ipsi sceptici de his dubitent. Sic, nisi prorsus

[52] J. Donat, n. d., 74.

[53] P. de Mandato, n. d., 141.

[54] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 285.

[55] A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, v: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis er Religionis Catholicae*, Nova series, Vol. VI, Taurini-Romae 1940, 125-126.

disipuerint, non dubitant de propria existentia, vita, locutione, iuribus, necessitate comedendi, dormiendi et similibus.«[56]

V *Uvodu v filozofijo* in ves čas pozneje Ušeničnik jasno razlikuje med naravno in znanstveno izvestnostjo, kakor smo že imeli priliko videti. »Seveda je izvestnost lehko kedaj prava izvestnost, ki pa vendar ni taka, da bi si mogel človek dati znanstven odgovor na vprašanje, zakaj je izvesten. To je tako zvana naravna izvestnost ... Vendar ni zameriti filozofom, če si hočejo pridobiti tudi znanstveno, refleksno, filozofično izvestnost. Skeptiki se namreč sklicujejo na dejstva, da so bili ljudje včasih o čem popolnoma prepričani in se je vendar pozneje izkazalo, da so se motili in da ni tako, kakor so trdno mislili, da je. Iz tega skeptiki sklepajo, da je možna 'naravna' izvestnost, ki ni resnična izvestnost. Tako je postala izvestnost problem in filozofija skuša rešiti ta problem s tem, da rešuje splošno vprašanje: ali je mogoče spremeniti našo naravno izvestnost v filozofično, znanstveno izvestnost, to se pravi, ali je mogoče naravno izvestnost naših spoznav tudi znanstveno, filozofično-kritično dognati.«[57]

Ušeničnik deli razvidnost tudi na posredno in neposredno. Prve so deležne resnice, ki so nam razvidne na prvi pogled, druge dobimo pri sklepanju, ko so nam sklepi razvidni, kolikor so nam razvidne premise in zveza med njimi. Leta 1891 govori o dveh vrstah izvestnosti in imenuje posredno izvestnost pogojno izvestnost. »Iz tega pa tudi že razumemo, da je ta izvestnost pogojna in zavisna - uvetna izvestnost.«[58] Čez trideset let pa v *Uvodu v filozofijo* govori o razvidnosti pri sklepanju: »Vendar se tudi tu spoznanje resnice opira na neposredno razvidnost. Posledek je namreč z neposredno razvidnostjo miselno zvezan s premisami in premise so vsaj končno neposredno razvidne.«[59]

Vse te delitve in distinkcije, ki smo jih navedli, vsekakor niso, kakor smo spotoma videli, plod Ušeničnikove filozofije. Glede delitve na posredno in neposredno razvidnost pri Ušeničniku niti ni posebnega razvoja. Vendar nas tudi ta delitev usmerja k osrednjemu vprašanju Ušeničnikovega spoznavoslovja.

Iz dosedanjih ugotovitev pridemo do sklepa, da je vse razmišljanje vodilo Ušeničnika k prizadevanju, kako priti do take razvidnosti, ki bo neposredna razvidnost, razvidnost vede, ki črpa svojo moč iz notranjih razlogov in ima za posledico znanstveno izvestnost.

In kako priti do te neposredne razvidnosti? Razum bi moral imeti sposobnost uvideti resnico, kakor imajo oči sposobnost videti tvarne predmete. Brez te zmožnosti neposrednega gledanja resnice tudi razvidnost ni možna. Če pa ni razvidnosti, tudi ni gotovosti, in če ni izvestnosti, ni resnice.

Gotovost ali tako imenovana izvestnost vsebuje kot bistveno prvino refleksivnost, ki je v tem, da vem, da vem. Šele tako je razvidnost v polni meri razvidnost. Iskati je treba neposredni uvid v dejstvo resnice, in ne samo v vsebino resnice. »Iskati je treba torej intuicije, združene s popolno refleksijo. Takšna je pa intuicija samosvesti. Zato mora po našem mnenju kritika tu

[56] P. de Mandato, n. d., 141.
[57] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 14 sl.
[58] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja,* 12.
[59] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 278.

zastaviti. Tu je zastavil sv. Avguštin proti skepticizmu svoje dobe, tu je sv. Tomaž Akvinski v manj skeptični dobi obstajal, tu je zopet iskal prve opore Descartes s svojim: Cogito, ergo sum. Žal, da je bila pri sv. Avguštinu ta misel samo blisk, da sv. Tomaž problema ni sistematično obdelal, a da je Descartes že po prvem koraku zablodil.«[60]

Tako smo prišli do ključne točke v spoznavoslovju Aleša Ušeničnika, do težišča problema. Po teh smernicah, ki so jih misleci nakazali že v zgodovini filozofije, je zgradil Ušeničnik svojo spoznavoslovsko metodo.

[60] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 57.

Pregled (1.04) UDK 248.2 (091) (049.2)

Toni Drašček

Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom

Kako skrivnostno zveni beseda mistika in kako različno se jo razlaga. Navzoča je v vseh religijah in celo med neverujočimi. Čas, ki ga živimo, nas je zopet vrnil k skrivnostnemu: mrzlično iskanje, brskanje po vseh mogočih priročnikih, potovanja tja daleč, povpraševanje po dobrih učiteljih, trošenje denarja za najrazličnejše tehnike. Marsikomu se zdi vse novo, kot da se je vse šele sedaj začelo. Ob premisleku se v hipu potrdi nasprotno. Vse to se je že nekoč dogajalo. Pustolovščina z Bogom je zunajčasna. Dogaja pa se v času in se skupaj z njim razvija ter spreminja. Pojmovanje in razumevanje mistike pogojuje antropologija. To nam potrjuje tudi Jean-Pierre Jossua v zelo pregledni knjigi, ki jo je pomenljivo naslovil *Sam(o) z Bogom, mistična pustolovščina* (J.-P. Jossua, *Seul avec Dieu, Decouvertes,* Gallimard religions, Paris 1996, 176 str.).

V podnaslovu srečamo ključno besedo pustolovščina. Branje je že pustolovščina pustolovščine, kajti prvotna pustolovščina je bilo doživljanje mistikov samih. Sledimo jim lahko po zapisih in dokumentih, ki so jih kakor stopinje pustili za seboj. Avtor Jean-Pierre Jossua je dominikanski teolog in urednik revij *Concilium* in *Duhovno življenje.* V esejih skuša popisati krščansko izkušnjo v odprti govorici in obliki. Že štirideset let se zanima za mistične avtorje z različnih gledišč: zgodovine, psihologije, poezije, krščanske izkušnje. Pri svojem delu povezuje teologijo, literarno zgodovino in psihoanalizo. Tako se je podal v pustolovščino branja, zbiranja, premišljevanja, zapisovanja, primerjanja. Svoja spoznanja je strnil v knjigo in nam jo izročil. Zaprta knjiga je kakor zaprt grad, skozi njen naslov spoštljivo vstopimo v nepoznan svet, v nas so nešteta pričakovanja. Odprimo jo. Razdeljena je na šest poglavij, sledijo pričevanja in dokumenti ter končno bibliografija. Poglavja so naslednja: 1. Izviri krščanske mistike, 2. Molitev srca, 3. Brezdanji ocean božanstva, 4. Mistika noči, 5. Molitev počitka, 6. Somrak mistike in njena nova rojstva. Knjigo posebej odlikujejo pričevanja in dokumenti ter primerjanje krščanske mistike z drugimi mistikami.

Kako do združitve z Bogom?

Takšna je osnovna misel: po kakšni metodi, s katerimi sredstvi? Kako povsem izpraznitи dušo-nevesto, da bi mogla sprejeti Boga-ženina? Odgovor na to vprašanje so iskali različni veliki duhovi skozi vso zgodovino. Vsem je skupno prepričanje, da je potrebna molitev. In takoj se nam zastavijo nova vprašanja:

kakšna molitev, kdaj, koliko časa, v kakšnih okoliščinah? Ali vsakdo lahko moli, kaj je za to potrebno? Molitev je način življenja, askeza, neprestano odpovedovanje vsemu in sebi. Nekaj drugega so molitveni obrazci.

Ko odpremo knjigo, nas na platnicah najprej pozdravi pesem Janeza od Križa, ki opeva noč kot osrednjo metaforo mističnega doživetja. Španskim mistikom noči je ta noč že združitev, kajti popolna noč je intenzivno doživljanje navzočnosti v odsotnosti, polnosti v praznini. Skušajmo prodreti v besedo in njen raznovrsten pomen.

Besedo mističen najdemo v besedišču iniciacije, kjer naj bi označevala skrivnost in obenem pristop k skrivnosti. Skrivnost, misterij je v začetku pomenil Kristusa, kasneje pa so tako imenovali zakramente. Samostalnik mistika označuje osebo in izkušnjo, ki je največkrat ostala zapisana. Po svojih spisih so tudi mistiki sami vplivali drug na drugega. Prav to je bistveno: ta medsebojni odnos, mistika je zadeva tekstov, zapis je v resnici pripovedovana izkušnja. Mistik je tisti, ki se odpoveduje podobam, občutjem in mislim. Tako izpraznjen se v molitvi lahko združi z Bogom.

Odkod izvira mistika?

Izvira iz platonizma, ki govori o svetu idej, ki je drugačen od zemeljskega sveta. Človek je predvsem duša, ki je ujeta v telo. V spremenljivem tvarnem svetu se odražajo nespremenljive ideje. Z njimi se je duša seznanila, ko je pred rojstvom sama bivala v idejnem svetu. Tedaj se je krščanstvo zelo heleniziralo, kar nam priča dejstvo: v antiki se je molilo na glas, vsak drugačen način je bil sumljiv. Pod platonističnim vplivom pa sta najprej judaizem in potem krščanstvo postopoma sprejela obliko notranje in celo tihe molitve, molitve brez besed. »Niti glasna govorica, niti notranja beseda nista primerni najvišjemu Bogu, ki ga moramo častiti v globoki tihoti«, je zapisal neoplatonistični filozof Porfirij (16). Krščanske platonistične smeri so vztrajale pri ponotranjenosti odnosa z Bogom in pri intelektualni kontemplaciji skrivnosti.

V 3. stoletju začne neoplatonizem poudarjati predvsem dušo kot nesmrtno, duhovno, Božjega izvora. V njej je želja po združitvi z božanskim, to pa je mogoče doseči ali z ekstazo ali smrtjo. Med neoplatonisti je najvidnejši in obenem najvplivnejši Plotin, ki išče in sluti popolnoma eno. Duša je nebeškega izvora, izgnana v čutni svet, ki lahko postane pot do čiste Lepote. Nad vsem tem je ljubezen, ki pomaga v čisti stik z Enim. Prvi princip in cilj vsega je Dobro. Z odpovedovanjem in poenostavljanjem je mogoče doživeti izkušnjo enosti. Na zahodnokrščansko mistiko je v 6. stoletju prinesel Plotinov vpliv Proclus, posebej prek krščanskega učenca Psevdo-Dionizija. Do Boga lahko pridemo po analogijah iz našega sveta. Pot je tristopenjska, in sicer: očiščenje - razsvetljenje - ljubezensko združenje. Njegovo izražanje sodi v negativno teologijo, kjer so predvsem pomembne učena nevednost, tihota in tema. Mistika je očaranost z drugačno religiozno pustolovščino, ki se razvija z umikom na nespoznavno in v zaprtost. In prav vse to se najlaže doživi v samoti, v puščavi.

Izkušnje puščavnikov

Od 4. stoletja dalje je srce dogajanja puščava. Molitev puščavnikov je kratka ponavljajoča se molitev, ki vključuje tudi dihalne tehnike in umovanja o luči. Vrhunec tega vrenja predstavlja gora Atos med 10. in 14. stoletjem s hezihasti. Ta kraj velja za živo duhovno in intelektualno središče. Izoblikuje se molitev srca, ljudska molitev, ki izključuje številnost misli in omogoča stalno bližino Ljubljenega. Molitev srca se imenuje zaradi notranjega počitka, miru, v grščini hezihia, kar pomeni počitek, duševni mir, tihoto. Njen pogoj je samota in cilj združitev z Bogom. Anahoret Makarij pravi: »Menih se imenuje menih, ker se noč in dan pogovarja z Bogom« (26). Takšna molitev temelji na ponavljanju kratke prošnje, ki se nadaljuje z mrmranjem celo v spanju. Imenovali so jo tudi Jezusova molitev. Poleg tega je bilo zanje zelo pomembno dihanje in izžarevanje luči, kar so povezovali z žarenjem Mojzesa na Sinaju in Kristusa na gori Tabor. Kdor neprestano moli, postane svetel, žari. Hezihasti so se trudili znova najti izgubljeno izvorno Enost s pomočjo obvladovanja dihanja, podobno metodam sufijev (muslimanski mistiki). Imeli so mnogo nasprotnikov, zato jih je branil Gregor Palama. Ostaja pri SP in krščanski skrivnosti. Prednost daje tradicionalni molitvi, osrediščeni v eno besedo. Upošteva krščanski princip inkarnacije in ne ločenost duše od telesa. Telo nujno sodeluje pri molitvi. Opravičuje izkušnje luči in potrjuje resnično pobožanje. V svojih razmišljanjih rešuje transcendenco Boga. Zato prevzame teorijo Gregorja iz Nise in Psevdo-Dionizija, da bi razlikoval med nespoznavnim Božjim bistvom in njegovimi Energijami, ki jih je deležen človek. Te energije posredujejo Božje življenje stvarem.

Iz tega obdobja so znani grški duhovni mojstri:

1. Evagrij Pontski, ki zagovarja kratko molitev, saj je v njej brezbrižnost do vsega, ekstatična kontemplacija in odsotnost misli.

2. Janez Klimak, Lestvičnik pomemben hezihast z obvladovanjem dihanja. »Hezihast je tisti, ki želi Netelesno umestiti v meseno bivališče.« Sad tega je pobožanje celotnega bitja (32).

3. Simeon Novi Teolog poudarja zavestno subjektivno prisvojitev krstne milosti, sklicuje se na svetlobno videnje. Združitev z Bogom je mogoče doseči prek njegovega učlovečenja in s pomočjo zakramentov.

Zahodni srednji vek od 12. do 14. stoletja

Flamska in renska dežela razvijata spekulativno mistiko, in sicer begine (redovnice, negovalke bolnikov) ter dominikanci. Poleg te pa je tudi afektivna, simbolična smer, kjer prednjači Bernard s kristološkostjo, čaščenjem Marije in z uporabo poročne metafore duša-nevesta. Lahko bi govorili o pristni cistercijanski mistiki, utemeljeni na meditaciji SP in cerkvenih očetov. Spisi razodevajo pravo simbolično literarno prefinjenost. Še posebej velja to za Bernardove *Komentarje Visoke pesmi* z živo imaginativno rahločutnostjo. Njegov prijatelj cistercijan Viljem od sv. Tierija se bolj posveča podobi Boga, po kateri je

ustvarjen človek, kajti ta podoba omogoča človeku spoznanje Boga. Nadaljuje tradicijo grških očetov in Psevdo-Dionizija. Omenja trojno pot popolnosti:

1. Čustvena vdanost, kjer je v ospredju Kristusova človeškost.
2. Razumska molitev, kjer človek kliče Svetega Duha za razsvetljenje.
3. Duhovna molitev: zrenje Boga.

Obdobje žensk

Nenavadna ženska, vizionarka in prerokinja Hildegarda iz Bingna uči, da je temelj vsakršnega spoznanja samospoznanje: »O človek, poglej se, v sebi imaš nebo in zemljo« (48). Počasi se razvije posebna mistična smer begin, kjer zasledimo slikovito simbolično misel, optimizem, opredelitev vloge ženske ter iskanja ženske in materinske podobe Boga. Na te mistkinje je vplivala literatura dvorne ljubezni in cistercijanska poročna mistika. Združitev in s tem neposredno pobožanje je lahko doseči z globokim ponižanjem. Mistika begin je radikalna ženska mistika, ki jo družba slabo podpira.

Druga ženska pričuje s svojo izkušnjo: Matilda iz Magdeburga. Duša naj se vrne k Bogu, da ne bi bilo ničesar več med njima. Ostro kritizira kler, duhovno mlačne ljudi, duhovščino katedral, kneze in grajske gospe. Njena ljubezenska poezija ohranja sled trubadurskih pesmi in obenem tudi ekstatične vzdihe iz grških očetov: »O Bog, ki se razlivaš v svoj dar! O Bog, ki se cediš v svojo ljubezen! O Bog, ki goriš v svoji želji! O Bog, ki izginjaš v združitvi s svojim ljubljenim! O Bog, Ti, ki počivaš v mojih prsih, ne morem biti brez tebe!« (57).

Še drznejša je velika flamska pisateljica Hadewijch iz Antwerpna. V njenih spisih je ljubezen srečna le v nezadovoljstvu. Opis njene izkušnje polnosti v čisti združitvi dopušča močne erotične konotacije: »Kar je v ljubezni najslajšega, so njene brutalnosti; njena najlepša oblika je brezdanje brezno; izguba v njem je dosežek; biti lačen njega je hranjenje in naslada, ljubezenski nemir je varno stanje; če se skriva, nam odgrinja svoje skrivnosti, v zavračanju se izroča; je nepričakovan in brez razloga, v tem je njegova lepota« (60).

Tudi v Italiji vodita ženski. V frančiškanski tradiciji Angela Folinjska, ki razvija kontemplacijo Križanega. Navdihuje jo ljubezenska strast, ki temelji na askezi uboštva, ponižanja in trpljenja. V dominikanski pa je izjemna aktivna duhovna prenoviteljica Katarina Sienska, ki je doživljala ekstaze, stigme in mistično poroko. Skupaj s Terezijo Avilsko spada v smer usmiljenja in ljubezni. Iz njunih biografij lahko povlečemo veliko dokazov, da obstaja ženska smer v zahodni mistiki.

Dominikanci z Eckhartom na čelu

Trinajsto stoletje je v renskem področju čas mestnega vrenja ter velikih nesreč: vojn, epidemij, cerkvenih razkolov. Tukaj so dominikanci, dobri pridigarji, ki skrbe za pravo duhovno svobodo in hočejo s strogostjo premisliti lastno izkušnjo. Nemška provinca Porenje črpa iz teološke tradicije: grški očetje, neoplatonizem, arabski filozof Avicena, Avguštin, Psevdo-Dionizij. Iz vseh teh vplivov so začeli svojo misel, kjer je mogoče pobožiti iskro, skrivnostno bistvo

duše. Videnja imajo zanje intelektualni značaj. Najslavnejši med njimi je gotovo oster in spekulativen duh, Mojster Eckhart, zlasti v mističnih razpravah in nemških pridigah. Kako podati pregled te metafizične, teološko drzne in mistične misli? Miselno je zahtevnejši, ker razlikuje Božje bistvo (Božanstvo), ki je nespoznavno in neimenljivo od Boga. Tako je do skrajnosti privedel negativno teologijo, saj pravi, da je Eno čisti nič, nasprotno od vsega, kar je in more biti spoznano. Človek hoče najti Podobo, zato mora iz sebe, da bi srečal Boga. Duša je v Bogu in v duši se rodi Beseda. Oče jo rojeva tako, kot v večnosti. On in jaz postaneva eno. Eckhartova misel se dotika skrajnosti neoplatonistične krščanske mistike. Do katere točke je resnično pokristjanjena? Vprašanje ostaja sredi velikih paradoksov mistike.

Eckhart je za seboj pustil svoje sinove:

1. Janez Tauler, ki poudarja rojstvo Besede v duši.

2. Henri Suso, ki Eckharta zbližuje s Tomažem Akvinskim. Zanj je osrednja Kristusova navzočnost.

3. Janez Ruysbroeck pobija psevdomistično poučevanje Bratov Svobodnega Duha predvsem s trojno potjo mistične združitve: krščansko spreobrnjenje - duhovna hoja razvite molitve - najvišje stanje Bog z Bogom.

Najprodornejša mistika noči

Vrh mistike predstavlja mistika noči v Španiji 16. stoletja. Iz Flandrije je prišel humanizem, ki je spodbudil biblično kulturo, obenem pa se je s tem začela tudi kritika Cerkve. Zato se ustanovi inkvizicija. Nosilci mističnega življenja so karmeličani, ki ljubijo podobe iz njihove puščavniške preteklosti. Glavna španska mistika sta vznemirjala, kajti mistika ostaja vedno obrobna. Karmeličanski red predstavlja verižni člen združitve z vzhodnim meništvom. V mistični in preroški tradiciji simbolizira vez s SZ. V tem redu je dejavna prenoviteljica Terezija Avilska, ki posreduje svojo mistično izkušnjo združitve z odkritjem Kristusove človečnosti: »Nenadoma sem bila objeta v živo občutje Božje navzočnosti. Nisem mogla več dvomiti. On je bil v meni in sama sem bila povsem potopljena v Njem« (80). Zelo je ovrednotila ekstazo v mistični izkušnji.

Glavna podoba španske mistike pa je gotovo Janez od Križa. Njegovi spisi razkrivajo trojni vpliv, in sicer Psevdo-Dionizija, gibanja Devotio moderna in Ignacija Lojolskega z njegovimi meditacijami. Združitev z Bogom je upodobil v gori Karmel. Vzpon na to goro naj bi bila temeljna iniciacija. Središčno mesto zavzema noč, ki pomeni goloto, intenzivno navzočnost v odsotnosti, skrito spoznanje. Tako se počasi začne oblikovati prava mistična znanost z lastno poetično govorico, kjer besede ne prejmejo novega smisla, ampak se jih mistiki drugače poslužijo, da bi poglobili govorico proti neizrekljivemu. Janez od Križa zavrača zamaknjenja, senzacije, psihofiziološke ekstaze, Božja razodetja in besede. To so ustavljanja na poti in tveganja iluzije. Vendar so prav ta potrjevala pristnost odnosa z neizrekljivim, tistemu, ki je to doživel in drugim. Gre za govorico telesa, ki ima psihološki in socialni pomen. Presegati vse podobe. Odpovedovanje je približevanje k skrivnosti Križa. Zadostuje mu sporočilo in Oseba utelešene Besede, kar potrjujeta njegova ljubezen do bližnjega in cerkvenost.

Mistična doživetja spremljajo nenavadna stanja:

1. Ekstaza, izkušnja počutja »zunaj svojega lastnega jaza«, z izgubo odnosa do realnosti, oslabljenjem telesne občutljivosti in koncentracijo na »dušo«.

2. Videnja, prikazovanja, razodetja. Pri videnjih gre bolj za odkritje »drugega sveta«. Prikazovanjem Kristusa pa se že približujejo včasih sporočila posebnega razodetja nadnaravnih resničnosti in ta so drugačna kot SP.

3. Stigme, znamenja Kristusovih ran na telesu, ki so lahko vidne ali nevidne, stalne ali občasne. Prvi stigmatiziranec v zgodovini je Frančišek Asiški.

4. Levitacija, domnevni dvig telesa v zrak, ki je navadno učinek silovitosti ekstaze. Lahko gre za rahlo dvignjenost nad zemljo, kakor potrjujejo številni mistiki, ali pa za večjo premestitev, kakor so primeri parapsihologije, npr. Jožef de Copertino (1603 -1663).

5. Vonjave, duhtenje ali izpuhtevanje dišave kot posmrtno znamenje svetosti (povezano s telesno nepokvarljivostjo). Sodoben primer je oče Pij (1887- 1968).

Kakšen je smisel teh manifestacij? Michel de Certeau meni, da mistika najpogosteje vpisuje svojo neizrekljivo izkušnjo v govorico z nekim »odmikom« (glede običajne rabe ustne ali pisne govorice). Obstaja tudi simbolična govorica telesa. Čutno glasbo interpretira mistik s telesnim repertoarjem. Ne igra samo na svoje telo. Telo igra nanj, kakor bi bil klavir ali trobenta avtor, človek pa njegov instrument. V tem pogledu stigme, levitacija, videnja razkrivajo in uveljavljajo nejasne zakone telesa, skrajne note nikoli popolnoma ocenjene glasbene lestvice, ki bi prebujale zahtevo kot znamenje in kot grožnjo. Nevarna bližina (za priče in za družbo) pogosto navezuje mistično na patološko. Med norostjo in resnico so enigmatične vezi, še zmotneje pa je postavljati družbeni konformizem kot kriterij duhovne izkušnje. Psihološko ravnovesje ustreza spremenljivim družbenim normam, mistično pa gre in pride. Iz nedoumljivega telesa in po njem se nedvomno rodi gibanje, ki označuje mistično govorico: izpovedati bistveno z nekakšnim odmikom. Preseči pojave, ki jih večkrat zmotno lahko sprejmemo za Stvar samo (135).

Francosko mistično stoletje

Z duhovnostjo veselja in prijaznosti nastopi Frančišek Saleški. Njegov moto je: »Vse delati iz ljubezni in ne s silo« (98). Razmišlja o meditaciji in kontemplaciji: platonistično optično metaforo odnosa z Bogom (predmet, vid, pogled) nadomesti z relacionalnimi podobami in tako obnavlja biblični smisel odnosa z Nekom. Iz terezijanske mistike je povzel vrednost molitve počitka. »Hoteti moliti« je najpristnejša molitev celo v preizkušnji Božje molčečnosti. Ob njem se pojavi ženska, ki globoko razume terezijansko mistiko, Ivana Šantalska. Oba začneta mistiko širiti med množice z molitvijo počitka, ki naj bi bila nekakšna vsakdanja mistika. Začno se nasprotovanja mistiki in prepiri. Sporen postane kvietizem (pretirane oblike molitve duševnega miru), pasivna prepustitev »Božji volji« in povsem pasivno pojmovanje molitve. Takšne ideje je širil španski duhovnik Miguel de Molinos, zato je bila njegova knjiga na indeksu, on pa dosmrtno zaprt. Najzanimivejši je slepi laik iz Marseilla François Malaval, goreč razširjevalec molitve počitka, ki pravi: »Kontemplacija je

univerzalen, čist in preprost pogled navzočega Boga: univerzalen brez posebnih pojmov; čist brez podob; preprost brez govorjenja« (106). Druga obtoženka kvietizma Jeanne Guyon razvija špansko mistiko noči in poudarja samouničevanje. Trdi, »da vsi lahko molimo, zato moramo vsi moliti« (107). Humanist, pedagog in vesten škof Fenelon pa izpostavlja voluntarističen pol molitve duševnega miru. Tudi on je obtožen kvietizma. Zanj sta čista ljubezen in pasivnost eno. »Čista ljubezen je v volji. To je ljubezen, ki ljubi, ne da bi čutila, kakor čista vera veruje, ne da bi videla« (108). Molitev je pravzaprav želja po molitvi. Zato se lahko veseliš stalne Božje navzočnosti v suhoti odsotnosti.

Notranji umik

Razsvetljenstvo 18. stoletja povzroči notranji umik, odsotnost Boga se preobrne v absolutno nedosegljivo bližino: »Tema je moja luč« (111). Svet, v katerem se dogaja mistika, je še vedno nasičen z religioznim. Mistika korenini v stalni želji človeškega bitja. Po pojemanju mistike se pokaže izviren razvoj v ezoterizmu ob koncu 18. stoletja. Odpor racionalizmu porodi emocionalno, iracionalno, iniciacijsko religioznost, ki preplavi Evropo: iluminizem, katerega predhodnik je švedski učenjak in teozof Swedenborg, ki je ustanovil sekto Cerkev Novega Jeruzalema, kjer se mistična tradicija reinterpretira v smislu intimne skrivnostne izkušnje brez Cerkve. Ta duhovnost je postala religija izobraženih, ki zanikajo pravovernost verovanja in obredov. Zelo je vplivala na romantizem, predvsem z idejo višje religije, ki je lahko poezija.

V kakšnem odnosu sta mistika in poezija? Mistika želi poetično izraziti svojo neizrekljivo izkušnjo; poezija pa pogosto odkriva absolutno in to lahko označimo kot mistično. Poezija ponuja mistiki različne oblike izražanja:

1. Negativne podobe. Mistična poezija želi izreči neizrekljivi značaj združitve, zato se zateka k negativni teologiji, ki izraža kaj Bog ni. Uporablja negativne metafore, kot noč, oblak, senca nevednosti, odsotnost, tišina ali izrecno zanikanje, da bi popravila pozitivne podobe v govorici (analogije).

2. Oksimoron (bistroumen nesmisel, slogovna figura, ki veže navidezno protislovne pojme). Uporabljal ga je Angelus Silesius, potem Janez od Križa, ko v *Duhovni pesmi* omenja »molčečo glasbo«. Pri Rene Charu je pesem neizrekljiva, ne more izreči njegove ateistične mistične izkušnje, zaznavanja brez videnja, ekstaze, onkraj luči, ki je nadomestila jaz.

3. Uvodne podobe vodijo k tistemu, k čemur nas usmerjajo z metaforičnim izrazom (pričakuje, bedi, preži /časovno/; postavljen na prag ali pred vrata, na mejo, breg /prostorsko/). Pogosta je podoba puščave, ki jo je prevzel Eckhart in kasneje tudi Kafka. Takšne podobe najdemo pri Hugoju.

Vzporedne mistike

1. V ruskem pravoslavju je ostala živa molitev srca, predvsem leta 1793 s prevodom *Filokalije svetih in treznih mož* (zbirka asketičnih del cerkvenih očetov in učiteljev duhovnega življenja, ki jo je sestavil atoški menih hagiorit, izšla je v Benetkah leta 1782). V Rusiji obstaja tesna vez med molitvijo srca in

romanjem kot izvirno obliko svetosti. Svetost je tukaj dobila izvirne oblike: sveti knezi, nori v Kristusu, starci (duhovni očetje, hezihastične tradicije, kot v samostanu Optino) in predvsem romarji, ki so hodili le nekaj časa ali vse življenje. Starodavna ruska tradicija brezdomnosti je v 17. stoletju prevzela obliko asketske hoje, duhovnega nomadstva iz samostana v svetišče. Pri tem se pričakuje odvzemanje, svoboda, razpoložljivost za služenje, kar je sorodno frančiškanskemu duhu. Prakticirajo Jezusovo molitev. Leta 1870 so izšle štiri *Pripovedi ruskega romarja*, ki so obljubljale velik uspeh. Drugi goreč privrženec molitve srca je bil slaven starec Serafin iz Sarova (1759- 1833). Nekega dne se je spremenjen in žareč pojavil pred nekim obiskovalcem.

2. Protestantizem in mistika. Intenzivno religiozno izkušnjo izpričuje Luter, čeprav se izraža kot nasprotnik mistike, saj pravi, da je to zadeva menihov. Luteranska pravovernost 16. in 17. stoletja je vztrajala pri posvetitvi in nekateri so zopet uvedli zamisel o »mistični združitvi s Kristusom«, v širšem smislu intenzivnega duhovnega življenja. Tukaj lahko omenimo Jeana Arndta, Paula Gerharda in glasbenike, kot sta Schütz in Bach. Poznejši reformator Gerhard Tersteegen je bil pravi mojster kontemplativnega življenja. V 17. in 18. stoletju se je pod vplivom kvietistov razvila kalvinistična smer: Antoniette Bourignon, pastorja Pierre Poiret in Jean de Labadie. Kasneje se kot reakcija proti lutrovski pravovernosti razvije pietizem: P. J. Spener, G. Arnold, Zinzendorf, pesnik Angelus Silesius. Kljub temu pa so protestanti na splošno odklanjali mistiko.

3. Judaizem in mistika. V judaizmu je mistika skromna, ampak lahko določimo najmanj dva pomembna momenta: kabala, filozofska in religiozna smer 3. stoletja pri Judih Provanse in Španije; hasidizem pri Judih v Nemčiji; v 13. stoletju pa se razcveti ljudski hasidizem na Poljskem. Tukaj lahko odkrijemo poteze podobne krščanskim mistikom: stalna pozornost na Božjo navzočnost v sebi in v vsakdanjih resničnostih sveta, hvaležnost in veselje, ekstatična molitev.

4. Islamska mistika je očitnejša kot judovska in bližja krščanski. Vztrajanje pri edinstvenosti Boga omogoča neoplatonistične sorodnosti. Od 3. stoletja dalje se razvija sufizem, mistika velike askeze življenja v svetu, ki so ga vedno sprejemali z nezaupanjem. Eden prvih velikih sufijev Bistami uvede rabo obrazcev, kjer se mistika enači z Bogom. V 9. stoletju se izoblikuje še perzijska, bolj gnostična veja sufizma.

Čas preučevanj: 19. in 20. stoletje

Iz soočenja z drugimi religijami nastane znanost o religijah. Novi teoretiki pravijo, da je mistika v vseh religijah identična ali jih celo presega in razveljavlja kot sisteme obredov in verovanj. Slabost zahodnih mistik je v tem, da se niso znale osvoboditi odvečnosti njihove religije. Mistika je stik z drugačno realnostjo. Pogosto se izkušnje mistikov skuša razlagati s patologijo, psihiatrija predvsem kot histerijo, psihoanaliza nevroz in psihoz se prav tako sprašuje, ali izhajajo mistična stanja iz psihopatologije. Kako razumeti duševne motnje ali značilne simptome, ki jih zaznavamo pri mistikih? Kako razumeti mistične izkušnje, ki jih včasih žive duševni bolniki? Psihoanaliza na svoj način povzame pogovor o mistiki in histeriji ali nevrozi »oceanskega občutja«: to je razprava

med Romainom Rollandom in Sigmundom Freudom. Prvemu je oceansko občutje izvor religije, drugi pa to zanika in pravi, da gre prej za infantilno potrebo po očetovi zavarovanosti.

Vsepovsodnost mistike

Ali ne bi morali upoštevati mistike kot izredne stvaritve imaginacije? Naše stoletje dokazuje vsepovsodnost mistike, tako se rodi tudi agnostična mistika:

- Mistika ničevosti. Bataille je napisal *Notranja izkušnja*, v kateri pravi: »Z notranjo izkušnjo razumem to, kar običajno imenujejo mistična izkušnja: ekstatična stanja, zamaknjenje ali vsaj premišljena emocija. Tukaj ne mislim na versko izkušnjo, ampak na izkušnjo golote, osvobojene navezanosti, brez izvira, naj bo katerekoli vere. Zato ne maram besede mističen, ne maram ozkih definicij. Notranja izkušnja je nujnost neprestanega spraševanja brez dopustnega počitka.« Kar Bataille imenuje notranja izkušnja, je mistično zamaknjenje, toda brez dogme, brez Boga, brez institucionalne vezi. V njegovi »novi mistični teologiji« se jaz raztrga v ekstazi, vezani na neznano praznino, nič, uničujoč vse iluzorne predstave, porojene iz govorice in misli (121).
- Mistika odsotnosti (Blanchot).
- Ekstatična izkušnja lepote (Char).
- Analogija mistika/poezija/skulptura (Bonnefoy).

Današnji čas nadaljuje mistiko. Terezija Deteta Jezusa je izvršila genialni premik katoliške duhovnosti 19. stoletja: vrnitev k evangeliju, preprostost vere v duhu otroštva, zavračanje zaslužnosti.

Kristjani so bili zadržani do individualizma mistikov. V zadnjem času pa so se negativne sodbe nekoliko spremenile in vplivale na poglobitev osebne molitve, ki je bila prej zaradi prevelike eklezialne in politične zavzetosti v senci.

Verujoči so razočarani nad Cerkvijo in iščejo identiteto v razdalji do institucij. Za sedanjo kulturno situacijo je značilno nezaupanje v Cerkev, srečevanje različnih religij v medsebojnem dialogu, množica psiholoških in telesnih terapevtskih tehnik osebnega razvoja.

Rojevajo se novi mistično-ezoterični tokovi, kjer so posebej pomembni: posameznikov značaj, ideja lastnega osebnega razvoja, afektivni in emocionalni element, občutje sveta golega in polnega soglasij, skrb za integracijo znanstvenih prispevkov, čut za nenavadna »dejstva«, karizma voditeljev. Posebej je razširjena sinkretistična mešanica doktrin, imenovana new age, kjer veliko berejo besedila krščanskih mistikov. Mistična pustolovščina se ukoreninja tako globoko v nezavedne želje, v srečno občutje lastnega bivanja in v strast po uglasitvi z absolutnim, da ji lahko prerokujemo ponovno pojavljanje.

Bolje bomo dojeli paralelizem mistikov z branjem nekaterih nenavadnih verbalnih prekršitev religiozne govorice, po katerih mistiki potrjujejo svojo enost z Bogom:

Hallaj: »Jaz, resnica.«

Ruzbehan de Chiraz: »Skriti mistiki so oči, s katerimi se Bog sam gleda.«

Rabbi Schneour Zalman: »Božja lastnost milosti je naša ljubezen do Boga in Božja lastnost pravičnosti je naš strah pred Bogom.«

In s krščanske strani:

Eckhart: »Pogled, po katerem ga poznam, je pogled, po katerem me on pozna.«

Terezija Avilska: »Duh duše je postal eno z Bogom.«

Janez od Križa: »Tvoja lepota sama bo moja lepota.«

Marija od Učlovečenja: »Nisem več jaz, ostajam z njim.«

Končno, Shri Ramakrishna, indijski duhovni mojster 19. stoletja, ki ima krščanske sorodnosti: »V ljubezni se resnično dojema: Jaz sem on« (157).

Naša pustolovščina pustolovščine se končuje. Ob vsem vedenju ostaja mistika tuja bralcem in mistikom. Sklenimo s pomenljivo mislijo Angele Folinjske: »Radost svetih je radost nerazumevanja: oni razumejo, da ne morejo razumeti.«

Pregled (1.04) UDK 1 (=96) (049.2)

Tone Pačnik

Preprost uvod k afriški črnski filozofiji

Uvod

Mnogi ljudje menijo, da afriški črnci nimajo filozofije, saj se ne morejo postavljati z nobenim velikim filozofom. Avtor knjige *Preprost uvod k afriški filozofiji*, profesor na Lumbumbaški univerzi (Zaire) J. M. van Parys, takšne očitke zavrača. Prepričan je, da filozofija kakega naroda ni obsežena v številu filozofov ali njihovih del, ampak v njegovem mišljenju in življenju. Vemo tudi, da so filozofi obravnavali le tiste teme, ki jih je izzvala zgodovinska doba. Avtor pravi: »Vsaka kultura in vsaka doba v človeški zgodovini ima svoje težave, bojazni, zavzetosti, raziskovanja, sprejemljivosti in odklone. Vsaka si izbere poglavja, oziroma posebna gledanja, s katerimi poskuša odgovoriti na osnovna vprašanja človeškega življenja ... Filozofi so se v filozofiji (ali v svojem okolju) uveljavljali, ker so ustrezali zahtevam svojega časa.«[1]

Afriški črnci se niso v prvi vrsti spraševali po svojem nastanku. Bili so prepričani, da tega nihče ne ve. V ospredje so postavljali »v svojem času živečo človeško skupnost«, ki s svojim življenjem določa smisel stvari. »Takšno filozofijo lahko imenujemo šolsko filozofijo. Ta uči v določenem krogu, kjer se odvija človeško življenje. Ko vidi, kaj se v tem krogu dogaja, uči resnico. Lahko jo imenujemo 'filozofijo idealistov ali mitično filozofijo'« (9). Seveda je ta filozofija drugačna od antične, ki jo poznamo na Severu.

Afriška filozofija[2] »sistematično in racionalno raziskuje smisel življenja v svetu in osvetljuje prav posebej smisel življenja v afriškem svetu« (173).

1. Opredelitev afriške filozofije

Ko govorimo o afriški filozofiji, tvegamo, da bi se zapletli v še vedno aktualne razprave o nacionalnih filozofijah. O afriški, arabski, judovski, indijski ... filozofiji lahko govorimo, če vsaka izmed njih sledi osnovnim normam, ki veljajo za filozofijo.

---

[1] J. M. van Parys, *Une approche simple de la Philosophie africaine,* Kinshasa 1993, 9. Od tod dalje bomo navedene strani vpisovali v besedilo med oklepaje.

[2] Ko tukaj govorimo o afriški filozofiji, mislimo na filozofijo afriških črncev, zato tega ne bomo posebej poudarjali.

Avtor knjige je vzel za opredelitev afriške filozofije A. Leonardovo definicijo, ki pravi: »Filozofija je sistematično in racionalno razmišljanje o osnovnem smislu človeškega bivanja in o svetu, ki ga obdaja« (13).[3] Po tej opredelitvi poskuša odkriti filozofijo v razmišljanjih antičnega afriškega človeka, obsežno pa prikazuje današnjo afriško filozofijo.

2. Stara afriška filozofija

Afriška filozofija, ki je kritično in sistematično zgrajena, se začne zelo pozno (šele v 20. stoletju). Toda vsa prejšnja razmišljanja, kjer se je človek spraševal o smislu življenja, so bila tudi filozofska. Lahko jo imenujemo stara afriška filozofija, ker temelji na ustnem izročilu, pripovedih, zgodbah, pregovorih in sentencah, ki so se izražale preko religije in obredov (predvsem pogrebnih). Filozofijo, ki temelji na kritičnem razmišljanju, pa bomo imenovali nova afriška filozofija.

Staro afriško filozofijo lahko primerjamo z evropsko predsokratsko filozofijo (15). Zaznamovana je z miti, kozmologijo in abrahamovskima verama.

2. 1. Nekritično mišljenje

»Mit je skupek predstav, ki se nahajajo predvsem v pripovedih in poskušajo z domišljijo in dramatiko sporočiti verovanja in čustvovanja določene družbe. Mit poskuša torej z mitičnim arhetipom predstaviti nekaj, kar ima pomen za človeško življenje. Toda ker si postavlja vprašanje o človeškem bivanju, je to filozofsko mišljenje, četudi nepopolno in čeravno mu manjka kritično razmišljanje« (25).

Mitično mišljenje nikakor ni izpopolnjeno filozofsko mišljenje. Manjka mu sistematično iskanje. Navadno daje odgovor, preden se vprašamo po izvoru in zaključku stvari. Manjka mu tudi kritična analiza dogodka. Toda mitično mišljenje si jasno postavlja vprašanje o človeškem bivanju v svetu. To vprašanje

[3] Avtor knjige želi odkriti načelo sistematičnega razvoja afriške filozofije, ki mu razloži racionalnost tega razvoja in omogoči metode, po katerih razloži koncept (bit, bivanje, bistvo) afriške filozofije. Ti pojmi morajo v svojem bistvu pomeniti isto, kot to pomenijo v filozofijah drugih narodov. To avtorju omogoči, da spregovori o zgodovini afriške filozofije. V afriški filozofiji želi avtor knjige odkriti tudi načelo trajnosti; kar pomeni, da določen pojem isto kot pri drugih narodih ne le sedaj, ampak da je pomenil isto v vseh različnih dobah zgodovine. Razvoj se lahko odvija slučajno ali po obstoječih pravilih ali pa tako, da se k temu, kar že je, svobodno dodaja drugo, kar prejšnje dopolnjuje. To dodajanje pa ima pred seboj smotrno dovršitev. Avtor knjige išče v afriški filozofiji tudi to načelo. K tem načelom dodaja avtor knjige še četrtega. V afriški filozofiji išče, v čem se le-ta razlikuje od drugih. Tako namerava v njej najti afriški vidik. Vsa ta načela so razmišljanja o osnovnem smislu človeškega bivanja in o svetu, ki človeka obdaja. To razmišljanje je sistematično, kar pomeni, da omogoča razvoj metod in izraz v metodičnem preučevanju; je racionalno, saj aktivno razmišljanje in zaključke o človeškem življenju vodi razumnost. Ta razmišljanja o človeškem življenju pa so obrnjena k svetu in v svet, saj človek živi vedno v svetu, ki je zaznamovan kot zgodovinska doba.

jemlje kot osnovno in nanj daje tudi odgovor. Ta odgovor je veljaven, ker ustreza osnovni človeški razumnosti.

Kozmologija in kozmogonija v širšem pomenu besede sta povezani z mitičnim mišljenjem. Nekateri filozofi se sprašujejo, če to ni manj vredna vrsta človeškega mišljenja. Toda ta način mišljenja se najde povsod, razen v moderni družbi, kjer prevladuje logično mišljenje. V njem so elementi, ki napovedujejo filozofijo, dana, to je, postavljena so osnovna človeška vprašanja o smislu človeškega življenja. Le da odgovori le malo upoštevajo metodično in kritično mišljenje.

Ustno izročilo ima v Afriki, kot tudi v drugih deželah, veliko in pomembno vlogo, ker so se preko njega prenašale navade in modrost. Danes si strokovnjaki veliko prizadevajo, da bi se to ohranilo, in to čim bolj izvirno.[4]

2. 2. Srečanje z abrahamskima verama

Kritični razum se navadno prebudi, ko vsakdanji ritem življenja zmotijo kakšni nenavadni dogodki. Ko je človek samozadosten in živi v blagostanju, navadno kritični razum počiva. Ko pa se pojavi neka motnja, se prebudi. Tako se zdi, da je imel afriški človek vsega dovolj za življenje in se zato ni oddaljeval od svojega mitičnega mišljenja.

Večje spremembe v mišljenju mu je prineslo prodiranje islama in krščanstva. Islam je prodiral s severa, krščanstvo pa z juga in iz notranjosti dežele (po reki Kongo). Obe veri pa sta bili povezani s trgovanjem in kolonizacijo.

Govorili sta o enem Bogu, ki je oseben, stvarnik in se je razodel v določeni zgodovinski dobi, se povezuje s človekom in vodi ljudi k določenemu cilju.

Obe veri sta grajeni na sistematični filozofiji (Aristotelovi), prinašata metodično mišljenje in izzivata razumsko kritiko.

Obe verstvi sta imeli v Afriki velik uspeh, toda na prvi pogled se zdi, da sta bili obe sprejeti le kot nov mit, brez poglobitve razuma.

Obe verstvi sta začeli ustanavljati šole. Vendar se je kmalu pokazala razlika med temi šolami. Islam je ustanavljal predvsem koranske šole, »medtem ko so katoličani poleg oznanjevanja vere povsod odpirali šole, v katerih so učili znanstvene vede, zgodovino, matematiko, metodično urjenje razuma, kritično mišljenje in filozofijo. Še več, v Afriki so si v nasprotju z muslimani prizadevali razumeti kulturo črncev, v kateri so živeli. Ravno oni so napisali veliko razprav o mitih, verovanju, kozmologiji in običajih. Te se nahajajo po mnogih knjižnicah. Odpirali so tudi inštitute za raziskave in muzeje v Afriki in tudi v svojih domovinah. Vse to so delali z namenom, da bolje spoznajo afriško kulturo, kar imamo danes za začetke afriške kulture« (23).

3. Prehodna doba

Obdobje med tako imenovano staro filozofijo, ki temelji na mitih, kozmologiji in kozmogoniji, in današnjo afriško filozofijo, katere osnova je kritično

[4] Mednje štejemo: Calame-Griaule, G. Dieterlen, J. G. Frazer, A.T. Fourche.

spoznanje, imenujemo prehodno dobo. Na začetek te dobe postavljamo misijonarja Placida Tempelsa z njegovo knjigo *Filozofija Bantujcev.*

3. 1. Tempelsova knjiga o filozofiji Bantujcev

P. Tempels je napisal knjižico, ki se v izvirniku imenuje *Bantoe-Filosofie.*[5] V njej je poskusil sestaviti sistematično in kritično primerjavo afriškega z neoaristotelskim mišljenjem. Tempels ni imel namena napisati filozofske knjige, ampak knjigo, s katero bi poučil belce, ki so takrat delali v Afriki, kako je afriška mentaliteta drugačna od evropske (neke vrste pedagoško knjigo).

Tempelsovo knjigo so ljudje sprejeli z velikim zanimanjem; najprej zaradi tega, ker jo je kolonialna oblast prepovedala in je s tem povečala zanimanje zanjo, pa tudi zaradi polemike o Tempelsovih mislih, ki jih je prinašal časopis *Présence Africaine*, ki ga je ustanovil in urejal A. Diop. Ta časopis je bralo tudi veliko črncev.

3. 2. Nekaj Tempelsovih gledanj

Tempels je mislil, da imajo Bantujci izdelan sistem mišljenja, po katerem mislijo in delujejo. Tega sistema ni nameraval imenovati filozofija,[6] ampak mišljenje in nagibe. Bil je prepričan, da je to del mišljenja, ki ga imajo vsi ljudje, le da je pri Bantujcih skrčeno na določen sistem, ki je različen od Aristotelovega. Ta postavlja v ospredje bit kot osnovo in absolutno realnost, Tempels pa je mislil, da Bantujci postavljajo na to mesto »življenjsko moč«. Vsaka vzročnost, npr. vse, kar se dogaja, je uresničevanje in delovanje življenjske moči.

Tempels je bil prepričan, da je obstoj te življenjske moči za črnce osnova za moralno življenje in da življenje po njej tvori ontologijo. Njegov sklep je bil, da imajo Bantujci enak razum kot Evropejci, le da je središče, okrog katerega se organizirajo vse dejavnosti, različno. S knjigo je torej hotel Evropejcem razložiti, da je razum Afričana enakovreden razumu Evropejca in da je treba Bantujce pustiti, da razvijejo svojo kulturo. Če jih je treba poučiti, je prav, da pristopimo k njim z njihovim načinom mišljenja.

3. 3. Kritika Tempelsove knjige

Tempelsove ideje so napadali mnogi politiki, pa tudi filozofi. L. de Sousberghe mu je očital, da ne razlikuje med pojmoma predlogičen in predznanstven in da pojem filozofija jemlje neresno (»passe par tout«). Če imajo Bantujci izdelan sistem mišljenja, to ne pomeni, da je to že filozofija, ali pa da tisti, ki ga nimajo, ne mislijo. Trdil je, da veliko ljudi misli nelogično. Tempelsu očita, da ne more

[5] Knjiga je najprej izšla v flamščini pod naslovom Bantoe-Filosofie v Antwerpnu leta 1946, nato pa je bila prevedena v francoščino z naslovom *La Philosophie bantoue* (Bantujska filozofija). Bantujci so afriški narod, ki živi južno od ekvatorja.

[6] Ta razprava se imenuje *Filozofija Bantujcev* (La Philosophie bantoue) zaradi napake pri prevodu iz flamščine v francoščino.

postavljati hipotez o črnski modrosti, ker ni črnec in da ključ do razumnosti kateregakoli naroda ni njihova ontologija. Po njegovem mnenju je »filozofija delo nekaj specialistov. Da razumemo narod, moramo zbrati dejstva in odnose do vidnega in nevidnega sveta: kako doživljamo vesoljstvo in ne kak izdelan sistem« (46-47).

Več filozofov[7] je o teh razpravah polemiziralo. V njihovih polemikah so se vedno bolj postavljala vprašanja, kako opredeliti filozofijo, kaj je ožji, kaj širši pojem filozofije, kaj so splošna načela in kaj posebnosti afriške filozofije.

Znan kritik Tempelsove knjige je tudi F. Eboussi. Pomembno je njegovo vprašanje: »Če je za Bantujce absolutna realnost življenjska moč, od kod ta moč izhaja?« Kajti življenjska moč je delovanje nečesa. To vprašanje postaja še pomembnejše, ko se sprašujemo po izvoru zla. Tako Eboussi sklepa, da lahko izenačimo Aristotelovo bit in življenjsko moč Bantujcev.[8]

Drug zavzeti kritik je bil tudi prof. Paulin Hountondji. V razpravi *Zgodovina tega mita*[9] poudarja, da opisuje mit afriške filozofije, ki je »skupno in podzavestno gledanje, neizražena modrost, podrejena njihovim običajem, socialnemu redu, njihovim pripovedkam in legendam, prikazana s posebnostmi njihovega jezika« (57). Pravi, naj si afriški filozofi ne prizadevajo, da bi jih evropski razumeli, ampak naj veliko razpravljajo med seboj o afriški filozofiji, ki je usmerjena v sedanjost in prihodnost in ne v preteklost. Misli, da se bodo preko teh razprav izoblikovale vse opredelitve o afriški filozofiji brez vmešavanja Evropejcev. Za Tempelsa pravi, da je »obžalovanja vreden« poizkus pristopa k afriški filozofiji, ki naj bi imel politične cilje. Hountondji namreč pravi, da Tempels s pomočjo Levy-Bruhla poskuša reševati Afričane, »kakor da bi bili leti nesposobni predstaviti svojo filozofijo in kakor da se ne zavedajo svoje lastne filozofije« (57).[10]

4. Afriška filozofija danes

Danes je afriška filozofija še vedno filozofija iskanja. Afriški filozofi si prizadevajo, da ponovno ovrednotijo afriško preteklost in izročilo. Pri tem želijo prikazati predvsem njene človeške in družbene vrednote. Tako so med njimi filozofi, ki hočejo biti moderni in ostati zvesti vrednotam preteklosti. Med njimi so tudi tisti, ki ne želijo rekonstruirati preteklosti, ampak se navdušujejo za

---

[7] Prim. C. Crahay, *Le »déecollage conceptuel«, condicions d'une philosophie bantoue*, v: *Diogène* 52 (1965), 63; poleg njega so o tem pisali J. Jahn, V. Mulago.

[8] F. E. Boulanga, *Le Bantou problématique*, v: *Présence Africaine* 75 (1968). O tem problemu je pisal tudi leta 1993, vendar je v zadnjih razpravah svoje ideje nacionalno in nekritično prikazal, kakor da je bil Tempelsov edini namen pomagati kolonialistom, da bi čim lažje izkoriščali črnce. Toda sam Tempels je zapisal, da hoče »pomagati belcem, da bodo lažje razumeli črnce«.

[9] P. Hountondji, *Histoire d'un Mythe*, v: *Présence Africaine* 91, Paris 1974, 3-13.

[10] Tempels je s svojim delom prebudil afriško filozofijo. O njej so veliko razpravljali tudi filozofi, ki niso Zairci (Alexis Kagame - Rwanda, Njoh Mounde - Kamerun, Marcien Towa - Kamerun, Alassane Ndaw - Dakar, Niamkey Koffi - Obala slonove kosti), vendar so njihove razprave podobne razpravam omenjenih zairskih filozofov.

moderno Afriko, toda osvobojeno zlaganega malomeščanstva. Danes je namreč v afriški filozofiji tudi veliko »malomeščanske« miselnosti. To je zlaganost, ki zagovarja afriško miselnost in hlasta po zahodnem materializmu (61). Pri tem nekateri ne izbirajo sistemov in ideologije, gledajo le na to, da so materialno donosni, čeravno nimajo nič opraviti z Afriko.[11] Raziskovalce afriške filozofije pa delimo na francosko in angleško govoreče. Vsi ti so pod vplivom modernih filozofskih šol, le s to razliko, da so francosko govoreči filozofi usmerjeni aristotelsko-kartezijansko,[12] to je, zahtevajo uporabo metode in kritično presojanje, medtem ko so angleško govoreči usmerjeni bolj k logičnemu pragmatizmu.

4.1. Bogastvo različnosti

Ko podrobneje ocenjujemo raziskovanje afriške filozofije, vidimo, da obstaja več smeri, ki so značilne za moderno afriško filozofijo.[13]

- Ideološka smer je precej naravnana proti vsakemu vnašanju druge (tuje) kulture in močno poudarja, da ima afriški človek pravico do svoje kulture, ki je od drugih različna. Posebej si prizadeva za dostojanstvo Afričanov, črncev, povezavo med črnskimi državami (panafrikanizem), afriški humanizem in solidarnost, narodno zavednost in avtentičnost.
- Smer, ki si prizadeva za poznavanje tradicionalne filozofije, pravi, da afriška filozofija obstaja, odkar obstaja afriško ljudstvo. Pri utemeljitvah so njeni zagovorniki precej široki in sprejemajo vsako ljudsko manifestacijo kot dokaz razumskega (filozofskega) ravnanja. Njihova karakteristika je preučevanje filozofskih elementov, prizadevanje, da se arhaični afriški filozofiji prizna enakovrednost drugim filozofijam, sistematična obdelava tradicije in preučevanje modrosti in vednosti starih.
- Smer, ki si prizadeva za kritičen pristop k afriški tradiciji, si prizadeva, da se afriška preteklost (s tem tudi filozofija) opiše in nato kritično presodi. Težava je v tem, da za to presojanje še vedno nima in ni sposobna vzpostaviti meril, po katerih bi jo presojala. Bori se torej za kriterije presojanja afriške filozofije, za zavrnitev antične filozofije in za presojo filozofije, ki se vnaša od drugod.
- Smer, ki poskuša graditi sedanjo Afriko, se navdušuje za moderno afriško sistematično in kritično mišljenje. Pri tem se ne sprašuje, ali je to povezano s preteklostjo ali ne. Bori se za hermenevtično filozofijo, ki bo funkcionalna, raziskuje novo odkrite probleme in se posveča književnosti in zgodovini.

4. 2. Evropsko znanje in afriška modrost

Filozofski krog A. J. Smeta, v katerem je še posebej znan V. Y. Mudimbe, poudarja, da moramo razlikovati evropsko znanost in afriško modrost. Po

[11] Takšen sistem je npr. marksizem, ki niti kot ideološki niti družbeni sistem nima nič skupnega z Afriko. Nekateri so se navduševali za nekega »afriškega Marxa« (te močno kritizira Senghor), seveda brez pravih osnov.

[12] Filozofija Descartesa in njegovih učencev.

[13] V navedene štiri smeri sta moderno afriško filozofijo razdelila Nkombe Oleko in A. J. Smet.

njihovem mišljenju je današnja afriška filozofija rezultat primerjave evropskega znanja in afriške modrosti. Različne smeri preučevanja afriške miselnosti ustvarjajo celoto in si ne nasprotujejo.

5. Gibanje francosko govorečih afriških držav

Gibanje francosko govorečih afriških držav se je rojevalo in razvilo na kongresih v Parizu, Londonu, Bruxellesu, New Yorku in Manchestru v letih od 1919 do 1945, na katerih so bili poznani animatorji Patrice Lumumba, Sekou Toure in drugi.[14] Razmišljanja v tem gibanju so bila osredotočena v ustvarjanje združene Afrike, postavitev dostojanstva Afričanov in črncev, dvig afriškega gospodarstva in v napredek demokratičnih idej.

V tem gibanju so osnovne ideje:

- zavračanje vsake gospodovalne kolonialne ideologije,
- povzdigovanje tradicionalnega afriškega mišljenja s kritičnim preučevanjem in
- preučevanje izročila.

V filozofiji tega gibanja se je ponovno odprlo polemiziranje o opredelitvi filozofije in afriške filozofije. Omenjeni filozofi[15] imajo več svojih somišljenikov in učencev, odkrivajo in preučujejo pa tudi zapise starih afriških intelektualcev (prvih duhovnikov), npr. Stephano Kaoze (iz Konga, 1885-1951) in Alexis Kagame (Rwanda).

Filozofi gibanja francosko govorečih afriških držav Tempelsovo knjigo povsem odklanjajo. Nekateri zavračajo tudi vsako evropsko filozofijo. Tshibangu wa Mulumba[16] »zavrača kot preveč 'sanjavo' to obliko metafizične filozofije, ki raziskuje bit, kakor tudi vsako osnovo biti. Zavrača to spekulacijo metafizike, ontologijo, ki pravzaprav prihaja iz tujine in priporoča duhovne vrednote nekega izročila, ki so bile pomembne v tej tuji deželi. Po njegovem mnenju je filozofija zahodna iznajdba, ki je bila vnesena v Afriko, da jo 'civilizirajo'. Tako je ta le orodje kulturne dominacije, da podredi afriški narod. Ves ta evropski poizkus je treba zavrniti; tako njegovo vsebino in obliko. Edini in pravi afriški filozofi so vedeževalci, fetišerji, modrijani, preprosti, nepismeni Afričani v vsem, kar govorijo, mislijo in razpravljajo. Toda, ali lahko to mišljenje imenujemo 'filozofija'? Za to ni vzroka. Afričani si niso izmislili filozofije. Oni se tudi ne gredo filozofije in je ne potrebujejo. Tako tudi nimajo razloga, da to besedo uporabljajo« (101).

Nekateri filozofi se navdušujejo,[17] da ne bi uporabljali besede filozofija, ampak razmišljanje, znanost mišljenja itd.; toda tu se odpre tudi vprašanje jezika.

---

[14] Gibanje francosko in angleško govorečih afriških držav ima dve veji. Ti veji prideta do izraza, ko govorimo o literaturi in njenih avtorjih, sicer pa so njihove misli podobne. Več bomo o tem spregovorili pri gibanju angleško govorečih držav.

[15] Npr. v Hountondjijev krog spadajo V. Y. Mudimbe, Elungu, Kinyongo, Mutunda, Botolo, Eyenga, Kaimbi, Nzege, Mbolokala.

[16] Tshibangu wa Mulumba, *Metaphysique, cette Philosophie qui nous vient d'ailleurs,* v: *Cahiers Philosophiques Africains 3-4*, Lubumbashi 1976.

[17] Npr. Ngomba Binga, P. I. Laleye, Njoh Mouelle.

Vsak jezik ima svoj način izražanja (svojo filozofijo). V vseh pomembnejših afriških jezikih manjkajo besede za filozofsko izražanje.

6. Filozofija angleško govorečih afriških držav

Filozofija v angleško govorečih afriških državah se je začela mnogo pozneje kot v francosko govorečih. Vendar se ni izgubljala v razpravah o filozofskih pojmih, temveč se je povezala s praktičnim življenjem. Tudi na šolah angleško govorečih držav nikoli niso predavali filozofije kot samostojnega predmeta, temveč vedno povezano z drugo znanstveno vejo, npr. filozofija in vera, filozofija in sociologija, filozofija in zgodovina.

Filozofi teh dežel se niso spraševali, kako osvoboditi deželo od kulturnih, znanstvenih, vzgojnih vplivov, ampak preprosto, kako osvoboditi deželo. Tudi se niso toliko spraševali po izročilu, ampak kako naj v deželi uresničijo humanost in socialnost. Njihove glavne ideje so:

- afriška osebnost (African Personality),
- panafrikanizem,
- politična in socialna filozofija.

6. 1. Afriška osebnost

Gibanje za osvoboditev črnskega suženjstva je začel v Angliji leta 1772 lord Mansfield. V Ameriki se je gibanje razvilo v državni program in leta 1863 s predsednikom Lincolnom doseglo svoje zahteve. Seveda državni predpis ni bil takoj uresničen. Potrebno je bilo spremeniti mentaliteto. S tem namenom je bilo torej ustanovljeno gibanje African Personality. Vodili so ga črnski angleško govoreči intelektualci. Gibanje je povezano z omenjenimi kongresi, ki so v bistvu hoteli obvarovati črnsko zemljo pred angleško krono. V tem smislu takrat kongresi niso uspeli, sprožili pa so celo vrsto gibanj.

V prvem obdobju je imelo gibanje African Personality nalogo obraniti svoje zahteve po osvoboditvi, nato se je posvetilo osveščanju črncev. Tretje obdobje delovanja pa je bilo po osvoboditvah v posameznih deželah, ko je bilo treba reševati vprašanja gospodarskega in socialnega razvoja osvobojenih dežel.[18]

6. 2. Panafrikanizem

Gibanje se navdušuje za zvezo črncev, da bi se rešili različnih pritiskov po končanem suženjstvu in odpravi kolonializma v Afriki. Posebno obeležje sta gibanju dala Marcus Garvey in Du Bois.

---

[18] V gibanju je pomemben W. Blyden, doma z Antilov. Leta 1850 je odpotoval v Ameriko in nato v Liberijo. Bil je prezbiterijanski pastor, profesor, predvsem pa politik in ambasador v Angliji, kandidat za liberijskega predsednika. Umrl je leta 1913. Veliko je pisal, izdal več knjig in se boril proti manjvrednosti črncev. Nekaj njegovih del: *Les Négres dans l'Histoire ancienne, L'Afrique et les Africains, L'influence néfaste des religions chrétiennes sur l'Africains, La Race africaine, Une justification de la Race africaine (1857), Christianisme, Islam et la Race Negre (1887).*

M. Garvey je bil rojen na Antilih 1887. Vpisal se je v gibanje, ki so ga vodili anglikanski misijonarji in je imelo za geslo »Afriko Afričanom«. Navduševali so se, da bi to dosegli z vero in zakoni. Pod Garveyevim vplivom se je vodilna misel gibanja spremenila. Namesto z vero in zakoni je gibanje želelo doseči svoj cilj z revolucijo in nasiljem. Tudi geslo »Afrika Afričanom« so spremenili v »Afrika za Afričane v Afriki in (za tiste, ki živijo) drugod«. V gibanju je Garvey sestavil »parlament črncev, ki se borijo za svoje pravice v svetu«, in tam bil izvoljen za provizoričnega predsednika Afrike in generalnega predsednika Zveze združenja za napredek črncev (ki je leta 1923 imela šest miljonov članov). Verjetno je bil prvi v angleško govorečih afriških državah, ki je napisal filozofijo. Gibanje je potrebovalo svojo teorijo. Filozofija je osnovana na zavedanju tlačenja in potrebi po pravici in tudi drugih mislih. Naslov dela je *Filozofija in mnenja Marcusa Garveya ali Afrika Afričanom.*

Poleg omenjene Garveyeve knjige in drugih manj poznanih zapisov[19] o panafrikanizmu ni pomembnejših filozofskih del. Razmišljanje o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti pa se pri Garveyu ne razlikuje veliko od drugih afriških filozofov.

6. 3. Filozofi politične in socialne filozofije

Pri politični in socialni filozofiji se bomo ustavili le pri treh državnikih in filozofih, ki so pomembni v današnji afriški filozofiji.

6. 3. 1. Kwame Nkrumah

K. Nkrumah[20] je bil navdušen zagovornik panafrikanizma. Njegova filozofija ima namen buditi narodno zavest črnskega ljudstva.

Osnova njegove filozofije je materializem. Vendar se v nekaterih idejah razlikuje od klasičnih materialistov. Zanj ni pomembno, od kod izvira materija, tega, pravi, materializem ne razlaga. Materializem predvsem razlaga, kakšna je materija. Po njegovem mnenju je materija v svojem bistvu gibajoča se stvar in ne nekaj statičnega. Je »sveženj nasprotujočih si sil«. Narodna zavest je filozofija (popolnoma materialistično), ki temelji na zavedanju samega sebe in na pravici, da si upoštevan kot bitje. Vse to je v zadnji analizi zreduciral na delček materije: »Materializem uči, da je človek eden, ker imajo vsi ljudje isto osnovo in izvirajo iz iste evolucije. To je tudi osnova enakosti.«[21]

Ko govori o Afriki, pravi, da si jo danes delijo tri miselnosti: tradicionalna, zahodna in muslimanska. Po njegovem mnenju je potrebno uskladiti vse tri in jih postaviti v službo tradicionalne afriške filozofije. Najprej je potrebno izvesti intelektualno revolucijo, v kateri bosta miselnost in filozofija v službi prerajanja družbe. Odpraviti je potrebno izkoriščanje afriških naravnih virov in človeka in

---

[19] Npr. od Du Boisa itd.

[20] Kwame Nkrumah (Nkroful 1909 - Bukarešta 1972) je bil ganski predsednik (1960 - 1966).

[21] K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, v: *Presénce Africaine* 76 (1969), 118-120.

vzpostaviti enakopravnost družb. Tem družbam je treba omogočiti umno uporabo vseh omenjenih bogastev. Vse evropske ideologije, krščanstvo, islam in vse ostale ideologije, ki so navzoče v Afriki, je potrebno uskladiti in preoblikovati v afriško zavest. Ta bo tako osnova humanizma, na katerem je slonela tradicionalna afriška družba.

6. 3. 2. Julius Nyerere

Tanzanijski predsednik J. Nyerere[22] je bil zagovornik socializma. Ta socializem odklanja ideje, ki prihajajo iz tujih držav in zagovarja afriško izročilo. Nyerere poudarja, da je socializem le eden, a ima veliko razlag. Odklanja vsak model socializma, ki prihaja od drugod. Odklanja tudi vsako izkoriščanje in se zavzema za bratstvo, ki vključuje vse ljudi in so vsi ljudje enaki. V svoji filozofiji daje absolutno prednost človeku in družbi, ki je zaznamovana (človeku je prirojeno) z enakostjo, enotnostjo in svobodo. Nyerere pravi: »Prava družba temelji na enakosti vseh in je povezana s svobodo in enotnostjo vseh članov. V njej mora biti enakost, kajti le tako bo složno delovala. V njej mora biti svoboda, ker družba ne streže posamezniku, razen če je politična oseba. V njej mora biti enotnost, kajti le takrat, ko je družba složna, njeni pripadniki lahko delajo v miru, varnosti in zadovoljstvu« (130).

6. 3. 3. Kenneth Kaunda

K. Kaunda[23] je v svojih delih[24] zagovarjal in v svoji državi uvajal zambijski humanizem. V njem se zavzema za človeka, in to v prvi vrsti za Afričana. Ta je brez oporekanja enak vsem ljudem sveta. Vsak človek, tako tudi vsak Afričan je zanj religiozno in družbeno bitje. Če filozofija tega ne upošteva, pravi Kaunda, ne bo nikoli razumela človeka.

K. Kaunda postavlja korenine religioznosti Afričana v tradicionalno afriško vero, toda lahko ga imenujemo »krščanskega humanista«. Njegova načela so povzeta iz Biblije in interpretirana na krščanski način. Bog je stvarnik sveta in ljudi, ki se morajo naravno razvijati do svoje polnosti. Vsi ljudje so Božji otroci in zato ni vzroka za razlike med njimi. Človek je ustvarjen kot svobodno bitje, vendar ne more živeti le zase, ampak za skupnost. Človek ima dušo. Samo prava ljubezen bo spremenila družbo in ta je gonilna sila vsakega napredka (140-147).

K. Kaunda misli, da moramo priznati naslednje razvojne stopnje: stvarjenje vesoljstva, stvarjenje človeka (predhistorična doba), primitivne družbe, suženjstvo, fevdalizem, kapitalizem, socializem in humanizem. Zadnja doba je doba svobode, pravičnosti in enakosti, ki bo v zgodovini našega časa dosegla svoj vrh.

---

[22] Julius Nyerere (Butiama 1922) je bil predsednik republike Tanganjike (1962) in (federalne države) Tanzanije (1964 -1985).

[23] Kenneth Kaunda (Lubwa 1924) je bil zambijski predsednik od 1964 do 1991.

[24] Njegova najbolj poznana dela so: K. Kaunda, *Zambian Humanism, Religion and Social Morality,* Ndola, 1988; *A Humanist in Africa*, London 1969; *Humanisme in Zambia as a Guide to its Implementation*, Lusaka 1974; *Letter to my children*, Lusaka 1977; *On Violence*, London 1980.

7. Pregled zgodovine

Težko je sestaviti kronološki pregled afriške filozofije, če upoštevamo tudi filozofijo stare dobe in vedno nova odkritja. Tudi pristop k tej filozofiji je različen. Filozof T. Obenga zagovarja mišljenje, da je prava razdelitev afriške filozofije takale:

- doba faraonov (2780-330), katero bi lahko podaljšali v koptsko zgodovino,
- patristična doba (1.-4. stoletje; cirenska, kartaginska in hiponska šola),
- muslimanska doba (Al Tahawi, rojen v zgornjem Egiptu leta 843; Ibn Badjidja, obglavljen 1138; Ibn Khaldun, roj. v Tunisu 1332, umrl v Kairu 1406) in negromuslimanska doba (šola v Tombouctou, v Gao in Djenne ter filozofi Muhammed Bagayogo, Ahmed Baba); doba 7. -18. stoletja in
- doba moderne afriške črnske filozofije.[25]

Sklep

Mnenja, kdaj se je začela afriška črnska filozofija in kaj vključuje, so različna. Podati njen pregled v tako kratkem zapisu, je seveda nemogoče. Vidimo pa, da osnovna vprašanja afriških filozofov niso klasične teme, razprave o biti, duhu, razumu, naravnih zakonih, nujnosti, ampak je njihovo osnovno vprašanje identiteta. Ta tema je nujna, dokler afriška filozofija ne bo znana in sprejeta. V njej pa je praktično vključeno vse, kar se nanaša na zavedanje sebe, svobodo in harmonično življenje s svetom in ljudmi. Odklonitev dominacije tujih ideologij je potrditev iskanja afriške identitete; raziskovanje tradicionalnega mišljenja je njeno dokazovanje. Kritično presojanje želi modernizirati afriško identiteto in jo približati svetovnemu znanstvenemu gibanju.

Afriški filozofi so zavzeti za uveljavitev svoje filozofije. Toda velikokrat je njihovo delo zaradi materialnih težav, oddaljenosti in slabe povezave med njimi

---

[25] V Gani je bila odkrita plošča (odkrila jo je Accra - katedra za filozofijo na Univerzi v Legonu), ki potrjuje, da je bil Anton - Guillaume Amo rojen v tej deželi. Amo je živel v Nemčiji v Berlinu v 18. stoletju. Bil je filozof in pisatelj in nekaj časa tudi svetovalec na kraljevem dvoru. Kako je prišel v Evropo, ne vemo. Poznana dela so: *Pravice Afričanov v Evropi (1729), Brezčutnost človeškega duha (1734), Filozofova umetnost s treznostjo in natančnostjo (1738), Filozofske diskusije (1734). Kot filozof je v Evropi slabo poznan (v letih 1727 in 1739 so mu nekatere nemške revije posvetile pozornost) in težko ga bomo uvrstili v kakšno afriško filozofsko dobo, toda kot Afričana ga lahko uvrščamo v afriško filozofijo.* Veja afriške filozofije je tudi etiopska filozofija, ki ima zelo stare filozofske zapise, o katerih se malo govori. Sodobni afriški filozofi je ne uvrščajo med svojo filozofijo verjetno zato, ker ne morejo dokazati nobene povezave z afriškim svetom. Ta filozofija obsega obdobje od antike do današnjega časa, približno dobo 2000 let. Njihova literatura ima veliko prevodov grških in evropskih mislecev, ki pa so zelo svobodno prevedeni. Nizozemski profesor C. Sumner, ki raziskuje to filozofijo, je o njej izdal več knjig in napoveduje še druge. Nekaj naslovov: *Knjiga modrih filozofov (1954), Tar'a Yaeqobova in Walda Haywatova razprava (1976), Skendesovo življenje in življenjsko pravilo (1981), Filozofi (1982), Etiopska modrost (1983), Etiopska klasična filozofija (1985), Izvor afriške filozofije (1986).*

in njihovimi centri močno ovirano. V Afriki se zelo malo objavlja, in še objavljeno navadno ne pride preko meja domače dežele.

Pregled (1.05) UDK 378.62 (497.4) (042.5)

Janez Juhant

Pogled v delovanje Teološke fakultete

(Uvodni referat na srečanju predavateljev 20. oktobra 1997)

Namen srečanja

Srečanje naj bi poglobilo naše medsebojne odnose in nas usposobilo za boljše sodelovanje.

Zavedam se, da je vsakdo izmed nas izgrajena in oblikovana osebnost, da ima vsakdo dokaj izdelan profil svojega delovanja bodisi v človeškem bodisi v upravnem ali pedagoškem in znanstvenoraziskovalnem procesu, vendar so taki pogovori spodbuda za poglobitev naše dejavnosti.

Zavedam se tudi, da ima vsakdo oblikovano odgovornost, avtonomijo in etiko delovanja. Kljub temu pa si kot ljudje lahko izmenjamo izkušnje in si posredujemo svoje želje, predvsem pa naše delovanje med seboj še bolj uskladimo in tako izboljšamo kvaliteto celote. In TEOF lahko deluje le kot celota in kot celota smo zdaj vključeni v še večjo enoto, to je v UL. Vsak delavec TEOF ima svojo avtonomijo znotraj teh okvirov, obenem iz tega izhaja njegova odgovornost in poslanstvo pri oblikovanju tega celovitega procesa. Avtonomija se po demokratičnih oziroma po krščanskih načelih gradi subsidiarno. Vsak je pristojen za svoje področje in se vklaplja v celoto, pri čemer je skupno dobro vodilo našega delovanja. Če pa uresničujemo skupno dobro, potem tudi vsak posameznik največ pridobi.

TEOF ima posebno mesto v UL. To niti ni novost, saj je bila teologija že od srednjega veka dalje znanost *sui generis*. To seveda ne velja samo za teologijo kot znanost, ampak tudi za vse, ki imamo opravka z njo, posebno za raziskovalce, ki jo preučujejo, in za učitelje, ki jo poučujejo. Za teologe se zahteva poseben standard tudi zato, ker je teologija sveta znanost in se torej po definiciji pričakuje, da bodo njeni preučevalci in posredovalci z znanostjo posredovali tudi to svetost. Nas torej že sama znanost definira kot posebne ljudi med ostalimi univerzitetniki. Sama narava svete znanosti vključuje in utemeljuje torej tudi pričakovanje večjega nravnega nivoja teološkega znanstvenika. Tega sicer ni treba posebej poudariti, saj je teologom ta položaj jasen, dobro pa je, da se ga v naših razmerah še posebej zavedamo in damo s svojim delovanjem teologiji tudi ta pečat.

Prenovljeni čas

Čas, v katerem se nahajamo, je razmeroma zahteven tudi za nas teologe. V preteklosti smo se navadili odporniške drže, ki nam jo je vsilil pretekli režim. Posebej ko je po desetletjih najhujšega pritiska in preganjanja Cerkve polpretekli režim omilil pritisk na Cerkev, sta v času moderiranega pritiska Cerkev in z njo TEOF kar nekako shajali s takim modelom. Težje je bilo to seveda v prvem obdobju po revoluciji, ko nad TEOF ni samo direktno bdela policija, pač pa je tudi stalno posegala v njeno delovanje. To so bili časi, ko so morali naši profesorji bežati v tujino in so jih spravljali v zapore. Danes, ko se na UL pogovarjamo o njihovi rehabilitaciji, imajo nekateri celo pomisleke glede tega časa, češ da ni mogoče ugotoviti, zakaj so npr. nekateri bežali v tujino.

Marksistični čas je tudi nam pustil sledi prepričanja, da teologija kot znanost nima družbenega ugleda oziroma ga ne sme imeti, zato se danes tudi teologi oziroma cerkveni ljudje kot mnogi drugi naši državljani lovimo med agresivno nastopaškostjo, ki jo mnogi razumejo kot vsiljevanje, in med bojazljivim distanciranjem in umikanjem v strokovnost. Vendar si ne smemo delati utvar, da v tem orjemo ledino. Naši krščanski predniki v različnih družbenih sistemih so že preizkusili različne sisteme in možnosti življenja ter delovanja kristjanov v njih. Zato nam je lahko to izročilo največja opora pri iskanju odgovora na izzive sedanjega časa.

S tem prehajamo že k prvemu pomembnemu vodilu našega razmišljanja in delovanja. Teologi moramo dobro, celovito in vsestransko poznati svoje izročilo in ga vtkati v življenjski prostor življenja in delovanja. Izročilo je treba razumeti teološko oziroma antropološko, torej kot tisti temeljni kamen, ki je že položen kot pravi apostol, zaradi česar ima antropološkost kristološki pečat. Upoštevanje in vključevanje tega izročila v vsej celovitosti je najboljše zagotovilo, da bo teologija danes v naših razmerah dovolj sočna in izzivalna, da se bo lahko zrcalil v njej človek sedanjega časa s svojimi resničnimi potrebami in hotenji.

Teologi smo sicer konservativni ljudje, ki ohranjamo to, kar je temeljno in v ohranjanju vztrajamo kljub modernostnim trendom, kljub muhavosti časov. Zato smo tudi hvaležni prednikom, ki so nam ohranili in predali ta čut, ki je del tega izročila.

Za nas je to zaveza in obveza in v tem smislu smo teologi še posebej znamenje tudi za tiste, ki jih je razvoj civilizacije kakorkoli iztiril iz teh antropoloških oziroma teocentričnih kolesnic in jih stiska v najrazličnejših naplavinah modernosti. Zavezani temu izročilu nismo pripravljeni prodati človeka za ceno kakršnihkoli modernih reklamnih, političnih ali modnih muh. Še posebej ostajamo zagovorniki odrinjenih, osiromašenih, skratka tistih, ki sami niso sposobni braniti in ohranjati človeškega, ker je liberalistična pehota pripravljena iti žal tudi prek trupel. Ne pristajamo torej na kakršnokoli izrinjenje človeka kot celostnega in vsestranskega bitja z družbenega prizorišča in s tem iz njegovih lastnih korenin, ker vemo, da le preko človeka govori tudi v naš čas še vedno isti Bog, ki je govoril preko Prvega in Drugega (novega) Adama, Kristusa.

Predvsem zavzemanje za to ostaja merilo naše družbene angažiranosti, pa čeprav ob tem lahko kdaj ostanemo le glas vpijočega v puščavi. Morda to ni tako slaba tolažba, kajti tudi to je preizkušeno izročilo. Dobro je to imeti stalno pred očmi bodisi ob naših nastopih na tej ustanovi ali znotraj Cerkve bodisi v ostali javnosti, posebej v medijih, kamor nas na različne načine vabijo: Prav je, da se na to razumno in kolegialno strokovno odzivamo, upoštevajoč subsidiarno pristojnost. Kot avtonomne osebnosti delujemo vedno kot prenašalci tega izročila in podobno, - kot je nekoč zapisal duhovnik na samotni italijanski župniji, kjer je komaj kdo hodil k maši, - budimo upanje že s tem, da smo tukaj.

Raziskovalne naloge

Fakultetno delovanje se od drugih vzgojnoizobraževalnih ustanov razlikuje po raziskovalni dejavnosti.

Znanstvenoraziskovalno delovanje in njegova mednarodna primerljivost sta pomembna tudi za teologe in brez tega ne bomo mogli uspešno delovati na TEOF. Za habilitacije je to zahteva, ki je ne moremo obiti. Tudi za redne profesorje je raziskovalna dejavnost pogoj za mentorstvo pri magisterijih in doktoratih ter osnova za dodatno financiranje profesorjeve dejavnosti. Primerljivost s plačami na drugih ustanovah vključuje tudi to postavko, to je kandidiranje za projekte, s čimer lahko bolje pokrivamo fakultetne stroške, nabavljamo raziskovalno gradivo in pripomočke ter izboljšamo svoje plače. Pomembno je tudi vključevanje v mednarodne projekte. Pri kandidiranju za projekte je seveda pomembno poznavanje tujih strokovnjakov, ki jih predlagamo za ocenjevalce raziskovalnih projektov.

Dolgoročno je predvideno, da bo plačevanje univerzitetnih učiteljev določeno tako, da bo dve tretjini plače prinesla pedagoška, eno tretjino pa raziskovalna dejavnost. Torej bo raziskovalna dejavnost bistvena postavka našega delovanja in kriterij vrednotenja delovanja profesorjev. Merilo bodo objavljena dela klasificirana po Cobissu.

Zato je tudi habilitacija, to je pot do rednega profesorja, pogojena s ustreznim raziskovalnim delovanjem. Za redne profesorje, ki jih na predlog habilitacijske komisije voli senat UL, pa je raziskovalno delo pogoj za njihovo mednarodno primerljivost in kandidiranje za projekte. Tudi TEOF si mora prizadevati za primerljivost na znanstvenem, strokovnem in pedagoškem področju. Težiti bo treba za objavami v tujini oziroma v tujih revijah. V zvezi s tem je tudi pomembno vprašanje, kako urediti plačevanje napredovanja. Kajti po univerzitetnih predpisih so predvidena za recenzije plačila. Možno je, da se domači ocenjevalci plačilu odpovedo, kot smo to počeli doslej, tujemu članu komisije pa je treba dati ustrezen honorar iz fakultetnih materialnih stroškov. Prav je, da bi mladim kadrom vsestransko pomagali k napredovanju, jih spodbujali k raziskovalnemu delovanju ter tako k študiju in objavljanju. Posebej bo treba z ordinariji urediti tudi vprašanje pastoralnega letnika in pastoralne prakse za šestoletnike in njihove možnosti za nadaljnje izpopolnjevanje. Zelo vprašljiva se je doslej izkazala ustanova asistenta stažista. Pričakujem tudi večjo odgovornost vseh nas profesorjev, ki izbiramo sodelavce, kot tudi odgovornost študentov, ki

se odločijo za magistrski študij. Tako smo žal dobili sredi delovanja odgovor kandidata, da želi prekiniti pogodbo asistenta stažista. Težava je v tem, ker mora kandidat zaključiti študij, fakulteta pa z jim dokazati ustrezne sadove. Potrebno bo še bolj spremljati delovanje mladih in izbirati možne kandidate.

Znanstvenoraziskovalno delovanje na področju teologije in tako imenovane krščanske filozofije in našega religioznega izročila sploh bo treba okrepiti, ker je bilo v preteklosti zaradi znanih pritiskov režima skoraj onemogočeno. V zvezi s tem je treba seveda kljub temu omeniti zasluge TEOF za mnoge dejavnosti, ki so jih profesorji kljub skromnim sredstvom opravili in tako kljub težavam tudi na tem področju vzdrževali ustrezno raven.

Predlagam, da pripravimo simpozij o stanju na področju teološkega raziskovalnega delovanja, o perspektivah, nujnostih in predvsem o usklajenem načrtovanju prednostnih nalog tega raziskovanja. Zavedati se moramo, da je to naša prednostna naloga, ki je ne bo nihče opravil namesto nas. Potreben nam je tudi pregled pedagoške učinkovitosti teologije v slovenskem prostoru. Moč teologov kot humanistov in pedagogov ter njihov družbeno-politični pomen in vpliv bosta ovrednotila in dokazala ravno pomen in pomembnost teologije v družbenem prostoru. Leta 1999 bi bilo smotrno ne glede na sveto leto 2000, ki je pred nami, ob 80-letnici UL in TEOF tudi glede na bilanco položaja Slovenije v letu 2000, v Evropski zvezi, predvsem v smislu preživetja krščanstva v slovenski družbi, pripraviti simpozij, ki bi predstavil stanje teologije in religije na Slovenskem: njeno zgodovinsko genezo in njen sedanji položaj; presoja teoloških virov iz preteklosti naše zgodovine; izdaja virov; sociološka presoja sedanjega stanja vere in vrednot v naši družbi in projekt nadaljnjega razvoja teologije kot znanosti in njen pomen v družbi.

Omeniti je treba vse pomembne izdaje, ki so že uveljavile teologijo kot pomembno raziskovalno panogo; poleg prevoda Svetega pisma tudi druge izdaje naših profesorjev doma in v tujini. Da ne bi zašli v podrobnosti ali koga izpustili, je treba na splošno poudariti to dejavnost in jo še bolj okrepiti. Pomembno je članstvo in sodelovanje naših ljudi v mednarodnih posvetih in ustanovah, ki pokrivajo naša področja. Prav tako seveda vse raziskave, ki že tečejo v okviru sprejetih projektov pri Ministrstvu za znanost in tehnologijo (MZT) in tudi novih, ki bodo še sprejeti. Odprto imamo svoje polje - teologija. Prizadevamo si, da bi k njej spadala tudi religiologija, kar bi seveda okrepilo našo strokovno razširjenost. Finančno je za MZT ugodnejše, da imamo samo teologijo, ker potem ostaja več možnosti za projekte na področju humanistike.

Pedagoška dejavnost

Naša matična ustanova, kjer smo redno zaposleni, je UL oziroma TEOF, kar pomeni, da smo po poklicni etiki dolžni skrbeti za njen razvoj in njeno uveljavljanje. Danes se to posebej poudarja na vseh področjih, ker imamo še nejasne predstave iz preteklosti o pripadnosti ustanovam, ki nam dajejo kruh. Druga pomembna razsežnost je teamska miselnost. Čut za skupnost omogoča iskanje sodelavcev in krepi medsebojno sodelovanje, v sodelovanju pa raste tudi ugled ustanove. To je za TEOF pomembno posebej zaradi pomanjkanja

kadra: nimamo zadovoljivih kadrov oziroma jih imamo premalo. Ob kooperativnem delu imamo le možnosti uveljavljanja. TEOF tudi zaradi številčne majhnosti in vpetosti profesorjev v druge cerkvene in svetne dejavnosti kliče po takem delovanju. Mislim, da nihče ne bo ogrožen, če bomo videli široko paleto možnosti dela; posebno moramo biti rahločutni za sposobne kadre.

Upoštevanje individualnih posebnosti omogoča tudi dopolnjevanje, povezovanje in raznolikost ter krepi bogastvo ustanove. Ne moremo biti vsi Einsteini, pa tudi ne arški župniki ali male Terezike. Pravilo je sicer, da naj bi bil univerzitetni profesor dober raziskovalec, pedagog ter obenem organizator in strokovnjak. Vendar po navadi nismo najboljši znanstveniki, pedagogi, menedžerji, psihologi itd. v enem kosu. Če pa moči združujemo, lahko celotna ustanova deluje kot bogat razvejan orkester.

Predvsem naj bi bili vsi ljudje, ki čimbolj izkoristijo svoje individualne posebnosti za razvoj stroke in seveda tudi za razvoj fakultete kot take, in s tem seveda UL in Cerkve na Slovenskem. K temu spadata tudi čut za druge in sposobnost, da jih čimbolj vključujemo v sodelovanje pri razreševanju skupnih nalog. Naloga starejših kolegov je, da čimbolj spodbujamo in pomagamo k napredovanju mlajšim kolegicam in kolegom in jih ne oviramo, še posebej, če so sposobnejši od nas.

Pomembna naloga je tudi stalno posodabljanje, predvsem pa ciljna usmeritev naših predavanj. Predavateljska dejavnost je razmeroma zadovoljiva v primerjavi z drugimi članicami. Morda lahko približno rečemo, da so naša predavanja po mnenju študentov kvalitetna. Še bolj bomo morali delovati za vključevanje študentov v samostojno razmišljanje in sodelovanje pri izobraževalnem procesu.

Opozoriti je treba tudi na zakonsko klavzulo, da nihče ne more zunaj ustanove, to je TEOF oziroma zunaj UL, delovati več kot enotretjinsko. Če ima kdo težave glede tega, naj jih ustrezno reši, ker bo sicer moralo vodstvo TEOF ozirom UL ukrepati v skladu z zakonom.

Mislim, da ni treba posebej opozarjati na profesorski etični kodeks, ki naj vključuje korekten, predvsem pravičen odnos do študentov. Pomembna pa je tudi naša prisotnost na ustanovi, ki vključuje ne le govorilne ure, ampak tudi pripravljenost za sodelovanje v fakultetnih in univerzitetnih organih. Pomemben je tudi primeren odnos do uslužbencev, seveda tudi obratno, in do imovine, kar pomeni skrb za varnost, zaklepanje vrat, vračanje knjig in podobno, sicer knjižničarji celo predlagajo poseben ključ za knjižnico.

Poleg povezovanja z UL, sodelovanja v komisijah in svetih je pomembna skrb za čimbolj dejavno predstavljanje stroke doma in v tujini. Sodelovanje v univerzitetnih svetih je obvezno in pomembno je, da si vloge razdelimo, vsak član pa naj poroča o svojem delovanju v univerzitetnih komisijah in svetih senatu TEOF. Povezovanje z UL in seveda s Cerkvijo in narodom ter s tujino nam omogoča uspešno dejavnost v blagor mladih, katerim je predvsem namenjeno naše delovanje. Ni odveč poudariti, da je naša služba namenjena Cerkvi in narodu, da smo plačani od države, kar še posebej narekuje vestnost pri našem delovanju.

Odprta vprašanja

Glavno in pomembno vprašanje je glede kadra in ga bo dobro podrobneje opredeliti po katedrah.

Zelo pomembna je pedagoška uskladitev našega delovanja, dopolnjevanje in predvsem jasnost ciljev našega pedagoškega dela. V zvezi s tem je pomembna tudi razprava o ciljih raziskovalnega dela, da bi okrepili pedagoško usposobljenost. Posebej bo pomembno okrepiti dejavnost za uveljavljanje naše vloge pri pouku o verah oziroma religijah.

Dokaj urejen imamo sedaj finančni položaj, kar je plod večletnega prizadevanja na tem področju. Potrebno se bo še bolj organizacijsko, predvsem pa kadrovsko načrtno urejevati in določiti razmerja med katedrami, med upravo in profesorskim zborom in med profesorji, predvsem v skrbi za čim večje sodelovanje in koordinirano delovanje, posebej tudi pri prenavljanju pedagoškega procesa, o čemer smo že v preteklosti razpravljali.

Pogovor v posemaznih katedrah oziroma večih kateder naj bi potekal o teh vprašanjih, strokovnih in kadrovskih vprašanjih in vsebinskih pedagoških vprašanjih kateder in njihovi usklajenosti z drugimi. To razpravo bo morala TEOF voditi tudi v prihodnje in iskati podobo teologije v zahtevah postmoderne družbe.

Še nekaj novic

Lep pozdrav prof. dr. Rafku Valenčiču ob njegovi 60-letnici, ki jo je obhajal 12. oktobra 1997. V imenu zbora TEOF se mu zahvaljujem za njegovo delovanje za fakulteto in mu želim še uspešna in plodna leta v blagor Cerkve in naroda, osebno pa blagoslova, zdravja in osebnega zadovoljstva pri njegovem delu.

Z veseljem pozdravljam tudi nove redne profesorje: prof. dr. Antona Štruklja, ki je bil izvoljen na predlog habilitacijske komisije na seji senata Univerze v Ljubljani (UL) 25. marca 1997, prof. dr. Alojzija Slavka Snoja, ki je bil izvoljen na predlog habilitacijske komisije na seji senata UL 7. oktobra 1997 in prof. dr. Draga Ocvirka, ki je bil izvoljen na predlog habilitacijske komisije na seji senata 11. novembra 1997.

Za docente so bili po predpisanem postopku izvoljeni: dr. Bogdan Kolar, na seji senata TEOF 17. marca 1997, dr. Stanko Gerjolj na seji 30. junija 1997, dr. Snežna Večko na seji 20. oktobra 1997, dr. Anton Jamnik na seji 24. novembra 1997, dr. Jurij Bizjak in dr. Christian Gostečnik sta v postopku za docenta.

Na UL so bili 16. decembra 1997 promovirani trije novi doktorji znanosti: dr. Julka Nežič, zagovor doktorske disertacije 8. aprila 1997, dr. Anton Jamnik, zagovor doktorske disertacije 20. maja 1997, dr. Christian Gostečnik, zagovor doktorske disertacije 11. junija 1997.

Na Tomaževi proslavi 7. marca 1997 je bila podeljena magistrska diploma Jožetu Plutu, poleg tega so bile diplome podeljene še desetim specialistom in 25 diplomantom. Tomaževa nagrada je bila podeljena študentoma Simonu Lorberju in Božidarju Ogrincu.

Na UL je v rehabilitacijskem postopku 18 rednih in 8 izrednih profesorjev ter 3 docenti Teološke fakultete, ki so bili leta 1948 izključeni iz UL. Odprto ostaja vprašanje ostalih profesorjev v letih od 1952 do 1991.

Senat UL je na sejah obravnaval pereča vprašanja odnosa članic do UL. Prav tako je UL vseskozi v težavah zaradi ignoriranja s strani Ministrstva za šolstvo in šport (MŠŠ), ki ni pripravljeno urediti osnove za financiranje poslovanja po novem. Seje senata in ostali odnosi na UL kažejo, da je temu kriva tudi premajhna organiziranost oziroma povezanost članic za skupen nastop do MŠŠ. Na zadnji seji 22. decembra 1997 je bil končno z razmeroma presenetljivo večino za rektorja UL izvoljen prof. dr. Jože Mencinger.

Dekan TEOF je eden od podpisnikov izjave o nepravilnem delovanju Nacionalnega kurikularnega sveta (NKS). S strani TEOF je član Predmetne republiške kurikularne komisije (PRKK) za verstva in etiko doc. dr. Stanko Gerjolj. Ostali člani komisij NKS, dr. Vinko Potočnik za etiko in družbo, dr. Anton Jamnik za filozofijo, dr. Drago Ocvirk in mag. Alenka Šverc za verstva in etiko, delujejo zaenkrat še naprej v običajnih okvirih.

Letošnje leto je bilo zelo pomembno za TEOF. MŠŠ nam je priznalo petletni študijski program teologija, s čimer so bili dani pogoji za normalno poslovanje. Doslej smo namreč poslovali v nenormalnih pogojih, kar je bilo posebej očitno leta 1995/96, ko smo sicer določili enake univerzitetne standarde za vse, nismo pa imeli za to dovolj sredstev. Vendar je bilo to leto zelo pomembno, saj smo omogočili vsem članom TEOF delovanje pod enakimi pogoji, ne glede na to kaj predavajo, tako da so bili tudi predavatelji višjih, predvsem 5. in 6. letnika, postavljeni v enakopraven položaj s predavatelji ostalih letnikov.

G. Greshake, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, **Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 568 str.**

»Z naukom o Sveti Trojici si ne moremo v vsakdanjem življenju prav nič pomagati.« Te slavne Kantove besede izražajo miselnost in zadržanje mnogih ljudi, med njimi tudi kristjanov, glede Troedinega Boga. Nekateri mislijo, da je vprašanje Boga v treh osebah vprašanje nekakšne »nebeške računice«, neplodnega teologiziranja ali miselnega razkošja. Podoba Boga, ki ima v sebi bogastvo odnosov in se kot tak tudi razodeva ter posega v zgodovino, še vedno ni našla tiste domovinske pravice v veri kristjanov, ki bi ji po vsej pravici pripadala. Tudi Cerkev in teologija zaostajata v svoji praksi in izvajanjih za tistim, kar oznanjata in razglabljata. To, da je v Bogu bogastvo odnosov, da je eden v medsebojni različnosti, da je polnost življenja, ima namreč neslutene posledice za pojmovanje človeka, sveta, zgodovine in družbe. Vse torej nosi občestveni in dialoški pečat.

Freiburški dogmatik Gisbert Greshake nam v pričujoči knjigi podaja obsežen odgovor na to teološko, cerkveno in duhovno problematiko. V posrečenem prepletanju notranjega uvida in zunanje uporabnosti nam predstavi nauk o Troedinem Bogu kot središče krščanske vere.

V prvem delu obravnava avtor predvsem posebno razumevanje osebe in njene bistvene naravnanosti na drugo osebo, ki se je pojavilo v zgodovini šele s krščanstvom, in je odločilno tako za razumevanje Božje kakor tudi človeške osebe. Avtor poudarja, da pot do takšne podobe osebe, ki bi mogla izraziti komunitarno razsežnost biti, ni bila lahka, ter da si je le s težavo utirala pot. Središčni problem je namreč v odnosu med enostjo in trinitaričnim mnoštvom. Avtor prikaže razvoj trinitaričnega pojma osebe od prvih poskusov pri Tertulijanu in Kapadočanih, ki so poudarjali predvsem enkratnost osebe, ki pa se uveljavlja predvsem v naravnanosti na drugi dve, kar izraža tudi trditev Gregorja Nacianškega: »Ti Trije ... *so* Bog« (94), do Avguština, ki kljub nekakšni zadregi glede mesta, ki ga ima oseba v nanašanju na Troedinega Boga, poudarja edinstvenost in specifično samostojnost osebe. Nadalje predstavi avtor razumevanje osebe in troedinosti v srednjem veku, kjer imajo pomembno mesto Boecij, Rihard od sv. Viktorja in seveda Tomaž Akvinski. Avtor vidi pri omenjenih teologih razvoj pojma osebe v smeri vedno večjega komunitarnega poudarka: od Boecijeve definicije osebe kot »individua substantia«, preko Rihardove opredelitve »incommunicabilis existentia«, do Tomaževe definicije Božje osebe: »Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.« Avtor, ki se teh vprašanj poglobljeno in hkrati sintetično loteva, vidi v navedenih prikazih pripravo na novodobni pristop k navedeni snovi. Tukaj predstavi pomembnejše temeljne smeri, in sicer od nominalizma preko Hegla, ki ima močan vpliv na Karla Rahnerja in Karla Bartha, do pohegeljanskega razvoja v smeri dialoškega pojmovanja osebe v današnjem času. Po tem zgodovinskem prikazu se avtor v tretjem poglavju prvega dela poglobi v vsebino troosebnosti Boga in njen pomen za Boga samega. Avtor postavi tezo: »Bog je Troedin, to pomeni: Bog je tisto občestvo (communio), v katerem tri Božje osebe uresničujejo v trialoškem izmenjavanju ljubezni eno Božje življenje kot medsebojno samopodarjanje« (179). Avtor se zopet vrne na no-

vozavezno govorico o Bogu, predvsem k Janezovi trditvi: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8), in odkriva v trinitaričnem življenju Boga »ritmiko ljubezni« (187). V pričujočem oddelku (172-216) odkriva bogato izmenjavanje in podarjanje življenja med Očetom, Sinom in Svetim Duhom: »Pojmovati Boga kot communio omogoča razumevanje Boga kot brezpogojno enost in brezpogojno različnost oseb« (216). Bog je po svojem bistvu, od vekomaj trojstven (Ur-dreiheit) in od vekomaj edin (Ur-einheit). To enost v različnosti hoče izraziti klasični pojem perihoreza. Avtor poudarja: »Če je Božje bistvo medosebna perihoretična izmenjava življenja in ljubezni, potem prispeva vsaka oseba (kot specifični praritem) v to bit tisto, kar ji je lastno (v klasičnem jeziku: njen proprium), vendar tako, da ta proprium na temelju radikalnega perihoretičnega sobivanja, bivanja v drugem in bivanja v naravnanosti k drugemu, pripada vsem« (215).

Drugi del odkriva odločilno mesto trinitarične vere za razumevanje vseh drugih teoloških traktatov in bistvenih pojmov, kot so stvarstvo, greh, Kristus, Cerkev, zveličanje. Tako avtor najprej pokaže medsebojno naravnanost, odnosnost in hkrati različnost, ki obstaja med Božjim trinitaričnim »množtvom« in stvarjenjsko pluralnostjo. »Bog ni samo princip edinosti stvarstva, marveč tudi njegove množtvenosti; on ni samo izvir in počelo homogenosti, temveč tudi drugačnosti in raznolikosti« (224). Tako sprejema stvarstvo od trinitaričnega Boga svojo edinstveno vrednost in dobrost; še posebej če vemo, da je bilo ustvarjeno iz ljubezni in za ljubezen. Zato avtor odkriva v stvarstvu podobo Svete Trojice, še posebej v človeku, ki je podoba Troedinega Boga, in to v vsem njegovem bivanju in udejstvovanju. Bog s stvarjenjem napravi v samem sebi prostor za to, kar je različno od njega in relativno svobodno. Samoomejitev (Selbsteinschränkung), ustvarjanje prostora za drugo in drugega, spada k bistvu ljubezni. Tako je tudi stvarstvo privzeto in poklicano k deležnosti pri trinitarični Božji ljubezni. Avtorjeva misel je, da si Bog s svetom ustvari realnost, ki mu stoji nasproti (v Sinu) in v katero vstopa ter v njej prebiva (v Svetem Duhu) in vendar ostaja nad njo (kot Oče) vzvišen (242). Trinitarične poteze stvarstva odkriva avtor v tretjem členu drugega poglavja (267-300). Seveda se te poteze v svetu izražajo bolj v smislu vsesplošne prepletenosti in soodvisnosti in na način napredovanja (procesa). Pomen vstopa Troedinega Boga v zgodovino pa prikaže avtor v četrtem členu (301-325): »Od Božjega učlovečenja naprej ni več nikakršne Trojice 'nad' svetom in zgodovino, temveč samo še 'v njima'« (323). 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. Avtor hoče s to trditvijo, ki ima rahnerjanski pridih, pokazati na celostno in ne samo delno zavzemanje in poseganje Boga v svoje stvarstvo. V drugem poglavju drugega dela, ki nosi naslov *Trinitarična drama* (326-376) spregovori avtor najprej o grehu kot zavrnitvi občestva, saj predstavlja greh samozadostnost (cor incurvatum in seipsum). Zato pa je Jezus Kristus tisti *perfectus communicator* dokončnega občestva, communia, ki ga je greh porušil. Tu ne more avtor mimo vprašanja Božjega trpljenja, ki pa je razumljivo samo v luči ljubezni. »Caritatis est passio«, pravi Origen (Hom. in Ez. VI,8). Avtor poudarja, da trpljenje in

smrt Jezusa Kristusa ne prizadene samo učlovečenega Božjega Sina, temveč »Božjo trinitarično bit« (344). 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). V tretjem poglavju tega istega dela predstavi Greshake Cerkev kot tisto, ki mora neprestano razglašati svojo identiteto, ki je skrivnost trinitarične koinonie, saj je podoba Svete Trojice. Zato ne more avtor mimo komunitarne ekleziologije in njenega pomena za samorazumevanje in poslanstvo le-te. Tudi cerkvena avtoriteta ima svoje mesto znotraj občestva. Posrečeno avtor odkriva v lastnostih in delovanju posameznih Božjih oseb zgled in navodila za izvrševanje vodstvene službe znotraj občestva Cerkve. Med službo (Amt) in cerkvenim občestvom vlada perihoretično sožitje. Avtor lepo predstavi *communio sanctorum* kot tisto občestvo, ki ima svoje posebno mesto v *communio Trinitatis* (431-438).

V tretjem delu (439-537) avtor odkriva možnosti, kako to trinitarično razsežnost uveljavljati v vsakdanjem življenju, v sedanji družbi, na medkulturnem in medreligioznem področju. Da to vzpostavljanje pravih odnosov ni enostavno in brez stranpoti se avtor zaveda, kljub temu pa je iskanje rešitev v luči Božje kommunio naša stalna naloga.

Knjiga, ki je nekakšna življenjska *summa* znanega teologa, nudi pravo hierarhijo resnic, o kateri je spregovoril Drugi vatikanski cerkveni zbor. Ob vsem bogastvu snovi ni zameglena notranja povezanost snovi, hkrati pa ni zanemarjena nobena od posameznih resnic in tem. Avtor nam namreč predstavi mnoge posamezne vidike v resnično katoliški celovitosti. Bogate sinteze na koncu vsakega večjega oddelka dajejo sicer obsežnemu delu preglednost in jasnost. Kljub skoro enciklopedičnemu upoštevanju različnih miselnih in teoloških tokov v zgodovini in v današnjem času moremo prepoznavati avtorjevo misel, ki skuša biti vseskozi svetopisemsko utemeljena in zato tudi zvesta oznanilu o Bogu Jezusa Kristusa, ki je Bog ljubezni. Občudujemo tudi bogastvo uporabljene snovi ter avtorjevo razgledanost, vpogled v zgodovinski razvoj teološke misli, sistematično moč in aktualizacijo snovi. Reči smemo, da delo ni samo summa avtorjevega teološkega razglabljanja, ampak tudi summa trinitarične misli v današnji teologiji na Zahodu.

Ciril Sorč

Josip Turčinović, *Antun Vramec, sporni hrvatski teolog,* **Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995, 155 str.**

Ob peti obletnici smrti znanega hrvaškega teologa, enega od ustanoviteljev Kršćanske sadašnjosti, Josipa Turčinovića (1933-1990), je Kršćanska sadašnjost izdala tehtno Turčinovićevo razpravo *Antun Vramec, sporni hrvatski teolog.* Josip Turčinović je proučeval manj znane teologe, predvsem tiste, ki jim je duhovna in kulturna hrvaška zgodovina naredila kakšno krivico, jih zanemarila ali pa napačno razlagala njihovo življenje in delo. To so: Ivan Stojković, Markantun de Dominis, Štefan Zagrebec, Antun Bačić, Juraj Dobrila, Antun Vramec in Krsto Pejkić. Iz slednjega je doktoriral leta 1966 s tezo *Odnosi Istočne i Zapadne Crkve kod Krste Pejkića.* Druge je raziskoval in pripravljal o njih daljše razprave. Za docenta na Katoliški bogoslovni fakulteti v Zagrebu se je leta 1970 habilitiral s poglobljeno razpravo *Teologija Antuna Vramca.* Z izdajo habilitacijskega dela so se mu njegovi kolegi skromno oddolžili, saj Turčinović spričo svoje obsežne založniške dejavnosti ni utegnil izdati svoje kvalitetne razprave o teologiji Antuna Vramca. Kljub temu pa Turčinović poudarja že v *Prilogi,* da je Vramec kot izrazito pokoncilska osebnost (Tridentinum) posebno zanimiv danes v pokoncilskem času, ker nam lahko izkustveno pokaže, da imajo nekatere človeške odločitve svoje analogije ne glede na časovno odmaknjenost.

I. Antun Vramec (1538-1587), začetnik kajkavske književnosti, kot je ugotovil njegov najboljši poznavalec Alojz Jembrih, se je rodil leta 1538 v Ormožu ali njegovi okolici, kar je bilo prej neznano in je za Slovence vsekakor zanimivo. Alojz Jembrih, ki je doktoriral na Dunaju leta 1977 s tezo *Antun Vramec in seiner Zeit,* je na Dunaju odkril, da je bil Vramec 19. 4. 1558 vpisan na dunajsko univerzo kot »Antonius Wzametz, Fridauien(sis), Styrus«, kar jasno pove, da je bil doma iz Ormoža na Štajerskem. Takrat so namreč po Frideriku Ptujskem imenovali Ormož Fridau. Avtograf v neki inkunabuli, danes v dominikanski knjižnici na Dunaju, se glasi: »Stijria me genuit nutruit sacra Vienna. Mortales docui sacra tenere iura, Antonius Vramez, 1559.« Študij je nadaljeval v Rimu, v zavodu sv. Hieronima je bil kaplan; tam je dosegel doktorat iz filozofije in teologije. Poleti 1567 je prišel v Zagreb na povabilo zagrebškega škofa Jurija Draškovića (1563-1578), ki mu je kot najbolj izobraženemu sodelavcu zaupal razne naloge. Leta 1568 je postal najmlajši kanonik v škofiji. Kot kanonik se je vključil v politično in kulturno življenje Hrvatske, zastopal zagrebški kapitelj v saboru, bil banov poslanec in komisar. Leta 1569 je postal župnik v Zagrebu na Griču, leta 1571 je bil kot bekšinski arhidiakon odgovoren tudi za ozemlje današnje lendavske dekanije v Prekmurju, leta 1578 je bil župnik v Brežicah. Ko so mu leta 1582 pod škofom Ivanom Kranjčićem (1578-1584) vzeli kanoniško čast in beneficije, bržkone zato, ker se ni hotel odreči svoji družini, je postal župnik v Stenjevcu v Zagrebu, od leta 1584 do smrti 1587 pa je bil župnik v Varaždinu. V kajkavsko katoliško književnost se je na višku slovenske reformacije umestil z dvema knjigama: s *Kroniko* (*Kronika vezda znovič spravljena kratka Slovenskim jezikom po D(oktore) Antolu Pope Vramce Kanovniku Zagrebečkom.* Štampane v Lublane po Ivane

Manline, leto M.D.LXXVIII), ki je prvo hrvatsko tiskano zgodovinsko delo in opisuje zgodovino sveta od začetkov do takrat, in *Postillo* (Postilla ima dva dela: 1. *Postilla na vse leto po nedelne dni vezda znovič spravlena slovenskim jezikom. Po Antolu Vramce S/vetoga/ P/isma/ Doktore i Cirkve Varaždinske P/lebanušu/.* Štampano v slobodnom Kraljevom Varašu Varaždine. M.D.LXXXVI. 2. *Postilla vezda znovič spravlena slovenskim jezikom po godovne dni, na vse leto. Po Ant/olu/ Vramcu S/vetoga/ P/isma/ Doktoru.* Štampano v slobodnom Kraljevom Varašu Varaždinu. M.D.LXXXVI), ki prinaša v prvem delu pridige za nedelje, v drugem delu pa za praznike. Obe je natisnil J. Mandelc: *Kroniko* v Ljubljani, *Postillo* pa v Varaždinu. *Kroniko* je Vramec posvetil zagrebškemu škofu J. Draškoviću in hrvaškim stanovom, *Postillo* pa zagrebškemu škofu Petru Herešincu (1585-1587), ki mu je omogočil župnikovanje v Varaždinu. Obe knjigi slonita na tujih zgodovinskih in verskih predlogah, vendar ju je Vramec vešče prelil v novo celoto, prežel s svojim humanističnim duhom, domoljubjem in s svojim stilom. »V jeziku je razviden vpliv kajkavščine, štokavščine in govora Vramčevega rodnega kraja z ene strani, z druge pa knjižne tradicije cerkvenoslovankega jezika hrvaške redakcije« (A. Jembrih, *Antun Vramec*, v: SBL 601).

II. Josip Turčinović je razpravo razdelil na tri dele:

1. *Antun Vramec v hrvaški kulturni zgodovini.*

2. *Vramčeva dela (formalni in vsebinski opis).*

3. *Vramčeva teologija.*

V prvem delu, *Antun Vramec v hrvaški kulturni zgodovini*, Turčinović prikazuje razločke med Vramcem, kot ga predstavlja hrvaška kulturna zgodovina, in zgodovinskim Vramcem. Turčinović analizira zapise o Vramcu od 16. do 18. stoletja, ki so vsekakor najpristnejši vir za pravilno predstavitev Antuna Vramca. Zapise iz teh treh stoletij primerja z izsledki raziskovanj v 19. in 20. stoletju. S pomočjo najnovejšega raziskovalca A. Jembriha je odkril dokončne življenjepisne podatke. Tisto, kar je bilo še odkrito po Turčinovićevi habilitacijski študiji leta 1970, je urednik J. Bratulić uvrstil v opombe s posebno oznako.

Za Turčinovića kot teologa je pomembnejši drugi del, *Vramčeva dela*, kjer avtor podrobno analizira tako *Kroniko* kot *Postillo*. Iz metodoloških razlogov je obe deli obdelal skupaj. Četudi ni *Kronika* teološka knjiga, je po Turčinoviću tudi s teološkega vidika zelo zanimiva. Na temelju navajanega besedila iz *Postille* Turčinović dokazuje Vramčevo pokoncilsko skrb, da se ljudi pouči o veroizpovedi, zakramentih, zapovedih in molitvi, kar Vramec povzame iz Tridentinskega koncila, čeprav je pri Vramcu bistveno Sveto pismo. Vramec v posvetilu škofu Petru Herešincu omenja, da bo svoje homilije (z evangeliji) za nedelje in praznike skozi vse leto razporedil po koledarju zagrebške Cerkve. Turčinović zelo podrobno predstavlja *Postillo* z glavnimi poudarki posameznih nedeljskih in svetniških homilij. Poleg Svetega pisma Vramec uporablja *Tridentinski katekizem* in druge pripomočke. *Postilla* želi biti priročnik za pridigarje in katehete, pa tudi kompendij za vernike. S formalne strani se prepletata kerigma in kateheza, tako dogmatične kot moralne vsebine.

V tretjem delu, *Vramčeva teologija*, Turčinović osvetljuje Vramčev ver-

ski svet pravzaprav Vramčeve verske probleme, saj pri Vramcu ne gre za teološke traktate, marveč za kroniko in zbirko homilij. V *Kroniki* je Vramec večkrat do Cerkve in hierarhije precej kritičen, čeprav tudi iz *Kronike* jasno izhaja, da je Vramec katoličan. Pisanje je treba presojati s takratnega zornega kota. Turčinović se tudi ukvarja z nekaterimi vročimi temami, ki jih Vramec razlaga s področja ekleziologije in Svetega pisma. Pomembno mesto v Vramčevi teologiji pripada tudi Svetemu Duhu. Turčinović je pozneje napisal razpravo o Vramčevem odnosu do Marije: *Mariologija Antuna Vramca* (v: *Advocata Croatiae*, Zagreb 1981, 165-167). Marija je za Vramca največja vernica, bila je in ostala vedno devica. Prinaša številne homilije na Marijine praznike (npr. Brezmadežna, Marijino vnebovzetje itd.). Med apostoli Vramec posveča posebno pozornost apostolu Petru. Med zakramenti je najprej poudarjal krst, o evharistiji govori na praznik Svetega Rešnjega Telesa. Govori o zakramentu pokore in mašniškem posvečenju, čeprav ne posamično. Veliko govori o zakramentu zakona, tudi o devištvu in vdovstvu, nič pa o zakramentu birme in bolniškem maziljenju. Zakrament zakona pa obdela tudi s pravnega vidika.

Vramčev moralni nauk je zanimiv, čeprav ga Turčinović ne predstavi v celoti, marveč opozori samo na nekatere smernice in teme. Vramčeva morala zelo poudarja bližnjega, predvsem istovetenje bližnjega s Kristusom. Zato Vramec poudarja odgovornost družbenih služb (zdravstvo, sodstvo, oblast in šolstvo). S tega vidika Vramec presoja svoj čas in sodobnike. Posebno je občutljiv za odnose med bogatimi in revnimi, nadrejenimi in podrejenimi.

V sklepu prinaša Turčinović nekaj trditev, ki jih povzemam:

a) Vramec je teološko zelo zanimiv pisatelj. S svojim delom je hotel pomagati potridentinski reformi Cerkve. Izhaja iz Svetega pisma in tradicije. Zelo je kritičen do klera in vladajočih fevdalcev.

b) V eksegezi, moralni teologiji in ekleziologiji izhaja iz bogatega teološkega izročila očetov in sholastike. Glede zakramentov se predvsem opira na Tridentinski katekizem. Metodološko se med seboj prepletata biblična homilija in kateheza.

c) Vramčevo delo je izhodišče za možne številne reforme. Vramec si želi bolj poglobitev teologije kot zgolj močno organizacijsko disciplino, katere nosilci so bili pozneje jezuiti. Zato Turčinović pravi: »V tem smislu njegova *Postilla* odseva vso negotovost tedanjega katoliškega časa. Konkretna zgodovinska katoliška reforma, katere nosilci so bili jezuiti, se je utrdila v smeri, ki se odmika od temeljnega Vramčevega hotenja: namesto teološkega poglabljanja se je usmerila v urejanje razmer na disciplinski in družbenoorganizacijski ravni, da bi vse niti situacije ostale trdno v vodstvenih rokah. V takšnem kontekstu bo Vramčevo sporočilo zvenelo neučinkovito, v svojem kritičnem delu pa celo nezaželeno, ne glede na svoj evangeljski temelj«.

d) Vramec ostaja pravoveren, saj nikjer ni zaznavno, da bi bil sprejemal protestantizem, kot so mu nekateri očitali. Ostaja potridentinski katoliški reformator, čeprav ne tistega tipa, ki se je pozneje kot edini oblikoval. Doktrinalna vsebina Vramčeve teologije je katoliško tradicionalna in ni

mogoče dvomiti o njegovi pravovernosti, čeprav nekaterih stvari ni dorekel. Zato piše Turčinović: »(Vramec) je pisal (*Kroniko*) 15 oziroma (*Postillo*) 23 let po koncu Tridentinskega koncila, 18 let po zadnji knjigi naših (hrvaških) protestantov iz Uracha in 20 let pred prihodom jezuitov v Zagreb. V njegovem delu so zaznavne napetosti in dileme hrvaške Cerkve v tej prehodni dobi. Poznejša hrvaška kulturna zgodovina je večkrat dvomila o njegovi katoliški pravovernosti in nakazala, da se je približeval protestantizmu. Pri tem se opira še na neidentificirano ustno tradicijo o jezuitskem sežiganju njegovih knjig. Kar se tiče Vramčeve katoliške pravovernosti, mislim, da o njej ne moremo dvomiti, saj ni doktrinalne točke, za katero bi lahko rekli, da je protestantska. Še več, (Vramec) je izrazit potridentinski katoličan reformator, ne sicer tistega tipa, kot nam to predstavlja običajna kulturnozgodovinska kategorija 'katoliškega reformatorja'«.

e) Ni znano, ali so res Vramčeve knjige sežigali, kot so nekateri mislili, ker sta znana le dva ohranjena izvoda *Kronike* in 7 oziroma 11 izvodov *Postille*. Dejstvo pa je, da je bil Vramec nekonvencionalen teolog, ki ni mogel imeti v 17. stoletju svojega mesta. Reforma Cerkve je šla v drugo smer, kot je on predvideval. Zato so ga zamolčali ali obdolžili, da je protestant.

f) Glede odvisnosti Vramčevih besedil od protestantov ni mogoče nič povedati, saj tega še nihče ni proučeval.

g) Pravi problem Vramca ni v odnosu do protestantov, marveč o izključnosti v hrvaškem kulturnem življenju. Zgodovinsko je jasno, da je Vramec v naslednjih generacijah postal vsaj duhovni tujec. Šlo je za dve pojmovanji reforme: njegovo, ki je želelo defevdalizirati evangeljsko Cerkev, in poznejše, ki je zahtevalo učinkovitost z vpeljavo discipline z gotovostjo v rokah. Ena od reform je predvidevala zelo razbohoteno prosvetno dejavnost. Prišlo je do zgodovinske izključevalnosti, drugače bi Vramec lahko ohranil svoj prostor v hrvaški kulturni zgodovini.

Vramčeva bojazen v predgovoru *Postille*, da le-ta ne bo sprejeta, je nekaj tipičnega za hrvaško teološko misel. Izpovedovali so jo vsi teološki pisatelji. Pri Vramcu je bil odpor še hujši, saj je bil teološki pionir kajkavskega kroga hrvatske književnosti. Zavestno si je prizadeval s pisano besedo razsvetliti svoje okolje in domačo stvarnost, ki sta bila polna tesnobe in konfliktov. Turčinoviću se zdi, da je hrvaška zgodovina polna podobnih usod.

V *Prilogi* je Turčinović objavil še nekaj odlomkov Vramčevih homilij: *Na den porodjenja Gospona našega Ježuša Kristuša, Na tre kralev den, Na den Svetoga Trojstva, Na god svetoga Hijeronima doktora.*

Antun Vramec je eden izmed dokaj številnih Slovencev, ki so prispevali pomemben delež k duhovni hrvaški kulturi.

Slovenci smo na Antuna Vramca lahko ponosni, saj je dal hrvaški kulturi pomemben prispevek, ki pa doslej ni bil primerno ovrednoten.

Vinko Škafar

S. Sirovec, *Katoličko moralno bogoslovlje*, **Župnija sv. Janeza Krstnika, Zagreb 1995, 280 str.**

Stjepan Sirovec je profesor na Inštitutu za teološko kulturo laikov Katoliške teološke fakultete Univerze v Zagrebu. V predgovoru knjige, ki jo hočem na kratko predstaviti, avtor omenja dva motiva za izdajo svoje knjige o moralni teologiji. Prvi je desetletnica njegovega dela na Inštitutu za teološko kulturo laikov, drugi pa je dejstvo, da je pošel hrvaški prevod Häringove knjige *Das Gesetz Christi*. To praznino naj bi zapolnila omenjena knjiga Stjepana Sirovca.

Knjiga *Katoličko moralno bogoslovlje* naj bi nastala po zapiskih študentov na predavanjih, ki jih je avtor potem korigiral in deloma dopolnil. Knjiga ima tri dele: 1. Osnovno moralno bogoslovje (3-100); 2. Posebno moralno bogoslovje (101-223) in 3. Priloge. Naj se najprej dotaknem slednjega, Prilog. V tem delu avtor po nepotrebnem daje v ponatis svoje predavanje s simpozija Pravice narodov z leta 1982 (226-234), v katerem obravnava pravice narodov pri jugoslovanskih marksistih. Prav tako po nepotrebnem se nato ukvarja s sodobno marksistično mislijo, ki je bila v času, ko je knjiga nastala, že zrela za pogreb. Tretja priloga je avtorjev članek ob dvajsetletnici Stepinčeve smrti *Symbol für Kroatien und die Welt*, ki ga je leta 1980 objavil *Würzburger Sonntagsblatt*. Vmes je tudi nekaj fotografij, ki govorijo o še nekaterih jubilejih in namenih knjige, katerih spisek sicer najdemo na str. 4.

Pregled vsebine pove, da je knjiga namenjena tistim, ki prvič stopajo v stik z moralno-teološkim izrazoslovjem. Prvi del obsega razlago temeljnih pojmov v moralni teologiji. Občasno se snov ponavlja. Razdelitev je sholastična in marsikje v kazalu se čuti vpliv J. Mausbacha oziroma nemške teološke šole. Glede na razdelitev snovi je škoda, da v besedilu, ki je predvsem informacija, ni nobenih navedkov, od kod je avtor črpal. Iz seznama literature tega ni mogoče ugotoviti. Zaman iščemo celo izčrpne navedke iz Svetega pisma, tudi ko izrečno obravnava svetopisemsko snov. Včasih navede samo knjigo ali poglavje.

Drugi del govori o posebni moralni teologiji. Polovico besedila je namenjenega zakramentalni teologiji, kar kaže na staro sholastično metodo podajanja snovi. Druga polovica je namenjena sodobnim etičnim temam: bioetiki, ekologiji, socialni etiki itn. Tudi ta del je brez vseh tistih podatkov, ki bi dajali knjigi značaj strokovnega učbenika. Naj navedem samo poglavje, ki govori o bioetiki (str. 176 sl.).

Avtor se občasno sklicuje na svojega učitelja Bernharda Häringa. Glede na to bi upravičeno pričakovali, da se bo držal njegove razporeditve tematike in vsaj razlikoval med Häringovo moralno teologijo, ki je izšla leta 1954 pod naslovom *Das Gesetz Christi* (v začetku samo ena knjiga, kasneje so bili trije zvezki), in njegovo drugo moralno teologijo *Frei in Christus*, ki je izhajala v letih 1977-1981 (kot izvirnik v treh jezikih). Ko začenja drugi del, posebno moralno teologijo, na str. 104 ponovno zabriše razliko med obema naslovoma. Hrvati so leta 1973 začeli prevajati Häringovo moralno teologijo *Das Gesetz Christi* (Kristusova postava), vendar prevoda niso dokončali, ker je medtem izšla prenovljena moralna teologija *Frei in Christus*. V osemdesetih

letih so nadaljevali s prevodom slednje. Avtor spregleda vrsto podatkov, ki bi jih glede na letnico izdaje upravičeno pričakovali. Tako npr. v prvem delu, ko govori o vesti (52-61), ne omenja okrožnice *Veritatis splendor*, kar je nerazumljivo. Tako daje knjiga vtis sistema, ne strukture. To je žal pomanjkljivost, zaradi katere je recenzija praktično nemogoča. Tega ne opravičuje dejstvo, da je knjiga nastala po zapiskih študentov.

Premišljujem torej, kakšen namen ima taka knjižna izdaja, saj se zdi, da je bila natisnjena »kar tako«, da za tisk ni bila (nikoli) pripravljena oziroma da je bila pripravljena zgolj za privatno uporabo študentov. Zdi se tudi, da je nastala kot župnijski zbornik (fotografije). Recenzijo onemogoča dejstvo, da znanstvenega aparata ni niti za vzorec. Pretežen del snovi je sicer podan na razumljiv in berljiv način. Čutiti pa je, da gre za nekakšno nedotakljivo suverenost katoliškega nauka, ki je sem ter tja odbijajoča. Težko je tudi pojasniti, zakaj avtor objavlja tudi nemška besedila, ko je na drugi strani tako dosleden prevajalec, da prevaja celo naslov prve Mojzesove knjige »Geneze«.

Knjiga je v nečem vendarle prebujajoča. Pred leti je bilo tudi pri nas čutiti velik interes za prevod Häringove moralne teologije, vendar tega nismo dočakali. V čem je razlog, je na hitro težko povedati. Eden je nedvomno v tem, da je moralna teologija glede na druge vede tako v teologiji kakor zlasti zunaj nje v velikem časovnem zaostanku in da se je ne jemlje dovolj resno. Svojevrsten pokazatelj tega zaostanka je tudi knjiga Stjepana Sirovca, ki se zadovolji z moralno teologijo »ex cathedra«.

Anton Mlinar

H. G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft,* **Entwicklung-Chancen-Perspektiven, Herder, Freiburg 1994, 370 str., ISBN 3-451-23328-2.**

Na ovoju obsežnega dela Hans Günter Gruber samega sebe predstavlja kot zakonskega svetovalca ter asistenta na Inštitutu za moralno teologijo na Ludwig-Maximilianovi univerzi v Münchnu. Obsežno in izčrpno delo *Krščanski zakon v moderni družbi* je njegova habilitacijska naloga. Avtor je poročen in že dolgo dejaven na področju zakonskega svetovanja. V zelo obsežnem seznamu literature navaja tudi svoja dosedanja dela s tega področja. Ugotavljamo, da je njegovo prednostno področje zgodovina zakona, zlasti obdobje na prehodu iz poznega srednjega veka v zgodnji humanizem in renesanso. To sploh ni čudno. V svojem delu namreč hoče predstaviti položaj zakona in nekatere spremembe na tem področju, ki imajo izvirne vzore v nekaterih avtorjih 15. in 16. stoletja. V pričujočem delu pa je Gruber pregledal celotni katoliški nauk o zakonu in prišel do zanesljivega stališča v odnosu do obsežnih sprememb v pojmovanju zakona v sedanjem času, ki še ni končano. Prišel je do ugotovitve, da je katoliški nauk o zakonu istoveten z njegovo konkretizacijo. Katoliški nauk o zakonu ne pozna nobenega idealnega zakona, ampak pozna (hoče poznati) resnični zakon. Obsežna predstavitev sedanjega stanja in perspektiv vprašanja bo koristno tako za teologe in pastoralne delavce kakor tudi za laike, kolikor jih seveda ne ovira jezikovna pregrada.

V 1. poglavju avtor predstavi krizo in spremembe v zakonu v sodobni družbi. Avtor ugotavlja, da gre za glo-

balno krizo ustanov in vrednot, zaradi katerih na poseben način trpi tudi zakon. Zakon je že sam na sebi krhek. V globalni krizi institucij in vrednot se zakonu lastna krhkost kaže v izgubi občutka za trajno in odgovorno razmerje. V ospredje stopajo nove oblike partnerstva. Nekatere od njih se predstavljajo kot zakon, nekatere ga posnemajo in/ali ga hočejo nadomestiti. Relativnost lastne vrednosti zakona s tem na eni strani uhaja iz rok tistih, ki vidijo v zakonu predvsem družbeni/-pravni dej in imajo zakon za predmet svojega monopola, na drugi strani pa zakon postaja bolj dinamičen in individualiziran stil življenja. Etos zakona se danes ne posveča toliko zunanjim zidovom/okvirjem razmerja med možem in ženo, ampak postaja vedno bolj pozoren na »notranjo opremo« zakonske hiše, na osebni odnos. Vzroke ali povod za krizo zakona vidi avtor v spremenjenih socialnih, gospodarskih in kulturnih okoliščinah, vendar ima zakon svojo lastno logiko in se spreminja bodisi sam na sebi bodisi tako, da določa značaj zunanjih okoliščin. Če je bil zakon do nedavnega lahko tudi nekakšna ekonomska ustanova, danes ne more živeti brez čustev, zlasti ne brez svobode. Porajanje otrok je na drugem mestu. Družina/-otroci ni/niso nepomembna/i, vendar ima socializacija članov družine prednost pred podaritvijo življenja in porajanjem otrok. Vsebinski premik v pojmovanju zakona dopušča tudi analizo nekaterih zunanjih vplivov na krizo in spremembe zakona. Malo prej sem omenil spremembo na področju porajanja/podaritve življenja oziroma socializacije otrok. Sodobnik verjame in sprejema tehnično pomoč pri posredovanju življenja in pri načrtovanju družine. Med vzroki sprememb je po avtorjevem mnenju na prvem mestu prav tehnična izpopolnjenost načrtovanja družine. Na drugem mestu je spremenjeno povprečno trajanje sodobnega zakona in posledično več obdobij zakona, ki so bila v obdobju bistveno nižje življenjske dobe neznana. Na tretje mesto med vzroki kriz je Gruber postavil proces modernizacije v družbi. Med vzroke uvrsti nazadnje tudi preobremenjenost osebnega razmerja, preveč zahtevno partnerstvo, idealizacijo zakona in bolj izrazito privatizacijo osebnega razmerja. Individualizacija razmerja je s seboj prinesla novo razumevanje ženske vloge v zakonu. Avtor se vpraša, kakšne posledice ima (bo imelo) to na krščansko razumevanje zakona.

To je predmet 2. poglavja, kjer Gruber razčleni glavne značilnosti krščanskega razumevanja zakona v burnem obdobju med letoma 1930 (okrožnica *Casti conubii*) in 1965 (Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*). To razmeroma kratko obdobje se cerkveno gledanje na zakon ni spremenilo, spremenilo se je predvsem gledanje na tako imenovane namene zakona. Vrhunec tega gledanja predstavlja nedvomno okrožnica *Casti Conubii*, s katero je papež hotel uveljaviti tradicionalno gledanje na namene zakona oziroma na rodovitnost zakona. Kljub navideznemu tradicionalizmu in apologiji krščanskega zakona pred sovražnim svetom pa že sama okrožnica ponuja nastavke bolj osebnega gledanja na zakon, kar so potrdili nekateri teologi, zlasti Herbert Doms (1935). Tudi če okrožnica tega ni hotela, kakor so trdili tradicionalisti in Domsovo knjigo *O smislu in namenu zakona* spravili na indeks, je sprožila nenavadno razpravo o bistvu zakona. Pre-

prosto teološko tolmačenje se je glasilo, da je zakon Božja uredba, katere namen je posredovanje življenja. Avtoritativno je razpravo poglobil papež Pij XII., ki je govoril o rojstvu in vzgoji otrok (generatio et educatio prolis). S tem je poudaril vsaj to, da je bral Domsovo razpravo o položaju zakona po okrožnici *Casti conubii* in jo upošteval. »Educatio« pomeni rojevati otroka na nov način. V tem je poudarjeno to, kaj je zakon in kako zakonca vzgajata predvsem z medsebojno ljubeznijo. Nova interpretacija zakona je nova samo v tem, da je spregovorila o bistvu zakona, namene pa odločno postavila v odvisnost od življenjske ljubezenske skupnosti med možem in ženo. Za Herberta Domsa, ki mu avtor posveti dovolj prostora, je bistvo (smisel) zakona nedvomno njegov prvi namen. Otrok je sad ljubezni, ki je temeljni zakon zakonske skupnosti. Podobno pozornost je posvetil Bernhardin Krempel, ki je videl v zakonu pot do osebne uresničitve. Pred koncilom so se teologi intenzivno ukvarjali z novim kriterijem osebe: oseba ni samo kriterij interpretacije zakona in zakonske etike, ampak je zakon temeljna oblika izražanja osebe. Pokazalo se je, da se je soočenje z izzivom novih načinov urejanja spočetij in rojstev izšlo samo s personalizmom, ki je od tega časa tudi uradni jezik cerkvenega gledanja na zakon. Na koncilu (*Gaudium et spes*) je prevladalo mnenje, da bo treba govoriti predvsem o bistvu zakona: Zakon je zaveza osebne ljubezni. Otrok je sad medsebojne ljubeče podaritve. Po avtorjevem mnenju predstavlja *Gaudium et spes* odločilen obrat v pojmovanju zakona in velik izziv za zakonsko etiko ter cerkveno prakso v pripravi na zakon, v prisostvovanju sklenitvi in v spremljanju zakoncev.

V 3. poglavju se avtor posveti različnim odzivom cerkvenega učiteljstva in teologije na koncilske pobude. Zdi se, da je avtor hotel posebej poudariti to, da se teologija in učiteljstvo ni resno soočilo z dejstvom, da naj zakon in zakonce tudi poslušata. V razmerju med učiteljstvom in teologijo je nastalo obdobje globoke krize, katere prvo dejanje predstavlja okrožnica *Humanae vitae*. V okrožnici je sicer poudarjeno, da je zakon skupnost oseb, ki se združujeta za to, da bi obudila novo človeško življenje. V tem pogledu gre okrožnica za korak nazaj, ko se spet bolj posveti namenu (namenom) in se zdi, da ima vprašanje o bistvu zakona za samoumevno. Okrožnica ne gleda samo na splošni namen zakona, ampak na značaj in namen vsakega posameznega zakonskega dejanja. K temu sodi prepoved uporabe umetnih sredstev za preprečevanje spočetja. Naslednji korak učiteljstva predstavlja apostolsko pismo *Familiaris consortio* (1981), za katerega je značilno ne samo to, da je papež znižal raven pomembnosti nauka, ampak da je v pismu povzel ves pokoncilski nauk o zakonu. Pismo poudarja, da je zakon v Božjem načrtu ljubezenska skupnost, katere namen je posredovanje življenja. Avtor se posebej posveti analizi papeževe antroplogije. Poudari njegovo personalistično normo, njegovo gledanje na razmerje med osebo in naravo, njegovo tolmačenje spolnosti. Avtor med drugim ugotavlja, da sedanji papež zakon preveč idealizira in premalo upošteva njegov dejanski položaj. Drugi del tega poglavja govori o različnih teoloških pristopih k zakonu. Avtor se ustavi ob treh avtorjih, ki so zelo, vplivali/vplivajo na nemško mo-

ralno teologijo, Johannesa Gründla, protestanta Dietmarja Mietha in teologa/psihoanalitika Eugena Drewermanna. Ta del knjige je zelo zanimiv, saj v njem avtor poleg vsega pokaže dejansko slabost teologije in teologov, ki so med seboj razdeljeni tudi ob zelo pomembnih vprašanjih. Ni dvoma, da je to predvsem obračun z nemško teologijo.

Drugi del 3. poglavja je že uvod v 4., v katerem avtor razpravlja o sodobnem krščanskem gledanju na zakon. Avtor ugotavlja, da se teologija danes kljub vsemu ukvarja predvsem z bistvom zakona. Zakon je ljubezenska skupnost. Je odkritosrčna medsebojna podaritev moža in žene. Teologija meni, da je njeno poudarjanje osebnega razmerja v zakonu pomembno za življenje zakoncev v sodobni družbi. V naslovih, ki si sledijo, avtor na različne načine pokaže, da je zakon ustrezen odgovor na izzive časa in hkrati tudi pomemben prispevek k preobrazbi družbe. Najprej govori o osebnem razmerju, nato o trajnosti zveze, nato o integriteti, solidarnosti in rodovitnosti, ki so socialne »vrline« zakona. Najpomembnejša je ljubezen. Poleg medsebojne ljubezni teologija poudarja pomembnost religiozne razsežnosti zakona ter iz nje izvirajoče zanesljivosti etičnih norm. Značilna poteza poglavja je nedvomno v tem, da govori samo o zakonu, ne o družini, samo o razmerju med zakoncema, praktično nič o rodovitnosti njune ljubezni. To je med drugim sporni del razmerja med (nemško) teologijo in uradnim učenjem Cerkve, ki je doživel enega svojskih vrhuncev konec leta 1988 in v začetku 1989, ko se je zaostrilo vprašanje tolmačenja okrožnice *Humanae vitae*.

Gruberjevo delo nudi bogat, obširen in sproščen pogled na zakonsko problematiko, zlasti ko išče rdečo nit nauka o zakonu, razlikuje med zakonom in nameni zakona ter tudi kritično izpostavlja skrajnosti bodisi tradicionalistov bodisi naprednjakov. Pogum kritika in kritike je toliko pomembnejši, kolikor bolj odločno seže v ozadje apologetičnih stališč. Ugotavlja namreč, da to sploh niso stališča, ampak apologija stališč nekoga drugega. To je ena ne-lepih slabosti tradicionalne moralne teologije, avtorjeva vedrina pa na drugi strani ena boljših strani knjige, ki je izvirno in gotovo tudi z izkustvom in praktičnim delom svetovanja podprto delo. Gruberjevo delo je poleg tega tudi pomemben prispevek k sodobni moralni teologiji.

Anton Mlinar

Živa antika - Antiquité vivante **(Skopje) 45 (1995) 1-2: Sertum Gantarianum.**

Po drugi svetovni vojni je v Skopju začela izhajati tedaj vsejugoslovanska revija za klasično filologijo *Živa antika*, ki se je z leti vedno bolj uveljavljala tudi v mednarodnem merilu. Po tedanjem republiškem ključu so bili v uredništvu zastopani predstavniki iz vseh tedanjih republik. V novonastalih političnih razmerah je revija sicer postala glasilo makedonskih filologov, vendar pa želi ohranjati stare povezave in navezati še nove v širšem mednarodnem prostoru. V uredniškem odboru revije so zbrani univerzitetni profesorji z univerz v Beogradu, Ljubljani, Skopju in Zagrebu. Mednarodno usmeritev pa dokazuje tudi zadnja, dvojna številka, zbornik, posvečen akad. prof. dr. Kajetanu Gantarju ob njegovi petinšestdesetletnici. Njegov podnaslov je *Sertum Gantarianum*, Gantarjev venec.

V obsežnem zvezku, pri tisku katerega je prispevalo delež tudi Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije, je sodelovalo 37 Gantarjevih prijateljev, akademskih kolegov in nekdanjih študentov, od Makedonije in Grčije do Finske in Belgije. Seveda sta najprej prikazana njegov življenjepis in bibliografija. V posameznih razpravah pa se avtorji dotikajo tako slovničnih kot literarnih in zgodovinskih tem, povezanih s starim vekom. Pri svojem delu se je akademik Gantar srečeval tudi s teologi, pa tudi krščanstvo v svojih začetkih sega v čas antike. V tem prikazu bi se torej omejil na kratek prikaz tistih razprav, ki torej posegajo tudi na teološko področje.

Že prvi članek slavnega makedonskega filologa, sicer strokovnjaka za mikenske študije, Petra Ilievskega, ima tako usmeritev. Obravnava namreč apoteozo Besede v pesniškem Predgovoru k evangelijem Konstantina, nam bolj znanega kot sv. Cirila. Najprej doda še nove argumente za Cirilovo avtorstvo, potem pa ob prevodu odlomkov v sodobno makedonščino prikaže nekaj temeljnih potez pesnitve, med njimi gore zagovor pravice Slovanov do svetih knjig in bogoslužja v lastnem jeziku.

Gantarjev študent Gorazd Kocijančič v članku *Takšnost uzrtja: bivajoče pri Parmenidu in mojstru Eckhartu* prodorno analizira pojem biti v širokem razponu od starogrške misli do srednjeveške mistike. V obeh gre za nekakšno mistično doživetje in dojetje bitja. Od Parmenidove enoznačne trditve o bitju pride avtor do Eckhartove apofatične mnogoznačnosti. Njegov sklep je, da je zaradi tega njuna ontologija v bistvu samem neprimerljiva.

Akademik Jože Krašovec, s katerim je Gantar prevajal Sveto pismo, je v zbornik prispeval razpravo o Psalmu 82. Najprej pokaže na zavzetost za pravičnost, ki se kaže v psalmu. Tega so prištevali v zelo različne zvrsti: med didaktične, preroške, bogoslužno-preroške psalme, žalostinke in videnja. Psalmistu se postavlja vprašanje, kako more Bog tolerirati krivično oblast. Psalm je pesniški protest zoper dejstvo, da so šibki pogosto plen krivičnikov. Ključ za njegovo razumevanje je zadnja vrstica, poziv Bogu, naj vendar vstane in razsodi. Na osnovi tega smemo ostale vrstice razumeti kot videnje Boga, ki stoji v nebeški družbi, na nekakšnem nebeškem dvoru. Tam Bog pokliče svoje podložnike, ker so zlorabili svojo oblast. Bog sam jim da smernice za delovanje v pravičnosti in

skrbi za uboge. Vmesni komentar neznanega govorca o nespameti dvorjanov je znak ironije. Posvet oziroma proces se konča z antitetičnim pravdorekom: kljub svojemu božanstvu bodo padli kot ljudje. Krašovec potem raziskuje, na koga se pravzaprav nanaša ta proces, kdo so obtoženci, bogovi ali ljudje. Nagiba se k mnenju, da je psalmist v preroški tradiciji s tem obsodil sleherne politeisti ne te nje. Obsodba resda zadene »bogove«, sporočena pa je zemeljskim vladarjem, da bi pospeševali pravičnost. Razpravo zaključi prikaz midrašitske eksegeze psalma, ki v vzorcu božanskost-krivičnost-padec vidi Adamov greh in ga primerja z odpadom izvoljenega ljudstva od sinajske zaveze.

Marko Marinčič, tudi Gantarjev študent, je prikazal simboliko v Tobitovi knjigi v primerjavi z romanom o Ahikarju. Obdela zlasti pojme luči, poti in poroke. V Tobitovi knjigi najde vzorce, ki jih je mogoče primerjati s helenističnim romanom o Ahikarju in kažejo na premik od zgodovinskega k osebnostnemu pisanju v eksilskem in poeksilskem obdobju.

Gantarjev soakademik Jože Mlinarič je prispeval razpravo o odnosu menihov na Slovenskem do pisne besede. Izhaja iz določil v Benediktovem vodilu in Bernardovih statutih, ki menihom branje preprosto predpisujejo. Nakazuje tudi nespoštovanje teh določil. Kljub temu je treba tu videti temelj bogate prepisovalske dejavnosti. Ob prihodu na novo postojanko so menihi prinesli s seboj najpomembnejša besedila; ko pa je skupnost rasla, je rabila in si priskrbela vedno več knjig. Tako so v Stični prepisovali vsa temeljna dela cerkvenih očetov, Avguština, Hieronima, Ciprijana, Gregorija Velikega, Beda Častitljivega, Kasijana. Samo domnevati pa smemo, da so med menihi bili tudi izvirni književni ustvarjalci. Po oceni poznavalcev je stiška knjižna oprema ena najlepših v tistem času. Stiški rokopis iz 15. stoletja je dokaz skrbí menihov za oznanjevanje evangelija v domačem jeziku. Na žalost pa je število ohranjenih srednjeveških rokopisov tako iz Stične kot iz Kostanjevice resnično skromno (41 za Stično in 7 za Kostanjevico). Avtor v nadaljevanju prikaže kasnejše popise knjig in znane novoveške avtorje iz naših samostanov in njihovo pestro knjižno bero z različnih področij.

Podpisani, tudi Gantarjev študent, sem prikazal primerjavo toposa embriogeneze pri Marku Avreliju in mučencu Justinu. Ob isti podobi, namreč podobi razvoja zarodka, prideta dva filozofa sodobnika do različnih sklepov. Stoik Mark Avrelij se ob tem samo čudi in priznava skrivnostno nedoumljivost; kristjan Justin pa logično sklepa na podobno skrito dogajanje pri vstajenju od mrtvih. S pomočjo filozofskega razmišljanja utemeljuje resnico vere in s tem že nakazuje vlogo filozofije v kasnejši sholastiki.

Miran Špelič OFM

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles
Christian Gostečnik OFM, Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi 1
Responsibility in psychology and in psychoanalysis
Drago Ocvirk CM, Vstajenjsko poslanstvo za občestvo 13
Resurrection Mission for the Community
Borut Košir, Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij 33
Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses or Reorganization of Existing Ones
Ciril Sorč, Temelj in razsežnost krščanskega upanja 47
Basis and Dimensions of Christian Hope
Francè Rozman, Prihod Sina človekovega 63
The Coming of the Son of Man

PREGLEDI
Reviews
Anton Stres CM, Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (1) 71
Toni Drašček, Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom 85
Tone Pačnik, Preprost uvod k afriški črnski filozofiji 95
Janez Juhant, Pogled v delovanje Teološke fakultete 107

OCENE
Book Reviews
Ciril Sorč, G. Greshake, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie 115
Vinko Škafar OFMCap, Josip Turčinović, Antun Vramec, sporni hrvatski 118
Anton Mlinar, S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovlje 122
Anton Mlinar, H. G. Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft 123
Miran Špelič OFM, Živa antika - Antiquité vivante 127

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Drašček Toni, diplomirani teolog, Podbrdo 10, 5243 Podbrdo
Gostečnik Christian OFM, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Juhant Janez, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Košir Borut, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Mlinar Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk Drago CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Pačnik Tone, magister teologije, Šolska 1, 3214 Zreče
Rozman Francè, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Sorč Ciril, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Stres Anton CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Škafar Vinko OFMCap, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Špelič Miran OFM, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998) ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Ciril Sorč, Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen
Viktor Papež OFM, Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava
Jože Plevnik SI, Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih
Georg Hilger, Razprava o novejših vprašanjih glede šolskega verskega pouka v Nemčiji

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

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

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

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

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

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Razprava (1.01) UDK 231.01 (049.2)

Ciril Sorč

Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen

Bog je ljubezen

Izhajamo iz Janezove trditve: »Bog je ljubezen« (ho Theòs agápe estín: 1 Jn 4,8.16).[1] Ljubezen je razpoznavno znamenje Boga in spada k njegovemu bistvu. Ko govorimo o Bogu, ki je ljubezen, govorimo o krščanskem Bogu ali Bogu razodetja. Nobena druga filozofska ali religiozna poved ne more izraziti več in bolj popolno samega bistva Boga. S tem smo namreč povedali prav tisto, po čemer je Bog razodetja in Bog Jezusa Kristusa drugačen od drugih bogov ali najvišjih bitij, absolutnega duha (Hegel) itd. Seveda pa ne smemo pojmovati ljubezni, ki je »drugo ime za Boga«, z našimi vnaprej izdelanimi merili, temveč je treba odkrivati resnično vsebino ljubezni v Bogu samem. Bog namreč z razodevanjem samega sebe razodeva tudi svoje bistvo, ki je ljubezen. In to razodevanje se začenja z njegovim prvim dejanjem, ki je stvarjenje in vse do dovršitve vsega. Božja dejanja vsekakor ustrezajo njegovemu bistvu, kajti Bog deluje v skladu s tem bistvom.

Ker je Bog ljubezen, ni sam, kajti osnovna značilnost ljubezni je podarjanje (resničnost, za katero smo zvedeli od Boga). Zato govori Tomaž Akvinski o ljubezni kot *virtus unitiva* različnih.[2] Čeprav razodetje vedno govori, v Stari zavezi še posebej ljubosumno, o enem Bogu, pa ne govori o nekakšnem osamljenem Bogu. Enost razodetega Boga je hkrati polnost.[3] Ta polnost je sama v sebi blažena in srečna, ker je eno samo podarjanje in sprejemanje. Torej nobenega ljubosumnega zadrževanja ali kopičenja, nobenega ekskluzivizma. V zgodovini odrešenja, in še posebej v Kristusovem dogodku, spoznavamo, da se

---

[1] Prim. A. Feuillet, *Le mystère de l'amour Divin dans la théologie johannique*, J. Gabalda et C[ie] Éditeurs, Paris 1972, 179-233; *Agapáo*, v: G. Kittel (Hrsg.) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 1, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart [2]1957, 20-55.

[2] Tomaž Akvinski, *Sth I-II*, 26, 2 ad 2.

[3] Bog je po svojem bistvu, kakor pravi F. v. Baader, »pratrojstvo« (Ur-Dreiheit) v popolni, živi in razčlenjeni enoti. Tako smemo govoriti o izvirni enosti v izvirni različnosti. Baadarjevo misel navaja G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 196; prim. H. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln [4]1963, 57-58.

Bog ni začel odpirati in razdajati šele s poseganjem v zgodovino človeštva in še posebej zgodovino izvoljenega naroda, temveč da to izvršuje na način, ki mu je že od vekomaj lasten. Dajati prostor drugemu spada k bistvu ljubezni. In ker se v Bogu stalno izmenjuje ljubezen, je v njem vedno tudi prostor za drugega. In to Troedini Bog ponovi (analogno) na stvarjenjski in odrešenjski ravni. Trinitarično »umikanje«, ustvarjanje prostora (zimzum) je v službi privzetja, bližine, popolnega sprejetja, priobčevanja.[4] Odrešenjsko delovanje je na stvarjenjski ravni udejanjeno nadstvarjenjsko, večno, znotrajbožje dogajanje. Jezus Kristus, učlovečeni Božji Sin, nam je razodel to bogastvo Božjega življenja kot življenje Očeta, Sina in Svetega Duha v nedeljivi in nedoumljivi enoti. Če izhajamo iz dejstva, da je Bog ljubezen (in Jezus Kristus je najvišje razodetje te realnosti), potem nas ne preseneča, da je ta Bog Troedin.[5] Ko krščanska teologija govori o troedinosti Boga, o Bogu, ki je Sveta Trojica, ne izhaja iz filozofskih predpostavk, še manj iz spoznanj drugih religij, marveč iz izkustva, ki ga ima z Bogom Abrahama, Izaka in Jakoba v Stari zavezi, predvsem pa z izkustvom Jezusa Kristusa v novi zavezi. H. U. von 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 sodb.«[6] Prav Jezus Kristus je v zgodovino človeštva »prevedeno« življenje Boga samega. In na temelju tega izkustva učlovečenega Boga je mogel Janez tvegati trditev: »Bog je ljubezen.«[7] Zunaj skrivnosti Božje troedinosti ostane Janezova trditev nerazumljiva.[8] 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.

Ko smo rekli, da je Bog ljubezen, smo spregovorili o njegovem bistvu, o njegovi naravi.[9] Ta ljubezen je namreč tista, ki izraža enost Boga. Samo o Bogu moremo reči, da je ljubezen, vse drugo ima ljubezen, kolikor je od takšnega Boga ustvarjeno in je te ljubezni deležno. Toda če ostanemo še naprej pri

[4] Prim. G. Greshake, n. d., 232-233.

[5] Po tem se krščanski nauk o Bogu bistveno razlikuje od drugih. U. Ruch zapiše: »Die Lehre von der Trinität Gottes ist das 'unterscheidend Christliche'« (U. Ruch, *Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage.* Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie, v: Herder Korrespondenz 36 (1982), 188). W. Löser poudarja, da je »troedinost Boga vse opredeljujoča skrivnost« (nav. J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken*, v: *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), 225). Središčnost vere v Troedinega Boga naglaša že sv. Cezarij iz Arlesa: »Fides omnium christianorum in Trinitate consistit« (*Expositio symboli.* Sermo 9. prim. KKC 232). Prim. G. Greshake, n. d., 15-22.

[6] H. U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985, 117.

[7] R. E. Brown opozarja, da je glagol *je* pri Janezu značilen za Boga in za Besedo. Za človeška bitja velja, da »postanejo« ali »imajo« ali »izvršujejo«. Prim. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986, 279-280.

[8] Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Johannes, Einsiedeln 1976, 33-34.

[9] Glede odnosa med bitjo in ljubeznijo v Bogu prim. G. M. Zanghì, *Dio che è amore*, Città Nuova, Roma 1991, 72-101; 134.

samem Bogu, kakor se nam razodeva v zgodovini odrešenja, ga prepoznamo kot živega in življenje ljubečega Boga. Ljubezen in življenje sta dve med seboj neločljivi stvarnosti. Samo ljubezen je v službi življenja! Zato je Bog, ki je ljubezen, v najvišji meri življenje. Tako smemo tudi v tem primeru (kakor v primeru ljubezni) reči: Bog je življenje, stvarstvo (znotraj tega še posebej človek) pa je deležno tega življenja, saj ga od Boga prejema, je priklicano v bivanje in v življenje. Bog ljubezni in živi Bog se razlikujeta od vseh drugih predstav o Bogu, pa naj bodo to monističnega ali tudi politeističnega izvora. Vse te predstave presega in jih v korenini popravlja.

Ker je ljubezen bistvo ali narava Boga in je življenje izraz te ljubezni, je samo po sebi razumljivo, da je v Bogu samem prostor uresničevanja in uveljavljanja teh zakonitosti. V Bogu je različnost, ki pa prav zaradi bistvene zedinjajoče narave ljubezni ne razpade v mnoštvo. Edith 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'.«[10] Takemu bistvu Boga ustreza različnost oseb, saj samo te lahko izrazijo in izpolnijo to bistvo.[11] Tukaj moramo bolj kot razločevalno razsežnost pojma oseba poudariti njegovo zedinjevalno, relacionalno razsežnost. Bolj kot individualnost (ki se je seveda ne sme zanemariti) je tukaj v ospredju komunitarnost, saj prav ta spada k bistvu Božje biti.[12] Zato smemo govoriti, v polnem upoštevanju šibkosti izrazov in analognega govorjenja, o troosebnem Bogu, o Bogu kot Osebi Oseb. Tudi tukaj moramo izhajati iz pojma osebe, kakor ga moremo izluščiti iz razodetja (predvsem Jezusa Kristusa) in ne iz naših omejenih izkustev. Vera v Troedinega Boga v svojem središču zatrjuje, da je absolutna Bit sama v sebi ljubezen; in to stvariteljska ljubezen (Oče), za samega sebe se zahvaljujoča Ljubezen (Sin), izmenjavanje ljubezni (Sveti Duh).[13] To je večna ritmika ljubezni, ki je Bog sam in jo izraža pojem perihoreza. Po čem je oseba resnično oseba, ne izvemo iz filozofskih izvajanj, ampak iz izkustva Boga Jezusa Kristusa. Več nam torej pove o *bistvu* Božjih oseb Janezov prolog (prim. Jn 1,1-18) in poslovilni govor (prim. Jn 14-17) kakor filozofska ali psihološka opredelitev osebe. Prav ob odkrivanju Božjih oseb šele človek lahko odkriva samega sebe kot osebo, saj je Bog hotel znotrajtrinitarični

[10] 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, n. d., 61).

[11] Prim. C. Sorč, *Krščanski pogled na osebo*, v: BV 54 (1994), 67-75; G. Greshake, n. d., 77-171.

[12] Prim. G. Greshake, n. d., 185; Janez Pavel II., apostolsko pismo *O dostojanstvu žene* (CD 40), 7.

[13] Prim. H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 330; St. H. Ford, *Perichoresis and Interpretation*, v: Theology (London) 89 (1986), 20-23. O Balthasarjevem pojmovanju osebe prim. J. Seifert, *Person und Individuum,* v: *Forum Katholische Theologie* 13 (1997), 81-105; G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, 125-148.

dialog (trialog) v ljubezni razširiti na stvarjenjski ravni na človeka, na bitje, ki mu je sposobno v svoji relativni svobodi odgovarjati.

Tomaž Akvinski opredeljuje Božje osebe kot *relatio subsistens,* kot *esse-ad-alium.*[14] Odnosnost ni pritičnega značaja, temveč je postavljena v bistvo Troedinega Boga. Ratzinger poudarja, da relacija, razmerje ni nekaj, kar bi bilo osebi dodanega, marveč je oseba sama. Oseba torej tukaj obstaja po svojem bistvu samo kot odnos.[15] Odnos pomeni bivajočo osebo, kjer je mišljen odnos tako do drugih oseb kakor do bistva, substance - podstati. Pri človeku, ki ni samo bitje v odnosu, ampak tudi bitje v procesu nastajanja, smemo reči, da pomeni odnos poosebljajoče bivanje. Kakor so v Bogu odnosi tisti, v katerih prepoznamo osebe, podobno (analogno) človeka poosebljajo, ga počlovečujejo odnosi in prav v teh lahko uresniči svojo individualnost. Bolj kot izraz bitje, ens, opredeljujejo človeka odnosnostni izrazi: mož, žena, oče, mati, otrok, prijatelj. Človek je tako predvsem *ens relationalis.*[16]

*Substantia (*essentia, usia*) ut relatio (*relationalis*).* Bistvo Boga je eno, vendar tako, da lahko že v njegovem jedru odkrijemo odnose in celo mnoštvo.[17] Ti odnosi niso nekaj šele kasneje dodanega, marveč so hkratni, sovečni. Ti odnosi ne razbijajo enosti, temveč so izraz in način enosti, ki je ljubezen. Prav ljubezen je v Bogu tista pod-stat, sub-sistenca, substanca, ki ne more bivati drugače kot v odnosih. Ko smo rekli: Bog je ljubezen, smo rekli Bog je odnos, Bog je eden kot enota odnosov, ki so nujno osebe (ljubezen poosebljа), je enota oseb. Če izhajamo iz dejstva, da je bistvo Boga ljubezen, potem pridemo do ugotovitve, da spada k temu bistvu odnosnost ali naravnanost ter da ta ljubeča odnosnost vzpostavlja osebnostnost. Tako je lahko evangelist Janez na temelju razodetja Božjih oseb v Jezusu Kristusu (trojstvenosti) opredelil enoto Boga: Bog je ljubezen. Pri človeku je že tako, da tisto, kar je v bistvu hkratno, sprejema in razumeva zaporedno.

Ta odnosnost je navzoča že v enoti Boga in se prek ojkonomije stvarjenja ter odrešenja razodeva in daje naprej. Bog se razodeva in podarja takšen, kakršen je. Čeprav ne more na stvarjenjski ravni razodeti vseh globin svojega bistva, se Bog tudi na tej ravni ne podarja nič manj intenzivno, saj se vedno podarja vsega in popolnoma.

---

[14] Tomaž Akvinski, Sth. I q. 28 a. 3; prim. Sth. I q. 29 a. 4; prim. A. Milano, *Percorsi storici personalisti*, v: A. Pavan - A. Milano (ur.), *Persona e personalismi*, ED, Napoli 1987, 56-61. Tudi Božja *poslanja* so pri Tomažu odrešenjsko-zgodovinsko podaljšanje večnih izhajanj in so v službi vračanja človeka k Bogu: exitus Božjih oseb vzpostavlja reditus človeka. Prim. H. C. Schmidbauer, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS Verlag, St. Ottilien 1995, 647-667; G. M. Salvati, »*Cognitio divinarum personarum ... «. La reflexión sistemática de Santo Tomás sobre el Dios cristiano*, v: *Estudios trinitarios* 29 (1995), 443-472.

[15] Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München ^{3}1977, 207.

[16] Tomaž Akvinski pravi: »Persona comparatur ad communitatem sicut pars ad totum« (Sth. II-II q. 61 a. 1).

[17] J. Ratzinger pravi v *Uvodu v krščanstvo*: »Ni božanska samo enota, tudi mnoštvo je nekaj praresničnega in ima svoj notranji temelj v Bogu samem« (126).

Perihoreza

Ljubeče občestvo, kar je Bog sam v sebi, je torej lahko samo občestvo oseb in takšno občestvo skuša izraziti pojem perihoreza. Na temelju teoloških spoznanj in mojega lastnega razmišljanja ter teološkega poglabljanja sem prišel do spoznanja, da je ta pojem v vseh njegovih izpeljavah in v naslonitvi na svetopisemsko govorico (predvsem apostola Janeza) sposoben izraziti največ, ko govorimo o enosti krščanskega Boga. Še več, ta pojem nam odkrije zakonitost ravnanja takšnega Boga, zakonitost, ki se nadaljuje v stvarstvu in zgodovini, v katero Bog vstopa in v njej živi v Jezusu Kristusu.

Pri obravnavanju pojma perihoreza, ki ga prevajamo v slovenščino z izrazom prešinjanje, ne bom izhajal iz etimologije tega izraza in iz zgodovinskega nastanka, temveč iz Janezovega evangelija, predvsem iz poglavij 14 do 17. Prav tukaj so namreč sestavljalci tega pojma zajemali ali se navdihovali; vsebino in realnost, ki jo ta odlomek odkriva in podaja, so skušali zaobseči s tem pojmom. Zato je logično ta odlomek pred pojmom, ki šele skuša povzeti njegovo vsebino.[18]

Razodetje je v človeško zgodovino podaljšani dialog Božjih oseb, ki je za človeka odrešenjsko-zveličavnega pomena. Božji Sin govori svetu tisto, kar je slišal od Očeta: »Kar slišim od njega (Očeta), to govorim svetu« (Jn 8,26b; prim. 8,38.28b; 7,16). Prav tako je naloga Duha Tolažnika, da oznanja tisto, kar sliši (prim. Jn 16,13.15).[19] *Commercium divinum* (izmenjava Božjih dobrin) se odvija najprej v Bogu samem in se v ojkonomiji stvarjenja ter odrešenja začne odvijati tudi v zgodovini človeštva. To dejstvo je neprekosljivo izrazil apostol Janez.[20]

Janez je v duhovno-teološkem jeziku opisal to, kar je izkustveno spoznaval na Jezusu Kristusu. Trditev: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8), je povzetek njegovega spoznanja na temelju bivanja z Gospodom.[21] Tukaj nas Janez pravzaprav vodi v največje globine življenja Troedinega Boga. Smemo trditi, da je perihoreza uresničena ljubezen, ki se od vekov odvija v Bogu in se prek učlovečenega Božjega Sina pretaka v stvarstvo, prehaja v človeštvo, ki ga odreši in prevzame, da ga privzame v Božje kroženje ljubezni. Samo v luči perihoretične ljubezni moremo razumeti Jn 14-17.[22] 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.

---

[18] V svetopisemskem besedilu bom poudaril tiste izraze, ki so zajeti v pojmu perihoreza in se želim k njim v nadaljevanju zopet vrniti.

[19] Tudi poslušanje in sprejemanje sta Božji lastnosti!

[20] Prim. Mt 11,25-30; Lk 10,21-22; A. Feuillet, n. d., 133-177.

[21] Prim. E. Jüngl, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 410-430, predvsem 425-430; D. Staniloae, *Dio è amore*, Città Nuova, Roma 1986, predvsem 2. poglavje, ki nosi naslov *Osupljiva (paradoksna) Božja ljubezen* (41-102).

[22] Prim. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Herder, Freiburg-Basel-Wien ^{3}1979, 53-226; M. Figura, *Die johanneische Botschaft von der Liebe*, v: Communio-IkZ 23 (1994), 408-418.

Trinitarična perihoreza se torej odvija na treh ravneh, v treh med seboj prepletajočih se krogih; stična točka je Jezus Kristus, razsežnost pa ljubezen. 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« (Jn 1,14), nam spregovori o Bogu, katerega ni nikoli nihče videl. »Edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (Jn 1,18). Zato je on tudi pot k Očetu (Jn 14,6) in tisti, ki se k njemu zopet vrača, da nam pripravi prostor, kajti njegov sestop je v službi dvignjenja človeka v tisto življenjsko območje, ki ga on od vekomaj uživa in je po Božjem načrtu tudi življenjsko območje človeka (prim. Jn 16,28). Zato bo Jezus zopet prišel, in to dokončno, da nas vzame k sebi: »Da boste tudi vi tam, kjer sem jaz« (Jn 14,3; prim. 17,24). Vzklik križanega Kristusa: »Dopolnjeno je« (Jn 19,30) je izraz izpolnitve tiste naloge, ki se je začela z učlovečenjem, da bi namreč vse pritegnil k sebi in tako privedel k Očetu.

Nova zaveza izpričuje Jezusovo zavest glede lastne najbolj intimne enote z Očetom: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30).[23] Enota med Jezusom in Očetom ni zgolj prapodoba in zgled za edinost (celo enoto - prim. Gal 3,28.29) vernikov, ampak tudi njeno omogočenje. »Gre za edinost, ki ima svoj temelj v Bogu in živi iz njegove ljubezni, ki se je spustila 'od zgoraj' in zato seveda obvezuje k bratski edinosti.«[24] Jezus razloži odnose, ki vladajo med njim in Očetom: Jezus je v Očetu in Oče v Jezusu (prim. Jn 10,38; 14,10.11; 17,21a), Oče prebiva v njem (prim. Jn 14,10; 16,32b), zato, kdor vidi njega, vidi tudi Očeta (prim. Jn 14,8; 1 Jn 2,23); vse, kar je Očetova last, je tudi Sinova last (prim. Jn 16,15);[25] in iz tega zajema Sveti Duh, Drugi Tolažnik, ki ga Oče pošilja v Sinovem imenu (prim. Jn 14,26; 15,26), pa tudi sam ga pošilja (prim. Jn 16,7-8). Zato tudi drži, da kdor sovraži Jezusa, sovraži tudi njegovega Očeta (prim. Jn 15,23). Pomembna sta izraza biti v in prebivati. Oba izražata stalno, neločljivo enoto Božjih oseb, katere ne načne niti oddaljenost, v katero vstopa Sin s svojim učlovečenjem in svojo smrtjo. Tudi v tej največji razdalji (in prav v njej) je ta enota neuničljiva in najbolj vidna.

To neuničljivo kroženje ljubezni prehaja k ljudem po Jezusu Kristusu in Svetem Duhu: »Tisti dan (ko bo prišel Duh Resnice) boste spoznali, da sem jaz v Očetu in vi v meni in jaz v vas« (Jn 14,20). Bog nekako razširi svoj življenjski prostor in se naseli v človeku, človek pa ta prostor odpira s tem, da ljubi Jezusa, ostalo bo naredil on sam! Sin in Oče bosta prišla k takšnemu človeku in pri njem prebivala, pa tudi on bo prebival v njiju: »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem« (Jn 14,23; prim. 1 Jn 4,15). Prav zato, ker smo povabljeni v to dinamiko Troedinega Božjega življenja, moramo prisluhniti razodevanju njegovega notranjega življenja. To razodevanje pa more uresničiti samo tisti, ki prihaja od Očeta, ki Očeta pozna in je od vekomaj deležen njegove ljubezni: »Razodel sem jim tvoje ime in

---

[23] L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella Ed., Assisi 1987, 12; K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 41-44.

[24] R. Schnackenburg, n. d., 217 sl.

[25] H. U. von Balthasar opozarja, da je ta »vse« značilen za podarjanje Božjih oseb. Prim. *Herrlichkeit III,2*. Teil 2, Johannes, Einsiedeln 1969, 240.

jim ga bom še razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in bom jaz v njih« (Jn 17,26). Razodevati ime pomeni odpirati se, odkrivati se in tako omogočati dialog, postajati razpoznaven.

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).

Ljudje, ki prebivajo v Troedinem Bogu in v katerih prebiva Troedini Bog, nadaljujejo in razširjajo to perihoretično življenje po vzoru Boga v medsebojnih odnosih. V velikoduhovniški molitvi je izražena takšna ljubeča edinost njegovih učencev, ki naj bi postala pričevanjska, v obliki prošnje; vsekakor pa je po Jezusovem posredovanju ter delovanju Svetega Duha tudi uresničljiva. Vzor te enote je vsekakor enota med Očetom in Sinom: »Sveti Oče! Ohrani jih v svojem imenu, ki si mi ga dal, da bodo eno kakor midva« (Jn 17,11), in opiše vrstni red ali hierarhijo tega prepletanja, ki ohranja razlike: »Jaz v njih in ti v meni, da bodo popolnoma eno« (Jn 17,22-23), »da bi bili tudi oni v nama« (Jn 17,21).[26] 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!« (Jn 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!« (Jn 13,34).

Perihoreza, skupni imenovalec svetopisemskih izrazov o načinu bivanja Boga, ki je ljubezen

Janez nam v evangeliju opiše neprekinjeno in nezadržno kroženje Božje ljubezni. Izrazi, kot so: prebivati, počivati, ostajati, prihajati, obisk(ov)ati, so vsi uporabljeni v perihoretičnem jeziku in izražajo ekstatičnost ljubezni! Svetopisemska (in ne zgolj janezovska) govorica o Bogu Jezusa Kristusa je perihoretična, saj govori o Treh, ki so eno in o Enem, ki je trojstven.[27]

Vsi ti izrazi govorijo o osebnostnem bivanju in o osebnostnih odnosih. Ljubeči odnosi so namreč lahko samo osebnostni in poosebljajoči odnosi. Tukaj vidimo to nezadržno prehajanje trinitarične perihoreze prek kristološke in pnevmatološke v antropološko, ki je prevod Božje perihoreze na stvarjenjski ravni. Kristus je namreč prišel zato, da bi nas privedel v občestvo s Troedinim Bogom.

Prebivati v je izraz, ki nakazuje tisto trajnost sobivanja Božjih oseb, za katero različnost in oddaljenost (učlovečenje in križ) nista nobena ovira. Izraz pomeni

---

[26] Prim. M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft*, Matthias-Grünewald - Neukirchener V., Mainz - Neukirchen - Vluyn 1996, 200.

[27] G. Greshake pravi: »In jeder einzelnen Person sind sowohl das Ganze des Beziehungsgefüges wie auch die übrigen Personen präsent. Eben dies meint der traditionelle Begriff der *Perichorese*« (G. Greshake, n. d., 199); Bonaventura pa je povedal: »Si divina unitas est perfectissima, necesse est, quod habeat pluralitatem intrinsecam« (QD de Myst. Trin. 2,2s 9 = Opera V, 65 a); prim. Gregor Nacianški, Orationes 40,41(PG 36, 417): »Nisem še začel misliti na enoto, ko me že Trojica potaplja v svoj sijaj. Nisem še začel misliti na Trojico, ko me že zajema enota«; prim. DS 1331.

popolno navzočnost ene osebe v drugi, kjer prebivanje v drugem ni zmanjšanje enega ali drugega, ne pomeni manj prostora za oba. Oče od vekomaj daje prostor Sinu, je njegovo naročje, saj ga od vekomaj rojeva. Pa tudi Sin je ena sama odprtost za Očeta, tako da je Oče v njem, kar omogoča, da vidimo Očeta, ko vidimo Sina. Sveti Duh pa je tisti odprti prostor srečevanja in sobivanja Očeta in Sina. Čeprav se zdi na prvi pogled, da pojem prebivati poudarja statičnost, nespremenljivost odnosov, vendar ni tako. Tu gre za eno samo dogajanje in torej ne za stanje, gre za srečevanje, za biti pri drugem, za *commercium divinum*, izmenjavo darov, pravzaprav podarjanje samega sebe. V pojmu prebivati odkrivamo tisto polnost navzočnosti, ki ni potrebna nikakršne dopolnitve ali rasti. Pri ljudeh govorimo o vživljanju v drugega, kar je dolgotrajen in naporen proces, pri Bogu pa je življenje v neokrnjeni navzočnosti in tako popolno poznanje drugih dveh oseb nekaj bistvenega in dokončnega. Tudi glagola počivati in ostajati (menein) sta značilna za janezovske spise. Glagol ostati samo v četrtem evangeliju najdemo štiridesetkrat in v pismih še šestindvajsetkrat.[28]

V celotni pripovedi zgoraj obravnavanega odlomka odkrivamo nezadržno dinamiko Boga, ki je ljubezen.

Predstavitev pojma perihoreza

a) Grški izraz *perichoresis* uporablja teologija za označitev sobivanja treh Božjih oseb na temelju ene narave in za označitev medsebojne naravnanosti, prešinjanja Božje in človeške narave v Jezusu Kristusu. Mi se bomo v eni naslednjih razprav ukvarjali še s tretjo perihorezo, namreč tisto, katero vzpostavlja Sveti Duh v njemu zaupanem stvarstvu, predvsem pa v Cerkvi in kristjanih, v katerih prebiva kakor v templju.

Izraz *perichoresis* je predvsem domač vzhodnim cerkvenim očetom.[29] Sicer pa postane šele pri Janezu Damaščanu (+ 750?) teološki strokovni izraz v okviru nauka o Troedinem Bogu in v kristologiji.

b) Grški izraz *perichoresis* so v latinščino prevedli z *circumincessio*.[30] Petavius (+ 1652) je potožil, da je to grško besedo težko pravilno prevesti.[31] Besedo *circumincessio* zagotovo najdemo v 12. stoletju; v 13. stoletju se pojavi ta beseda pri teologih, med katerimi naj omenim samo Dunsa Scota, v katerega *Opus Parisiense* naletimo tudi na izraz *circuminsessio*, in sv. Bonaventura, ki poudarja, da je *circumincessio* v pravem pomenu samo v Bogu.[32] V 14. stoletju

[28] Prim. A. Feuilett, n. d., 95-105.

[29] V. Harrison, »*Perichoresis in the Greek Fathers*«, v: St. Vladimir's theological quarterly 35 (1991), 53-65.

[30] Obstaja še več prevodov tega izraza v latinščino, od katerih eni izražajo predvsem mirujočo razsežnost, drugi pa dinamično, prešinjajočo ali napredujočo: tako npr. circuminsessio, immansio, immanentia, assesio, circuitio, ingressio, permeatio, commeatio.

[31] »Cuius sane difficilis est interpretatio«, Petavius, De Incarn. 4,14, 1.

[32] Prim. Bonaventura, Sent., I d. 19 p. I q. 4; A. Deneffe, n. d., 513; Peter Lombardus in Tomaž Akvinski izražata medsebojno prešinjanje Božjih oseb opisno: »Singula personarum est in singulis, Filius est in Patre et e converso« (P. Lombardus, Sententiae 1 dist. 19 c. 4; Tomaž Akvinski, S. th. 1 q. 42 a. 5).

se ta izraz zopet pojavi v frančiškanski šoli, kasneje ga uporablja tudi koncil v Florenci (1441), ki takole opredeljuje enoto treh Božjih oseb: »Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto« (DS 1331). Pri tem pa se naslanja na formulacijo Fulgencija iz Ruspe in znano trditev sv. Anzelma.[33]

Cerkveni očetje hočejo s pojmom perihoreza izraziti hkrati neizmerno dinamiko in spokojno mirovanje Božjih oseb. Perihoreza je poimenovanje, skupni imenovalec za nezadržno pretakanje, izmenjavanje dobrin, vse do največje dobrine življenja. To je življenjsko dogajanje in posega v vse pore življenja. Perihoreza ohranja odprte poti, jih napravlja prehodne, tako da so posamezne osebe popolnoma odprt prostor za drugo osebo.

Perihorezo slovenimo z izrazom medsebojno prešinjanje, ki se zdi zelo primeren in izraža tako dinamično kakor tudi mirovanjsko razsežnost sobivanja, sožitja treh Božjih oseb, dejavno navzočnost ene osebe v drugi. Dobro tudi izrazi popolno razpoložljivost ene osebe za drugo, kar je Jezus med drugim izrazil tudi z naslednjimi besedami: »Vse moje je tvoje, in kar je tvoje, je moje« (Jn 17,10). Tu gre za skupnost in podarjanje dobrin vse do najvišje dobrine: lastne biti. Seveda je tudi pri slovenskem izrazu potrebno določiti, za kakšno prešinjanje gre, kajti sam izraz je precej splošen.

O večni perihorezi treh Božjih oseb moramo spregovoriti zato, ker izhajamo iz trditve, da tisto, kar Bog živi v svoji večnosti, začenja in nadaljuje tudi v času, pač v skladu s trditvijo, da je ojkonomska Trojica imanentna in nasprotno (čeprav se z Rahnerjevo trditvijo ne moremo strinjati v vseh njenih izpeljavah). Med bitjo Boga v njem samem in načinom podaritve samega sebe mora biti neko bistveno medsebojno ustrezanje. Poglobiti se v trinitarično perihorezo pomeni odkrivati neslutene podatke o človeku, ki je bil ustvarjen po Božji podobi in sličnosti.

Na temelju svetopisemske perihoreze, ki velja za življenje Svete Trojice in v katero smo povabljeni, lahko postavimo trditev, da perihoreza izhaja (je izraz) iz ljubezni, ljubezen predpostavlja osebe, te so pojmovane v svoji enkratnosti, ta pa je vključena v občestvenost. Je pa perihoretično občestvo po svojem bistvu občestvo različnih, ki bivajo v stalni naravnanosti drug na drugega. Perihoreza je najpopolnejši način samopodaritve. Tu smemo govoriti o enosti v različnosti in različnosti v enosti. Samo v takšnem pomenu enost in trojstvo (na stvarjenjski ravni mnoštvo) ni nekaj protislovnega, kontradiktornega! Upoštevajoč gornja merila, bomo odkrivali perihorezo ne samo v imanentnem bivanju Troedinega Boga, marveč tudi v njegovem ojkonomskem sestopu v njegovo stvarstvo in zgodovino. Ko govorimo o perihoretičnem odnosu Troedinega Boga do stvarstva, govorimo o tem, da Bog vse svoje stvarstvo obdaja, prežema in prešinja.

---

[33] Fulgencij iz Ruspe, *De fide ad Petrum seu de regula fidei, 1,4*; Anzelm, *De processione Spiritus Sancti, c. 1.* O tej »in-eksistenci« ene osebe v drugi (in se invicem) so pogosto govorili že mnogo prej tudi zahodni cerkveni očetje. Prim. Hilarij iz Poitiersa, *De Trinitate*, III, c. 24; Avguštin, *De Trinitate*, VI,10,12; IX,5,8.

Trinitarična perihoreza

L. Boff v knjigi o Troedinem Bogu, ki nosi značilen naslov *Trojica in občestvo,*[34] prikazuje perihorezo kot tisti način govorjenja, ki najbolje izrazi enost krščanskega Boga, ki je Oče, Sin in Sveti Duh v medsebojnem podarjanju oseb. Z vidika Svetega pisma življenje vključuje občevanje, kajti življenje je vedno soživljenje, so-bivanje. Vemo, da je smrt v Svetem pismu opisana kot pretrganje odnosov, osama daleč od Boga in ljudi. Perihoretično-občestveni model Božje enosti je najbolj svetopisemsko utemeljen, kar pa ne pomeni, da so drugi, bolj teoretični spoznavni izrazi, katere je krščanska teologija v zgodovini ustvarila, neuporabni. Izrazi, kot so: oseba, odnos, Božja narava, izhajanja imajo svoje mesto znotraj tega konteksta. Izhajati moramo iz konkretnega razodetja Svete Trojice, kakor to najdemo v Novi zavezi. V središču je Jezus Kristus. Med Jezusom in njegovim Očetom se uresničuje pravo občestvo-perihoreza, ki ga odkrivamo v vsem njegovem življenju in učenju. Skupaj s Sinom in Očetom je še Sveti Duh. Ta je dejavno navzoč v vsem Jezusovem življenju in delovanju, tako da moremo reči: Kjer je Jezus, tam je tudi njegov Duh. Ta Duh »prihaja od Očeta« (Jn 15,26); Oče nam ga na Sinovo prošnjo daje v izobilju (prim. Jn 14,16); Sveti Duh ne uči nobene druge resnice kot tisto, ki prihaja od Jezusa, in to resnico vedno znova aktualizira. Duh nas vodi k Sinu in nam odkriva Boga kot ljubečega Očeta, Aba (prim. Rim 8,15; Gal 4,6).

Ko beremo o odrešenjskih dejanjih treh Božjih oseb, kakor nam o tem govori Sveto pismo, začutimo, da smo se srečali s tremi subjekti, ki imajo medsebojni dialog, se ljubijo in so drug do drugega v zaupnem odnosu. Vsaka oseba je za drugo, nobena zgolj zase, je z drugima osebama in v njiju. Boff poudarja, da enota oseb ni nekaj poznejšega; osebe niso rezultat ene Božje narave, temveč so z njo sovečne; osebe niso konkretizacija enega (naj bo to narava, substanca, duh ali absolutni subjekt), ampak so trije subjekti v večnem (in zato bistvenem) občestvu.[35] Značilna za perihorezo Svete Trojice je popolna enakost oseb. V tej skupnosti ni nobenega prej in poslej; tri Božje osebe so večno druga v drugi in druga z drugo; nikoli niso bivale ločeno, ampak vedno sobivajo (koeksistirajo); med njimi ni nobene podrejenosti ali nadrejenosti, zato je izključen vsak subordinacianizem. Bistveno spada k perihoretičnemu občestvu Svete Trojice odprtost navzven in vključenje tega, kar je zunaj, v njeno

[34] L. Boff, *Der dreieinige Gott,* Patmos, Düsseldorf 1987; L. Boff, *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella ed., Assisi 1990. O novejših pristopih k vprašanju perihoretičnega komunitarnega pojmovanja Svete Trojice prim. J. O'Donnell, *The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, v: Gregorianum 69 (1988), 5-34. Če je zahodna teologija v preteklosti govorila predvsem o Sveti Trojici kot »unum in trinitate« in vzhodna o »unus in trinitate«, potem mnogi današnji teologi govorijo o »trinitas in unitate«. V vsakem od teh gledanj je nevarnost nekakšnega »prehitevanja« (ali bistva ali Očeta ali trojstva oseb). Še najbolje izraža hkratnost in sobistvenost izraz »triunitas«, troedinost.

[35] Prim. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 162.

notranjost. Zato je njena enota vabeča in vključujoča (integrativ und inklusiv); Troedini Bog je zato odprto in vključujoče občestvo.[36]

K. Hemmerle v drobnem, a zgoščenem delu *Teze k trinitarični ontologiji*[37] podobno opozarja na središčnost ljubezni, ki »napravlja« Boga Troedinega in je tako postavljena tudi v središče medčloveških odnosov. »Če je ljubezen tista, ki ostane, potem imamo opraviti s prenosom težiščne točke iz sebe (Selbst) k drugemu (Andere), potem je v središču (ne več aristotelsko razumljeno) gibanje in odnos (relatio).«[38] Ljubezen je tista, ki določa način Božjega bivanja in določa tudi človeško ontologijo, saj iz nje izvirajo neslutene posledice. Avtor vzame za izhodišče perihoretične govorice o Bogu Janezov evangelij, kjer je postavljena enota med Očetom in Sinom kot zgled in predpogoj edinosti med Jezusom in nami in v kateri postanemo tudi mi eno med seboj. Perihoreza je osnovna struktura, ki se uresničuje na treh ravneh. Avtor odkriva v izrazu biti v (Innesein) iztočnico za perihoretične odnose, ki vladajo med Božjimi osebami. Perihoreza je izvirno ime za ples: vse se odvija v tem osnem preigravanju (achsialen Umspielen), sprejemanju drugega za svojo os, za središče samega sebe. Tega plesa, ki se v polni harmoniji odvija med tremi Božjimi osebami, se moramo naučiti tudi kristjani in Cerkev, zato pa moramo iti v to šolo, od katere nas ne more nihče odvezati (opravičiti).[39] Končno je prav učlovečeni Božji Sin tista sinteza, ki vzpostavlja tisto perihoretično in medsebojno prepletajoče se gibanje, prek katerega prehaja človek v Sveto Trojico in Sveta Trojica v človeka.[40]

J. Moltmann se sprašuje po tisti enosti Boga, ki bi Bogu razodetja najbolj ustrezala. Ta enost je po njegovem mnenju ohranjena samo v perihorezi Božjih oseb. »Če ne priznamo enosti Boga v enoti Troedinega Boga in tako kot perihoretično enoto, potem krščansko teologijo še vedno ogrožata arianizem in sabelianizem.«[41] Perihoretično Božje življenje pa je temelj za poseganje Troedinega Boga v zgodovino in v stvarstvo, kajti »trinitarična zgodovina ni nič drugega kot večna perihoreza Očeta, Sina in Svetega Duha v njeni odrešenjski predstavitvi, to pomeni v njeni odprtosti za privzetje in združitev celotnega stvarstva«.[42] Za Moltmanna sta osebnostnost (Personalität) in družbenost (Sozialität) dva vidika ene in iste stvarnosti; en Bog je edini Bog, saj je samo pojem enota (Einigkeit) pojem podarjajoče in odprte enosti. To misel avtor dalje razvija v razpravi

---

[36] Prim. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 157-172; G. Kraus, *Gott als Wirklichkeit: Lehrbuch zur Gotteslehre*, Knecht, Frankfurt am Main 1994, 320-324.

[37] K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln 1976; prim. K. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: K. Hemmerle (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 119-133.

[38] K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 38.

[39] Prim. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 44-45.

[40] Prim. J. Splett, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt am Main 1990; J. Splett, *Spiel-Ernst. Anstösse christlicher Philosophie*, Knecht, Frankfurt am Main 1993, 17-20 in drugod; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Einsiedeln-Benziger-Gütersloher Verlagshaus Mohn, Zürich-Köln-Gütersloch 1984, 267 sl.

[41] J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, C. Kaiser, München 1980; str. 168.

[42] J. Moltmann, n. d., 174.

Enota Troedinega Boga.[43] »Jaz in Oče sva eno,« pravi janezovski Jezus. Jezus razlikuje med jaz in ti ter kaže na enoto, ki ne obstaja samo v spoznanju in volji, marveč tudi v medsebojnem prebivanju: »Jaz v Očetu - Oče v meni« (Jn 14,11; 17,21 in drugod). Oče in Sin nista eden, ampak eno, to pomeni, da sta si edina, kar je izraženo s pluralom mi in nas. Osebo in odnos moramo razumeti kot dve dopolnjujoči se stvarnosti. Oseba in odnos sta soizvorna, enako praprvotna (gleichursprünglich). Moltmann pravi, da »Božje osebe ne eksistirajo samo v odnosu ena do druge, temveč, kakor kažejo janezovske formulacije, tudi druga v drugi: Sin v Očetu, Oče v Sinu, Sveti Duh v Očetu in v Sinu in Oče ter Sin v Svetem Duhu. To intimno notranje prebivanje (Einwohnung) in popolno medsebojno prešinjanje oseb je izpovedano s pomočjo nauka o trinitarični perihorezi.[44] Perihoretični pojem trinitarične enote premaga nevarnost tako triteizma kakor tudi modalizma. Kajti nauk o perihorezi povezuje trojstvo in enoto, ne da bi skrčilo trojstvo na enost ali enost na trojstvo. Šele perihoretični pojem enosti je trinitarični pojem troedinosti.

Moltmann poudarja k stvarstvu obrnjeno stran perihoretičnega Božjega življenja, ko pravi, da je perihoretična enota tro-edinega Boga vabeča in z-edinjevalna enota in kot takšna za ljudi odprta enota: »Odnos med Božjimi osebami je tako prostran, da je v njem prostora za ves svet« (Adrienne von Speyr). Zato trinitaričnega pojma enote tro-edinega Boga ne smemo razumeti izključujoče (eksklusiv), marveč vključujoče (inklusiv). To misli Moltmann z izrazom odprta Trojica.[45] Trojica je odprta v moči prekipevajoče milostne ljubezni.[46]

Perihoreza v trinitaričnem območju je: »Intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia« (Janez Damaščan) ali kakor to poimenuje Wilhelm iz Auxerreja *perfecta communicatio.* V trinitarični perihorezi je prav tisto, kar posamezne osebe v Sveti Trojici razlikuje, tudi tisto, kar jih združuje: rezultat tega je mi, trinitarični mi, ki ne dovoli nikakršnega zlitja (monizem) in nikakršne cepitve (triteizem). Bog ni nadosebnostno bitje, v katerem bi vse osebnostno izginilo in bilo povzeto v nekakšno višjo bit. Troedini Bog je nasprotno od tega medosebnostna bit, v kateri je osebna različnost ohranjena do najvišje mere, hkrati pa je nerazdružljiva enota:[47] je perihoretični način bivanja enega Boga, ki

[43] J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, v: W. Breuning, *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder (QD 101), Freiburg-Basel-Wien 1984, 97-113; J. Moltmann, *Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft*, v: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 6 (1983), 45-61; predvsem 47-53.

[44] J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, 108; prim. R. Radbeck, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kasper*, Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 21-106.

[45] J. Moltmann, *Die trinitarische Geschichte Gottes*, v: Evangelische Theologie 35 (1975), 208-223; prim. J. Moltmann, *»Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes«*, v: *Concilium* (nem.) 21 (1985), 35-41.

[46] Prim. J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, 110-111.

[47] Prim. G. Greshake, n. d., 64-73

je ljubezen, je Božja *communio*,[48] agape; svojo bit uresničuje v ljubečem dialogu treh oseb. Tukaj je odsotno vsako pomešanje (permixio) ali zlitje (con-fusio) kakor tudi vsako razlitje (diffusio).

To je način so-bivanja Božjih oseb, način enote v prebivanju oseb zunaj sebe (ko-eksistenca), in to tako, da prebivajo druga v drugi (co-insistenca). Tej Božji *communio* ustreza *communio* med Troedinim Bogom in človekom (torej trojstvo oseb ni matematično, temveč komunitarno) ter nadalje *communio* med ljudmi (in končno vsem stvarstvom), ki se dajo voditi Svetemu Duhu. V Sveti Trojici ni nobenega odnosa do druge osebe, kjer bi bila tretja oseba izključena.[49] In to pravilo hoče vzpostaviti Troedini Bog tudi v medčloveških odnosih. Vsako izključevanje omejuje, krní medčloveške odnose in družbo. Tu ni dovoljena nikakršna getizacija, elitizem, z drugo besedo: ekskluzivizem. Jaz in ti še nisva mi, potreben je še tretji. Za množino je potrebno prekoračiti dvojino (to je v slovenskem jeziku, ki uporablja dvojino, dobro vidno!). Jaz in ti je torej šele dual in ne plural!

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. Božji klic človeku, naj se da upodobiti po Sinu, ima za posledico, da človeško bitje dospe do uresničitve samega sebe, zmagujoč nad vsako odtujenostjo v najbolj pravem pomenu besede takrat, ko postane deležen lastnega 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.[50] 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.[51] 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). Postal je enak nam, da bi mi mogli postati to, kar je on, kakor trdijo cerkveni očetje.[52] Sin je privzel stanje ustvarjenega bitja, da bi to moglo doseči

---

[48] Božjo communio opredeljuje Greshake takole: »*Gott ist dreieinig* bedeutet soviel wie: *Gott ist jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen*« (G. Greshake, n. d., 179).

[49] Prim. G. Zanghí, n. d., 114.

[50] Prim. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 425-439.

[51] Prim. C. Sorč, *Živi Bog*, Ljubljana 1991, 182-186; G. Greshake, n. d., 207-216.

[52] Prim. Tomaž Akvinski, opusc. 57 in festo Corp. Chr. 1.

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. Nauk o Sveti Trojici in konkretno kristologija sta na začetku in na koncu antropologije.

Zakramentalna trinitarična perihoreza: krst

Troedini Bog, ki nas po krstu vključuje v območje svojega bogatega trinitaričnega življenja, ni nedostopen niti vase zaprt (in vase zaljubljen) Bog, marveč je dostopen, navzven naravnan, Bog, ki nam odpira prostor v svojem lastnem življenju. Krst je vstop v Troedinega Boga in deležnost pri Božjem življenju. S krstom postanemo prek Kristusa (saj smo vanj včlenjeni) deležni notranjih Božjih odnosov, postanemo Očetovi sinovi (otroci) v Sinu, Sínovi bratje in sestre ter sodediči, deležni smo posvečenja Svetega Duha.

Krst »naznačuje in uresničuje smrt grehu in vstop v življenje presvete Trojice z upodobitvijo po Kristusovi velikonočni skrivnosti. Najbolj izrazito se krst izvrši s trikratno potopitvijo v krstno vodo« (KKC 1239; prim. 1240). Pri krstu ne samo da izpovemo vero v Sveto Trojico, marveč vstopimo, se potopimo vanjo. Tako postane Božje življenjsko območje tudi naše. Krst napravi iz novokrščenca novo stvar (prim. 2 Kor 5,17), Božjega posinovljenca (prim. Gal 4,5-7), ki je postal deležen Božje narave (prim. 2 Pt 1,4), Kristusov ud (prim. 1 Kor 6,15), sodedič s Kristusom (prim. Rim 8,17) in tempelj Svetega Duha (prim. 1 Kor 6,19).[53] Krst nas napravi deležne trinitaričnega Božjega življenja tako, da najprej odstrani pregrajo greha in nas postavi v Božje območje. Po vsej pravici moremo reči, da je krst vzpostavitev perihoretičnega zedinjenja človeka z Bogom. Pri krstu nas Bog pokliče z nam lastnim imenom, kar pomeni našo enkratnost v njegovih očeh. Mi pa prejmemo pravico klicati Boga za Očeta, učlovečenega Božjega Sina za našega brata in Svetega Duha za Tolažnika. Kljub dvignjenju k deležnosti Božjega življenja, k pobožanstvenju, ostaja med nami in Troedinim Bogom razdalja, katero more premostiti samo Bog s svojo milostjo: to, kar je Sin po naravi, postanemo mi po milosti.

Hkrati pa je to postavitev človeka v občestvo krščenih, saj krst »vzpostavlja zakramentalno vez edinosti, obstoječo med vsemi tistimi, ki so po njem prerojeni« (E 22).

Ponazoritev trinitarične perihoreze: Rubljovova ikona Svete Trojice

Rubljovova ikona *Svete Trojice* je upodobitev perihoretičnega bivanja Troedinega Boga.[54] Tu je enota Trojice predstavljena kot enota Božjih oseb v ljubezni. Osebe sestavljajo popolno enoto in popolno različnost. Dobro je tu poudarjena samostojnost oseb, kar je značilno za vzhodno teologijo. Ta ikona

[53] Prim. KKC 1265.

[54] Prim. K. C. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, 40-43;, *L'ortodossia*, ED, Bologna 1981, 338-345; P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Paoline, Roma 1981, 231-243; D. Ange, *Dalla Trinità all'eucaristia. L'icona della Trinità di Rublev*, Ancora, Milano 1984.

nam predstavlja Trojico kot vzor vsakega občestvenega bivanja. Osebe so prikazane v globokem molku, ki vlada pred izrekanjem besede. To je molk začetka. Osebe so v popolnem soglasju misli. Ni jim treba spregovoriti, da spoznajo misel drugega. Osebe na ikoni objema globoka zbranost; popolnoma so poglobljene same vase, hkrati pa naravnane druga na drugo v globoki predanosti in sprejemanju. Nobene raztresenosti ali bežnosti. Ikona je trenutek večnosti, je fiksiranje neprestanega dogajanja, ki umirja, vendar pa ne dolgočasi. Gledalec nekako pričakuje in sluti besede, ki bodo spregovorjene. Razbere jih že iz naravnanosti oseb in iz njihovega pogleda. Pogled pove vse in besede bi pravzaprav delovale moteče. Posamezne osebe preberejo v očeh drugih dveh oseb vprašanje in odgovor, ki ga pričakujejo. Tu smo priča najvišji stopnji dvogovora, ko so posamezne osebe popolnoma odprte za drugo, so kot odprta knjiga. Tu smo priče srečanja na najbolj popolni ravni. Zdi se, kakor da osebe sedijo že vso večnost, hkrati pa nas preveva občutek, kot da so pravkar sedle od dolge poti, da se okrepčajo in bodo še ta trenutek krenile na dolgo pot, kar nakazujejo noge in palice v rokah.

Toda čeprav so osebe srečne same v sebi in v trinitaričnem agape, so naravnane, imajo v mislih, se pogovarjajo o četrtem, o človeku. Njihov krog je odprt in pripravljen za sprejem človeka: »Blagor povabljenim na Jagnjetovo gostijo!« (Raz 19,9). Sreča, ki preveva osebe, ni brezskrbna, ampak je odrešenjska. Stanje padlega človeka in njegove globoke odtujenosti je za osebe dejstvo, ki jih skrbi, vendar pa ne predstavlja zanje nepremagljivega problema, katerega Troedini Bog ne bi mogel rešiti. Ljubezen zmore vse in osebe so popolnoma soglasne v »načinu« odrešenjskega posega: To je način ali taktika ljubezni. Perihoreza je nezadržno sklanjanje k drugemu.

Harmonijo, ki vlada med tremi Božjimi osebami, skuša na svojstven način poustvariti tudi govorica glasbe. Ta ima posebna izrazna sredstva, ki s posameznimi glasovi ustvarjajo so-zvočje ali sim-foničnost. Tako pričarajo skrivnostno dinamiko, prepletanje in prehajanje polnosti življenja z ene osebe na drugo v neprekosljivem so-glasju. Zato ni čudno, da skušajo skladatelji in glasbeniki skrivnost perihoretičnega življenja Svete Trojice izraziti tudi na ta način.[55]

Povzetek: **Ciril Sorč, Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen**

V zgodovini krščanske teologije poznamo med drugim tudi perihoretično govorico, ki se po avtorjevem prepričanju še najbolje približa skrivnosti, katero želi izraziti. To prepričanje avtor v pričujoči razpravi predstavi in razvija. Najprej predstavi avtor perihorezo kot ljubeče občestvo treh Božjih oseb, ki pa ni vase zaprto, temveč odprto in vključujoče. V nadaljevanju razprave avtor opozori na ponovno odkritje perihoretične govorice v sedanjem času ter odkriva njeno bogato teološko in antropološko vsebino. Kot najbolj prepričljiv izraz

[55] Prim. maše velikih mojstrov cerkvene glasbe, npr. W. A. Mozart, *Missa in honorem SS. Trinitatis* (K. V. 167), in druge glasbene stvaritve, npr. *Preludij in fugo v Es-duru* J. S. Bacha (BWV 552), imenovano tudi *Dreifaltigkeitsfuge.*

odpiranja trinitarične perihoreze navzven predstavi avtor zakrament svetega krsta, ki je dejansko vstop v življenje Svete Trojice.

Summary: **Ciril Sorč, Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love**

The history of Christian theology also knows perichoretic language, which, in the author's opinion, comes closest to the mystery it wants to express. This opinion is presented and developed in the present treatise. First, perichoresis is presented as a loving communion of the three Divine persons, which, however, is not closed but open and incorporating. Subsequently, attention is drawn to the repeated discovery of perichoretic language in the present time and its rich theological and anthropological content is disclosed. As the most persuasive expression of the opening of the trinitarian perichoresis the author presents the sacrament of the holy baptism that is actually the entrance into the life of the Holy Trinity.

Razprava (1.01) UDK 348.42 (049.2)

Viktor Papež OFM

Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava

1. Pravica Cerkve do premoženja

Peta knjiga *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), kan. 1254-1310, je v celoti namenjena pridobivanju, lastništvu, upravi in odtujevanju cerkvenega premoženja. To je novost v dosedanji cerkveni zakonodaji. Škofovska sinoda leta 1967 je namreč med drugim zahtevala, da se v skladu s smernicami Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in drugih sodobnih cerkvenih dokumentov temeljito preuredi sistem nadarbinskega in cerkvenega premoženja.[1]

Vprašanje premoženja je bilo v Cerkvi vedno pomembno in večkrat tudi podvrženo ostri kritiki. Tu se srečujemo z veliko pestrostjo stališč, od tistih, ki so ga razumno zagovarjali, pa vse do tistih, ki so mu odločno nasprotovali in niso priznavali Cerkvi pravice do premoženja. Vendar pa že v evangeliju in v prvih krščanskih skupnostih vidimo, da so imeli v posesti tudi materialne dobrine, ki so jih uporabljali za pomoč ubogim in za svoje lastno vzdrževanje (prim. Mt 26, 9; Jn 12, 5-6; Lk 8, 1-3). V Apostolskih delih beremo, da so bili učenci »stanovitni v nauku apostolov in bratskem občestvu, v lomljenju kruha in molitvah... Vsi verniki so se združili in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval... Nihče med njimi ni trpel pomanjkanja. Lastniki, ki so prodajali zemljišča ali hiše, so prinašali izkupiček ter ga polagali k nogam apostolov in sleherni je dobil, kar je potreboval« (Apd 2, 42-47; 4, 34-35; prim. 5,1-11). Apostol Pavel se sklicuje na pravice, ki mu gredo zaradi apostolskega dela (prim. 1 Kor 9, 1-18), in naroča, da se zbirajo darovi za Cerkev v Jeruzalemu (prim 1 Kor 16, 1-4) in za svete (prim. 2 Kor 9, 1-18). Oznanjevanje Božje besede je bilo vedno povezano tudi s skrbjo za reveže (prim. Gal 2, 10).

Drugi vatikanski cerkveni zbor je na novo opredelil odnos Cerkve do zemeljskih dobrin in poudaril, da Cerkev potrebuje za uresničenje svojega poslanstva tudi materialne dobrine.[2] Cerkev namreč ni samo občestvo »vere, upanja in ljubezni«, temveč jo je »Kristus ustanovil in jo vzdržuje kot vidno družbo«.[3] Kot vidna družba pa Cerkev za uresničenje nadnaravnih namenov

[1] V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja,* Ljubljana 1986, 7-14.
[2] C 8; CS 75; D 17.
[3] C 8; ZCP kan. 204.

potrebuje tudi materialne dobrine, vedno v skladu s svojimi osnovnimi nameni, ki so: opravljanje Božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih pomočnikov, opravljanje apostolata in krščanske dobrodelnosti, predvsem do ubogih.[4] Cerkev in večina njenih ustanov so tudi »javne pravne osebe«, tudi iz tega naslova imajo pravico »pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje po pravnih določbah«.[5] Cerkev kot »vidna in urejena družba« in tudi kot »javno pravna oseba« ima »neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni«.[6] Cerkev in njene ustanove imajo zato osnovno pravico pridobivati premoženje »na vse pravične načine naravnega ali pozitivnega prava, kakor smejo to drugi«.[7] Zato cerkveno premoženje pripada pravni osebi in je njena last, saj si ga je »zakonito pridobila«,[8] ne pa osebna last papeža, škofa ali celo Vatikana, kot to nekateri zaradi nepoznanja cerkvenih predpisov ali celo iz zlobnosti radi poudarjajo. Papež je po prvenstvu vodstva samo »vrhovni upravitelj in oskrbnik« cerkvenega premoženja; s splošnimi in posebnimi predpisi nadzoruje in ščiti naravno lastninsko pravico pravnih oseb do premoženja in njegovo uporabo v skladu z nameni, ki so Cerkvi lastni.[9] Vsaka pravna oseba v Cerkvi ima v svojem delovanju začrtan vsaj neki splošni duhovni cilj; za uresničenje tega cilja pa potrebuje tudi materialne dobrine. Zato predpisi, ki ščitijo življenje in delovanje pravnih oseb v Cerkvi, niso nikoli preveč naklonjeni odtujitvi cerkvenega premoženja, saj bi v nasprotnem primeru lahko bil ogrožen tako obstoj kot delovanje pravne osebe.[10] Pri vsem tem pa Cerkev ne spregleda duha uboštva, zato spodbuja klerike, naj »imajo v časti skromno življenje in se vzdržijo vsega, kar razodeva nečimrnost«;[11] prav tako naj se redovne ustanove »izogibajo kakršnegakoli videza razkošja, neizmernega dobička in kopičenja premoženja«[12] in naj rade volje prispevajo za potrebe Cerkve in vzdrževanje ubogih.[13]

2. Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1917

ZCP iz leta 1917 je poznal poleg nadarbinskega sistema skoraj dvajset različnih načinov pridobivanja cerkvenega premoženja: od desetin in prvin, razne vrste miloščine, davkov, dajatev in prispevkov pa vse do taks, določenih

[4] Prim. ZCP kan. 1254 § 2.
[5] ZCP kan. 1255; prim. V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja,* 11-12.
[6] ZCP kan. 1254 § 1.
[7] ZCP kan. 1259.
[8] ZCP kan. 1256.
[9] Prim. ZCP kan. 1256; 1257; 1273.
[10] Prim. ZCP kan. 1291; V. Papež, *Odtujitev cerkvenega premoženja v Zakoniku cerkvenega prava,* v: *BV* 48 (1988), 227-240.
[11] ZCP kan. 282.
[12] ZCP kan. 634.
[13] Prim. ZCP kan. 640; D 17; 20; 21; CS 42; 71; 76; C 13.

za bogoslužna opravila.[14] Vse te načine lahko razdelimo v tri skupine: v splošne, redne in izredne dajatve.

a) Splošne dajatve

Sem spadajo tako imenovane desetine in prvine. Desetine imajo svoj izvor v stari zavezi in so bile namenjene duhovnikom in levitom, da so se lahko nemoteno posvetili tempeljski službi. Rod levitov namreč pri delitvi obljubljene dežele ni dobil nobenega deleža, dobil pa je pravico, da ga drugi rodovi vzdržujejo (prim. 1 Mz 14, 20; 3 Mz 27, 30.32; 4 Mz 18, 21; 5 Mz 14, 28-29; 16, 12; Ezd 22, 29). V novi zavezi pa najdemo pravilo, da je »delavec vreden svoje hrane« (Mt 10, 10) oziroma da »tisti, ki skrbijo za bogoslužje, živijo od svetišča in da od oltarja dobijo delež tisti, ki delajo pri oltarju. Tako je tudi Gospod določil, naj tisti, ki oznanjajo evangelij, živijo od oznanjevanja evangelija« (1 Kor 9, 13-14). Od 6. stoletja krajevni koncili izdajajo pravne norme, ki obvezujejo vernike k oddaji desetin. Sčasoma se je desetina spremenila v vsakoletno dajatev župniku v obliki poljščin oziroma živali. Del desetine je pripadal tudi škofu.[15] Tridentinski koncil je šel še dalje in zagrozil s kaznijo izobčenja tistemu, ki ne bi hotel plačati desetine.[16] ZCP iz leta 1917 v kan. 1502 pravi: »Kar zadeva plačevanja desetin... naj veljajo v vsaki pokrajini posebne določbe in hvalevredni običaji.« Sčasoma je desetina izgubila svoj pomen, ponekod pa jo je tako ali tako odpravila že civilna oblast.[17]

Dajatev v obliki prvin je zelo podobna desetini. Prvina, ki je bila oddana klerikom v obliki prvih pridelkov oziroma živali, je imela odraz hvaležnosti do Boga. O dajatvah prvin levitom in duhovnikom govori stara zaveza (prim. Ezd 13, 2; 23, 19; 4 Mz 18, 8-13.15-19). Prvine omenjajo tudi *Nauk dvanajstih apostolov*, sv. Hipolit, sv. Avguštin in sv. Gregor Nacianški.[18] ZCP v kan. 1502 omenja prvine in pravi, da naj se pri tem upoštevajo krajevne določbe in običaji.

b) Redne dajatve

Te dajatve so obstajale v določeni vsoti denarja, ki so jo pravne osebe oddajale krajevnemu škofu. Med redne dajatve ZCP prišteva »stolnični prinos« (cathedraticum) - tega so bile dolžne plačevati vse cerkve, podložne škofovi oblasti in laiške bratovščine[19] - in »trajna oziroma začasna odplačila« (pensiones perpetuas aut temporarias).[20] V bistvu je šlo za pomoč klerikom, ki so zapustili župnijsko službo in so se znašli v pomanjkanju. Med redne dajatve prišteva zakonik tudi tako imenovani »davek v korist škofije ali za patrona«.[21] Tisti, ki so

[14] Prim. V. Papež, *Ustanova mašnega štipendija*, v: *BV* 49 (1989), 357-358.
[15] Prim. W. M. Plochl, *Storia del diritto canonico II*, Milano 1963, 468.
[16] Prim. *Concil. Trid., sess. XXV, Decr. de ref., c.12.*
[17] Prim. F. X. Wernz - P. Vidal, *Ius canonicum IV*, Romae 1952, št. 830.
[18] Prim. A. Mauro, *De Ecclesiae tributorum iure in vigenti disciplina*, Romae 1966, 60-62.
[19] ZCP (1917) kan. 1504; 1509,8.
[20] ZCP (1917) kan. 1429; 1440.
[21] ZCP (1917) kan. 1506.

s svojim premoženjem zgradili cerkev, so imeli pravico do prejema določenih dohodkov za svoje vzdrževanje.

c) Izredne dajatve

Med te vrste prišteva zakonik posebno dajatev za semenišče (seminaristicum) oziroma za vzgojo in vzdrževanje duhovniških kandidatov.[22] Vendar pa je bila ta dajatev dovoljena samo v primeru, če semenišče ni imelo dovolj lastnih dohodkov iz drugih naslovov. Med izredne dajatve spadata tudi tako imenovana »karitativna dajatev« v pomoč škofiji, ki se je znašla v »posebno nujni potrebi« (necessitate impellente),[23] in pa »polletnina«, ki jo je določil že tridentinski cerkveni zbor, praktično pa se je ohranila samo v Italiji. Zakonik pravi, naj se ta dajatev ohrani tam, kjer je v navadi, sicer pa »se je ravnati po posebnih pravilih in hvalevrednih običajih«.[24]

3. Drugi vatikanski cerkveni zbor

Do Drugega vatikanskega cerkvenega zbora je nadarbinski dajatveni sistem igral zelo pomembno vlogo in je pri podeljevanju cerkvene službe stopal na prvo mesto. Zadnji koncil pa je želel odpraviti nadarbinski sistem[25] in na novo opredeliti cerkveno premoženje, vzdrževanje klerikov in apostolata. Zvest koncilskim smernicam želi sedanji zakonik poenostaviti sistem obveznih in prostovoljnih dajatev, davkov, taks in prispevkov. Na prvem mestu ne sme biti več *beneficium* kot nekdaj, temveč *officium*, služba klerikov, za katero bodo nagrajeni oziroma »plačani«.[26] Vernike pa kliče isti zbor k solidarnosti ne samo »glede duhovnih bogastev«, temveč tudi »časnih pripomočkov«;[27] naloga »vsega Božjega ljudstva je, da po svojih močeh... kakor je zahteval star običaj v Cerkvi, ne le od preobilja, ampak tudi od potrebnega za življenje« prispeva svoj delež tam, kjer je to potrebno.[28]

Cerkveno premoženje in razne oblike prispevkov za »cerkvene potrebe« dobijo z Drugim vatikanskim cerkvenim zborom izrazito občestveno in ekleziološko razsežnost. Ko verniki z materialnimi dobrinami podpirajo Cerkev v njenih namenih, kot so apostolat, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih cerkvenih uslužbencev, dobrodelnost, bogoslužje, evangelizacija, misijonska dejavnost itd., prispevajo za blagor Cerkve. »Med njimi in Cerkvijo se utrjuje pripadnost ter poglablja soodgovornost in solidarnost; duhovnikom pa s tem zagotavljajo pogoje za tisto duhovno, psihološko in gospodarsko svobodo, ki jo

[22] Prim. ZCP (1917) kan. 1355.
[23] ZCP (1917) kan. 1505.
[24] ZCP (1917) kan. 1482.
[25] *Ecclesiae Sanctae I,* 6.8.1966, št. 8; *De sacerdotio ministeriali, pars altera, II,* št. 4, AAS 63 (1971), 921.
[26] ZCP kan. 1272; 1274; *Communicationes* 5 (1973), 96; 9 (1977), 269; 12 (1980), 412; 15 (1984) 31.
[27] C 13.
[28] CS 88.

nujno potrebujejo za uspešen apostolat, ki zahteva celega duhovnika.«[29] Zaradi nadnaravnega namena uporabe materialnih dobrin v Cerkvi je njihovo pridobivanje in upravljanje odgovorno dejanje, ki zahteva osebno zrelost, poštenje in poznanje predpisov ZCP. Ker je v Cerkvi »blagor duš najvišji zakon«,[30] je potrebno v njegovi luči gledati tudi na cerkveno premoženje in ga v ta »najvišji zakon« tudi uporabljati.[31] Praksa kaže, da večino cerkvenih dejavnosti podpirajo verniki s prostovoljnimi[32] ali naprošenimi prispevki, ki pa imajo različne oblike.[33] Ponekod verniki podpirajo Cerkev tudi v obliki davkov oziroma dajatev, ki jih za Cerkev lahko pobira tudi država; ob nekaterih oblikah pobiranja prihaja do velikih pastoralnih težav.[34]

Cerkev ima po naravi »pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni«;[35] verniki pa »imajo neokrnjeno pravico darovati premoženje v korist Cerkve«[36] in tudi »dolžnost podpirati Cerkev v potrebah«.[37] Tudi *Izjava o odpravi vseh oblik nestrpnosti in razlikovanja zaradi vere in osebnega prepričanja*, ki jo je sprejela OZN 25. 11. 1981, v 5. členu zagotavlja pravico do gmotne podpore verskih skupnosti s pomočjo prostovoljnih prispevkov in tudi drugih načinov financiranja. Ta pravica ne izključuje možnosti sodelovanja države s posegi v prid verskim skupnostim.[38]

4. Sistem dajatev v ZCP iz leta 1983

V kan. 222 ZCP je poudarjena dolžnost vseh vernikov, da »podpirajo Cerkev v potrebah, da ji pomagajo pri bogočastju, delih apostolata, krščanski dobrodelnosti in dostojnem vzdrževanju služabnikov«. Ta dolžnost je utemeljena najprej v vernikovi pripadnosti Cerkvi. S krstom se namreč človek včleni v Cerkev in postane v njej oseba z dolžnostmi in pravicami;[39] med vrsto dolžnosti pa spada tudi skrb oziroma odgovornost za materialni vidik Cerkve, da bo ta mogla v skladu s svojimi nameni izpolniti svoje poslanstvo. Zato ima »Cerkev po naravi pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni«.[40] Še več, krajevni škof »mora vernike opozarjati na dolžnost, ki jo

---

[29] Janez Pavel II., *Govor italijanski škofovski konferenci*, 27.2.1986, v: *L'Osservatore Romano*, 28.2.1986, 5.
[30] ZCP kan. 1752.
[31] V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, 63.
[32] Prim. ZCP kan. 1262; 1267.
[33] Prim. ZCP kan. 1262; 1265; 1266.
[34] *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, 131-176; *Administrator bonorum.Oeconomus tamquam Paterfamilias*, Innsbruck 1988; *Cerkveni prispevek na Koroškem. Katoličanom krške škofije ponudili šest možnosti podpiranja delovanja Cerkve*, v: *Družina* 17.3.1996, 3.
[35] ZCP kan. 1260.
[36] ZCP kan. 1261.
[37] ZCP kan. 222.
[38] Prim. V. Papež, *Po mednarodnem letu strpnosti*, v: *CSS* 30 (1996), 30-32.
[39] Prim. ZCP kan. 96.
[40] ZCP kan. 1260.

omenja kan. 222, in to na primeren način zahtevati«.[41] Verniki tudi s svojimi ekonomskimi prispevki za Cerkev na ta način izražajo in ohranjajo občestvo s Cerkvijo[42] oziroma prispevajo k njeni rasti.[43] Težko bi trdili, da vernike veže ta dolžnost *sub gravi* oziroma pod smrtnim grehom, posebno še tam, kjer ima Cerkev na voljo druge vire za svoje vzdrževanje in delovanje.[44] Dolžnost podpirati Cerkev pa ne veže samo vernikov, temveč tudi duhovnike; potem ko so poskrbeli za svoje dostojno vzdrževanje in spolnjevanje vseh nalog svojega stanu, naj ekonomska sredstva namenijo »za dobro Cerkve in dela krščanske dobrodelnosti«.[45] Zanimivo je, da *Katekizem katoliške Cerkve*, ko govori o 5. cerkveni zapovedi, omenja tudi dolžnost vernikov, da »vsak po svojih močeh poskrbi za materialne potrebe Cerkve«.[46]

Ko govorimo o cerkvenih dajatvah, ki so ena izmed oblik podpiranja dejavnosti Cerkve, je potrebno upoštevati nekatera temeljna načela ZCP, ki smo jih, vsaj posredno že omenili. Ta načela so:

a) »*Cerkev ima po svoji naravi pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni.*«[47] Kot pravni viri za to načelo se omenjajo nekateri kanoni iz prejšnjega zakonika in konkordat med Svetim sedežem in Bavarsko iz leta 1924. V času oblikovanja tega načela je bilo poudarjeno, da se na vernike v tem primeru gleda bolj kot na »ude« Cerkve in ne toliko kot na »podložnike«. Nekateri člani pripravljalne komisije so predlagali, da bi »pravico zahtevati« (ius exigendi) nadomestili s »pravico prositi« (ius exquirendi, petendi), kar je bilo sprejeto v osnutek kanona. Vendar pa je papež v zadnji redakciji besedila ponovno vnesel izraz »pravico zahtevati« (ius exigendi).[48] Gre torej za »naravno pravico Cerkve«, neodvisno od katerekoli druge oblasti. Cerkev mora v izvajanju te svoje naravne pravice uživati popolno svobodo in samostojnost. Pravico zahtevati od svojih članov ekonomsko podporo je tudi znamenje, da je Cerkev kot vidna družba na svojem področju suverena, neodvisna in popolna. Od tod Cerkvi sposobnost, da »more pridobivati premoženje na vse pravične načine naravnega ali pozitivnega prava, kakor smejo to drugi«.[49] Cerkev uveljavlja to svojo pravico bolj s sklicevanjem na etiko kot pa s prisilo,[50] četudi prisilni vidik za tiste, ki ne bi hoteli upoštevati te pravice Cerkve, ni popolnoma odsoten.[51] Seveda pa Cerkev nima pravice zahtevati od vernikov dajatev, ki bi presegale okvir njenega delovanja oziroma ne bi bile v skladu »z nameni, ki so ji lastni«.[52]

---

[41] ZCP kan. 1261 § 2.
[42] Prim. ZCP kan. 209.
[43] Prim. ZCP kan. 210.
[44] Prim. R. Sagmeister, *Oblationes Fidelium in kirchenrechtlicher und moraltheologischer Sicht*, v: *Administrator bonorum* 371-382.
[45] ZCP kan. 282.
[46] *Katekizem katoliške Cerkve*, št. 2043.
[47] ZCP kan. 1260.
[48] *Codicis Iuris canonici Schema novissimum*, Roma 1982, 219.
[49] ZCP kan. 1259; 1254.
[50] Prim. *Communicationes* 12 (1980), 401.
[51] Prim. ZCP kan. 1315 § 1.
[52] ZCP kan. 1254.

b) »*Verniki imajo neokrnjeno pravico darovati premoženje v korist Cerkve.*«[53] Cerkev je to pravico vernikov vedno zagovarjala in branila predvsem pred Wyclifom, ki je trdil, da so darovi dani klerikom in ubožnim redovom v nasprotju s Kristusovo voljo.[54] Papež Pij IX. je obsodil mnenje, ki je vernikom prepovedovalo darovati Cerkvi premoženje, češ da bi to škodovalo javni blaginji.[55] Pravica darovati premoženje Cerkvi se more opraviti na različne načine, tudi s pravnim aktom med živimi ali poslednjevoljno odredbo.[56] Kakršenkoli odklonilni ali omejevalni poseg civilne oblasti na tem področju bi pomenil kršitev verske svobode in nespoštovanje človekovega dostojanstva.

c) »*Krajevni škof mora vernike opozarjati na dolžnost, ki jo omenja kan. 222 § 1, in to na primeren način zahtevati.*«[57] Določba je bila že od vsega začetka v osnutkih besedila novega zakonika. V zadnji redakciji pa je papež dodal besedilo, ki se nanaša na kan. 222.[58] Dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora na več mestih spominjajo škofe, naj vernike spodbujajo, da »bodo goreče vzdrževali in podpirali ustanove za širjenje evangelija in apostolata«,[59] četudi se bodo morali kdaj ločiti »od potrebnega za življenje«.[60] Moralni vidik dolžnosti in pravice vernikov dobi z zakonsko odredbo tudi pravno razsežnost in obveznost. Škofje »pa morajo vernike na to dolžnost opozarjati«.[61] Zakonska norma prepušča posameznemu škofu, da najde »primeren način«, kako vernike opozarjati na to njihovo dolžnost. Nekaj smernic lahko najdejo v *Direktoriju o pastoralni službi škofov*.[62] Razmere in potrebe v posameznih škofijah so namreč tako različne, da ni mogoče dati bolj konkretnih določb. Seveda pa ni mogoče prezreti določbe kan. 1287 § 2, ki pravi: »O premoženju, ki ga verniki darujejo Cerkvi, naj upravitelji dajo vernikom obračun po določbah območnega prava.«

5. Cerkvena dajatev za potrebe škofije

Cerkvena zakonodaja je veliko bolj naklonjena prostovoljnemu podpiranju Cerkve in njenih dejavnosti kot pa obveznim oziroma izterjevalnim oblikam.[63] Zato Cerkev vernike in klerike spodbuja, naj ne pozabijo te »dolžnosti«,[64] ki je utemeljena v njihovi pripadnosti Cerkvi[65] in v soodgovornosti za njeno

---

[53] ZCP kan. 1261.
[54] ZCP (1917) Fontes I, 51.
[55] Pij IX., okrožnica *Quanta cura*, 8.12.1864, v: ZCP (1917) Fontes II, 995-996.
[56] ZCP kan. 1299 § 1.
[57] ZCP kan. 1261 § 2.
[58] *Codicis iuris canonici Schema novissimum*, 220.
[59] Š 6; 17.
[60] CS 88.
[61] D 20.
[62] *Ecclesia Imago*, 22.2.1973.
[63] *Communicationes* 15 (1984), 28-30.
[64] ZCP kan. 222 § 1; 282 § 2.
[65] ZCP kan. 96.

dejavnost in rast.[66] Če bi prostovoljni prispevki ne zadoščali, potem naj verniki pokažejo velikodušnost in pomagajo Cerkvi »s prispevki, za katere so naprošeni, in po določbah, ki jih je izdala škofovska konferenca«.[67]

Poleg teh omenjenih prostovoljnih in naprošenih prispevkov pa sedanja zakonodaja daje krajevnemu škofu pravico, ne dolžnost,[68] da pod določenimi pogoji in glede na okoliščine naloži »ustrezen davek« oziroma »zmerno dajatev« njemu podrejenim javnim pravnim osebam; v veliki sili pa tudi fizičnim in drugim pravnim osebam. Kanon 1263 namreč pravi: »Krajevni škof ima glede na potrebe škofije, potem ko se je posvetoval z gospodarskim in duhovniškim svetom, pravico naložiti javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek; drugim fizičnim in pravnim osebam pa sme samo v veliki sili in pod istimi pogoji naložiti izredno in zmerno dajatev, veljajo pa območni zakoni in običaji, ki mu dajejo večje pravice.«

V osnutku kanonov - shema 1977 - tega besedila ni bilo, saj so škofje zahtevali, da se odpravijo predpisi zakonika iz leta 1917, in sicer kan. 1502, 1504, 1505, 1506 in se nanovo, v skladu z dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora določi sistem vzdrževanja klerikov in Cerkve. Na predlog nemških škofov[69] se v kasnejših osnutkih pojavi okvirno besedilo omenjenega kanona, ki so ga v razpravah komisije za pripravo novega zakonika na mnogih mestih spremenili in dopolnili, kar je znamenje, da vprašanje »naloženih dajatev« le ni tako preprosto.[70] Pravica škofa »naložiti davek« ni samo ekonomsko tehnično vprašanje, temveč je dejanje škofove pastoralne oblasti v krajevni Cerkvi.[71]

Kanon 1263 predvideva redno in izredno obliko dajatve. Med seboj se razlikujeta po obsegu glede na osebe, ki so dajatvi podvržene, in po motivih oziroma vzrokih, ki škofu svetujejo, da se zateče k temu načinu vzdrževanja Cerkve in njenih dejavnosti.

a) Redna dajatev

»Krajevni škof ima glede na potrebe škofije, potem ko se je posvetoval z gospodarskim in duhovniškim svetom, pravico naložiti javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek.«[72] Gre za »redno dajatev«, ki je časovno omejena (na primer enkrat, dvakrat na leto) in ki ne sme dajati vtisa, da je glavni vir podpiranja Cerkve in njene dejavnosti; glavni vir so še vedno prostovoljni in naprošeni prispevki vernikov. Škof določi redno dajatev »glede na potrebe (necessitas) škofije«. V bistvu gre za dokaj široko področje potreb škofije, kamor nedvomno spada tudi škofova odgovornost

[66] ZCP kan. 210; 216; 225.
[67] ZCP kan. 1262.
[68] Pontificium Consilium de Legum textibus interpretandis, Congregatio plenaria, 20-29 octobris 1981, *Acta et Documenta*, Romae 1981, 491.
[69] V. de Paolis, *Quaestiones miscellaneae,* v: *Periodica* 73 (1984), 462.
[70] *Communicationes* 12 (1980), 391-403.
[71] *Communicationes* 16 (1984), 27-28.
[72] ZCP kan. 1263, prvi del besedila.

za potrebe vesoljne Cerkve[73] in njegova skrb za »revnejše škofije«,[74] pa tudi za »primerno plačilo in socialno varnost« vseh, ki se posvečajo cerkveni službi[75] ter za najrazličnejše pastoralne in karitativne dejavnosti. Ta dajatev mora vedno ostati v okviru temeljnih namenov, ki so Cerkvi lastni.[76]

Redni dajatvi so podvržene »javne pravne osebe, ki so pod oblastjo krajevnega škofa«. Javne pravne osebe v Cerkvi pa so »ali skupnosti oseb ali skupnosti stvari«,[77] ki jih »ustanovi pristojna cerkvena oblast«; javne pravne osebe delujejo namreč »v imenu Cerkve« in opravljajo »zaupano službo v javni blagor po določbi pravnih predpisov«.[78] Skupnost oseb ali stvari pa postane javna pravna oseba po samem pravu ali s posebnim dovoljenjem pristojne oblasti.[79] Redni cerkveni dajatvi so podvržene samo tiste javne pravne osebe, ki so pod škofovo »jurisdikcijo«; izvzete so vse druge, četudi v škofiji opravljajo določene naloge in jih pri teh nalogah obvezujejo splošne in posebne norme krajevnega škofa.[80] Javne pravne osebe, ki so pod oblastjo krajevnega škofa, so tiste, ki jih je krajevni škof ustanovil z dekretom ali kot take priznal, na primer župnija, semenišče, združenja vernikov itd.[81] Ustanove posvečenega življenja: redovne province in redovne hiše, redovni zavodi, samostani itd. uživajo »potrebno samostojnost življenja, zlasti vodstva«, ki jo mora škof »ohranjati in varovati«.[82] Zato škofovi jurisdikciji niso podvržene »papeško pravne ustanove posvečenega življenja«[83] in ustanove »sui iuris«.[84] Škofijsko pravne ustanove posvečenega življenja so sicer »pod posebno skrbjo krajevnega škofa«,[85] vendar pa to še ne pomeni, da so tudi »pod njegovo oblastjo«. Zaradi posebne narave in namena so »ustanove posvečenega življenja na poseben način posvečene za službo Bogu in vsej Cerkvi« in so iz »posebnega razloga podrejene njeni vrhovni oblasti«.[86] Člani morajo biti poslušni »papežu kot svojemu vrhovnemu predstojniku«. Iz naštetih razlogov se zdi, da škofijsko pravne ustanove posvečenega življenja niso podvržene redni dajatvi,[87] podvržene pa so npr. župnije in druge dejavnosti, ki jih je krajevni škof povzdignil v javno pravne osebe in zaupal redovnikom oziroma redovnicam.[88] Redovne ustanove pa so

---

[73] ZCP kan. 1271.
[74] ZCP kan. 1274 § 3.
[75] ZCP kan. 281; 231.
[76] ZCP kan. 1254 § 2.
[77] ZCP kan. 115.
[78] ZCP kan. 116.
[79] ZCP kan. 114.
[80] V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum circa can. 1263,* v: *Periodica* 73 (1984), 116.
[81] ZCP kan. 515; 238; 312.
[82] ZCP kan. 586.
[83] ZCP kan. 589.
[84] ZCP kan. 613.
[85] ZCP kan. 594.
[86] ZCP kan. 590.
[87] V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum*, 122.
[88] ZCP kan. 681.

naprošene, da »po svojih močeh iz lastnega premoženja kaj prispevajo za potrebe Cerkve«.[89]

Redni cerkveni dajatvi prav tako niso podvržene javne pravne osebe, ki niso pod škofovo oblastjo, zasebne pravne osebe in fizične osebe. Cerkveni davek namreč ni znamenje podvrženosti škofovi oblasti, kot je to bilo nekoč v prejšnjem zakoniku, temveč je izraz solidarnosti in občestvenosti v dobro skupnosti, ki ji določene ustanove v škofiji pripadajo.[90] Tudi »svetne ustanove« in »družbe apostolskega življenja«, oboje namreč pripadajo ustanovam posvečenega življenja,[91] niso subjekti redne cerkvene dajatve.

Poseben primer je tako imenovana šola, ki jo vodijo redovniki kot lastno dejavnost in ne kot »dela, ki jih krajevni škof zaupa redovnikom«.[92] Ustanovitev take šole je mogoča s privolitvijo krajevnega škofa, ki pa je vključena že v dovoljenju za ustanovitev redovne hiše v škofiji. Tako dovoljenje namreč vključuje tudi »pravico... izvrševati ustanovi lastna opravila po določbi prava«.[93] Javne katoliške šole, ki so namenjene vzgoji vernikov[94] in jih vodijo redovniki kot lastno dejavnost, so sicer podrejene škofovemu nadzoru in vizitaciji,[95] vendar zaradi tega niso podrejene redni cerkveni dajatvi.[96] Papeška komisija za avtentično razlago cerkvenega zakonika je leta 1989 odgovorila negativno na zastavljeno vprašanje: »Utrum sub verbis can. 1263 personis iuridicis publicis suo regimini subiectis comprehendantur quoque scholae externae institutorum religiosorum iuris pontifici.«[97] S tem uradnim odgovorom je bilo dokončno pojasnjeno, da šole, ki so javne pravne osebe in jih vodijo redovniki papeškopravnih ustanov, niso podvržene škofovi redni dajatvi. Toliko bolj to velja za javne šole, ki sicer niso priznane kot javne pravne osebe, in zasebne šole, ki jih vodijo redovniki papeškopravnih ustanov. Podobno velja za šole, ki so odvisne od škofijsko pravnih redovnih ustanov; ker te ustanove niso podvržene redni cerkveni dajatvi, niso tudi njihove dejavnosti.

b) Izredna dajatev

Posebna značilnost te dajatve je njena »izjemnost« v izrednih primerih in v veliki sili. Zakonik namreč pravi: »Drugim fizičnim in pravnim osebam pa sme [krajevni škof] samo v veliki sili in pod istimi pogoji naložiti izredno in zmerno dajatev, veljajo pa območni zakoni in običaji, ki mu dajejo večje pravice.«[98] Iz besedila kanona je razvidno, da so izredni cerkveni dajatvi podvržene ne samo javne, temveč tudi zasebne pravne in fizične osebe, ki so pod oblastjo

[89] ZCP kan. 640.
[90] V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum,* 114-115.
[91] ZCP kan. 710; 732.
[92] ZCP kan. 681.
[93] ZCP kan. 611, 2.
[94] ZCP kan. 803 § 1.
[95] ZCP kan. 678 § 1.
[96] V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum*, 125.
[97] *Communicationes* 21 (1989), 22; AAS 81 (1989), 991.
[98] ZCP kan. 1263 drugi del besedila.

krajevnega škofa. Posamezni verniki so namreč poklicani, naj »zvesto spolnjujejo dolžnosti, ki jih imajo tako do vesoljne kakor do delne Cerkve, kateri po pravnih predpisih pripadajo«.[99] Pripadnost posamezni krajevni Cerkvi pa določa lastno domovališče oziroma nepravo domovališče.[100] Četudi kanon govori, da se izredna dajatev nalaga »pod istimi pogoji« kot redna, pa si pravniki niso edini, če izredna dajatev lahko obvezuje tudi javne in zasebne pravne osebe, ki niso »pod škofovo oblastjo«, a delujejo v škofiji.[101] Škofova pristojnost je pri odločitvi za izredno dajatev precej omejena.[102]

c) Pogoji za določitev cerkvene dajatve

Kanon 1263 določa tudi nekatere pogoje oziroma načine, ki so skupni redni in izredni dajatvi. Pristojnost določitve dajatve pripada krajevnemu škofu, ne pa generalnemu ali škofovemu vikarju, četudi bi ti bili pomožni škofje. Krajevni škof lahko pooblasti kako drugo osebo.[103] Pristojnost škofovske konference se ne omenja, čeprav je to bilo v osnutku predvideno. Tudi na ta način je poudarjena škofova pastirska služba v krajevni Cerkvi. Krajevni škof s posebnim pisnim dekretom določi pogostnost rednih dajatev, njihove namene, način plačevanja, količino in morebitne izvzetosti od plačevanja. V primeru, da je škofijski sedež izpraznjen (sede vacante), odločitev krajevnega škofa ne preneha in velja naprej.

Kanon 1263 določa, da se mora škof predhodno posvetovati s škofijskim gospodarskim svetom[104] in škofijskim duhovniškim svetom.[105] Pri tem mora škof upoštevati kan. 127, ki določa pravno moč mnenja. Škof je dolžan vprašati oba kolektivna organa za svet, sicer bi bilo njegovo dejanje neveljavno, ni pa se pravno dolžan ravnati po njunem mnenju; odločitev je njegova, osebna. Posvetovalna organa pa se morata zavedati svoje odgovornosti pri izražanju svojega mnenja.[106]

Kanon 1263 določa višino cerkvene dajatve: dajatev mora biti »zmerna« in »ustrezna« dohodkom plačevalcev. Nemogoče je določiti enako vsoto za vse, zato mora ta »zmernost« in »ustreznost« upoštevati relativno ekonomsko stanje plačevalcev in obveznosti, ki jih imajo le-ti tudi do drugih. Kakšno je ekonomsko stanje pravnih oseb, ki so pod škofovo oblastjo, je razvidno iz ekonomskega poročila, ki ga te osebe morajo škofu predložiti vsako leto.[107]

---

[99] ZCP kan. 209 § 2.
[100] ZCP kan. 103-107.
[101] *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche,* 179; A. Farrelly, *The Diocesan Finance Council,* v: *Studia Canonica* 23 (1989), 154-156.
[102] *Communicationes* 12 (1980), 402.
[103] ZCP kan. 234 § 3; 381 § 2; 368.
[104] ZCP kan. 492-494; 1263; 1277; 1281; 1283; 1287; 1289; 1292; 1305; 1310.
[105] ZCP kan. 461; 495-501; 515; 536; 1215; 1222; 1263.
[106] ZCP kan. 127.
[107] ZCP kan. 1287 § 1.

Kanon 1263 upošteva tudi »območne zakone in običaje«, ki dajejo krajevnemu škofu v tem pogledu »večje pravice«, kar pomeni samo to, da škof ravna po že obstoječih navadah in zakonih.[108]

6. Dajatev za semenišče

Poleg omenjene redne in izredne dajatve ZCP predvideva še eno, in sicer »dajatev« za semenišče (seminaristicum).[109] Zanimivo je, da se ta pravna norma nahaja v 1. poglavju 2. knjige ZCP, ki govori o vzgoji klerikov in ne v 5. knjigi ZCP, ki je v celoti namenjena cerkvenemu premoženju. Tridentinski cerkveni zbor je že ob ustanovitvi semenišč kot ustanov za vzgojo bodočih duhovnikov določil tudi načine, kako naj se vzdržujejo tako semenišča kot bogoslovci, profesorji in drugo osebje.[110] V času priprave nove zakonodaje o semeniščih je bil poudarjen tako pomen semenišča za škofijo kot tudi potrebna sredstva za njegovo nemoteno vsestransko vzdrževanje. Pri tem je treba vedeti, da je bilo pri nastajanju te pravne norme upoštevano tudi dejstvo, da imajo tudi ustanove posvečenega življenja svoja semenišča, ki jih morajo same vzdrževati in jih zato ne gre obremenjevati še z dajatvami za škofijsko semenišče.[111] Nekateri so bili mnenja, da naj bi semenišče podpirali predvsem duhovniki in verniki, ne pa tudi pravne osebe. Na temelju mnogih pripomb je bil narejen osnutek besedila kanona, ki je bil z manjšimi pripombami sprejet kot dokončna norma ZCP.[112]

Kanon 264 v prvem paragrafu pravi: »Da se poskrbi za semeniške potrebe, lahko škof poleg darov, o katerih govori kan. 1266, naloži v škofiji dajatev«. Ne gre za neko redno obliko dajatve za semenišče, temveč ima ta dajatev izjemni značaj. Škof se k temu izjemnemu značaju dajatve lahko zateče samo v primeru, da za vzdrževanje semenišča ni poskrbljeno iz drugih virov, na primer »s posebnimi darovi« za določene škofijske namene,[113] ali iz skupnega škofijskega sklada, iz katerega lahko škofje poravnajo svoje obveznosti do oseb, ki so v službi Cerkve, in zadostiti različnim potrebam škofije.[114] Skupen škofijski sklad se lahko vzdržuje tudi z rednimi ali izrednimi dajatvami,[115] medtem ko je nabirka za semenišče namenjena samo semeniški ustanovi in se njena namembnost ne sme spremeniti. Dajatev za semenišče ne sme biti mišljena kot ena izmed konkretnih oblik dajatev, predvidenih v kan. 1263, temveč kot konkretna oblika »posebnih darov«, predvidenih v kan. 1266. Krajevni škof je pristojen, da z odlokom določi dajatev za semenišče, in sicer vsakokrat, ko bi bilo to potrebno. Škof pa pri tem ni dolžan vprašati škofijskega gospodarskega in duhovniškega

---

[108] V. de Paolis, *Quaestiones miscellaneae,* 462.

[109] ZCP kan. 264. V slovenskem prevodu kan. 264 je dodana beseda »obvezna« dajatev, ki pa je v latinskem besedilu kanona ni, zato je tudi mi ne bomo uporabljali, ker dejansko ne gre za »obvezno« dajatev.

[110] Concil. Trid., sess. XXIII, *Decreta super reform.*, can. 18.

[111] *Communicationes* 8 (1976), 122-123; 20 (1988), 240-241.

[112] Pontificia Commissio Codicis Iuris canonici Recognoscendo, *Schema novissimum*, 45.

[113] ZCP kan. 1266.

[114] ZCP kan. 1274 § 3.

[115] ZCP kan. 1263.

sveta za mnenje, kot je to dolžan pri rednih in izrednih dajatvah.[116] Vprašati ti dve posvetovalni ustanovi za mnenje pa verjetno ne bo nikoli odveč, saj gre pri dajatvi za semenišče za njen »izjemni« značaj.

V 2. paragrafu kan. 264 je določeno, kdo so obvezniki dajatve za semenišče in katere so izjeme. Kanon namreč pravi: »Dajatvi za semenišče so podvržene vse cerkvene pravne osebe, javne in zasebne, ki imajo sedež v škofiji, ne glede na to, ali so pod škofovo oblastjo ali ne. Kriterij, ki ga kanon omenja, je izrazito zemljepisno opredeljen.[117] Kanon 304 namreč določa, da naj javne in zasebne pravne osebe združenja vernikov v svojih statutih določijo tudi sedež vodstva. Dajatvi za semenišče so podvržene samo javne in zasebne pravne osebe, ki imajo sedež v škofiji.

Kan. 264 § 2 omenja tudi tiste, ki tej dajatvi niso podvrženi, in sicer: fizične osebe - te lahko podpirajo semenišče s prostovoljnimi in naprošenimi darovi; izvzete so tudi tiste pravne osebe, ki sicer imajo sedež v škofiji, a se »vzdržujejo le z miloščino«. Sem spadajo tako imenovani beraški redovi in ustanove (Frančiškovi redovi in klarise, karmeličani in karmeličanke, dominikanci in dominikanke itd.). Dajatvi za škofijsko semenišče prav tako niso podvržene tiste pravne osebe, ki imajo »v svojem zavodu učence ali učitelje, ki pospešujejo skupni blagor Cerkve«. Sem sodijo redovni kolegiji, kjer se vzgajajo pripravniki za noviciat, noviciatske redovne hiše, mala in velika redovna semenišča in druge podobne ustanove.[118] Vzgojne redovne ustanove pospešujejo »skupni blagor Cerkve«; redovni stan namreč »spada k življenju in svetosti Cerkve in ga morajo zato v Cerkvi vsi podpirati in pospeševati«.[119] »Skupni blagor« ne pomeni blagor posamezne skupnosti, dejavnosti ali določenega cilja.

Dajatev za semenišče ima še nekatere druge značilnosti. Ta dajatev mora biti »splošna«, naložena vsem pravnim osebam, ki imajo svoj sedež v škofiji in niso po pravu izvzete od te dajatve. Škof pa lahko zaradi njemu znanih razlogov izvzame še druge posamezne pravne osebe od te obveznosti. Dajatev za semenišče mora biti »sorazmerna dohodkom obvezancev«. Pri tem je treba upoštevati ZCP, ki določa, da morajo kleriški in laiški upravitelji kakršnegakoli cerkvenega premoženja, ki ni odtegnjeno vodstveni oblasti krajevnega škofa, po uradni dolžnosti vsako leto predložiti krajevnemu ordinariju obračun, ki ga le-ta izroči v pregled gospodarskemu svetu; vsak nasproten običaj je treba opustiti.[120] Končno mora biti dajatev »določena glede na potrebe semenišča«. Če te potrebe ni ali preneha oziroma če je za semenišče poskrbljeno iz drugih virov, preneha s tem tudi obveznost določiti dajatev za semenišče.[121]

---

[116] ZCP kan. 1263.

[117] *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche,* 180; J. T. Martin de Agar, *Bienes temporales y mission de la Iglesia*, v: *Manuale de Derecho Canonico*, Pamplona 1988, 662.

[118] *Codico de Dereito Canonico,* Sao Paulo 1983, 118.

[119] ZCP kan. 574.

[120] Prim. ZCP kan. 1287 § 1.

[121] *Code de Droit canonique annoté*, Paris-Bourges 1989, 187.

7. Dajatve za potrebe vesoljne Cerkve

Med dajatve v okviru škofije spada tudi vsakoletni »misijonski denarni prispevek«, ki ga je treba oddati Svetemu sedežu. Ta prispevek je eden izmed načinov, kako se lahko v posamezni škofiji »poživi sodelovanje pri delu za misijone«. ZCP namreč določa: »Da se bo v posameznih škofijah poživilo sodelovanje pri delu za misijone, je treba... oddati vsako leto ustrezen denarni prispevek in ga poslati Svetemu sedežu.«[122] Ti prispevki so namenjeni misijonarjem in misijonski dejavnosti Cerkve.[123] Vsi verniki »imajo dolžnost in pravico prizadevati si, da se bo Božje oznanilo odrešenja bolj in bolj širilo med vse ljudi vseh časov po vseh krajih zemlje«,[124] oziroma da bi »Božje oznanilo odrešenja spoznali in sprejeli vsi ljudje po vsem svetu«.[125] Ker je celotna Cerkev »po svoji naravi misijonarska« in je misijonska evangelizacija ena izmed »temeljnih dolžnosti Božjega ljudstva«, se morajo verniki zavedati pri tem svoje odgovornosti in sprejeti svoj delež pri misijonskem delu.[126]

ZCP spodbuja škofe, da »zaradi vezi edinosti in ljubezni« prispevajo tudi kaj za potrebe Svetega sedeža. Običajno gre za nabirko, ki jo poznamo pod imenom petrov novčič[127] in izraža soodgovornost za dejavnosti Svetega sedeža v skrbi za vesoljno Cerkev. Kanon 1271 pravi: »Zaradi vezi edinosti in ljubezni naj škofje po zmožnostih svoje škofije prispevajo k sredstvom, ki jih glede na časovne razmere potrebuje apostolski sedež, da more prav opravljati svoje služenje vesoljni Cerkvi.«

K cerkvenim dajatvam spada tudi tista, ki je namenjena vzdrževanju katoliških šol. Cerkev ima namreč pravico »ustanavljati in voditi šole vsake stroke, vrste in stopnje«; verniki pa so dolžni, da pospešujejo katoliške šole tako, da »jih po svojih močeh pomagajo ustanavljati in vzdrževati«.[128]

8. Sklep

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* in v *Odloku o službi in življenju duhovnikov* začrtal dragocene smernice glede ekonomskih in družbenih pogojev v današnjem svetu. Te smernice so odločilno vplivale tudi na novo cerkveno zakonodajo in njen odnos do cerkvenega premoženja.[129] Cerkev, ki jo je Kristus ustanovil in uredil tudi kot »vidno družbo«,[130] nadaljuje Kristusovo odrešenjsko delo v času in prostoru.

---

[122] ZCP kan. 791, 4.
[123] ZCP kan. 786.
[124] ZCP kan. 211.
[125] ZCP kan. 225 § 1.
[126] ZCP kan. 781.
[127] *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche,* 180; H. Schwendenwein, *Rechtsformen des kirchlichen Gutererwerbes*, v: *Administrator bonorum,* 171.
[128] ZCP kan. 800.
[129] CS 3. del, 3. pogl.; D 17; 20.
[130] C 8.

Pri tem se z vso upravičenostjo poslužuje tudi materialnih dobrin, ki jih uporablja le, kolikor so te dobrine v skladu z njenim nadnaravnim poslanstvom in z najvišjim ciljem njenega delovanja, ki je »zveličanje duš«.[131] Cerkev se namreč zaveda, da je »Kristus delo odrešenja izvršil v uboštvu« in da je tudi sama »poklicana, naj stopi na isto pot«. Cerkev za opravljanje svojega poslanstva »sicer potrebuje človeških sredstev«,[132] vendar pa »uporablja vsa sredstva in samo tista sredstva, ki so v skladu z evangelijem in blagrom vseh«.[133] V luči teh temeljnih koncilskih smernic je treba gledati na dolžnost vernikov, da tudi z denarnimi sredstvi podpirajo dejavnosti krajevne in vesoljne Cerkve, in na pravico krajevnega škofa, da od vernikov zahteva sredstva, ki jih v dobro Cerkve potrebuje.

Povzetek: **Viktor Papež, Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava**

Cerkev in njene ustanove potrebujejo materialna sredstva, da bi čim učinkoviteje izpolnile svoje poslanstvo in dosegle cilje, ki so jim lastni. Večina teh sredstev še vedno prihaja iz prostovoljnih in naprošenih prispevkov vernikov. Če ta sredstva ne bi zadostovala, lahko krajevni škof pod določenimi pogoji naloži vernikom in pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, primerno obvezno dajatev. Obstaja namreč dolžnost vernikov, podpirati Cerkev v njenih dejavnostih, in tudi pravica Cerkve, da od vernikov zahteva ekonomsko pomoč. Praksa kaže, da so verniki veliko bolj velikodušni in razumevajoči, kadar gre za prostovoljne in naprošene prispevke, kot pa za naložene dajatve.

Summary: **Viktor Papež, Church levies in the Codex of Canon Law**

The Church and her institutions need material means to implement their mission efficiently and to achieve their proper goals. The majority of these means still come from voluntary and requested contributions of the faithful. If these means prove insufficient, the local bishop can, under certain conditions, levy on the faithful and juridical persons subject to his authority a suitable tax. There is namely the duty of the faithful to support the Church in her activities, and also the right of the Church to demand economic help from the faithful. The praxis shows that the faithful are much more generous and understanding when it is a matter of voluntary and requested contributions rather than imposed levies.

[131] ZCP kan. 1752.
[132] C 8.
[133] CS 76.

Razprava (1.01) UDK 232.96 : 177.3 (049.2)

Jože Plevnik SI

Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih

Družbene vrednote, ki so določale čast in sramoto, predstavljajo sociološki okvir za razumevanje sramotenja Jezusa, ki ga opisujejo sinoptiki. Pogled v SZ odkrije takratne sociološke in teološke razmere, v katerih se dogaja sramotenje, in osvetli ozadje posmehovanja Jezusu tako Rimljanov kakor tudi Judov.

1. Čast in sramota v Sredozemlju

Sinoptiki poročajo o trikratnem zasmehovanju Jezusa.[1] Vsi opisujejo, kako so Jezusa sramotili judovski čuvaji (prim. Mr 14,65; Mt 26,67-68; Lk 22,63-64) in kako so se mu pod križem rogali veliki duhovniki ter pismouki (prim. Mr 15,29-32; Mt 27,38-43; Lk 23,35). Marko in Matej poročata tudi o posmehovanju rimskih vojakov (prim. Mr 15,17-20; Mt 27,28-31a; Jn 19,2-3), medtem ko Luka omenja zasmehovanje na Herodovem dvoru (prim. Lk 23,11).[2] Sinoptiki povedo, da je Jezus sam to napovedoval. Pri prvi napovedi trpljenja pove, da bodo Sina človekovega »zavrgli« (*apodokimasthēnai*) véliki duhovniki in pismouki (prim. Mr 8,31; Mt 16,21; Lk 9,22),[3] pri tretji pa, da ga bodo pogani zasramovali (*empaixousin*) in da bodo vanj pljuvali (prim. Mr 10,33-34; Mt 20,19; Lk 18,32).[4]

Jezus je bil zasramovan, kakor so takrat sramotili padlega oblastnika ali preroka. Kakšne tozadevne navade so takrat obstajale v Palestini? Kaj nam povedo o Jezusovem zasramovanju?

J. G. Peristiany in drugi antropološki sociologi so opozorili, da je ljudem v Sredozemlju čast izredno pomembna. Njena veljava naj bi bila največja tam,

---

[1] Janezov evangelij omenja le, kako so Jezusa zasmehovali rimski vojaki (prim. Jn 19,1-3).

[2] Prim. G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71: Studien zur lukanischen Darstellung der Passion,* SANT 22, Kösel, München 1969.

[3] Marko in Luka tukaj uporabljata besedo *apodokimasthēnai*, Matej pa *polla pathein apo*; prim. M. Zerwick and M. Grosvenor, *An Analysis of the Greek New Testament*, Biblical Institute, Rome 1993, 133.

[4] Matej ne omenja, da bodo pljuvali v Sina človekovega (prim. Mt 20:19). Luka pove, da bodo izročili Sina človekovega poganom, »ki ga bodo zasmehovali (*empaichthēsetai*), z njim grdo ravnali (*hybristhēsetai*), in ga opljuvali (*emptysthēsetai*)« (Lk 18:32).

kjer vsak vsakega pozna in je vsakdo pod velikim pritiskom družbenih norm.[5] Čeprav se v vsakem kraju po svoje razume čast, obstaja pri tem vendar nek skupni imenovalec. Skupno jim je to, da je čast predvsem družbena vrednota in da pomeni eno za moške, drugo za ženske.[6]

Čast in sramota zadevata ugled in njegovo izgubo. Tu ne gre za moralno neoporečnost, psihološko urejenost ali pravilen odnos do Boga, ampak za izgubo ugleda v družbi, posebno med sovrstniki. Sramota kot izguba ugleda je bistveno sociološka zadeva. Moški si mora svoj ugled priboriti in ga braniti pred drugimi moškimi; če tega ne zmore, če odkrijejo njegovo šibkost in nemoč, izgubi svoj ugled in je osramočen. Njegova čast temelji na pogumu, moči, oblasti, vrlini in kreposti.[7]

Ženski se za razliko od moškega priznava čast predvsem prek zasebnosti, zadržanosti in popolnosti. Čast ima od vsega začetka in se ji zato ni treba boriti zanjo; mora jo pač ohraniti, toda na svoj način, ne tako kot moški. Svojo čast izgubi, ko kdo oskruni njeno zasebnost ali odkrije njeno krivdo.

Toda v vsakem primeru se čast daje ali odvzema po družbenih merilih. Antropološki sociologi ugotavljajo, da imata čast in sramota največjo veljavo tam, kjer drug pozna drugega in se vsi podrejajo skupnim vrednotam. B. Malina je izdelal koordinatni sistem, ki meri družbeni pritisk (horizontalna koordinata) in družbeno mrežo (navpična koordinata), in ugotavlja, da ima sindrom čast/sramota največjo veljavo, kadar so družbene vrednote najvišje in je družbeni pritisk najhujši - v zgornjem levem kotu. V Palestini so bila v Jezusovem času razna združenja, kakor farizeji in saduceji, in socialni pritisk je bil največji ravno v teh združenjih. Jezusovi nasprotniki niso bili navadni ljudje, saj ga je množica rada poslušala, ampak člani teh gibanj. Po Malinovi predstavi naj bi ta družbeni položaj spadal v spodnji desni kot.

Jezusa so nasprotniki sramotili, ko je bil popolnoma v njihovi moči. V severnoameriškem svetu bi bilo to proti pravilu: Ne brcaj tistega, ki leži na tleh. Za Američane bi bilo to podlo, zato ameriški filmi prikazujejo, kako junak svojega nasprotnika spet postavi na noge, potem šele ga s pestjo zbije na tla.

Italijan L. Barzini, ki opisuje navade svojega naroda, pa ugotavlja, da si Italjani privoščijo nasprotnika ravno takrat, ko je ta na tleh.[8] Očividno veljajo tukaj druga družbena merila za dostojno obnašanje do nasprotnika. Slične primere srečamo tudi drugod v Sredozemlju[9] in tudi psalmi v SZ omenjajo sramotenje onemoglega nesrečneža (prim. Ps 22). Slično poročajo tudi sinoptiki

---

[5] J. G. Peristiany, *Introduction*, v: *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society* (ur. J. G. Peristiany), University of Chicago, Chicago 1966, 9-18, posebej 9.

[6] J. Plevnik, *Honor/Shame*, v: J. J. Pilch - B. J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, Hendrickson, Peabody 1993, 95-104.

[7] J. Pitt-Rivers, *Honor and Social Status*, v: J. G. Peristiany, *Honor and Shame,* 19-77, posebej 21-35.

[8] L. Barzini, *The Italians,* Atheneum, New York 1964, xii. Barzini ugotavlja, da Italijani sicer prenašajo svoje voditelje in se jih bojijo, a vedno z veseljem uživajo njihov padec. Radi zasmehujejo razorožene preroke, filozofe, politične in verske reformatorje.

[9] Prim. J. G. Peristiany, *Honor and Shame.*

o zasramovanju Jezusa: čuvaji, rimski vojaki in véliki duhovniki so Jezusa zasramovali, ko je bil ta zvezan ali pribit na križ.

Pogled v SZ nam bo odkril posebno ozadje Jezusovega zasramovanja in njegove teološke odtenke.

2. Sramota v Stari zavezi

a) Navadni pomen

Korene *bwš*, *klm*, *ḥpr* in *qlh*, s katerimi SZ izraža sramoto in sramotenje, srečamo pretežno v preroških knjigah in v psalmih,[10] kar kaže na njihovo teološko pomembnost,[11] čeprav je težko razločevati med navadnim in teološkim pomenom.[12] Ti v paralelni sestavi navzoči izrazi (prim. Ps 35,26) pomenijo objektivno izpostavljanje nekoga sramoti, subjektivno pa doživljanje le-te.[13] Toda tudi tu je večkrat nejasno, kateri vidik prevladuje.[14]

V svetnem pomenu je sramota posledica rušenja na zaupanju slonečega odnosa med oblastnikom in podložnikom. Gre predvsem za čast in ugled. Tako Joab očita Davidu, ki joka za svojim sinom Absolomom, čeprav mu je ta stregel po življenju: »Osramotil si danes vse svoje služabnike, ki so danes rešili življenje tebi, tvojim sinovom in hčeram, tvojim ženam in stranskim ženam« (2 Sam 19,6).[15] Joab ga dolži, da je osramotil svoje poveljnike in vojake, ki so se borili proti Absolomu, ko jim je javno pokazal, da ima rajši tiste, ki mu strežejo po življenju, kakor pa te, ki zanj tvegajo lastno življenje. Ker so se vojaki čutili krive, je njihova objektivna sramota postala subjektivna (prim. Job 6,20). Koren *klm* tukaj predpostavlja krivdo (prim. 1 Sam 20,34; 25,7, 15; 2 Sam 10,5).[16]

b) Teološki pomen

V knjigah prerokov in v psalmih imajo izrazi za sramoto pretežno teološki pomen: navadni pomen prehaja v teološkega. Tako npr. prerok Jeremija svari Izraelce: »Kakor je tat, ki ga zalotijo, osramočen, tako bo osramočena hiša

---

[10] V hebrejski Bibliji srečamo korene *bwš, klm, ḥpr* in *klh* večinoma v knjigah prerokov (Izaija, Jeremija, Ezekijela) in psalmov. Koren *klh* se nahaja v preroških knjigah in v Knjigi pregovorov. Prim. M. A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament; eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôs, klm und ḥpr*, Theologischer Verlag, Zürich 1972, 29, 118, 172, 186. Klopfenstein ugotavlja sledeče prevode teh korenov v Septuaginti: koren *bwš* je prevoden večinoma z *aischyn-*; koren *qlh* z *atim-*; koren *klm* z *entrep-*, *atim-*, *aischyn-*, *oneid-* in basanos; koren *ḥpr* pa z *entrep-*, *aischyn-*, *oneidis-*.

[11] M. A. Klopfenstein, n. d., 33.

[12] M. A. Klopfenstein, n. d., 33.

[13] M. A. Klopfenstein, n. d., 49.

[14] Sramota je prvotno pomenila razkritje krivde (prim. 1 Mz 2,23), pozneje tudi napravilen odnos med človekom in Bogom; prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 33, 49.

[15] M. A. Klopfenstein, n. d., 48.

[16] M. A. Klopfenstein, n. d., 137.

Izraelova« (Jer 2,26). Prerok svari, da bo Izrael, ki ga je Jahve zasačil pri malikovanju, osramočen kakor tat, ki so ga ujeli pri kraji.[17]

Izrazi s korenom *bwš* označujejo polom ali neuspeh, tisti s korenom *klm* pa ponavadi pomenijo razkritje krivde.[18] Preroki uporabljajo *klm* in *bwš*, ko grozijo s sodbo, odkrivajo krivdo ali obljubljajo Božjo pomoč.[19] Tako prerok Izaija govori Božje besede kralju Ezekiju, ki se je v molitvi zatekel k Bogu, ko je asirski kralj Senaherib prišel s svojimi četami pred utrjena mesta v Izraelu: »Ali nisi tega slišal? Od zdavnaj sem to pripravil... Zdaj sem to izpolnil, v razvaline so bila razdejana utrjena mesta. Njih prebivalci so onemogli, prestrašeni in osramočeni (*ḥattû wābōšû*)« (Iz 37,26-27). Sramota, ki sedaj pokriva Izrael, je dejansko Jahvejeva obsodba (prim. Oz 4,19; 10,6; Iz 1,29; Jer 2,26; 3,24 itd).[20]

Preroki svarijo, da zatekanje k političnim zaveznikom in malikom namesto k Jahveju prinaša Izraelu le sramoto (prim. Iz 20,5-6; 30,2-5; Jer 2,36-37; 48,20, 39; 49,23; 50,2, 12 itd). Politični zavezniki in vojaška pomoč jim bo prinesla pogubo, ko bo Jahve spodbil te opornike. Sramota, ki jo sedaj okuša Izrael, je kazen, s katero sam Jahve razkriva njegovo krivdo.[21]

Običajno je sramota napovedana sovražnikom, tako Božjim kakor Izraelovim ali prerokovim. Jeremija npr. napove Gospodov dan kot vojaški poraz Egipčanov: »Narodi slišijo o tvoji sramoti (*qelônēk*), tvoje vpitje napolnjuje zemljo. Kajti junak pade ob junaku, skupaj ležita oba« (Jer 46,12). Narodi, ki so se dvignili proti Gospodu ali Izraelu in se napihujejo, bodo osramočeni (prim. 48,1, 13, 39; 51,47).

V nasprotju s tem Jahve zagotavlja, da njemu zvesti ne bodo osramočeni. V eshatološkem prizoru v Iz 49,23 prihajajo narodi lizat prah na nogah Izraelcev v dokaz Jahvejeve zaščite in naklonjenosti: »Kralji bodo tvoji redniki... Klanjali se ti bodo do tal, in lizali prah tvojih nog. In spoznal boš, da sem jaz tvoj Gospod, ki ne pusti, da bi bili osramočeni (*lō'- yēbōšû*), ki zaupajo vanj.« Gospodova moč bo zmagala (prim. Iz 50,7; 54,4).[22]

Izrazi s korenom *klm*, ki ponavadi pomenijo razkritje sramote, se nanašajo na personificirano mesto ali Izraela. Ko Jeremija obtožuje Izraela, da je trmasto ljudstvo, pravi: »Ti si imela čelo hotnice, nisi se hotela sramovati (*hikkālēm*)« (Jer 3,3; prim. 36,32).[23] Ezekiel grozi Jeruzalemu, Jahvejevi nezvesti nevesti: »Nosi torej sramoto (*kelimmātēk*) tudi ti, ki si opravičila svoji sestri! Po tvojih grehih, s katerimi si se gnusneje pregrešila kakor onidve, sta pravičnejši od tebe. Torej se sramuj tudi ti in nosi svojo sramoto« (Ezk 16,52). Čeprav je sam Gospod pokril njeno nagoto s častjo (prim. 16,8) in ji obljubil svojo zvestobo, se je ona zanašala na lastna oblačila in okraske in je delala, kar je bilo gnusno v njegovih očeh (prim. v. 43); zato je on razkril njeno hudobijo (prim. v. 57). V

[17] *Klm* navadno pomeni odkritje sramote; prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 64-65.
[18] M. A. Klopfenstein, n. d., 140, 149.
[19] M. A. Klopfenstein, n. d., 158, 168.
[20] M. A. Klopfenstein, n. d., 86.
[21] M. A. Klopfenstein, n. d., 56.
[22] M. A. Klopfenstein, n. d., 86.
[23] Prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 143: »Ti imaš čelo iz medenine.«

istem smislu je Gospod govoril Jeruzalemu po preroku Jeremiju: »Jaz pa ti dvignem rob tvoje obleke do obraza, da se bo videla tvoja sramota« (Jer 13,26).

c) Psalmi

Medtem ko preroške knjige omenjajo sramoto Izraela ali Jeruzalema, psalmi govorijo pretežno o posamezniku. Po krivem obtoženi psalmist kliče k Bogu, naj ga reši sramote in namesto njega pokrije z njo njegove sovražnike.[24] V Ps 69,8 izjavlja: »Ker zaradi Tebe sem prenašal zasramovanje (*herpâ*), je sramota (*kĕlimmâ*) pokrila moje obličje.« Psalmist dopoveduje Bogu, da mu ta mora pomagati, sicer bodo drugi, ki vanj zaupajo, prav tako osramočeni.

Psalmist se dobro zaveda Izraelovega posebnega odnosa do Jahveja[25] in spominja Gospoda na njegovo davno pomoč: »Ti si s svojo roko izgnal narode, nje pa naselil, ljudstva si zatrl, nje pa razširil... ni jih rešila njihova roka, ampak tvoja desnica« (Ps 44,3-4). Jahve je Izraelov zavetnik, zato ga psalmist prosi, naj s sramoto pokrije Izraelove sovražnike in reši tiste, ki vanj zaupajo.[26] Ko je bil Izrael izgnan, mu prerok govori Božje tolažilne besede. Jeruzalemu, neporočeni ženski, obljublja: »Ne boj se, ker ne boš osramočena (*lō' tēbôšî*)! Ne sramuj se (*'al-tikkālĕmî*), ker ne boš zardevala (*lō' taḥpîrî*)! Zakaj sramoto (*bōšet*) svoje mladosti boš pozabila in nečasti (*ḥerpat*) svojega vdovstva se ne boš več spominjala« (Iz 54,4).

Toda ob Izraelovi nesreči se poganski narodi posmehujejo Izraelovemu zanašanju na Boga. Izraelovo porazno stanje jim nikakor ne dokazuje, da je Bog na njihovi strani ali da se meni zanj. Psalmist se pritožuje Bogu: »Dal si nas v sramotenje (*ḥerpâ*) našim sosedom, da se rogajo (*la'ag*) in nas zasmehujejo (*qeles*) vsi naokrog. Naredil si nas v pregovor med narodi, da ljudstva majejo z glavo nad nami« (Ps 44,14-15). Medtem ko devteronomist razumeva Izraelov poraz kot Jahvejevo jezo in obsodbo, ker je Izrael prelomil zavezo,[27] se psalmist čuti nedolžnega (prim. Ps 44,17) in ne more razumeti, zakaj je Bog zapustil ljudstvo, ki vanj veruje in zaupa (vv. 9-16).[28] Roti Gospoda, naj reši Izraela zaradi lastne zvestobe (v. 26), če ne že zaradi svoje časti med poganskimi narodi. Psalmist ga opozarja, da je on, Jahve, sam zasmehovan med narodi (prim. Ps

---

[24] M. A. Klopfenstein, n. d., 106.

[25] H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, Augsburg, Minneapolis 1986, 53. Kraus izjavlja: »When the Psalms speak of Israel as a people, the emphasis is always on the thoroughly distinctive nature of their role as the people of God. Israel became the 'people of God' through Yahweh's word and work.«

[26] Klopfenstein ugotavlja, da *bwš* označuje sramoto sovražnikov (desetkrat) kakor tudi tistih, ki zaupajo v Gospoda (devetkrat). *Klm*, ki je mnogokrat povezan z *bwš*, označuje v psalmih sramoto sovražnikov, a tudi sramoto tistih, ki v Boga zaupajo. Koren *ḥpr* izraža sramoto ali zmedo kot rezultat mučne zadeve (prim. Ps 34,6; 35,4, 40,15; 71,24; 83,18). O rabi teh izrazov v preroških knjigah, prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 85-89, 158-163, 176.

[27] H.-J. Kraus, *Psalmen*, BKAT 15, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1966, 327.

[28] H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, Augsburg, Minneapolis 1986, 66.

79,12).[29] Ob svoji nesreči Izrael podvomi o svoji pravičnosti pred Gospodom (prim. Ps 44,17-22), o nadaljnjem Božjem zavetju in o lastni izvoljenosti (prim. Ps 44,9-16; Iz 59,1-19).

Pravičnik, zanašajoč se na svoj poseben odnos do Boga,[30] se sklicuje na Gospodovo ime in moč (prim. Ps 54,1-2), ko ga ob nesreči sovražniki obkrožijo in se mu rogajo, ker se slepo zanaša na Gospoda, ki se očividno ne meni zanj. Boli ga, da si ga privoščijo, misleč, da ni več pod Gospodovim okriljem in da postajajo naduti, predrzni in nesramni do njega.

Ko se psalmist zave svoje krivde, prosi Božjega odpuščanja (prim. Ps 51) in pomoči. Pričakuje, da bo Gospod slišal njegov glas (prim. Ps 69,5) in pokril s sramoto tiste, ki njega sramotijo. V Ps 35,4 nesrečnež prosi: »Naj se sramujejo in zarde, ki mi strežejo po življenju, naj se umaknejo in osramote, ki mi nameravajo hudo.« Sovražniki mu brez vzroka (prim. vv. 7 in 19) plačujejo hudo za dobro (prim. v. 12). Psalmist je ogorčen, ko njegovi sovražniki skušajo dodati njihove žalitve ponižanjem, ki jih je prejel od Gospoda, in prosi Gospoda: »Izlij nanje svojo nevoljo, ogenj tvoje jeze naj jih zgrabi... Zakaj njega, ki si ga Ti udaril, so preganjali, in bolečino njega, ki si ga ti ranil, so še večali« (Ps 69,24-26).

V Psalmu 22, na katerega se naslanja Markovo poročilo o Jezusovem trpljenju,[31] psalmist, ki leži obkrožen od posmehujočih se sovražnikov, kaže na lastno bolečino in sramoto.[32] V tem obupnem stanju izjavlja: »Jaz pa sem črv in ne človek, zasramovanje ljudi in zaničevanje ljudstva. Vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo, ustnice raztezajo, z glavo majejo. 'Zaupal je v Gospoda, naj ga osvobodi, naj ga reši, če ga ima rad!'« (vv. 7-9). Nasprotniki se mu posmehujejo, ker zaupa v Gospoda, ki pa mu ne pomaga. Tukaj je na tehtnici psalmistovo zaupanje v Gospodovo zvestobo. Toda psalmist se zaveda, da je vse pod Gospodovo sodbo in pokroviteljstvom: Gospod rešuje nedolžnega in pokriva s sramoto njegove sovražnike.

2. Sramotenje Jezusa po sinoptičnih poročilih

Pregled SZ nam je dal okvir za razumevanje sinoptičnih poročil o sramotenju Jezusa. Tudi tukaj je važno dognati razmere, v katerih je bil Jezus zasramovan, svetne in teološke razloge zanj, ter gledanje evangelistov na to dogajanje. Sinoptiki poročajo, da so Jezusa zasramovali tako rimski vojaki kakor njegovi judovski nasprotniki in da so to delali, ko je bil popolnoma v njihovi moči.

Po poročilih v Markovem evangeliju (prim. Mr 14,65; 15,16-20, 29-32) so Jezusa rimski vojaki zasmehovali kot judovskega kralja, judovski nasprotniki pa kot preroka, Izraelovega kralja in mesija. Slično poroča tudi Matej (prim. Mt 26,67-68; 27,27-31a, 38-41), medtem ko Luka skrajša poročilo o rimskih vojakih in ga združi s poročilom o tem, kako zasramujejo Jezusa véliki duhovniki. Zato

[29] H.-J. Kraus, *The Theology of the Psalms*, 66.

[30] H.-J. Kraus, *The Theology of the Psalms*, 137-176.

[31] Prisotnost Psalma 22 se čuti pri Mr 15,24, 29, 34; prim. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, HTKNT II/2, Herder, Freiburg/Basel/Vienna 1980, 480-490.

[32] Ps 22,1-21 je žalostinka; prim. A. Weiser, *The Psalms*, Westminster, Philadelphia 1962, 219.

Luka ne omenja rimske kohorte, škrlatnega oblačila, s katerim so Jezusa ogrnili, trnove krone na njegovi glavi, žezla iz trsta, potisnjenega v njegovo roko, pozdravljanja judovskega kralja, poklekovanja in klanjanja pred njim in udarcev ter pljuvanja v obraz. Po Lukovem opisu rimski vojaki pod križem posnemajo judovske sramotilce, ko ponujajo Jezusu kisa in govorijo: »Če si judovski kralj, reši sam sebe« (Lk 23,37). Evangelist poleg tega omenja še zasmehovanje na Herodovem dvoru, ko Jezus tam ni hotel odgovarjati in prerokovati zbranemu dvoru na ljubo. Luka poroča, da so Jezusa oblekli v belo haljo (prim. 23,11). Na koncu tudi omenja, da je eden od križanih hudodelcev sramotil Jezusa na križu in mu govoril: »Ali nisi ti Mesija? Reši sebe in naju!« (Lk 23,39). Toda Luka pove, da je drugi hudodelec le-tega posvaril in dal Jezusu vso čast: »Za naju je to pravično, saj je primerno temu, kar sva storila; ta pa ni storil nič hudega« (Lk 23,40-41). S tem je evangelist vključil ta dogodek v témo Jezusove nedolžnosti, ki je značilna za njegov prikaz Jezusovega trpljenja.

a) Zasramovani prerok

Po Markovem poročilu so judovski služabniki in člani vélikega zbora Jezusa zasramovali kot preroka (prim. Mr 14,65). Marko poroča, da so ljudje imeli Jezusa za preroka (prim. 6,14-16; 8,27-28). Nasprotniki, ki so to slišali, se sedaj Jezusu posmehujejo: »Tedaj so začeli nekateri pljuvati vanj, mu zakrivali obraz in ga tolkli s pestmi ter govorili: 'Prerokuj!'« (14,65). Služabniki so se norčevali iz njega, mu zavezali oči, da ni mogel videti, in ga spraševali, naj ugane, kdo ga je udaril. R. Pesch ugotavlja, da je bila ta surova zabava na račun obsojenca takrat nekaj običajnega.[33] V Markovem evangeliju je to posmehovanje povezano z Jezusovo izjavo pred vélikim zborom: »Videli pa boste Sina človekovega sedeti na desnici Vsemogočnega in priti z oblaki neba« (14,62). Pred vélikim zborom je Jezus govoril kot prerok, napovedal svoje povišanje na Božjo desnico in svoj mogočni in slavni prihod iz nebes; sedaj se iz njega norčujejo, ker je brez moči.[34] Marko omenja, da je Jezus tudi drugod nastopal kot prerok. V Nazaretu, npr. je izjavil: »Prerok ni brez časti, razen v domačem kraju, pri svojih sorodnikih in v svoji hiši« (6,4). V Jeruzalemu je prerokoval o templju, o koncu sveta in o zmagoslavnem prihodu Sina Človekovega (prim. 13,1-27).[35]

Nasprotnikom je nekaznovano zasmehovanje Jezusa bilo dokaz, da ta ni prerok: Bog ni z njim, ker jim ga je dal v roke in dovolil, da storijo z njim, kar hočejo; Jezus ni mogočen, od Boga poslan prerok; njegovo zanašanje na Boga je zmotno, saj mu nič ne pomaga. Za razliko od psalmista Jezus molče prenaša svojo sramoto: ne kliče Boga, naj mu pride na pomoč in pokrije s sramoto njegove sramotilce.

Isti prizor srečamo tudi pri Mateju in Luku (prim. Mt 26,67; Lk 22,63-65), toda Luka ne omenja, da so v Jezusa pljuvali (prim. Lk 22,63-65), medtem ko

[33] R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 441.

[34] R. Pesch, n. d., 441.

[35] Prim. D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark,* Glazier, Wilmington 1984, 101.

Matej pove, da so služabniki Jezusa sramotili tudi kot Mesija, ko so govorili: »Prerokuj nam, Kristus, kdo te je udaril« (Mt 26,68). Luka ublaži tukajšnje zasramovanje, medtem ko ga Matej prej poostri.

b) Zasramovani kralj

Sramotenje Jezusa pred rimsko četo omenjata le Marko in Matej. Marko poroča, da so vojaki ogrnili Jezusa »s plaščem škrlatne barve, spletli krono iz trnja in mu jo nadeli. Začeli so ga pozdravljati: 'Pozdravljen, judovski kralj!' Tolkli so ga s trstom po glavi, pljuvali vanj, poklekovali pred njim in se mu klanjali. Ko so ga nehali zasmehovati, so mu slekli škrlatni plašč in ga oblekli v njegova oblačila« (Mr 15,17-20a). Vojaki so uprizorili javno zasmehovanje pred zbrano četo. Posmehujejo se Jezusu kot judovskemu kralju brez moči, zato ga obdajo z znaki oblasti: odenejo ga v škrlatni plašč,[36] na glavo mu nadenejo trnovo krono[37] in v roko mu potisnejo žezlo iz trsta. V njihovih očeh je Jezus zasmehovanja vreden kralj, ker je brez moči in se ne more braniti. Marko označuje ta prizor kot zasmehovanje (*enepaixan*, prim. Mr 15,20). Matejev opis se bistveno ujema z Markovim (prim. Mt 25,27-31a).

Čeprav je tukajšnje sobesedilo posvetno, ima ta prizor teološke odtenke. Bralec ve, da rimski vojaki umevajo Jezusovo obsodbo na osnovi sodnega procesa pred Pilatom, kjer je bil Jezus obdolžen, da nastopa kot judovski kralj. Toda evangelist v tem le vidi nekaj resničnega: poroča, da so ljudje Jezusa klicali Sin Davidov ter da je slavnostno prišel v Jeruzalem med vzklikanjem množice: »Blagoslovljen, ki prihaja v Gospodovem imenu! Blagoslovljeno prihajajoče kraljestvo našega očeta Davida! Hosana na višavah!« (Mr 11,9-10). Ko je Pilat Jezusa vprašal: »Ti si judovski kralj?«, mu je ta odgovoril: »Ti tako praviš« (15,2). Kakor je v evangeliju prvo zasmehovanje sledilo Jezusovi izjavi pred vélikim zborom, tako tukajšnje sledi njegovi izjavi pred Pilatom. V očeh bralca je Jezus tudi tukaj zasmehovan kot Kristus, ki ima kraljevsko oblast.[38]

Po mnenju F. J. Matera je evangelist osredotočil 15. poglavje na kraljevski naslov: Jezusa obtožijo, da nastopa kot kralj (prim. 15,2); Jezus je odklonjeni (prim. vv. 9, 12, 13 in 14), zaničevani (prim. vv 18 in 32) in križani kralj (prim. v 26).[39] Tudi motiv Davidov sin (prim. 10,47; 12,35-37), Jezusov slovesni vhod v Jeruzalem in oklicanje Davidovega kraljestva (prim. 11,9-10) pripravijo bralca na to. Evangelist da vedeti, da je Jezus sprejel ta naslov, čeprav ga ne srečamo na Jezusovih ustnicah, med klici njegovih učencev ali v prvi polovici Markovega

[36] Sobesedilo označuje kraljevsko oblast - škrlatni plašč je del kraljevskega oblačila; prim. R. Pesch, n. d., 472; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Pustet, Regensburg 1960, 210.

[37] Prim. R. Pesch, n. d., 472; W. Grundmann, »*stephanos*,« *TDNT* 7, Eerdmans, Grand Rapids, 1971, 615-636, posebej 631-633. Pesch je mnenja, da je trnova krona tukaj znak Jezusove kraljevske oblasti.

[38] F. J. Matera, *The Kingship of Jesus Composition and Theology in Mark 15*, SBLDS 66, Scholars Press, Chico, 1982, 64. Matera zatrjuje, da je po Markovem evangeliju Jezus judovski in Izraelov kralj.

[39] F. J. Matera, n. d., 63.

evangelija.[40] Zasmehovanje Rimljanov ustvarja napetost med evangelistovim umevanjem Jezusa in med umevanjem njegovih zasmehovalcev.[41]

c) Zasramovani Mesija

Pri tretjem zasramovanju Jezusa Marko poroča, da je bil križani Jezus zasmehovan kot Mesija, Izraelov kralj (prim. Mr 15,29-32). Sedaj ga zasmehujejo véliki duhovniki, pismouki in mimoidoči. Ta prizor ima izrecno teološki pomen, kakor že besedilo samo pove. Čeprav naslov Mesija ne predstavlja Jezusove poslednje istovetnosti, ga Marko na začetku evangelija (prim. 1,1) in pri Jezusovem odgovoru vélikemu zboru (prim. 14,62) poveže z naslovom »Božji Sin.« Luka in Matej ga umevata kot Božje razodetje (prim. Lk 1,32-33; Mt 16,16-17).

Véliki duhovniki in pismouki se med seboj posmehujejo na račun Jezusa: »Druge je rešil, sam sebe ne more rešiti. Kristus, Izraelov kralj, naj stopi zdaj s križa, da bomo videli in verovali!« (Mr 15,31-32). Vedo, da je Jezus drugim pomagal na čudežen način, toda to sedaj obrnejo proti njemu, ker »sam sebe ne more rešiti«. Jezus je mesijanski kralj brez moči, ker je ne porabi zase, ko bi jo moral. Tudi tukaj nasprotniki predpostavljajo, da mora biti Mesija mogočen vladar, ki brani svojo oblast in dostojanstvo. Naslov »Izraelov kralj« je ironičen. V očeh nasprotnikov samo moč lahko dokaže, da je Jezus resnično Mesija.

Toda evangelist veruje, da je Jezus kljub zasmehovanju resnično Mesija. Marko začenja svoj evangelij z izpovedjo: »Evangelij Jezusa Kristusa, Božjega Sina« (1,12); v sredino svojega evangelija postavi Petrovo izjavo: »Ti si Kristus« (8,29); po njegovem poročilu Jezus na slovesno vprašanje vélikega duhovnika prizna, da je Mesija (prim. 14,62). Mesijanska skrivnost v Markovem evangeliju nikakor ne nasprotuje Markovi izpovedi. Celo N. Perrin je opozoril, da vse tovrstne Jezusove prepovedi učencem, ljudem in hudobnim duhovom, naj o tem ne govorijo, nimajo istega pomena. Dejansko ima téma mesijanska tajnost v Markovem evangeliju kristološki pomen.[42] Beseda Kristus, ki se uporablja v Markovem evangeliju šestkrat (prim. 1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 14,61; 15,32), ima štirikrat prvotni prizvok maziljenec (prim. 1,1; 8,28; 14,62; 15,32).

V Lukovem evangeliju se judovski sramotilci posmehujejo Jezusu in govorijo: »Druge je rešil, naj reši sam sebe, če je Božji Maziljenec in Izvoljenec« (Lk 23,35). Po Lukovem poročilu ti ne zasmehujejo Jezusa kot izraelskega kralja, pač pa to delajo rimski vojaki (23,36). Luka poudarja teološki pomen

---

[40] Matera enači naslov »Božji sin« in kraljevsko čast in zato vidi ta motiv tudi pri Jezusovem krstu in spremenjenju na gori; prim. F. J. Matera, n. d., 140. O naslovu »Božji Sin,« prim. N. Perrin, *The High Priest's Question and Jesus' Answer (Mark 14,61-62)*, v: *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (ur. W. H. Kelber), Fortress, Philadelphia 1976, 80-95, posebej 86. D. H. Juel vidi v stotnikovi izjavi Markovo ironijo; prim. D. H. Juel, *Mark*, Augsburg, Minneapolis 1990, 227-228; toda prim. R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993, 974.

[41] F. J. Matera, n. d., 64-65.

[42] N. Perrin, n. d., 82. Po njegovem mnenju je Marko vgradil dramatičen odmor za pravo razumevanje izjave »Ti si Kristus« ali »Ti si Božji Sin.« Le po Jezusovem trpljenju je dovoljeno tako učiti (83).

sramotenja, ko dodaja besedi »Božji« in »Izvoljenec«, s katerima se sramotilci norčujejo iz Jezusovega Božjega pooblastila in njegove Božje bližine. Matejevo poročilo, ki se ujema z Markovim, doda temu še norčevanje iz Božjega Sina (prim. Mt 27,43).

d) Zasramovani Božji Sin

Matej poroča, da so se judovski sramotilci pod križem posmehovali Jezusu kot Božjemu Sinu, govoreč: »Zaupal je v Boga, naj ga zdaj reši, če hoče, saj je rekel: 'Božji Sin sem'« (Mt 27,43). Njihovo zasmehovanje je podobno psalmistovemu, ko so se brezbožni posmehovali njegovemu zaupanju v Boga. Jezusovi judovski nasprotniki se sedaj norčujejo iz njegovega zaupanja v Boga in njegovega posebnega odnosa do Boga, ki ga izraža naslov Božji Sin. Po njihovem mnenju Jezus ni Božji Sin, kajti Bog mu ne priskoči na pomoč; Jezusovo zanašanje na Boga je brez prave podlage, kajti Bog ga je zapustil. Dejstvo, da Jezusa lahko nemoteno in nekaznovano sramotijo, dokazuje, da se Bog ne meni za Jezusa. Toda evangelist pove, da je Jezus resnično Božji Sin, saj ga je Božji glas dvakrat priznal za ljubljenega Sina (prim. Mt 3,17; 17,5; Mr 1,11; 9,7). Poleg tega so ga Peter in vsi učenci priznavali za Božjega Sina (prim. Mt 11,27; 14,33; 16,16).

Sklep

Jezus je bil zasramovan po pravilih, ki so veljala za čast in sramoto moškega v takratni palestinski družbi. Njegovo sramotenje ima svetni in teološki vidik: Rimljani ga sramotijo kot kralja brez moči, njegovi judovski nasprotniki pa kot preroka, Izraelovega kralja, Mesija in Božjega Sina brez moči in Božje podpore. Oboji gledajo na njegovo nebogljenost in mirno prenašanje sramote in trpljenja kot dokaz, da se ne more uveljaviti in braniti. Judovski sramotilci vidijo v tem dokaz, da ga je Bog zapustil. Jezus torej ni prerok, Izraelov kralj, Mesija ali Božji Sin.

V nasprotju s psalmistom Jezus ne toži, ne obtožuje, ne prosi odpuščanja ne pri ljudeh ne pri Bogu in ne kliče Božje kazni na svoje žalivce. Lukovo poročilo poudarja, da je bil brez krivde, medtem ko vsi evangelisti omenjajo, da je to kelih, ki mu ga je Oče dal in ki ga je Jezus prostovoljno sprejel in tudi napovedal. Njegovo mirno prenašanje sramotenja ni dokaz, da je brez moči, še manj pa, da ga je Bog zapustil.

Tako sramotenje Jezusa pomeni eno njegovim sramotilcem, drugo evangelistom. Sramotilci se vedejo po svojih običajih, ki zadevajo čast in sramoto moškega in slonijo na moči in oblasti, medtem ko evangelisti dajo vedeti, da ta merila niso Božja merila. Dokazali so le, da se njihova merila ne ujemajo z Božjimi. Vsekakor pa je Bog Jezusa obudil od mrtvih in tako pokazal, da se sramotilci motijo. Jezus je resnično prerok, Izraelov kralj, Mesija in Božji Sin.

Povzetek: **Jože Plevnik SI, Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih**

Sinoptična poročila o sramotenju Jezusa moremo prav razumeti le v okviru družbenih vrednot, ki so določale čast in sramoto v takratni družbi. Psalm 22, na katerega se naslanjajo sinoptična poročila o Jezusovem trpljenju, prikazuje nesrečneža, ki leži na tleh, obkrožen od krutih, mogočnih in posmehujočih se sovražnikov. Po sinoptičnih poročilih se Jezusovi nasprotniki ravnajo po sličnih pravilih: sramotijo Jezusa kot moškega, ki je brez moči in oblasti in zato v njihovih očeh ne velja za kralja, preroka, Mesija ali Božjega Sina. Njihovo sramotenje je odrekanje časti, ki sloni na moči: Rimljani se mu posmehujejo kot kralju brez moči, Judje pa kot preroku, Mesiji in Božjemu Sinu brez moči in Božje zaslombe.

Summary: **Jože Plevnik SI, Mocking Jesus in Synoptic Gospels**

Synoptic reports on the mocking of Jesus can only be correctly understood within the framework of social values determining honour and shame in the society of the time. Psalm 22, whereon the synoptic reports on Christ's suffering are based, shows an unhappy man lying on the ground and surrounded by cruel, mighty and mocking enemies. According to the synoptic reports Jesus' adversaries act upon similar rules: they mock Jesus as a man without power and authority and do not regard him as a king, prophet, Messiah or God's Son. Their mocking means denying him the honour based on power: the Romans mock him as a king without power and the Jews mock him as a prophet, Messiah and God's Son without power and God's support.

Predavanje (1.07) UDK 371.03.000.2 (430)(049.2)

Georg Hilger[1]

Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji

1. Verski pouk kot redni učni predmet - njegov pravni položaj ter odgovornost države in Cerkve

Sedanjo javno in znanstveno razpravo o verskem pouku bi težko razumeli, če ne bi poznali posebne državno-cerkvene ureditve tega predmeta v Evropi.[2]

Po ustavi Zvezne republike Nemčije (ZRN) je verski pouk v javnih šolah redni šolski predmet, ki ga poučujejo »v skladu s temeljnimi načeli verskih skupnosti«, ne glede na državno pravico nadzora (čl. 7, odst. 3). To pomeni, da je država za ta predmet odgovorna in ga obravnava kot druge šolske predmete. Verski pouk ima svoje mesto v rednem šolskem urniku vseh vrst šol (po pravilu dve uri tedensko, v poklicnih šolah eno uro tedensko), učne načrte in učne knjige odobri država v sporazumu s Cerkvami, veroučitelje plačuje država, ki je pristojna za šolski nadzor; za predmet verski pouk se dajejo ocene, ki so praviloma pomembne tudi za prehajanje v višje razrede; država je odgovorna za izobrazbo učiteljev.

Država pa mora zaradi svoje svetovnonazorske nevtralnosti in s tem povezane odpovedi državni religiji omogočiti Cerkvam in drugim verskim skupnostim soodgovornost in sodelovanje. To zadeva predvsem vsebine verskega pouka in vprašanje odobritve učnega načrta in učbenikov. Verski pouk sme poučevati tudi tisti, ki je opravil samo državni izpit in je dodatno od Cerkva pooblaščen za poučevanje verskega pouka (z missio canonica oziroma vocatio).

Z ureditvijo obveznega učnega predmeta za versko vzgojo in izobraževanje je država pokazala, da ji je kultivacija verskih načel in drže pomembna. Kot demokratična država je odvisna od temeljnih vrednot. Teh vrednot, od katerih je odvisna, pa država sama kot svetovnonazorsko nevtralna ne more ustvarjati in predpisovati, zato potrebuje sodelovanje verskih skupnosti.

---

[1] Prof. dr. Georg Hilger predava didaktiko (religijskega) pouka na Teološki fakulteti Univerze v Regensburgu (Nemčija). Predavanje je imel na Teološki fakulteti v Ljubljani in v Mariboru oktobra 1997 v sklopu redne izmenjave med predavatelji obeh fakultet.

[2] Prim. J. Listl, *Der Religionsunterricht*, v: J. Listl - H. Müller - H. Schmitz (izd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 590-605; C. Link, *Religionsunterricht*, v: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland II*, izd. J. Listl in D. Pirson, Berlin ²1995, 439-503.

Z uredbo šolskega predmeta verski pouk država tudi prispeva k temu, da se v ustavi zagotovljena svoboda vere in vesti, kot tudi izpovedovanja vere, lahko pozitivno udejanja (čl. 4, odst. 1). Versko izobraževanje in vzgoja v šoli služi torej verskemu dozorevanju, kultiviranju verskega in svetovnonazorskega prepričanja, česar pa država sama ne more zagotoviti, če naj bi bila pluralnost eno od razpoznavnih znamenj demokracije.[3]

S to ustavnopravno uredbo je tudi na specifičen način določeno razmerje med državo in Cerkvijo. Svoboda vere je v Nemčiji vedno znova uravnotežena v razmerju do pozitivne in negativne verske svobode.

Pozitivna svoboda vere pomeni, da se država obvezuje, da naredi prostor za prakticiranje vere, omogoča vero. To dela npr. z ureditvijo šolskega predmeta verski pouk, z vzdrževanjem teoloških fakultet in podpiranjem cerkvenih šol.

Negativna svoboda vere pomeni, da mora država državljane obvarovati, da bi jih kakšna verska skupnost silila k opravljanju verskih obredov.

Izraz tega smiselnega ravnotežja pozitivne in negativne verske svobode je tako ureditev verskega pouka kot skupne zadeve države in Cerkva in kakor tudi zagotovljena pravica staršev, da iz razlogov vesti odjavijo svoje otroke od tega predmeta. Ko mladi s 14 leti dosežejo versko zrelost (na Bavarskem in v Posarju z 18 leti), lahko to storijo tudi sami. Tudi učiteljev se ne sme siliti, da bi poučevali verski pouk.

Ravnotežje med pozitivno in negativno svobodo vere se mora v Nemčiji vedno znova urejati. To kažejo npr. tudi pravne in politične razprave glede križa v razredih tudi državnih šol in glede molitve v šoli. Za laiciste, ki zahtevajo dosledno ločitev države in Cerkve, je tako razumevanje ustavne svobode vere kot pozitivne svobode seveda spotika.

(Glede aktualne razprave o verskem pouku v Nemčiji je treba omeniti še eno ustavno uredbo: v zveznih deželah, v katerih je 1. januarja 1949 obstajala drugačna deželnopravna ureditev, naveden ustavni predpis (čl. 141 ustave) za dežele Bremen, Hamburg in Berlin ne velja. Ta uredba v razpravi o verskem pouku v šoli ni do 1990 igrala nobene vloge. S prenehanjem Nemške demokratične republike in z integracijo in sprejetjem novih zveznih dežel nastaja torej od leta 1990 vprašanje, ali je to izjemno ureditev dežel nekdanje Nemške demokratične republike treba upoštevati. Sedaj mora ustavno sodišče odločiti o tem, ali dežela Brandenburg ravna skladno z ustavo. To bom še podrobneje obravnaval.)

Ustavnopravno zagotovljeno mesto verskega pouka - to je sicer edini šolski predmet, ki je z ustavo zagotovljen - se je v zgodovini ZRN doslej ohranjalo in prispevalo k ureditvi verskega pouka kot samoumevnega dela šolske vzgoje in izobrazbe. Da bi njegovo mesto v šoli spremenili, bi moralo priti do spremembe razlage zadevnega člena v ustavi, oziroma bi morala dvotretjinska večina v državnem zboru izglasovati spremembo ustave. Tega pa v doglednem času ni

[3] Pogosto navajajo izjavo nekdanjega ustavnega sodnika Ernesta Wolfganga Böckenfordeja: »Svobodnjaško sekularna država živi od zahtev, ki jih sama ne more zagotoviti«; prim. *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, v: *Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991, 112.

pričakovati. Pač pa si je mogoče zamisliti novo razlago odločitve, kaj pomeni »redni šolski predmet«, ki je »v skladu s temeljnimi načeli verskih skupnosti«. Če bi pojem »redni šolski predmet« razlagali kot »obvezni izbirni predmet«, bi bila to nova razlaga. Kaj to pomeni? Sedaj se vsi krščeni otroci udeležujejo katoliškega ali evangeličanskega verskega pouka. Kdor ni krščen ali se odjavi kot kristjan od verskega pouka, obiskuje »nadomestni predmet«, npr. pouk etike. Verski pouk ima pri tem prednosti pred etičnim poukom. Verski pouk kot obvezni izbirni predmet, skupaj morda z etiko, pa bi pomenil, da si morajo učenci izbrati enega od teh dveh enakovrednih predmetov.

Nadalje bi Cerkve lahko ureditev »v skladu s temeljnimi načeli verskih skupnosti« razlagale drugače kot sedaj, morda tako, da se obe veliki Cerkvi sporazumeta v tem, da verski pouk skupaj zagovarjata kot konfesionalno-kooperativen verski pouk ali kot krščanski verski pouk.

Dosedanja državno-cerkveno pravna ureditev za verski pouk je tako dolgo sprejemljiva in ima prepričevalno moč, dokler se pretežno število otrok prizna za katoliške ali evangeličanske člane Cerkve. Če raste število nekrščenih ali oddaljenih od Cerkve in njen namen v družbeni zavesti pada, tedaj zaidejo tudi najtrdnejše zakonske ureditve v razpravo. In za to trenutno gre. Verski pouk v ZRN je kljub svoji dobri zavarovanosti in urejenosti zašel v krizo. V enem od naslednjih korakov bom obravnaval nekatere vzroke in nove izzive.

2. Sedanji izzivi pri zasnovi in oblikovanju notranje podobe katoliškega verskega pouka

2.1. Spremenjeno otroštvo in mladost v spreminjajoči se družbi spričo pluralizma in individualizacije

Pluralizacija in individualizacija kot značilnosti moderne oziroma postmoderne družbe odpirata temeljna vprašanja o vzgoji in izobraževanju in s tem tudi o verski vzgoji in izobraževanju. Otroci in mladina se danes soočajo z mnogovrstnimi življenjskimi oblikami in slogi na zasebnem in družbenem področju. Vsak otrok in vsak mladostnik je s tem izpostavljen številnim pogledom na samega sebe in svet in jih mora predelati. Ta pluralnost otežuje stalen in nepretrgan razvoj identitete in s tem tudi verske identitete. Samoumevna rast v čisto določeno obliko cerkvenega življenja postaja bolj kot ne izjema. Verski pouk ne more več računati s homogeno versko kulturo v okolju otrok in mladostnikov. Mnoge samoumevnosti, s katerimi so otroci in mladostniki prej odraščali in ki so veljale za vse člane družbenega okolja, je danes v ZRN komaj še mogoče srečati le na nekaterih podeželskih »otokih«: npr. samoumevni nedeljski obisk cerkve, redna molitev v družini, krst, cerkvena poroka.[4]

[4] Prim. K. Gabriel, *Jugend, Religion und Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß*, v: K. Gabriel - H. Hobelsberger (izd.), *Jugend - Religion und Modernisierung*, Opladen 1994, 53-73; H.-G. Ziebertz, *Religion und Bildung in der (Post-)Moderne*, v: *Pädagogische Rundschau* 49 (1995), 421-431; G. Hilger, *Jugendliche und ihre Religiosität, Individualisierung und Pluralisierung als religionsdidaktische Herausforderung*, v:

Verski učni procesi morajo predpostavljati pluralizem. Od tega niso prizadeti samo otroci in mladostniki v mestnih središčih, temveč vedno bolj tudi podeželje. S tem je tudi prej prevladujoči ideal svetovnonazorsko homogene, enotne vzgoje - v smislu okrepitve že obstoječe verske sprejetosti - postal problematičen, pa naj bo to še tako obžalovanja vredno.

Heterogenost in verska pluralnost je normalno stanje.

Z versko pluralizacijo gre v korak rastoča izguba pomena obeh Cerkva, predvsem pri mladostnikih. Spreminjajočo se cerkvenost pri mladostnikih lahko dokažemo z velikimi empiričnimi raziskavami: na to kaže upad obiska bogoslužja, manjša udeležba pri mladinskih skupinah, majhen vpliv duhovnih svetovalcev pri osebnih vprašanjih mladine. Kot empirično gotovo velja: Cerkve so za mladostnike - in gotovo tudi za mnoge odrasle - izgubile svoj monopol glede verskih zadev.[5]

Če mladostniško religioznost ocenjujemo le glede na cerkveno versko prakso, tedaj se zdi, da se potrjuje klasična hipoteza sekularizacije: lahko govorimo o počasnem izginjanju, o »izhlapevanju« vere. Če pa religije ne omejimo na cerkvenost, tedaj lahko pri istih mladostnikih, ki so se v veliki meri razšli z religioznostjo, vezano na Cerkev, oziroma se trenutno distancirali, hkrati ugotovimo, da zanimanje za duhovnost in transcendenco nikakor ne nazaduje. Religioznost kot subjektivna izrazna oblika religije pri mladostnikih bolj kot ne raste. Kvantitativno to lahko ugotovimo pri empiričnih raziskavah, med drugim v povprečnem primerjanju izjav glede molitvene prakse (1984 - 36%; 1991 - 39%) in glede vere v življenje po smrti (1984 - 49%; 1991 - 56%), pri čemer pri zadnji izjavi ne smemo računati s tem, da se »življenje po smrti« razume v smislu krščanske vstajenjske vere.

Cerkve so torej za večino mladostnikov izgubile svojo monopolno vlogo pri razlaganju smisla in vere in so torej eden od ponudnikov razlage smisla življenja, verskih obredov in simbolov sredi konkurence drugih ponudnikov.

Religiozna pluralizacija postaja izziv za verski pouk, da ga oblikujemo tako, da se bodo otroci in mladostniki z zelo različnimi predpostavkami in naravnanostmi lahko uspešno skupaj učili. Religiozni učni procesi morajo predpostavljati temeljit religiozni pluralizem. Uspeh verskega pouka in njegova prihodnost bosta gotovo odvisna tudi od tega, ali bo zmožen prilagoditi se pluralizmu, ne da bi se odpovedal svoji identiteti. Do današnjih učencev bo verski pouk najbolj pravičen, če bo postal diakonijski, to pomeni: nesebična služba Cerkve učencem. Poseben religiozno-didaktičen izziv je, da najprej ugotovimo, koliko je pri otrocih in mladostnikih pluralnega gledanja na svet in individualno zaznamovane religioznosti z njenimi sinkretističnimi potezami, v katerih se kombinirajo prvine krščanske religije s simboli in pojmi iz nekrščanske religioznosti.

Verski pouk bo lahko v najširšem smislu računal z zanimanjem mladih za vero, to pa ne pomeni za cerkveno živeto vero. Vedno bolj bo naloga verskega pouka izdelati povezave med dejansko živeto subjektivno religioznostjo, teološko mi-

---

H. Petri in dr. (izd.), *Glaubensvermittlung im Umbruch*, FS Bischof M. Müller, Regensburg 1996, 334-361.

[5] Prim. J. Zinnecker, *Jugend, Kirche und Religion, Aktuelle empirische Ergebnisse und Entwicklungstendenzen*, v: G. Hilger - G. Reill (izd.), *Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend - Schule - Religion*, München 1993, 112-146.

selno vero in cerkveno živeto vero. Iz religiozno-didaktičnih razlogov je smiselno razlikovati med splošno religioznostjo, krščansko označeno religioznostjo in krščansko-cerkveno vernostjo.

Za pedagogiko religije se postavlja izziv, da bi raziskovala, kako je videti vero iz perspektive otrok in mladostnikov, v kakšnih oblikah se kaže in kakšen življenjsko praktičen pomen ima religija za otroke in mladostnike. Raziskovati je treba, kako otroci in mladostniki dojemajo vero, jo integrirajo v svoje življenje in kaj so njihove osebne vsakodnevne teorije o religiji.[6]

Pedagogika religije nima torej opraviti samo z vprašanjem sporočanja cerkvenih in teoloških vsebin, temveč tudi s tem, kako si otroci in mladostniki religijo in vero prisvojijo in subjektivno preoblikujejo. To ni pomembno samo iz didaktičnih razlogov primernega upoštevanja vsakokratnih učnih predpostavk, to ima tudi teološko veljavnost. Tu se dotikamo verskega čuta, *sensus fidelium*, za katoliško dogmatiko tako pomembne teme in vprašanja o teološki veljavi bivanjske hierarhije resnic, ki se nanaša na zgodovino vere posameznika.

2.2. Verski pouk kot šolski predmet ali religija kot del učnega področja?

Verski pouk v tradicionalni obliki (kot reden učni predmet v odgovornosti države in Cerkve) postaja trenutno tudi šolskopedagoško vedno bolj vprašljiv. Argumente proti njemu tehtajo mnogi pedagogi in tudi javnost in treba jih je jemati resno.[7]

Glavni argument je spremenjen življenjski položaj današnjih otrok in mladostnikov, predvsem zaradi religiozne pluralizacije in izgube pomembnosti obeh velikih krščanskih Cerkva. V starih zveznih deželah je znašal delež katoliških in evangeličanskih kristjanov med prebivalstvom okrog 85%, v novih zveznih deželah (nekdanje Vzhodne Nemčije) okrog 30%. Tako je v združeni Nemčiji delež cerkvenega članstva v celotnem prebivalstvu 73%. V ZRN število otrok in mladostnikov, ki ne pripadajo nobeni religiji, stalno narašča, znaten delež pa imajo tudi muslimani (s približno dvema milijonoma). Samo manjšina otrok ima od doma izkušnjo živete versko-cerkvene prakse.

V pedagoškem razpravljanju ni sporno le to, da je religiozna izobrazba priznana kot neogibno potreben del izobraževanja v šoli. Religija torej ni izključena iz šole. Šola pa mora zagotoviti, da se vsi otroci in mladostniki v njej srečajo s temeljnimi etičnimi in religioznimi vprašanji. Ob zanimanju za splošno religiozno in etično izobraževanje se vedno bolj pojavlja zahteva, da se religiozna, etična in filozofska vprašanja in vsebine v šoli povežejo v eno učno področje, obvezno za vse učence, ki ni več v odgovornosti Cerkva. Verski pouk bi tedaj

---

[6] Prim. G. Hilger - M. Rothgangel, *Wahrnehmungskompetenz für die Religiosität von SchülerInnen - ein Beitrag zum religionspädagogischen Perspektivenwechsel*, v: *Katechetische Blätter* 122 (1997), 276-281.

[7] Prim. Bildungskommission NRW, *Zukunft der Bildung - Suche der Zukunft, Denkschrift der Kommission »Zukunft der Bildung« beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen*, Neuwied/Kriftel/Berlin 1995; G. Faust-Siehl - A. Garlichs in dr., *Die Zukunft beginnt in der Grundschule, Empfehlungen zur Neugestaltung in der Primarstufe*, Rheinbeck (rororo 60 156) 1996.

omogočal vsem otrokom, bodisi da pripadajo kaki verski skupnosti ali ne, da se ukvarjajo s temeljnimi vprašanji človeškega bivanja, z njegovimi vprašanji smisla in vere in z vprašanji vedenjskega ravnanja. Pedagoško se v ospredje postavlja sposobnost za medkulturni in medverski dialog, vključno z dialogom med verujočimi in neverujočimi. Od takega pouka pričakujejo mnogi pedagogi vzgojo za strpnost in odprtost za svet.

Kaj je treba misliti o teh predlogih? Menim, da pluralna obremenitev v izobraževalnem procesu ne pomeni ravno najboljše poti za vzgojo za strpnost in dialog. Dialog predpostavlja spoštovanje razlik in različnih prepričanj, predvsem pa tudi poznanje lastnega prepričanja. V medreligioznem dialogu lahko nastopi le tisti, ki je imel možnost, da si pridobi lastno religiozno stališče, in ki se lahko sooči z ljudmi, za katere je religija bivanjsko pomembna.[8]

S pedagoške strani stopa vedno znova v ospredje vzgoja za strpnost in zmožnost dialoga, pri tem pa se lahko zanemarja, da k religioznemu izobraževanju sodi tudi usposabljanje za razvijanje lastne religiozne identitete. Za to pa je neogibno potrebno pristno srečanje z živetimi prepričanji. Da bi se v pluralni družbi otroci in mladostniki učili pridobiti lastno religiozno identiteto, potrebujejo ljudi, s katerih religijo in s katerih vero se lahko soočijo, z njimi lahko razpravljajo, z njimi lahko soglašajo ali jim ugovarjajo.

Zame je veroizpovedni, pozicijski in teološko oblikovan pouk v povezavi z živeto religijo (vsaj s strani tistih, ki poučujejo, in tudi z vsebinsko določljivim profilom) tolikšna dobrina, da tega ne bi mogel opustiti. Morda se da v prihodnosti ta pozitivna kakovost sedanjega verskega pouka ohraniti v njegovem bistvu le tedaj, če bo verski pouk napravil mnogo prosojnejše kot doslej to, da bo bolj odprt do drugih religij in do vprašanj, ki so širšega pomena[9] (vojna in mir, ohranjanje narave in stvarstva, socialne krivice, možnosti in nevarnosti novih medijev, odnos med spoloma in generacijama itd.), in bo bolj upošteval ključna vprašanja otrok in mladostnikov (Kaj je po smrti? Kdo je z menoj? Kdo sem? Kaj sem? Kako naj opravim z mnogimi zahtevami življenja? Zakaj obstajata trpljenje in smrt? Ali biva Bog? itn.).

Prihodnost veroizpovednega verskega pouka je zaradi rastoče pluralizacije religije in njegovega naraščajočega postavljanja pod vprašaj odvisna tudi od tega, ali bo uspela na prepričljiv način med seboj povezati religiozno odprtost in konfesionalni slog.[10]

---

[8] Prim. P. Schladoth - W. Wittenbruch, *Grundschule der Zukunft - ohne Religionsunterricht?* v: *Die Grundschulzeitschrift* 105 (1997), 52-55.

[9] Prim. W. Klafki, *Grundzüge eines neuen Allgemeinbildungskonzepts, Im Zentrum: Epochaltypische Schlüsselprobleme*, v: *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik* [3]1993, 43-81.

[10] Prim. F. Schweitzer, *Religiöse Bildung als Aufgabe der Schule*, v: G. Adam - R. Lachmann (izd.), *Religionspädagogisches Kompendium* [5]1997, 104-120; F. Schweitzer, *Identitätsbildung durch Beheimatung oder durch Begegnung? Religion als pädagogische Herausforderung in der pluralen multireligiösen Gesellschaft*, v: *Der Evangelische Erzieher* 49 (1997), 266-279.

2.3. Politična vprašljivost verskega pouka

Kot posledico verskega pluralizma in s tem izgube pomembnosti velike Cerkve moremo predvidevati razvoj, ki je v deželi Brandenburg že postal resničnost.[11] Parlament te dežele je 27. marca 1996 izdal šolski zakon, kjer je za vse predpisan kot reden predmet »oblikovanje življenja - etika - veroslovje« - »Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde« (LER).[12] Poučevati ga je treba brez izpovedovanja vere (bekenntnisfrei) in samo v državni pristojnosti ter kot obvezni šolski predmet. Iz uvidevnosti do evangeličanske in katoliške Cerkve je dovoljeno, da se evangeličanski in katoliški otroci smejo odjaviti od tega predmeta, da zunaj šolskega predmetnika obiskujejo pouk, ki ga ponudita evangeličanska in katoliška Cerkev. Dopuščeno je tudi, da državni učitelji povabijo k pouku prave zastopnike različnih verskih skupnosti, da se je mogoče srečati s pristnimi pričevalci in pričevanjem kake verske skupnosti in svetovnega nazora. Koga, kdaj in za kako dolgo povabijo zastopnika kake verske skupnosti, o tem odloča vsakokratni učitelj.

Uvedba tega novega predmeta, povezanega z odrivanjem šolskega predmeta verskega pouka, postavlja vprašanje, ali je svetovnonazorsko nevtralna država pristojna za strokovno usposobljeno versko vzgojo. Verski pouk postane samo še pouk o veri. To pa neodgovorno omeji versko vzgojo in izobraževanje. Svetovnonazorsko nevtralen verski pouk ni najboljša pot, da si učenci ustvarijo versko stališče in lastno versko identiteto.

Uvedba tega državnega obveznega predmeta v deželi Brandenburg je v javnosti izzvala razpravo, kakršne v Zvezni republiki dotlej še ni bilo. V vsem povojnem času še ni bilo takega boja glede kakega predmeta. Gre namreč več kot za kako regionalno posebnost; gre za pravico Cerkva do rednega šolskega predmeta in za vprašanje, ali bo verski pouk samostojen predmet. Gre za odnos med državo in Cerkvijo in tudi za dosedanjo samoumevno pozitivno versko svobodo. Neznanska publiciteta tega spora priča o splošnem zanimanju za pojasnitev vprašanja, kakšen pomen bosta imeli ali naj imata ali smeta imeti Cerkvi pri oblikovanju šole. Javno zanimanje za spor kaže tudi, da je verski pouk v sedanji obliki za mnoge postal vprašljiv. Obenem pa kaže, da je potreba po verski vzgoji v šoli velika. Potrebnost splošne verske izobrazbe se v javnosti splošno priznava. Vprašanje je, ali bo zaupano obema Cerkvama, da prispevata k verski vzgoji tudi takrat, če bo - kot na Brandenburškem - le še vsak peti otrok imel stik s Cerkvijo in vero.

---

[11] Dobro poročilo o okoliščinah verskega pouka v novih zveznih deželah je podal: W. Simon, *Katholischer Religionsunterricht als schulisches Unterrichtsfach in den ostdeutschen Bundesländern, Versuch einer Zwischenbilanz*, v: *Religionspädagogische Beiträge* 38 (1996), 83-115.

[12] Zakonsko besedilo in diskusijski prispevki so v poročilu: *Religionsunterricht in den Schulen. Der Streit um das Fach KER in Brandenburg - ein Beispiel für die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Staat und Religion* (Dokumentation der Konrad-Adenauer-Stiftung), Sankt Augustin 1997. Druga stališča objavlja C. T. Scheilke (izd.), *Religionsunterricht in schwieriger Zeit, Ein Lesebuch zu aktuellen Kontroversen*, Comenius-Institut, Münster 1997.

Verski pouk stoji trenutno pod velikim pritiskom. Odvisen je od priznanja javnosti, da je potreben in pomemben. Ob takem ozadju bi bilo napačno, če bi katoliški verski pouk vzbudil vtis, da je misijonarski, predmet Cerkve za indoktriniranje, privilegij Cerkva, s katerim v šolskem prostoru skrbita izključno za svoj interes. Taki v javnosti obstoječi mišljenjski vzorci so predvsem pri tistih, ki razvoja modernega verskega pouka že desetletja niso več opazili. Prišlo bo do tega, da bodo starši in otroci sprejemali verski pouk in ga imeli za splošno obogatitev vzgojne in izobraževalne naloge v šoli. Sicer pa: odločitev deželnega parlamenta na Brandenburškem, da verski pouk spodrine z obveznim predmetom »oblikovanje življenja - etika - veroslovje«, se sedaj na predlog krščansko-demokratične unije (CDU-Bundesfraktion) in skupine staršev preverja na ustavnem sodišču, ali je v soglasju z določbami ustave, ki sem jih predstavil na začetku.

3. Spodbujanje verske in etične pristojnosti - cilj verskega pouka kot šola zaznavanja

Če gledamo na verski pouk kot na prispevek Cerkve k izobraževalni nalogi šole in predvsem kot cerkveni prispevek k razvoju in pospeševanju verske identitete otrok in mladostnikov, tedaj mora verski pouk najprej postati bolj kot doslej kraj učenja, kjer učenci, ki so tako različno oblikovani in motivirani, lahko pristno izrazijo tudi svojo osebno vernost, svojo vero in svojo nevero, in izmenjujejo z drugimi učenci in učitelji mnenje o tem, kaj njihovemu življenju daje smisel, kaj življenje ovira ali pospešuje. To je temeljna religiozna pristojnost. Religioznost brez besednega izražanja je v nevarnosti, da postane nevidna in se razvodeni. Zato mora verski pouk ustvariti priložnosti za učenje, kjer so učenci povabljeni, da zavestneje sprejmejo svojo religioznost in svojo razlago življenja, ju izrazijo in se o tem z drugimi pogovarjajo. Verski pouk tako prispeva k verskemu opismenjevanju in prekinja s tem v naši družbi pogostokrat nastopajočo »kulturo molka« glede verskih stvari. K temu spada tudi, da se otrokom in mladostnikom posredujejo izrazi in simboli, s katerimi lahko oblikujejo svoje religiozne in etične miselne vzorce in ob katerih kritično preverijo svoja stališča. Tak verski pouk se dosledno ravna po učencu kot osebku lastne biografije.[13]

To pa je šele ena stran medalje. Z izobraževalnega vidika je treba premisliti še eno: izobraževanje se dogaja vedno v ustvarjalni napetosti med osebkom in predmetom, med jazom in svetom, v odnosu do kulturnega izročila, do sodobnih razlag in prihodnjih zamisli.

Vzgojni verski pouk bi moral učence seznaniti tudi s pričevanji iz verskih izročil in iz judovsko-krščanskega izročila. Teološko soodgovoren verski pouk predpostavlja, da izročena judovsko-krščanska vera učencem koristi in da odločilno prispeva k nastajanju njihove osebnosti. Teološko oblikovan verski pouk in verski pouk, ki se ravna po individualnem pristopu do religije, nista torej v nikakršnem nasprotju.

---

[13] Prim. G. Hilger, *Prinzipielle religionsdidaktische Grundregeln I, Subjektorientierung, Dimension des Ästhetischen*, v: E. Groß - K. König (izd.), *Religionsdidaktik in Grundregeln, Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 9-29.

Nadaljnji odgovor na zahteve postmodernega pluralizma vrednot in na široko izgubo tradicionalne gotovosti in samoumevnosti na področju predpisov in vrednot najdem v tem, da mora verski pouk močneje kot do sedaj odražati svoj prispevek k etični vzgoji.

Pluralna družba ustvarja veliko potrebo po etičnih odločitvah, obenem pa nepregledna pluralnost ponuja mnogokrat različne možnosti za odločitve, iz česar izvira nevarnost neorientiranosti. Na takih tleh postajajo privlačni fundamentalistični sistemi, ker na škodo svobode osebe prinašajo gotovost. Cilj verskega pouka pa mora biti: prispevati k sposobnosti etičnega presojanja in ravnanja in (to je pa predlog, ki ga bom na koncu še bolj razložil) k sposobnosti etičnega zaznavanja (Wahrnehmungsfähigkeit).

Končno bi rad predstavil svoj predlog, kako bi verski pouk zasnovali kot šolo zaznavanja. V tem vidim nastavke za nadaljnji razvoj verskega pouka.[14]

Zaznavanje je v današnjem razpravljanju v spopadu s tako imenovano postmoderno v mnogih znanstvenih disciplinah postal ključni pojem. Izgubljena (in ponovno odkrita) sposobnost zaznavanja bi mogla spet vzpostaviti zavedanje o nevarnostih in trenutnih tveganjih, da bi si ljudje ponovno pridobili pristojnost za lastno presojanje; tako je upal sociolog Ulrich Beck.[15] Kot odgovor na trenutne zahteve postmoderne terja filozof Wolfgang Welsch sposobnost razmišljanja kot estetičnega razmišljanja.[16]

Že leta 1961 je veliki katoliški teolog Hans Urs von Balthasar v svojem delu v treh zvezkih *Veličastvo* zasnoval teološko estetiko.[17]

Günter Lange je - takrat premalo upoštevan - kot katoliški religijski pedagog predlagal, da bi verski pouk načrtovali kot »šolo gledanja«.[18] Pri taki zamisli verske vzgoje gre za estetske razsežnosti religiozne vzgoje, za poskuse, da bi brali svet in življenje in si pri tem na neki način nadeli očala judovsko-krščanskega izročila. Kakšne posledice bi imelo, če bi npr. gledali svet kot stvarstvo, se naslanjali na Jezusovo oznanilo o Božjem kraljestvu in potem spoznavali svet s takimi očali? Judovsko-krščansko izročilo vsebuje mnoge predloge vidnega zaznavanja. Vprašanje je, katere zaznavne perspektive resničnosti so za razvoj humane življenjske prakse in ekološko odgovornega ohranjevanja stvarstva primerne in rodovitne. V ta vprašanja se mora vplesti teologija.

---

[14] Prim. G. Hilger, *Religionsunterricht als Wahrnehmungsschule, Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik*, v: G. Schmuttermayr in dr. (izd.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*, FS Joseph Kardinal Ratzinger, Regensburg 1997, 399-420; G. Hilger, *Religionsunterricht und Ästhetik*, v: *Katechetische Blätter* 121 (1996), 315-318; P. Biehl, *Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung, Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre*, v: A. Grözinger - J. Lott (izd.), *Gelebte Religion, Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Rheinbach/Merzbach 1997, 380-411.

[15] Prim. *Gegengifte, Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a. M. 1988, 293.

[16] Prim. *Ästhetisches Denken*, Stuttgart [1]1993.

[17] Prim. *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik I-III*, Einsiedeln 1961.

[18] Prim. *Religionsunterricht als Sehschule durch Metaphern*, v: *Katechetische Blätter* 102 (1977), 715-723.

»Gledanje« in »šola gledanja« nista urjenje za vid: gre tudi za poslušanje in tudi vse druge oblike zunanjega in notranjega zaznavanja. Zato rajši govorim o »šoli zaznavanja« v širšem pomenu estetske izkušnje.

Verski pouk kot šola zaznavanja se navdihuje ob kategorijah estetike.

Svoja nadaljnja razmišljanja bi rad razvijal s pomočjo treh pojmov iz estetike: *aisthesis* v dobesednem pomenu čutnega zaznavanja (3.1.), *katharsis* v smislu sposobnosti odločanja in presojanja v povezavi z zaznavanjem (3.2.) in *poiesis* v smislu sposobnosti oblikovanja in delovanja. Za temi tremi razsežnostmi ležijo kategorije antične estetike, ki jih je prevzela novejša estetika, da bi opredelila estetske izkušnje v odnosu do drugih oblik človeške izkušnje in spoznanja.[19]

V ozadju teh treh vidikov stojijo tile cilji za verski pouk: verski pouk pospešuje versko sposobnost zaznavanja, presojanja in ravnanja in tako prispeva k verskemu razvoju in h graditvi verskih in etičnih sposobnosti.

Če gledamo na verski pouk kot na šolo zaznavanja, ga vidimo kot odgovor na mnoge trenutne izzive. Pri takem verskem pouku bi morali iskati, kako in kje se pojavljata religija in vera v osebnem življenju in ga zaznamujeta. Verski pouk bi tedaj bil kraj učenja, kjer se bodo preizkušali predlogi zaznavanja resničnosti iz verskega izročila kot skupnostna vizija in kjer se bodo dobile ponudbe možnosti verskih izkušenj, ki nagovarjajo vse čute.

3.1. Učiti se z vsemi čuti - učiti se pozornosti

Aisthesis v dobesednem smislu pomeni sposobnost čutnega zaznavanja. Verski pouk kot šola zaznavanja bi bil potem v najožjem pomenu povezan z razumevanjem učenja, ki ga vodi geslo »učiti se z vsemi čuti«. Sposobnost zaznavanja kot kultiviranje čutov in čutnosti je temeljnega pomena tudi za religiozno učenje in spada k duhovnosti vernega človeka. Videti - poslušati - vohati - tipati- okušati - čutiti- občutiti. Čutila so vrata v zunanji in v lastni notranji svet. Pomagajo zaznavati svet in življenje, ga občudovati in se o njem spraševati. Budni čuti so prvi pogoj zaznavanja in lahko osebo obvarujejo pred zapiranjem in samoujetostjo. Kako zelo je vera povezana s čutnostjo, pove Psalm 34,9: »Okusite in glejte, kako dober je Gospod.« V prevodu Martina Bubra postane ta čutna razsežnost še jasnejša: »Pokusite in poglejte, kako je On dober.« Če se učenje z vsemi čuti tako poudarja, potem je iz verskodidaktičnega zanimanja pomembno razvijati pozornost in zanimanje za to, kar od zunaj in od znotraj napolnjuje življenje, kar ga pospešuje in ovira, za to, kar je dano in kar je naloženo, za to, kar je treba sprejeti ali spremeniti.

Pozornost in čuječnost čutov sta prva pogoja sožitja, ki sprejema in daje. Tu se lahko spomnimo na pozornost Samarijana (prim. Lk 10,32 sl.) in na pozornost, ki jo zahteva Jezusov govor o poslednji sodbi (prim. Mt 25,42-46).

---

[19] Prim. E. Feifel, *Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena einer religionspädagogischen Ästhetik*, v: *Religionspädagogische Beiträge* 30 (1992), 3-18; H.-R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1982, 103-191; A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik, Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1991, 122-134.

Če se človekov odnos do sveta kot Božjega stvarstva poruši, se lahko zasidra kot kriza zaznavanja. Delno je to tudi pomanjkanje občudovalne pozornosti. Iz perspektive teologije o stvarjenju bomo pri verskem pouku prišli do tega, da zaznavamo stvarstvo kot nekaj, kar je dano in podarjeno, in pazili na to, kaj se z njim dogaja. Vera v stvarjenje je odvisna od čutov, od pozornosti in spoštljivosti do tega, kar je in kar nastaja in kar v eshatološki perspektivi prihaja.

Po teh nekaj razlagah je morda že postalo jasno, kako pomembna je pozornost za etično občutljivost in etično zavedanje. Gottfried Bitter govori o samarijanski pozornosti kot prvem pogoju za samarijansko pomoč.[20] Lawrence Kohlberg govori o zaznavanju stališča in zanimanju za druge osebe, kot npr. pri kakem sporu za sposobnost vživeti se v druge osebe, prevzeti njihove perspektive, torej za sposobnost gledati z očmi drugih.[21] Pri verskem pouku bo šlo za to, da stvarstvo in življenje v nekem smislu sprejemamo z Božjimi očmi, oziroma v luči judovsko-krščanskega izročila kot čutno obzorje za zaznavanje, vsaj kot poizkus, ki ga prevzamemo in nato preverimo, ali ta zaznavna perspektiva ni več vredna v primerjavi s trenutno veljavnimi zaznavnimi vzorci naše družbe.

V našem času je komaj kak ključni problem, pri katerem ne bi bilo temeljnega vprašanja o zaznavanju, pa naj gre za ohranjanje in prihodnost stvarstva, za mir in pravičnost, za genske raziskave in gensko tehnologijo, za socialno pravičnost, za odnos med spoloma, za zaščito nerojenega življenja.[22]

Obravnavanje problema je odvisno od tega, kako ta vprašanja zaznavamo: kot predmete, s katerimi človek lahko svobodno razpolaga, ali nekaj, kar je odvisno od Boga in je to treba spoštovati.

Verski pouk kot šola zaznavanja pospešuje etiko spoštovanja in krepost spoštljivosti.

3.2. Sposobnost presojanja in odločanja

Pozornega in spoštljivega zaznavanja ne smemo zamenjati z zgolj ugotavljajočim zaznavanjem. Pozornost in spoštljivost kot kakovost estetske izkušnje se ločujeta od enostransko distancirajočega in instrumentalizirajočega odnosa do sveta. Ta način zaznavanja pomeni občutljivo zaznavanje tudi tega, kar je odprtega, razločujočega in različnega, kar sili k zavzemanju stališč in k ravnanju. Estetsko zaznavanje hoče spodbuditi k zavzemanju stališč, k boju za resnico.[23]

---

[20] Prim. *Glaubenlernen als Leben-lernen, Einsichten und Möglichkeiten alltäglicher Glaubensvermittlung*, v: *Katechetische Blätter* 112 (1987), 917-930; 926.

[21] Prim. L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a. M. 1995; R. L. Selmann, *Sozial-kognitives Verständnis*, v: D. Geulen (izd.), *Perspektivenübernahme und sociales Handeln*, Frankfurt a. M. 1982, 223-256; G. Adam, *Methoden ethischer Erziehung*, v: G. Adam - F. Schweitzer, *Ethisch erziehen in der Schule*, Göttingen 1996, 110-128.

[22] Prim. J. Fischer, *Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik*, v: *Glaube als Erkenntnis, Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München 1989, 91-113.

[23] Prim. W. Welsch, n. d., 9-40.

Na teološkem obzorju, ki bi ga bilo treba odpreti pri verskem pouku, bo šlo za to, da lastno zaznavanje, ki je končno vedno prežeto z zaznavanjem drugih pred nami in poleg nas, povežemo z zaznavnimi načini iz krščanskega izročila. Gre za to, da sprejmemo zahtevo in klic neke zaznane okoliščine, to je zahteva, ki izziva k presojanju v smislu etične presoje ali k odločitvi.

V teološkem kontekstu je cilj zaznavanja spreobrnjenje. To je vse kaj drugega kot beg pred življenjem; je namreč obrnitev k življenju v smislu nove zaznavne sposobnosti in v smislu nove predstavne in domišljijske moči, ki ji daje navdih življenjska praksa Jezusovega oznanjevanja in imaginativna moč življenjske alternative »Božjega kraljestva«. V luči vere se odpira obzorje možnosti in s tem tudi nove zaznavne možnosti.[24]

Odločitve in presojanje kake okoliščine je odvisno od tega, kako dojemamo resničnost in katero čutno obzorje vpliva na zaznavanje.

3.3. Ciljna razsežnost verskega pouka - oblikovati lastno življenje in se usposobiti za ravnanje

Pri verskem pouku je treba gojiti sposobnosti, da bi na mnogotere načine izrazili zaznave in jih upodobili. Notranje življenje je treba izraziti tudi na zunaj. Religiozne izkušnje, ki ne dobijo podobe, hitro splahnijo. Šlo bo predvsem za to, da se učenci svobodno osebno izražajo: pri pripovedovanju, pisanju, molitvi, risanju in oblikovanju; v gibanju, uprizoritveni igri, lastnem simboliziranju; pri oblikovanju obrednih znamenj, praznikov itn.[25]

Verski pouk naj ponudi prostor in učne oblike za izražanje tistega, kar je za otroke in mladostnike pomembno, kar izkušajo kot smiselno ali nesmiselno, česar se bojijo in kar upajo. To krepi zaznavanje in omogoča komunikacijo.

Menim, da dosedanji verski pouk ta vidik preveč zanemarja. Sicer pa je njegova priljubljenost - ki je večja, kot mnogi kritiki navajajo - zelo odvisna od tega, ali otroci in mladostniki tudi sami smejo in morejo dejavno sodelovati.[26] Predvsem lahko kultiviramo to razsežnost pri projektih, ki presegajo sam šolski predmet, in pri tako imenovanem praktičnem učenju.

Dovolite mi ob koncu še dva razmisleka.

Za tistega, ki se kot didaktik ukvarja z estetsko razsežnostjo verskega pouka, sta vsebina in oblika neločljivo povezani. Verski pouk, ki je odprt za estetsko razsežnost pouka, terja tudi drugačno kulturo učenja. Zaznavanje s čuti se umika hitremu porabništvu in didaktičnemu materializmu, ki mu gre za posredovanje čimveč vsebine in snovi. Verski pouk kot šola zaznavanja predpostavlja, da se učenec in učitelj intenzivno lotita zaznav, in za to je potreben določen čas. Tak pouk zahteva kulturo učenja s ponotranjenjem in upočasnjenjem. Verski

[24] J. Werbick, *Theologische Ästhetik nach dem Ende der Kunst*, v: *Religionspädagogische Beiträge* 3 (1992), 19-29.

[25] Prim. W. Klafki, *Über Wahrnehmung und Gestaltung in der ästhetischen Bildung*, v: *Kunst und Unterricht* 1976 (1993), 28-29.

[26] Prim. A. A. Bucher, *Religionsunterricht, Besser als sein Ruf?* Innsbruck/Wien 1996; *Religionsunterricht: empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach*, v: *Katechetische Blätter* 122 (1977), 4-8.

pouk kot šola zaznavanja predpostavlja kulturo učenja, ki ima čas, dopušča čas in ki - morda celo vzbujajoč nasprotovanje in postavljajoč ovire - dejavno ustvarja časovna obdobja za upočasnjeno učenje. Pomembno razpoznavno znamenje je torej upočasnitev učnega procesa, pomembnega za religijsko področje.[27]

In še ena misel: verski pouk se bo lahko razvil v šolo zaznavanja šele tedaj, če bo didaktika verskega pouka in z njo tudi teologija in Cerkev občutljiva za zaznavanja današnjih otrok in mladostnikov v vsej njihovi pluralnosti. Pri tem se postavlja vprašanje tudi o sposobnosti zaznavanja in učljivosti v teologiji in Cerkvi.

(Predavanje je organiziral, uredil in pripravil za objavo A. Slavko Snoj.)

Povzetek: **Georg Hilger, Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji**

Ustavna zagotovitev verskega pouka v Nemčiji kot rednega učnega predmeta določa njegov pravni položaj ter odgovornost države in Cerkve za njegovo izvajanje. Vendar se porajajo novi izzivi za njegovo kakovostno preoblikovanje v smeri še večjega medreligijskega dialoga in ekumenskega sodelovanja. Uspeh verskega pouka in njegova prihodnost bosta gotovo odvisna tudi o tega, ali se bo prilagodil pluralnosti družbe, iz katere izhajajo veroučenci. Močneje kot dozdaj bo moral pri otrocih in mladostnikih razvijati ne le religijsko kulturo in religijske sposobnosti, ampak tudi sposobnosti etičnega zaznavanja in prispevati k usposabljanju za etično presojanje, odločanje in ravnanje.

Summary: **Georg Hilger, Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools**

The constitutional guarantee of religious instruction in Germany as a regular school subject determines its legal status and the responsibility of state and Church for its implementation. However, new challenges arise requesting its remodelling in the direction of an even greater interreligional dialogue and ecumenical collaboration. The success and future of religious instruction will certainly also depend on how well it will adapt to the pluralistic society from which its students come. To a greater degree than heretofore it will have to emphasize not only the development of religious culture and religious competence but also the ability of ethical perception and to contribute to an education for judging, deciding and acting in an ethical manner.

[27] Prim. G. Hilger, *Für eine religionspädagogische Entdeckung der Langsamkeit*, v: G. Hilger - G. Reilly (izd.), n. d., 261-279; G. Hilger, *Für eine Verlangsamung im Religionsunterricht*, v: *Katechetische Blätter* 119 (1994), 21-30.

Pregled (1.04) UDK 141.31 : 929 Ušeničnik, Aleš

Anton Stres CM

Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (2)

Popolna refleksija

Že iz doslej povedanega nam pojem refleksije ni neznan. Tudi ne mislimo reči, da tega termina filozofija pred Ušeničnikom še ni poznala. A vendar nas bo izraz *reflexio completa* vedno spominjal na slovenskega sholastičnega spoznavoslovca. Ušeničniku gre zasluga, da je pojem, ki je tlel pod pepelom raznih filozofskih sistemov in bil rabljen v različnih pomenih, razvil in iz njega napravil steber svojega spoznavoslovja, ki naj po njegovem prepričanju dokončno utrdi človekovo prepričanje v svoje spoznavne zmožnosti.

Sam pojem popolne refleksije je pri Ušeničniku tesno povezan najprej z Descartesovim *Cogito, ergo sum*, ki je trdna točka, osnova vsega Ušeničnikovega spoznavoslovja. Ker je pa Ušeničnik ta naziv prvi uvedel kot strokovni izraz v sholastično spoznavoslovje, se hočemo najprej malo pomuditi pri razvoju same terminologije, pri vsebini in obsegu tega izraza.

O refleksiji je veliko pisal sv. Tomaž, verjetno je tudi prvi rabil izraz *reflexio* za vračanje duha k samemu sebi, ki so ga pred njim navadno imenovali *reditio*. Vsebinsko pa je to vračanje duha k samemu sebi poznala že antična filozofija. Med novoplatoniki mu posebno pozornost posveča Proklos.[1] Na platonsko in aristotelsko misel o samega sebe mislečem mišljenju se opira tudi Hegel, ko postavlja refleksijo v samo središče svoje logike in duha na sploh.

Vendar poznejše sholastično spoznavoslovje do nastopa novosholastikov temu pojavu ni pridevalo posebnega in odločilnega pomena. Dogmatikom je bila naravna izvestnost vse. Mercier pa je opozoril: »C'est donc dans le domaine de la réflexion que se posent les questions d'epistemologie, et non dans celui de la spontanéité.«[2] Kakor smo omenili, pravi na drugem mestu: »L'intelligence peut justifier dans le domaine de la réflexion, la certitude de ses adhésions spontanées.«

---

[1] Prim. L. Zahn, *Reflexion*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 8*, Basel 1992, 396.

[2] D.-J. Mercier, *Critériologie générale*, Louvain - Paris 1911, g., 105.

Ušeničnik se je pridružil novosholastikom z *Uvodom v filozofijo I.* V njem je prvič podal svojo teorijo o popolni refleksiji. Sam pravi: »Hanc doctrinam iam a 1921 in introductione in philosophiam publice proposui.«[3] Pravzaprav je že leta 1918 zapisal: »Ni mogoče, da bi bila naša narava tako urejena, da bi moral človek po logičnih zakonih imeti za resnično, kar je neresnično. Logični zakoni se imenujejo tako od logosa, od uma, zato so le tam, kjer je narava umna. Um pa pomeni možnost refleksije in refleksija pokaže, zakaj um pritrdi. Če je za to zadosten razlog, se um ne more zmotiti, ako pritrdi; če razlog ni zadosten, ne more umno pritrditi in se zopet ne zmoti nujno ... Te opazke naj bi bile le pobuda za vedno večje usovršenje te metodično tako težke vede.«[4]

Tukaj imamo prvo indikacijo, sam izraz popolna refleksija pa srečamo prvič v *Bogoslovnem vestniku* istega leta, ko je izšel *Uvod*, to je 1921: »Iskati je treba intuicije, združene s popolno refleksijo. Takšna je pa intuicija samosvesti.«[5] Tu je izraz popolna refleksija že strokovno rabljen, medtem ko se v samem *Uvodu* ta izraz še ne nahaja, govori pa se dosti o refleksiji.

V *Uvodu*, ko je prvič podal svojo teorijo, loči dve vrsti refleksije: eno imenuje zavest, drugo refleksija: »Poleg tega ima naš um sam to izredno posebnost, da je sam sebi v svojem delovanju prisoten in viden, da je takorekoč 'sebevid', potem pa, da se še posebej lehko povrača na svoje delovanje in ga motri kot objekt. Prvo je pravzaprav zavest, drugo refleksija, a navadno to dvoje malo ločijo in oboje imenujejo refleksijo.«[6] Očividno je tukaj zavest to, kar je pozneje imenoval popolna refleksija, *reflexio completa*. Tako je torej tudi on oboje imenoval refleksijo. Zato je v *Izbranih spisih VII*, ki so izšli 20 let pozneje, ko je bila nova terminologija že ustaljena, na ustreznem mestu izpustil stavek iz *Uvoda*: »Prvo je pravzaprav zavest, drugo refleksija, a navadno to dvoje malo ločijo in oboje imenujejo refleksijo.«[7] Ravno tako je v *Izbranih spisih*[8] izpuščen odstavek, ki v *Uvodu v filozofijo* to delitev podaja in razlaga: »Tu je pomniti le to, da ločijo nekateri dvojno zavest: naravnostno (conscientia directa vel concomitans) in refleksno (conscientia reflexa). Naravnostna zavest jim je prav tisto notranje doživljanje, tisto vedenje duše za svoje deje. Refleksna pa je zavest, če se duh povrne in obrne od objekta na dej spoznanja in motri ta dej kot objekt ... Nam se zdi, da je ta ločitev prava, samo da je le prvo zavest v pravem pomenu, drugo pa je refleksija v ožjem pomenu, to je povratno razmišljanje o dejanstvu in vsebini zavesti.«[9]

Dokončno terminologijo uvaja Ušeničnik s predavanjem na drugem mednarodnem tomističnem kongresu v Rimu od 23. do 28. novembra 1936 z naslovom *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis.*

---

[3] A. Ušeničnik, *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis*, v: Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, Taurini-Romae 1937, 91, pod črto.

[4] A. Ušeničnik, *Spoznavne teorije*, v: Čas 12 (1918), 290.

[5] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, v: BV 1 (1921), 57.

[6] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, Ljubljana 1921, 70.

[7] Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 47-48.

[8] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 106.

[9] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 97.

Štiri leta pozneje se je še povrnil na to vprašanje z razpravo *Quaestio de certitudine retractatur*. Omenili smo, da pozna refleksijo sv. Tomaž. Pred njim so govorili o povračanju duha na samega sebe že Proklos, Avguštin, Scott in za Tomažem Descartes. Sv. Tomaž že govori o refleksiji, popolni refleksiji, kot o povodu za našo izvestnost. Ušeničnik pa ugotavlja, da je Akvinec govoril nejasno in se ne ve, ali pojmuje popolno refleksijo kot preprosto umsko zaznavo, ali pa kot povračanje deja na dej. Naš filozof si je zastavil nalogo, da to razvozla. »Exurgit autem hic quaestio satis salebrosa, utrum reflexio perfecta cogitari debeat per modum discursus, si intellectus intelligeret primo obiectum, deinde ex obiecto sese reflecteret in actum, quo obiectum perceptum est, postea ex actu rediret ad potentiam, ex qua actus progreditur, tandem sisteret in subiecto, quod est primum principium intelligendi, et omnibus perpensis concluderet eam esse naturam intellectus, ut intelligendo obiectis conformetur ... Est autem simulex perceptio, si mens, quia immaterialis est intelligendo in se maneat et in se actum intelligendi percipiat ... Quare etiam formula 'intellectus intelligit se intelligere' duplicem sensum habere potest. Potest significare: intellectus redit novo actu super priorem actum et ita priorem actum intelligendi intelligit. Potest autem etiam significare: intellectus, quia immaterialis eodem actu et intelligit se intelligere. S. Thomas modo in sensu prioris, modo in sensu posterioris sententiae loqui videtur ... Quid dicendum?«[10]

Sv. Tomaž vedno govori v zvezi s popolno refleksijo tudi o zavesti o samem sebi, o samozavedanju, o *conscientia sui*. Tako postane to samozavedanje glavno izhodišče, na osnovi katerega je Ušeničnik dokazoval, da mora biti popolna refleksija zanj kriterij izvestnosti, in sicer takšna, kakor jo pojmuje Tomaž, namreč *simplex apprehensio*, intuicija ali neposredno uvidenje. »Drugače vsekakor samozavedanja ni mogoče razložiti, immo conscientia sui alio modo explicari nequit.«[11]

Tomaž se izraža dvoumno; bili so pa filozofi, ki so izrecno učili, da se duh zave svoje eksistence le preko nepopolne refleksije, se pravi, s pomočjo sklepanja in da prave popolne refleksije sploh ni. Ušeničnik navaja Geyserja in z njim polemizira. Ta trdi, da zavest javlja samo, da mišljenje je, nič pa ne javlja, da sem jaz tisti, ki mislim. Do tega sklepa naj bi po njegovem prišli s pomočjo sklepanja. Ušeničnik ugovarja, da je to nemogoče, načelno in praktično. Načelno, ker tega, kar ni v premisah, tudi v sklepu ne more biti. Sklep ne more vsebovati več, kakor vsebujejo trditve, iz katerih ga izvajamo, pravi logika. Zato mora jaz biti v eni od premis in če nočemo v nedovoljeni *regressus in infinitum*, mora ta jaz vsebovati ena od premis kot preprosto umsko zaznavo, ki je ni treba ponovno dokazovati.

Iz tega po Ušeničniku sledi, da je zavest o sebi nujno stvar neposrednega uvida, intuicije in ne sklepanja. Ta neposredna navzočnost jaza samemu sebi v svojem mišljenju in vseh zavestnih dejanjih se izraža v tem, da imamo prvo osebo ednine, ki hkrati in neločljivo izraža dvoje: kaj delam in da jaz to delam.

---

[10] A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, v: Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, 1940, 133-134.

[11] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 134.

Človekovo samozavedanje ni posledica kakega sklepanja, ampak je človeku v njegovem zavestnem delovanju neposredno dano.

Zato ni mogoče vztrajati pri misli, da bi bilo samozavedanje šele izsledek nekega miselnega postopka. Ušeničnik se opira na izkušnjo, ki jo ima o tem vsak misleč človek, ki se normalno zaveda sebe in dejstva, da misli. Če bi mi zavest javila samo to, da se tu nahaja neko mišljenje, ne pa da jaz mislim, potem pa pristavili še drugo premiso in rekli, kjer je mišljenje, je tudi nekdo, ki misli, bi iz teh dveh premis lahko naredili samo naslednji sklep: Torej je tu nekdo, ki misli, nikakor pa ne: Jaz mislim. Če hočem, da pride jaz v sklep, mora biti poprej že v eni od premis, in sicer po preprosti, neposredni zaznavi, ne pa po sklepanju.

Ušeničnik je v tej točki nenavadno nepopustljiv, tako da v opombi pravi: »Ta argumentacija se mi zdi absolutna, nepobitna in trdna, tako da bi mirno izzval vsakega logika, naj mi jo poskusi ovreči.«[12] Sicer je pa po njegovem tudi v tej točki odločilno in pomembno pričevanje zavesti, samozavedanja, ki se izraža v sami zgradbi besede »mislim«. »Mislim« določa v prvo osebo ednine končnica -m. In v zvezi z izrazom misli-m pravi Ušeničnik: »Tega izraza, da sem jaz tisti subjekt, iz nobenega sklepa nihče ne bo razbral. Ta 'm' izraža moje doživetje, prvotno dejstvo, ki ga ni mogoče od drugod izvajati.«[13]

To neposredno navzočnost samemu sebi, ki spremlja vsa naša dejanja in naše zavestno življenje, imenuje Ušeničnik popolno refleksijo, medtem ko je nepopolna refleksija zavestno in posredno vračanje subjekta k samemu sebi, ki se dogaja kot posebno dejanje duha, ločeno od drugih dejanj. »Scilicet si mens suum actum et semetipsam cognosceret tantum per reflexionem actus supra actum, non error in ipso eodem actu seu per reflexionem completam, cognosceret se solum ut obiectum, non autem ut subiectum, proinde ut aliquid cogitans, non autem ut 'ego', seu aliis verbis, subiectum cogitans ut subiectum maneret inconscium.«[14] »Et haec quidem est reflexio perfecta proprio sensu, nam hic intelligens vere redit ad seipsum et cognoscit se, dum per reflexionem discursivam cognoscit se solum ut obiectum, non autem ut subiectum - ego. Per discursum ex actu intellectionis pervenio ad cognitionem subiecti, quod cogitat, per reflexionem proprie dictam cognosco me tamquam subiectum cogitans. Quae sane multum inter se diferunt.«[15]

Popolna refleksija torej ni posebno dejanje med drugimi dejanji. To je nepopolna refleksija ali refleksija v ožjem, strogem pomenu besede. Popolna refleksija po Ušeničniku niti ni najboljši izraz, kolikor lahko zavede v zmoto, da je posebno miselno dejanje. Zato Ušeničnik opozarja: »Seveda je beseda 'popolna refleksija', kakor je opomnil že sv. Tomaž, le metafora. Tu ni pravega povračanja kakor pri nepopolni refleksiji, temveč znači beseda le skrivnostno ostajanje mislečega subjekta, ko misli, v samem sebi ... Smisel popolne refleksivnosti je vprav v tem, da um ne spoznava le dejev po dejih, marveč da spozna tudi dej v deju samem (ko misli, ve, da misli), da mu je dej prisoten in v

[12] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* Ljubljana 1940, 141, pod črto.
[13] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 74.
[14] A. Ušeničnik, *De reflexione completa,* 93.
[15] A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur,* 134-135.

deju tudi sam sebi, da je misel, če porabimo Bergsonov izraz, 'sama sebi prozorna' (transparente à elle-même) ali kakor sem jaz v slovenščini to izrazil, 'sebevidna'. Seveda je tudi ta izraz le metaforičen, saj duhovnih reči ni mogoče popolnoma izraziti. Smisel torej ni ta, da bi duh z novim dejem svoje deje in sebe videl (tudi to je dejansko možno, in sicer vprav s tako zvano 'nepopolno refleksijo'), temveč je smisel ta, da duh, ko gleda predmet, v deju samem, v deju gledanja samega vidi tudi dej sam in sebe, ki gleda.«[16]

Ta jasna delitev refleksije na predzavestno, spontano in neogibno zavedanje samega sebe v vsakem našem dejanju, ki jo Ušeničnik imenuje popolna refleksija, in zavestno dejanje refleksije o sebi kot posebno dejanje duha, ki se razmejuje z drugimi dejanji in ki naredi iz subjekta objekt, je Ušeničnikov prispevek novosholastičnemu spoznavoslovju. Jasno je opredelil in razmejil popolno in nepopolno refleksijo. S tem izraz refleksija ni več dvoumen.

Uvedel je pa tudi točno terminologijo. »In primis nullum dubium est esse possibilem reflexionem per discursum et eam de facto saepe et in usu esse et necessariam esse ... Ita s. Thoma ex conditione intellectus humani demonstrat, non posse intimam animae naturam cognosci per simplicem apprehensionem sui in actu intelligendi, sed requiri 'diligentem et subtilem inquisitionem' ... Tota metaphysica de anima supponit talem discursivam inquisitionem.«[17] Za to refleksijo je uvedel strokovni naziv »nepopolna refleksija«, ki mišljenje iz svojega subjekta naredi hkrati svoj objekt. »Sane mens potest uno actu reflectere supra alium actum ... haec est reflexio incompleta.«[18]

Popolna refleksija ni posebno dejanje zavesti, ampak je spremljajoča zavest samega sebe v zavestnih dejanjih: »Attamen menti nostrae propria est perfectior omnino reflexio, sc. reflexio, qua mens redit perfecte et complete supra suum actum immo aliqualiter et supra se ... Intellectus noster non tantum potest redire actu supra actum, sed potest teste s. Thoma eadem operatione intelligere intelligibile et intelligere se intelligere ... Haec est reflexio completa.«[19]

Zakaj je popolna refleksija podlaga naše izvestnosti? Preprosto zato, ker neposredna navzočnost duha samemu sebi pomeni, da duh prerašča delitev na subjekt in objekt. Nepopolna refleksija naredi iz mišljenja objekt tega istega mišljenja. Popolna refleksija pa se ne dogaja na ravni, ki predpostavlja delitev na subjekt in objekt. Zato je tukaj možnost zmote izključena, saj nič ne ločuje subjekta od njegovega objekta, pravzaprav niti prave delitve na subjekt in objekt ni. »Če je pa tako, tu ni več mogoč noben dvom, mogoča nobena zmota. Dvom je možen in zmota možna le tam, kjer je možno, da se spoznanje ne sklada s predmetnostjo, kjer torej spoznavajoči dej ne zadene predmetnosti. A tu ni nekaj drugega spoznavajoči dej, nekaj drugega spoznana predmetnost, da bi mogla biti med njima neskladnost, temveč je spoznavajoči dej kot tak obenem 'sebeviden' in spoznan. Zato je tu govoriti o možnosti zmote protislovno.«[20]

---

[16] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 142-143.
[17] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 134.
[18] A. Ušeničnik, *De reflexione completa*, 91.
[19] A. Ušeničnik, *De reflexione completa*, 91-92.
[20] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 143.

Izhodišče spoznavoslovja

S tem smo podali osnovne prvine Ušeničnikovega spoznavoslovja, med katerimi je ostra delitev na popolno in nepopolno refleksijo najpomembnejša. Na tej osnovi je Ušeničnik gradil svoj odgovor na vprašanje, ali smo zmožni spoznati resnico? Popolna refleksija je po Ušeničniku ontološki in antropološki temelj razvidnosti in s tem gotovosti.

Opozorili smo že na razpravo iz leta 1891, ki je leto Ušeničnikovega doktorata iz filozofije na Gregorianski univerzi v Rimu. Kot doktor ima jasen in izdelan pogled na spoznavoslovska vprašanja, ki je sicer še pretežno pod vplivom profesorjev in takratnega stanja filozofije na Gregorianski univerzi ter je hkrati tudi Ušeničnikovo prepričanje, ki ga zagovarja in utemeljuje. Njegov nazor je kritično presojen ob temeljnem poznavanju tozadevne problematike. Tako moremo nazor, ki ga podaja razprava *Izvestnost človeškega spoznanja,* imenovati res Ušeničnikov nazor in ga kot takega tudi obravnavati.

Filozofsko znanje, ki ga je na Gregoriani črpal mladi Ušeničnik, so mu posredovali profesorji V. Remer, De Maria, De Mandato.[21] Tam je študiral v prvih letih po okrožnici *Aeterni Patris* Leona XIII., s katero se ponovno uvaja in priporoča tomizem kot uradna filozofija na katoliških visokih šolah in univerzah. Gotovo je morala Gregorianska univerza biti zgled ostalim katoliškim šolam po svetu. Zato je Akvinčev nauk - v takšni ali drugačni razlagi - obvezno izhodišče za takratne neosholastike, kar pa jim omogoča zelo različne interpretacije, saj je Tomaž časovno odmaknjen in zato ne more nuditi odgovorov na vsa vprašanja, ki so se odprla za njim, posebno pa še v novem veku, ko je vprašanje »Kaj moremo spoznati?« ves čas zelo v ospredju.

Sv. Tomaž pravi na nekem mestu: »Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principium.«[22] To je dalo verjetno povod, da so mnogi filozofi začeli v kritiki iskati prva načela, ki naj bodo osnova vsemu spoznavoslovju. Kot taka bi naj bila ta načela zunaj razprave, o njih se ne more in tudi ne sme dvomiti, ampak jih je treba *a priori* priznati. Zato je ta filozofska smer dobila ime dogmatizem, ki smo ga omenili v poglavju o začetnem dvomu v kritiki. Znana imena sholastičnih in neosholastičnih filozofov, ki sodijo sem, so: Balmes, Tongiorgi, Palmieri in Potvain. Balmesu so te prve resnice postulati, medtem ko jih ostali imajo za razvidne. Ta dogmatizem je bil zelo razširjen med katoliškimi filozofi ob koncu prejšnjega stoletja, torej v letih Ušeničnikovega akademskega študija v Rimu.

Njegov profesor De Mandato je leta 1894 izdal knjigo *Institutiones philosophicae ad normam Aristotelis et s. Thomae Aquinatis.* V njej se avtor izrecno ne ukvarja z vprašanjem o temelju našega spoznanja, vendar se iz nje da jasno razbrati, da je bil avtor pristaš dogmatizma: »Quia omnis demonstratio fundari debet in aliquo facto et principio immediate evidenti, puta in vericitate

[21] Prim. J. Fabjan, *A. Ušeničnik, filozof in apologet,* v: Čas 21 (1928), 268.
[22] S. Thomas de Aquino, *De veritate,* Quaestio XI. 1. ad 13.

facultatum cognoscitivarum et in principio contradictionis.«[23] »Insuper rectae rationi contradicunt sc. sceptici, quae naturaliter non ducit ad hanc sententiam firmam ratamque habendam, nempe: queadmodum principia naturalia essendi stabilia sunt, sic etiam principia cognoscendi stabilia sint, necesse est.«[24]

Po nauku dogmatizma so ta prva načela, ki so izhodišče in temelji spoznavoslovja, trojna. Tongiorgi jih takole navaja: »Cum multa sint, quae demonstrari nec possunt nec debent, primitivae tamen veritates, quas ante omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est, sunt tantummodo hae tres:

1. Factum primum, quod est existentia propria.

2. Principium primum, quod est contradictionis principium: idem non potest simul esse et non esse.

3. Conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam.

Sane et aequum est et necessarium, ut ante philosophiam philosophi existentia, ante demonstrationem demonstrationum omnium principium, et ante scientiam scientiae possibilitas in tuto sit posita ...

Quod autem veritates istae a philosopho amitti absque demonstratione et possint et debeant, ex eo manifestum est, quod 1. nulla egent demonstratione; 2. omnem demonstrationem refugium; 3. ipsa negatione vel dubitatione affirmantur.«[25]

Nazor, ki ga je Ušeničnik še leta 1891 zagovarjal v razpravi *Izvestnost človeškega spoznanja*, je enak nazoru omenjenih dogmatikov. Ko smo govorili o njegovem stališču do razvidnosti, ki ga ima v tem času, smo videli, da Ušeničnik postavlja razvidnost vede pred razvidnost vere. In na kaj opira to razvidnost vede? Na razvidnost prvih načel. »Izločimo najprej iz obzorja našega duha vse, o čemer imamo le vero. Zakaj ta sloni sama že na izvestnosti vede ... Če razkrajamo in raztvarjamo te resnice dalje in dalje, pridemo naposled do stavkov in načel ali principov, ki smo jih postavili vsej oni vedi za temelje. Če se porušijo ti temelji, poruši se vsa veda. Vsa izvestnost vede sloni na izvestnosti prvih načel.«[26] Ta načela se ne dajo dokazati, dokaza niti ne potrebujejo: »Nekaterim se hoče, da je treba vse resnice, tudi prve resnice dokazati. Brez smisla in abotna je potemtakem zahteva, da mora veda vse dokazati. Naša izvestnost sloni na načelih, ki jih ni moči dokazati. Toda ali ni razrušena že s tem vsa izvestnost, vsa veda? ... Ne, nikakor ne. Če je prirodno, da se naše spoznanje razvija, mora biti tudi prirodno, da ima začetek. Kakor so torej vse izvedne resnice našemu duhu le tedaj razvidne, če se nanje razliva luč iz prvotkov vsega spoznanja, tako morajo ti prvotki, te prvotne resnice biti v duhu razvidne same po sebi. Nepopolnost našega duha je, da mora resnice šele proizvajati eno iz druge, zato mora imeti vsaj toliko popolnosti, da se mu ohrani priroda spoznavalne moči, to je, imeti mora neke prve resnice, ki jih neposredno razvidi

[23] P. De Mandato SJ, *Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et S Thomae Aquinatis*, Romae 1894, 140-141.

[24] P. De Mandato SJ, n. d., 141.

[25] Prim. D.-J. Mercier, n. d., 94.

[26] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, v: Rimski katolik 3 (1891), priloga 12-13.

same iz sebe.«[27] Kakor Tongiorgiju so tudi Ušeničniku ta prva načela trojna: v stvarnem redu prvo dejstvo: lastna bit; v idealnem redu prvo načelo: stavek neprotislovnosti; da je pa oboje možno, je potreben še prvi pogoj: zmožnost duha, da spozna resnico.[28] »Poiskali smo prvine, ki so podklad vse izvestnosti: prvi pogoj, zmožnost našega duha spoznati resnico, prvo dejstvo, bit spoznavajočega podmeta, in prvo načelo, stavek prekoslovja.«[29]

Te tri temeljne resnice so osnova vsej naši izvestnosti, in sicer samo vse tri skupaj. Takoj ko se ena zruši, se s tem zruši vsa veda. Tako je učil že Tongiorgi in njegovi somišljeniki. »Tongiorgi dit expressément: Una vel altera ex tribus sublata, totum humanae certitudinis aedificium necessario corruit. Le R. P. Potvain, qui a pris dans les Annales de philosophie chrétienne la défense de Tongiorgi, le déclare à son tour: »Chacune de trois verités n'est pas, a proprement parler, un fondement spécial. C'est prises dans leur ensemble qu'elles constituent le fondement de la certitude.«[30] Istega mnenja je bil tudi Ušeničnik: »Zasledili smo doslej prvo dejstvo v realnem redu, prva načela v obsežju čistega spoznanja. To so prve resnice vsega našega spoznanja, nekaka semena vseh ved ... Kdor zataji eno izmed njih, zataji vso izvestnost ... Če se katera izmed teh prvin omaja, omajajo se s tem vsi temelji našega spoznanja.«[31]

To je prva stopnja v razvoju Ušeničnikovega spoznavoslovja. Iz nauka samega in iz vzporedbe z ostalimi misleci in klasiki neosholastičnega dogmatizma je razvidno, da je na tej stopnji bil Ušeničnik tudi sam dogmatik.

Dogmatizem se opira na sv. Tomaža - če upravičeno ali ne, to ne sodi sem - in naš slovenski modroslovec v tej dobi utemeljuje z avtoriteto sv. Tomaža. Nekak moto za poglavje o teh prvih načelih je vzel iz Tomaža: »Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.« Pa tudi podrobnejše razlage podkrepi z avtoriteto angelskega učitelja.[32]

Očitno pa je, da v tej prvi dobi Ušeničnik s svojim nazorom še ni čisto zadovoljen, kajti razpravo konča z besedami: »Opazujmo, raziskujmo, razkrajajmo globlje in globlje. V tej globini je še polno skrivnosti, saj tu se snuje človeškega bitja in žitja tako čudovita zagonetka ... Razmišljajmo o virih naše izvestnosti, mnogo je še temnega, mnogo neznanega! A enega se ne dotaknimo - dejstva! Dejstva pustimo! Zakaj dvomiti o izvestnosti človeškega spoznanja, to je vsega modroslovja poguba, toda kaj pravimo poguba, to je v vsem modroslovju prva zmota.«[33]

Ko iščemo naslednika spoznavoslovskemu spisu *Izvestnost človeškega spoznanja*, ga najdemo šele trideset let pozneje, leta 1921. To sta pravzaprav dva: *Uvod v filozofijo, spoznavno-kritični del* in članek *Problem izvestnosti* v *Bogoslovnem vestniku*. Časovni presledek med temi deli je torej velik, velika pa je tudi razlika med nazori, ki se v njih podajajo. V *Rimskem katoliku* je bil

[27] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 13-14.
[28] Prim. A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 14-15.
[29] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 19.
[30] D.-J. Mercier, n. d., 93, pod črto.
[31] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 19.
[32] Prim. A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 12 sl.
[33] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 37.

Ušeničnik dogmatik, medtem ko trideset let pozneje zavrača dogmatizem. Zavrača ga z dokazi in razlogi, kakor jih je podal v svoji *Critériologie générale* Mercier. Iz tega pa zopet ne sledi, da hodi sedaj Ušeničnik po Mercierjevi poti. Metoda louvainskega misleca se mu ne zdi ustrezna in podaja Ušeničnik sedaj svojo, novo metodo spoznavne kritike. Najprej bomo skušali odgovoriti, zakaj je Ušeničnik kot spoznavoslovec tako dolgo molčal.

V dobi po končanem študiju v Rimu ga življenjska pot vodi v ljubljansko bogoslovje, najprej za suplenta (1897), potem pa za profesorja filozofije (1900). Z ustanovitvijo Univerze v Ljubljani postane bogoslovje Teološka fakulteta, Ušeničnik pa redni univerzitetni profesor filozofije na tej fakulteti.

Za nas je pa pomembnejše to, da postane Ušeničnik naslednik Mahniča pri urejevanju *Rimskega katolika*, ki se z njegovim nastopom kot urednikom spremeni v *Katoliški obzornik* kot revija in glasilo Leonove družbe, ki je bila ustanovljena 19. novembra 1896 na pobudo Mahniča, dotedanjega urednika *Rimskega katolika*. Tri dni za tem je bil Mahnič imenovan za škofa na Krku, v ospredje začne stopati Ušeničnik. Čeprav je program Leonove družbe jasno in nedvoumno postavljal na prvo mesto znanstveno-filozofsko delovanje, je v praksi Mahnič premaknil težišče na poljudno-znanstveno delo v apologetiki, kar se je povsem skladalo z njegovim značajem. Ušeničnik pa je bil po naravi resen, globok in nepristranski mislec, vendar je preteklo nekaj časa, predno se je izkopal iz Mahničevega vpliva, ki ga je ta še vedno imel na Leonovo družbo in začel samostojno razmišljati. Vlogo Leonove družbe, kakor sta jo videla Mahnič in Ušeničnik, je lepo prikazala dr. Alma Sodnik v članku *Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika*, iz katerega bomo lahko tudi mi razbrali, zakaj je Ušeničnik kot spoznavoslovec molčal celih trideset let, čeprav pravi, da ga je spoznavoslovje najbolj zanimalo že med njegovim akademskim študijem.

Program Leonove družbe je po Mahniču obsegal te tri točke: 1. goji naj vedo; glavna naloga društva bo v tem smislu utemeljevati in razširjati med Slovenci načela prave (aristotelsko-tomistične) filozofije; 2. brani naj vero; 3. skrbi naj za filozofsko načelno izobrazbo voditeljev naroda, zakaj le o takih velja, da niso slepi voditelji.

Tudi iz tega programa odseva Mahničeva težnja popularizirati pri nas sholastično-tomistično filozofijo in težnja uporabljati jo. Po Mahničevem delovanju sodeč je bilo težišče programa na drugi in tretji točki. Kot urednik *Katoliškega obzornika* je napisal Ušeničnik v uvodnem članku: »A tega ne, da bi *Katoliški obzornik* zmedel le en pojem, ki jih je s tolikim trudom čistil in bistril *Rimski katolik*.« Sprejel je Mahničevo delo in smer. Kmalu pa se je pokazalo, da ne namerava docela sprejeti njegove idejne dediščine. Težišče Ušeničnikovega dela se je namreč polagoma premaknilo in obstalo na prvi točki Mahničevega programa.[34] Ušeničnik je namreč po pričevanju Alme Sodnikove filozof mislec, ne organizator. Kot hladen motrivec stoji nasproti znanstvenim dejstvom, nasproti resnici. Ta najbolj notranja naravnanost njegove osebe pa se ni vedno izrazito javljala. Zdi se, da je bila dvojna ovira.

[34] Prim. A. Sodnik, *Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika*, v: Čas 32 (1937/38), 275-276.

Prvič na splošno v našem okolju, so dobili tudi Ušeničnikovi članki različen izraz, prilagodili so se potrebam malega naroda; izsledovanje in imanentna kritika sta morali ostati v ozadju. Z ustanovitvijo univerze so se razmere spremenile. Tedaj je napisal svoj *Uvod v filozofijo*, ki pomeni Ušeničnikovo filozofsko-znanstveno izpoved, udeležil se je s svojimi spisi tujih znanstvenih revij, kjer je orisal izsledke svojega dela.

Bil pa je še drugi dejavnik, ki je Ušeničniku ob pričetku njegovega delovanja oviral utiranje lastne poti. To je Mahničev vpliv, njegovo pojmovanje nalog, ki naj jih ima filozofija pri nas, ali bolje rečeno: njegov program, ki je imel pred seboj predvsem praktiče cilje.[35]

Neugodne politične, socialne in verske razmere so zahtevale od mladega profesorja in nadarjenega znanstvenika, da je vse svoje zmožnosti in energijo uporabil kot branilec na okopih katoliškega svetovnega nazora. Njegov narod takrat ni pričakoval od njega poglobljenega teoretičnega dela, temveč je zahteval praktičnih in konkretnih nastopov. Ušeničnik ni podcenjeval praktičnih ciljev in se ni čutil neprizadetega do tega, kar se je dogajalo okoli njega. Ušeničnik je zaradi tega postal apologet. Vendar se je tudi dobro zavedal, da šele solidne znanstvene osnove lahko zagotovijo uspeh praktičnemu delu.

V tridesetih letih se marsikaj zgodi, marsikaj novega odkrije, rodijo se številne nove teorije. Ušeničniku ta mnenja niso bila neznana. Le v *Katoliškem obzorniku* in v prvih letnikih *Časa* ni bilo mesta za tovrstne teoretične poglobljene razprave, ker tudi ni bilo občinstva. Iz teh let nosijo Ušeničnikov podpis predvsem spisi iz katoliškega socialnega nauka, apologetike. To so spisi, ki obravnavajo problem evolucionizma, celo politiko, pač v skladu s »potrebami malega naroda«, sam pa je kljub temu moral vprašanja filozofskega spoznavoslovja študirati in sodobno literaturo poznati, drugače ne moremo razumeti, kako je mogel naenkrat nastopiti z izdelanim sistemom, ki je v nekaterih točkah samostojen. *Uvod v filozofijo* razodeva, da pozna ustrezno literaturo in sodobne teorije med spoznavoslovci, predvsem pa delo louvainske neosholastike, kjer je vodilna osebnost kardinal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926), njegovo glavno zadevno delo s področja spoznavoslovja pa je *Critériologie générale*. Ušeničnikov odnos do Merciera je kritičen. Z ene strani ima Mercier na Ušeničnika precejšen vpliv, po drugi strani pa Ušeničnik nekatere Mercierove nazore in ideje zavrača.

Najprej moramo vedeti, da pojav Merciera v zgodovini filozofije ni obroben pojav, temveč pomeni njegov nastop novo dobo v sholastični filozofiji, ki jo je sam ponazoril s tem, da je imenoval svojo filozofijo neosholastika. Med neosholastike se prišteva tudi Ušeničnik: »Moj filozofski 'sistem' je sistem tiste 'philosophiae perennis', ki so nje veliki predstavniki Aristoteles, Tomaž Akvinski, Mercier in ki se k njej vrača močna ameriška struja novorealistov in nemška würzburška (Kulpejeva) šola.«[36]

Critériologie générale je prvič izšla leta 1899, Ušeničnik pa jo prvič omenja že leta 1900. Vendar iz tiste kratke opazke pod črto, iz katere je razvidno le to, da

[35] Prim. A. Sodnik, n. d., 272 sl.

[36] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 146-147.

po Mercieru navaja nazor tradicionalistov,[37] ne moremo ugotoviti, kako je Ušeničnik sprejel celotni Mercierov spoznavoslovski nauk. Prvič se je obširneje, pa še tokrat posredno dotaknil leuvenskega misleca ob kritiki Zimmermanove *Opće noetike*, saj je bil Stjepan Zimmerman v tisti dobi v veliki meri odvisen od Merciera. Tam se pridružuje kritikom, ki so Merciera napadli že leta 1912. Tako moremo sklepati, da Ušeničnik odklanja Merciera že veliko prej, kot pa od leta 1921. Tako pravi: »Drugi pomislek se bo komu vzbudil, ali je res mogoče problem tako dosledno rešiti, kakor bi bilo to po bistri logični osnovni razdelitvi pričakovati, namreč da se dokaže najprej objektivna, potem pa realna veljava spoznanja? Du Roussaux je v *Revue néo-scolastique* z ostro kritiko dokazoval zoper Merciera, da mora v dokazovanju ali prevrniti red ali pa zaiti v kolobar. Mercier dokazuje najprej objektivno veljavnost našega spoznanja, tako tudi objektivno veljavnost logičnih načel, med njimi načela vzročnosti, potem pa s pomočjo tega načela dokazuje realnost naših spoznav. Proti temu dokazovanju ugovarja Du Roussaux: »Dokler ni dognana realnost pojmov, dotlej tudi realna veljava principov ni gotova in zato velja tudi princip vzročnosti dotlej le za idealni red; zato ni mogoče z njim preiti iz idealnega okrožja v realni svet. Ali ne zadeva ta kritika tudi Zimmermanove metode?«[38] Iz tega naj torej zaključimo dvoje: 1. da je zavrnitev Merciera veliko bolj zgodnja kot pa šele leta 1918 ali 1921; 2. da so mu povod za to dali neosholastiki sami v svoji reviji, ko so razpravljali o Mercierovi spoznavoslovski metodi.

Veliko bolj obširno se Ušeničnik ukvarja s kritiko Merciera v razpravi *Problem izvestnosti - Donesek za metodo spoznavne kritike*, ki jo je prinesel *Bogoslovni vestnik* v prvem letu izhajanja, leta 1921. Ušeničnik najprej na kratko poda in analizira Mercierov nauk: »Mercier je razdelil vso kritiko prav na tisti dve vprašanji: prvič, ali naš duh sodi, kadar je izvesten, ker vidi, da je objektivno tako? in drugič, ali je vsebina teh spoznav realno-objektivna? Odgovor se izraža v dveh postavkah. Prva postavka: V neposredno izvestnih sodbah ne pridevamo predikata subjektu po kaki sintezi apriori, temveč zato, ker nam dejanstvo jasno kaže, da predikat subjektu res pristoji. Dokaz za to podaja introspekcija ... Druga postavka: Predikati (mnogih) naših sodb imajo realno-objektivno vrednost. Dokaz: (Mnoge) naše ideje so snovno obsežene v čutnih zaznavah. Predmeti čutnih zaznav so pa realni. Torej je tudi vsebina naših idej realno objektivna. Dokaz za prvo premiso nam zopet podaja introspekcija ... Dokaz za drugo premiso pa opira na načelo vzročnosti: naše čutne zaznave po vsem svojem značaju, po načelu vzročnosti kažejo na ven.«[39] Nato sledi kritika: »Dokaz za prvo postavko je torej zadovoljiv. Ta dokaz ni noben dokaz iz kakih premis, kjer bi bilo zopet vprašanje, kako je z njih izvestnostjo, temveč je preprost dokaz za podatke zavesti. Ni pa tako z dokazom za drugo postavko. Ta dokaz poleg introspekcije uvaja neko načelo, namreč načelo vzročnosti.

Prvo vprašanje je torej, kako je s tem načelom. »Po kritični metodi ne smemo nobenega načela *a priori* postaviti, ampak moramo za vsakega pozitivno

[37] A. Ušeničnik, *Brez Kristusa*, v: Katoliški obzornik 4 (1900), 200.
[38] A. Ušeničnik, *Spoznavne teorije*, v: Čas 12 (1918), 289-290.
[39] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 52-53.

pokazati, ali je izvestno in kako je izvestno. Mercier se je tega zavedal, zato je takoj sam dodal, da je objektivna veljavnost tega načela že ugotovljena. In res je z dokazovanjem prve postavke posebej dokazoval tudi analitično naravo in objektivno veljavnost izrečenega načela. Vprašanje pa je, ali ta objektivna veljavnost tu zadošča. Tu gre za realni svet in realno-objektivno veljavo naših idej. Te pa z načelom vzročnosti ni mogoče dokazovati, če nima že načelo samo realne objektivnosti in realno-objektivne veljave. Takšno veljavo pa more zopet samo imeti, če sta subjekt in predikat tega načela realno-objektivna. Toda to je prav vprašanje, ali imata kak predikat in subjekt naših sodb tudi realno-objektivno veljavo. Zato je protislovno - *petitio principii* - uporabljati načelo vzročnosti za prvo dokazovanje realne objektivnosti idej.«[40] »Tu je osnovna hiba Mercierove spoznavne kritike, zato po njegovi teoriji logično ni mogoč prehod iz idealnega reda spoznav v realni svet ter od objektivnosti idej do njih realne objektivnosti ... Tudi Mercierova kritika torej ne more zadovoljiti.«[41] »Priznavam pa, da bi šel vendarle rajši za Mercierom (in Z.-om), če bi se bil le mogel prepričati, da je Mercierova metoda prava ... vendar bi bil šel rajši za M. - om, začenja z objektivno veljavnostjo idealnih resnic in šele potem prehaja v svet realnosti, če bi bil mogel. A nisem mogel in še vedno ne morem, ker se mi njegova pot ne zdi prava,« pravi Ušeničnik tri leta pozneje.[42]

Vendar je Mercier odločilno vplival na razvoj Ušeničnikovega nauka o spoznavanju. To vidimo predvsem ob kritiki dogmatizma. Če je Kant priznaval, da ga je Hume zbudil iz dogmatičnega spanja, lahko rečemo, da je Ušeničnika zbudil Mercier. To sam priznava: »Imenoval sem ta dogmatizem 'pretiran', dostavil sem pa, da bi se tudi moje mnenje (ki seveda ni 'moje', saj ga je nasproti Tongiorgiju opredelil že Mercier) stvarno moglo imenovati dogmatizem, najbolj racionalni dogmatizem.«[43]

Jedro Mercierove kritike pretiranega dogmatizma vsebuje stavek: »Tongiorgi et ses partisans transforment ici encore un principe ontologique en une affirmation logique.«[44] Enako Ušeničnik: »Ni mogoče reči, da bi bila ta teorija povsem neosnovana. Resnica je marveč, da ne moremo nobene teh resnic zanikati, ne da bi že s tem priznali pravzaprav njih resničnost. Toda, kakor je dobro pripomnil Mercier, se pri vsakem razmišljanju te resnice podstavljajo samo ontologično, ne pa logično. To se pravi, če te tri resnice, prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj, ne bi bile najprej uresničene, bi bilo res vsako razmišljanje ne le brezsmiselno, ampak sploh nemogoče. Ni pa treba, da bi bile te tri resnice tudi prve spoznane. Mi lehko razmišljamo o svetu, ne da bi prej razmišljali sami o sebi; lehko logično mislimo, ne da bi kaj vedeli o načelu protislovja; lehko spoznavamo resnico, ne da bi bili prej premislili, ali je naš um sploh zmožen

[40] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 53-54.
[41] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 55.
[42] A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike,* v: Bogoslovni vestnik 4 (1924), 189.
[43] A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike,* 187.
[44] D.-J. Mercier, n. d., 101.

resnico spoznati.«[45] Podobna kritika dogmatizma je podana tudi v *Uvodu v filozofijo.*[46]

Za Ušeničnika je torej dogmatizem predvsem nemetodičen, metoda dogmatikov je preveč dogmatična, aprioristična, kar je povsem v nesoglasju s čutenjem sodobnih ljudi. »Po mojem mnenju je način, kako dogmatizem nastopa proti skepticizmu, nemetodičen.«[47] Zato si želi take metode, ki bi skeptika ob nekem pozitivnem, neposrednem razvidnem dejstvu (Ušeničniku je to *Cogito, ergo sum*) pripeljala do tega, da bi priznal tiste tri prve resnice »ne ante omnem philosophicam inquisitionem, temveč vprav kot spoznanje v razmišljanju in prizna jih ne zgolj negativno, ker jih brez protislovja zanikavati ne more, temveč po pozitivnem notranjem uvidu«.[48]

Ušeničnik je torej sorazmerno pozoren do mentalitete sodobnih ljudi. Očitno se zaveda, da v novem veku ni mogoče več filozofirati na enak način, kakor v srednjem. Vendar pa Ušeničnik ostaja na predkritični stopnji, se pravi na stopnji pred Kantom. Noče pa biti dogmatik, ker je metoda dogmatikov nemetodična. Iz pedagoških ozirov zavrača tudi ime, ki bi imelo kako zvezo z dogmatizmom: »A zakaj torej nisem ohranil vsaj te besede: racionalni dogmatizem? Zoper besedo samo sem imel pedagogičen pomislek. Delo sem pisal tudi za našo svetno inteligenco. A modernim je beseda 'dogmatizem' v filozofiji mrzka, ker je po Kantu zadobila zmisel nekritične metode. Čemu pa filozofijo obremenjevati z besedo, ki je nepotrebna, vrhu tega pa še mrzka in kvarna.«[49]

Prof. dr. Alma Sodnikova razlikuje v omenjeni razpravi tri stopnje v razvoju Ušeničnikove noetike. Prva stopnja je dogmatično stališče, kakor je podano v *Rimskem katoliku.* To je točno. Druga stopnja pa je po mnenju Sodnikove kritika dogmatizma: »Res je razmišljal in nato podal kritiko te teorije ter je odklonil njeno metodo. To je druga stopnja problema.«[50] Nam se zdi premalo, da bi samo negativno stališče do nekega sistema veljalo za samostojno etapo v razvoju določenega sestava. Nazadnje, zakaj pa Ušeničnik zavrača tako teorijo dogmatizma in obenem Merciera? Gotovo ima za to tudi nek pozitivni razlog, pozitivno prepričanje, pozitivni nazor, v čigar luči in s čigar stališča presoja nasprotne sisteme in jih zavrača. Če torej postavimo kritiko dogmatizma in Mercierove kritike v drugo etapo njegovega razvoja, moramo v okviru te etape prikazati še Ušeničnikovo pozitivno stališče do spoznavoslovnega problema.

Čeprav je Ušeničnik v glavnem odklonil Mercierovo spoznavoslovno metodo, je vendar leuvenski sholastik premočno vplival na njega, da bi kakšnega njegovega nazora ne sprejel v svoj sestav. Videli smo že, da je Mercier razdelil področje resnice na dva dela: objektivne resnice in realno-objektivne. Svojo kritično metodo je zastavil na področju objektivnih resnic, v območju idealnega sveta, nato pa je skušal preiti od tod v območje realnega sveta. Po Ušenič-

[45] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 48-89.
[46] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 65 sl.
[47] A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike,* 186.
[48] A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike,* 187.
[49] A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike,* 187.
[50] A. Sodnik, *Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika*, 284.

nikovem prepričannju se mu je ob tem prehodu poskus ponesrečil. Pri drugi premisi druge postavke je zašel v zmotni kolobar, ko se ni mogel več opreti na golo razvidnost, temveč se je oprl na dokaz, ki se sam opira na načelo, čigar veljavnost je šele hotel dokazati. Ušeničnik je v drugi dobi svojega razvoja prevzel od Merciera delitev resnic na objektivne in realno-objektivne. Zato je iskal na začetku noetike tako načelo, tako točko, s katere bi mu bila obenem odprta pot v realni in idealni svet, predvsem pa v realni svet, ker je vedel, da ga čaka Mercierova usoda, če začne pri idealnem svetu. Obenem mora biti to prvo načelo neposredno razvidno. »Če je torej spoznavni problem sploh mogoče rešiti, mora imeti spoznanje objektivno vrednost in rezultat kritike mora biti ta, da jo ima. Brez tega bi bila vsa kritika brezpredmetna: Če namreč spoznanje ne dojema objektivnosti, tudi kritika ne more biti objektivna. Zato je apriorna postavka kritične metode: ako naša izvestnost ni objektivno osnovana, problema sploh ni mogoče rešiti; ali narobe: kritika, ki je njen izsledek ta, da se naše spoznave ne ravnajo po objektih in da naša izvestnost ni objektivno osnovana, je pogrešena in protislovna. - Seveda je pa dejanski problem še globlji. Mislimo si, da bi bilo vesoljstvo tvorba našega duha. Če bi naš duh razmišljal o tej tvorbi, zrl v njej raznotere pojave, motril med njimi odnose in zakone in jih po teh razvrščal, bi kritika morala reči, da je naše spoznanje objektivno in naša izvestnost objektivno osnovana. Naš um bi spoznaval res to, kar je, spoznanje bi se ravnalo po objektu, in zavest, da je res tako, kakor mislimo, bi dajala našim mislim in sodbam značaj prave izvestnosti. Vsakdo pa vidi, da s tem problem še ni rešen. Mi bi radi več vedeli. Mi bi radi vedeli, kako je z vesoljstvom, ali je res tvorba našega duha, ali biva marveč neodvisno od našega spoznanja. Ni nam torej zadosti, če vemo, da so naše spoznave objektivne v tem smislu, da se ravnajo po nekem objektu, ki je pa naposled vendarle le fikcija, temveč mi bi radi vedeli, ali ta objekt tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali vsaj more bivati. Če imenujemo to, kar tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali more bivati, realno, tedaj je končno vprašanje, ali so naše spoznave nele objektivne, marveč realno-objektivne?«[51] Polemika s Kantom je med vrsticami navedenega odstavka očitna.

Tako izhodišče spoznavoslovja, iz katerega bi se dalo gledati v idealni in realni svet, točka, v kateri se preskuša objektivna in realno-objektivna vrednost naših sodb, vidi Ušeničnik v *Cogito, ergo sum.* »Zato je najprej vprašanje, ali ni kake osrednje točke, ob kateri bi se z introspekcijo dala ugotoviti neka prva znanstvena izkustvenost, ki bi potem osvetljevala pot do drugih spoznav. Iskati moramo točko, ki bi nam omogočila najširši razgled. Naše spoznave so nekatere idealnega, druge realnega reda, zato bi morala biti ta osrednja točka taka, da bi se nam z nje odprl pogled obenem v idealni in realni svet. Ali je kje takšna točka? ... René Descartes je dvomil o vsem, o čemer se mu je zdel dvom mogoč. Prišel je pa do točke, do sredine, kjer ni mogel več dvomiti: *Mislim, torej sem. Cogito, ergo sum.* O tem ne morem dvomiti. Zakaj tudi če dvomim, mislim, in če mislim, sem. - Ustavimo se tu! Pustimo vprašanje, ali je Descartes po pravici dvomil o vseh predstavah do tu sem! Če je le ta spoznava zares v polnem

[51] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti,* 51-52.

pomenu izvestna, smo našli trdno točko znanstvene izvestnosti. Morda bo možna od tu pot naprej.«[52]

Nato se Ušeničnik opre na refleksijo in z njo dokazuje, da je *Cogito, ergo sum* resnica, ki prenese vse poskuse dvoma, ker je neposredno razvidna resnica. Zato je tudi izvestnost, ki ji pripada, res prava izvestnost. »V notrini duševnosti je torej vsekakor mnogo skrivnostnega, česar prvi pogled nikakor ne more odkriti, a toliko se vendar odkriva tudi preprosti refleksiji, da je izvestnost tistega stavka 'cogito, ergo sum', ali kakor bi dejal Kant, sem 'ein denkend Wesen' objektivno osnovana in torej izvestnost v pravem znanstvenem smislu«[53].

Toda to še ni vse. V *Cogito, ergo sum* najde Ušeničnik tudi potrditev za prva tri načela. »Če se pazno obrnem na to doživetje, se nam odkrijejo ob njem v neposredni objektivno in realno osnovani izvestnosti poleg drugih tudi tiste tri resnice, ki jih je hotel dogmatizem nekako samovoljno, da jih kar vnaprej priznamo, in jih tako nekritično priznati nismo mogli in smeli.«[54]

Potem našteva, katere resnice se nam javijo ob spoznavi resnice *Cogito, ergo sum*. To so: 1. prvo dejstvo, jaz sem; 2. zmožnost spoznanja, ki se razodene razumu ob prvi refleksiji v svoji dejavnosti; 3. prva načela: načelo protislovja, načelo istovetnosti, načelo izključenega tretjega, načelo vzročnosti, načelo zadostnega razloga in še druge spoznave. »Našli smo torej trdno točko, odkoder je odprt pogled v realni in idealni svet ... Toda ob tem dejstvu se družita realni in idealni svet. Če mislim na-se, je misleči subjekt obenem objekt. Ker se pa subjekt zaveda sam sebe kot realnosti, izraža torej tudi spoznani objekt, ki je isti s subjektom, realnost. Tu ni treba nobenega 'mostu' iz subjekta do realnega objekta. V spoznanju samega sebe se misleči subjekt zave, da je zmožen spoznavati realnost ... Ker se ob spoznanju te prve realnosti po refleksiji duh zave tudi prvih načel, ki so obenem zakoni bitja in mišljenja, ker se zlasti zave načela vzročnosti, je že tudi sploh ugotovljena vez med idealnim in realnim svetom.«[55]

Odločilen pomen pri Ušeničnikovi kritiki ima naš um, ki je zmožen refleksije. Refleksijo uporabljamo, ko z njo motrimo um v njegovem delovanju, ne um sam v sebi. To je povedal že Mercier.[56] Da bi torej vzel neko delovanje razuma in ob njem s pomočjo refleksije presojal izvestnost na ta način dobljenih spoznav, se Ušeničnik posluži spoznanja *Cogito, ergo sum* in ob njem s pomočjo refleksije skuša postaviti temelje svoje kritike, dokazati, da je naš razum zmožen spoznati resnico, utemeljiti prva načela, na katerih bo zgradil vso svojo kritiko. Ta prva načela je utemeljil *a posteriori*, nasprotno od dogmatizma, ki jih je postavljal *a priori*. »Vsaj malo verjetno je, da bi sama refleksija brez vsakršne uporabe principov mogla vse razjasniti. Zato je najprej vprašanje, ali ni morda

[52] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 72-73.
[53] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 95.
[54] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 86.
[55] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 95.
[56] D.-J. Mercier, n. d., 101 sl.

kake osrednje točke, ob kateri bi se z introspekcijo dala ugotoviti neka prva znanstvena izvestnost, ki bi potem osvetljevala pot do drugih spoznav.«[57]

Ta metoda nas z ozirom na to, da njen avtor ob spoznanju *Cogito, ergo sum* išče prva načela, prvo dejstvo in zmožnost razuma, da spozna resnico, spominja na dogmatizem. Pa tudi Ušeničnik sam bi se tega očitka nič ne branil, ker pravi sam: »Glede dogmatizma sem sam izrecno opomnil, da se stvarno z njim strinjam, a zavrnil sem ga metodično in pedagogično.«[58]

Velika prednost in v ponos slovenski filozofiji pa je dejstvo, da je ta metoda nova, da je zrasla na slovenskih tleh. Ušeničnik sam se tega zaveda. Tako so mislili tudi tisti, ki so delo ocenili.[59] Ušeničnik pravi: »Ker pa je že pravda o tem, se mi vendar še vedno zdi, da sem poskusil nekako na nov način osvetliti prve osnove noetike. Pokazal sem, kakor se mi zdi, da je v tisti sebevidnosti, ki je svojska subjektu, ko se pojmuje kot objekt, a zaveda kot subjekt, zadnji razlog vse izvestnosti. Tu notri tiči po mojem mnenju 'in nuce' vsa noetika in nadaljna kritika spoznanja je le ekspozicija tega zametka. - Seveda ni ta analiza nekaj čisto novega. Da sem vzel za osnovno točko svoje bitje, zato je dosti naraven razlog le-ta, da je moje bitje najbolj moje, da bom torej, če morem biti sploh refleksno izvesten, najprej prišel do takšne izvestnosti tu ... Da sem vzprejel vprav Kartezijevo formulo, je vzrok historičen, ker si je Kartezij na meji nove dobe prav posebej zastavil ta problem in pa, ker sem potreboval kratke formule. Nihče pa, ki je le površno proučil moj *Uvod*, me ne bo zato deval med Kartezijance ... Niti ni moj kriticizen obsežen v formuli *Cogito, ergo sum* - ta formula znači le izhodišče in je po bistvu avguštinska - niti mi je poleg te avguštinske osnove še kaj skupnega s Kartezijem. - Pobudo za nadaljno analizo mi je marveč dal sv. Tomaž. Ko se sv. Tomaž vprašuje, ali človek more spoznati, da spozna resnico, odgovarja, da je to mogoče, in sicer po refleksiji: 'Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur' (De ver. q. 2, a. 10). Ako je pa to mogoče, sem si dejal, mora biti to najbolj mogoče v najbolj intimnem spoznanju, v spoznanju samega sebe, kjer je objekt spoznanja subjekt sam.«[60]

V tej točki se tudi dovolj jasno zrcali Ušeničnikov odnos do sv. Tomaža. Pojmovanje Tomaževe filozofije je pri njem zelo dinamično. Ušeničnik je bil toliko odprt do sodobne problematike, da je imel Tomaža Akvinskega za izhodišče, ne pa tudi za cilj svojega filozofiranja. »Zato pa pravimo: nazaj k Tomažu Akvinskemu, ali bolje: naprej s sv. Tomažem! Ne nazaj, temveč naprej! Kljub globokemu spoštovanju, ki ga imamo do sv. Tomaža in njegove filozofije, si namreč ne tajimo in po pravici in resnici tudi ne moremo tajiti, da ni možna kaka preprosta repristinacija celotne Tomaževe filozofije, da bi na primer Tomaževo filozofijo kratkomalo povzeli in prevzeli z vsem, kar je z njo v zvezi in z le tem ... Če pa se miselno vglobimo v Tomaževo filozofijo, se nam pokaže troje: prvič, da ne moremo vsega sprejeti; drugič, da nam to, kar moremo

[57] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 72.
[58] A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 186.
[59] Prim. F. Šanc DJ, *A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo* I, v: Čas 17 (1923), 4.
[60] A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 187-188.

sprejeti, ne zadostuje povsem; tretjič, da moramo postaviti vse v novo osredje.«[61] To zadnje velja posebej za spoznavoslovje, ki je bilo pri Tomažu nezadostno razvito glede na probleme, ki so se pojavili v moderni dobi in zahtevali ustrezno rešitev. Ušeničnik je pa vse, kar je mogel po Tomažu povzeti, res povzel, vse znova predelal in »postavil v novo osredje«. To je pa osredje predkritične novoveške filozofije. Humov dvom se Ušeničnika ni dotaknil tako globoko kakor Kanta, zato tudi ni segel po Kantovem reševanju spoznavoslovskega vprašanja.

S tem smo prikazali drugo stopnjo v razvoju Ušeničnikovega nauka o spoznavanju. Časovno moremo to dobo postaviti na začetek dvajsetih let. Značilnosti te stopnje je predvsem zavrnitev metode dogmatikov in Mercierove kritike ter začetek njegove lastne spoznavoslovske metode, ki sestoji iz prvih načel, a smo jih dobili s pomočjo refleksije ob temeljni in najbolj izvestni spoznavi: *Cogito, ergo sum.*

Toda to je samo začetek lastne poti. Pri filozofu, kakor je bil Ušeničnik, lahko pričakujemo razvoj in izpopolnjevanje metode in vsebine misli. Celo sam se je pogosto tako izražal, da je dal čutiti, da ima svojo metodo še za nedodelano; sam je govoril o sebi, da je le pokazal novo pot, obrnil pozornost nanjo, na novo osvetlil in da je treba v tej smeri še delati in iskati. Zato smemo upravičeno iskati v poznejših Ušeničnikovih razpravah kaj novega, novih pogledov in spoznav, ki bi se nanašali ravno na same osnove, na izhodišče njegovega spoznavoslovja. Če podrobno preiskujemo Ušeničnikovo noetiko v okviru *Izbranih spisov* (*Filozofija I*) in razpravo *Quaestio de certitudine rectratatur,* imamo dovolj razlogov, da lahko rečemo, da je Ušeničnik svoj nauk o spoznavanju dopolnil, razvil, izdelal.

Ušeničnikovo spoznavoslovje, kakor je podano v *Uvodu v filozofijo* in njemu sočasnih spisih, temelji na refleksiji. Z njeno pomočjo razbere Ušeničnik *Cogito, ergo sum* kot prvi zreli plod, prvo zdravo jabolko v košari slovenskega modroslovca. Ta *Cogito, ergo sum* postane tista trdna točka, na kateri temelji vse spoznavoslovje in iz katerega izvirajo ostala temeljna načela idealnega in realnega sveta. Kakor smo že navedli, sam izrecno pravi, da je malo verjetno, da bi sama refleksija brez principov mogla vse razjasniti in da zato išče osrednjo točko, ki bi nudila pogled v realni in idealni svet. Obenem še čuti za potrebno, da takoj na začetku ob *Cogito, ergo sum* prizna in utemelji prve tri resnice: prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj. Tako je praktično - ne sicer načelno - refleksija potisnjena na drugo mesto. Temelji spoznavoslovja so *Cogito, ergo sum* in prva načela, ki se razodenejo ob njem. Izvestnost našega spoznanja se preverja tako ob samozaznavanju spoznavajočega subjekta. Ako se um obrne na sam misleči subjekt, subjekt postane objekt in ta objekt zaznam sedaj kot nekaj, kot bitje, kot substanco, kot vzrok. Po refleksiji zaznam, da ti pojmi izražajo nekaj, kar misleči subjekt res je. Torej je tudi svojstvenost našega uma takšna, da spoznava tudi realne objekte, in sicer jih spoznava s splošnimi pojmi. Ako um ob bitju spočne prva načela, prav tako po refleksiji spozna, da so ta načela res osnovana na pojmu bitja: kar je, je; če je, ni resnično, da ni; ali je ali

[61] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 77.

ni. Abstraktni pojmi se duhu osvetljujejo ob konkretno mislečem subjektu: jaz sem resnično bitje. Jaz sem, kar sem; in ko sem, je nad vse izvestno, da sem. Tako prva izvestnost »najintimnejšega spoznanja, da mislim in sem, po popolni refleksiji spremlja vse naše spoznanje in njega način. Vsa spoznavna kritika je torej osnovana na tej prvi izvestnosti«.[62]

Ko prebiramo razpravo *Quaestio de certitudine retractatur*, nam postavlja Ušeničnik za temelj svojega spoznavoslovja zavest zmožnosti našega razuma, ki se razumu samemu odkrije ob izvestnih spoznavah ob pomoči popolne refleksije. Saj je že prej poznal to resnico kot prvi pogoj, ki pa si je moral deliti svoje mesto in čast temeljnega načela z drugimi načeli. Sedaj pa to načelo samo postane temelj spoznavoslovja, temelj izvestnega spoznanja. Zato se sedaj Ušeničnik še bolj opira na Tomaža in tudi veliko bolj postavlja v ospredje Tomaževo poudarjanje uperjenosti spoznanja k stvarem. Narava razuma je, da se priliči stvarem. Odprtost razuma za stvari zunaj njega spozna človek s svojo refleksijo o svojem razumevanju. Tam ne spozna samo svojega dejanja, ampak tudi njegovo uperjenost na predmet zunaj njega. Skratka: fenomenologi bi rekli intencionalnost. To poudarja sedaj tudi Ušeničnik: »Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur.«[63]

Tako sedaj nastopi kot odločilen dejavnik popolna refleksija. Z njo je razum pri sebi, razum je sebi navzoč in ta neposredna navzočnost dokazuje, kdaj je človekovo spoznanje ustrezno objektivnemu stanju oziroma neposredno zaznava, koliko je spoznanje razvidno. Iz tega je mogoče nato tudi določiti stopnjo gotovosti ali izvestnosti. »Pari modo igitur de certitudine dicendum: per hoc intellectus cognoscit se esse in possessione secura verae certitudinis, quod supra se ipsum reflectitur ... Cognoscit igitur intellectus se esse in possessione secura verae certitudinis, in quantum non solum cognoscit veritatem, sed etiam cognoscit se cognoscere veritatem. Id autem cognoscit per reflexionem perfectam. Reflexione enim perfecta intellectus percipit se esse intellectum, i. e. virtutem cognoscitivam, cuius ea natura est, ut in naturalibus conditionibus verum in quando evidens est, verum certum referat.«[64]

Po popolni refleksiji se subjekt zaveda, da je, toda za spoznavoslovje je zdaj Ušeničniku pomembnejše, da se zaveda, da je zmožen spoznati resnico. Ta zavest pa lahko spremlja katerokoli izvestno spoznanje; pravzaprav vsako izvestno spoznanje, vsako razvidno resnico. »Ultimum momentum verae certitudinis est ut conscius mihi sum, me non fali. Atqui haec conscientia per solam reflexionem discursivam aquiri nequit, sicut generatim conscientia non est

[62] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 145.
[63] A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 118.
[64] A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 132-133.

fructus alicuius discursus, sed est potius et discursum et quemlibet actum intellectus comitans ... Quae quaestio ... solvi tantum potest, si homo in intelligendo conscius sibi esse potest, se non fali sed certo cognoscere verum. Quod tantum fieri potest per reflexionem proprie perfectam, qua sc. mens in actu intelligendi se percipiens simul percipit intellectum esse intellectum, i. e. facultatem cognoscitivam veri ideoque positis ponendis infallibiliter cognoscere verum ... Duo igitur requiruntur ad veram certitudinem obtinendam: evidentia ex parte obiecti, quae a casu ad casum aquiri debet, et conscientia imanens, intellectum esse facultatem veri, quae per reflexionem perfectam omnes operationes intellectus comitatur. Cum igitur mens intelligit, intelligit se intelligere et cum verum evidens ipsi praesentur, intelligit se intelligere verum et it vera certitudine certa est. Quare prima et ultima conditio verae certitudinis vere in illa conscientia sita esse videtur, quae est sequella reflexionis completae seu perfectae in sensu artiori.«[65]

Če se sedaj ozremo na *Filozofijo I*, to je izdajo *Uvoda v filozofijo I* v okviru *Izbranih spisov*, moramo najprej opozoriti, da ne smemo pričakovati temeljitih sprememb, saj pravi kritik dr. Janžekovič o njej, da »Ušeničnikova *Filozofija* noče biti druga, predelana izdaja *Uvoda*, marveč je samo del filozofovih izbranih spisov«.[66] Kljub temu opozorimo na dve stvari, ki dasta slutiti, da se je filozofov nazor spremenil in poravnal najostrejše robove, ki jih novi nazor ni mogel prenesti. V *Filozofiji I* je izpuščen stavek: »Vsaj malo verjetno je, da bi sama reflexia brez vsakršne rabe principov mogla vse razjasniti,«[67] medtem ko se v *Uvodu v filozofijo* nahaja, kakor smo že opazili. Posredniška vloga spoznave *Cogito, ergo sum* se vidi tudi iz naslednjega odstavka v *Uvodu v filozofijo*: »Če bi se duh po vsem tem vprašal, zakaj je v svojih spoznavah izvesten, kaj bi si moral odgovoriti? Ne zato, kakor da ga kak teman nagon sili, ampak zato, ker se mu dejanstvo razvidno javi, da noben dvom ni mogoč. Zakaj pravi cogito, ergo sum? Zato, ker v svojem mišljenju sam sebe vidi, ker se sam sebi v mišljenju razodeva. Razlog in vzrok, da nič ne dvomi, nagib, da tako trdno pritegne spoznavi, je torej razvidnost dejanstva.«[68] Po tem sodeč bi lahko smatrali, da je samo *Cogito, ergo sum* neposredno razvidna resnica. Zato je v *Izbranih spisih VII* na ustreznem mestu izpustil omejitev razvidnosti na *Cogito, ergo sum.* »Ako se sedaj še vprašamo, kako in po čem spoznamo, da smo resnično izvestni, je odgovor že dan: po tem, da je dejanstvo razvidno. In sicer je možnost izvestnosti iz sebevidnosti, to je tiste svojstvenosti duha, ki je v spoznanju s svojim dejem spoznanja sam sebi prisoten, sebi viden in sebeviden. V luči te sebevidnosti je pa vsakokratni objektivni razlog izvestnosti in obenem beleg resničnosti razvidnost dejanstva: subjekt je resnično izvesten, kadar se mu dejanstvo kot takšno razodeva.«[69]

---

[65] A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 135-136.
[66] J. Janžekovič, *Ušeničnik Aleš, Izbrani spisi VII*, v: BV 22 (1942), 188.
[67] Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 49.
[68] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 94.
[69] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 66.

Tako se nam na tej tretji stopnji Ušeničnikovega razvoja še jasneje razodene smer tega razvoja: dalje od dogmatizma, pa tudi dalje od Merciera. Tu ni več prvih načel, ki bi jih morali najprej priznati, refleksija lahko vse razjasni. To je Ušeničnik - kakor smo opozorili - v *Uvodu v filozofijo* izrecno zanikal. Tudi delitev na resnice realnega in idealnega reda tu nima več pomena. Pač pa stopa na prvo mesto razvidnost kot smer resnice. Najvišja stopnja razvidnosti je pa popolna refleksija - sebevidnost. Vsaka resnica, ki jo s pomočjo popolne refleksije človek res spozna in ve, da jo je spoznal, je lahko izhodišče. Zaradi popolne refleksije, ki spremlja vsa naša spoznanja *Cogito, ergo sum* izgubi svojo izjemnost. Vsako spoznanje, ki je res resnično spoznanje, ima lahko tako trdnost, kakor *Cogito, ergo sum.* Zavest, da je razum zmožen spoznati resnico, je tako temelj vse izvestnosti. »Quare prima et ultima conditio verae certitudinis vera in illa conscientia sita esse videtur, quae est sequella reflexionis completae seu perfectae in sensu artiori.« Popolna refleksija omogoča, da vidim, ali je moje spoznanje izvestno ali ne, ali sem resnico resnično uvidel, ali pa sem pritrdil iz drugih razlogov. »Reflex etiam cognoscere possumus, nos esse in certa possessione veritatis, in quantum cogitando excludere possumus aliena et subiectiva motiva, quibus intellectus permotus esset ad assensum.«[70]

Razvidnost je torej nekaj objektivnega, je objektivno svojstvo dejanstva, je prav tista jasnost, tista prozornost, tista spoznatnost resnice, ki omogoča umu intuicijo. »In prav ta razvidnost je pravi razlog izvestnosti.«[71] V *Uvodu v filozofijo* je pa mišljena ta razvidnost bolj kot posredna, kolikor se da reducirati na razvidnost, ki je je deležna resnica *Cogito, ergo sum.* Zato pravi v *Uvodu v filozofijo* Ušeničnik na ustreznem mestu o razvidnosti: »In prav to razvidnost smo vedno našli kot zadnji razlog izvestnosti.«[72]

Tudi v razpravi *O spoznatnosti vnanjega sveta* se mimogrede izrazi Ušeničnik v smislu nazora, ki ga je imel na tej tretji stopnji in kakor smo ga prikazali: »Naša gotovost ali izvestnost se snuje navsezadnje na popolni refleksiji, ki je zaradi netvarnosti svojska našemu umu. Po tej popolni refleksiji naš um, ko spoznava, ve da spoznava, se zaveda, si je v svesti in je zato o tem tudi prepričan. Da, naš um zaradi te svojstvene refleksivnosti ne spoznava samo, da spoznava, temveč spozna tudi ali vsaj more spoznati, da spozna resnico. Po tem povračanju samega na sebe, pravi sv. Tomaž Akvinski, um spozna, da je ustvarjen za spoznavanje, da je po naravi naravnan na spoznavanje resnice (De ver. I. 9). Iz te prve izvestnosti o objektivni vrednosti našega spoznavanja izvira drugotno tudi izvestnost o vrednosti našega čutnega zaznavanja.«[73]

To tretjo stopnjo njegovega razvoja moremo postaviti na konec tridesetih let. Razprava *De cognoscibilitate* je namreč izšla leta 1938; *Quaestio de certitudine retractatur* leta 1940, naslednjega leta pa sedmi zvezek *Izbranih spisov.*

Človeku se nujno postavi vprašanje, zakaj Ušeničnik ni razprave *Quaestio de certitudine retractatur* uvrstil v *Izbrane spise*, če je res tako pomembna in podaja

[70] A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 130.
[71] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 93.
[72] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 278.
[73] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 175-176.

nekaj novega, novo plat njegovega spoznavoslovja. Vendar tudi na to vprašanje ni odgovor daleč. Po svoji vsebini bi omenjena razprava spadala v tretji zvezek *Izbranih spisov*. Ta zvezek je dobil svoj *nihil obstat* 25. oktobra 1939, dan nato pa *imprimatur*. Torej sta bila vsebina in obseg tega zvezka zaključena že pred tem datumom. V *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis* je spis izšel leta 1940. O spisih, ki niso izšli v *Izbranih spisih*, pravi Ušeničnik: »Da niso izšli v *Izbranih spisih,* za to je več vzrokov ... Za nekatere mi je pa vendar žal, da jih nisem mogel sprejeti.«[74] Mislim, da sem spada tudi omenjena razprava.

Ko iščemo pobud za Ušeničnikovo izpopolnitev spoznavoslovja, kakor smo jo podali pod pojmom tretje stopnje razvoja, ne moremo mimo Charlesa Boyerja SI, profesorja na Gregoriani, sekretarja Papeške akademije sv. Tomaža in Ušeničnikovega znanca. Po besedah samega Ušeničnika[75] smemo sklepati, da si je Boyer pojem refleksije, popolne refleksije privzel od Ušeničnika, vendar je ves čas pojmoval popolno refleksijo kot sebevidnost duha in razuma, ki ve, da je zmožen spoznati resnico. Zato mu je lahko temelj spoznavoslovja prizorišče udejstvovanja refleksije, se pravi vsaka res razvidna resnica, in ne kakor Ušeničniku v *Uvodu v filozofijo Cogito, ergo sum.* »Aliter tamen et aliter cognoscitur aliqua veritas et natura cognoscitiva intellectus. Dicendo v. gr. duo et duo sunt quatuor, cognosco explicite et in actu signato id quod dico, nempe duo et duo esse quatuor; sed ea cognitio involvit et implicat in actu exercito cognitionem naturae intellectus, cum vi huius cognitionis illa habeatur.«[76]

Naj na koncu omenim še to, da bi bilo v tem smislu treba dopolniti razpravo J. Janžekoviča *Ušeničnikovo mesto v sodobnem spoznavoslovju*, kjer avtor priznava Ušeničnikovemu spoznavoslovju le *Cogito, ergo sum* kot osnovo.[77] Za *Uvod v filozofijo* to res velja, tudi iz samih *Izbranih spisov* bi še sledilo, čeprav nekatere omenjene spremembe in popravki dajo slutiti, da so v ozadju globlji popravki. *Quaestio de certitudine retractatur* pa očividno govori v prid trditvi, da je Ušeničniku na tretji stopnji razvoja temelj spoznavoslovja zavest, ki jo ima naše spoznavanje, da je človekov um sposoben spoznati resnico. Ta umu imanentna zavest o zmožnosti spoznanja spremlja vse delovanje našega uma.

---

[74] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VI*, 295.

[75] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 139, pod črto.

[76] C. Boyer SJ, *Cursus philosophiae* I, Romae 1950, 179.

[77] J. Janžekovič, *Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju*, v: Nova pot 9 (1957), 281.

Pregled (1.04) UDK 22/28 : 6 (048.83)

Drago Ocvirk CM

Tehnoznanosti in teologija

»Posebej se priporoča s primernimi študiji čim bolj preučiti vpliv moderne tehnologije in posebno družbenih občil na posameznika, družino, ustanove in sploh moderno kulturo« (Janez Pavel II.).[1]

Da smo vpleteni do zadnjega vlakna v svet, v katerem živimo, je jasno vsem, ki si ne domišljajo, da so te vpetosti odrešeni in neobremenjeni z njo. Toda če hoče človek odgovorno odločati in ukrepati ter po svojih močeh usmerjati razvoj svojega življenjskega okolja, mora vzpostaviti kritičen odmik do tega okolja, da bi lahko o njem tehtno razmišljal. Tak miselni odmik kristjanu ni tuj, saj je le del bolj radikalnega odmika, ki ga zahteva Jezus od svojih učencev. Ti so sicer v svetu, a naj ne bi bili od njega. Da bi lahko v svet vnašali novo kakovost in ga tako spreminjali, podobno kakor kvas spremeni testo, je seveda nujno, da sodelujejo tako pri naporih za razumevanje tega sveta kakor pri ustvarjalnem izumljanju najboljših rešitev. Danes je naš svet tehnološki, zato ne bi smelo presenetiti bralca *Bogoslovnega vestnika*, da najde v njem prikaz literature, ki obravnava tehnologije. Taka predstavitev je le ena od oblik dramljenja h kritičnemu razmisleku o tehnologiji, ki je še vedno nekakšna samoumevna in nemišljena razsežnost življenja, in vabilo, da bi v naš krščanski razmislek (teologijo) vključili tudi to vsenavzočo razsežnost modernega življenja.

Don Ihde je profesor filozofije na državni univerzi v New Yorku (State University of New York at Stony Brook) in je avtor del, povezanih s tehniko, tehnologijo in fenomenologijo tehnoznanosti. V tem prikazu predstavljam njegovi zadnji deli:

- *Technology and Lifeworld. From Garden to Earth,* Indiana University Press, Bloomington 1990.
- *Philosophy of Technology. An Introduction*, Paragon House, New York 1993.

Uvod v filozofijo tehnologije je namenjen študentom filozofije, pa tudi razgledanemu bralcu, ki ga zanima sistematičen prikaz tega novega filozofskega področja. Delo ima pet poglavij z indeksom tem in avtorjev ter koristnim izborom literature za nadaljnje poglabljanje v ta vprašanja.

---

[1] Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, 45, v: CD 59.

Avtor je izbral pripovedni ali zgodovinski pristop k temu področju, da bi pokazal, kakšni so bili odnosi med filozofijo, znanostjo in tehnologijo in zakaj je še danes vrsta predsodkov, povezanih s tako zgodovinsko oblikovanimi odnosi. Tu podajam nekoliko razširjeno predstavitev te zgodovine, saj bo teološko podkovan bralec lahko hitro potegnil določene vzporednice s teologijo, njenim razvojem in odnosom do filozofije, znanosti in tehnologije. Filozofija je bila od vsega začetka povezana z znanostjo, medtem ko tehnologija ni zanimala nobene vede (tudi teologije ne!). Zato ni bila predmet posebnega razmisleka in se je razvijala neodvisno od filozofije in znanosti.

1. Od filozofije do filozofije tehnologije

Filozofija upravičeno velja za najstarejšo akademsko panogo v kanonu zahodne civilizacije. Predsokratike je zanimala narava Narave in so tako filozofijo enačili z znanostjo (če bi govorili v naših kategorijah). Za razliko od njih sta Sokrat in Platon usmerila svoje razmišljanje na človeka: spoznati samega sebe, je bila zanju prva filozofija. Tako lahko govorimo o znanstveni in humanistični veji filozofije.

Znanstvena veja ni poznala eksperimentiranja in je bila le spekulativna. Zato je treba razlikovati med tem klasičnim obdobjem in helensko-rimskim, ko se v Aleksandriji pojavijo zametki tega, kar imenujemo tehnoznanost. Kakšno stoletje po Aristotelu, ki je prvi razvijal eksperimentalni in tehnoznanstveni pristop k različnim tvarem, srečamo Arhimeda, Strata (ta je verjetno avtor prve razprave o mehaniki) in v 1. stoletju po Kristusu še Ptolomeja. V tem obdobju je bila zgrajena večina čudes starega veka. Za prihodnost so bile pomembne iznajdbe merilnih naprav za prostor in čas (sončna in vodna ura) ter stvari, ki jih imamo za samoumevne kot npr. cement, gradnja cest, zasteklena okna, hišni vodovod in kopalnice, centralna kurjava in hlajenje idr.

Po helensko-rimskem obdobju govorimo o mračnem veku, ker se je večina dotedanjih iznajdb in znanj izgubila, ko so s severa vdrli barbari. Kljub vsemu pa se je nekaj ohranilo na jugu Sredozemlja in doseglo od 9. stoletja dalje nov razcvet z islamsko znanostjo, ki je vsebovala tudi že z instrumenti podprto znanost. Evropa se mora zahvaliti islamskim znanstvenikom, da se je ponovno seznanila z grško-rimskim znanjem in veščinami. Islamska znanost (Avicena, Averroes) je tako eden od predmodernih virov moderne znanosti in je cvetela v pluralnem obdobju Španije. V tem obdobju je evropska misel iznašla teologijo, ki je križanec judovsko-krščanske religije in starogrške filozofije (novoplatoniki, Avguštin, Anzelm, Akvinec, Abelard idr.). Zato se je filozofija v tem času ukvarjala z religijsko-teološkimi temami. Ta način razmišljanja so v našem stoletju poimenovali ontoteologija. Podobno kot so staro filozofijo enačili z znanostjo, tako so jo v krščanskem obdobju enačili s teologijo, čeprav je vedno ostajala napetost med vero in razumom, ki se je v začetku novega veka razčlenila v protestantizem in renesanso. Že prej pa lahko govorimo o humanistični reakciji na to enačenje filozofije in teologije. Tako je npr. Roger Bacon v 13. stoletju pisal o strojih, ki jih je kasneje narisal L. da Vinci, konec 15. stoletja pa srečamo Erazma. Ti humanisti so za arabskimi misleci drugi vir novoveške znanosti.

Zaradi ideoloških razlogov neupravičeno označujemo srednji vek kot mračni, zato tudi zlahka spregledamo, da je v njem tretji vir novoveške znanosti. Prav v tem času se je namreč zgodila tehnološka revolucija: iznašli so vrsto gradbenih strojev (žerjavi, dvigala, mlin na veter in vodo) in metod za gradnjo katedral, mest in izsuševanje močvirnih področij severne Evrope. Do renesanse je bila Evropa že mehanizirana in zato ni presenetljivo, da so bili taki umetniki, kot sta npr. L. da Vinci in Michelangelo, hkrati gradbeniki. To velja tudi za očeta moderne znanosti Galileja.

V tem splošnem spreminjanju se je spreminjala tudi filozofija, tako da je ni bilo več mogoče preprosto enačiti niti z znanostjo niti s humanistiko niti s teologijo, čeprav še ni bila taka, kakor so jo pojmovali kasneje. Tako se je npr. Isaac Newton še imel za filozofa narave, vendar pa se filozofija od 18. stoletja naprej začenja ukvarjati z bolj vzvišenimi, transcendentalnimi temami kakor fizika in se razvije v velike metafizične sisteme (Kant, Hegel). Filozofija in znanost sta se tako končno ločili. »V *Kritiki čistega razuma*, ki je Kantova metafizika Newtonove znanosti, je filozofija postala precej bolj podobna literarni kritiki v odnosu do novele, ali umetnostni kritiki v odnosu do umetnine, kakor pa ustvarjalcu literarnega ali umetniškega dela. Tako je bil npr. Gottfried Leibniz (1646-1716) ne dolgo pred Kantom hkrati znanstveni ustvarjalec - bil je med iznajditelji infinitezimalnega računa - in filozof. Toda s Kantom je naloga filozofije v tej kritični vlogi postala naloga interpreta, kritika in ocenjevalca tega ali onega področja« (13). Tu so tudi latentni začetki filozofije kot filozofije nečesa, kakor jo uveljavi Hegel: filozofija zgodovine, religije idr.

V 19. stoletju je filozofija zašla v slepo ulico, uveljavila pa se je znanost kot še nikoli dotlej. Do srede 19. stoletja se je znanost že razdelila na čisto ali teoretično in uporabno (npr. inženirstvo), dokler se ni končno razdelila v tri tokove: pragmatizem (Dewey), pozitivizem (dunajski krog) in fenomenologija (Husserl). Vsi ti tokovi so skrajno kritični do metafizike kot apriornega sistema in priznavajo znanosti, da je v središču racionalnega in kritičnega mišljenja. Filozofija se je tako spustila z metafizičnih višin in se je v obliki treh Pejev (Pragmatizem, Pozitivizem, Phenomenologia) usmerila na posamezna področja. Eno teh je znanost.

Odnosi med filozofijo in znanostjo so se v zgodovini prepletali in spreminjali, v 30-ih letih 20. stoletja pa se je pojavila filozofija znanosti. Skrajna in prevladujoča oblika te filozofije je logični pozitivizem, ki je obravnaval znanost kot teoretično dejavnost. To je tudi razlog, zakaj je tehnologija postala predmet filozofije dokaj pozno. Tak odnos do tehnologije ima dolgo zgodovino, v kateri je bila cenjena teorija, tehnika in tehnologija pa sta bili zanemarjani.

Temu zanemarjanju botrujejo trije predsodki, od katerih sega prvi v davno preteklost, ko so pretirano povezovali filozofijo in znanost s teorijo. Drugi predsodek je pozaba dolge zgodovine tehnologije in zmotno prepričanje, da je ta nastala šele v moderni dobi. S tem je povezan tretji predsodek, po katerem naj bi tehnologija izvirala iz moderne znanosti. Tehnologije npr. inženirstvo ipd. naj bi bile le uporabne znanosti, medtem ko so vede, ki uporabljajo spoznanja in dosežke čiste teorije, čiste, prave znanosti.

Ta delitev sega vse do Platona, ki je razlikoval med štirimi stopnjami védenja. Najvišje je poznavanje Dobrega (noesis), sledi poznanje matematičnih predmetov (dianonia): to je duhovno (netelesno, nematerialno spoznanje). Šele pod svetom idealnega se začenja svet vidnega, torej telesnega in materialnega. Kar zaznavamo, je le predmet verovanja (pistis), kot mnenje, še nižje od tega pa je svet kopij in podob, ki je predmet upodabljanja (eikasia). »Kakor sta dualizem telo/duh in vrednotenje materialno/nematerialno prevevala platonizem, tako sta tudi obarvala večino zgodovine filozofije/znanosti. Ko se je izoblikovala filozofija znanosti, se je izoblikovala s tem sklopom prepričanj in vrednot. Zato je filozofija skoraj do nedavna zatrjevala, da tehnologija - v svojih sodobnih in visokih oblikah - izhaja preprosto iz teoretično in formalno zgrajene znanosti kot teoretične dejavnosti« (22).

Zanimivo je tako z vidika filozofije, ki je poveličevala teorijo, kakor z vidika tehnike in tehnologije, da sta bili slednji v razcvetu tam in takrat, kjer je bila prva v zatonu. Tako klasični Grki niso dosegli pomembnih dosežkov v tehnologiji in gradbeništvu. Njihove iznajdbe so bile v glavnem povezane z vojaškimi potrebami (ogledala, s katerimi so lovili sončno svetlobo, da bi z njo zanetili sovražne ladje) ali z gledališčem (dvigala, ki so dvigala ali spuščala bogove na oder - deus ex machina). Njihove tehnologije so bile v glavnem podrejene njihovi estetiki. Drugače je bilo v helenski in nato rimski dobi, kjer so iznašli vrsto gradbeniških rešitev (od oboka prek vodovoda in vodnjaka do centralnega gretja). Medtem ko je srednji vek razvijal pretežno teološko filozofijo, pa je na praktičnem področju dosegal takšne stvaritve, da govorijo zgodovinarji o tehnološki revoluciji. Trgovci in križarji so s potovanj prinesli nove tehnike in tehnologije, ki so jih prilagodili lastnim potrebam po energiji. Tako so npr. molilni mlin, ki so ga prinesli iz Indije in Irana, spremenili v mlin na veter in vodo. Korak naprej v tehnologiji je naredila renesansa, ker je predhodnike moderne znanosti zanimala tehnologija prav toliko kakor narava. Stroji L. da Vincija še danes vzbujajo začudenje; umetniki so bili tudi gradbeniki. To velja tudi za Galileja, ki je prvi izvajal utelešeno znanost, to je znanost, ki za svoja spoznanja uporablja inštrumente in eksperimentalne naprave.

Z industrijsko dobo, dobo vélikega stroja, se je znanost še tesneje povezala s tehnologijo. »Dejansko so izdelali nekaj najbolj presenetljivih znanstvenih odkritij - kot npr. termodinamične zakone - v povezavi z ugankami, ki so vzniknile iz strojne tehnologije, ne pa v povezavi s čisto Naravo. V tem primeru se je termodinamika porodila iz ugank, ki jih je postavljal parni stroj« (25). Danes si seveda ne moremo zamisliti znanosti brez tehnologije, zato tudi govorimo o tehnoznanosti.

Da bi razumeli reakcijo filozofije na to poroko tehnologije z znanostjo, je še enkrat treba pogledati v zgodovino. Do 20. stoletja je bila tehnologija v ozadju in ni uživala posebne pozornosti.

Za klasične Grke je bila tehnologija estetsko opredeljena, kar pomeni, da je tehnični predmet nekaj veljal zaradi svoje lepote, ne pa uporabnosti ali koristi. Helensko in rimsko obdobje se je odprlo različnim kulturnim vplivom, porajale so se nove religije in kulti (tudi krščanstvo), izmenjava idej, dobrin, znanj, veščin in tehnik je bila vsestranska. Vse to je bilo ugodno za izreden razcvet tehno-

logije in za njeno drugačno pojmovanje in vrednotenje. Podobno so v srednjem veku pomembno vlogo odigrale arabska in daljnovzhodne kulture. Križarske vojne so imele v teh procesih izmenjave osrednjo vlogo. Sredi 13. stoletja je Roger Bacon trdil, da je mogoče izdelati leteče naprave in ladje, ki ne potrebujejo galjotov. Njegov soimenjak Francis Bacon je tristo let kasneje začel spreminjati kontemplativni ideal klasične znanosti v instrumentalno znanost, ki je sposobna posegati v obstoječe stanje in ga spreminjati. Taka znanost je nujno povezana s tehnologijo. Njemu pripisujejo, da je prvi povezal znanost in moč: »Znanje je moč.« Znanje potemtakem ni več samo poznavanje narave, marveč predvsem njeno obvladovanje in spreminjanje. Resnica in korist se odtlej na tem področju povezujeta, prav tako tudi znanost in tehnologija. Ta povezava je postala glavna tema filozofije tehnologije šele v 20. stoletju, predvsem zato, ker je Descartes zasenčil Bacona.

Pomemben zasuk v filozofiji v zvezi s tehnologijo je napravil Marx, in to s tremi pomembnimi idejami. Najprej je prevrednotil teorijo v odnosu do dejavnosti in materialnosti: ideje se porajajo iz človekove dejavnosti. Nato je poudaril, da je treba med različnimi materialnimi silami posebej domisliti materialne načine proizvodnje, ki jih določa in oblikuje tehnologija. In končno je opozarjal, da spremljajo pozitivne tehnološke dosežke in proizvodne procese tudi negativni, kot npr. alienacija. »Ta v prakso in način proizvodnje usmerjena analiza družbe je bila po eni strani med prvimi viri tega, kar bo postala filozofija tehnologije. Tehnologija je pri Marxu prešla iz ozadja v ospredje« (31). To misel nadaljuje v 20. stoletju frankfurtska šola. Dve svetovni vojni, ki sta uporabljali in spodbudili številne tehnološke izume, sta glasno opozorili na usodnost tehnologije. Filozofi, ki so se tedaj lotili tehnologije, so ji bili v glavnem nenaklonjeni (Berdjajev, Ortega, Heidegger, Ellul, Marcuse). Poudarjali so pomasovljenje človeka, tehnološki determinizem, ki ukinja svobodo, in novo obliko totalitarizma, ki ga vzpostavlja povsod navzoča birokracija. Bolj pozitiven pogled srečamo pri Deweyu in Habermasu.

Ti prvi pristopi k tehnologiji so še vedno na ravni filozofija - tehnologija in še niso filozofija tehnologije. Slednja mora namreč obravnavati tehnologijo takšno, kakršna je, in jo analizirati tako, da osvetli njene značilnosti. Tu pa izstopata med predhodniki filozofije tehnologije Dewey in Heidegger. »Oba sta to, kar sem imenoval filozofa prakse, to je misleca, ki sta našla edinstveno zvrst védenja, povezano z delovanjem ali vzorčnimi dejavnostmi. In oba sta to zvrst védenja navezovala na tehnologijo in na tehnološki način delovanja ali videnja in tako oblikovala vrsti filozofije tehnologije« (39).

2. Tehnologija

Kaj tehnologija sploh je? Avtor se zaveda, da ni nevtralne definicije in zato na začetku 2. poglavja z naslovom *Tehnologija* poda svojo definicijo tehnologije. »Najprej bomo vztrajali na tem, da mora imeti tehnologija kakšno konkretno sestavino, kakšen materialni element, da bi jo imeli za tehnologijo. Drugič, tehnologija mora biti kakšen sklop dejavnosti - rab, ki jih lahko ljudje storijo s

temi sestavinami. In tretjič, kot del definicije bomo vzeli odnos med tehnologijami in ljudmi, ki jih uporabljajo, načrtujejo, ustvarjajo ali spreminjajo« (47).

Taka definicija je po eni strani ožja od tiste, ki ima za tehnologijo vse meritvene ali racionalne tehnike (npr. raba naprav v športu, da bi izboljšali športne tehnike in rezultate), po drugi strani pa je širša od tiste, ki izključuje iz tehnologije vse, kar je predmodernega. Naša opredelitev tehnologije »je filozofsko in antropološko dovolj široka, da lahko večino oblik materialne kulture razumemo v povezavi s tehnologijo. Še več, v tej začetni stopnji ne zahteva, da bi tehnologija morala biti narejena *per se*« (48).

Človek je *homo faber*, je delavec, in dejansko ni predtehnološke kulture. Toda vsaka kultura po svoje oblikuje svoje tehnologije v svojem življenjskem območju. Skoraj vse kulinarične tehnologije poznajo npr. posodo in žlico za tekočine, a le nekatere so razvile vilice za vroče koščke hrane. Podobno so se jedilne palčke razvile le v nekaterih predelih sveta. Številni drugi primeri jasno kažejo, da so iste tehnologije različno kulturno oblikovane. Živali in človek spreminjajo svoje okolje, le da človek to dejavnost okrepi in pomnoži s tehnologijo. Ta ne-nevtralna in preoblikovalna moč ljudi, ki jo tehnologija še poveča, je ena bistvenih razsežnosti odnosov med človekom in tehnologijo in je v glavnem kriva za sodobno ekološko krizo. Vendar pa so človekovi posegi že v preteklosti temeljito spreminjali okolje. Tako so npr. sredozemska ljudstva sekala gozdove do te mere, da so izginili in se je podnebje temeljito spremenilo. To je seveda trajalo več stoletij, medtem ko so učinki sodobne tehnologije (skoraj) neposredni.

Tu se postavlja vprašanje, ali so tehnologije same po sebi nevtralne in je lahko škodljiva le njihova (zlo)raba. Doslej uveljavljeno stališče, da so tehnologije nevtralne in da daje pravilna raba dobre sadove, slaba pa slabe, je vse preveč naivno. Dejansko tehnologija ni odvisna le od rabe, temveč tudi od latentnih možnosti, ki jih vsebuje, in omogoča ljudem, da jih uresničijo. Poleg tega so tehnologije bistveno povezane s kulturami, so v njih utelešene in integrirane, tako da vsebujejo njihove vrednote in lastnosti in tudi zato spreminjajo novo kulturno okolje, v katerem so jih prevzeli.

Zgodovina tehnologije pokaže, kako je ta vedno spreminjala tako človekovo naravno kakor tudi družbeno-kulturno okolje. To je očitno, če si na kratko pogledamo tri različice tehnološke revolucije: časne, prostorske in jezikovne. Časne tehnologije so poznali že v predzgodovini, saj lunini koledarji segajo več kot 35 tisoč let nazaj. Ure, ki imajo osrednjo vlogo pri ustvarjanju zahodne civilizacije in znanosti, segajo v grško-rimske čase. Iz teh časov so sončne in vodne ure, mehanična ura pa se pojavi v 11. stoletju in dejansko sproži tehnološko revolucijo. Prišlo je namreč do ločitve časa od njegovega astronomskega in kozmološkega konteksta ter do njegove abstrakcije. Še več, ure so pokazale, da kozmos ni točen, izmerile so anomalije v gibanju nebesnih teles. Čas in vesolje meri odslej tehnologija. Stare so tudi prostorske tehnologije, ki omogočajo človeku, da se orientira v prostoru. Tudi te so se razvile iz naravnega konteksta, se od njega osamosvojile in ga začele krojiti po lastnih kriterijih. To, kar je za čas ura, to je za prostor zemljevid. »Časne in prostorske tehnologije imajo daljnosežne in globoke posledice. Spremenile so namreč celoten pogled

na svet v posameznih kulturah. Toda enako preoblikovalna v tem globokem pomenu je bila tudi pisava, ki je ena zgodnjih jezikovnih tehnologij. Kot časne in prostorske tehnologije ima tudi pisava dolgo in razvojno zgodovino« (58).

Čeprav so tehnologije, ki vključujejo orodje/orožje nadvse pomembne, pa so omenjene globinske tehnologije izjemno pomembni oblikovalci človekovega gledanja in videnja. V tem smislu so prav te osnovni pogoj za nastanek določene filozofije in znanosti. Te tehnologije so spremenile človekovo dojemanje sveta, ker so ga začele predstavljati v drugačni, svoji luči in tako dale ljudem na razpolago drugačna očala, kakor pa so jih imeli pred njimi.

Podobno kakor zgodovina ali zgodba filozofije in znanosti, je tudi zgodba tehnologije povezana s pojmoma razvoja in napredka. V 19. stoletju je postal utopični progresizem, ki razume napredek zgolj pozitivno, nadomestilo za religijo in še danes marsikje tako deluje. Ta ideologija temelji samo na količinskem vrednotenju tehnoloških dosežkov, ki jih največkrat iztrga iz celote. Danes se proti tej ideologiji postavlja distopični progresizem, ki prav tako temelji le na količinskem ocenjevanju tehnoloških dosežkov in našteva samo negativne plati tehnologije. Vendar pa ne prvi ne drugi ne najde pravega odgovora, ker »tudi z najboljšimi količinskimi metodami ni nedvoumno jasno, kaj je navsezadnje boljše ali slabše. Vprašanje ostaja: kako ovrednotiti učinke tehnologije? Morda imajo ocenjevalci prav v tem, da je več vsega: prebivalstva, informacij, fizikov, filozofov, inženirjev, komunikacije idr. Toda tudi to je dvoumno, če ni kakovostnih meril za analizo rezultata. Še več, napredek je tudi sam kulturna usedlina, morda povezana zgolj z našimi evro-ameriškimi zgodovinami, ki jih je treba prav tako vključiti v filozofijo tehnologije« (64).

Tehnologije so bistveno povezane in opredeljene s kulturo, ker se kot človeške dejavnosti in dosežki vedno izvajajo in porajajo v čisto določeni kulturi. Zato tehnologije tudi vključujejo kulturne posebnosti. Omenil sem že, da so stari Grki postavljali tehnologijo v službo lepega, medtem ko je srednjeveška tehnološka revolucija uporabljala tehnologijo kot moč. Spet drugače so jo pojmovali Kitajci. »Skoraj vsak ve, da so kompas, eksplozivi (kasneje smodnik), rakete, gibljiva krmila, vododrżni oddelki na ladjah in številne druge naprave kitajskega izvora. Veliko teh naprav je sicer imelo tudi na Kitajskem praktično uporabo, vendar so bile številne druge povezane tudi s praznovanjskimi opravili. (...) Medtem ko so evropski iznajditelji teleskopa takoj razmišljali, kako bi ga prodali tedanjim vladarjem kot možen koristen del vojaške opreme, so Kitajci uporabljali smodnik za pokanje in rakete za ognjemete. Iznašli so jih za slovesnosti in jih pri njih uporabljali« (65).

Ko govorimo o kulturni pogojenosti in določenosti tehnologij, ne gre prezreti dejstva, da je bilo srečevanje, križanje in mešanje kultur odločilno gibalo za nove uporabe že znanih tehnologij in za iznajdevanje novih.

3. Problemi in tehnologije

Že naslov 3. poglavja opozarja, da ni le enega Problema in ene same Tehnologije, ki bi ju lahko pisali z veliko začetnico. Med problemi so zelo

omejeni kot npr. povezava filozofije in znanosti s tehniko, ali pa splošni kot npr. ekologija. Med tema skrajnostma pa je vrsta drugih problemov.

Prva skupina problemov se nanaša na pojav visoke tehnologije (od računalnikov do medicinske tehnologije, ki je spremenila začetek in konec življenja). Filozofi so jih obravnavali s treh vidikov: epistemološkega, etičnega in družbeno-političnega. Drug sklop problemov obsega močne tehnologije (poljedelstvo, petro-kemijska industrija, multinacionalke ipd.), tretji pa vsebuje družbeno-psihološke ali humanistične probleme. Je tehnologija razčlovečujoča ali počlovečujoča? Ali uničuje tradicije in gradi postmoderno večkulturno družbo? Naš avtor najprej obravnava odnos med znanostjo in tehnologijo, nato srednje velika problema: začetek in konec življenja ter poljedelstvo. Končno se dotakne vpliva tehnologije na okolje.

Doslej se je za tehnologije mislilo, da so zgolj uporabne vede, se pravi, da izvajajo, kar odkrijejo čiste teoretične vede. Dejansko pa je očitno, da moderne znanosti ne bi bilo brez tehnologij, brez inštrumentov, ki so npr. prodrli v mikro ali makro svet in omogočili znanosti, da proučuje doslej za človeka neobstoječe svetove. Zato danes upravičeno govorimo o tehnoznanosti. Te so ustvarile vrsto srednje velikih problemov. Glede življenja se postavlja vprašanje, kakšni posegi so še etično sprejemljivi? Kdo naj npr. dobi organe ali se priključi na izjemno drage naprave, ko je več pacientov življenjsko odvisnih od njih? Kdaj in kdo naj odloči, da se izklopijo naprave, ki ohranjajo pacienta pri življenju? Še več, kdaj se sploh začne in kdaj konča življenje? Prej je bilo to jasno, tehnoznanost, pa je tudi te meje zabrisala in s tem tudi postavila človeka pred novo etično odgovornost, saj mora sam odločati o smrti drugih, prej ali slej pa bo moral vsak odločati tudi o uri svoje smrti. Je mar odgovorno prelagati odločitev na druge, kdaj bodo prekinili brezupno podaljševanje mojega življenja? Ni bolj odgovorno zapisati v oporoko, ko je človek še pri moči in pameti, kdaj in kako želi umreti? »Vsekakor nam moderne tehnologije istočasno omogočajo več izbir in alternativ kakor nekoč, toda s tem pa sta vest in odločanje tudi veliko bolj obremenjena. Še enkrat: človek je obsojen na to, da igra Boga, če rečemo po Sartrovo. Nihče se ne more izmuzniti vprašanjem, ki jih s seboj prinašajo nove tehnološke možnosti« (83). Spet drugačna vprašanja odpira poljedelstvo z visoko tehnologijo. Mehanizacija, gnojila, nove rastlinske in živalske vrste, trgovina itd. - vse to zastavlja vrsto vprašanj, ki postajajo vedno bolj pereča, povezana z varstvom okolja, zdravo hrano ipd.

Planet je postal majhen, krhek in ranljiv. Če so se ljudje v preteklosti bali narave, njenih moči in muh, pa se danes bojijo tehnoznanosti. Ta namreč botruje katastrofam, kot so npr. atomska bomba, Černobil, Bhopal, ozonska luknja, zalivska vojna ipd., ki daleč presegajo naravne katastrofe. V vseh teh primerih se nam tehnoznanosti kažejo kot nekakšne »nadnaravne« sile, nekakšna nova Usoda, ki jih ne moremo obvladati in se obračajo proti nam.

Kljub vsemu pa je treba to ogrožajočo moč tehnoznanosti videti širše in pokaže se, da človek ne ogroža sebe in okolja šele danes. Veliko lovskih in nabiralskih družb je namreč v preteklosti hudo poškodovalo svoje okolje. Razlika je le v tem, da je bilo v teh primerih malo ljudi in obseg njihovega delovanja zelo omejen. Tako so bili ljudje npr. v pozni ledeni dobi glavni

uničevalci velikih sesalcev, ki so bili njihova priljubljena hrana. Podobno so pacifiške kulture, ko so se širile proti vzhodu, iztrebile večino velikih neletečih ptičev. In to ne toliko zaradi potrebe po hrani, kakor zaradi mode, to je ptičjega perja. Resnična izjema med starimi ljudstvi so samo avstralski domorodci in Eskimi. Primeri iz preteklosti jasno kažejo, da ni mogoče pripisati uničevanja okolja zgolj moderni civilizaciji, pač pa se to danes dogaja pospešeno, tako da se okolje ne more obnavljati in je uničenje hitro vidno in občuteno.

Odnos do tehnoznanosti se je spremenil iz optimistično utopičnega v kritičnega, če že ne kar odklonilnega, pesimističnega, distopičnega. Tako se je oblikovalo pet odgovorov na globalne probleme:

1. tehnologije se še razvijajo in bodo iznašle zadovoljive rešitve;
2. rešitev je v decentralizaciji in ustvarjanju lokalnih tehnologij;
3. uveljaviti je treba alternativne tehnologije, ki izhajajo iz drugih izhodišč kakor dosedanje (ekofeminizem, gibanje za pravice vseh živih bitij ipd.);
4. samo velika katastrofa lahko kaj spremeni;
5. postmoderno stališče pa presega utopično-distopične rešitve, ker upošteva bistveno dvoumno strukturo tehnološke kulture, obenem pa zavrača vrnitev k preteklim, predmodernim modelom. Poudarja pluralne rešitve in eklektičnost.

V razpravah o vlogi in pomenu tehnoznanosti se opaža premik od zgolj količinskega pristopa h kakovostnemu. V ospredje stopajo vprašanja o kakovosti življenja in o tem, kaj naj bi kakovostno življenje sploh bilo. Zaradi vseh teh problemov se kaže tudi nevarnost, da bi tehnologijo kot pojav potisnili v ozadje. Zato Idhe obravnava v 4. poglavju vprašanje: Kako ljudje izkušamo tehnologije in kako le-te spreminjajo naš svet?

4. Tehnologija kot pojav

Potem ko je Idhe osvetlil zgodovinsko ozadje tehnologije in probleme, ki jih povzroča, obravnava tehnologijo kot pojav, ki oblikuje našo izkušnjo in naš svet. Pri tem se opira tako na živeče avtorje, ki se med sabo navajajo in priznavajo, kot tudi predhodnike na tem področju (Marx, Heidegger, Ellul, Marcuse, Dewey in Ortega). Poleg tega ne pozabi podčrtati, da je v tem pristopu pomembna tudi narodna in kulturna pripadnost, ki daje poseben ton posameznim avtorjem. Podrobneje predstavi tri sodobne avtorje: Langdona Winnerja, Alberta Borgmanna in svoje delo.

Winner pristopa k tehnologiji z vidika družbenih ved. Kadar obravnavajo misleci tehnologijo v tem okviru, govorijo eni o tehnološkem, drugi pa o družbenem determinizmu. Ta slednji predpostavlja, da oblastna elita obvladuje ne le družbo, temveč tudi tehnologijo in določa njen razvoj. Tako so npr. lastniki poenostavili ali razčlenili določene strojne procese, tako da jih lahko upravlja vsak. S tem so preprečili, da bi tisti, ki se na stroje spoznajo, postali nenadomestljivi in bi jih zlahka izsiljevali, če bi se povezali v sindikate. Tehnologija bi tako naj bila nevtralna, z njo pa more manipulirati vsak, ki ima družbeno moč. Nasprotno stališče pa zastopa tehnološki determinizem, ki pravi, da tehnologija vsebuje različne determinizme. Tako tehnologija oblikuje in določa družbo, ki jo je ustvarila in jo uporablja. Marx, ki je delno predhodnik tega pogleda, je

zapisal v *Bedi filozofije*: »Ljudje spremenijo svoj način proizvodnje, ko pridobijo nove proizvodne moči. In ko spremenijo svoj način proizvodnje, ko spremenijo svoj način služenja za preživetje, spremenijo vse svoje družbene odnose. Ročni mlin omogoča družbo s fevdalnim gospodom, parni mlin družbo z industrijskim kapitalistom« (100).

Winner se v zgodnjem delu - *Autonomous Tecnology: Technics-Out-of-Control As a Theme in Political Thought* (1977 - Avtonomna tehnologija: tehnika zunaj nadzora kot tema politične misli) - navezuje na tehnološki determinizem in zagovarja tezo, da tehnologija ni nevtralna. Tezo podkrepi s primerom, ko je uvedba snežnega vozila krepko spremenila vrsto družbenih odnosov pri Laponcih in njihov odnos do živali. Seveda sledi upravičeno vprašanje: Kakšne so šele posledice uporabe brezštevilnih tehnologij v tehnološko nasičeni družbi? Tehnologija lahko postane kultura ali oblika življenja. To misel razvija Winner v drugi knjigi: *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology* (1986 - Kit in reaktor: iskanje meja v dobi visoke tehnologije).

Tehnologije niso nevtralne in tudi njihovega vpliva na družbo ni mogoče skrčiti na model vzrok/učinek, ker dejansko ustvarjajo nove svetove, nove oblike življenja. Ljudje so vključeni in vpeti v tehnološke sisteme. »'Potemtakem uporaba različnih razpoložljivih strojev, tehnik in sistemov poraja vzorce dejavnosti in pričakovanj, ki kmalu postanejo 'druga narava'. Telefone, avtomobile, električne svetilke in računalnike dejansko 'uporabljamo' v običajnem pomenu prižiganja in ugašanja. Toda naš svet hitro postane svet, v katerem so telefonija, avtomobilnost, električna osvetljava in računalništvo oblike življenja v najbolj močnem pomenu: brez njih bi si življenje komajda mogli zamisliti' (*The Whale* 11). Potemtakem je torej način, kako analizirati tehnologije, tak: kaj so življenjske oblike, ki se porajajo? Kako so med sabo povezane? Kakšne svetove ustvarja tehnologija? Delati tehnologijo ni samo delati orodje ali umeten izdelek - to je delati svet« (103). Winner opravi tudi družbeno-politično analizo, kjer pokaže, da imajo »umetne stvaritve politiko« (103). Ko je npr. most ali cesta enkrat zgrajena, bo tam za dolgo in bo služila tistim političnim interesom, zaradi katerih je bila postavljena prav tam in ne drugod. (Spomnimo se polemik pri nas, kje bo tekla avtocesta in ali jo bo dobila npr. tudi Nova Gorica ali ne.) Winner tudi izraža strah predhodnikov filozofije tehnologije, da tehnologije niso samo življenjske oblike, marveč postaja sodobna visoka tehnologija totalno razširjena oblika življenja. To je tudi razlog, da razmišlja o mejah sodobne tehnologije.

Drugi avtor, ki ga Idhe predstavi, je Albert Borgmann in njegovo delo *Technology and the Character of Contemporary Life* (1984 - Tehnologija in narava sodobnega življenja). Če se Winner opira na Marxa, Ellula in Wittgensteina, pa se Borgmann opre na Heideggerja in Aristotelovo *Etiko*. Med avtorjema so podobnosti in razlike. Oba se strinjata, da so tehnologije življenjske oblike. Borgmann se osredotoči na progresizem in z njim povezan optimistično kapitalistični liberalizem. Progresizem obljublja osvoboditev in bogastvo kot posledico tehnološkega obvladovanja narave. Toda te obljube ne izpolnjuje. »Obljuba mami modernega človeka, da se usmerja k materialnim dobrinam, lagodnostim in k trdemu količinskemu mišljenju, zaradi česar opušča stare klasične in krščanske predstave o dobrem (ali izvrstnem) življenju« (106).

Zakaj je temu tako, pokaže Borgmann v simptomologiji med paradigmo naprav in osredinjajočih stvari. Ena takih osredinjajočih stvari je npr. ognjišče. Pred sto leti niso bile hiše v Montani (ZDA) ogrevane in uvedba ognjišča je spremenila način življenja na številnih področjih: sekanje in priprava lesa, gradnja ognjišča, kuhanje in gretje hiše ipd. Ognjišče »'je določilo različnim članom družine različne naloge, ki so opredelile njihovo mesto v hiši. Mati je zakurila, otroci so skrbeli za ogenj, oče je pripravljal les za kurjavo. Take naloge so priskrbele vsej družini redno in telesno delo, povezano z ritmom letnih časov, ki sta ga povezovala grožnja mraza in zadovoljstvo ogrevanja' (*Technology* 42). Dobro, izvrstno življenje, je za Borgmanna tisto, kjer so dom, družina, uživanje letnih časov, krajevne kuhinje in se kuha doma, se teka in ribari« (107).

Če je npr. ognjišče osredinjajoča stvar, kaj je potem naprava? Ker je bistvo modernih tehnologij obljuba, da bo razbremenila ljudi, bo npr. ognjišče zamenjala s centralnim ogrevanjem. Svet takega ogrevanja se radikalno razlikuje od sveta ognjišča, svet naprav od sveta osredinjajočih stvari. »Od vseh fizičnih lastnosti naprave so pomembne le tiste, ki vsebujejo ugodnosti, ki jih omogoča naprava. Po domače povedano, ugodnost naprave je 'to, za kar je narejena'. V primeru centralne kurjave je to toplota, pri telefonu komunikacija, avto omogoča prevoz, zmrznjena hrana obed, stereo posreduje glasbo« (*Technology* 42).

Skupne točke med Winnerjem in Borgmannom so torej: »a) tehnologije nikakor niso nevtralne; b) ustvarjajo modele človekovih dejavnosti ali svetov; in c) moderne tehnologije dejansko zavzemajo vedno več prostora v človekovih dejavnostih« (108).

Za razliko od Winnerja, ki svari pred politično-tehnološkim totalitarizmom, pa Borgmann povezuje moderno tehnologijo z nekakšnim demokratičnim liberalizmom, ki pa ni držal svojih obljub. Kljub temu pa neuspeh ni popoln, saj je veliko obljub vendarle izpolnjenih, le da je v njih možna neka praznina, izvotljenost. Zato se zastavlja vprašanje, ali mora življenje res voditi povprečnost, potem ko smo premagali lakoto, zgodnjo smrtnost, neznanje idr.? Čeprav se to v glavnem res dogaja, pa to nikakor ni neizogibna usoda in edina možnost, kajti tehnologijo je mogoče spremeniti, reformirati. Taka reforma je možna, če priznamo pomen osredinjajočih dejavnosti, jih oživljamo in pospešujemo.

Borgmann osvetli svojo misel z dvema primeroma. Zmrznjena hrana ali stereo glasba nadomeščata osredinjajoče dejavnosti, vendar jih nujno ne ukinjata, tako da je mogoče pripraviti hrano in zaigrati glasbo na klasičen način in tako ustvariti estetski, celo zakramentalni dogodek. »'Če so naša življenja usmerjena v središče, potem tehnologija le odpira globino in širino sveta in nam omogoča, da smo izvirni, pristni prebivalci sveta. Osvobaja nas prigodnih omejitev časa, pomanjkanja potrebnih naprav ali krhkega zdravja in nam s tem omogoča, da se lahko posvečamo pomembnim stvarem zaradi njih samih' (*Technology* 248)« (110).

Don Idhe

Končno prikaže Idhe svoj pristop k tehnologiji in svoja spoznanja. Sam se s filozofijo tehnologije ukvarja že vrsto let. Deli *Technics and Praxis* (1979) in

Existential Technics (1983) sta predhodnika njegovega glavnega dela *Technology and Lifeworld. From Garden to Earth* (Tehnologija in življenjski svet. Od rajskega vrta do Zemlje)[2] in sta v njem povzeta. Kot sem omenil, bom to delo prikazal bolj obsežno, kakor pa ga Idhe sam v svoji *Introduction*. Že naslov napoveduje delo, ki obravnava odnos človek : tehnologija v človekovem dejanskem življenjskem okolju, podnaslov pa pove, da smo za vedno zapustili rajski vrt in zasedli Zemljo.

Vrnitve ni oziroma rajski vrt je le nekakšna abstraktna možnost za tisto, kar bi bilo, če bi človek ne uporabljal tehnologije oziroma če bi sploh mogel biti brez nje kot človek. Še več, tudi v živalskem svetu srečamo prototehnologije. »Jane Goodall je v svojih študijah šimpanzov dokumentirala, da uporabljajo in obdelujejo palice, da bi z njimi izbrskali termite iz termitnjaka, včasih uporabljajo kole, da pobijejo malo antilopo in pogosto odlomijo vejo s širokimi listi, da se zavarujejo pred dežjem. Vse tako orodjerabno vedenje je očitno na isti poti kakor človekova uporaba orodja, čeprav uporabnik le redko še naprej obdeluje in nosi s sabo uporabljen predmet« (TL 15).

Vsa področja človekove dejavnosti vključujejo tehnologijo, tako da lahko rečemo, da je tehnološka oblika življenja vključena v kulturo in z njo povezana prav tako kakor kultura v človeškem pomenu neizogibno vsebuje tudi tehnologije. »'Vrnitev' v rajski vrt ni niti zaželena niti mogoča. Če bi jutri izgubili svoje tehnološke sposobnosti, bi - glede na število ljudi na svetu - prišlo do krize, ki bi se morda počasneje in bolj boleče, a zagotovo približala učinkom atomske vojne (...) V tem smislu ne bi bil netehnološki konec sveta nič boljši od tehnološkega. Seveda pa je to zgolj domišljijska možnost, druga, tehnološka, pa dejanska. Zapustili smo Raj in podedovali Zemljo« (TL 20).

Kadar človek deluje na Zemlji, je vedno telesno dejaven in uporablja tehnologije v odnosu do okolja. To lahko ponazorimo z enačbo:

človek = utelešeni jaz + tehnologija + svet.

Ta splošna struktura odnosov ima tri variante.

1. Prva varianta življenjskih tehnoloških odnosov s svetom je tista, kjer človek vidi svet skozi tehnologijo. To imenujemo utelešeni odnosi:

(človek + tehnologija) - svet.

Uporaba očal je dober primer takega odnosa:

(jaz + očala) - svet.

---

[2] *Technology and The Lifeworld* (v tekstu bom navedbe iz te knjige označeval s kratico TL) vsebuje Predgovor, Uvod, osem poglavij in seznam avtorjev. 1. poglavje je nekakšno ogrevanje, v katerem se bralec seznani s tehnologijo kot povsod navzočo in sooblikujočo razsežnost človekovega življenja na Zemlji. 2. poglavje predstavi avtorjevo fenomenološko metodologijo. V 3. poglavju srečamo tri predhodnike filozofije tehnologije, pri katerih se Idhe navdihuje: Heidegger, Husserl in Merleau-Ponty. V 4. poglavju je govor o tem, kako so tehnologije spremenile dojemanje časa in prostora, s tem pa tudi kulture. Prav tako pa tudi različne kulture določajo, kako se naj kakšna tehnologija uporablja. Sledijo trije progami, ki obravnavajo tehnologijo kot tako (5. poglavje), njeno hermenevtiko (6. poglavje) in nekaj sodobnih tehnoloških tem (7. poglavje). V zadnjem poglavju so Nasveti za upravljanje podedovane Zemlje.

Jaz in očala sta eno v odnosu do sveta. Ista struktura velja tudi pri slušnih napravah, pri rabi palice za tipanje pri slepih in pri bolj kompleksnih napravah, kot je npr. vožnja avta. Fenomenološka analiza pokaže v primeru utelešenih odnosov, kaj je stalnega v človekovem izkušanju tehnologije: tehnologije povečajo in (ne-nevtralno) spremenijo našo telesnozaznavno izkušnjo sveta. Uporaba optičnih naprav (mikroskop in teleskop), ki je tipičen primer utelešenih odnosov, je spremenila naše dojemanje in izkušanje sveta. Za to spremembo je značilno, da je dvostranska, saj po eni strani povečuje, po drugi pa zožuje. Vsako optično povečanje določenega predmeta, je hkrati tudi zoženje okolja, v katerem se nahaja, je zmanjšanje vidnega polja in ozadja. Takšne ne-nevtralne spremembe so značilne za vse tehnologije.

2. Druga varianta življenjskih človeško-tehnoloških odnosov je hermenevtična ali razlagalna. Tu se človek drugače nanaša na opazovan predmet kakor v prvem primeru, ker uporablja merilne naprave, ki povedo, kaj je ali kaj se dogaja z opazovanim predmetom. Človek se mora usposobiti za branje in razlaganje podatkov, ki jih dobi npr. na ekranu. V tem primeru opazovalec ni v čutnem odnosu z opazovanim predmetom, ampak ga opazuje preko branja kot npr. branje zemljevida, toplomera, komandne plošče ipd. Napačno branje je lahko usodno, še zlasti pri visoki tehnologiji, kot je npr. atomska. Ta sklop odnosov lahko ponazorimo:

človek - (tehnologija/podatkovna plošča + svet).

Človekov neposredni zaznavni predmet ni svet, marveč kontrolna plošča. »Za razliko od literature je v znanosti pomembno, da vzdržuje branje neko vrsto nanašanja ali hermenevtične transparentnosti do svojega predmeta. Morda je to eden od razlogov za stalno željo, da bi obrnili to, kar je prebrano, nazaj k tistemu, kar je mogoče opazovati. V tem obratu je tehnološko utelešena znanost pogosto izdelala to, kar lahko imenujemo prevajalske tehnologije« (TL 92).

Omenjena sklopa življenjskih človeško-tehnoloških odnosov sta obliki novega, to je tehnološkega izkušanja sveta. Vendar pa je še ena oblika odnosa do tehnologije in z njo, ki postavlja tretji člen odnosa, to je svet, v oklepaj. Tu se tehnologija kaže človeku kot drugi in se človek do nje tako tudi obnaša:

človek - tehnologija - (svet).

Prav ta odnos je bil doslej največkrat mišljen negativno, saj se tehnologiji pripisuje vloga človekovega ogroževalca ali tekmeca, če ne kar uničevalca. Od tod strah pred avtomati, roboti, umetno pametjo ipd., strah, da bodo človeka prekosili in nadomestili. Idhe poskuša preseči ta strah pred drugačnostjo tehnologije, tako da se opre na Levinasa in njegov pojem drugega in drugačnosti, ki je povezan z drugim človekom in končno z Bogom samim. To pomeni, da drugega (človeka ali Boga) ni mogoče skrčiti ne na predmet (epistemologija) ne na sredstvo (etika).

Interpretacija tehnologije kot drugega izvira po eni strani iz sakralnosti, ki jo pripisujemo takim napravam, po drugi strani pa iz antropomorfizma. To je poosebljanje umetnih izdelkov in se razteza od človeku podobnih naprav (računalnik, robot) do zaljubljenosti v tehnične naprave (npr. v avto). Vendar pa fenomenološka analiza pokaže, da je tehnologiji moč pripisati le navidezno drugačnost, ki je sicer nekaj več kakor zgolj predmetnost, a vsekakor manj kot

živalska ali celo človeška (Božja) drugačnost. Danes se odnosi drugačnosti pojavljajo še zlasti v razmerju do računalnikov. Te ljudje doživljamo kot tekmece, inteligentne ipd., ki smo jim le s težavo kos, včasih so celo prepametni za nas. Res je, da imajo tovrstne tehnologije določeno mero drugačnosti v mejah jezikovnih in še zlasti logičnih obnašanj in vplivajo na celoten splet odnosov, v katere je človek vpet in jih plete. Nenazadnje pa se ob računalniku vedno spopadamo s tistim, ki ga je zasnoval in mu vlil pamet, s človekom.

Kadar damo v odnosu do tehnologije svet v oklepaj in ga pustimo v ozadju, v ospredje pa stopi odnos: človek - tehnologija, takrat izgubi tehnologija svojo uporabno vrednost. V takih primerih ni uporabna le v ožjem, pridobitvenem pomenu, pač pa tudi v drugih ustvarjalnih dejavnostih, npr. v igri, umetnosti, športu ipd.

Če povzamemo, lahko rečemo, da imamo tri sklope neposrednih in izstopajočih odnosov med človekom in tehnologijo, ki so umeščeni na isti črti. Na enem koncu so utelešeni odnosi, kjer tehnologije postanejo eno s človekom (npr. očala), skorajda-jaz, navidezno identične s človekom. Na drugem koncu so odnosi drugačnosti, kjer postanejo tehnologije sogovorniki (npr. računalniki), skorajda-drugi, navidezno drugi. Med tema poloma pa je sklop hermenevtičnih odnosov, ki posredujejo in izpopolnjujejo človekov zaznavni in telesni odnos s tehnologijami. Naj zaradi jasnosti še enkrat ponazorimo te tri variante splošne strukture odnosov:

človek - tehnologija - svet

1. utelešeni odnosi	(človek - tehnologija)	- svet
2. hermenevtični odnosi	človek -	(tehnologija - svet)
3. odnosi dugačnosti	človek -	tehnologija - (svet).

Toda ti neposredni in izstopajoči, vidni odnosi skozi tehnologije, z njimi in do njih niso edini. V ozadju je namreč vrsta pojavov, ki niso nič bolj nevtralni kakor ravnokar obravnavani odnosi, in jih naš avtor imenuje ozadnji odnosi (background relations). Tako npr. deluje vrsta (pol)avtomatskih naprav, kot npr. centralna kurjava, osvetljava, semaforski sistem ipd., ki jih sploh ne opazimo oziroma se jih navadno zavemo, kadar ne delujejo. Taki tehnološki sistemi delujejo kot navidezno okolje ali tehnološki zapredki (podobni bubinemu zapredku), kjer poteka naše vsakdanje življenje. Primer takega (navideznega) popolnega umetnega okolja so atomske podmornice in vesoljske postaje. »Ne glede na to, da so te tehnologije v ozadju, imajo tam veliko istih oblikovalnih lastnosti kot tehnologije, ki so v ospredju. Različne tehnologije različno oblikujejo okolje. Tehnologije kažejo različno enkratne oblike nenevtralnosti, po katerih se prepletajo s človeškim življenjskim svetom. Ozadnje tehnologije nič manj ne spreminjajo zasnov človeške izkušnje kakor izstopajoče. Prav zato, ker so umaknjene iz zavedne navzočnosti, lahko bolj pretanjeno delujejo na naše doživljanje sveta« (TL 132).

V dosedanjih analizah smo videli, kako je izkušnja tehnologije vedno takšna, da registrira razliko med tem, kar je izkušano, in tistim, ki nekaj izkuša. Vse identičnosti so navidezne, vse drugačnosti prav tako in umaknjena navzočnost ozadnjih pojavov je navsezadnje zaznavna. So pa tudi takšni primeri, kjer se zdi, da je ta razlika odpravljena, zato jih Ihde imenuje obzorni pojavi. V fenomeno-

logiji je namreč obzorje meja, onstran katere raziskava ne more, ne da bi spremenila svojo naravo. Podobno kot na morju je obzorje oddaljen stik med morjem in nebom, ki se ne oddalji in ne približa. Primeri takih tehnoloških pojavov, kjer se zabrišejo razlike med človekom in tehnologijo, so npr. zobna krona, umetni kolk ipd. Še bolj skrajni primeri so jedilne tehnologije, kot kaže npr. zgodovina tabletke za preprečevanje nosečnosti. Ko ženska vzame tabletko, deluje le-ta kot nekakšen notranji ozadnji odnos. Najdlje na obzorju pa so biološke tehnologije z genskimi manipulacijami pri človeku, kjer prihaja do novih povezav med tehnologijo in življenjem. Tu so meje med naravnim in umetnim zabrisane.

Celotno obzorje pa je prežeto z določeno atmosfero, v kateri človek doživlja tehnologijo. To atmosfero danes preveva strah pred atomskim uničenjem. Ta strah pa je posledica sanj o vseobsegajoči moči tehnologije. »Toda ta strah pred atomskim uničenjem, ki prežema ozračje, je druga plat utopizma iz prejšnjega stoletja, da bo tehnologija sposobna rešiti vse osnovne družbene probleme, kot so lakota, bolezen, spodoben življenjski standard in miroljubno sožitje med narodi, ko bo enkrat zaobjela vse, kar je« (TL 115).

Vendar pa je vprašanje, če je tak tehnološki determinizem, ki nujno vodi v (pozitivno ali negativno) totalizacijo, upravičen. Naš avtor postavlja pod vprašaj to splošno razširjeno prepričanje s tem, ko umesti naše odnose do tehnologije, ki smo jih pravkar videli, v širši kontekst posameznih kultur. Na primerih iz zgodovine in različnih kultur pokaže, da gredo tehnologije po eni strani iz kulture v kulturo, po drugi strani pa so tudi kulturno določene in zaznamovane.

Eden od primerov je vzet iz zgodovine navigacije. Zahodni pomorščaki so se orientirali, vsaj od Kolumba naprej, s pomočjo navigacijskih naprav, svoj položaj so določali matematično (vzporedniki in poldnevniki) in ga obvladovali iz ptičje perspektive (gledali so na zemljevid). Čisto drugače so ravnali južnopacifiški pomorščaki, ki so obvladali širna prostranstva Tihega oceana in poselili razpršene otoke pred kakimi tisoč leti. Ti niso uporabljali navigacijskih naprav, marveč so se orientirali glede na svoj telesni položaj in v tem relativnem položaju brali zvezde, veter, valove. »Gledano s pomorščakovega stališča se orientacijske točke premikajo. Tako so imeli opisni jezik za pota, po katerih se otoki premikajo v odnosu drug do drugega ipd.« (TL 148). Oba sistema sta bila učinkovita, čeprav zasnovana povsem drugače in z različnimi tehnologijami. Drug tak primer kulturne in medkulturne odvisnosti tehnologij je njihov prenos, ki smo ga že omenili (npr. različna raba smodnika na Kitajskem in nato v Evropi).

Vsi ti primeri kažejo, da je tehnološka totalizacija vendarle samo neutemeljena predpostavka. To, da je moderna tehnoznanost doma na Zahodu, ne pomeni, da bo kar naprej organsko rasla kjerkoli, ne glede na kulturno okolje. Z metaforo bibavice lahko ponazorimo bolj kompleksna gibanja in tokove. Dva tesno povezana pojava delujeta kot protitoka dosedaj prevladujoči usmeritvi. Najprej je tu nova zavest o drugih, o nezahodnih kulturah, poleg tega pa je tudi ta tok raznovrsten in v sebi različen. Tako se poraja nova postmoderna zavest z novim pogledom, ki je pluralen: plurivizija. Naš svet je podoben televizijski sobi s številnimi ekrani, kamor prihajajo novice od vsepovsod in jih je treba izbrati, povezati v celoto, da bi jih gledalec končno dobil kot naš skupen življenjepis.

Druga podoba za postmoderno videnje je kulinarična, ko se mešajo različne kuhinje v istem gospodinjstvu. »Tako končno pridemo do sklepa, ki praznuje določeno izginotje 'bistva' ali 'temelja' in je hkrati antiromantičen in antinostalgičen. Ti dve vrsti gledanja (romantično in nostalgično) pogosto zasledimo pri drugi generaciji filozofije tehnologije (Marcuse, Ellul idr.)« (IN 115).

Na tem mestu lahko zastavimo vprašanje o nadzoru tehnologij. Na tako zastavljeno vprašanje ni odgovora, ker je vprašanje napačno zastavljeno. Vprašanje predpostavlja namreč po eni strani, da so tehnologije samo instrumentalne narave in zato tudi nevtralne, po drugi strani pa da povsem determinirajo človeka in jih zato ni mogoče nadzorovati. Če to vprašanje postavimo v kontekst kulturne določenosti tehnologij, potem je to vprašanje o nadzoru analogno vprašanju, ali je mogoče nadzorovati kulture. Vprašanje zahteva torej večplasten odgovor.

Vstop v odnos človek-tehnologija je vstop v obojestranski nadzor: oba partnerja hkrati nadzorujeta in sta hkrati nadzorovana. Čeprav tehnologije ne določajo popolnoma, pa vendarle niso nevtralne, ker določajo dejavnosti okvir, usmerjajo in omogočajo, da določen uporabni vzorec prevlada nad drugimi. Pomislimo samo na tako preproste tehnologije, kot je pisanje z nalivnim peresom, pisalnim strojem ali računalnikom. Odločitev za eno od teh tehnologij spremeni delovne navade, količino in kakovost dela itd. Vsaka tehnologija ima določen nadzor nad uporabnikom, toda ta ni povsem nebogljen, ker je odvisnost vzajemna. »Vprašanje ni nikoli toliko o kontroliranju tehnologij, kajti tudi najbolj preprosta tehnologija (kot npr. nalivno pero) ima kanček protikontrole nad uporabnikom. Toliko sem rabljen, kolikor uporabljam katerokoli tehnologijo, pa naj bo to v prvi osebi ali na družbeni ravni. Kot je pokazal Winner, imajo tehnologije politiko, ali kot sem pokazal jaz, imajo kulture. Nadzorovanje tehnologij, še zlasti v celoti, je veliko bolj podobno nadzoru nad političnim ali kulturnim sistemom kakor pa nadzoru nad preprosto napravo ali orodjem. Naj ponovim, še zlasti v sodobnem visokotehnološkem svetu« (IN 116-117).

5. Prihodnost

Na koncu *Introduction* povzame Idhe po *Technology and the Lifeworld* glavna vprašanja, ki jih tehnologija zastavlja človeštvu. Prvo je varstvo okolja. Več predlogov je, kako uspešno rešiti to vprašanje. Avtor jih razdeli na antimoderne, sredinske in promoderne. V ozadju teh stališč se prepletajo filozofska vprašanja o naravi, človeku in tehnologiji, o katerih pa ni soglasja. Tako eni razumejo naravo kot vir energije ali rezervoar, s katerim razpolaga človek po volji; za druge je narava naša mati ali nekaj živega, ki zasluži naše čaščenje; za tretje je Gaia, nekakšna biološko-geološka celota, ki deluje kot samoustvarjalni sistem.

Drugo vprašanje v zvezi s tehnologijo je plurikulturnost, ki je v veliki meri sad slikovnih tehnologij (TV ipd.). Sledita vprašanji vojn in zdravja, na koncu pa spregovori še o odnosu filozofa do medicinske etike in umetne inteligence. Idhe končuje svoje glavno delo (TL) optimistično, prepričan, da se poraja nova pluralna oblika kulture prav po zaslugi tehnologije. Ta odpira nove možnosti, ki

seveda niso nevtralne, omogočajo pa izbiro, odgovornost in oblike medčloveških in družbenih odnosov ter izkušenj. Zato zavrača Heideggerjev pesimistični vzklik, da nas lahko reši le še kakšen bog in pravi, da so njegovi nasledniki morda pozabili, »da je njihov predhodnik Nietzsche imel rajši bogove, ki plešejo, če bi že sploh bili kakšni bogovi. Kaj pa če mora biti bog, ki nas rešuje, bog, ki pleše? Toda tudi ples je stvaritev. Plesalčeva lahkotnost je stvaritev, ne pa sad spontane orgije ali navdušenja. Tako poskoke zahodnega baleta, ki se požvižgajo na težnost, kakor bogate in stilizirane kretnje tradicionalnega indijskega plesa je mogoče uresničiti z vztrajnim učenjem plesnih tehnik. Prav učenje omogoča, da je ples videti, kakor da bi bil brezteznosten. V sedanji visokotehnološki prepletenosti življenjskega sveta je različna, večstabilna, a pogosto v zmedo vodeča in nevarna obilica možnosti. Zato je naloga prebivalcev, da gojijo pravo težo in lahkost gibanja, da bi ohranili ravnotežje v takem svetu. To nam še ni uspelo, vendar je še mogoče, da se naučimo gibov« (TL 224).

Sklep: Izziv za teologe

Prav te zadnje vrstice so morda največji izziv za krščanskega teologa, ko se sooča s sodobnim tehnološkim svetom. Nikjer ni Idhe posvečal posebne pozornosti religiji, čeprav bi lahko upošteval to velikokrat temeljno ali prevladujočo razsežnost kulture, ko je govoril o kulturni določenosti tehnologije. Zato se lahko na koncu tega pregleda vprašamo, če je še sploh mogoče govoriti o Bogu, o krščanskem Bogu, v sodobni tehnološki kulturi? In če je, potem kako?

S prikazom teh dveh del, sem poskušal bralca seznaniti s širokim in vplivnim tehnološkim področjem in ga spodbuditi k ponovnemu premisleku o svojih teoloških predstavah. Kaj če bi vprašanje o Bogu zastavili drugače, kakor pa v teoretično-abstraktni perspektivi, kjer se v glavnem rešuje nerešljivo vprašanje ali Bog obstaja ali ne? Mar ni bliže judovskemu in zgodnjekrščanskemu izročilu, pa tudi krščanski duhovno-mistični izkušnji in misli vprašanje o tem, kaj se dogaja z nami in med nami, kadar izpovedujemo vero v Boga in delujemo v Božjem imenu? Ali ni odnos do Boga nekaj več, kakor zrenje, teorija, razglabljanje o Božjem obstoju? Mar ne gre za obojestranski odnos, za novo zavezo, v kateri se Bog in človek bližata drug drugemu po Jezusu Kristusu in se v njem vzajemno tudi spoznavata, to je, sooblikujeta? Ali ne opravljamo duhovnih vaj, kjer vadimo določen tip dejavnih odnosov z Bogom, ki v temelju spreminjajo naš odnos do sebe, soljudi in sveta? Ali ne bi mogli reči, da druga Božja zapoved: »Ne izgovarjaj po nemarnem imena Gospoda, svojega Boga, kajti Gospod ne bo pustil brez kazni tistega, ki po nemarnem izgovarja njegovo ime!« pomeni tudi in predvsem: »Ne izvajaj Božjega imena po nemarnem!«? Nova zaveza v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha ni namreč samo na ravni neprizadetega povednega ugotavljanja, kako Božje zadeve stojijo, marveč je veliko bolj temeljno na vseobsegajoči ravni novozavezne preoblikovalne dejavnosti, katere del je tudi besedno-pojmovno izpovedovanje.

Vsa ta vprašanja in številna druga se zastavljajo ob študiju tehnologije in tehnološke kulture, ki je postala naša druga narava. Nanja bom iskal odgovore v razpravah, ki jih pripravljam. Za začetek pa sem vesel, če sem bralca pripeljal

tako daleč, da bo v svojo versko in teološko misel začel uvajati tudi tehnološko razsežnost svojega in skupnega bivanja in obzorja. Gre za to, da tehnologije ne bi obravnaval le kot orodje, s katerim razpolagamo po mili volji, ali pa nasprotno, kakor strašilo, pred katerim smo nemočni in nas bo ugonobilo. Spoznanje, da je tehnoznanost pomembna človekova dejavnost, ki ima na človeka, svojega nositelja/ustvarjalca, povraten preoblikovalni učinek. Preoblikovalen učinek pa ima ali ga vsaj hoče imeti tudi vera. Kje in kako se tedaj ti dve vplivni dejavnosti srečujeta, dopolnjujeta, spopadata in izključujeta? Kakor se mora danes s tehoznanostmi soočiti in jih premisliti filozofija, to je, občečloveško razmišljanje, tako jih mora vzeti v pretres tudi krščanska teologija, to je, človeška misel oplemenitena z izkušnjo nove zaveze in hoje za Kristusom.

Pregled (1.04) UDK 248.151 (091) (049.2)

France Oražem

Kratek pogled v zgodovino duhovnega vodstva

Duhovno vodstvo je potreba, ki korenini v sami človeški naravi. V svojih težavah in negotovosti so se ljudje obračali k posameznim preizkušenim in modrim ljudem in iskali pri njih nasvete in pobude. Tako so že nekateri poganski modreci, kot npr. Sokrat, Platon, Plutarh, Seneka, Mark Avrelij, opravljali vlogo učitelja in oblikovalca vesti. Bili so voditelji z bogastvom odgovorov na velika življenjska vprašanja, ki so vznemirjala ljudi vseh časov. Res, da ni šlo tu za nek splošen pojav, ki bi pritegoval množice, temveč bolj za posamezne primere, za ljudi, ki so si želeli človeške in duhovne modrosti.[1]

Duhovno vodstvo v Svetem pismu

Svetopisemska zgodovina odrešenja zelo jasno razodeva, kako je Bog v vseh časih po posameznih osebah ali skupini oseb vzgajal in učil ljudi za vedno bolj prisrčen pogovor s seboj, in bi tako sodelovali pri uresničevanju Božjega odrešenjskega načrta. Ti Božji možje so se k ljudem obračali s silno besedo »Tako govori Gospod Bog.« Bili so Božja usta, ki so ljudem razglašala in razlagala Božjo voljo, jih spodbujala k zvestobi Jahvejevi zavezi. Sveti pisatelji pogosto naročajo ljudem, naj iščejo oporo in nasvet pri modrih in pobožnih možeh. »Išči nasveta pri vsakem preudarnem človeku in ne zametuj koristnega nasveta! Ob vsaki priložnosti hvali Gospoda Boga in ga prosi, da bi bila tvoja pota ravna in da bi vse, kar počneš in načrtuješ, vodilo k srečnemu cilju« (Tob 4,18-19). »Grešni človek bo zavračal svarilo in svojevoljno iskal opravičilo za svoje ravnanje. Preudaren mož ne neha razmišljati, nerazsoden in prevzeten strahu ne poznata« (Sir 32,17-18). »Pogosto pa se druži s pobožnim možem, o katerem veš, da se ravna po postavi, s takim, ki je v svoji duši po tvoji duši, ki bo sočustvoval s teboj, če te kaj doleti. Upoštevaj tudi nasvet srca, saj nimaš zanesljivejšega od njega, saj duša človeka včasih opozarja bolje, kakor sedem stražarjev, ki stojijo na stražnem stolpu. Pri vsem tem pa prosi Najvišjega, naj tvoje korake uravnava v resnici« (Sir 37,12-15).

Zelo jasna je predstavljena podoba duhovnega voditelja v Novi zavezi, kjer se v marsičem razlikuje od učiteljev, modrecev. Jezus izbira okrog sebe učence,

[1] Prim. E. Ghini, *Il »Padre spirituale« secondo i monachi del Deserto,* v: *Mistagogia e direzione spirituale,* Pontificio Istituto di spiritualià del Teresianum, Roma 1985, 54.

katere hoče, jih uči in jim kaže pot življenja. On je pot, resnica in življenje (prim. Jn 14,6). On je učitelj s svojim naukom in zgledom: »Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vam bom dal počitek. Vzemite nase moj jarem in učite se od mene, ker sem krotak in v srcu ponižen, in našli boste počitek svojim dušam« (Mt 11,28-29). Prva naloga duhovnega voditelja je, da nauči vernike moliti. Tega so se zavedali Jezusovi učenci in zato so ga prosili: »Gospod, nauči nas moliti, kakor je tudi Janez naučil svoje učence« (Lk 11,1). In naučil jih je moliti. Vendar ne kakšne molitve na pamet, temveč jih je naučil, kako naj se v molitvi srečujejo z Bogom, na kaj naj mislijo med molitvijo in za kaj naj prosijo. Uvedel jih je v pravega duha molitve. Jezusova podoba duhovnega voditelja izstopa v pogovoru z Nikodemom (prim. Jn 3,1-21), v srečanju s cestninarjem Zahejem (prim. Lk 19,1-10), v pogovoru s Samarijanko (prim. Jn 4,4-42), v srečanju z grešnico kot povod za pogovor s farizejem Simonom (prim. Lk 7,36-50).

Poleg apostola Petra, ki je bil deležen posebnega Jezusovega vodstva, je tega Jezus namenil še apostoloma Janezu in Jakobu, ker so bili določeni tudi za posebne preizkušnje. Bili so priče Jezusove spremenitve na gori Tabor (prim. Mt 17, 1-9), obuditvi Jairove hčere (prim. Mt 9,51-52), Jezusovega smrtnega boja na vrtu Getsemani (prim. Mt 26,36-46). Na dan vstajenja Jezus posebno pozornost posveti dvema učencema, ki gresta v Emavs. Vsa sta potrta, ker tega, kar se je zgodilo tiste dni z Jezusom, nista razumela. Začel jima je razlagati, da je bilo potrebno, da je vse to pretrpel. Tak je Božji načrt, ki nam ga opisujejo knjige Svetega pisma. Ko jima to razloži, sta vsaj nekoliko dojela pomen teh dogodkov, ju usmeri nazaj na pot, na katero ju je prej poklical: v skupnost, kateri pripadata (prim. Lk 24,13-35).

Apostolska dela nam podrobno opisujejo, kako je Kristus spreobrnil Savla v apostola Pavla. Vendar mu Kristus sam ni natančno povedal, kakšne namene ima z njim, temveč ga je poslal v Damask k učencu Hananiju, kateremu je naročil, naj Pavla bolj natančno pouči, kakšna je Božja volja glede nadaljnjega njegovega dela in življenja (prim. Apd 9,1-9).

Srečanje z Bogom ni nikoli dopolnjeno enkrat za vselej, temveč je to pot, potovanje. Ta pot je v hoji za Kristusom. Na tej poti potrebuje človek pomoč drugih, kar še posebno poudarja apostol Pavel: »Smo nastopali med vami z vso ljubeznivostjo. S prav takšno toplino, s kakršno mati neguje svoje otroke, smo vam hoteli dati ne samo Božji evangelij, ampak tudi svoje življenje, in sicer zato, ker ste se nam priljubili. Saj se spominjate, bratje, kako smo se trudili in kako smo garali, ko smo vam oznanjevali Božji evangelij, smo noč in dan delali, da ne bi bili komu izmed vas v breme. Vi ste priče in tudi Bog je priča, kako sveto, pravično in neoporečno smo se vedli do vas, ki ste verovali. Tudi veste, kako smo vsakogar izmed vas kakor oče svoje otroke opominjali, spodbujali in rotili, da živite tako, kakor se spodobi pred Bogom, ki vas kliče v svoje kraljestvo, v svojo slavo« (1 Tes 2,7-12). To Pavlovo besedilo služi kot temeljno svetopisemsko besedilo za opredelitev duhovnega vodstva. V njem je vse bistveno: cilj, vsebina in metoda duhovnega vodstva. Pod vidikom duhovnega vodstva so zanimiva še nekatera Pavlova pisma: Efežanom, Timoteju in Titu. V njih se odraža Pavlova očetovska skrb za brate in sestre v veri.

Glede duhovnega vodstva, zlasti ko gre za razlikovanje duhov, je treba omeniti še nekatera Pavlova pisma. Apostol zatrjuje, da je Sveti Duh prvi in pravi duhovni voditelj: »Mar ne veste, da ste Božji tempelj in da Božji Duh prebiva v vas?« (1 Kor 3,16). »Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo Božji otroci« (Rim 8,16). »Zakaj vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu, so Božji sinovi« (Rim 8,14). Vsak se mora dati voditi Svetemu Duhu v skladu z darovi oziroma karizmami, ki jih je prejel od Boga. Ko so se v korintski Cerkvi pojavile nekatere nerednosti, naroča sv. Pavel vernikom, naj gredo sami vase in pred Kristusom, ki v njih prebiva, presodijo, kako je z njimi. »Sami se preverite, ali ste verni in preizkusite se. Ali ne spoznavate, da je Jezus Kristus v vas? Morda pa preizkušnje niste prestali!« (2 Kor 13,5). Ker duhovnega človeka nihče ne presoja, mora kristjan preverjati pravilnost svoje notranje naravnanosti ob sadovih Duha, ki so »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, samoobvladanje« (Gal 5,22-23).

Po binkoštih spoznava krščanska skupnost mnogovrstno vlogo Svetega Duha, ki izliva ljubezen v srce vsakega vernika (prim. Rim 5,5), gradi cerkveno skupnost in napravlja vse stvari nove. V prvi krščanski skupnosti je bila naloga učitelja in voditelja predvsem, da je razlagal Kristusovo poslanstvo in tudi Staro zavezo kot učiteljico za Kristusa. Učitelj je običajno vezan samo na eno skupnost (prim. Apd 13,1), ki ji je moral biti duhovni voditelj in spremljevalec. Pripadnost Kristusu, enemu Učitelju, je kriterij za ločevanje resničnih in napačnih učiteljev (prim. 2 Kor 4,2; 11,13; 1 Tim 4,1; 2 Tim 2,16-18; 4,3-4; Tit 1,10-16; Jn 4,1-6). Nova zaveza pozna več vrst duhovnega vodstva. Poleg Kristusa, Gospoda in Učitelja, so apostoli, učitelji, evangelisti in drugi služabniki v službi prve Cerkve. Tozadevna novozavezna besedila izrečno poudarjajo, da so bili med njimi prisrčni družinski odnosi. Vsak se je zavedal, da je poklican, da gradi skupnost kot Kristusovo telo.

Duhovni oče pri vzhodnih menihih

V prvih treh stoletjih so nastali prvi zapisi o duhovnem vodstvu, namenjeni posameznim osebam ali skupini oseb, kako jim pomagati živeti krščansko življenje v njihovem stanu: zakonu, vdovstvu, devištvu, duhovništvu. Ti spisi razodevajo osebne stike in navodila, dana v konkretnih okoliščinah. Med takšne spise moremo prištevati mnoga pisma Janeza Krizostoma, kot npr. O duhovništvu, O devištvu, O zakonu, Pismo mladi vdovi, O molitvi.[2]

Močnejšo teoretično in praktično veljavo je dobilo duhovno vodstvo od 4. stoletja dalje. Ko so se anahoreti (eremiti) umaknili v puščavo, so bili izpostavljeni velikim nevarnostim. Zato se je pojavila potreba po duhovnem vodstvu, po duhovnem očetu. Vsi viri, ki govorijo o meniškem življenju na Vzhodu, govorijo tudi o duhovnem vodstvu. Tako npr. *Življenjepis sv. Antona*, ki ga je napisal sv. Atanazij. Sv. Pahomij in sv. Bazilij sta od anahoretov privzela prakso duhovnega vodstva in ga v svojih redovnih pravilih prilagodila svojim menihom. Vsi ti spisi še ne prinašajo posebno jasnega nauka o duhovnem

[2] Prim. C. Sorsoli, *Crisostomo Giovanni,* v: DES I, 484-487.

vodstvu, temveč nam predstavljajo odlične duhovne voditelje. To so bili možje polni Boga, polni Svetega Duha, zares pravi Božji možje. Kot pralik duhovnega očeta je sv. Anton Puščavnik. Mnogi so prihajali k njemu po nasvete in spodbude ter skušali po njih po svojih najboljših močeh živeti. Po svojem spreobrnjenju in odločitvi, da vse zapusti, so ga obiskovali mnogi priznani asketi in škofje, katerim je pomagal v napredovanju duhovnega življenja. Sv. Anton je res postal Božji mož, poln Svetega Duha. V vzhodni Cerkvi prevladuje osebno duhovno vodstvo tudi zaradi anahoretske oblike meniškega življenja. V ospredju je osebni pogovor z duhovnim voditeljem. Tako pravi sv. Bazilij, da se v pogovoru z duhovnim očetom pokaže vse, kar je v srcu. Pri tem dobijo dobre stvari moč, slabe pa primerno zdravilo. Ob takem sodelovanju počasi napreduje redovnik (učenec) na poti popolnosti.[3] Pravi duhovni oče je Božji mož, ki je poslušen Svetemu Duhu in izžareva Kristusovo ljubezen. Že sam izraz duhovni oče kaže, da gre v prvi vrsti za izrazit dar Svetega Duha, ki naj bi ga tak človek imel. Tako bi mogli reči, da je duhovni oče tisti, ki je tako poln Svetega Duha, da more roditi duhovne otroke, človeka za Boga.[4]

Duhovno očetovstvo, ki je ena temeljnih značilnosti samostanskega življenja v krščanstvu, je dobilo posebne razsežnosti v ruskih samostanih, ki so bili resnična središča in žarišča duhovnega življenja. Duhovne voditelje, duhovne očete, ki navadno niso bili predstojniki samostanov, včasih tudi duhovniki ne, so spoštljivo imenovali starce, čeprav po letih niso bili vselej stari. Prisotnost starcev je v ruskih samostanih mogoče opaziti od vsega začetka. Starci pa so postali tudi voditelji ljudstva. Pravi preporod je starčevstvo doseglo s Paizijem Veličkovskim (1722-1794), ukrajinskim menihom, ki je odšel na Atos, da bi dobil duhovnega voditelja. Ni ga uspel najti. Zato se je moral zadovoljiti s knjigami. Štiri leta je prebiral samo Sveto pismo in cerkvene očete. V tem času mu je dozorela podoba duhovnega voditelja. To je človek, ki pozna svete knjige in najprej na sebi preizkusi nasvete, ki jih daje drugim. Sprejemljiv je za nasvete bratov. Tako se izogne zablodam. Po dvanajstih letih, ki jih je preživel na Atosu, je začel sprejemati prve učence. Paizij je svoje učence načrtno pripravljal, da bi mogli biti nekoč duhovni voditelji. Njegovi učenci so postali predstojniki raznih samostanov. Tako se je pod njegovim vodstvom obnavljalo redovniško življenje. Paizijev učenec Teofan je odšel v samostan Optin, južno od Moskve. Tu se je začelo novo življenje. Zaradi izrednih starcev je ostal ta samostan skozi vse 19. stoletje in vse do ruske revolucije 1917 živo središče duhovne obnove, prava duhovna univerza. Med optinskimi starci je posebno zaslovel starec Ambrož Grenkov (1812-1891). Bil je nadarjen, izobražen, v vsem preizkušan, pravi Božji mož, ki je imel sposobnost, da je takoj spoznal stanje duše svojega sogovornika in našel pravi nasvet. Tako bedni kmetici, preprostemu delavcu, politiku, velikemu ruskemu filozofu Vladimiru Solovjevu, mislecu Leontjevu, najpomembnejšima pisateljema stoletja Dostojevskemu in Tolstoju. Starec Ambrož je skupaj s Tihonom Zadonskim naredil največji vtis na Dostojevskega in je po

[3] Prim. A. Marchetti, *La direzione spirituale,* Morcelliana, Brescia 1965, 16.

[4] Prim. M. I. Rupnik, *Duhovno vodstvo za rast osebnosti,* v: *Duhovna razsežnost kateheze,* Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1989, 7-8.

njima upodobil starca Zosima v romanu Bratje Karamazovi. V življenju ruske Cerkve je podoba starca dobila stalno mesto.[5]

Na krščanski Zahod je prišlo duhovno vodstvo z Vzhoda. Med prvimi duhovnimi voditelji je bil milanski škof sv. Ambrož. Bil je odličen učitelj duhovnega življenja. Njegovi duhovni spisi in pisma razodevajo, kako odlično je znal h krepostnemu življenju usmerjati tiste, ki so se mu zaupali. Med najodličnejše duhovne voditelje Zahoda sodi sv. Avguštin. Bil je duhovni voditelj z zgledom, spisi in nasveti. Tako imenovano pravilo sv. Avguština sicer posebej ne govori o duhovnem vodstvu. Gotovo pa je, da je bil v svojem času in še pozneje najbolj upoštevan duhovni voditelj.

Kakor na Vzhodu so bili tudi na Zahodu najbolj običajni kraji samostani, kjer se v praksi in teoriji uveljavlja in izvaja duhovno vodstvo.

Prvi samostan Marmoutier blizu Toursa je ustanovil sv. Martin leta 375. Tu se je zbralo okoli Martina veliko učencev, ki so želeli poglobiti svoje krščansko življenje. Martin se je zelo trudil, da bi ta meniška skupnost čim popolneje posnemala Kristusa, zlasti v ljubezni. Tudi kot škof je storil vse, da bi med verniki poglobil versko življenje. Zato jih je kot skrbni oče obiskoval in jim z veliko ljubeznijo in potrpežljivostjo razlagal evangelij.

Izreden poudarek je dal duhovnemu vodstvu tudi oče zahodnega meništva sv. Benedikt, ki je leta 529 ustanovil na Monte Cassino prvi benediktinski samostan. Ta redovna ustanova je bila do 12. stoletja temelj zahodnega redovniškega življenja. Življenje v samostanu ureja opat, ki naj bo po zgledu vzhodnih puščavnikov duhovni oče, to je mož, obdarjen z Božjim Duhom in posebnimi karizmami. Njegova prva naloga je, da vodi ljudi k čim višji svetosti. On mora menihe duhovno roditi in vzgajati za šolo Gospodove službe. Opat je torej učitelj menihov. Ti mu razkrivajo svojo vest, svoje misli, on jih pa poučuje, opominja, spodbuja k popolnosti.[6] Kakšen naj bo opat in kakšna je njegova naloga, beremo med drugim v *Pravilu* sv. Benedikta: »Opat, ki hoče biti vreden predstojnik samostana, mora vedno imeti pred očmi, kako ga imenujejo ter z dejanji opravičiti ime predstojnika. V veri gledamo v njem Kristusovega namestnika v samostanu, saj nosi njegov priimek, kakor pravi apostol: 'Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!' (Rim 8,15). Zato opat ne sme učiti, določati ali ukazovati ničesar, kar ni v skladu z Božjo postavo. Njegovi ukazi in nauki morajo biti v srcih učencev kakor kvas Božje pravičnosti. Zato naj se opat vedno zaveda, da se bo pri strašni Božji sodbi preiskovalo oboje: njegov nauk in poslušnost učencev ... Kot učitelj naj se opat ravna po apostolu, ki svetuje: 'Oznanjuj besedo, vztrajaj v ugodnih in neugodnih okoliščinah' (2 Tim 4,2). To pomeni, da naj času in razmeram primerno združuje strogost z milino in nastopa zdaj kot resen učitelj, zdaj kot ljubezniv oče« (2. poglavje).

---

[5] Prim. T. Spidlik, *La direzione spirituale nel monachesimo orientale,* v: *Mistagogia e direzione spirituale,* 82-87; S. Janežič, *Ekumenski leksikon,* MD, Celje 1986, 193-194.

[6] Prim. *Zgodovina Cerkve I. Od začetka do Gregorja Velikega,* Družina, Ljubljana 1988, 412.

Tudi papež Gregor Véliki (590-604), ki je prišel iz benediktinskega samostana, je videl v duhovnem vodstvu dragoceno sredstvo pri duhovni rasti duhovnih voditeljev in Božjega ljudstva. V Pastoralnem vodilu opozarja duhovne voditelje, kako morajo biti sami duhovno globoki, da bodo mogli tudi drugim pomagati v napredovanju v duhovnem življenju. Poznati morajo človeka, ki potrebuje njihovega nasveta. Predvsem naj ljudem, ki jih vodijo, pomagajo, da se bodo odprli Svetemu Duhu, ki jih najbolj zanesljivo vodi h krepostnemu življenju. Duhovni voditelji naj opravijo svojo dolžnost in zaupajo v Boga, ki daje svoj blagoslov tistim, ki so ponižni in svoje zaupanje stavijo nanj.[7] Daje tudi zelo konkretna navodila. »Duhovni voditelj mora dobro vedeti, da se pregreha pogosto kažejo kot krepost. Skopost si pogosto ogrne za plašč ime varčnosti in za nazivom radodarnost se pogosto skriva razsipnost. Pogosto se neupravičena popustljivost zdi usmiljenost, nebrzdana jeza se ima za krepostno duhovno gorečnost. Pogosto velja prenagljeno ravnanje za urno okretnost, okorno ravnanje pa za resnobno preudarnost. Zato je potrebno, da duhovni voditelj budno in skrbno loči kreposti od pregreh.«[8]

V prvi polovici 12. stoletja nastopi izredni duhovni voditelj, cistercijanski menih Bernard, opat v samostanu Clairvaux. Bil je duhovni voditelj ne samo v svojem, temveč tudi v drugih cistercijanskih samostanih. Njegovi menihi so postali opati, škofje, kardinali, eden od njegovih duhovnih sinov je postal papež, Evgen III. Še vedno je ostal Bernard njegov duhovni voditelj. Njemu je posvetil obsežno delo *De consideratione.* Tu ne prikazuje samo vzorov, za katere se morajo v življenju prizadevati papeži, škofje, duhovniki in laiki, temveč z veliko odločnostjo tudi biča napake in nravne zablode, katerim zapadajo tudi najvišje postavljeni. Vodil je svete može tudi v drugih redovnih družinah, npr. sv. Norberta in sv. Gilberta, templarjem je dal pravilo, in premonstratencem pobude glede redovnega življenja. Z govorjeno in pisano besedo je imel neomajen vpliv na škofe, na menihe, na redovnice, na može in žene v svetu; da, skoraj na vse sloje tedanje družbe. Kot obnovitelj, svetovalec, pridigar, duhovni voditelj in teolog je imel na duhovnem in splošno kulturnem področju tolikšen pomen, da upravičeno imenujemo 12. stoletje po njem - Bernardovo stoletje.[9]

Duhovno vodstvo pri ubožnih redovih

Tudi ubožni redovi, frančiškani in dominikanci so skrbno gojili duhovno vodstvo, čeprav morda ne s tolikšnim poudarkom kot stari meniški redovi. Novi redovi navadno postavljajo svoje samostane po mestih. Redovniki živijo med ljudmi in jim želijo pomagati. So voditelji ljudstva in na univerzah usmerjajo krščansko misel. Tako se duhovno vodstvo vedno bolj širi.

Med Frančiškovimi sinovi gotovo izstopa sv. Bonaventura, ki ni bil odličen duhovni voditelj le v svojem redu, temveč tudi zunaj njega. O duhovnem

[7] Prim. Gregor Véliki, *Pastoralno vodilo,* MD, Celje 1984, 171-174.

[8] Gregor Véliki, n. d., 50.

[9] Prim. *Zgodovina Cerkve I,* 184-185; E. Baccetti, *Bernardo di Chiaravalle,* v: DES I, 237-243.

vodstvu večkrat govori v svojih delih, še posebej pa v *Itinerarium mentis ad Deum.* Trdno je prepričan, da je duhovno vodstvo ne samo koristno, temveč vsakemu potrebno zlasti na začetku duhovnega življenja. Pa tudi sicer je duhovno vodstvo koristno in potrebno za vse, od preprostih vernikov do najvišjih cerkvenih dostojanstvenikov. Le zelo redki so tako obdarovani s Svetim Duhom, da jim ni potrebno človekovo spremljanje.[10] Duhovno vodstvo zajema vedno večje število laikov, ki žive povezani s številnimi samostani kot člani tretjega reda ali različnih bratovščin. Duhovni voditelj oziroma duhovnik je vsem, ki jih vodi brat, učenci pa gledajo v njem očeta.[11]

Tudi dominikanci so razširili duhovno vostvo na široke množice, in to predvsem z oznanjevanjem, ljudskimi misijoni povezanimi z dobro spovedjo. Namen duhovnega vodstva je kratko in jasno izrazil Albert Véliki: »Kakor se telesni oče stalno prizadeva, da bi mu postal sin čim bolj podoben, tako duhovni oče spopolnjuje duhovno rojstvo človeka do čim popolnejše Božje podobnosti.«[12] Da so posvečali veliko pozornost duhovnemu vodstvu pri oblikovanju mladih redovnikov, dokazuje tudi priročnik iz začetka 15. stoletja neznanega dominikanskega redovnika *Tractatus de instructione noviciorum.*[13]

Na področje duhovnega vodstva je v tem času posegel Četrti lateranski cerkveni zbor leta 1215, ki je zahteval, naj ne bodo v stolnih in samostanskih cerkvah le duhovniki, ki so dobri pridigarji, temveč tudi duhovniki, ki so dobri spovedniki in bodo znali pomagati ljudem, ki želijo napredovati v duhovnem življenju (prim. kan. 10). Da bi mogel imeti vsak vernik vsaj skromno duhovno vodstvo, koncil določa, naj se vsak vsaj enkrat v letu spove svojemu duhovniku, spovedniku. Ta duhovnik pa mora biti pameten in moder, da bo znal vlivati vino in olje v rane spovedancev, znal razlikovati okoliščine grehov in duhovno stanje spovedanca in mu mogel s pravilnimi nasveti in pobudami pomagati, da bo napredoval v svojem krščanstvu (prim. kan. 21). V tem obdobju je duhovno vodstvo doseglo zelo širok krog vernikov, in to predvsem z dobrim oznanjevanjem Božje besede in spovedovanjem. Pri spovedi je bil »zadnji del« že kar določen za duhovno vodstvo. V pomoč duhovnim voditeljem pri zakramentu pokore so bili pripravljeni posebni priročniki, kot npr. *De instructione confessariorum* dominikanca Bartoloméja di Medina (umrl 1580).[14]

Med ljudskimi duhovnimi voditelji tega časa pogosto omenjajo velike pridigarje kot so frančiškan Bernardin Sienski, dominikanca Vincencij Ferrerski in Hieronim Savonarola. Priročnikov, ki bi res razpravljali o duhovnem vodstvu, v tem času še ni. To so le pisma, govori, spodbude, nasveti in zlasti spovednica. V duhovnem vodstvu ni zdaj več poudarka na načrtu svetosti, temveč spremljanju vernika na njegovi duhovni poti in pri razlikovanju duhov.

---

[10] Prim. A. Blasucci, *Bonaventura da Bagnoregio,* v: DES I, 255-269; A. Marchetti, n. d., 17-18.

[11] Prim. A. Mercatali, *Padre spirituale,* v: *Nuovo dizionario di spiritualità,* Roma 1979, 1118.

[12] Prim. E. Ancilli, *Dalla mistagogia alla psicoterapia. La direzione spirituale ieri e oggi,* v: *Mistagogia e direzione spirituale,* 26.

[13] Prim. E. Ancilli, n. d., 28.

[14] Prim. E. Ancilli, n. d., 27.

Šestnajsto stoletje, zlata doba duhovnega vodstva

Nove misli in nove zahteve (protestantizem, krščanski humanizem in obnova) v začetku 16. stoletja oblikujejo novo duhovnost, ki jo imenujejo moderna. Ta duhovnost ni pretrgala stika s prejšnjo, srednjeveško duhovnostjo, želi pa dati duhovnemu življenju večjo urejenost in moč. To življenje je veliko bolj usmerjeno v apostolsko dejavnost, kot je bilo v prejšnjih obdobjih. Nastajajo nove redovne ustanove, kot so jezuiti, oratorijanci in drugi, ki so izrazito apostolsko usmerjeni. Tudi redovi, ki so močno naravnani proti protestantskim zmotam, so goreči v apostolski dejavnosti. Duhovno vodstvo postane vedno bolj nepogrešljivo za začetno oblikovanje redovnega življenja, kakor tudi za preverjanje skladnosti apostolske dejavnosti z nameni osebnega redovnega življenja. Tudi redovna pravila in konstitucije zdaj vedno bolj zahtevajo duhovno vodstvo kot uspešno sredstvo pri duhovni rasti posvečenega življenja. Seveda se je z apostolskim delovanjem duhovno vodstvo vedno bolj širilo zunaj redovnega življenja.

V tem času izstopajo veliki učitelji duhovnega življenja: Ignacij Lojolski, Terezija Avilska, Janez od Križa in nekoliko kasneje Frančišek Saleški. Ti so z osebno karizmo dali pečat tudi duhovnemu vodstvu.[15]

Ignacij Lojolski je s svojim redom izbran in poklican duhovni voditelj. Od vsega začetka je vsem pri oblikovanju duhovnega življenja priporočal duhovnega voditelja, kateremu je treba zaupati in se mu iskreno odpreti. Njegove *Duhovne vaje*, strogo vzete, niso priročnik duhovnega vodstva, čeprav so v njih mnoga navodila in nasveti, ki morejo biti v veliko pomoč duhovnim voditeljem. Njegove opombe k *Duhovnim vajam* so dragocena načela, ki usmerjajo voditelja duhovnih vaj. Prav posebna obogatitev duhovnega vodstva pa so Ignacijeva pravila za razločevanje duhov, ki so nekakšna nadnaravna psihologija: »Osebam, ki kopičijo glavni greh na glavni greh, sovražnik navadno rad predočuje navidezne naslade in obuja v domišljiji čutna ugodja in užitke, da jih v zablodah in grehih čimbolj zadrži in spodbudi. Dobri duh ravna s takšnimi na nasproten način: vznemirja jih in s pametjo grize njihovo vest.«[16]

Voditelj je po Ignaciju, tako kot pri Janezu od Križa, Božji pričevalec in mora imeti veliko spoštovanje pred delovanjem Stvarnika v svojih stvareh. »V duhovnih vajah je prikladneje in veliko bolje, če se iskalcu Božje volje zaupa sam Stvarnik in Gospod. In ponižno dušo v svoji ljubezni in slavi objame ter jo naravna po poti, kjer mu bo lahko potem čim bolje služila. Zato naj se voditelj ne obrača ali nagiba sem ter tja, ampak točno uravnovešen kot tehtnica pusti Stvarniku nemoteno sodelovati s stvarjo in stvar s svojim Stvarnikom in Gospodom.«[17] »Udeležencu duhovnih vaj se zelo obrestuje, če se jih loti s plemenito velikodušnostjo do svojega Stvarnika in Gospoda ter mu izroči vso

[15] Prim. E. Ancilli, n. d., 31-32.

[16] Ignacij Lojolski, *Duhovne vaje. Priročnik za razločevanje pristnega in prividnega Božjega delovanja v duši,* Ljubljana 1982, 314.

[17] Ignacij Lojolski, n. d., 15.

svojo svobodo, tako da Božje veličastvo lahko razpolaga z njim in z vsem, kar ima, v skladu s svojim najsvetejšim namenom.«[18] »Če voditelj duhovnih vaj opazi, da je udeleženec pobit in v skušnjavah, naj ne bo do njega strog in osoren, ampak rahločuten in blag. Naj mu vliva pogum in moči za naprej, mu odkriva spletke sovražnika človeške narave in ga nagovarja, da se pripravi in razpoloži za bližnjo tolažbo.«[19]

V Družbi Jezusovi je duhovno vodstvo eno izredno pomembnih sredstev za oblikovanje redovnega življenja in hkrati uspešen oblikovalec edinosti v skupnosti. V 16. stoletju so bili prav zaradi tega jezuiti zgled, po katerem so se oblikovali nekateri drugi redovi.

Sv. Janez od Križa daje v svojih knjigah veliko dragocenih nasvetov in pobud glede duhovnega vodstva, najsi bo to ljudem, ki si želijo in iščejo duhovno vodstvo, kakor tudi duhovnim voditeljem. Pogosto poudarja, kako potrebno in odgovorno je to delo.

Duhovni voditelji naj bi se predvsem zavedali, da so diakoni Svetega Duha. »Duhovni voditelji naj se spomnijo in pomislijo, da glavni delovalec in voditelj in gibalo duš pri tej stvari niso oni, ampak Sveti Duh, ki nikdar ne preneha skrbeti za duše; oni so samo orodje, ki naj duše po veri in Božji postavi usmerja k popolnosti, kakor Božji Duh daje vsaki od njih. Skrbe naj le, da jih ne bodo prilagajali svoji lastni naravi in pojmovanju, ampak - če to znajo - naj pazijo, po kakšni poti jih vodi Bog. Če pa se na to ne razumejo, naj jih puste pri miru in naj jih ne vznemirjajo. V skladu s potjo in duhom, po kateri jih vodi Bog, naj se trudijo, da jih bodo naravnavali k vedno večji duhovni samoti, svobodi in spokojnosti, dovoljujejo naj jim, da ne navežejo telesnega in duhovnega čutenja na nobeno posamezno notranjo ali zunanjo stvar, kadar jih Bog vodi po poti samote. Nikar naj se ne ubadajo in mučijo z mislijo, da duša ničesar ne dela. Če duša tedaj ne deluje, pa Bog deluje v njej. Skrbe naj, da jo osvobode in napotijo v samoto in brezdelje, tako da ne bo navezana na nobeno posamično spoznanje niti od tega niti od onega sveta, da ne bo hlepela po nobeni slasti in nobenem užitku in sploh nobenem dojemanju; tako bo postala prazna v polnem odrekanju stvarem, živela bo v stanju duhovnega uboštva.«[20] Kakor jutranje sonce posije in prodre v naše stanovanje, ko odpremo temne zavese, tako Bog stopi v prazno dušo in jo napolni s svojimi darovi. »Bog je nad dušami kakor sonce, ki se jim daje. Voditelji naj se torej zadovoljijo s tem, da duše pripravijo po vzoru evangeljske popolnosti, ki je v čutni goloti in praznini; nikdar naj se ne silijo, da bi še naprej gradili, saj to pripada 'Očetu luči', od katerega prihaja 'vsak dober dar in vsako popolno darilo' (Jak 1,17), kajti, 'če Bog ne zida hiše', kakor pravi David, 'se zaman trudijo njeni zidarji' (Ps 126,1). On je torej nadnaravni voditelj, v duši bo gradil nadnaravno zgradbo, kakršno sam hoče, če boš ti dušo pripravil, ko boš poskrbel, da izniči svoja naravna delovanja in

[18] Ignacij Lojolski, n. d., 5.
[19] Ignacij Lojolski, n. d., 7.
[20] Sv. Janez od Križa, *Živi plamen ljubezni,* Družina, Ljubljana 1991, III, 46.

nagnjenja, s katerimi nima možnosti niti moči za nadnaravno zgradbo; drugače jo boš bolj motil kakor pomagal.«[21]

Janez od Križa se dobro zaveda, kako odgovorno je duhovno vodstvo. Zato ostro graja vse, ki se lotijo duhovnega vodstva brez zadostnega znanja in usposobljenosti. »Ti duhovni voditelji se morebiti motijo v dobri vnemi, ker njihovo znanje ne seže nič više. Vendar to ne opravičuje nasvetov, ki jih dajejo predrzno, ne da bi prej razumeli pot in duha, ki vodita dušo; če tega ne doumejo, niso upravičeni posegati s svojo nerodno roko v stvar, ki je ne razumejo, namesto da bi jo prepustili tistemu, ki jo razume. Ni majhna odgovornost in krivda, če nekdo povzroči, da duša zaradi njegovega lahkomiselnega nasveta izgubi neizmerna bogastva in je včasih čisto uničena.«[22]

Terezija Avilska je čudovito razvila svoj nauk o molitvi zlasti premišljevalni in hkrati o rasti duhovnega življenja in duhovnega izkustva. V zvezi s tem govori tudi o vlogi duhovnega vodstva. Posebno dragoceno je, ker nam govori iz svoje izkušnje. »Ker nisem imela duhovnega voditelja, sem brala omenjene knjige in upala, da bom sčasoma doumela njihovo vsebino. Toda kmalu sem uvidela, da bi se iz knjig naučila le malo, če me ne bi učil Gospod; umela sem toliko kot nič, dokler me ni njegovo Veličanstvo poučilo z izkustvom. Zategadelj tudi nisem vedela, kako naj ravnam. Komaj sem malo okusila nadnaravno molitev (mislim tu na molitev miru), sem se skušala odvrniti od vseh stvari. Nisem pa upala duše dvigniti više, ker bi se mi zdelo smelo, hudobni, kakršna sem bila. Kljub temu sem si prizadevala ostati v Bogu zbrana, ker sem menila, da čutim njegovo navzočnost, in ker sem jo v resnici tudi čutila. Molitev te vrste je kaj sladka in blažena; ta dobiček, to blaženost čutimo v sebi povsem jasno. Zato me tudi nihče ne bi mogel pregovoriti, naj se vrnem k premišljevanju o Kristusovi človeški naravi, ker sem takrat res mislila, da bi me to oviralo. Gospod moje duše in moja največja dobrina, križani Jezus! Nikoli ne mislim brez bolečine na to zmoto, ki sem jo gojila v sebi in ki se mi zdi izdajstvo, zgrešeno nad teboj nevede!«[23] V tej notranji negotovosti in stiski je prebila Terezija kar nekaj časa. Končno se je odločila, da se pogovori z izkušenim duhovnikom v duhovnem življenju in ga vpraša, kaj misli o njeni molitvi. O tem pogovoru pravi: »Pogovorila sem se tedaj s tem možem (Janez de Pradanos), ki je bil goreč in kaj razsvetljen - Božji služabnik. Ko sem mu razkrila vso svojo dušo, mi je svoje stanje pojasnil in mi zopet dal poguma. Duhovni jezik je umel imenitno (v duhovnih zadevah je bil podkovan). Rekel je, da tu povsem deluje Božji Duh, da pa se vendar moram vrniti k navadni notranji molitvi, ker še nisem zgradila pravih temeljev zanjo in še ničesar ne vem o mrtvenju. In res dotlej nisem umela niti imena te kreposti. Opomnil me je dalje, naj nikakor ne opuščam notranje molitve, temveč naj se ojunačim in z njo nadaljujem, ko mi Bog vendar poklanja tako izredno milost; kaj vemo, je pristavil, morda hoče Bog po meni koristiti mnogim. To in še mnogo drugega je govoril s preroškim duhom, zakaj po Gospodovi volji se je vse to na meni uresničilo. Končno me je

[21] Sv. Janez od Križa, n. d., III, 47.
[22] Sv. Janez od Križa, n. d., III, 56.
[23] *Življenje svete Terezije Jezusove* (kakor ga je sama opisala), MD, Celje 1874, 22, 3.

opozoril še na hud prestopek, ki bi ga zagrešila, če ne bi ustregla milostim, ki mi jih daje Bog. Njegove besede so bile tako žive, da sem imela vtis: po njem govori Sveti Duh, da bi mi pozdravil dušo. In bila sem globoko osramočena. On pa me je vodil tako, da sem se vsa spremenila. Velika stvar je umeti dušo. Svetoval mi je, naj za vsakdanjo molitev premišljujem kako skrivnost Kristusovega trpljenja; iz take molitve naj zajemam koristne sklepe zase in naj ne mislim na nič drugega kot na Kristusovo človeško naravo. Onim notranjim zbranostim in užitkom naj se ustavljam, kolikor morem, in jim ne dam do sebe, dokler mi ne bo velel drugače. Ko je odšel, sem bila vsa potolažena in okrepčana, Gospod mi je pomagal, a je podprl tudi njega, da je moje stanje prepoznal in mi pokazal pot. Trdno sem se odločila, da v nobeni točki ne bom ravnala drugače, kakor mi bo velel, in sem se držala nasproti vsem svojim spovednikom do današnjega dne.«[24]

Frančišek Saleški (1567-1622) je bil izreden duhovni voditelj, in to z naukom in zgledom duhovnega vodenja. To dokazuje nad 2000 pisem, s katerimi je mnogim pomagal, da so napredovali v duhovnem življenju. Glede duhovnega vodstva je napravil velik korak naprej. Dotedanji duhovni učitelji so se predvsem poglabljali v duhovno vodstvo redovnikov in redovnic, Frančišek Saleški pa govori o duhovnem vodstvu tistih, ki žive med svetom. O tem veliko piše v knjigi *Uvajanje v bogoljubno življenje ali Filoteja.* Tu zelo jasno govori, da more človek v vsakem stanu doseči veliko stopnjo svetosti, če spolnjuje svoje poklicne dolžnosti. O duhovnem vodstvu pravi: »Na poti svetosti ne hodi sam, ampak si poišči dobrega, svetega vodnika. Naše notranje izkustvo ni zanesljivo. Kdor sam sebe vodi, si je izbral norca za voditelja. Zdravnik zdravi druge, če sam zboli, pokliče na pomoč prijatelja. Voditelj mora biti res duhovni voditelj. Zato je potrebno, da pozna zakonitosti duhovnega življenja, da je zadosti izkušen in je kreposten mož. Naj ga spoštujemo in ljubimo. To prijateljstvo mora biti popolnoma sveto, Božje in duhovno, potem bo imelo pravo vzgojno moč.«[25]

Prvi in glavni duhovni voditelj je pri vseh isti: Bog - Sveti Duh. Voditelj nas vodi le po poteh, ki mu jih kaže Bog, in nam pomaga, da gremo naprej. Duhovni voditelj bedi nad tistim, ki se mu izroči in zaupa, da ga vodi. Seveda mora pa tudi sam misliti in delati. Nihče ne sme biti slepo orodje v rokah duhovnega voditelja. Z njim naj se posvetuje, kaj je treba storiti, da spolni Božjo voljo, izpolniti jo mora sam. Kot povsod priporoča Frančišek tudi pri duhovnem vodstvu prijaznost in ljubeznivost. Ne toliko zapovedovati, temveč bolj spodbujati in svetovati. Frančišku je človekova svoboda sveta in nedotakljiva. Voditelj naj pomaga, da človek lažje spozna Božjo voljo in jo zavestno in svobodno izpolni. Duhovni voditelj mora znati presojati, ali je to, kar se godi v duši, res od Boga ali pa izhaja iz samoljubja. Zato mora duhovni voditelj poznati pota, po katerih Bog vodi posameznega človeka. Nikdar ne sme nikogar voditi drugače, kakor notranji voditelj, Sveti Duh. Zato je voditelju vedno potrebno široko znanje teologije duhovnosti, brez katere je lahko vse samo poskušanje v duhovnem vodstvu.

---

[24] *Življenje svete Terezije Jezusove,* 23, 13.

[25] Frančišek Saleški, *Filoteja*, Ljubljana 1941, 3, 37.

Duhovni voditelj mora upoštevati naravna nagnjenja človeka in njegovo naravno obdarjenost. Duhovno življenje ni vosek, ki ga oblikuješ, kakor hočeš in napraviš sto podob po istem kopitu. Duhovno življenje je seme, vsejano od Boga in vsako se razvija tako, kot mu je dano od Stvarnika. Z vsakim je treba ravnati po sposobnostih in nagnjenju njegovega duha.

Frančišek Saleški je bil rojen duhovni voditelj. Ni iznašel novega sistema, pač pa je to, kar je bilo, prečistil in spopolnil. Bil je izredno izobražen, sam duhovno globok, do vseh ljudi pa poln spoštovanja, prijaznosti in ljubezni. Njegova knjiga *Filoteja* more biti vsem duhovnim voditeljem v veliko pomoč, prav tako tudi vsem, ki želijo v duhovnem življenju napredovati, pa naj živijo v kateremkoli stanu.[26]

Duhovno vodstvo ogroženo

V 18. in 19. stoletju nastopi obdobje nazadovanja duhovnega vodstva. Po konstitucijah Družbe Jezusove je poročilo o stanju vesti eno najučinkovitejših sredstev za vzdrževanje skupnega življenja in edinosti. Zato je bil poleg predstojnika določen tudi duhovni oče, izbran izmed predstojnikov. Sv. Ignacij je hotel iz poročila vesti napraviti obveznost, ki bi bolj pospeševala sinovsko zaupanje, ne pa ustvarjala neko disciplinsko dolžnost.[27]

Pod vplivom te prakse v Družbi Jezusovi so konstitucije nekaterih redov, moških in ženskih, predvidevale v tem času (18. in 19. stoletju) odkrivanje ali razodevanje vesti predstojnikom. To so utemeljevali s tem, češ da jih bodo predstojniki na ta način bolje spoznali in jim tudi uspešneje pomagali pri njihovem redovnem in duhovnem življenju. Tako konstitucije Kongregacije Presvetega Odrešenika, ki jih je potrdil papež Benedikt XIV. leta 1749, določajo, naj krajevni samostanski predstojnik posluša vsak mesec izpraševanje vesti vseh svojih podrejenih. Redovnice Marijinega obiskanja spodbuja Frančišek Saleški v njihovih konstitucijah, naj imajo odprto vest do svojih predstojnic. Toda ti tako dobronamerni predpisi so se večkrat malo modro in celo škodljivo izvajali. Nekateri predstojniki so mislili, da prevzemajo tudi vlogo spovednika. Razumljivo je, da je tako določeno duhovno vodstvo zgubilo pravo vlogo in pomen. To samovoljno razvado je prepovedal papež Leon XIII. z dekretom *Quemadmodum* z dne 17. decembra 1890. Tudi *Zakonik cerkvenega prava* z leta 1917 prepoveduje predstojnikom, da bi od podrejenih zahtevali razkrivanje vesti. »Vsem redovniškim predstojnikom je strogo prepovedano, da bi na kakršenkoli način navajali sebi podložne osebe, da jim odkrivajo vest. Vendar podložnikom ni prepovedano, da bi prostovoljno in sami od sebe odkrivali svojo dušo predstojnikom; še prav je, če se v otroškem zaupanju obračajo na predstojnike in jim, če so ti duhovniki, odkrivajo tudi svoje dvome in bojazni vesti« (kan. 530). Podobno določa tudi sedanji *Zakonik cerkvenega*

[26] Prim. A. Pedrini, *La direzione spirituale nell'insegnamento di S. Francesco di Sales,* v: *Mistagogia e direzione spirituale*, 143-162.

[27] Prim. F. Dresramaut, *Note sulla direzione spirituale nei tempi moderni,* v: *La direzione spirituale nella Famiglia Salesiana,* Editrice S. D. B., Roma 1983, 19-22.

prava (1983). »Učitelj novincev in njegov pomočnik, ravnatelj semenišča ali drugega vzgojnega zavoda naj ne spovedujejo svojih gojencev, ki bivajo skupaj z njimi v isti hiši, razen če gojenci v posameznih primerih sami od sebe za to prosijo« (kan. 985). S tem želi zavarovati svobodo spovedanca in predstojnika.

Sicer pa je tudi v tem obdobju Bog obdaril nekatere izredne duhovne voditelje. To so bili spovedniki, veliki učitelji duhovnega življenja, redovni ustanovitelji, med temi naj omenimo Janeza Vianneya, Alfonza Ligvorija, Jožefa Calasso, Petra Liperta, Janeza Krstnika de la Salle, Jožefa Allemanda, Henrika Chaumonta, Jožefa Cottolenga, Janeza Boska. Zadnji štirje so se posvetili mladini. V 20. stoletju izstopajo: Alojzij Guanella, Colombo Marmion, Alojzij Irione, Edvard Poppe, Leopold Castelnuovo, Romano Guardini, Charles de Foucauld, Roger Schutz, mati Terezija in drugi.

Duhovno vodstvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva

Cerkveno učiteljstvo bolj ali manj neposredno večkrat govori o duhovnem vodstvu. Papež Leon XIII. v pismu *Testem benevolentiae* (22. 1. 1899) kardinalu Gibbonsu, kjer govori o amerikanizmu, pravi o duhovnem vodstvu: »Kakor je Bog sklenil, da skoraj vedno rešuje ljudi po ljudeh, tako je tudi določil, da bo one, ki jih kliče k odličnejši stopnji popolnosti, pripeljal tja po ljudeh.«[28] Apostolska spodbuda Pija X. (4. 8. 1908) je vsa prežeta z očetovskimi vabili duhovnikom k svetosti in molitvenemu življenju, pri čemer jim je v veliko pomoč duhovno vodstvo. Devet let kasneje (15. 6. 1917) je izšla okrožnica Benedikta XV. o oznanjevanju Božje besede *Humani generis redemptionem.* Čeprav je okrožnica posvečena predvsem misli, kako nepogrešljiva je Božja beseda za spreobrnjenje, za rast v veri in vztrajanju v njej, pri tem ne pozabi omeniti koristnosti duhovnega vodstva. Pij XI. je v okrožnici *Ad catholici sacerdotii* (20. 12. 1935) prvi podal sintezo nauka o katoliškem duhovništvu. V drugem delu okrožnice izrečno govori o duhovniški vzgoji in vlogi duhovnega vodstva pri njej. Mejnik v teologiji duhovništva in njegovi duhovnosti je spodbuda Pija XII. *Menti nostrae* (23. 9. 1950), kjer o duhovnem vodstvu pravi: »V napredovanju duhovnega življenja ne zaupajte samim sebi, ampak s preprostostjo in krotkostjo prosite in sprejmite pomoč nekoga, ki more z modrim posredovanjem voditi vašo dušo. Brez tega modrega voditelja vesti je redno težko pravilno odgovoriti navdihom Svetega Duha in Božje milosti« (54).

V tem pogledu so bogati tudi dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Spomnimo se najprej nekaterih, ki splošno govorijo o duhovnem vodstvu. S tem v zvezi je treba omeniti dostojanstvo človekove naravne vesti, ki jo mora oblikovati. »V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati ... Glas te postave vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen. Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam s

[28] ASS 31(1899), 474.

svojim Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjana z ostalimi ljudmi v iskanju resnice in pri pravilnem reševanju nekaterih nravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tembolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili nravnosti. Vendar se neredko zgodi, da se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo. Tega pa ni mogoče reči, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega in kadar zaradi navajenosti na greh vest polagoma skoraj oslepi« (CS 16). »Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice in njena naloga je, da oznanja in z obvezujočo močjo uči resnico, ki je Kristus, in hkrati s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela nravnega reda, izvirajočega iz človeške narave same« (VS 14). Kristjani uresničujejo svoj poklic le, če se dajo voditi najvišjemu duhovnemu voditelju: Svetemu Duhu. »V različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu in kateri v poslušnosti nebeškemu Očetu v duhu in resnici molijo Boga Očeta, hodijo za Kristusom, ubogim, ponižnim in obloženim s križem, da bi si zaslužili: deležnost pri njegovem poveličanju« (C 41). Duhovnikom naroča naj bodo skrbni pastirji svojega ljudstva: »Za vernike pa, ki so jih duhovniki s krstom in poučevanjem duhovno rodili (prim. 1 Kor 4,15; 1 Pt 1,23), naj skrbijo kakor očetje v Kristusu. Kakor iz srca vzor čredi (prim. 1 Pt 5,3) naj tako vodijo svoje krajevno občestvo in mu tako služijo, da bo vredno nositi tisto ime, s katerim je oblikovano eno samo in celotno Božje ljudstvo« (C 28). »Duhovniki primerno svojemu deležu oblasti izvršujejo službo Kristusa Glave in Pastirja, in zbirajo Božjo družino kot brate enega duha in jih po Kristusu v Duhu vodijo k Bogu Očetu. Kakor za druga duhovniška opravila se tudi za opravljanje te službe podeljuje duhovna oblast, ki se pa daje za zidanje Cerkve. Pri zidanju Cerkve morajo duhovniki po Gospodovem zgledu z vsemi ravnati izredno ljudomilo. Tega ne smejo delati zato, da bi ugajali ljudem, marveč kakor terjata nauk in krščansko življenje; učijo in tudi svarijo naj jih kot ljube otroke po apostolovih besedah: 'Oznanjuj besedo, vztrajaj v ugodnih ali neugodnih okoliščinah! Dokazuj, grajaj, spodbujaj, z vso potrpežljivostjo in učiteljsko zavzetostjo' (2 Tim 4,2). Ker so duhovniki vzgojitelji v veri, je njihova dolžnost, da sami ali po drugih skrbijo, da posamezne vernike v Svetem Duhu privedejo do uresničevanja njihove lastne poklicanosti, ki naj se v smislu evangelija razvije do iskrene in dejavne ljubezni in do svobode, za katero nas je osvobodil Kristus« (D 6). Seveda se morajo duhovniški kandidati za tako delo pripravljati že v času svojega študija. »Skrb za dušnopastirstvo, ki mora popolnoma prežemati vso vzgojo bogoslovcev, tudi zahteva, da so dobro poučeni o tem, kar se posebej nanaša na sveto službo ... Skrbno naj bodo vzgojeni za duhovno vodstvo, da bodo mogli vse sinove Cerkve voditi predvsem k docela zavestnemu in apostolskemu krščanskemu življenju in k spolnjevanju njihovih stanovskih dolžnosti. Z enako skrbnostjo naj se nauče pomagati redovnikom in redovnicam, da bodo vztrajali v milosti svojega poklica in

napredovali v duhu lastne ustanove. Sploh je treba v bogoslovcih izoblikovati primerne sposobnosti, ki zelo pomagajo pri pogovoru z ljudmi, kot npr. pripravljenost druge poslušati in v duhu ljubezni imeti odprto srce za potrebe ljudi v različnih razmerah« (DV 19). Da se duhovniški kandidati usposobijo za takšno delo in poslanstvo, pa sami potrebujejo v času študija dobro duhovno vodstvo. »Potrebno je znova odkriti veliko tradicijo osebnega duhovnega spremljanja, ki je v življenju Cerkve vedno prinašalo mnogo dragocenih sadov. V nekaterih primerih in pod primernimi pogoji ga lahko podpreta psihološka analiza in pomoč, ne moreta pa ga nadomestiti. Dečke, odraščajoče in mlade je treba povabiti, da odkrijejo in cenijo dar duhovnega vodstva, da ga iščejo in izkušajo, da z zaupno vztrajnostjo prosijo zanj svoje vzgojitelje v veri. Duhovniki pa naj bodo s svoje strani prvi pripravljeni posvetiti čas in moči za to delo vzgoje in osebne duhovne pomoči. Nikoli naj jim ne bo žal, da so opustili ali odrinili na drugo mesto več drugih stvari, čeprav dobrih in koristnih, če je to bilo neizogibno, da so ostali zvesti svoji službi sodelavcev Svetega Duha pri razsvetljevanju in vodstvu poklicanih« (*Dal vam bom pastirjev* 40). Glede duhovnega vodstva v času priprave na duhovništvo je zelo jasen dokument *Temeljne odredbe o duhovniški vzgoji in izobraževanju*: »Vsak bogoslovec naj ima svojega duhovnega voditelja, kateremu bo ponižno in zaupno razkrival svojo vest, da bo bolj zanesljivo usmerjena na Gospodovo pot« (55). Prav je, da omenimo še, kaj pravi o duhovnem vodstvu *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, ki ga je izdala Kongregacija za duhovščino (31. 1. 1994): »Vzporedno z zakramentom sprave bo duhovnik opravljal tudi službo duhovnega vodstva. Ponovno odkritje in razširjenost te prakse, ki je v veljavi tudi zunaj obhajanja zakramenta sprave, je velik blagoslov za Cerkev v sedanjem času. Velikodušno in prizadevno izvrševanje duhovnega vodstva je hkrati pomembna priložnost za odkrivanje in utrjevanje poklicev, bodisi v duhovništvo ali razne oblike posvečenega življenja. Za izboljšanje njihove lastne duhovnosti mora biti tudi med duhovniki samimi uresničeno duhovno vodstvo. Ko izročijo oblikovanje svoje duše v roke modrega sobrata, bodo že od začetka svoje službe zoreli v zavesti, kako pomembno je, da ne hodijo sami po poti duhovnega življenja in pastoralnih obveznosti. Ko se odločijo za to sredstvo učinkovitega oblikovanja, ki je tako dobro preizkušeno v Cerkvi, imajo duhovniki popolno svobodo pri izbiri osebe, ki naj jih vodi« (54).

Duhovno vodstvo danes

Že pred Drugim vatikanskim koncilom, zlasti pa po njem, je začelo prevladovati mišljenje, da je duhovno vodstvo povsem preživeto. Duhovno vodstvo je zadeva velikih zahodnih učiteljev duhovnega življenja in pastirjev, še bolj pa modrosti krščanskega Vzhoda. V našem modernem času govorijo o njem le še zaneseni romantiki, ki se navdušujejo nad eksotičnimi potmi Bude, Krišne in drugih predstavnikov vzhodnjaške duhovnosti.[29] Duhovno vodstvo je namreč nekaj, kar je skupno vsem duhovnostim. Duhovno vodstvo je tako

[29] Prim. M. I. Rupnik, n. d., 78.

prišlo ob dober glas, da niso več govorili o duhovnem vodstvu, temveč o duhovnem spremljanju; ne o duhovnem voditelju ali duhovnem očetu, temveč o svetovalcu, osebnem voditelju, psihiloškem svetovalcu in podobno. Po mnogih semeniščih in drugih zavodih in skupnostih se je vloga duhovnega voditelja - spirituala - zelo razvrednotila, ponekod celo izginila. Človeku se ob tem postavlja vprašanje, zakaj je nastala takšna kriza duhovnega vodstva. Navedimo za to nekatere vzroke.

1. Pomanjkanje pravih duhovnih voditeljev. To je splošna tožba. Res je bilo teh vedno bolj malo, danes pa še celo. Nekateri se tega odgovornega dela nočejo ali ne upajo lotiti. Drugi se pa sami ponujajo in razglašajo za duhovne voditelje, čeprav za to delo nimajo ne človeških ne teoloških pogojev. Tudi če predstojniki koga postavijo v to službo, ni še nobeno zagotovilo, da bo res duhovni voditelj. Izbira je res težka. Po drugi strani pa je tudi res, da danes v javnosti tudi med vernimi ni pravega pojmovanja o duhovnem vodstvu in ne duhovnem voditelju. Nekateri bi radi iz duhovnega voditelja naredili človeka, ki bi bil sposoben reševati vse mogoče težave. Res so področja verskega odrešenja duhovna, duhovne neokrnjenosti, psihičnega zdravja in telesnega blagostanja resničnosti, ki so med seboj zelo povezane. Vendar mora duhovno vodstvo upoštevati svoje lastno področje duhovnega življenja. To mora biti zelo jasno duhovnim voditeljem in vernikom.

2. H krizi duhovnega vodstva je prispevala tudi tako imenovana kultura očetovstva, to je kultura, ki je popolnoma razvrednotila nekdanjo vlogo očetovstva. Tu ne gre samo za duhovno očetovstvo, temveč za vsako avtoriteto in institucijo (družino, Cerkev, šolo). Vsako avtoriteto ljudje razumejo in doživljajo kot ogrožanje človekove svobode in kot obliko odtujevanja samemu sebi. Zdi se, kot da smo na poti v neko družbo brez očeta. Razumljivo je, da takšna miselnost prej ali slej privede do izrečnega zanikanja vere v očetovstvo Boga.

3. Pojav sociologizma (poskus razložiti vse pojave kulturnega in duhovnega življenja zgolj s sociološkimi dejavniki). Po gledanju sociologov (zlasti marksističnih) je duhovno vodstvo dediščina stare individualistične miselnosti. Posvečalo se je samo posameznim privilegiranim osebam. Danes tako pravijo, nimamo »v hlevu« več devetindevetdeset ovac in eno zunaj, temveč je devetindevetdeset ovac zunaj in samo ena v hlevu. Nesmiselno je posvečati se samo tej, vse, ki so zunaj pa pustiti. To bi bilo neevangeljsko.

4. Sekularizirana miselnost časa. Današnji človek vedno bolj izgublja religiozno gledanje na svet in življenje. Prepričan, da dogajanja potekajo po strogo določeni zakonitosti in vzročnosti, se psihološko vedno manj čuti povezanega z Bogom in odvisnega od njega. Bog je vedno bolj odsoten in oddaljen od človeka in njegovega življenja. Človek je zgubil čut za Boga. Tudi verni postavljajo nove zahteve za uresničevanje svojega verskega življenja.

5. Opuščanje zakramenta sprave. Ker je človek zgubil čut za Boga, je zgubil tudi čut za greh. Ker se ne čuti grešnika, tudi ne čuti potrebe po zakramentu sprave. Pri spovedi je v iskrenem pogovoru med spovednikom in spovedancem o stanju vesti in sploh o duhovnem stanju, že kar samo po sebi prihajalo tudi do duhovnega vodenja. Danes more zakrament sprave prehajati tudi v duhovno

vodstvo samo tam, kjer se zakrament doživlja kot Božji dogodek osvoboditve greha in prerojenja življenja v Kristusu.

6. Poveličevanje psihologije in psihiatrije. Greha v pravem pomenu besede marsikje ni več. Preprosto so ga spremenili v psihično bolezen. Tudi to je vzrok, da so psihiatri zamenjali spovednike in duhovne voditelje. Mnogi psihologi pišejo in govorijo, da poznajo veliko bolj učinkovita sredstva duševnega in duhovnega zdravljenja kakor preprosta in nedorečena psihologija nekdanjih velikih učiteljev duhovnega življenja, kot Janez od Križa, Terezija Avilska, Ignacij Lojolski, Janez Vianney in drugi. Skuša se ustvarjati čim večja razdalja med psihologijo in duhovnim vodstvom.

7. Napačno razumevanje nekaterih poudarkov Drugega vatikanskega koncila. Koncil je zelo osvetlil vrednost človekove svobode. Ob tem so nekateri začeli napačno razmišljati in učiti, da duhovno vodstvo ne spoštuje svobode. S svojimi načeli in nasveti jo zmanjšuje, zato vernik, ki se zaupa duhovnemu voditelju, ne more v veri postati odrasel in zrel.

Koncil govori o delovanju Svetega Duha v zgodovini odrešenja in v življenju vsakega kristjana. Ta se mu mora preprosto odpreti, da more v njem delovati. Duhovno vodstvo je bilo svoj čas gotovo potrebno in koristno, danes pa smo odkrili pomembnost delovanja Svetega Duha, ki je edini pravi učitelj in voditelj.

V ospredje je postavil misel, naj kristjan živi svojo vero sredi sveta in z vero preoblikuje družbo in zemeljske realnosti in se tako vključi v zgodovino odrešenja. Pri takšni spodbudi se je nekaterim porodila misel, da jih pri tem duhovno vodstvo ovira. Duhovno vodstvo usmerja kristjana v duhovni svet in tako nastaja razkorak med njegovim vsakdanjim in duhovnim življenjem. To je končno potegnjeno v ozek krog njegovih duhovnih vaj in navad.

Koncil je pokazal tudi na pomen življenja v skupnosti, saj more biti ta kristjanu v veliko pomoč in spodbudo pri rasti njegovega duhovnega življenja. Ob tem se je pojavila misel, da je osebno duhovno vodstvo v nasprotju z občestvenim duhom, saj je to že v korenini »okuženo« s klico individualizma. Skrb za krščansko življenje v skupnosti ali skupini, navadno povsem nadomesti duhovno vodstvo. Mnoge stvari se veliko lažje dosežejo v pogovoru v skupnosti z enakimi, kot pa z duhovnim voditeljem. Tako se je marsikje izoblikovalo prepričanje, da je dovolj, če človek živi v določeni skupini, pa četudi med drugače mislečimi.

8. Danes se na splošno ljudje ne želijo poglabljati vase, ne želijo spoznati svoje prave notranje podobe. Zato se jim zdi duhovno vodstvo ne samo nepotrebno, temveč tudi »nevarno«.[30]

V zadnjih nekaj letih so začeli duhovno vodstvo spet ceniti in vrednotiti kot izredno koristen dejavnik za rast duhovnega življenja, se pravi nujen dejavnik za oblikovanje človeške in krščanske podobe kristjana. Prof. A. Mercatali pravi o ponovnem vrednotenju in oživljanju osebnega duhovnega vodstva: »Po

[30] Prim. M. Costa, *Direzione spirituale e discernimento,* Edizioni ADP, Roma 1993, 16-34; R. Frattallone, *La direzione spirituale oggi. Una proposta di ricomprensione,* Società editrice Internazionale, Torino 1996, 5-16; L. M. Mendizabal, *La direzione spirituale. Teoria e pratica,* EDB, Bologna 1990, 1-11.

obdobju podcenjevanja in zavračanja duhovnega vodstva (zaradi mnogih razlogov), se danes spet govori o njem. Ne gre samo za oživljanje na ravni delovanja, ampak za njegovo povezanostjo s teologijo in antropološkimi vedami, da prevzame svojo vlogo v novem razcvetu duhovnosti v Cerkvi. To svojo vlogo naj spet prevzame v novih ustanovah posvečenega življenja, pri laikih (svetnih institutih), in vse oblikuje v osebnosti zrelega človeka in kristjana. Ne gre za obnavljanje duhovnih struktur, ki so svoj čas blestele, temveč za ponovno odkritje službe, ki jo je Cerkev dolga stoletja nudila človeku na poti vere, da bi dosegel svojo krščansko istovetnost, upoštevaje vse oblike svetosti, ki obstajajo v različnih stanovih cerkvenega občestva.«[31]

Ponovno oživljanje in vrednotenje duhovnega vodstva potrjuje tudi bogata strokovna literatura s tega področja. Ta želi pomagati, da bi bilo duhovno vodstvo za naš čas, za današnjega človeka.

[31]A. Mercatali, n. d., 1116.

R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Pattloch, Augsburg 1994, 208 str., ISBN 3-629-00651-5.

Leta 1994 umrli Reinhard Löw, filozof in nazadnje direktor Raziskovalnega inštituta za filozofijo v Hannovru ter profesor za filozofsko etiko na Univerzi v Münchnu je bil na področju filozofije znanosti in antropologije v zadnjih letih eden najbolj obetavnih in prodornih mislecev. Leta 1995 je v BV izšel *In memoriam*, ki sem ga napisal kmalu po njegovi smrti, 25. avgusta 1994. Tega leta sta izpod njegovega peresa izšli dve knjigi: knjiga o novih dokazih za Boga, ki jo hočem predstaviti tukaj, in knjiga *O lepem* (*Über das Schöne*), ki je izšla že po njegovi smrti.

Téma, ki jo obravnava omenjena knjiga, je prastara. V preteklosti je bilo vprašanje o dokazih za Boga včasih napihnjeno do nevzdržnosti, včasih pa povsem nepomembno. Dokaj nenavadno je, da je v našem času vse več avtorjev in del, ki se hočejo preizkusiti na tem področju. Gre za avtorje z naravoslovnega področja, ki jim niti ne gre za dokaze za Boga, ampak jim je dokazovanje nekakšen avanturističen podvig. Skoraj ne mine leto, da se na to témo ne bi oglasil kateri od znanstvenikov in z dokazovanjem Boga hotel globlje zaplavati v metafiziko, preizkusiti verigo argumentov, preveriti nove sheme mišljenja in morebitne posledice dokazov. Verjetno ni treba posebej govoriti, da so med njimi taki, ki izzivajo, ker brez nasprotnika ne bi zdržali. Reinhard Löw se je posvetil zlasti »hladnim« znanstvenikom-teoretikom, ki jih tudi morebitni dokaz ne bi ganil. Navsezadnje je »dokaz« dovolj jasno znamenje, da rezultati dokaza dokazovalca ne vežejo. Njihova igra je nevarna, ker igrajo predrzno in igrajo za nekoga drugega. V knjigi *Novi dokazi za Boga* lahko mimogrede ugotovimo, da je ta »drugi« navsezadnje miselnost tako imenovane hipotetične civilizacije. Izraz je izvirna Spaemannova opredelitev različnih konceptov družb, ustanov in socialne etike, ki se v anglosaksonskem svetu pojavljajo pod skupnim imenom »odprta družba« (open society) in imajo lastno logiko nenehnega preverjanja svoje pravilnosti. Kljub načelni »odprtosti« je njihova temeljna zahteva lojalnost članov. Položaj članov je odvisen od njihovega angažiranja v korist družbe in ustanov. Popperjev pojem »odprte družbe« je logično nadaljevanje njegove *Logike raziskovanja* (1934), čeprav on verjetno ni mislil, kakšno razsežnost bo imelo njegovo tolmačenje sodobne znanosti. Pojem »hipotetična civilizacija« se v Löwovi knjigi pojavi nekajkrat in kaže na miselnost kroga münchenskega Inštituta za filozofsko etiko, iz katerega izvira. Reinhard Löw je na neki način pristal na igro, a mu ni šlo samo za igro in zmago nad nasprotnikom. Šlo mu je tudi za to, da bi pokazal pasti »hipotetične resnice« in za to, v čem tradicionalni vzorec podcenjuje novi miselni vzorec mišljenja in s tem tvega nedoumljivo izgubo na področjih, kjer je bil doslej nesporno prvi. Temeljni miselni vzorec tradicionalnega mišljenja je prepričanje. Prepričanje je druga stopnja vednosti. Tretja stopnja je osebna vera. Tradicionalni vzorec se naslanja na antropologijo, ki je utemeljena na ontologiji. Zato tradicionalni pojem »prepričanja« nudi relativno malo prostora za razpravo. To prepričanje je lahko na neki način tudi naučeno. Naučeno prepričanje je neke vrste nesmisel.

Novi dokazi za Boga, o katerih govori Löwova knjiga, niso novi zaradi miselnega vzorca, ki tokrat pač temelji na neki novi opredelitvi pojma »prepričanje«, to je na hipotezi, ampak so novi zato, ker pokažejo na šibke točke dokazovanja sploh in zlasti na nesmiselnost dokazovanja Boga. Knjiga *Novi dokazi za Boga* je zanimiva priča večplastnega branja novotomistične filozofije, ki je plen novega preverjanja resnice in resničnosti. Morda bo kdo rekel, da se knjiga ukvarja z zastarelo snovjo in da gre za običajen primer postmodernega izravnavanja in izničenja vrednot. Gotovo, kolikor bi bil govor samo o naravoslovnih znanostih. Nikakor pa ne, kolikor je govor o vzorcih mišljenja, ki se z naravoslovnih znanosti selijo na sociobiološko področje, zlasti kar zadeva variante socialnega darvinizma. Tiplerjeva knjiga *Fizika neumrljivosti* s podnaslovom *Moderna kozmologija, Bog in vstajenje mrtvih*, ki ji je Löw na koncu svoje knjige namenil celo poglavje, je izšla leta 1994. Dawkinsova knjiga *Egoistični gen* je res izšla že davnega leta 1978, a jo Tipler citira kot svoj učbenik. Reinhard Löw ugotavlja, da v teh in podobnih knjigah ne gre samo za tako imenovano dokazovanje Boga oziroma za preverjanje hipotez, v katerih nastopa tudi nekakšen bog, ampak predvsem tudi za molčanje o človeku oziroma za tako imenovanim »laissez faire« načrtom, ki gledajo v človeku samo etapo na poti razvoja do nekakšne popolnosti v hipotetični prihodnosti (v modernističnem okolju) ali snov za katerikoli namen (v postmodernističnem okolju). Avtor je na to pozoren že na začetku knjige, ko omenja svoje sodelavce, področja, kjer se dogajajo sodobni nenavadni in nevarni eksperimenti, ter zlasti pojme (dokaz, pojasnitev, definicija, mnenje, prepričanje, vera), ki izgubljajo svojo sporočilnost.

Spodbuda za knjigo je Reinhardu Löwu pravzaprav prišla z Vzhoda po letu 1989 in je svojevrsten obračun s tranzicijo na filozofskem in znanstveno-kulturnem področju. Po padcu berlinskega zidu so se razblinile iluzije o boljšem življenju in hitrejšem razvoju, zlasti iluzija o popolni družbi in pravica do intervencije vlad (avtoritet) na celotno socialno področje. Na Zahodu ni prihajalo do tako radikalnih prelomov in rušenj iluzij, čeprav imajo pozna šestdeseta nekatere značilnosti selitve miselnih vzorcev znanstvene neopredeljenosti na socio-biološko področje, zlasti kar zadeva popularizacijo splava, odnos do populacijske problematike, uveljavitev novih kriterijev določanja smrti, popularizacije presaditev organov in prvih razprav o evtanaziji. Četudi se je Zahod po drugi svetovni vojni radikalno obrnil stran od totalitarizmov italijanskega, nemškega, španskega in seveda tudi sovjetskega tipa, so pravkar omenjena vprašanja prišla na površje po isti metodologiji kot totalitarizem. Reinhard Löw je v zgodnjih devetdesetih ta proces opazoval na vzhodu Evrope, ki so ga začeli osvajati miselni vzorci liberalnega oziroma svobodomiselnega Zahoda. Nekaj let je preteklo do prvih analiz položaja ljudi, ki so namesto blagostanja dobili revščino in brezposelnost, da so si lahko povedali, da »niso od tega sveta«, in si poskušali tudi dokazati, da je uganka človekovega bivanja na svetu nerešljiva. To ni imelo nič opraviti z vero v Boga ali v posmrtno življenje. Bilo je predvsem izraz razočaranja nad doseženim in nad šibkostjo splošnih pravil. Zahod namreč že vsaj od poznih šest-

desetih let ugotavlja, da so stvari v svetu med seboj povezane s pomanjkljivostmi. Te od posameznika zahtevajo zavesten napor, ki zmanjšuje nevarnost zloma družbenih ustanov, če bi slučajno prišlo do prevelikih napak držav. Na Vzhodu se zdi, da se v dolgem obdobju totalitarizma ni uspel razviti niti en sam sodobni (podobni) vzorec mišljenja, ki bi bil alternativa totalitarnemu režimu. Zato je Vzhod računal, da bo tako imenovana tranzicija potekala po določenih »zahodnih« pravilih, ki bodo upoštevala vzhodno izročilo. Nikomur se ni niti sanjalo, da bi bila prav ta pravila lahko izraz nepopolnosti stvari in ljudi. Zgodilo pa se je, da so se spremembe uveljavile tudi kot radikalno nasprotje prepričanju, ki je vladalo med ljudmi. Tudi to ni na prvi pogled imelo nič opraviti z religiozno vero, četudi ni dvoma, da verujoči ljudje v miselnem okolju 20. stoletja razmišljajo na temelju prepričanj in preverjenih resnic ter da so bili žrtve novih miselnih vzorcev prav verujoči. Reinhard Löw pri tem ugotavlja, da se to, čemur je posvečen naslov knjige, ni zgodilo zlasti človeku na Vzhodu, ki mu miselni vzorec v najbolj pomembnem trenutku ni nudil opore za nezaupnico varianti socialnega darvinizma, ampak tudi (verujočemu) človeku na Zahodu, ki v vseh letih po drugi svetovni vojni ni dojel, kako usodno je molčanje o človeku. Vendar je dejstvo, da so novi miselni vzorci, zlasti pojem »odprte družbe«, dobili rodovitnejšo osnovo na Vzhodu, a so bili brez potrebnih mehanizmov, ki bi odpravili krivičnost. Medtem ko se je na Zahodu v 90-ih letih pojem »odprte družbe« ponujal kot spoznanje, da je družba minljiv pojav, da bodo v prihodnje odločali interesi posameznikov, da bo tržni sistem prevladal tudi na medčloveški ravni in da gre za morebitno alternativo demokraciji, pa je odprta družba na Vzhodu le kratka epizoda na poti do neverjetnih abstrakcij, kamor na svojevrsten način sodijo tudi vprašanja o »dokazih« za Boga.

Neumrljivost je postala znanstvena uganka. Zakaj se znanost zanima za vprašanje neumrljivosti in kakšna znanost je to? Ali ne gre za »selitev« vzorcev z naravoslovnega na socialno področje? Tisti, ki se ne trudi iskati odgovorov mimo tistih, ki mu jih nudi religiozna vera, pravi: »Zadnja srajca, ki jo boš oblekel, nima žepov.« Nič ne morem odnesti s seboj. Pri drugih pa, ki jih je razočaranje nad družbo, religioznimi ustanovami in ustanovami civilne družbe pahnilo v obup, se zdi katerakoli dokazljiva vest o posmrtnosti prav tako dobrodošla kot je trgovcu dobrodošlo zvončkljanje zvončka trgovske blagajne. Danes ne gre več za ideološke meje. Zato človek z Zahoda ni več zadovoljen zgolj zato, ker mu ne gre tako slabo, kot je šlo človeku pod komunizmom. Nezadovoljstvo in oklepanje katerekoli rešitve je globalno. V ta prostor sodijo novi dokazi za Boga, ki so »rešilna bilka«, v resnici pa so pesek v oči. Tudi na Zahodu je na neki način navzoče nedoumljivo podcenjevanje človeške osebe. V Ameriki je ukvarjanje z metafiziko eden od donosnih poslov in je neposredno povezan z žvenketom blagajniškega predala. Reinhard Löw ob tem ugotavlja, da se nova generacija hipotez o različnih vsebinah onstran oprijemljive fizike, med katere sodijo tudi novi dokazi za Boga, ne pusti poučevati, ampak poučuje. Novi dokazi so izraz »piramidalnih struktur« ustanov, ki zahtevajo brezprizivno lojalnost. V nasprotju do novodob-

nih dokazovalcev Boga se Sokrat ni zanesel na fiziko, matematiko in teologijo. Raje je bil ujetnik svojega dvoma, kot da bi postal suženj lastne metafizike.

Knjiga *Novi dokazi za Boga* je polna humorja in smisla za ironijo. Iz ljubezni do resnice in iz neke vrste obupa nad njenim omalovaževanjem! Reinhard Löw filozofijo razume kot ljubezen do resnice, ki je ne bo mogoče nikoli imeti v posesti. V tej knjigi pa tudi zvemo, da je iskanje resnice (ne le) v sodobnem svetu podobno hoji po vrvi in da je bolj verjetno, da bo tisti, ki bo v tem iskanju padel z vrvi, predmet posmeha kot pa predmet usmiljenja. Knjiga pomaga razumeti nekatere usode ljudi, ki so »morali iti«, ker so hoteli vedeti za resnico. Niso je hoteli imeti. Reinhard Löw med vrsticami knjige pove, da je to verjetno posledica dejstva, da je človeku vse popolnoma jasno, ko govori o bistvenih stvareh, in vse popolnoma nejasno, ko govori o njihovi bivanjski razsežnosti. Zakaj je tako? Eden morebitnih odgovorov pravi, da je naš čas bolj razpoložen za bivanjska vprašanja, kar pomeni, da je sodobniku več stvari nejasnih kot jasnih in da ga zato lahko prevara vsak, ki mu s spretnostjo novosholastičnega ali scientističnega ontologizma »bistveno« predstavi kot bivanjsko resničnost. Seveda pa želja po bolj polnem življenju ne more biti opravičilo za njegovo naivnost. Predmet posebne ironije je ravno človekova naivnost. Da bi razbremenil usodno strogost tega vprašanja, avtor navaja Whiteheadovo trditev, da je zgodovina filozofije v celoti podobna opombam k Platonovi filozofiji. Zaradi avtorjeve zavestne lahkotnosti intelektualna resnost razprave ni prizadeta. Morda nasprotno: knjiga je izvirna, berljiva in dobra.

Naj grem sedaj k vsebini. V 1. poglavju (str. 15-55) avtor najprej razkaže svojo »delavnico« in svoje »filozofsko orodje«. Predstavi zlasti tri orodja: dokaz, izkustvo in razlago (ter sestavljanje).

Glede na to, da je dokaz bližnjica k resnici tako za tistega, ki dokazuje, kot za tistega, kateremu se dokazuje, pravi avtor, da je vrednost dokaza mogoče ponazoriti z dobrimi čevlji: z njimi čutiš podlago, po kateri hodiš (da je ne uničiš), obenem pa te čevlji varujejo, da te podlaga (tla) ne rani. Ne glede na to, da je breme dokazovanja predvsem filozofsko-praktično vprašanje, pa je neredko tudi etična naloga. Nato predstavi štiri vrste dokazov/bližnjic k resnici. To so poti, ki so včasih lahko polne dvomov in polemike. Povod za polemiko je dejstvo, da je klasično dokazovanje beg v splošne stavke, da ne bi bilo treba govoriti o konkretnih stvareh. Meja dokaza je torej njegova nagnjenost k ontologizmu, k jasnosti.

Nato govori o izkustvu. V njem predstavi pot od »imeti« do »biti«. Znanstveno izkustvo lahko samo »imam« (o njem lahko pripovedujem, ne da bi kaj povedal o sebi), nekatera izkustva pa govorijo o tem, kdo sem. Izkustvo je žarek svetlobe v nejasnem in temnem okolju. Smisel, lepota, ljubezen, prijateljstvo, vera itn. so izkustva, ki mi bolj pripovedujejo o tem, kdo sem, kot o tem, kaj imam. Več povedo o meni, kot jaz o njih. Avtor ne pozabi spomniti se na Pascalov *Memorial* (1654) in na stisko, v kateri je to besedilo nastalo.

Tretje orodje je razlaga. Avtor pravi, da so najbolj privlačne zgodbe brez vzrokov (brez povoda). Te zgod-

be so »cele«, nedotaknjene. Ni jih mogoče razložiti. Razlagalci radi govorijo o vzrokih dogodkov, ki so brez vzrokov. Reinhard Löw meni, da je v tem gotovo neka zanka, saj dogodkov brez vzroka ne bi smeli raz-lagati, ampak jih pripovedovati. Razlaga jih razstavi v posamezne elemente. Toda tak dogodek brez razloga ni iz posameznih elementov, ampak je celovit. Hempel-Oppenheimova shema odkrito govori, da vem toliko, kolikor hočem vedeti. Reinhardu Löwu je tukaj najbolj sumljiva (in zanimiva obenem) teleologija. Je nekakšno orodje za hipoteze, razlaga zaradi novega sestavljanja, morda celo »lego-civilizacijska« metoda. Kaj je značilno za razlago? Za fizika je razlaga predvsem razlaga, radovednost, kako je neka stvar sestavljena. Fizika ne zanima najprej to, za kaj bo stvar lahko uporabil, ampak ga zanima stvar sama. Pa spet ga ne zanima stvar zaradi nje same, ampak ga zanima zaradi njegovih hipotez o tem, kako je ta stvar nastala, in o tem, če bi bilo mogoče to ponoviti. Fizik z razlago (znanjem) ne korigira svojih prepričanj o svetu, ampak s prepričanjem korigira hipoteze in jih preverja. Sodobni fizik je neke vrste teleolog, človek hipotez (hipotetični človek) brez naučenih prepričanj in učljiv. Teolog je v odnosu do njega človek prepričanja brez hipotez. Razlikovanje seveda ni tako preprosto. Reinhard Löw se zaveda predvsem metamorfoze teologije v rokah »prepričanih« naravoslovcev, ki jim je vse jasno, ki ne slišijo in se ne pustijo ločiti od svojih prepričanj, ki so dobesedno vkopani v ontologizem. Prav tako se zaveda metamorfoze fizike v rokah filozofa ali teologa, ki je vzorce iz naravoslovja prenesel na človeško raven in na človeka začel gledati skozi evolucionistične oči. Löw pokaže, da večina sodobnih dokazovalcev Boga niso teologi, ampak so fiziki in biologi s primesjo teleologije/teleologizma. To ni samo problem filozofije (metafizike) in teologije, ki sta zaradi ontologizma postali nezanimivi in ju nič ne varuje pred pastjo teleologizma, ampak tudi tako imenovane hipotetične znanosti in hipotetično civilizacijo, ki je, kot se zdi, tvegala preskok od hipoteze (mimo prepričanja) k resnici. Reinhard Löw govori o klasičnem razumevanju filozofskega orodja. V tem pomenu je preskok od hipoteze do resnice s pomočjo nenehnega preverjanja mimo prepričanja tudi primer, ko človek za spoznanje resnice ni več potreben. Človek postane predmet preverjanja, eden od predmetov; še več: tudi Bog je postal predmet preverjanj. To je usoden korak, ki ga je mogoče prepoznati v tako imenovanih »dokazih« za Boga: Bog namreč ni potreben; potrebno je le opravičilo, da se ga lahko lotim in potrdim/zavržem. Hipotetična civilizacija klasično filozofsko orodje razume kot oviro, ki jo je treba preskočiti. Ob tem preskoči človeka, ki ni več merilo dejanj, ampak njihovo opravičilo. Reinhard Löw pravi, da je logika »prepričanih« na obeh straneh želvina ali »tankovska« logika: njim je vse na razpolago za katerikoli namen.

V 2. poglavju (str. 57-90) avtor govori o tem, kaj je po njegovem dokazovanje Boga. Pomaga si s klasičnimi Tomaževimi dokazi za Boga, ki so pravzaprav opisovanje sveta in pot do stvarstva (primum movens, prima causa, finis ultimus, summum ens, summum bonum). Reinhard Löw namesto prve Tomaževe poti začne z njegovo peto potjo, ki govori o urejenosti sveta in lepoti stvarstva. Nato je vpraša-

nje o velikem gibalu sveta, Ljubezni. Tomaž govori o gibanju ljubečega: premika ga oseba, ki jo ljubi. To fantastično metaforo je Tomaž prevzel od Aristotela. Tretja pot ali Tomažev drugi dokaz je odkritje prvega vzroka oziroma ugotovitev nesmiselnosti »regressus ad infinitum«. Vzroki namreč govorijo o ciljih. Brž ko vidiš cilj, vidiš tudi pot (povod, vzrok) do njega. Pot govori o intelegibilnosti smisla sveta. Tomaž je o tem trdil, da nekateri vzroki (gibala) niso dokazljivi, ampak so dokaz (pot). Seveda gre spet za ljubezen. Četrta (Tomaževa tretja) pot govori o najvišji vrednoti, do katere pridemo s primerjanjem vrednot in ugibanjem njihove neodvisnosti oziroma nujnosti obstajanja. Bolj kot je vrednota nujna, bolj gotovo osvobaja. Paradoksalno razmerje med svobodo in nujnostjo je podoba napetosti med eksistencialnim in ontološkim pristopom k vrednotam (stvarem): Tomaž namreč trdi, da se v najvišjem bitju, ki mu pravimo Bog, obe razsežnosti združujeta, ne da bi bili pomešani. To je peta (Tomaževa četrta) oziroma dvojna pot, bivanjska (moralna) in bitna (ontološka). Ontološka pot je tista, na kateri je vse jasno in razločno; bivanjska pot je tista, na kateri ni nič jasno, razločno in samoumevno. Od Anzelma iz Canterburyja (1033-1109), Descartesa, Baruha Spinoze ter Leibniza je struktura ontološkega dokaza dosegla svoj vrh v Kantovem radikalnem zanikanju, da je ontološki dokaz mogoče imeti za dokaz; po njegovem gre za razvidnost. S tem je rešil vprašanje apologije in v filozofski etiki odprl pot bivanjski etiki. Spet smo pri tem, da veš toliko, kolikor hočeš. Misleci, kasneje tudi predstavniki personalizma, so se soočali s preprostim uvidom, da osebe ni mogoče spoznati, če je ne priznaš. Zato ponovno odkritje osebe v filozofiji predstavlja vrnitev h klasičnemu Tomaževemu dokazu, to je *poti*, v kateri sta povezana bivanjski (eksistencialni) in bitni (ontološki) vidik spoznanja ene same stvarnosti in odločitve zanjo (njenega priznanja). Pri sodobnih teologih je mogoče srečati dokaze »iz izkustva«. O njih govorijo K. Rahner, H. de Lubac in drugi. R. Löw se spomni tudi na Küngovo knjigo *Existiert Gott?* in pravi, da je avtor že v naslovu med seboj povezal obe razsežnosti vprašanja, bivanjskega in bitnega, da pa je to ostalo vprašanje, ki ni imelo posledic v avtorjevem zadržanju do vprašanja. Dvojnost Tomaževe četrte poti je usodna za tiste »divjake«, ki se po tej poti namesto po štirih vozijo po dveh kolesih. Ne, to niso kolesarji, ampak divjaki, ki zaradi hitrosti skoraj ničesar ne opazijo in so nenehna nevarnost zase in za druge. Ti so dokazali, da nobena cesta ni tako varna, da ne bi mogla biti nevarna in da so nesreče na najbolj varnih poteh najhujše.

Da bi dokončal pojasnilo o dvojnosti te poti, je R. Löw v 3. poglavju (str. 91-161) spregovoril o posledicah takega divjanja. Najprej je pokazal na kritiko Božjih podob pri Hansu Jonasu, dokazovalcu Božje nemoči. Jonas pravzaprav ni dokazoval Boga, ampak preteklost brez Boga oziroma brez Božje pomoči (in nevarnost pozabljivosti). Mislil je na holokavst. Bog ni mogel poseči vmes, ker je (bil) brez moči. Bog tudi ni odgovoren za to, kar se je zgodilo. V Jonasovem dokazu Božje nemoči se bitni (stvarjenjski) in bivanjski (odrešenjski) vidik Boga popolnoma razideta. Človek je uničil prvo, stvarjenje, in tudi drugo, odrešenje. Jonas je »dokazoval« preteklost, ki bi morala postati etična instanca za

sedanjost; preteklost je večni spomin in večni opomin. Vanj vključi tudi Božjo usodo, zlasti nietzschejansko. Govoriti o prihodnosti (češ da bi se lahko zgodilo to in to), ne da bi govorili o preteklosti (v kateri se pa to ni uresničilo), je zanj nesmisel. Jonas je rekel, da je ta »nesmisel« naša sedanjost, ki je brez preteklosti in prihodnosti brezoblična družba ter brezobzirna grožnja za človeka. Novi kolektivizem sterilizira pojme o Bogu in se požvižga na vsa spoznanja o človeku. Spet bi lahko zaključil: toliko veš, kolikor hočeš vedeti. Tudi Richard Swinburne je opozoril na posledice divjanja in priložnostnih hitrih »dokazov« za Boga. Izhaja iz Pascalove stave. Pascalova stava govori v prid določene vere, ki je vrhunec in tudi svoj konec po njegovem dosegla že v preteklosti. Če je preprostost (jasnost) Tomaževih poti res tako preprosta in so vsa nadaljnja vprašanja odveč, kakor so menili novosholastiki, potem je Pascalova stava popolnoma nesmiselna in neverniška; njena korist je v tem, da se tisti, ki je stavil, ne more motiti, saj rezultata svoje stave (zmote?) ne more preveriti. Pascal se ni zanesel le na logično jasnost dokazov (dogem), ampak je hotel za to spoznanje zastaviti svoje življenje. Swinburne zato ob Pascalovi stavi ni potešen in ima še vedno otroška vprašanja kot: Zakaj ravno tako? Pascal je navsezadnje stavil na tak način, da je in ni vedel. Stavil je na osnovi »jasnega« stavka, pokazal pa je, da je bila bivanjska nejasnost odločitve tolikšna, da je moral staviti. Vprašamo se torej, ali je bil Pascal samo trmast in je stavil na tako premeten način, da stave ni mogel izgubiti, ali pa je bil tudi prepričan (je vedel). Swinburne je menil, da je bil trmast in da so (bili) vsi dokazi za Boga in ves teizem en sam verjetnostni račun. Da bi svoje mnenje podkrepil, je nasproti njim postavil »summum malum«, ki ga je Tomaž Hobbes videl v nasilni smrti. Tega ni treba dokazovati! V odnosu do njega je Pascalova brez vrednosti. Swinburne je pristaš izkustva oziroma možnosti bivanjskega spoznanja. Po tej plati je personalist, ki pa je še vedno »na tleh« in bi še vedno rad »jasen« odgovor. R. Löw je v njem videl »odpadnika« od nekaterih ontoloških jasnosti in pristaša bivanjskih preverjanj stavkov (hipotez), ki bi bili vendar dovolj jasni. Zato za njim predstavi tudi »dokazovanje« Hoimarja von Ditfurtha, zagovornika evolucionizma, ki jasnosti na osnovi prepričanja ne pozna več, pač pa zagovarja neki novi ontologizem. Če uporabim omenjeno primerjavo s cesto, potem Hoimar von Ditfurth sedi v najboljšem avtomobilu in ima virtualno najboljši razgled. Vendar je divjak in ne vidi drugega kot drvenje. Zato je vse, kar so videli in vidijo drugi, za odpad. Njegov evolucionizem je »imanentna transcendenca«. Niti malo ga ne zanima resnica o drugih ali objektivna resnica, ampak misijonari z zavestjo, da je »missing link« med preteklostjo in prihodnostjo nihče drug kot Hoimar von Ditfurth. Njegovi McDonaldovim sendvičem podobni hitri postrežbi je podoben Richard Dawkins, ki je s knjigo *Egoistični gen* razvrednotil ne samo vpraševanje po Bogu, ampak tudi vprašanje o človeku. Z naslovom si je zagotovil dobro prodajo knjige, bralcem pa nikakor ni ustregel z odgovorom, kaj mu pomeni človek, še manj pa, v čem bi bili geni v človeku tisti božanski element, zaradi katerega bi bilo dovoljeno žrtvovati vse ljudi vseh časov. Dawkins je človeka naj-

prej skrčil na biološko vrsto »človek« ter nato v posamezniku videl zgolj »stroj za preživetje genov«. Ker je znanost prevzela pobudo, človek ni več potreben, potreben je kot izvajalec znanstvenega programa, katerega namen je nega (gojitev) genov. R. Löw mu očita spretno manipulacijo z bralci, ki se v knjigi srečujejo z večkrat sprevrženo etiko, v celoti podrejeno znanosti in njenim programom za preživetje genov. Če so nekoč govorili, da je Bog ustvaril svet, tako Dawkins, in če so potem govorili, da je človek ustvaril Boga, je treba sedaj govoriti, da ni nihče ničesar ustvaril, ampak da je vsa (biološka) snov skupaj ostanek (za odpad) in da je Bog le pozitivni »mem-produkt« ali bistvo genov.

V seriji »znanstvenih« dokazov za Boga, naj govori o njem kdorkoli in kakorkoli že, R. Löw omenja še nekaj drugih avtorjev, ki so bili prepričani, kot se zdi, da so znanost zagrabili za roge in jo postavili na njeno pravo mesto. Znanost je postala najmočnejši člen v verigi. Vse ji je podrejeno. Znanost s svojo močjo išče poti, kako bi iz narave in človeka iztisnila dokaze za Boga in se ga, kolikor je Bog sploh kaj, polastila. Spor med teologi-ontologisti in znanstveniki-evolucionisti ni neizogiben. Tudi teologija je govorila o nenavadni Božji moči. Znanost se je je hotela le polastiti: nič več in nič manj. Kdo je močnejši? Pravzaprav to ni Bog, ampak oni, ki so ga dokazali. Vendar to ne zmanjšuje njihove želje po tem, da bi se nekako dokopali do Božje moči. Zakaj šele sedaj? Saj je že R. Dawkins pokazal, da je zanj znanost »hitra hrana« in da se zaradi svoje suverenosti ne meni za svojo obupno površnost. Verjeten razlog za to je Frank J. Tipler, zadnji od avtorjev, ki se jim R. Löw posveti v knjigi. Frank J. Tipler je ateist. Tako pravi sam o sebi. Medtem ko so bili redukcionizem, preformacionizem, fulguracionizem ter kreacionizem uvod v Dawkinsovo brezprizivno gluhost in slepoto za svet in človeka, gre Tipler še korak naprej.

Frank J. Tipler (*1947) je torej junak in karikatura 4. poglavja (str. 163-190). V ponazoritev »najnovejšega dokaza za Boga« je R. Löw citiral stavek iz reklamnega ovitka Tiplerjeve (tedaj) najnovejše knjige *Fizika neumrljivosti* (1994), češ da je knjiga zadnji dokaz za Boga. Potem pa stavek iz Tiplerjeve knjige: »Nisem teist in ne verjamem v osebnega Boga, ki bi lahko vplival na svet kot Stvarnik... saj je Flew pred kratkim citiral nek moj stavek kot morebitni motiv za sprejem ateizma« (164). Lahko bi končal tukaj, pravi Löw, saj si ni mogoče več predstavljati, kako naj dokazuje Boga nekdo, ki zanika njegovo bivanje. Tiplerju se je pripetilo, da je teologijo razglasil za posebno področje fizike ter s tem začel trditi, da lahko fiziki dokažejo tako bivanje Boga kakor tudi obvladajo vstajenje od mrtvih. To se bo zgodilo postopoma na podoben način, kot se je zgodilo obvladovanje lastnosti elektrona. Antropologije se je naučil pri R. Dawkinsu. Človek je preživetveni stroj. Teologija v prihodnosti - seveda v rokah fizikov - bo imela velik pomen pri premoščanju velikanskih nasprotij v kozmosu, seveda če sledimo teoriji, ki »zahteva, da imamo človeka za biokemični stroj... Oseba je poseben tip računalniškega programa. Človeška duša ni nič drugega kot poseben program« (169). Tipler razmišlja o fantastični prihodnosti, ko se bo človeštvo selilo na druga nebesna telesa in poselilo celotno Mlеč-

no cesto. Selitev bo nujna zaradi toplotne smrti (entropije), izpeljal jo bo nadčlovek. To je napovedovanje izjemnega napredka. »Mrtvi bodo vstali, ko bo sposobnost vseh računalnikov v vesolju tako velika, da bo spomin, ki bo hranil vse mogoče človeške simulacije in vzorce, predstavljal le še malenkostni del celotne kapacitete računalniškega spomina.« Večina delovnega področja bo namenjena novim simulacijam, novemu načinu preverjanja resničnosti, ki se je že začelo. Tipler je prepričan, da se to lahko zgodi v naslednjih 600.000 letih. Dotlej pa človek še ne bo človek, kaj šele oseba. To ne pomeni, da ljudje, ki živijo danes, nimajo prihodnosti. Imajo jo, čez toliko in toliko tisočletij, ko bo dohodek na prebivalca tako narastel, da bo moč narediti računalnik s tako kapaciteto, in bo posamezni človek postal tako popoln, da bo neskončno zdrav in bo imel »božanski« dohodek. Z njim bo namreč hitel v objem Omega točke, prve z razumom utemeljene odrešenjske teorije itn. Tipler ne bi bil to, kar je, če ne bi na koncu knjige napisal, da je ateist in da on v Omega točko ne verjame. To piše kot znanstvenik, saj ga k temu zavezuje znanost. Pravi primer ontologizma! Odpoveduje se vsem znanim oblikam religiozne vere: čudežem in Jezusovim »prevaram«, verskim resnicam in zlasti Trojici, ki jo je vsilil militarizem rimskega cesarstva itn. Njegova odrešenjska teorija je zaenkrat še hipoteza, ki je ni mogoče preveriti brez simulacije, te pa ni mogoče izpeljati brez ustrezno velikega in sposobnega računalnika itn. R. Löw zaključi: Tipičen primer ameriškega deizma.

Zadnje (peto) poglavje je kratek ekskurz na obravnavano snov (str. 191-196). R. Löw razmišlja o blasfemičnosti dokazov za Boga. Še vedno je v svoji delavnici in ugotavlja, kaj mu to orodje omogoča oziroma da mu predvsem ne omogoča dokazati Boga. Brez uporabe logike in matematike so induktivni dokazi vedno netočni in nepopolni. Past induktivnih dokazov za Boga tiči v dejstvu, da na drugi strani hudiču uspeva prepričevati ljudi o njegovem ne-obstoju. Tako lahko mirno dela. Kajti če hudič ne obstaja, je mogoče vse zlo napisati na račun koga drugega. Tudi deduktivni dokazi so nemogoči. Dokazi se morajo ponesrečiti, če gre za matematično-logična merila. Podobno velja za razlage. Razlaga naravnih stvari je zaželena, vendar razlagati Boga bi pomenilo prirediti gala ples na cirkuški vrvi. Podobno velja za izkustva, ki so asimetrična: izkustva o Božjem bivanju, kolikor gre za Božjo neizmerno veličino, bi bila podobna otrplosti in zelo težko si je predstavljati, da bi lahko kdo na osnovi takega izkustva kasneje povedal kaj takega, kar bi bilo podobno izkustvu. Z drugimi besedami: Bog, ki je postal človek, je za dokazovalce Boga popolnoma nezanimiv. Podobno je izkustvo o Božjem ne-bivanju ali o Božji odsotnosti. Podobni so teodicejski poskusi, ki so hoteli rešiti problem Božje odsotnosti in nemoči z zagovarjanjem Boga. R. Löw pravi: Saj ne gre za to, da bi povedal, koga si imel pred seboj, ampak za to, kdo si bil, ko si bil v njegovi navzočnosti. Ne gre za pravilnost dokazovanja, ampak za spreobrnjenje. Bistveno vprašanje dokazovanja je, kot ugotavlja avtor knjige, da je najdena resnica, ki je »dokazana«, postala sterilna in gotovo ne bo vplivala na življenje.

Ob branju knjige *Novi dokazi za Boga* se zdi, kot da bi avtor hotel povedati, da je dokazovanje Boga mol-

čanje o človeku. V zadnjem odstavku je to avtor povedal o hudiču: dokazovanje Boga v kateremkoli zgodovinskem obdobju je bil inteligenten hudičev trik, s katerim je hudič sam ostal v senci. Vse zlo se zbira na Božjem računu, ki je konec koncev odgovoren tudi za človeški hedonizem, cinizem in tiranstvo, pa tudi za njegove depresije, apatičnost in samomorilstvo. Bog torej nima vpliva! Tudi spoznanje nima vpliva: za to, kar spoznam, se ne morem odločiti, ker je le trenuten položaj brez preteklosti in brez prihodnosti. In verjetno je pika na i celotne knjige avtorjeva refleksija o katastrofalni antropologiji, ki jo danes zagovarjajo »ugledni« ljudje v znanosti. To je predstavil tudi v mnogih drugih knjigah in razpravah. Knjiga je pravzaprav kritika evolucionistične antropologije, ki ne izključuje le vsega, kar diši po naravnem ali nadnaravnem, ampak ima človeka za popolnoma razložljivo bitje in za bitje za katerikoli namen. To pomeni, da človek ni struktura, ampak sistem, da ne raste, ampak je proizvod tekočega traku, da ne umre, ampak je za odpad. Kritika določene antropologije je tudi analiza holokavsta in predstavitev teoretičnih nastavkov zamolčanih holokavstov v sedanjosti in prihodnosti, ki temeljijo (prvič) na ukinitvi zahteve po resnici in zahtev, ki izhajajo iz resnice, (drugič) na izhodiščih znanstvene radovednosti in razlag, ki ne priznavajo nobenih specifičnih človeških vprašanj, in (tretjič) na nemoralnih samooklicanih pooblastilih tistih, ki »vedo«. Človek je kvečjemu projekt, trenutni človek (velikanska večina ljudi) je stroj. Človek torej nima nobene zgodovine, nobene sedanjosti, nobene prihodnosti. Svoboda, religija, Bog, ljubezen, lepota, izkustvo in podobni pojmi so za znanstvenika Dawkinsovega tipa smeti brez vsake vrednosti. Pač pa nima meja legitimnost znanstveno razgledanega človeka. Bioetika v njegovih rokah je pooblastilo za katerikoli poseg ali katerikoli eksperiment na človeku. Zaradi prihodnosti! Motiv za to katastrofalno antropologijo je znanstvena radovednost in interesi znanosti, ki so zadnje opravičilo vseh dejanj. Pustimo to, da človek ni več subjekt. Tudi objekt ni več. Človek je namreč v procesu abstrakcije samo še »preživetveni stroj« za gene. Na družbenem področju ima ta znanstveni pogled na človeka in svet svojega absurdnega dvojčka v zahtevi po toleranci in odpovedi svojim lastnim prepričanjem. Ko je danes govor o evtanaziji, se s tem ne odklanja evtanazija kot taka oziroma razprava o njej, ampak se odklanja zaradi »stranskih učinkov«. Ni sporna evtanazija, ampak stranski učinki. Družbeni status znanstvenika je predmet ideoloških zahtev, ki so podobne nacionalsocialističnemu cinizmu: če hoče uspeti, mora na vse gledati brez lastnega prepričanja in kot na morebitno snov za eksperiment. Tisti, ki vedo, so razred zase. Do nedavnega je veljalo, da ima moč tisti, ki ima informacijo. Danes ima moč tisti, ki ima sistem. Sistem zahteva od posameznika, da se odpove svojemu prepričanju in da se popolnoma priliči sistemu, v katerega je vstopil. Informacija znotraj sistema je retorična, sofistična ali cinična klofuta brez sporočilne vrednosti.

Knjiga *Novi dokazi za Boga* bralcem ponuja tudi besedilo »med vrsticami«: govori o bistveni podobi človeka, ki je dokaz za Boga, kolikor ima smisel govoriti o dokazih, in je Božja podoba. Avtor govori o nekoristnosti in celo o blasfemičnosti dokazovanja

Boga, ki je tudi v najboljši obliki slaba karikatura in grožnja za teologijo in filozofijo, ampak tudi človeka in za človeštvo v celoti. Dostojanstva človeka ni mogoče niti misliti niti si ga predstavljati brez misli na brezpogojno dejstvo razodetja. Boga ni mogoče dokazati.V okolju religije razodetja pa je dokaz postal tudi absolutno nepotreben. Bog se namreč razodeva sam. Razodetje po svojem bistvu sicer ni kritika logike dokazovanja, pokaže pa tudi absurdnost poskusa dokazovanja, katerega logika temelji na ne-veri, na obupu in na razvrednotenju vsega, kar obstaja, tudi človeka. Razodetje je na drugi strani pripovedovanje o človeku in klicanje človeka, čeprav se formalno okolje ne spremeni. R. Löw daje čutiti, da se je položaj človeka po razodetju tako spremenil, da bodo nekoč vse oblike »verovanja« ali »religioznega« obnašanja, ki ne temeljijo na razodetju, proti-biblične in protikrščanske. S tem se je opredelil do totalitarnih idej našega časa, ki se uveljavljajo tudi preko »dokazovanja« Boga in omalovaževanja človekove nravnosti. Če je mogoče Boga dokazati, potem je človekova nravnost brez pomena. Božje bivanje in način Božjega bivanja (navzočnosti), ki ga je mogoče »dokazati«, je namreč polnilo razpok, ki so nastale (nastajajo) zaradi omalovaževanja dostojanstva človeške osebe, neupoštevanja človekovih prepričanj in z razvrednotenjem moralnega življenja. Dokaz za Boga je pravzaprav zagozda, ki razpoko ob vsakem nadaljnjem premiku še poveča: dostojanstvo in nravnost sta še bolj brez pomena. Stoletja izjemnega razmaha naravoslovnih znanosti od Newtona naprej govorijo o napredku, ki se giblje od hipoteze do hipoteze. Hipoteze se verificirajo v poskusih in niso odvisne od prepričanj. Prepričanja so odvisna od hipotez. Na nenavadno osamljenost še na poseben način vpliva dejstvo, da je človek porinjen v roke božanstva, ki od njega zahteva odpoved svojemu lastnemu prepričanju. Z ozirom na to je človek, ki nekaj da nase, »nevernik« in nesprejemljiv za tiste, ki so se zaradi strahu pred izolacijo odpovedali svojemu lastnemu stališču. Človek je postal plen skepse, psevdokultur in psevdoreligioznosti. Nasprotje med hipotezo in prepričanjem ima na eni strani za posledico anonimnost ljudi ter odsotnost razlike med dobrim in zlim, na drugi strani pa se hipoteze (avtorji hipotez) ne morejo več nasloniti na človeka, ker je postal brez vrednosti; naslonijo se na eksperiment. Rezultat tega vzorca mišljenja pa ni bila samo užaljenost »prepričanih« teologov, ki niso pustili, da bi se s teologijo ukvarjal kdorkoli od nepoklicanih, ampak tudi vstop logike raziskovanja (preverjanja hipotez) na področje humanističnih znanosti in tudi na področje teologije. To na samo dokazovanje Boga v teologiji ni imelo posebnega vpliva, saj je logika dokazovanja vedno ista, pač pa je to dejstvo vplivalo na rezultat tega »novega« dokazovanja Boga: če je že prej imel dokaz značaj brezprizivnosti in je predstavljal ščit enotnosti in pravovernosti, je sedaj dokaz usmerjen (zlasti) proti krščanstvu, proti prepričanju posamezne osebe, proti njegovi pripadnosti. Poleg tega je to začasen dokaz. Morda bo treba že jutri ponovno preveriti lojalnost tistih, ki so se včeraj odpovedali svojemu prepričanju. Vsak nadaljnji korak v tej smeri zmanjšuje vrednost religioznega ali moralnega prepričanja. Podobno kot nova hipoteza na tehničnem področju

spodbije staro, če pride do njene potrditve v preverjanju, bo tudi v teologiji in v filozofiji, ki se naslanjata na tradicijo in na prepričanja ljudi, zavladala nova metodologija začasnih preverjanj vsebin vere. Popperjeva *Logika raziskovanja* je zaradi omalovaževanja človekovega prepričanja iz človeka naredila orodje novega načina preverjanja pravilnosti. Ta se je uveljavila v pridobivanju tako imenovane večine. Ni človek tisti, ki preverja resničnost hipoteze, ampak je hipoteza tista, ki preverja ustreznost ljudi za to ali ono nalogo. Večina ljudi izgubi kakršnokoli vrednost. Nasprotje med hipotezo in prepričanjem je abstraktno in v korist peščice, ki vsiljuje nova pravila in na nedoumljiv način prizadene »navadnega« človeka. Zahteve po hipotetičnih rešitvah so usmerjene proti prepričanjem ljudi oziroma proti ljudem. Argument, ki ga tako imenovana hipotetična civilizacija navaja proti prepričanju posameznikov, ki ni zaželeno, je zmotnost prepričanja. Hipoteza seveda ni nič manj zmotljiva, vendar je zmotljivost v hipotezi brez vsakega etičnega pomena. Zato hipotetični civilizaciji na neki način uspe etični suspenz etike. Hipoteza, za katero stoji prepričanje, je za hipotetično civilizacijo »nečista«. Hipotetična civilizacija človeka neizmerno podcenjuje. Podcenjuje razpravo o etiki in o odgovornosti za svoja dejanja. Vse je dovoljeno; vsak lahko postane žrtev.

Knjiga je pomemben prispevek k razumevanju položaja teologije in filozofije ter teološke in filozofske etike v sodobni civilizaciji in njeni kulturi, ki je vrednostno neopredeljena in ki se je do humanističnih znanosti oziroma do njihovega lastnega predmeta in njihove lastne logike raziskovanja »opredelila« v imenu svoje neopredeljenosti.

Anton Mlinar

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles

Ciril Sorč, Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen 129
Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love
Viktor Papež OFM, Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava 145
Church levies in the Codex of Canon Law
Jože Plevnik SI, Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih 161
Mocking Jesus in Synoptic Gospels
Georg Hilger, Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji 173
Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools

PREGLEDI
Reviews

Anton Stres CM, Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (2) 187
Drago Ocvirk CM, Tehnoznanosti in teologija 209
France Oražem, Kratek pogled v zgodovino duhovnega vodstva 227

OCENE
Book Reviews

Anton Mlinar, R. Löw, Die neuen Gottesbeweise 245

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Hilger Georg, redni profesor, Universitätsstr. 31, D-93047 Regensburg
Mlinar Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk Drago CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Oražem France, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Papež Viktor OFM, redni prof., Antonianum, Via Merulana 124, I-00185 Roma
Plevnik Jože SI, redni prof., Regis College, 15 St. Mary St., Toronto M4Y 2R5
Sorč Ciril, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Stres Anton, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998) ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Ivan Štuhec, Spomin, čas in prostor
Snežna Večko OSU, Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev
Christian Gostečnik OFM, Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi
Stanislav Slatinek, Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik 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: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

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

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

Tisk: Tiskarna Ljubljana

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

Predavanje (1.07) UDK 316.7 : 282 (497.4)(049.2)

Ivan Štuhec

Spomin, čas in prostor[1]

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

Stari in novi svet

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

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

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

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

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

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

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

[3] B. Pascal, *Misli*, Celje 1980, 64.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[8] F. Bučar, n. d., 65.

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

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

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

---

[9] J. Jukić, n. d., 20.

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

[11] J. Jukić, n. d., 24.

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

Odrešenjska teologija zgodovine

Iz zgodovine teologije vemo, da je Tübinška teološka šola[13] teološko misel gradila na zgodovinskih predpostavkah; krščansko verovanje izhaja iz Božje besede in Božjega delovanja, ki je enkrat za vselej postalo zgodovinsko. Da bi prišli do notranjega razumevanja vere, je potrebno prodreti v zgodovinsko dogajanje stare in nove zaveze, od apostolskih spisov do cerkvenih očetov, od kerygme do dogme, od vzhodne do zahodne teologije, od specifičnega srednjeveškega načina mišljenja do novoveškega in postmodernega. Samo tako se vera pokaže kot notranja izraznost človeka; kot tista, ki sama sebe skozi celotno zgodovino odrešenja demitologizira in se konkretizira kot praizvorna vernost, kateri mora slediti teološka misel. Časovno prostorska zasidranost spomina na dogodek Jezusa Kristusa predpostavlja odrešenjsko razumevanje zgodovine, ki ga je Walter Kasper tako opredelil: »V svetopisemskem smislu je potrebno zgodovino razumeti kot dialog med Bogom in človekom (človeštvom), ki se v posameznih zgodovinskih obdobjih izživi. V vseh obdobjih se posameznik na novo najde, je vanje postavljen in je tisti, ki te čase sooblikuje. Čas in zgodovina torej v novozaveznem pomenu nista nekakšen enakomeren tok, kakor tudi ne golo zaporedje dogodkov, pač pa veliko bolj odprt prostor tubivanja in tisto obzorje človekove zgodovinske eksistence, ki mu ga Božja odrešenjska moč daje na razpolago za poslušnost ali neposlušnost. Takšna zgodovina ni niti premica niti krog, ni ne spirala ne sinusna krivulja, pa tudi ne nihalo, tudi ne dialektični trojni korak in organski razvoj, ampak je kvečjemu lahko razvojna napetost dveh polov, ki sta dokončno in nepreklicno eshatološko povezana v Kristusu.«[14] V luči odrešenjske teologije zgodovine se nam zato zastavlja vprašanje, glede na naš konkreten zgodovinski položaj, kaj ta pomeni za naše odrešenjsko zgodovinsko delovanje in zadržanje. Ali, kakor bi lahko rekli z Mounierom, »sled za absolutnim nas torej vedno spet pripelje do zgodovine, hkrati pa nas tudi vedno znova iz nje izvrže. Človek je človek le po dejavni zavzetosti ... porok naše svobode v dejavni zavzetosti je relativna narava zavzetosti. Relativna glede na absolutno, ki ga oznanja, ga hkrati udejanji in se mu izneverja.«[15]

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

[13] LThK 10, Freiburg 1986, 390-391.
[14] W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 79.
[15] E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 34.
[16] J. Ratzinger, n. d., 34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[18] Prim. J. Jukić, n. d., 19.

Razprava (1.01) UDK 94 (33) : 231.133.223 (049.2)

Snežna Večko OSU

Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev

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

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

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

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

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

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

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

1. Ana in Penina

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

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

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

»Imel je dve ženi; eni je bilo ime Ana, drugi je bilo ime Penina.
Penina je imela otroke, Ana pa ni imela otrok« (1,2).[2]

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

»Gospod je zaprl njeno naročje« (1,5.6).[3]

---

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

[3] Prim. L. M. Eslinger, n. d., 68-83.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

»Nerodovitna rodi sedemkrat,
mati z mnogimi otroki obnemore« (2,5).

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

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

2. Elijeva sinova in Samuel - zvesti duhovnik

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

[19] Prim. D. G. Bressan, n. d., 88.

[20] Tako npr. A. Arndt, *Die Heilige Schrift des Alten und neuen Testamentes: Aus der Vulgata mit Rücksichtnahme auf den Grundtext übersetzt und mit Anmerkungen erläutert: Erster Band*, Regensburg - Rom - New York - Cincinnati 1907, 465, tolmači kot zakrknjenost zaradi vztrajanja v grehu, kakor pri faraonu. P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, Cambridge 1971, 37, razlaga mesto v smislu hebrejskega načina mišljenja, ki pripisuje Božjemu namenu, kar mi razumemo kot drugotni vzrok (človekovo svobodno odločitev, da se upre Bogu). F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuelis*, ZBK: AT 9, Zürich 1981, 34, prav tako zanika, da bi pričujoča trditev zagovarjala Božje vnaprejšnje hotenje pogube nekoga, temveč hoče reči, da ima človekova usoda svojo končno utemeljitev v Bogu. Drugače trdi D. G. Bressan, n. d., 89, da je bil njun greh na psihološki ravni sicer hoten od njiju, na metafizični ravni pa hoten od Boga, kar je »strašno pričevanje o njegovi pravičnosti, ki stori, da tragično umreta dva svetoskrunska duhovnika, ki sta gluha za vsak opomin«. P. K. McCarter, n. d., 84, podobno trdi, da je Bog hotel, da grešita in umreta, ker je imel svoj namen v zgodovini. L. M. Eslinger, n. d., 126-127, pa smrt Elijevih sinov povezuje s Samuelovim rojstvom, ki je bilo načrtovano od Boga kot anticipacija njune smrti; tako rojstvo kot smrt sta bila sad Jahvejeve izrečne volje. H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, Edinburgh 1899/1969, 20; H. J. Stoebe, n. d., 114, trdita le, da besedilo izraža to prepričanje, ki sodi v preroški način mišljenja. Zadnjim trditvam lahko pritrdimo do te mere, da Bog kot vrhovni voditelj zgodovine tudi preko grešnih odločitev ljudi izvede svoj načrt, kar pisatelj preprosto izrazi kot njegovo hotenje. Ne moremo pa razumeti navedenega mesta kot nauk, da Bog hoče določeno grešno odločitev, da bi mogel doseči svoj načrt, tokrat ustanovitev kraljestva. Takšna trditev bi bila nasprotna tako Božji vsemogočnosti kakor svetosti in vsezveličavni volji, kar Sveto pismo nesporno oznanja.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

V tej smeri lahko iščemo razjasnitev v. 14:

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

---

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

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

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

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

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

Na različnih mestih v Peterokniżju so predstavljeni primeri, ki zahtevajo smrtno kazen. To so umor, grehi proti Bogu (preklinjanje, malikovanje, uživanje krvi itd.), groba žalitev staršev, grehi proti zdravemu družinskemu življenju (prešuštvo, krvoskrunstvo itd.) ter kraja človeka (prim. 2 Mz 21,12.14-17; 22,17-19; 3 Mz 17,3-4.8-10; 18; 20). Razlog usmrtitve je, da ne bi »onečistili« dežele (prim. 3 Mz 18,25.27-28), v kateri biva Gospod sredi svojega ljudstva, da ga posvečuje (prim. 3 Mz 22,16.32). Ti prestopki nasprotujejo Božji svetosti in onemogočajo, da bi Izrael postal sveto ljudstvo, za kar ga je Bog izvolil (prim. 2 Mz 19,6; 3 Mz 19,2sl.). Na ljudstvo in deželo kličejo Božjo jezo z njenimi uničujočimi posledicami.[29] Zato je bilo potrebno usmrtiti krivca, da se od naroda odvrne grožnja pogina (prim. 2 Mz 32; 4 Mz 14; 16; Joz 7).[30] Pravni red antičnih ljudstev se je proti takšni nevarnosti zavaroval s smrtno kaznijo[31] in Izrael v tem ni bil izjema.

---

[27] Prim. J. Heuschen, *Versöhnung*, v: *Bibel-Lexikon* (izd. H. Haag); Einsiedeln - Zürich - Köln [2]1968, 1833-1837; B. Janowski, *Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung*, v: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 5-39.

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

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

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

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

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

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

Sklep

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

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

---

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

[32] To naglaša tudi večina komentarjev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Razprava (1.01) UDK 159.922.8 (049.2)

Christian Gostečnik OFM

Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi

Uvod

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

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

---

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

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

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

[4] Prim. S. Slipp, n. d., 63-70.

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

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

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

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

1. Družina kot sistem

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

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

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

[7] Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

[8] Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

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

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

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

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

2. Osnovna dinamika družinskega sistema

Ameriška psihoanalitika J. Zinner in R. L. Shapiro[13] sta bila prva, ki sta v svojih študijah družine raziskovala intrapsihično in medosebno interakcijsko

---

[9] Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

[10] Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

3. Psihološke raziskave mladostniškega vedenja

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

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

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

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

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

New York 1974, 179-186.

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

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

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

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

2. Raziskave Zinnerja in Shapira o družinah z narcističnimi mladostniki[22] so pokazale, da gre pri njih za tako strukturo ponotranjenih doživetij iz njihove mladosti, v katerih nastopi aktivni razcep grandioznih in manjvrednostnih podob o sebi in drugih. To pomeni, da resnične, idealne ali manjvrednostne podobe o sebi in drugih pri družinskih članih niso vključene v pojmovanje sebe preko trajne, notranje urejene samozavesti. Narcistični odnos do družine tako ni nič drugega kot poskus utrditve samozavesti. V teh družinah se tak diferenciran narcistični odnos vzpostavi med narcističnim roditeljem (grandiozni jaz) in mladostnikom (idealizirani samoobjekt). Ta zunanji odnos omogoča, da tako roditelj kot mladostnik ohranita notranji razcep. Torej tudi mladostnik, ki ga roditelj uporablja kot samoobjekt, razvije patološko narcistično strukturo samega sebe. Da bi ohranil narcistično ravnotežje, potrebuje vsemogočno starševsko podobo. Osamosvajanje in individualizacija povzročita narcistično neravnotežje tako pri starših kot mladostniku, ki ga spremljajo obdobja narcističnega besnenja in projiciranja.[23]

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

4. Družinske tipologije

Slipp[27] si v svojih delih prizadeva razumeti razmerje med individualno in družinsko dinamiko, da bi lahko pojasnil pojav identificiranega pacienta. Njegove raziskave na tem področju se tesno navezujejo na Zinnerjev in Shapirov poskus integracije intrapsihičnih, medosebnih in večosebnih družinskih procesov, ki ustvarjajo identificiranega pacienta. Medtem ko sta Zinner in Shapiro raziskovala predvsem družine z narcističnimi mladostniki in mladostniki z mejno osebnostno strukturo, je Slipp raziskovanje razširil še na druge skupine pacientov in v njihovih družinah iskal patogene dejavnike, ki vplivajo na razvoj identificiranega pacienta.[28]

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

---

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

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

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

[27] Prim. S. Slipp, n. d., 87-88.

[30] Prim. S. Slipp, n. d., 87.

[31] Prim. S. Slipp, n. d., 87.

[32] Prim. S. Slipp, n. d., 88.

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

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

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

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

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

[33] Prim. S. Slipp, n. d., 90.
[34] Prim. S. Slipp, n. d., 90.
[35] Prim. S. Slipp, n. d., 89.
[36] Prim. S. Slipp, n. d., 91.
[37] Prim. S. Slipp, n. d., 91.

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

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

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

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

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

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

[38] Prim. S. Slipp, n. d., 92.
[39] Prim. S. Slipp, n. d., 92.
[40] Prim. S. Slipp, n. d., 93.
[41] Prim. S. Slipp, n. d., 93.

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

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

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

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

Razprava

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

[42] Prim. S. Slipp, n. d., 94.
[43] Prim. S. Slipp, n. d., 97.
[44] Prim. S. Slipp, n. d., 97.
[45] Prim. S. Slipp, n. d., 98.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sklep

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

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

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

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

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

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

Razprava (1.02) UDK 265.531 : 211.5 (049.2)

Stanislav Slatinek

Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo

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

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

Vrednote mladih zaročencev

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

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

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

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

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

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

Vera zaročencev

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

---

[2] M. Ule - V. Miheljak, *Prihodnost mladine,* DZS, Ljubljana 1995, 105.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ZCP o veri in neveri zaročencev

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

Zaročenci hočejo skleniti cerkveni zakon

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

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

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

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

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

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

Pomanjkanje vere

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

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

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

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

Sklepna misel

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

Slovenska škofovska konferenca[17] svetuje dušnim pastirjem, naj se pri sprejemu krščenih zaročencev, ki so brez vere, pa se kljub temu želijo cerkveno poročiti,

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

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

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

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

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

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

Summary: **Stanislav Slatinek, Marriage Ceremony of Nonbelievers**

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

Pregled (1.04) UDK 322 (475) »1989/1997« (049.2)

Robert Biel

Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma na Poljskem

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

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

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

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

1. Povezanost Cerkve z usodo naroda

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

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

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

2. Cerkev kot moralna opozicija

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

---

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

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

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

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

3. Podoba Cerkve po preobratu

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

[15] Prim. K. Koch, n. d., 116.

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

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

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

3.1 Teologija znova pridobljene svobode

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

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

---

[16] Prim. K. Koch, n. d., 132.
[17] Prim. K. Koch, n. d., 8.
[18] *Langer Weg*, v: HK 7 (1990), 305.
[19] K. Koch, n. d., 21.
[20] A. Schifferle, *Geduld und Vertrauen. Franz Kardinal König*, Freiburg i Br. 1995, 133.
[21] *Sporočilo škofov srednje in vzhodne Evrope*, 14.
[22] T. Pieronek, *Próba bilansu*, v: Tygodnik powszechny 24 (1994), 4.
[23] M. Spieker, *Kirchen in der Wendezeit*, v: Projekt Europa 43 (1996), 5.
[24] A. Schifferle, *Geduld und Vertrauen*, 133 sl.
[25] P. Musyl, *Bewährungsprobe in der neuen Freiheit*, v: HK 9 (1991), 407.

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

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

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

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

---

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

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

[28] J. Tischner, *Nieszczêsny dar wolności*, Kraków 1993, 13.

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

[30] J. Tischner, n. d., 7.

[31] J. Wanke, n. d., 14.

[32] M. Spieker, n. d., 4.

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

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

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

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

3.2 Cerkev in demokracija

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

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

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

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

[38] Prim. A. Dylus, n. d., 374.

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

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

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

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

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

---

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

[43] Prim. *Gaudium et spes*, št. 76.

[44] M. Spieker, n. d., 8.

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

[46] M. Spieker, n. d., 8.

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

[48] J. Zycinski, *Wolnośći wierność chrześcijanina*, 2.

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

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

3.2.1 Politično delovanje Cerkve

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

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

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

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

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

[52] Prim. A. Dylus, n. d., 368.

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

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

[55] K. Koch, *Kirche im Dialog*, 97.

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

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

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

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

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

---

[56] F. König, *Appelle an Gewissen und Vernuft*, Innsbruck - Wien 1995, 64.

[57] Prim. J. Gowin, n. d., 55.

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

[59] J. Gowin, n. d., 58.

[60] Prim. J. Tischner, n. d., 125.

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

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

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

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

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

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

3.3 Teokratska zahteva Cerkve?

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

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

---

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

[64] Prim. J. Gowin, n. d., 64.

[65] J. Wanke, n. d., 15.

[66] M. Spieker, n. d., 9.

[67] M. Spieker, n. d., 9.

[68] M. Spieker, n. d., 8.

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

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

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

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

---

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

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

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

[72] Prim. J. Gowin, n. d., 76.

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

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

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

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

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

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

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

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

[79] D. Bingen, n. d., 517.

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

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

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

3.3.1 Ustava

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

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

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

3.3.2 Konkordat

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

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

---

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

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

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

katoliški Cerkvi očitali privilegiran položaj med drugimi veroizpovedmi na Poljskem.

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

3.3.3 Vprašanje lastnine

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

---

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

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

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

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

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

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

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

4. Dogodki zadnjih dni

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

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

(Prevedel Marko Urbanija)

---

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

[92] J. Wanke, n. d., 17.

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

Pregled (1.04) UDK 232.1 »1997« (049.2)
268 (060.13) »1997« (049.2)

Alojzij Slavko Snoj SDB

Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči novejših cerkvenih dokumentov

Uvod

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

1. »Editio typica« KKC

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

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

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

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

---

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

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

[3] *Catechismus Romanus*, Romae 1566.

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

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

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

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

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

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

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

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

4) KKC je znamenje iste vere v različnosti kultur. Na osnovi prve izdaje so ga prevedli v kakšnih 30 jezikov - slovenska izdaja je bila med prvimi[8] -, v 20 pa ga pripravljajo. Dosedanje prevode bo treba ustrezno dopolniti po »editio typica«. Vse to naj bi služilo graditvi edinosti, ki je v svetu danes posebno cenjena vrednota, znamenje upanja in hkrati moralna dolžnost. Iščemo edinost med ločenimi kristjani, med različnimi religijami, med Severom in Jugom, med ljudmi nasploh, da bi se mogli spoprijeti z nevarnostmi, ki nam grozijo in bi bili kos skupnim izzivom. Hkrati pa se čuti tudi nekakšen strah pred poenotenostjo, pred tako edinostjo, ki bi osiromašila bogastvo različnosti. Tudi v Cerkvi je zaradi različnih vzrokov čutiti tak strah. Kritiki so KKC razlagali kot grožnjo živosti in različnosti, kot poskus, da bi z obrazci utesnili ali celo zavrli misli, ki se pogumno usmerjajo v prihodnost; kot sredstvo nadzora in discipliniranja. Nekateri so menili, da je katekizem usmerjen proti inkulturaciji, ki bi morala iskati nova pota in oblike za izražanje vere. S tem razmišljanjem je začel kardinal J. Ratzinger na Mednarodnem katehetskem kongresu (1997) sam odgovarjati na nekatere ugovore ob izidu nove izdaje KKC in utemeljevati njegove prednosti.[9]

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

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

---

[8] Družina, Ljubljana 1993.

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

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

2. Nova izdaja SPK

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

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

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

---

[10] Prim. J. Ratzinger, n. d., 6.

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

[12] Družina, Ljubljana 1998.

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

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

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

- Katehezo je treba pojmovati kot šolo vere, kot učenje in privajanje na celotno krščansko življenje, in to mora bolj priti v zavest katehetov.
- Sveto pismo je povečini precej navzoče v katehezi, veliko manj pa dvatisočletnem izročilu Cerkve. Soodnosnost Svetega pisma, izročila in cerkvenega učiteljstva naj bolj uravnoteženo prispeva k podajanju vere.
- Glede katehetskega cilja, da je treba pospeševati občestvo z Jezusom Kristusom, je rečeno: potrebno je uravnoteženo predstavljati vso resnico Kristusove skrivnosti, njegovo božanstvo in učlovečenje.
- Glede vsebine kateheze so ponekod navzoče pomanjkljivosti v odnosu do resnice o Bogu in človeku (grehu, milosti, poslednjem cilju). Zato je pri katehezi potrebno bolj trdno moralno oblikovanje katehizirancev ter ustreznejša predstavitev zgodovine Cerkve in njenega socialnega nauka.
- Kateheza je najtesneje povezana z bogoslužno in zakramentalno dejavnostjo Cerkve, zato naj bo katehetski proces bolj povezan s cerkvenim letom.
- Bolj kakor metodam in tehnikam se je treba pri katehetskem podajanju posvetiti zahtevam in posebnostim pedagogike, ki je primerna za versko vzgojo.
- Pred katehete je postavljen trajen izziv inkulturacije: kako podati evangelij v določenih kulturnih razmerah posameznih narodov, da bi ga naslovniki resnično sprejeli kot veselo oznanilo za osebno in družbeno življenje.
- Oblikovanje za apostolat in poslanstvo je ena temeljnih nalog kateheze. Ko vedno bolj prodira v zavest potreba po oblikovanju laikov za krščansko pričevanje in za medverski dialog, je treba bolj poživiti tudi vzgojo za misijonsko poslanstvo (30).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- KKC podaja katoliško vero in nauk, ki temelji na Svetem pismu, apostolskem izročilu in cerkvenem učiteljstvu.
- SPK pa daje temeljna teološka in pastoralna načela, ki izhajajo iz cerkvenega učiteljstva, zlasti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in imajo namen usmerjati in urejati katehetsko dejavnost Cerkve.

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

- KKC je papeški dokument, ki v glavnih orisih in našemu času primerno razlaga katoliško vero in to razlago nudi Cerkvam kot merodajno in pristno versko vsebino, na katero se lahko z gotovostjo naslonimo in sklicujemo.
- SPK pa je merodajen uradni pripomoček za posredovanje evangeljskega sporočila s katehetsko dejavnostjo, ki ga je izdalo osrednje cerkveno vodstvo. Glede katehetske vsebine nas pravilnik usmerja povsem na KKC.

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

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

- kateheza je pedagogika vere, ki omogoča dialog med Bogom in človekom: odkriva Božjo pobudo, motivacijo ljubezni, njeno zastonjskost in zlasti spoštovanje svobode, človeku pa predstavlja dostojanstvo Božjega daru in možnost, da neprestano raste ob sprejemanju tega daru;
- kateheza upošteva načelo postopnosti razodetja, njegovo transcendenco in skrivnostnost, pa tudi lastnost, da se približa različnim ljudem in kulturam;
- kateheza je pedagogika inkarnacije: osrednje mesto daje Jezusu Kristusu, ki vstopa v življenje posameznika;
- kateheza preverja občestveno versko izkušnjo Božjega ljudstva, Cerkve, in jo izroča posamezniku prek medosebnih razmerij in v dialoškem procesu;

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

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

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

3. Mednarodni katehetski kongres

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

[16] Prim. op. 9 in 13.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Sklep

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

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

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

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

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

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

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

- Dosedanje učbenike za višje razrede osnovne šole je treba nemudoma »očistiti« nekaterih neskladnosti z novimi razmerami, ker jih je preprosto »povozil čas«; izdelati vse nove učbenike hkrati ni uresničljivo.
- Posebna delovna skupina že izdeluje osnutek učbenika za 5. razred po vnaprej izdelanem načrtu; tudi študentje teologije so v zimskem semestru 1997/98 pri vajah pripravljali za to ustrezno snov in jo dali na voljo. Z novim šolskim letom naj bi bil nared za prve skupine katehizirancev in za preverjanje v praksi.
- Če bi hoteli delo pospešiti, kar je nujno potrebno, bi lahko Slovenska škofovska konferenca zaupala srednješolsko katehezo kakšni skupini, ki se v sozvočju s svojo karizmo z večjo pristojnostjo ukvarja z mladinsko problematiko, npr. salezijanski Komisiji za mladinsko pastoralo[24] ali kateri drugi izvedeni skupini. Katehetski učbeniki za katoliške srednje šole so še dodatna in nič manj pereča naloga.

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

4) Prenova kateheze. Vsi dejavniki kateheze potrebujejo novo gorečnost - po besedah Janeza Pavla II., ki opredeljuje lastnosti nove evangelizacije[25] in po spodbudah SPK. Te bodo škofe nagnile, da bodo - kot kateheti par exellence (SPK 222) - bdeli nad katehezo v svoji škofiji: ji dali dejansko prednost, ji namenili ustrezne ljudi in potrebna sredstva ter spodbudili resnično ljubezen do kateheze (passion de la catechèse - SPK 223), ki bo postala očitna v prenovljeni katehetski dejavnosti.

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

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

Pregled (1.05) UDK 268 : 061.3 (430 Würzburg)(047)

Alojzij Slavko Snoj SDB

Katehetski kongres v Würzburgu 1997 pod geslom *Glasovi hrepenenja*

1. Namen in izvedba

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

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

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

2. Vsebinski prispevki za sodobno katehezo

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Druge kongresne dejavnosti

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

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

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

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

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

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

Pregled (1.04) UDK 141.31 : 929 Ušeničnik, Aleš

Anton Stres CM

Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (3)

Zunanji svet in njegove kakovosti

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 113.
[2] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36.
[3] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36.
[4] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36.
[5] A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36-37.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[9] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 139-140.
[10] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 132.
[11] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 133-134.

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

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

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

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

[12] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 140.
[13] A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti,* 57.
[14] A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I,* 90.
[15] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 176.

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

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

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

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

[16] Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 170.
[17] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 172.
[18] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 174.
[19] A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III,* 175.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sklep

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

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

[29] F. Veber, n. d., 291.

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

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

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

Pregled (1.04) UDK 294.5 : 291.8 (049.2)

T. Murugarathanam

Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji[1]

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

1. Kaj je hinduizem?

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

2. Odsotnost organizacije v hinduizmu

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

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

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

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

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

3. Varnaašrama s kastno ureditvijo in njeni učinki

Najbolj živ vidik hinduizma je njegovo oblikovanje družbe. To dela z ustanovo varnaašrama, ki je moderna oblika kastnega sistema. Dejansko se je štiričleni varnski[3] sistem stare Indije razvil v sedanji kastni sistem. V hinduizmu deluje ta družbeno-religijska ustanova namesto Cerkve. Kastni sistem ne nadzoruje in ne usmerja samo družbe, to je družbenih slojev, ampak tudi predpisuje pravila, obrede in ceremonije ter določa religijske dejavnosti ljudi. Glavne značilnosti tega vseobsegajočega kastnega sistema so naštete v nadaljevanju.

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

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

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

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

Po hinduizmu je človekov zadnji cilj osvoboditev iz svetnih vezi in zlitje z vesoljno dušo paramatman. Tako se doseže Vsemogočni in v tem je večna sreča. Za dosego tega cilja so na razpolago določena sredstva. Prvi korak je karma, drugi je dharma in tretji je mokša. Delati dobro karmo, zaslužiti dobro karmo palo, iti skozi varna-ašrama-dharma, - to je skozi ašrame brahmačarjo, grhastho, vaanaprastho in sanjaaso[4] - in postati svoboden, so sredstva in pota, s katerimi

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

[6] (O. p.) Bhaktijci so versko gibanje, ki povezuje vernika z božanstvom po ljubezni; Šivini najanmarci je ime za 63 pesnikov, ki so se posvetili Šivi in so se opirali na bhakti; siddhajci so častilci 'Uresničenih', tistih, ki so postali nesmrtni potem, ko so dosegli odrešenje; St. 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.

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, Tukarama[7] idr.), pa je pomemben del te šole, ki so ga vodili svetniki kakor Ramananda, Kabir, Nanak[8] idr., naravnost navdihovala skrb za uvajanje bolj egalitarnega in nehierarhičnega vrednostnega sistema v hindujskem svetovnem nazoru. Podobno je v njihovem razlaganju tradicije zavesten napor za liberalizacijo hindujske tradicije in njene sinteze z islamom.«[9]

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

4. Individualizem hindujca in pomanjkanje družbene odgovornosti

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

---

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

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

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

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

[11] N. Subrahmanian, n. d., 175.

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

Od prejšnjega stoletja dalje je izziv zahoda, še zlasti krščanstva, prisilil hindujske religijske voditelje, da so postali pozorni tudi na socialno skrb. Misijon Ramakrišna, ki ga je navdihnil Vivekananda, je začel skrbeti za prej omenjene skupine ljudi. Bal Gangadhar Tilak[12] in Gandhi sta preinterpretirala Karmo jogo iz Bhagavat Gite kot služenje ljudstvu. V srednjeveškem Tamil Nadu je dal Tirumuular, avtor znanega šivajskega traktata Tirumantiram, novo usmeritev pojmovanju Boga. Podčrtal je namreč, da je Bog v ljudeh in da je treba vse dejavnosti usmeriti v tega Boga. Zagovarjal je, da je treba človeško telo nahraniti. To je vodilo k skrbi in zavzetosti za ljudi in nagibalo k socialni razsežnosti. Tiruvalluvar je dal veliko prednost dobrodelnosti in obsodil beračenje. Ta tok so sledili tudi najanmarci, to je šivajski svetniki, v 19. stoletju pa Ramalinga Swamigal.[13] Takšno razumevanje in vizija se ujemata s pojmom enakosti in demokratsko ideologijo.

5. Odpoved in njeni družbeni učinki

Bistvo odpovedi je nenavezanost, to je izničenje želja po otrokih, zdravju, spolnosti in drugih užitkih. Nobelovec dr. Albert Schweitzer[14] je to imenoval teorija zanikanja življenja. Tako zahodni kakor indijski ekonomisti in sociologi menijo, da bi lahko prakticiranje odpovedi in nenavezanosti negativno učinkovalo na gospodarski, znanstveni in socialni napredek, ki je tako pomembna značilnost modernega časa. Nasprotno pa je Alfred Schweitzer cenil Tiruvalluvarja za njegov pozitiven odnos do sveta. Tiruvalluvar je poudarjal družinsko življenje in uživanje v spolnosti, kar je mogoče videti v njegovem delu v poglavju o Kami.[15] Govoril je o zlorabah odpovedi in svaril pred njimi.

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

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

6. Hinduizem in sekularizacija

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

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

[13] (O. p.) Prim. op. 6.

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

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

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

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

7. Mnogoboštvo in malikovanje

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

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

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

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

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

(Iz angleščine prevedel Drago Ocvirk)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jezusove prilike odkrivajo njegovo bistrost v prepoznavanju ljudi, katerim je govoril. Ni si jih samo izmišljal; njegove zgodbe so komunikacija oziroma terapija razdalj med ljudmi in med njimi ter Bogom. Jezusove prilike se dogajajo v svetu, ki ni kozmos; Jezusov svet je resničen; je svet protislovij, vendar ni svet brez perspektiv. V vsaki priliki, pripovedi, prispodobi je prostor ne le za tipično teološko težišče, ampak tudi za človeka in za njegovo okolje. Jezus v pripovedih nikoli ne govori o sebi, ostaja pa blizu, pri stvari. Ta vidik je pomemben zato, ker je v pripovedih tako izrazit antipolemičen, celo humoren ton. To praktično pomeni, da je cilj terapevtske poante krepitev sposobnosti za razlikovanje, za čudenje, za spoznanje resnice, za poetsko domišljijo itn. Poslušalec ni navzoč kot nasprotnik ali kot objekt moralnih imperativov. Ti so celo docela odsotni.

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

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

Anton Mlinar

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

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

Poleg na videz dobrega namena, da se vprašanje splava zakonsko uredi, je legalizacija splava tudi imela namen poriniti iskanje pravičnih rešitev v neomejeno javno razpravo. V 90. letih so se pokazale že mnoge posledice zlorabe pojma »legalizacija«, saj je v mnogih stvareh pravo dvignilo roke in ni več hotelo sodelovati pri iskanju pravičnih rešitev. Tradicionalnim potem za uveljavitev prava/pravičnosti se danes ne verjame več. Država/družba je tudi na drugih področjih začela odklapljati svoje tradicionalne obveznosti obrambe najšibkejših in jih je začela potiskati v privatno področje. Belgija leta 1996 ni edina država/-družba, kjer je na zatožni klopi pravni sistem, ki je nemočen. Nemočen je, ko gre za uveljavitev norm v odnosu do tistih, ki so znotraj tega sistema njihovi nosilci in poroki pravičnosti. V »razvitih« družbah je z legalizacijo splava prišlo na površje ustvarjanje nove elite, ki zlorablja pravni sistem za preigravanje humanitarnih načel in doseganje lastnih koristi celo preko državnih institucij. Razprava o zlorabi otrok se je razširila na ves svet, vendar je to verjetno šele vrh ledene gore. Zdi se, da je že treba računati na to, da bo pravo, kolikor bo sodelovalo pri tej »preobrazbi« družbe, delovalo pod vplivom elit in pod močnim vtisom nenačelnosti in dejanj, ki jim je bil priča razviti svet v 70. letih, ko je v razvitih družbah prišlo do legalizacije splava. Ta se je takoj spremenila v liberalizacijo splava in tako postala prvi korak k razpravi o evtanaziji, bolj strašni različici nemškega holokavsta. Kljub strašni izkušnji rasizma in masovnega umora je bila evtanazija v Tretjem rajhu samo posredno legaliziran zločin.

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

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

Pred 25 leti so zagovorniki na splošno povsod govorili, da nerojeni ni človek. Stephen Schwarz je v svoji knjigi o splavu zbral nekaj neverjetnih podatkov o zanikanju statusa osebe in o neopredeljenosti do porajajočega se življenja. Mnogi embriologi so o porajajočem življenju v javnosti govorili kot o malinam podobnih tvorbah. Mislili so na embrij v prvih dneh življenja. Moderna genetika je nedvoumno potrdila, da je nerojeni od začetka človek in da je razvoj človeškega bitja od spočetja naprej nedvoumen. Zato so zagovorniki splava začeli trditi, da je nerojeni sicer lahko človek, da pa niso vsi ljudje osebe. Nerojeni so po njihovem v večini obdobja nosečnosti predstavniki vrste »človek« in so torej generičen pojem. Nerojeni človek ni oseba, ker ne uporablja pameti, ne ravna po lastnem nagibu itn. Poleg tega so zagovorniki splava status osebe začeli odrekati tudi dojenčkom, debilnim/prizadetim in ostarelim ljudem, ki so postali senilni. Kaj pa je z odraslimi ljudmi, ko (če) spijo? Ker trenutno ne razpolagajo s pametjo in zavestjo, se pravi s tem, kar imajo P. Singer, H. T. Engelhart, M. A. Warren in drugi za kriterij osebe, bi jih lahko imeli za neosebe? Tako se je razprava o splavu že v tem obdobju (pozna 70. leta) preselila tudi na področje evtanazije. Pred 25 leti se to nikomur niti sanjalo ni, da bo to mogoče, razen morda nekaterim posameznikom, ki so ta »razvoj« slutili. Med njimi je bila tudi Cerkev, ki se je odzvala z izjavo *Iura et bona* (1980), s katero je pokazala na dramatičen položaj sekularizacije v bioetiki in liberalizma v tedanjih pravnih strukturah.

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

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

Stephen Schwarz je v svojem delu zbral izredno veliko argumentov iz razprav o splavu v Združenih državah, vendar je njegovo delo reprezentativno za ves svet. Šel je za »zavese« večine razprav in ugotovil, da so zagovorniki splava in načrtovalci strategij hoteli dokazati to, kar so predpostavljali, namreč da nerojeni niso ljudje, če pa so že ljudje, niso osebe. Prepoved ubijanja namreč ni splošna, so menili, tudi ni splošna na ravni človeške vrste, ampak absolutno prepoveduje le uboj osebe. Schwarz je to razkrinkal tako temeljito, da bi njegovo knjigo moral brati vsak državljan, ki brani življenje, in vsak, ki se zahvaljuje za svoje življenje tako, da brani življenje nerojenih, da bi tudi oni nekoč zagledali luč sveta. Schwarz je knjigo posvetil svojim staršem in se jim z njo zahvalil za darovano življenje.

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

začetka je razvoj dvojčkov (trojčkov itn.). Peto poglavje kot rečeno govori o dveh stališčih, agnostičnem in gradualističnem, na osnovi katerih se zdi, da lahko zagovorniki splava rečejo: Ne vemo, kdaj se začne človekovo življenje! in potem gladko spregledajo, da s splavom potrjujejo, da vedo, da se je že začelo. V 6. poglavju avtor obširno govori o tem, kdaj se začne človeško življenje. V 7. poglavju odgovarja na vprašanje, ali je bitje v materinem telesu oseba. V 8. poglavju odgovarja na vprašanje, ali ima žena/mati pravico do svojega telesa, in odgovarja, da do svojega gotovo, da pa otrokovo telo ni njeno, ampak otrokovo. Mati ima pravico, da za to telo skrbi, nima pa pravice, da ga uniči. Mati tudi nima pravice do svojega telesa, če bi to pomenilo, da bi imela pravico vzeti si življenje. V 9. poglavju govori o tem, ali je splav kompleksen problem ali barbarstvo. Zagovorniki splava se namreč zatekajo k trditvi, da je splav »nujno zlo«. Predstavljajo ga kot zlo, a v resnici niso pripravljeni razpravljati o tem, da splav ni nujno zlo, ampak zavestno in hoteno dejanje. V 10. poglavju avtor odgovarja na vprašanje, če bi morda bil splav dovoljen v izjemnih primerih, npr. v nosečnosti zaradi posilstva ali incesta ali kot tako imenovani terapevtični splav. Avtor izjemo pojasni z zagozdo, ki razpoke ne celi, ampak jo samo povečuje. Umora ni mogoče dovoliti v nobenem primeru. Prepoved ubijanja je brezpogojna. V 11. poglavju avtor razpravlja o cinizmu zagovornikov splava, ko trdijo, da je splav lahko koristen bodisi za mater bodisi za družino bodisi za družbo. V 12. odgovarja na vprašanje, ali bi nerojenega morali zaščititi z zakonom. Avtor namreč meni, da bi bilo treba splav prepovedati, da pa je končni cilj take zakonodaje zaščita življenja, ne zgolj nasprotovanje sodobnim pravnim prazninam. V 13. poglavju avtor zavrača ugovore zagovornikov splava, ki trdijo, da glede prepovedi splava ni mogoče priti do soglasja in da je boljše ohraniti sedanji položaj in na splav gledati kot na »civilizacijsko pridobitev«. Skrajni cinizem zagovornikov splava potiska moralni problem splava, to je neopredeljenost do življenja in do družine, v privatno področje in si za zaščito svojega hrbta izmišlja najbolj neverjetne izgovore. Avtor v zadnjem poglavju obravnava tudi to, kako naj bi izgledal zakon o zaščiti nerojenega življenja in katere kazenske sankcije bi mu ustrezale.

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

vor, namreč religiozni ugovor. Temeljno priznanje nekoga, ki ga je treba (ki ga je mogoče) spoštovati samo brezpogojno, torej nečesa, kar je sveto in skrivnost, je že samo po sebi religiozni predmet in religiozno dejanje. To dejanje lahko napravi človek, ki ne samo ve, da je tako, ampak to tudi verjame. Zdi se, da Schwarz religiozni dej predpostavlja kot samoumevnega, čeprav ta ne more biti nikoli samoumeven, in da ga posebej ne imenuje zato, ker navaja neverjeten izbor racionalnih argumentov in ker je teh več kot dovolj. *Druga* kritična točka pri Schwarzu je razmerje med moralo in pravom. Schwarz dokazuje, da spoštovanje dolgujemo vsakemu človeškemu bitju in da je naloga prava, da vsakemu omogoča kar najvišjo stopnjo varovanja pravic. Toda moralnega in pravnega reda med seboj ni mogoče primerjati tako, da bi morala država s pravnim sistemom postati zagovornica ali izvajalka moralnega reda. Obstajajo namreč moralne dolžnosti, ki brezpogojno zahtevajo, da nečesa ne naredimo, ni pa ustreznih brezpogojnih dolžnosti, ki bi naročale, da naj bi storili čisto nekaj določenega. Storitev dejanja vedno predpostavlja tehtanje dobrin, ki bodo predmet dejanja. Zlasti gre za tehtanje največje izmed dobrin, dejavne osebe, samega sebe, ter osebe, na katero se bo dejanje nanašalo. Na moralnem področju se o nekaterih dobrinah ni mogoče pogovarjati, saj so brezpogojne. Zanje obstajajo brezpogojne prepovedi, negativne zapovedi, ki ne govorijo o tem, kaj je treba storiti, ampak o tem, česa nikakor ne smem storiti. Četudi gre za brezpogojno prepoved in za zaščito brezpogojnih dobrin, se človek v moralnem dejanju ne more izogniti tehtanju vrednot. Brezpogojni dolžnosti, da v vsakem primeru preprečimo direktni in namerni splav, se pravi smrt nedolžnega človeka (to je predmet brezpogojne moralne prepovedi), ne ustreza nobena brezpogojna dolžnost države/prava, da bi tako morebitno smrt (uboj) moral tudi dejansko preprečiti (npr. če bi v skrajnem primeru pri indiciranem »terapevtskem splavu«, ko medicina ne bi mogla rešiti življenja obeh, matere in otroka, zahtevala nadaljevanje nosečnosti, ki bi pomenila smrt obeh). Schwarz se zato v razpravi o terapevtičnem splavu, kjer je zanj sporen izraz »splav« in pojmovna povezava, malodane zaplete v nemogoč položaj, ko pojem splav absolutno izključuje, ne more pa povedati, kaj storiti v tem položaju. Iz naslova racionalne zahtevnosti bi bilo utemeljeno pričakovati, da bo to vprašanje prepustil stroki. Ko v nadaljevanju govori o pravnih sankcijah, pravi, da ne glede na to, da je vsak splav umor, vsakega splava ni mogoče sankcionirati podobno strogo kot umor. Brezpogojna pozitivna norma ohranjanja življenja bi bila lahko ravno tako nedoumljivo nasilje, kot je »dovoljenje« splava. Na tej točki je mogoče videti, da pravni sistem tukaj ne igra glavne vloge, in predvsem, da ni izvajalec nravnih norm. Nravnost/moralnost je svojevrstna in avtonomna resničnost, ki velja tudi na področjih, ki jih pravo še ni doseglo in jih morda nikoli ne bo. Pravo ne more določati vsebine vrednot ali o njih razpravljati, dolžno pa jih je ščititi. Dejanje je nravno dobro šele tedaj, ko je tudi hoteno (predmet svobodne volje). Govoriti o dobrosti/moralnosti dejanj in o pravnem redu v istem smislu je nesmiselno. Naloga prava/države ni v določanju mer za etično tehtanje vrednot v skrajnem primeru, ampak v

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

Tak je položaj sedanje zakonodaje na tem področju. Ljudje, ki pravno niso brezpogojno zavarovani, niso svobodni. Naj ponovim še enkrat: Nobena norma, niti moralna, kaj šele pravna, ni pomembnejša od človeka. Občestvo je tam, kjer vsak član prejme svoje mesto na osnovi svoje lastne pravice do življenja. Občestvo preneha tam, kjer pravo/država postane trgovina, v katero ne moreš, če nimaš denarja, ali tam, kjer se pravice delijo za nazaj.

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

Anton Mlinar

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

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

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

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

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

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

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

Posebno poglobljeno, nazorno in poučno pa pojasnjuje apokaliptično govorico, zlasti simboliko črk, barv in števil v vseh njihovih kombinacijah (22-25). V uvodu seznanja bralca s skrivnostjo apokaliptične govorice in ga s tem usposablja za pravilno razumevanje *Razodetja*.

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

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

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

Pojasnilo podkrepi razlago, vendar ne zožuje verskega sporočila na konkreten primer in ne pravi, da je prerokba izpolnjena. Včasih so res časovne razmere take, da se naravnost pokrivajo s podobami in simboli, s katerimi apokaliptik posreduje versko sporočilo. Če bi podobo zveri iz morja (13,1-2) razlagal samo tako, da bi zver čimbolj natančno opisal in opis podkrepil še z vzporednim videnjem pri Danielu (prim. Dan 7,3-8), bi bila razlaga zelo nedorečena. Če pa razlagalec pojasnjuje zver iz morja tako, da razloži njene pritike, ki so označene s simboli, pa postane njegova razlaga zaradi časovnih razmer tako določena, da je morda razlagalec ne bo preživel. V njegovi razlagi bi diktatorji videli sebe, kajti povedati bi moral, da je zmaj priklical zver iz morja (12,17). Zmaj pa pomeni satana. Ta pa je, po Jezusovih besedah, »vladar tega sveta« (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Zver iz morja ima namreč deset rogov in sedem glav. Ker število deset pomeni tako polnost (totalitas), da izključuje vsako drugačnost, jo zatira in ji krati pravico do obstoja, in ker rog pomeni oblast, moč, pomeni zver iz morja takšno totalitaristično oblast, ki izključuje in zavrača vse, kar je njej nasprotno. In ker ima zver sedem glav, pomeni, da ta izključujoča oblast deluje do kraja premišljeno (sedem pomeni popolnost, celovitost) in razumno. In ker ta oblast deluje tako, da »preklinja Boga in začenja vojno s svetimi« (prim. 13,6.7), se je res težko ubraniti skušnjavi, da ne bi podobe zveri iz morja poistil s totalitarističnim režimom, ki se premišljeno vojskuje z vsem kar je Božjega. Prav zato je v krajih, kjer vlada totalitaristični režim, težko razlagati *Razodetje.*

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

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

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

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

Čeprav so biblicisti na slovanskem Jugu napisali že nekaj kvalitetnih člankov in razprav iz *Razodetja,* nam je prof. Celestin Tomić prvi poklonil celovit sodoben komentar te knjige. Knjigo je napisal v pravem času. Čim bolj se približujemo letu 2000, tem bolj raste zanimanje zanjo, ne samo med katoličani, še bolj med ločinami, ki jo razlagajo po svoje. Knjige ni napisal zato, da bi jih odvrnil od zmot, temveč da bi nas ubranil pred njimi in da bi spoznali njeno sporočilo v luči Svetega Duha, ki je navdihoval Janeza pri pisanju te edinstvene novozavezne knjige. Tomićev komentar se odlikuje po temeljitem poznanju Svetega pisma, doslednem svetopisemskem razlaganju *Razodetja,* treznem, prepričljivem in argumentiranem pripovedovanju. V njem je združeno veliko zgodovinskega, arheološkega in etnološkega znanja. To daje knjigi, ki miselno sega v neslutene širjave, posebno verodostojnost. Prav tako moram opozoriti na dragocena duhovna razmišljanja v knjigi, posebno po razlagi pisem sedmim Cerkvam (110-113). Ker vprašanja, kako se naše življenje ujema ali ne ujema s pohvalami ali grajami v teh pismih, ki jih postavlja Kristus, ki poveličan živi v teh Cerkvah, so ta razmišljanja izvrsten obrazec za dnevno spraševanje vesti. V knjigi, katere temeljni opomin se glasi »čas je blizu« (1,3), ne v smislu, da je tik pred vrati, temveč da ne vemo ne ure ne dneva, je tako spraševanje vesti še kako na mestu.

Francè Rozman

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

Knjiga ni klasični uvod v Sveto pismo nove zaveze. Ta namreč preučuje vse okoliščine nastanka posameznih novozaveznih knjig, s čimer zagotavlja njihovo zgodovinsko verodostojnost. S preučevanjem značaja in zgradbe teh knjig usposablja bralca za pravilen pristop k Novi zavezi. Walter Kirchschläger, profesor eksegeze Nove zaveze na Teološki fakulteti v Luzernu, pa je s svojo knjigo, ki je sad dvajsetletnih predavanj uvoda v Novo zavezo, ubral drugačno pot. Nova zaveza je zgodovinsko dejstvo, zato ne razpravlja o zgodovinski verodostojnosti posameznih novozaveznih knjig, temveč z *Uvodom v Novo zavezo* usposablja bralca za pravilno razumevanje Nove zaveze. Njegova knjiga je »opora za bralčevo osebno srečanje s knjigami Nove zaveze« (Predgovor). Temeljna misel njegovega *Uvoda* je, da je vsaka knjiga Nove zaveze, da, celo vsak njen del, nastal z določenim namenom. Vsak del Nove zaveze vsebuje določeno versko ali moralno sporočilo. To pa zaradi časovne razdalje njihovega nastanka in posebnosti novozaveznih knjig večkrat težko razberemo. Sveti pisatelj je namreč deloval v določenem kraju, v določenih časovno-zgodovinskih okoliščinah in je imel pred očmi določene ljudi, katerim je posredoval določeno versko-moralno sporočilo, zato ne razumemo njegove govorice vedno tako, kakor so jo razumeli prvi naslovljenci. Vse te »določenosti« so vplivale na nastanek novozaveznih besedil. Čimbolj jih poznamo, tembolj gotovo razberemo iz njih sporočilo, ki je bilo gonilna sila za nastanek teh besedil. In kakor so te »določenosti« priklicale novozavezna besedila v življenje, tako nas z enako notranjo močjo nagovarjajo danes, če jih beremo iz zornega kota njihovega nastanka. Ker je poglavitni Kirchschlägerjev namen usposobiti bralca za tako branje Nove zaveze, da bo razumel novozavezno sporočilo, kakor so ga razumeli prvi naslovljenci, bi njegovo knjigo bolj smiselno imenovali *Uvajanje v novo zavezo.* Z njo namreč uvaja bralca v tako soočenje z novozaveznimi besedili, čeprav so stara že malo manj kot 2000 let, da bo iz njih razbral versko sporočilo v takem pomenu, kakor ga je zapisal navdihnjeni pisatelj. Do te usposobljenosti vodi bralca prek osem vsebinskih enot.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Francè Rozman

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Francè Rozman

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

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

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

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

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

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

In zdaj h *Knjigi o Jobu*. Obravnavana knjiga je sestavljena iz petih delov. Prvi del prikazuje, kako so Jobovo vprašanje, to je vprašanje trpljenja pravičnega, reševali že stari Sumerci, Babilonci in Egipčani. Med zapisi najstarejših narodov so tudi bistroumni izreki, modrostne pesmi in poučne zgodbe, ki odgovarjajo na razna življenjska vprašanja in imajo svoj izvor v še starejšem ustnem izročilu. Ustno in nato pisno izročilo so prenašali iz roda v rod, pa tudi iz kraja v kraj, zato so si številna časovno in prostorsko oddaljena izročila presenetljivo podobna. Izraelova modrost, ki je imela svoje središče v Jeruzalemu in jo hranijo svete knjige stare zaveze, pa je tako vzvišena in nravno čista, da z njo ni mogoče enačiti nobene druge modrosti.

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

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

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

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

Avtorica posebej obravnava dva primerka: *Moskovski brevir*, ki je narejen po Vulgati, in *Vrbniški 1. brevir*, ki je narejen po Septuaginti. *Moskovski brevir* se tako imenuje, ker ga hranijo v knjižnici v Moskvi, napisan pa je bil sredi 15. stoletja, verjetno v kraju Tribihovići v Liki. Omenjeni brevir je še posebej zanimiv, ker je izmed vseh brevirjev najmanj znan in raziskan, obravnavana Jobova knjiga pa je le del celotnega brevirja. Predstavitev vsebuje utemeljeno domnevo o nastanku brevirja, značilnosti pisave, oblikoslovja in besedišča, sloga in prevoda, in seveda celotno besedilo Jobove knjige, izpisano v latinici. Bral sem ga z velikim veseljem in hkrati obžaloval svoje premajhno poznavanje slovanskih jezikov.

Vrbniški 1. brevir se tako imenuje, ker so ga našli v Vrbniku na otoku Krku, napisan pa je bil na koncu 13. in na začetku 14. stoletja. Vsebuje samo tri odlomke Jobove knjige: 1,1-22; 2,1-13; 3,1-15. To je najstarejši brevir; vsebuje največ starinskih oblik in se najbolj približuje začetni glagolici. Tudi ta predstavitev vsebuje značilnosti pisave, oblikoslovja in besedišča, sloga in prevoda, in seveda celotne tri odlomke, izpisane v latinici.

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

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

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

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

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

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

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

Jurij Bizjak

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

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

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

V uvodnem nagovoru se je Marko Matić vprašal po razlogih simpozija in po vzrokih vere v reinkarnacijo (9-10) in omenil, da želi ta simpozij nadaljevati prejšnjega z naslovom *Nova religiozna gibanja.* Prav nova duhovna gibanja, kot so nova doba (new age), teozofska in antropozofska združenja, zagovarjajo in razširjajo idejo o reinkarnaciji. Ideja, da človek lahko po smrti še enkrat ali večkrat začne zemeljsko življenje, ni več lastna samo velikim verstvom Daljnega vzhoda budizmu in hinduizmu, marveč se je v zadnjih desetletjih vse bolj udomačila tudi v Evropi in Ameriki. Raziskave kažejo, da 25 % in še več prebivalstva Evrope sprejema vero v reinkarnacijo kot možno in sprejemljivo. V preteklosti so reinkarnacijo sprejemali samo posamezni elitni krogi, kot Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schopenhauer in drugi, danes pa se zaradi ezoteričnega in okultnega slovstva ter vzhodnih metod meditacije vse bolj širi v vse sloje prebivalstva (9). Vzroki za sprejemanje reinkarnacije so zelo različni. Nekateri jo sprejemajo, ker naj bi jim ponujala novo priložnost za boljše samouresničenje in možnost popraviti grehe in neuspehe iz prejšnjega življenja. Drugi vidijo v njej možnost uresničitve vseh človeških zmožnosti, ki jih ni mogoče uresničiti v enem samem življenju. Spet drugi pa si jo razlagajo tako, da si človek z vsakim dejanjem pripravlja možnosti za prihodnja življenja. Nekateri sprejemajo reinkarnacijo, ker naj bi uspešno odpravljala sovraštvo in rasizem in pospeševala ljubezen in odprtost do vseh ljudi. Če namreč obstaja možnost, da se človek reinkarnira iz ene v drugo raso, iz ene v drugo narodnost, potem smo dolžni ljubiti vse ljudi in vse narode. Nekateri se navdušujejo nad reinkarnacijo, ker bi prav reinkarnacija dobro razložila razlike med ljudmi. Na vprašanje, zakaj so nekateri vedno revni, nemočni, drugi pa

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

Zagrebški filozof Josip Čurić je v predavanju *Človek - edino smrtno bitje na svetu* (17-24) poudaril, da je človek po svoji naravi umrljivo bitje, ki svojo smrt doživlja samo enkrat, da je človekovo umiranje edinstven pojav v stvarstvu, saj s smrtjo človekov Jaz lahko dobi novi in celovitejši odnos do stvarstva. S pomočjo Tomaža Akvinskega in predvsem Karla Rahnerja poudarja, da v smrti človekov duh ne postaja »nesvetski« (akosmisch), marveč »vsesvetski«, vsenavzoč (allkosmisch). Smrt je najpomembnejše človekovo dejanje, saj se človek prav v smrti odloča o sebi, podobno, kot so se angeli odločili o sebi. Predavanje končuje z mislijo pesnika Louisa Veuillota na bolniški postelji: »Smrt je najmočnejše dejanje našega življenja; zato ga moramo dostojno opraviti« (23). Metafizična antropologija s pomočjo Svetega pisma poudarja, da je smrt enkratna in pomembna. V 20. stoletju pa je umiranje razvrednoteno, kar po svoje pospešujejo tudi zagovorniki reinkarnacije, ki bi radi odvzeli umiranju izvorno resnost in odgovornost tudi zaradi prilagojene razlage karme.

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

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

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

Sociolog in fenomenolog religije iz Splita Jakov Jukić, psevdonim za Željka Mardešića, je dal naslov svojemu predavanju *Sociološko ozadje idej o reinkarnaciji danes* (46-90). V izčrpnem in dolgem predavanju je govoril o razlogih in izhodiščih ideje o reinkarnaciji, zgodovini ideje o reinkarnaciji, ezoteriki in teozofiji o treh družbenih spodbudah verovanja v reinkarnacijo (sodobno tekmovanje v družbi med ljudmi, možnost za osebno srečo in zdravje, beg od smrti). Srečanje s krščanstvom je spravilo idejo o reinkarnaciji v sinkretistične vode in je zato prišlo do metamorfoze te ideje. Najprej v gnosticizmu, nato v razsvetljenstvu. Kljub temu pa sta največjo reinterpretacijo naredili ezoterika in teozofija, ki postavlja reinkarnacijo na popolnoma nove in drugačne temelje. Druga metamorfoza se je zgodila v novi religioznosti, tretja pa v naukih new agea. Med staroindijskim pojmovanjem reinkarnacije in današnjo postmoderno razlago je veliko razlik in nasprotij. Tako se je še enkrat pokazalo, da religija ni samo sklop, ampak tudi sredstvo za zunajreligijske cilje. Glede družbenega ozadnja ideje o reinkarnaciji avtor ugotavlja, da se navezuje na omenjene tri metamorfoze. Zato tudi sklepa, da moderni človek bolj izkorišča to idejo, kakor da bi jo sprejemal z vsemi posledicami. Jukić navaja statistične podatke glede vere v reinkarnacijo iz leta 1990. Od 13 % do 30 % Evropejcev veruje v reinkarnacijo. Odstotki za ZDA so mnogo višji, saj tam 21 % veruje v reinkarnacijo, 22 % pa ni popolnoma prepričanih, čeprav jo tudi sprejemajo. Tako je odstotek tistih, ki verujejo v reinkarnacijo, v ZDA med 40-50 % (78-79).

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

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

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

Teolog in psiholog Mijo Nikić je predstavil *Neizprosni zakon karme (karmana) in krščansko odpuščanje* (121-139). Krščanstvo veruje v enkratnost zemeljskega življenja in poudarja pomembnost človekove odločitve za večnost. Tisti, ki sprejemajo reinkarnacijo, verujejo, da duša potrebuje veliko življenj, da bi se lahko očistila od nakopičenega karmana, oziroma od dejanj, ki ji ne dovolijo vstopa v blaženo božansko stanje ali nirvano. Dušo žene nazaj v podzemeljsko življenje neizprosni zakon karmana oziroma moralni zakon vzroka in posledic. Karman je trojen: sanchita (nakopičena dela): seštevek vseh karmanov tega in preteklih življenj; prarabdha (začeta dela, postavljena v gibanje); kriyamana: karman, ki se ustvarja in dodaja v tem življenju karmanu sanchita z mislimi, besedami in dejanji. Samo v človekovem položaju je mogoče prekiniti karmično verigo vzrokov in posledic in doseči osvoboditev. Po modernem hinduističnem katekizmu gre za proces duše, podoben razvoju metulja, ki doživlja metamorfozo. Pojmovanje reinkarnacije je v različnih kulturah različno razloženo. Na Vzhodu je reinkarnacija nekaj, česar se je potrebno čimprej rešiti, na Zahodu pa jo pojmujejo kot upanje, kot pot progresivnega samoodreševanja. V drugem delu je Nikić govoril o krščanskem odpuščanju, ki je Božji dar in spodbuja kristjana k odpuščanju bližnjemu. V krščanstvu je temelj vsega Bog, ki je ljubezen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vinko Škafar

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

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

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

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

kakšno držo naj zavzamemo do privržencev novih duhovnih gibanj.

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

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

Biblicist Ivan Šporčić je svoje predavanje *Biblija in nova religiozna gibanja* razdelil na pet delov. V prvem je govoril o Svetem pismu in nastanku novih religioznih gibanj, kjer je poudaril, da Svetega pisma ni lahko razumeti, zaustavil se je pri reformaciji, katoliški prenovi, se pomudil v Severni Ameriki, ki je zibelka novih religioznih gibanj. V drugem delu je predstavil nova religiozna gibanja, ki se sklicujejo na Sveto pismo (adventisti sedmega dne, Jehovove priče, božji otroci), primerjal Sveto pismo in nove »svete knjige« in predstavil fundamentalističen pristop k Svetemu pismu. V tretjem delu je govoril o Svetem pismu in gnostično-ezoterijskih in okultističnih gibanjih (Jakob Lorber, Rudolf Steiner itd.). V četrtem delu je predstavil Sveto pismo v odnosu do novih religioznih gibanj sinkretistične naravnanosti Daljnega vzhoda (Sun Myung Moon, bahajci, Osho). V petem delu je nakazal odnos med Svetim pismom in novo dobo (new age).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vinko Škafar

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

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

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

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

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

Teolog Marijan Smolik, ki se je s cerkvenimi Volkmerjevimi pesmimi srečal že pred letom 1963, ko je pripravljal gradivo za disertacijo o starejši slovenski cerkveni pesmi (*Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja,* Ljubljana 1963), je dal svojemu predavanju naslov: *Leopold Volkmer, prevajalec obveznih cerkvenih pesmi* (28-34). Smolik je najprej predstavil cerkvene razmere v času cesarice Marije Terezije in cesarja Jožefa II., v katerih je živel in deloval sekovski (graški) duhovnik Volkmer. Marija Terezija in Jožef II. sta spodbujala petje v domačem jeziku pri latinskih mašah, Jožef II. je celo leta 1783 predpisal, katero mašno pesem morajo peti povsod. »Zato je Volkmer, prvi med različnimi slovenskimi prevajalci, pripravil in v Gradcu 1783 natisnil prevod *Wir werfen uns darnieder - Mi pademo na kolena.* Pozneje (1789) je objavil tudi prevod druge predpisane pesmi *Hier liegt vor Deiner Majestät - Gospod pred tvojo častjo.* V svoji prvi pesmarici je poleg mašne pesmi ponudil tudi svoje prevode pesmi pred pridigo, za advent, za božič, post, veliko noč in binkošti. Pozneje je 1795 dal natisniti še prevod zahvalne pesmi *Tebe, Bog, mi hvalimo.* Vse pesmi imajo po veliko število kitic, take so takrat res peli, ker so z njimi hoteli ljudi poučevati v veri. Obe mašni in zahvalno pesem so v istem času prevedli tudi nekateri drugi slovenski duhovniki, zato se Volkmerjevi prevodi, kolikor sem mogel ugotoviti, drugod niso razširili, najbrž tudi zaradi krajevno obarvanega izražanja« (34).

Bernard Rajh s Pedagoške fakultete iz Maribora je predstavil *Nekatere značilnosti Volkmerjevega knjižnega jezika (35-44).* Po Rajhu Volkmer predstavlja »pomemben člen pri razvoju vzhodnoštajerske različice slovenskega knjižnega jezika na prehodu 18. v 19. stoletje, saj se je naslonil na knjižnojezikovni vzorec tretje izdaje katekizma iz leta 1777 (*Knishiza spitavanya teh pet glavnih shtükov kershanskoga navüka),* s svojim slovstvenim delom (in jezikovnim modelom) pa je spodbudno vplival predvsem na Petra Dajnka« (44).

Slavistka Zinka Zorko je v razpravi *Leksika v Volkmerjevih pesmih* analizirala besedje petnajstih Volkmerjevih pesmi, objavljenih v knjigi Majde Potrata *Pesništvo Leopolda Volkmerja* (Maribor 1994) in ugotovila, da je Volkmer v pesmih na vzhodnoštajerskem oral ledino. »Volkmer korenini v prleškem narečju, z umetniškim navdihom pa se zavestno dviga nad in čez svoj prostor« (53).

Irena Stramljič Breznik je obdelala *frazeologijo v Volkmerjevih fabulah* (54-61), predvsem didaktični vidik, in ugotovila, da Volkmer basni navadno zaključi »z izrecno izpostavljenim moralnim naukom, izražajočim skozi rodove potrjene izkušnje« (61). Na koncu ugotovi, da je Volkmer »svoj indi-

vidualen pesniški izraz zavestno podredil ljudskemu z namenom, da prodre in se zasidra v mišljenju kmečkega človeka« (61).

Marko Jesenšek, predsednik Slavističnega društva Maribor, je predstavil *Volkmerjevo besedje v Pleteršnikovem slovarju* (62-71). Izvedenec za kajkavsko književnost Alojz Jembrih iz Zagreba je zelo podrobno in analitično primerjal *povezavo vzhodne Štajerske in severne Hrvatske v Volkmerjevem času* na kulturnem, šolskem in gospodarskem področju. Znano je, da so se številni Slovenci, tudi Leopold Volkmer, šolali v Varaždinu, ker jim je bila tam najbližja gimnazija. Jembrih je tudi predstavil doktorsko disertacijo o Leopoldu Volkmerju, katero je pod mentorstvom Vatroslava Jagića napisal Josef Matl leta 1921 na dunajski univerzi.

Urednik zbornika dr. Jože Lipnik je v razpravi *Šola in pomembni ljudje domačega kraja* (86-90) ugotovil, da je usoda Leopolda Volkmerja v našem šolstvu podobna mnogim drugim osebnostim in dogodkom, ki so vpeti v stereotipe. »Tako je bil dolga desetletja Jernej Kopitar v kontekstu Prešernovega dela negativna osebnost in tudi o Volkmerju so učenci zvedeli največ v zvezi s Prešernovim zabavljivim napisom in sonetom *Izdajalcu Volkmera fabul in pesmi.* Čas je, da se stereotipi premagajo« (90).

Zgodovinar in teolog Anton Ožinger je prispeval *politični pregled Volkmerjeve dobe* (91-102), Viktor Vrbnjak je dal svojemu izčrpnemu predavanju naslov *Vzgoja in izobraževanje na slovenskem Štajerskem v Volkmerjevem času* (103-124), Jana Bezenšek je govorila o *izobraževalnih ciljih v Volkmerjevem delu* (125-135), Jakob Emeršič pa je predstavil številne *osebnosti fare Svetega Urbana* (136-163).

Zbornik je presegel in popravil stereotipno predstavljanje narodnega buditelja iz časa slovenskega razsvetljenstva, učitelja, duhovnika in pesnika Leopolda Volkmerja. Avtorji so skušali postaviti Volkmerja na tisto mesto, ki mu gre v slovenski kulturi, in katerega mu doslej niso priznavali. Slavističnemu društvu Maribor, ki je bilo glavni organizator simpozija, lahko samo čestitamo in zaželimo, da bi nadaljevali z odkrivanjem pomembnih in pozabljenih Slovencev na Štajerskem, med katerimi so tudi številni duhovniki.

Vinko Škafar

VSEBINA
Contents
RAZPRAVE
Articles

Ivan Štuhec, Spomin, čas in prostor 259
Memory, Time and Space
Snežna Večko OSU, Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev 267
Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election
Christian Gostečnik OFM, Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi 281
Psychology of the Street and its Basic Mechanisms
Stanislav Slatinek, Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo 295
Marriage Ceremony of Nonbelievers

PREGLEDI
Reviews

Robert Biel, Odnosi med Cerkvijo in državo
po zlomu komunizma na Poljskem 303
Alojzij Slavko Snoj SDB, Didaktični in metodološki izzivi za katehezo
v luči novejših cerkvenih dokumentov 319
Alojzij Slavko Snoj SDB, Katehetski kongres v Würzburgu 1997 pod geslom
Glasovi hrepenenja 331
Anton Stres CM, Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu ... (3) 337
T. Murugarathanam, Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji 347

OCENE
Book Reviews

Anton Mlinar, C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie 353
Anton Mlinar, S. Schwarz, The Moral Question of Abortion 355
Francè Rozman, C. Tomić, Otkrivenje 361
Francè Rozman, W. Kirchschläger, Einführung in das Neue Testament 365
Francè Rozman, M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein 368
Jurij Bizjak, A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu u hrvatskoglagolskoj književnosti 370
Vinko Škafar OFMCap, M. Nikić, Reinkarnacija i/ili uskrsnuće 374
Vinko Škafar OFMCap, M. Nikić, Novi religiozni pokreti 379
Vinko Škafar OFMCap, J. Lipnik, Volkmerjev zbornik 382

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Biel Robert, Ulica M. Dabrowskiej 41, PL-33-100 Tarnow
Bizjak Jurij, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Gostečnik Christian OFM, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Mlinar Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Rozman Francè, redni profesor v pokoju, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Slatinek Stanislav, asistent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Snoj A. Slavko SDB, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Stres Anton CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Škafar Vinko OFMCap, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Štuhec Ivan, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Večko Snežna OSU, asistent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998) ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Teološki tečaj 1998

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik 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: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

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

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

Tisk: Tiskarna Ljubljana

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 leto 1998 ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA - *Contents*
RAZPRAVE - *Articles*

Christian Gostečnik OFM, Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi 1
Responsibility in psychology and in psychoanalysis
Drago Ocvirk CM, Vstajenjsko poslanstvo za Novo zavezo 13
Resurrection Mission for the Community
Borut Košir, Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij 33
Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses or Reorganization of Existing Ones
Ciril Sorč, Temelj in razsežnost krščanskega upanja 47
Basis and Dimensions of Christian Hope
Francè Rozman, Prihod Sina človekovega 63
The Coming of the Son of Man
Ciril Sorč, Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen 129
Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love
Viktor Papež OFM, Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava 145
Church levies in the Codex of Canon Law
Jože Plevnik SI, Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih 161
Mocking Jesus in Synoptic Gospels
Georg Hilger, Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji ... 173
Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools
Ivan Štuhec, Spomin, čas in prostor 259
Memory, Time and Space
Snežna Večko OSU, Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev 267
Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election
Christian Gostečnik OFM, Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi 281
Psychology of the Street and its Basic Mechanisms
Stanislav Slatinek, Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo 290
Marriage Ceremony of Nonbelievers

TEOLOŠKI TEČAJ 1998

Woschitz Karel M., Duh in Sveti Duh 385
Spirit and Holy Spirit
Dolenc Bogdan, Cerkev - creatura Spiritus Sancti 397
Church as creatura Spiritus Sancti
Sorč Ciril, Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja 409
Charismatic Dimension of Christian Life
Ocvirk Drago CM, Nedokončan evangelij Svetega Duha 427
Unfinished Gospel of the Holy Spirit
Turnšek Marjan, Duhovna obzorja sodobnega sveta 449
Spiritual Horizons of the Modern World
Jamnik Anton, Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja 463
Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action
Gostečnik Christian OFM, Prisilno ponavljanje hudih travm 479

Compulsive Repetition of Severe Traumas
Gnidovec Franc, Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju 491
Christ's Resurrection in the Gospel according to John

PREGLEDI
Reviews

Biel Robert, Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma 303
Drašček Toni, Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom 85
Juhant Janez, Pogled v delovanje Teološke fakultete 107
Murugarathanam T., Reinterpretacija hindujskih tradicij
v sodobni Indiji 347
Ocvirk Drago CM, Tehnoznanosti in teologija 209
Oražem France, Kratek pogled v zgodovino duhovnega vodstva 227
Pačnik Tone, Preprost uvod k afriški črnski filozofiji 95
Snoj A. Slavko SDB, Didaktični in metodološki izzivi
za katehezo v luči novejših cerkvenih dokumentov 319
Snoj A. Slavko SDB, Katehetski kongres Würzburgu 1997
pod geslom *Glasovi hrepenenja* 331
Stres Anton CM, Neosholastična kritika marksizma 505
Stres Anton CM, Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu ... 71, 187, 337
Škulj Edo, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997 531
Valenčič Rafko, Teološki tečaji 1991-1998 525

OCENE
Book Reveiws

Bizjak Jurij, A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu
u hrvatskoglagolskoj književnosti 370
Kolar Bogdan SDB, S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa 543
Mlinar Anton, C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie 353
Mlinar Anton, H. G. Gruber, Christliche Ehe
in moderner Gesellschaft 123
Mlinar Anton, R. Löw, Die neuen Gottesbeweise 245
Mlinar Anton, S. Schwarz, The Moral Question of Abortion 355
Mlinar Anton, S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovje 122
Rozman Francè, C. Tomić, Otkrivenje 361
Rozman Francè, M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein 368
Rozman Francè, W. Kirchschläger, Einführung
in das Neue Testament 365
Sorč Ciril, G. Greshake, Der dreieinige Gott,
Eine trinitarische Theologie 115
Škafar Vinko OFMCap, J. Lipnik, Volkmerjev zbornik 382
Škafar Vinko OFMCap, Josip Turčinović, Anton Vramec,
sporni hrvatski teolog 118
Škafar Vinko OFMCap, M. Nikić, Novi religiozni pokreti 379
Škafar Vinko OFMCap, M. Nikić, Reinkarnacija i/ili ukrsnuće 374
Špelič Miran, Živa antika - Antiquité vivante (1995) 127

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

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

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD; ŽR za SIT: 50101-601-271482; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Predavanje (1.07) UDK 231.3 : (049.2)

Karel M. Woschitz

Duh in Sveti Duh

I. Uvod in tematsko obzorje

Z besedo Duh posredujemo dva zelo različna grška pojma, namreč *nous* in *pneuma*. Njuni latinski ustreznici sta *mens* (ali *animus*) in *spiritus*, ki nas vodita na široko polje antropologije in teologije, se pravi k intelektualnemu območju človekovega delovanja in v sfero božanskega. Božansko, ki ga najdemo v verski praksi ali ga mislimo s filozofskim pojmom, pa je našlo svoj izraz v ponazoritvenih podobah in analogijah. »Spiritus,« pripominja Tomaž Akvinski,[1] pomeni »quasi spiratus« (kakor izdihnjen). Vzajemna ljubezen Očeta in Sina je v nauku o Sveti Trojici označena kot »izdihovati« in ta tako sporočen sveti dej ljubezni je razumljen kot Sveti Duh. Tako dobi podoba o življenje dajajočem dihu svoj sublimni pomen.

»Duh« pa je postal od Grkov naprej tudi velika filozofska tema in tako povezan s številnimi njenimi temeljnimi pojmi. Njegova dejanska pojmovna in problemska zgodovina pa je zajeta predvsem v novodobni zgodovini nemškega idealizma s Heglovim, za problem Duha osrednjim gledanjem, po katerem naj bi bilo temeljno gibanje Duha vračanje k samemu sebi iz biti-pri-drugem. Poleg tega v filozofiji Duha razdeli v subjektivnega, objektivnega in absolutnega.[2]

V romanu Karla Gutzkowa *Die Ritter vom Geiste* (Vitezi Duha), ki je bil kritika svojega časa, izdanem leta 1850, beremo: »Duh je kameleon ali ena tistih delikatnih rib starožitnosti, ki ... kaže sto različnih barv ... Kaj je zdaj Duh ... ki se utegne zdeti temu globok, drugemu površen, o tem vlada več anarhičnega mišljenja, kakor v zakonodaji o prigovoru in zastaranju ... Podajam našo celotno duhovno zmedo. Najti jo je mogoče vsepovsod, na vseh področjih« (1. zvezek, 3. knjiga, 4. poglavje). Za tem zapiskom tiči usodna zakritost pojma Duha v dvainpoltisočletni filozofski, religiozni in pesniški tradiciji. Tu se pojavlja vprašanje, ali sploh more in kako more človek iz pričakovanja, ki napeljuje k smislu in nosi smisel, prav tega Duha živeti in misliti. H. Marcuse je grozeče tendence našega časa videl simbolizirane v mitični podobi Narcisa in Orfeja. Narcis se nikoli ne reši ogledovanja svoje zrcalne podobe, Orfej pa je ves raztrgan in razgnan v vse vetrove. Obe obliki neodrešenosti delujeta na človeka

[1] Tomaž Akvinski, S. th. I, 36,1,2; prim. Bonaventura, I Sent. 10,2,3.
[2] Hegel, WG 10, § 385.387.482.483.385.

katastrofalno. In kako je proces odreševanja danes sploh mogoč? Primer, ki naj pomaga razširiti vprašanja, je podal C. F. von Weizsäcker, ki je v okviru svojega filozofskega seminarja pripovedoval naslednjo zgodbo: Neki človek je med potjo v temi izgubil ključ svoje hiše. Išče ga pod lučjo cestne svetilke. »Kaj veš,« ga vprašajo, »ali si ga izgubil prav tu pod svetilko?« »Ne,« odgovarja on, »a tu je edini kraj, kjer sploh kaj vidim.« Zato iščemo, tako filozof, ključ svoje eksistence pod svetilko našega razuma (*nous/mens*). Tudi če je neverjetno, dejansko izključeno, da bi ga bilo tu možno najti. Ali bi mogel razum vsaj približno odgovoriti na vprašanje: »Kako, da sploh kaj obstaja in ne raje nič?« in ob našem življenju: Odkod, kam in čemu? Ostaja avguštinska »Questio mihi factus sum«. Po I. Kantu vprašanje: Kaj je človek?[3] presega tri temeljne oblike filozofskega vpraševanja: Kaj lahko vem? Kaj naj storim? V kaj lahko upam? Ta vprašanja pa je mogoče dopolniti z vprašanjem, ki ga je Bog (prim. 1 Mz 3,9) naslovil Adamu, ljudem: »Kje si?« To vprašanje ni postavljeno kakor filozofska vprašanja iz začudenja, temveč iz skrbi za njegov *humanum* na kraju svobode in zgodovine. Sledi človeku na njegovi poti v njegovo zavoženo zgodovino svobode in oddaljevanja od Boga in bistveno sodi k oblikam njegovega iskanja identitete in smisla.

II. Duh in Sveti Duh znotraj svetopisemskega obzorja

Kako na vse to odgovarja Sveto pismo (predvsem NZ)?

1. Duh in Sveti Duh v SZ

Pogled v SZ nam kaže naslednjo podobo: za to, kar bi odgovarjalo starozavezni besedi *rûah*, najdemo v NZ (kakor tudi že v Septuaginti) grško besedo *pneuma*, ki izvirno pomeni bodisi vidno bodisi nevidno delujočo smer dajajočo nabitost z močjo (zrak, veter, dih). Sintagma Sveti Duh (*pneuma hagion*) je kot lasten in nov jezikovni izraz za neko čisto drugo, nadčutno, nadsvetno in deloma osebnostno vsebino morala ostati imanentnemu mišljenju Grkov tuja. Tako je v klasičnem Izraelovem preroštvu *rûah Jahve* moralno določujoča, osebnostno delujoča moč Božje volje tista, ki je naravnana na versko-moralno, ki je dejavna v Izraelovi zgodovini in želi kot *rûah hadaša*, kot Sveti Duh preustvariti Izrael (prim. Ezk 11,19; 18,31; 36,26; Ps 51,12) Ta pojem pravzaprav že kar izraža notranje bistvo Boga in njegovo zgodovinsko usidranost v sedanjosti (prim. Ps 139,7). Bog želi svojega novega Duha izliti nad vse izvoljeno ljudstvo (*pneuma kainon*; prim. Iz 44,3: Ezk 11,19; 36,26); izlil bo svojega Duha (*ekheo*; prim. Jl 3,1) in podaril bo Duha naklonjenosti in usmiljenja (prim. Zah 12,10).

V času prerokov je duhovno delujoča beseda[4] prerokov imela posredovalno in kritično vlogo pri oznanjevanju Božje volje. Kot prejemniki Jahvejevega

[3] I. Kant, Akademska izdaja 7,255.

[4] Svetopisemska beseda »duh« (rûah) ima v starozaveznih spisih obširno zgodovino nastajanja in je izvirno pomenila dih, veter, vdih, življenjski odem (prim. 1 Mz 2,7; Jer

naročila naslavljajo njegovo sporočilo, se postavljajo zoper čaščenje tujih božanstev v poudarjanju Jahvejeve ekskluzivne zahteve, kritizirajo socialne krivice in duha časa nasploh. Božji Duh posreduje po besedah prerokov etiko in moralo, kliče k spreobrnitvi in zvestobi sklenjeni zavezi, a napoveduje tudi sodbo (prim. Iz 4,4). Izaija pa napove kralja, mesijo, ki bo predstavnik nove duhovno delujoče drže (prim. Iz 11,2). Na njem bo počival Božji Duh v vsej svoji polnosti. Obljuba se nadalje nanaša na splošno izlitje Duha v mesijanskem času (prim. Iz 32,15). *Rûah Jahve* ima značaj novo ustvarjajoče moralne moči: »Podarim vam novo srce in položim v vas novega duha. Vzamem kamnito srce iz vaših prsi in vam vstavim srce iz mesa. Svojega duha položim v vas in naredim, da sledite mojim zakonom, spoštujete moje zapovedi in jih izpolnjujete« (Ezk 36,26 sl.). Tako kaže pričakovano delovanje Duha onkraj stare zaveze in dobiva eshatološke (h koncu časov usmerjene) obrise, s katerimi si občestvo nove zaveze (prim. Jer 31,31-34) lahko razloži svoje nove duhovne izkušnje (prim. Apd 2,17; Jl 3,1-5).

Joel govori (3,1-5) iz preroške odrešenjske perspektive o izlitju Duha, o »popreročenju« človeka, o »sanjanju sanj« in »zrenju obrazov« (3,1 sl.) in tako kaže, kako Božji duh dosedanje omejitve in vloge (hlapci, dekle, starci) odpravlja in vse (stare in mlade, proste in nesvobodne) privlači v spreobrnjenje in prenovo po prihajajočem odrešenju. Gre za udeleženost pri Božji ustvarjalni sedanjosti in reševanju sveta za Boga ob »Gospodovem dnevu« (3,4). Dopolnitev Izraela se zgodi po *rûah Jahve*, ki zamenja kamnito srce s srcem iz mesa in preobrazi ljudstvo k občestvu, ki je obrnjeno k Bogu (prim. Ezk 36,26 sl.; Iz 4,2 sl.; Zah 12,10).

2. Duh in Sveti Duh v NZ

Pogled v novozavezno pisanje kaže teološko diferencirano podobo. Pri Matejevem štetju rojstev (prim. Mt 1,18-25) in pri Lukovi napovedi rojstva (prim. Lk 1,26-38) je Sveti Duh imenovan kot osrednji misterij Jezusovega pojava. Njegovo poreklo je skrito v Božji skrivnosti. V Jezusovem nauku je Sveti Duh (prim. Mt 1,18.20) stvariteljska Božja moč in obenem Odrešenik. Janez Krstnik

---

10,14), življenje dajajočo Božjo moč (prim. Ezekielovo zrenje Duha, ki oživlja mrtvaške kosti, Ezk 37), tako da »rûah Jahve« razumemo kot dih iz njegovih ust, kot ustvarjajoče delovanje te moči na vsa ustvarjena bitja, človekov in živalski svet. V tej besedi tiči skrivnost življenja. Vse ustvarjeno bi poniknilo v smrt, če bi Jahve odtegnil svojega Duha življenja (prim. 1 Mz 6,17). On je »Duh Stvarnik« (Spiritus Creator), ki lebdi nad vodami kaosa (prim. 1 Mz 1,2) in on ostaja dih stvarjenja (Ps 104,29 sl.). Ps 33,6 povezuje Jahvejev življenjski dih z njegovo osebno besedo: »Po Gospodovi besedi je bilo ustvarjeno nebo, vse njegove vojske z dahom njegovih ust.« Posebnega pomena je predstava Božjega Duha kot modrost njegovega razodetja in njegovega zgodovinskega ravnanja, in sicer v smislu karizmatičnega Duha, ki prevzame posamezne ljudi in jih navdahne za krepko vodenje Božjega ljudstva (prim. Sod 3,10). Oznaka zgodnejših prerokov kot Božjih mož in vidcev odraža njihov ekstatični, intuitivno mantični značaj (prim. 1 Sam 10,5.10) in njihovo prevzetost po nadčloveških močeh (Sod 13; učenec Eliša v 2 Kr 2).

opiše Jezusovo delovanje z naslednjimi besedami: On pa vas bo krstil s Svetim Duhom (prim. Mr 1,8). Jezus razume svoje delovanje kot delovanje Duha (prim. Mr 3,29). Pri Luku (prim. Lk 4,14) Jezus ni zgolj objekt Božjega Duha, temveč njegov posedovalec. Marko (prim. Mr 12,36) primerja Svetega Duha s pisanjem. V naročilu poslanstva (prim. Mt 28,19) je »ime Duha« (*onoma tou pneumatos*) izrečeno poleg drugih dveh trinitaričnih imen Očeta in Sina. V Apostolskih delih je Duh dar, ki ga verujoči pridobijo s krstom (prim. Apd 2,38) in jih usposablja za pričevanje za Kristusa.

Pri Luku (Evangelij in Apostolska dela) je Duh karakteristikum »časa Cerkve«. Izlitje Duha na binkošti (prim. Apd 2,1-18) je osrednji eshatološki dogodek (v. 17: *en tais eshatais hemerais*; prim. Jl 2,17-21). V skrčenem pripovedovanju pridejo pred oči začetki, ki utemeljujejo krščansko občestvo (prim. Apd 2,1-4). Prikazane pa so tudi posledice vsega tega dogajanja, da bi tako dokazal njegovo izžarevanje in dejavno moč (prim. Apd 2, 5 sl.). Vsi so bili skupaj in so prejeli Svetega Duha. V »času Cerkve« so obeti starozaveznega Božjega ljudstva izpolnjeni. On je ta zgodovinska moč za »vmesni čas«, »čas Cerkve«. Obdarovanost z Duhom je dar *sui generis* in stoji, kakor pri Luku (prim. Lk 4,16-30) na začetku Jezusovega delovanja, in tu na začetku delovanja apostolov. Vsi »sedijo« skupaj, poslušajo pridigo, ki s pismi kaže na Jezusovo pot. Petrova pridiga (prim. Apd 2,14 sl.) poskuša razložiti nepojasnljivo. Jezusovo blagovest oznanjajo v številnih jezikih (prim. Apd 2,9-11) in ta vest gane ljudi tako, da slišijo druge govoriti v »svojem jeziku« (Apd 2,8). Pomembnejši od svečanega navdušenega govorjenja je čudež poslušanja. Pripoved o dogodku je vstavljena v praznični koledar; tako ritualiziran spodbuja k vedno novemu posedanjujočemu pripovedovanju. O binkoštih se poroča kot o dinamizirajočem prazniku, ki mobilizira in spreminja (prim. besede filozofa Petra Sloterdijka: »Kinetika je etika moderne.«). Neprestano povzroča nenavadne stvari (prim. Apd 1,8; 4,31; 15,55; 15,28) in bistveno sodi k Cerkvi.[5] Delovanje Duha je označeno kot »viharno«; ker je v 2,4 to povedano v imperfektu, ga dojemamo kot trajen proces. Njegov jezik je nov, čudežni jezik, glosolalija, ki jo vsi razumejo. To nas utegne spominjati na antitipijo, zmešnjavo jezikov po gradnji stolpa v Babelu (prim. 1 Mz 11,1-9). En sam jezik je fenomen konca časov (prim. Iz 66,18 sl.). Oboje je učinek Duha, govorjenje jezika in razumevanje tega govorjenja. Opravlja in zagotavlja prevod v človeške jezike (tipično misijonska situacija). Hkrati pa je izpolnitev programa, formuliranega v Apd 1,8 prišla do izraza »do zadnjih meja zemlje«. Lukovo binkoštno poročilo odraža vzdušje v Antiohiji ob odhajajočih potujočih misijonarjih v vzhodno ekumeno, predvsem iz sirsko antiohijske perspektive sestavljen seznam ljudstev (prim. Apd 2,9-11). Pojav viharja in ognja (saj je ko kakšna historizacija Krstnikovih besed o krstu v viharju in ognju) je vnaprejšnje znamenje[6] za pot evangelija skozi svet ljudstev.

[5] Prim. Apd 9,31; 13,52; 1-11: tako z nastavitvijo nosilcev služb, kakor je tudi predpostavka za diakonsko službo (6,3).

[6] V Heb 6,4 sl. je prav čudežno delujoči Pneuma (2,4) predokus dobrin prihajajočega sveta.

3. Pavlinska teologija Duha

Pojem *pneuma* Pavel uporablja v različnih pomenih:

a) kot duh človeka, njegov jaz v svojem spoznanju, dojemanju in namenih;

b) kot personificiran Božji Duh (prim. Rim 8,16; 1 Kor 2,10);

c) kot eshatološki dar ljudem (prim. Rim 5,5; 1 Kor 2,12): izročen po krstu (prim. 1 Kor 6,11; 12,13), kot moč ozdravljanja (prim. Gal 5,22), kot spremljevalca misijonskega pridiganja (prim. 1 Kor 2,4; 1 Tes 1,5), kot pojem nasproten »mesu« (prim. Rim 8,2; Gal 5,17), kot razliko med SZ in njeno prenovo (prim. Rim 2,27.29; 7,6; 2 Kor 3,3.6.7 sl.);

č) kot razsežnost, označena z *én* (v): Božji Duh prebiva v nas (prim. Rim 8,9; 1 Kor 6,19), in *káta* (po) (prim. Rim 2,28 sl.), ali s pridevnikom *pneumatikós* (duhoven) kot pripadnost k nebeški sferi (prim. Rim 7,14).

V pavlinski teologiji nastopa Duh kot osebna instanca, kot življenjsko načelo ali kot spoznavno načelo ali kot oboje. Mesto v Pismu Rimljanom (prim. Rim 1,3 sl.) kaže, da je Jezus v svoji pnevmatični eksistenci Božji Sin. Božji ali Kristusov Duh je namreč, ki »prebiva v nas« (Rim 8,11) in določa našega duha, predvsem naše »srce« kot sedež smisla in stremljenja. Poslanstvo Duha je v Pismu Galačanom (prim. Gal 4,6) - analogno Sinovemu poslanstvu, prim. Gal 4,4 - označeno z glagolsko obliko aorista kot to, kar se je že zgodilo. Vsekakor ostaja Duh (kakor daje razumeti sedanji particip *krâzon*) trajni dar. Kdor »v Duhu« moli, dela to v podarjeni mu svobodi klicanja »Abba-Oče« (Rim 8,15). Duh Božjega Sina nam otrokom dovoljuje, da kličemo k Bogu, našemu Očetu. S Sinovim poslanstvom končuje Bog hlapčevstvo ljudi pod postavo in nam polaga Duha svojega Sina v srce (prim. Gal 4,6), ki je vendar obljubljeno dobro in Abrahamov blagoslov. Saj je »Duh njegovega Sina« tista moč, ki sega po človeških srcih (prim. 2 Kor 3,17; Rim 8,9 sl.; Ef 3,16 sl.), a tudi moč pričujočega Boga (prim. Rim 8,9.11.14; 1 Kor 2,19; 2 Kor 1,22; 1 Tes 4,8), ki se kot njegova ljubezenska moč »po Svetem Duhu razliva v naše srce« (Rim 5, 5). Kot Duh Očeta in Sina je zagotovilo našega otroštva in nam daje povzdigniti naš otroški glas: »Abba, Oče!« (Gal 4,6). Preobrazba »v duhu« je v tem, da nas »vodi Duh« (prim. Gal 5,16). Kot dar in moč za novo eksistenco in potek življenja verujočih je dejaven v novi preobrazbi (prim. Gal 5,25), katere notranji vzrok je in gonilna moč. Njihovo življenje se naslanja na Duha in se ravna po njem. Pod vodstvom tega Duha postavljajo svoje življenje - »v Jezusu Kristusu« - na vero in upanje (prim. Gal 5,5).

V vélikem 8. poglavju Pisma Rimljanom opisuje Pavel pozitivno alternativo k besedilu v pismu Rim 7 in v Rim 8,2, poudarja *ekstasis* vere kot izstop iz zakona greha in smrti in kot nov korak na trdnih tleh »postave Duha in življenja v Jezusu Kristusu«. Ta prestavitev »v Kristusu« je prikazana ob nasprotju med »mesom« in »duhom«, kar je temeljna struktura pavlinske teologije. »Biti mesen« (prim. Rim 8,6 sl.) za Pavla pomeni živeti v napačni, samouveljavljajoči se temeljni smeri eksistence, medtem ko prisotnost Duha pomeni Kristusovo prisotnost. Duh oživlja, tako da je mogoče celotno odrešenjsko delo v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti opisati kot oživljanje. Pavel tu postavlja sedanje

in prihodnje oživljanje v medsebojni odnos, se pravi opravičevanje grešnika in prebuditev mrtvih, in neločljivo povezuje prebuditev kristjanov s Kristusovim vstajenjem. Tako piše: »In če prebiva v vas Duh njega, ki je obudil od mrtvih Jezusa, bo on, ki je obudil Kristusa od mrtvih, po svojem Duhu, ki prebiva v vas, priklical v življenje tudi vaša umrljiva telesa« (Rim 8,11). V Pismu Rimljanom (8,9-11) povzema Pavel sentenčno proklamacijo iz Rim 8,1 v indikativnem govoru in jo postavlja kot sedanjo resničnost krščanskega življenja v menjajoči se formulaciji: biti v Kristusu Jezusu (prim. 8,1); ste v Duhu (prim. 8,9); Božji duh v vas (prim. 8,9.11); imeti Kristusovega Duha (prim. 8,9); Kristus v vas (prim. 8,10). Vse to variira eno samo temeljno misel, da je »v Duhu« prisoten vstali Gospod, da skriva prisotnost Duha *Christus praesens*. Tako je moč smrti suspendirana in načeta nova možnost življenja.

Znamenje in globlja razsežnost povelikonočnega krščanstva je zatorej izkušnja Duha. Ta je pri Pavlu zaznavna v stvarni, substancialni in pravni bazi izraznih pojmov, kakor »sinovstvo« in »dediščina«. Predvsem je usmerjena ob dogajanju pri krstu kot temelju novega bivanja in življenja: s krstom smo prejeli *pneumo* kot »Duha sinovstva« in smo v svobodi in izvrstnosti Božjih otrok pritegnjeni k pnevmatično navdihnjenemu aklamatoričnemu molitvenemu klicu »Abba, Oče!« (Rim 8,15). Besede v pismih (prim. Rim 8,15; Gal 4,6) so svojevrsten izraz za molitev, ki jo apostol razume kot Božji dar, za molitev, ki se zahvaljuje za odrešenje, ki je dano s Kristusom in povezuje posameznike in občestva v prošnjah in hvalnicah. Molitev kot govor »Duha sinovstva« (Rim 8,15) v nas omogoča življenje ne v hlapčevstvu, temveč v svobodi, življenje, ki ga določa Duh (prim. Gal 5,25) in sadovi Duha (prim. Gal 5,22 sl.); gradi skupnost, ki se s pravičnostjo, veseljem in mirom v svojem okolju izkazuje kot Božje okolje, na katerem se razodeva delovanje Duha (prim. Rim 14,17). Za Pavla so vsi, ki se dajejo voditi po Božjem Duhu, Božji sinovi (prim. Rim 8,14). Ob nasprotju med sužnjem in sinom govori o sinovski pravici posvojenih, katerih visok položaj se kaže v tem, da so vredni istega razmerja z Bogom kakor Kristus: obljubljena jim dediščina je v sovladanju in dopolnjevanju (prim. Rim 5,17), se pravi v aktivnem opravljanju Božje vladarske službe. Dve osrednji metafori določata pot misli: biti nošen po Duhu in posvojitev. Skupnost s Kristusom pa vendar vključuje z-njim-trpeti,[7] tako da vidi Pavel v paradoksnosti (v človeškem osvajanju nebes, ki ni osvobojeno zemeljskega) zagotovilo za delež pri Božjem vladanju (prim. Rim 8,17). V trikratnem stopnjevanju lahko govori Pavel o bivanju v Duhu kot stanju in upanju (prim. Rim 8,18-27). Po Rim

[7] Zato vidi Pavel »trpljenje sedanjega časa« (Rim 8,18) v treh razsežnostih, in sicer: subjektivno/antropološko – ob (Rim 8,12-17) nagovorjenih »bratih«, katerih trpljenje je povezano s »sebičnostjo« in tako z vpletenostjo v krivdo; objektivno/kozmološko – te oblike trpljenja so v kontekstu z »vzdihovanjem in porodnimi bolečinami stvarstva« (Rim 8,22); trpljenje torej ni samo individualno pogojeno in subjektivno doživeto, temveč je realnost, ki je prepletena z okoljem, drugimi živimi bitji in s kozmosom; in subjektivno ter objektivno/teološko – to trpljenje je kakor »plašno pričakovanje« (Rim 8,19) ravno povezano s tisto »ničevostjo«, ki je prav tako posledica »greha«, kakor tudi »naključne danosti« (Rim 1,28) in v Zakonu razodete Božje jeze (v smislu Rim 1-3), je tu: po tem, ki ga je »podvrgel minljivosti« (Rim 8,20).

8,23 so Božji otroci v s krstom pridobljeni novi življenjski resničnosti. V njih je dar Duha že učinkovit in prisoten (prim. 2 Kor 1,22: *arrabon tou peumatos*) kot osnova in zagotovilo prihodnjega razodetja (prim. Rim 8,19), otroštva (prim. 1 Jn 3,2) in »Odrešenja našega telesa« (Rim 8,23; prim. paralelno (*douleia tes phtoras*; 1 Kor 15,42-49.53-55) kot eshatološko premagovanje smrtne resničnosti (prim. Rim 8,20: *mataiotes*). Posedovanje Duha vodi kristjane k solidarnosti s stvarstvom, tako da je stisko zapadle resničnosti mogoče v radikalni globini imenovati šele v konfrontaciji s pristankom njenega premagovanja. *Doxa*, nadeta Božjim otrokom po krstu, izvrstnost (prim. v. 23: *aparche tou pneumatos* = dar Duha prvorojencu) jih odlikuje v nasprotju z drugimi kreaturami.

Apostolove misli so pomembne tudi pri debati o ekološki krizi, saj pogleda na svetovno resničnost ne oži v antropocentričnem smislu, temveč vidi življenje vselej v vsej kozmični razsežnosti. Njegova misel je vedno integrirana v stvarjenju. Zato vidi Pavel tudi kreaturo v njeni odprtosti, v obzorju pričakovanja, krščanskega upanja in nam pripisuje zmožnost novega mišljenja o svetu.[8]

4. Duh in karizmatični pojavi pri Pavlu

Za nobeno drugo skupino ni bila karizmatičnost v pracerkvi tako značilna kakor za heleniste s smislom za resnično pravičnost pred zgolj zunanjo observanco, za nasprotje med obrezo srca in obrezo mesa, duha črke (prim. 2 Kor 3,6; Rim 2,29; 7,6). Tudi Štefanov govor (prim. Apd 7,1-53) je Luka oblikoval kot karizmatično oznanilo. V tem zanesenjaku se je izražalo neposredno doživljanje tega, kar krščanstvo pomeni; v zgodnjem krščanstvu je entuziazem vedno imel za cilj ustvariti povezavo in kontinuiteto z Jezusom Kristusom.

Pavel povezuje s Svetim Duhom pojem moči (*dynamis*). Kot moč vstajenja in novega življenja ob koncu časov ustvarja ta silna in čudovita dela (prim. Rim 15,19; 1 Kor 12,10.28; Gal 3,5), legitimira s svojo silno zmedo apostola (prim. 2 Kor 12,12) in ima kot Kristusova moč očiščujočo in usmerjajočo moč nad občestvom (prim. 1 Kor 5,4). Načine delovanja Duha v raznih oblikah v človekovem življenju označuje Pavel s ključno besedo »karizma«, s tisto posebno usposobljenostjo posameznika za zgraditev občestva (prim. 1 Kor 12,7). Besedo »karizma«, ki pomeni v pogovornem helenističnem jeziku dar, darilo, dobro delo ali naklonitev milosti, je Pavel vpeljal v krščansko teologijo, da bi tako označil polnost in različnost milostnih darov, ki naj bi služili graditvi občestva.

Pavel polaga težišče svojega razvoja v delovanje Duha. V 1 Kor 12-14 obravnava polnost karizem, ki so sad enega Duha, ki obvladuje občestvo kot kak organizem. Karizme kot individualni darovi izražajo prelivajoče se bogastvo milosti in imajo za apostola svojo kritično normo v koristi za celoto. Pavel naredi Duha krsta in vstajenja za podlago vseh karizem (prim. 1 Kor 12,4-11).

---

[8] Tak integralen pogled je v kontrastu z gnostično mističnim ali entuziastičnim, ki bodisi izključijo bedo sveta ali pa jo naredijo zgolj za folijo za odrešenjsko potrebo individuuma zunaj časa in prostora. Takšno izročilo zoži univerzalno odrešenjsko dogajanje v smislu antropocentrizma in nas želi potolažiti s posmrtno izravnavo vse življenjske bede.

Konkretizira se v pisani različnosti (prim. 1 Kor 12), ki ima svojo mero v ljubezni (prim. 1 Kor 13). V svojem vprašujočem pismu občestvu na Istmusu išče Pavel različne življenjske sloge, da bi jih zvedel na krščansko identiteto. Duh je eden v mnogoobličnem in številnem, za ta mnogoobličen način delovanja po ljudeh uporablja apostol ključno besedo karizma. V Prvem pismu Korinčanom (prim. 1 Kor 12,4-6) formulira karizme v njihovem »trinitarnem« odnosu: številni darovi - en Duh; številne službe - en Gospod; številne moči - en Bog, in potem posamič našteva: modrost, spoznanje, vera, ozdravljanje, čudeži, preroštvo, razlikovanje duhov, govorjenje jezikov, razlaga govora jezikov. V odstavku v. 28 govori o učiteljih in upraviteljih. Ti sestavljajo življenjsko pomembno skladnost (v v. 12 sl. predstavljeno s podobo luči) in so povezani z vseobsežnim življenjskim konceptom tega enega Duha. Ta se želi razmahniti s pomočjo številnih karizem v njihovo povezanost: v poučujočih, v prerokujočih, diakonskih darovih in v pnevmatskem pogumu, kar je: v posredovanju modrosti in spoznanj, preroštva, prepričljive moči vere in zdravilnega delovanja za telo. Pri tem naštevanju gre predvsem za besedna sporočila, ki dosegajo svoj vrh v odstavku 1 Kor 13 v agape. Pavel vidi v njej največjo karizmo, ker se v agape Božji Duh brezpogojno zapiše drugim. Čudež-agape je s počlovečenjem Gospoda Jezusa neločljivo povezan. Agape se ne usmerja po lastni moči, temveč po potrebi drugega. Ljubezen, ki ne išče svojega in ki ne živi v lastno všečnost, kakor tudi Kristus ni živel tako, da bi ugajal samemu sebi, ima v njem »praosnovo ljubezni« in merilo za ravnanje s karizmami v občestvu. V naštevanju duhovne raznolikosti razvije Pavel pnevmatologijo občestva in jo poveže v trojici: »en Duh, en Gospod, en Bog« (1 Kor 12,4-6). Duh, ki se izraža v konkretnem dejanju ljubezni, je način, kako je Kyrios prisoten v občestvu. V Pismu Efežanom (prim. Ef 4,4) se antropološka resnica o »enem telesu«, »enem Duhu« nanaša na vse ude »Kristusovega telesa«. Tako je »življenje v Duhu« po pomenu izenačeno z »življenjem v Kristusu«. Darovi Duha se izražajo v svojih sadovih, v ljubezni do bližnjega, v kateri se človek odpira za drugega, in v veri (prim. 2 Kor 4,13), ki je znamenje za to, da smo kot njegova zastava prejeli Duha, ki ne deluje le v začetnem dogodku vere, temveč ostaja prisoten v trajni veri. Pavel govori v Prvem pismu Korinčanom (prim. 1 Kor 12) o enotnosti v različnosti in o dopolnjevanju raznih darov in nalog. *Mutatis mutandis* velja tudi tule: »Think globaly, act locally.« Svoje pisanje Korinčanom premakne v nekakšno ekleziološko obzorje, da bi se tako zoperstavil sinkretističnim in anarhističnim skušnjavam. Tu ne gre za »anything goes«, temveč za notranjekrščanski inkluzivizem, ki ve za obojestransko pogojenost in daje karizme v službo sestavljanja Kristusovega telesa. Aksiom »Think globally, act locally« pomeni, če ga prenesemo na »Kristusovo telo«, le-to kot svetovno resničnost, ki jo je konkretno mogoče izkušati na vsakem kraju posebej. Tako je »Duh«, ki ohranja skupinske procese v gibanju, in je izraz pluralnosti verskih napotkov in možnosti, integrativni dejavnik v občestvu, ki mu grozi strankarska razdelitev in cepljenje. V tem občestvu naj bi, kot v kakem organizmu (prim. 12,12 sl.) bil vsak del določen po odnosu do celote. Ker naj bi bil obdarovan z Duhom s svojim sporočilom koristen (znotrajobčestveni problem v Korintu: prim. 1 Kor 14), bi moral biti karizmatični, »govoreč jezike« tudi učitelj. M. Buber izrazi to v delu *Princip dialoga* takole:

»Kdor je v kakem odnosu, je udeležen v neki resnici, to pomeni: pri nekem bivajočem, ki ni zgolj v njem, pa tudi ne zgolj zunaj njega. Vsa resničnost je neko delovanje, pri katerem sem udeležen, ne da bi si lahko to prilastil.«

Darovi Duha, na-darjenosti, naj ne bi služile lastni koristi (prim. 1 Kor 13), saj tudi niso med seboj nepovezane ali v konkurenčnem razmerju (prim. napuh gnostičnega načina mišljenja, ki se Pavel z njim spopada), temveč ostajajo prirejene vseobsegajočemu življenjskemu konceptu enega Duha. V agape vidi Pavel največjo karizmo, saj je samo s to »danostjo«, ki je neločljivo povezana z učlovečenjem Kyriosa Jezusa, lahko uspešna srečna povezava in integrativno delovanje drugih darov. V »visoki pesmi ljubezni« (prim. 1 Kor 13), ki jo je Johannes Brahms uporabil v *Štirih resnih spevih* in Ingmar Bergmann kot filmski naslov *Kakor v ogledalu*, govori Pavel o največjem izmed teh darov, o agape, ki je hkrati čezmerna »pot« (12,31b), na katero je treba stopiti.[9] Agape je obenem nosilna osnova karizem. V petih pogojnih stavkih riše apostol človeka v njegovih najvišjih zmožnostih in izraznih oblikah (prevzeto govorjenje, globoko spoznanje, popolna vera, rigorozna dejanja), da bi ga »brez ljubezni« pustil pasti v »nič« z njegovim fiktivnim jazom (prim. 13,1-3). *Homo religiosus christianus* zapade tu pod njegovo najbolj radikalno razsodbo, če eksistira kot *homo in se incurvatus*, če je fiksiran le na samega sebe in se noče izročiti ljubezni, ki ga lahko popelje prek njega samega v svet bližnjega, k Bogu in tako tudi k samemu sebi. V naslednjih verzih 13,4-7 označuje Pavel v 15 glagolih vladanje ljubezni, ki se uresničuje »v času«. Šele tako dela človekovo eksistenco avtentično. Zanjo velja: »Ljubezen nikoli ne omahne« (13,8). Je večna, vsi drugi darovi pa so minljivi (prim. 13,8-13). V stavku o veri, upanju in ljubezni, ki vse povzema in presega, je ljubezen označena kot največja (prim. 13,13), ker se v vsem vzdržuje kot ljubezen in kot substanca in je izpolnitev vse resničnosti, »kajti Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8).

5. »Služba Duha«

Pavel označuje krščansko oznanjevanje kot »službo Duha« in v jasnih antitezah postavlja v nasprotje »črko« in »Duha« (2 Kor 3,6), »službo smrti« (2 Kor 3,7) in »službo pravičnosti« (2 Kor 3,9). Njegova apostolska služba ga izkazuje kot »služabnika nove zaveze« (2 Kor 3,4-6) s pogumom za odprtost in javnost (*parrhesia*; 2 Kor 3,12-18) oziroma za svobodo. Obrnitev h Kyriosu pomeni zanj obrnitev k Pnevmi (*o de kyrios to peuma estin*), saj je svoboda dana s Pnevmo (prim. 2 Kor 3,17).

Pogled v cerkveno zgodovino kaže, kako so v času stiske ljudje kot živa znamenja, ki jih vodi Duh, vedno znova dajali pravilne in privlačne odgovore in jih tudi sami živeli. Pavel se s karizmami dotika teme, ki – prevedena v našo se-

[9] Prim. Sören Kierkegaardovo tezo: »Ljubezen predpostavlja, da je ljubezen prisotna v srcu drugega človeka, in pod to predpostavko ravno gradi v njem ljubezen – iz same osnove, kolikor jo, ljubeč, v osnovi predpostavlja.« S. Kierkegaard, *Liebe erbaut*, v: Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden; zbr. delo, 19. razd., Düsseldorf/Köln 1966, 233-249.244.

danjost - govori o življenjskih trenutkih in izkušnjah, ki jih ni mogoče uvrstiti v »stoletni koledar« vedno veljavnih modrosti, temveč so to »nenadni primeri«, »sunkoviti razgledi« v nebo (F. Schleiermacher), »sledi angelov« (P. Berger). Božji Duh, ki se razodeva v vsakem posebej in se tako predstavlja na najrazličnejše načine, je moč, ki v meni in po meni učinkuje za druge. Je nadarjenost, ki odlikuje prav mene, ki ne zmorem vsega, temveč prav nekaj posebnega. Kot ta, ki me tako odlikuje in je zame značilen, je hkrati sredina in meja moje individualnosti. V medsebojni dopolnitvi pa svoje meje presegamo in ustvarjamo občestvo. Čudoviti darovi kot izrazne oblike Božjega Duha imajo kot regulativa ob strani spoznanje, preroška napoved pa razlikovanje med pravilnim in napačnim, govorjenje v jezikih interpretacijsko kompetenco (prim. 1 Kor 12,4 sl.). Za Pavla je občestvo zakrita zakladnica darov, ki ima en sam vir, »enega Duha« (1 Kor 12,4). Za danes bi to pomenilo, da moramo vedno znova v religioznih občestvih odkrivati žerjavico pod pepelom, braniti pred okorelostjo, birokratizacijo in ustvarjanjem *establishmenta*, čisto v smislu Maxa Webra, ki je naraščajočo institucionalizacijo opisal s povsakdanjenjem karizem.

Iz doslej povedanega bi mogli povzeti nekaj konkretnih izkušenj z Duhom in njihove konsekvence iz zgodnje ure krščanstva. Pojem Duha pomeni, da je Boga in Kristusa v svetu moč izkusiti in vodi iz strahu pred Bogom k sproščenosti (*parrhesia*) pred Bogom. S povezovanjem Duha in radosti[10] je krščanstvu darovan nov emocionalni vir (prim. Gal 5,19-22; Rim 14,17), saj je radost »sad Duha« in aktualizacija svobode, svobode pred črko zakona v etiki. Kot integracijski dejavnik in temeljni impulz neke presežne vzajemnosti (prim. Apd 2) varuje pred odtujitvijo od Boga (prim. sproščenost, dostop) in med ljudmi samimi (ljubezen). Dviguje zapornice med ljudmi (prim. Gal 3,14 in 3,27 sl.) in sprošča velika in nujna dejanja, se pravi, je ukrepanje, s katerim posega Bog v svoje stvarstvo po ljudeh, da bi jih privedel v svobodo. Cilj poslanstva Duha je dokončna preobrazba sveta. S Svetim Duhom, ki v krstni milosti utemeljuje novo eksistenco in tudi konkretno določa življenjsko preobrazbo, ni prežeto le življenje posameznih kristjanov (Postani to, kar si!), temveč tudi življenje eshatološkega Božjega ljudstva, Cerkve, ki vso njeno resničnost, vključno s službami in uredbami, določa Duh. Kot Duh Cerkve ustvarja legitimnost povstajenjskih izjav o Bogu in Kristusu, kakor je to nakazano v Janezovem evangeliju.

6. Teologija Duha pri Janezu

Uporaba pojma *pnevma* pri Janezu kaže na poseben miselni svet. Z dualističnim nasprotjem med »Duhom« in »mesom« Janez v evangeliju razloči Božjo sfero od sveta (prim. Jn 3,6). *Pnevma* označuje Božjo resničnost, ki je za človeka nedostopna, dokler ta ni spočet iz Duha in v Duhu (*enpneumati*, živi; Jn 3,3 sl.). Srečujemo ga v nedosegljivosti in svobodi, kakor veter, ki »veje, koder hoče« (Jn 3,8) in čigar odkod in kam se človeku izmika. Presenetljivi plural pri Jn 3,11 si je mogoče razlagati tako, da tu govorita Jezus in Duh v pričevanju janezovskega občestva. Božji Duh se veže na Jezusovo besedo in na pričevanje,

[10] Prim. Lk 10,21; Apd 13,52; Rim 14,7; Gal 5,22; 1 Tes 1,6; 1 Pet 1,8 idr.

ki ga potrjuje. Ostaja - kakor jasno pove poslovilni govor (prim. Jn 14 sl.) - kot večni »Kristus« - v času prisoten, saj prihaja s svojo hojo k Očetu v čas na novo, tako da je resničnost, ki jo najdemo v njem, zadnja resničnost, v kateri njegovi »ostanejo« in lahko živijo.

Izkušnja Duha v janezovskem poročilu je predvsem navezana na posedanjenje Jezusa, na novo pripovedovanje njegove besede v sedanji situaciji in tako na razlago te besede kot Kristusove resnice. Tu je mogoče srečati stavke, po katerih je Duh modrost pričujočega Boga, v katerem je zaznaven in prisoten. On »ga daje v polnosti« (Jn 3,34; prim. 14,16) in mu daje izhajati iz sebe (prim. Jn 15,26). Duh, v katerem se Bog odpira, pa je tudi Jezusov Duh, ki njegove besede sprejema, ko je Jezus po svoji smrti »povišan«. Verujoči prejme življenjsko vodo Duha šele po Jezusovem poveličanju, »saj Duh še ni bil dan, ker Jezus še ni bil poveličan« (Jn 7,39; prim. 16,7).

V Janezovih poslovilnih govorih (Jn 14-16), v teološki *ultima vox* Jezusa, gre za prehod zemeljskega Jezusovega občestva k izkustvu Duha, v katerem se njegovim učencem odpira v osnovi nov odnos do predmeta njihovega verovanja: »Dobro je za vas, da odidem od tod. Če namreč ne pojdem, tisti, ki je moja priča, ne bo prišel k vam ... Ko pa pride ta, ki je Duh resnice, vas bo popeljal v vso resnico. Ne bo namreč govoril iz samega sebe, temveč vam bo rekel, kar je sam slišal in vam oznanil, kar ima priti« (Jn 16,7.13). Ti poslovilni govori razodevajo v obliki ezoteričnega pouka učencem nujnost Jezusovega »odhoda«, se pravi edinost smrti, povišanja in poveličanja, odhod tistega, ki se je spustil med nas v sijaj preeksistentnega Logosa pri Očetu. Poslavljajoči se Jezus je ta, ki v prisotnosti Parakleta (*parakletos*) občestvu svojih učencev obljublja svojo ostajajočo prisotnost. Ta se pojavlja (v smislu mandalnognostične rabe te besede) kot »priča«, »pomočnik«, kakor tudi v starozavezno rabinskem razumevanju kot »zagovornik«. Paraklet posreduje in hkrati prikriva (prim. Jn 16,13) Jezusovo resnico, tako da je beseda Duha ostajajoča aktualnost Jezusove besede, nje ponovitev v Duhu. S tem, ko »vodi učence po poti vse resnice«, je po eni strani Jezus sam vsebina in kriterij izročila, po drugi strani pa prihaja do veljave tako, da ga Duh na novo identificira. Evangelist vidi ves njegov evangelij kot uveljavitev Jezusove obljube, da bo »Duh resnice« vodil občestvo v »vso resnico«, se pravi, da bo učil Jezusa v celoti in strokovno razumeti v teološko odgovornih besedah. Paraklet »razkrinka« svet, ki si v svoji neveri sodi sam. V nezapopadenju ponujene mu možnosti se zakrkne v temnem sijaju svoje samoreprodukcije. Kot »Duh resnice« pričuje Paraklet za Kristusa, spominjajoč in posedanjujoč, in je tako predpostavka in pogoj za krščansko eksistenco v pričevanju za Jezusa. Po njegovem delovanju je eshatološka prihodnost že anticipirana, saj bo v Duhu prišel Jezus mednje (prim. Jn 14,3.18.23.28), se pokazal tistim, ki ga ljubijo in se držijo njegovih zapovedi (prim. Jn 14,21), pri njem prebivajo (prim. Jn 14,23). To je nekakšna personalna enotnost in delovanje »prihoda« Duha (prim. Jn 16,7.8.13), ostajanja pri učencih (prim. Jn 14,16.17), saj kakor je Jezus poslan od Očeta (prim. Jn 5,30; 8,16), od Očeta izhaja (prim. Jn 8,42; 13,3), ne govori iz samega sebe (prim. Jn 7,16 sl.; 12,49 sl.), tako tudi Duh (prim. Jn 14,16.26; 15,26; 16,13). Duh je viden v brezpogojnem razmerju do Jezusa, kot »drugi« zagovornik (prim. Jn 14,16), kar predpostavlja,

da je Jezus tisti »pomočnik« (Jn 2,1 govori o tem, da imamo »zagovornika« pri Očetu, »Jezusa Kristusa, pravičnika«). V janezovskem korpusu se je tako uveljavilo dvoje izročil: kerigmatsko, po katerem povišani Gospod kot »pravični« zastopa občestvo pred Bogom kot srednik, in opravlja parakletsko funkcijo (Jn 2,1), in ono drugo, po katerem Paraklet ali Duh resnice Jezusovo stvar nadaljuje v krogu učencev in pred vsem svetom (prim. Jn 14,16.26; 15,26; 16,7.11.13.14). Jezus ga izprosi od Očeta (prim. Jn 14,16), ga pošlje (prim. Jn 16,7; 15,26). Kot tok življenjske vode iz Jezusovega srca, ki izvira iz poveličanega (prim. Jn 7,37 sl.), je prav on moč krščanskega oznanjevanja in predstavnik v Jezusu razodetega Božjega sveta v sedanjosti in prihodnosti. Paraklet, »tolažnik« ali »zagovornik« (po Jn 14,26 identičen s Svetim Duhom) ravna kot personalna instanca (prim. tudi Jn 14,17: »On pa ostane z vami in bo v vas.«). Njegovo pričevanje za Jezusovo stvar (prim. Jn 15,26) se izvršuje v varovanju, razlaganju in nadaljevanju Jezusovih besed (prim. Jn 14,26; 16,13). Ob tem stopa pred svet kot tožilec in vodi Božji proces naprej v razkrivanju greha, pravičnosti in razsodbe (prim. Jn 16,8-11). Vstali ga bo privedel učencem (prim. 20,19-23) in z njim oblast sprave.

Sklepni pogled na Janezovo Razodetje kaže, da tu prevladuje razumevanje preroškega Duha, ki je javljanje povišanega *Kyriosa* in je poslan, da govori k sedmerim občestvom azijske province (prim. Raz 2-3). Manifesti kažejo, kako povišani *Kyrios* že zdaj posega v občestva s pohvalo, obtožbo, grožnjo, opominom in obljubo. K temu pride še nenavadno gledanje »sedmerih duhov«, ki odgovarjajo sedmerim občestvom. V sklepni liturgiji apokaliptične drame (prim. Raz 22,6 sl.) pa klic Duha in neveste: »Pridi!« (Raz 22,13) sestavlja osrednji del finala in tako v horizontu upanja končuje Sveto pismo.

(Prevedel Vinko Ošlak)

Povzetek: **Karel M. Woschitz, Duh in Sveti Duh**

Razprava *Duh in Sveti Duh* ima dva dela. V prvem delu obravnava uvod in tematsko obzorje, v drugem pa vlogo Duha in Svetega Duha znotraj svetopisemskega obzorja, in sicer: 1. Duh in Sveti Duh v SZ, 2. Duh in Sveti Duh v NZ, 3. Pavlinska teologija Duha, 4. Duh in karizmatični pojavi pri Pavlu, 5. »Služba Duha« in 6. Teologija Duha pri Janezu.

Summary: **Karel M. Woschitz, Spirit and Holy Spirit**

The treatise has two parts. The first part contains the introduction and outlines the theme. In the second part the author deals with the role of the Spirit and of the Holy Spirit within the frame of the Bible: 1. Spirit and Holy Spirit in Old Testament, 2. Spirit and Holy Spirit in New Testament, 3. Pauline theology of the Spirit, 4. Spirit and charismatic phenomena with St. Paul, 5. »Service of the Spirit«, and 6. Theology of the Spirit with St. John.

Predavanje (1.07) UDK 231.3 : 282 (042.3)

Bogdan Dolenc

Cerkev - creatura Spiritus Sancti

Uvod

Čeprav je Cerkev v njenih bistvenih prvinah določil Jezus, je v svoji konkretni resničnosti in pojavnosti vendarle delo Svetega Duha (creatura Spiritus Sancti). Ne temelji namreč le na Jezusovih besedah in dejanjih, ampak tudi na odločitvi apostolov, ki jo je navdihnil Sveti Duh. Pnevmatološka (duhovna) prvina v Cerkvi pa ni usmerjena proti instituciji, ampak je ravno tisti temelj, ki upravičuje njeno institucionalno oblikovanje. Neposredno ali izključno izvajanje institucije iz inkarnacije - to je počela tradicionalna ekleziologija - ni v skladu s Svetim pismom.

Duhovni temelj cerkvene institucije ima posledice tudi za institucijo samo. Ta namreč nujno vključuje prvino Duha in svobode, tako da poleg cerkvene službe obstaja tudi karizma, poleg 'institucije' tudi 'dogajanje' (Ereignis). Iz istega razloga razumemo Cerkev kot *communio sanctorum* v dvojnem pomenu: kot občestvo ali udeležbo pri svetih rečeh (sancta, zakramentih) in kot občestvo svetnikov (sancti). Cerkev ni le posredovalka (delilka) svetih darov, ki obstaja pred nami kot naša mati, ampak zajema tudi ljudi same in jih povezuje v bratsko skupnost, ki skupaj sestavljamo »mi« (»das Wir«) Cerkve.[1]

Sveti Duh v Jezusovem življenju in v prvi Cerkvi

Pojdimo najprej k izvirom in poglejmo, kakšno vlogo je imel Sveti Duh v Jezusovem življenju in ob prvih začetkih Cerkve.[2]

Velika noč je temelj nastanka in obstoja Cerkve, je dogodek, v katerem se konča Jezusova zemeljska pot in je izpolnjeno njegovo delo. K tej dovršitvi pa bistveno spada še nekaj, kar je za Cerkev konstitutivno: prihod Svetega Duha. Božji Duh je vse od stvarjenja naprej princip (počelo) vsega življenja in bo to tudi v nastajajoči Cerkvi.

Po pričevanju Nove zaveze je bil Božji Duh kot Božja moč vseskozi navzoč v Jezusovem življenju, začenši z učlovečenjem in zelo vidno ob krstu v Jordanu. Njegove besede in dejanja razodevajo Duha; z njegovo močjo odganja in uničuje

[1] Prim. T. Weiler, *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Josephs Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Matthias-Grünewald, Mainz 1997, 85.

[2] Prim. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Styria, Graz - Wien - Köln 1985, 410-414.

moč zla. Duh v Jezusu ne deluje kot neki »tuj« princip, ampak je on sam nositelj Božjega Duha, zato ga tudi deli in posreduje naprej. V Janezovem evangeliju obljublja: »Ko pa pride Tolažnik, ki vam ga bom poslal od Očeta, Duh resnice, ki izhaja od Očeta, bo on pričeval o meni« (Jn 15,26).

To obljubo izpolni po vstajenju, ko na veliko noč zvečer stopi med učence in jim reče: »Prejmite Svetega Duha« (Jn 20,22).

Božji Duh je bil kot oživljajoča in stvariteljska moč navzoč zlasti v Jezusovem vstajenju, ko je bil »po duhu svetosti po obujenju od mrtvih postavljen za Božjega Sina v moči« (Rim 1,4).

Poročilo o binkoštnem dogodku (prim. Apd 2) opisuje, kako je bil Božji Duh, ki so ga preroki (zlasti Joel) napovedovali kot dar poslednjih časov, izlit na apostole in na tiste, ki so bili z njimi: »Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli so govoriti v tujih jezikih, kakor jim je Duh dajal izgovarjati« (Apd 2,4). Učinki tega izlitja postanejo vidni in prepoznavni predvsem v besedah in pričevanju Petra in apostolov: »Tega Jezusa je Bog obudil in mi vsi smo temu priče. Bil je povišan na Božjo desnico in od Očeta je prejel obljubo Svetega Duha in tega Duha je razlil, kakor vidite in slišite« (Apd 2,32-33).

Odnos med Kristusom in Duhom je po Pavlovih besedah tako intenziven, da lahko zapiše: »Gospod je namreč Duh, kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). V moči Duha bo odslej mogoče Vstalega doživljati in srečevati kot živo sedanjost onkraj razdalj in meja časa in prostora.

Pomen Jezusovega Duha za njegove učence je izčrpno opisan v Janezovem evangeliju v govorih o Tolažniku (prim. Jn 14). Duh, po katerem bo Kristus ostal s svojimi učenci kot Pomočnik (Zagovornik, Parakletos), jih bo spominjal na Jezusa, o njem bo pričeval, jih uvajal v resnico in zagotavljal, da bodo ostali v resnici. Te resnice ne gre umevati prvenstveno kot resničnosti (pravilnosti) povedkov, ampak je s tem mišljena Božja zvestoba, ki se je razodela v Jezusu: »Jaz sem resnica« (Jn 14,6).

Pavel govori o sadovih Duha v življenju kristjanov (prim. Gal 5,22 sl.). Zdi se, da je zanj najdragocenejši sad Duha svoboda, ki je zanj prostost od najrazličnejših oblik suženjstva svetu in vsemu, kar ima v svetu moč in veljavo. Svoboda je moč za življenje v Kristusu in iz Duha.

Pavel govori tudi o tem, da Božji Duh prebiva v kristjanih, jih napravlja za Božje otroke in za svoj tempelj. Po njem je v naša srca izlita Božja ljubezen. Zato naroča: »Ne žalostite Božjega Svetega Duha« (Ef 4,30). Po drugi strani pa hrabri kristjane, naj se ne bojijo, ko jih bodo vlačili pred oblastnike in kralje: »Ne boste namreč govorili vi, temveč Duh vašega Očeta bo govoril v vas« (Mt 10,20).

Duh je potemtakem notranje vodilo in določilo kristjana, izvir moči in navdiha za verovanje in življenje po veri.

Njegovo delovanje v življenju cerkvene občine opisuje Pavel v Prvem pismu Korinčanom. Občina še zdaleč ni bila idealna, ampak so jo razdvajali spori in strankarstvo. Zato ji Pavel postavlja pred oči edinost, ki jo oživljajo karizme, darovi Duha (prim. 1 Kor 12,4-11). Razlagalci pravijo, da ne gre toliko za opis de-

janskega stanja, ampak za predstavitev ideala. Nekaj podobnega velja za podobne opise v Rim 12.[3]

Iz povedanega je razvidno, da je tesna povezava med Svetim Duhom in Cerkvijo, kakor je nakazana v apostolski in nicejsko-carigrajski veroizpovedi, teološko trdno utemeljena. »Člen o Cerkvi je povsem odvisen od predhodnega člena, ki govori o Svetem Duhu ... Verovati, da je Cerkev 'sveta' in 'katoliška' ter da je 'ena' in 'apostolska' (kakor dodaja nicejsko-carigrajska veroizpoved), je neločljivo od vere v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha« (KKC 749-750).

Verujem v Svetega Duha in v Cerkev, ki je njegovo delo. Nekateri odlični teologi so zato ekleziologijo zasnovali pnevmatološko (J. A. Möhler, H. Mühlen, J. Moltmann).[4] V naslednjem poglavju premislimo, v čem je ta razsežnost Cerkve in kako nanjo meče senco določena teološka in praktična ozkost.

Pnevmatološka razsežnost Cerkve

Trditev, da Cerkev nastaja po delovanju Svetega Duha, ima že dolgo teološko tradicijo, ki se je razvijala v napetosti do enostranske kristocentrične in na institucijo osredotočene ekleziologije. Duh veje, kjer hoče (prim. Jn 3,8), in potemtakem ni zaprt v okvire institucij in cerkvenih služb. Duh je dinamična prvina in Cerkev uvaja v nove razsežnosti, vodi jo k povsem novim stvarem, za katere ni nobenih izdelanih vzorcev in receptov, neredko tudi k takšnim, ki jih cerkveno pravo ne predvideva. Model za to dogajanje je novozavezna korintska cerkvena občina, v kateri nista odločilna pravo in red, ampak se občestvo gradi ob svobodnem in odprtem delovanju karizem.

Ob naslonitvi na karizme so se oblikovale duhovne ekleziologije, in sicer pogosto v napetosti do enostransko institucionalnih in juridičnih pojmovanj Cerkve in njenega prava. Vse od prakrščanske dobe naprej so se pojavljale nove pobude, ki so se sklicevale na Duha, v njem iskale upravičenost ter kritizirale in pod vprašaj postavljale obstoječi red. Razna prenovitvena in reformacijska gibanja kot tudi heretični tokovi so z Duhom utemeljevali svoj protest proti okosteneli in nravno propadajoči Cerkvi.[5]

a) Teološka vprašljivost določenega vodstvenega sloga

Klerikalizem in centralizem bosta ostala trajni skušnjavi Cerkve. Nekateri tudi v pokoncilski Cerkvi pogrešajo dialog, ki je bil programsko geslo koncila. V njej opažajo vračanje nekega preživelega vodstvenega sloga, ki ima ne toliko patriarhalne, ampak predvsem birokratske poteze. Takšen slog se hrani iz vse večje negotovosti pri nosilcih cerkvenih služb, ki se zunaj in znotraj Cerkve srečujejo z

[3] Prim. H. Fries, n. d., 412-414.

[4] Prim. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*; H. Mühlen, *Unica mystica persona. Die Kirche als das Mysterium des heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes.*

[5] Prim. P. Neuner, *Ekklesiologie. Die Lehre von der Kirche*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 2, F. Schöningh, Paderborn 1995, 415-416.

velikanskimi spremembami. Menijo, da je potrebno s kontrolnimi posegi in ukrepi obrezati »pokoncilsko divjo rast« in samovoljne izrastke. Takšen vodstveni slog pa kaj lahko zgreši cilj, ki si ga zadaja; to je: oblikovati Cerkev po Božji volji. Podoba Cerkve, ki jo zagovarja in skuša uveljaviti, je pomanjkljiva in enostranska.

Gre namreč za enostransko kristomonistično ekleziologijo, pri kateri je pnevmatološka razsežnost Cerkve zakrnela ali se je povsem izgubila. Da moramo Cerkev najtesneje povezovati s Svetim Duhom, pa je jasno že iz njene omembe v veroizpovedi; tam je njeno mesto znotraj tretjega dela, ki govori o »delih« tretje Božje osebe.[6]

b) Značilnosti kristomonistične ekleziologije

Značilnosti nauka o Cerkvi, kakršen se je izoblikoval predvsem po reformaciji v 16. stoletju in se okrepil v 19. stoletju, so naslednje:

- dajanje prednosti celotni Cerkvi pred krajevno - univerzalistična ekleziologija;
- dajanje prednosti nosilcem cerkvenih služb pred občestvom in karizmami - klerikalizem;
- dajanje prednosti monarhični vodstveni strukturi pred zborno (kolegijalno) - centralizem in
- dajanje prednosti edinosti pred raznolikostjo - uniformizem (poenotenje).

Skupno korenino vseh teh preferenc pri oblikovanju Cerkve so pravoslavni teologi prepoznali v tako imenovanem kristomonizmu katoliške ekleziologije. Leta izhaja iz naivne in z apologetskim interesom obremenjene predstave o ustanovitvi Cerkve. Da bi namreč nasproti protestantom pokazali, da je samo katoliška Cerkev legitimna, so njen temelj prepoznavali predvsem v postavitvi dvanajsterih s strani predvelikonočnega Jezusa. Legitimnost katoliške Cerkve so videli zlasti v neprekinjenem nizu hierarhičnega apostolskega nasledstva. J. A. Möhler je v 19. stoletju to predstavo sarkastično opisal takole: »Bog je ustvaril hierarhijo in je s tem več kot dovolj dobro poskrbel za Cerkev vse do konca sveta.« Monizem (zoženje, izključevanje) obstaja ravno v tem, da se Jezus Kristus enostransko pojmuje kot zgodovinski ustanovitelj Cerkve, ta pa se zožuje na hierarhijo; komaj kaj pa se upošteva vloga poveličanega Gospoda, ki je »s podelitvijo Duha svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor za svoje telo« (C 7,1) in postal glava tega telesa z mnogimi udi.[7]

Temu zoženju pogleda ustreza kristomonistični model cerkvene ureditve, ki jo enostransko določa ena sama črta: ta se začenja zgoraj pri Kristusu, ustanovitelju in glavi Cerkve, teče prek Petra in drugih apostolov ter njihovih naslednikov, papeža, škofov in duhovnikov, konča pa se spodaj pri laikih kot poslušnih prejemnikih zveličavnih darov, ki jim jih posredujejo nosilci služb. Temu modelu ustreza tudi enostranski in enosmerni potek komunikacije od zgoraj navzdol.

---

[6] Prim. H. J. Pottmeyer, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, v: *Diakonia* 21 (1990), 170-174.

[7] Prim. H. J. Pottmeyer, n. d., 171-172.

Očitka kristomonizma ne smemo narobe razumeti. Ne gre za to, da bi kdo tajil ali zmanjševal pomen Jezusa Kristusa za Cerkev. Kristomonizem je navsezadnje okrnitev same kristološke razsežnosti ekleziologije, saj zanemarja mnoštvo in raznolikost udov telesa poveličanega Kristusa - o tem piše že Nova zaveza - in prav tako raznolikost in mnoštvo krajevnih Cerkva, iz katerih in v katerih obstaja vesoljna Cerkev.

Zoženi kristološki razsežnosti Cerkve ustreza zožena pnevmatična razsežnost kristomonistične ekleziologije. Pri njej se o vlogi Svetega Duha govori skoraj izključno le takrat, ko je beseda o nosilcih služb, o milosti svetega reda in v zvezi z učiteljstvom in nezmotnostjo. Pretirano naglašanje, da samo hierarhija predstavlja Kristusa, lahko vodi v monopolno prilaščanje Duha. Poleg tega obstaja od reformacije naprej vse močnejša težnja, da se kot najpomembnejša garancija resnice poudarja formalna avtoriteta hierarhičnega učiteljstva in da se privilegij nezmotnosti razteza na vedno številnejše doktrinarne izjave. S tem se ustvarja avtoritarnost, ki teologom in vernikom ne priznava zrelosti in doraslosti.[8]

c) Ponovno odkritje pnevmatološke razsežnosti ekleziologije

Drugi vatikanski koncil je začel odločneje odpravljati prevlado kristomonistične ekleziologije tako v kristološkem kot pnevmatološkem pogledu. Ponovno je priklical v zavest izvirno in vse do novega veka živo prepričanje, da obe poslanji (missio) - Kristusa in Svetega Duha - sicer nista enaki (gleichartig), vendar pa sta na isti ravni (gleichrangig). Novoveška katoliška teologija je vedno postavljala na prvo mesto poslanje Kristusa, poslanje Svetega Duha pa šele na drugo; slednje je tako izgubilo svoje samostojno mesto. Drugi vatikanski koncil pa ponovno priznava Svetega Duha kot enakovreden izvir in življenjsko počelo Cerkve. On je predvsem princip žive mnogovrstnosti, ker deluje na mnoge in različne načine. Zato je tudi princip živega občestva (communio), ki izključuje tako uniformnost kot partikularizem.

Ponovna osvojitev polne pnevmatološke razsežnosti premaguje tudi zgoraj omenjene enostranske poudarke, ki so značilni za kristomonizem. V odnosu med vesoljno Cerkvijo in krajevnimi Cerkvami se uveljavlja živo medsebojno prepletanje in izmenjavanje. Cerkev se ne pojmuje več kot centralistično vodena in poenotena ustanova, ampak kot skupnost krajevnih Cerkva (communio ecclesiarum), ki jih v Svetem Duhu zedinjajo Božja beseda in zakramenti. Ustrezno temu spet prihaja do veljave zborna narava cerkvenih služb. Vse manj je opazna tudi enostranska prednost nosilcev služb pred cerkvenim občestvom in karizmami. Vsi krščeni in birmani so nosilci Duha in poklicani k skupni soodgovornosti za poslanstvo Cerkve. Mnogoštevilne karizme niso manjvredne v primeri s poslanstvom nosilcev služb. Enostranski potek komunikacije od zgoraj navzdol in avtoritaren vodstveni slog sta torej nezdružljiva z bistvom Cerkve, ki je skupnost ali občestvo vernikov (communio fidelium).

Zdi pa se, da z Drugim vatikanskim koncilom kristomonistična ekleziologija, njena podoba Cerkve in njeni vplivi niso povsem premagani. Koncilu se ni

[8] Prim. H. J. Pottmeyer, n. d., 172-173.

povsem posrečilo, da bi tako povezal kristološko in pnevmatološko razsežnost ekleziologije, da bi nastala dosledna občestvena ekleziologija. Tu je ostal koncil na pol poti. Na to kažejo tudi nekatere pokoncilske institucije in ponovna oživitev omenjenega starega vodstvenega sloga.[9]

Znamenja delovanja Duha v Cerkvi in svetu

Kljub upravičenim kritičnim pripombam pa moramo pogled vere usmeriti k številnim znamenjem, ki kažejo na to, da je Gospod napravil svojo Cerkev »deležno svojega Duha, ki celotnemu telesu daje življenje, enoto in gibanje« (C 7,7). Verovati in dojemati Cerkev kot delo Svetega Duha pomeni biti pozoren na njeno živost. Ozkost, togost, strah in malodušje ne sodijo k takšni veri. Pač pa je njena nikoli dokončana naloga notranja in zunanja prenova v moči Svetega Duha. »Proti resignaciji v Cerkvi - Klic h kritični lojalnosti« je pomenljiv in programski naslov knjige pastoralnega teologa Paula M. Zulehnerja.[10]

Verovati, da je Cerkev delo Duha, pomeni tudi ustvarjati v njej prostor za novo in nepričakovano, za to, kar je odprto v prihodnost. V tem smislu je treba razumeti Pavlov stavek: »Duha ne ugašajte« (1 Tes 5,19). Pomeni nadalje priznavati, da Božji Duh veje, kjer in kakor hoče, in ga ni mogoče omejevati, z njim manipulirati ali mu ukazovati.

Znamenja delovanja Duha v Cerkvi so tudi »preroki«, karizmatiki, večkrat tudi neprijetni kritiki, ki kritike ne razumejo kot kritikastrstvo, ampak kot dejanje vere, ki bi spodbudilo spremembe in nastanek nečesa novega. Prav tako so to svetniki vseh stoletij in njihovo junaško življenje vere, predanosti in ljubezni, skratka: hoje za Kristusom. »Rešitev za Cerkev prihaja iz njene notranjosti in nikjer ni rečeno, da izhaja iz odlokov cerkvene hierarhije ... Današnja Cerkev ne potrebuje novih reformatorjev, temveč novih svetnikov.«[11]

Delovanje Duha je končno prepoznavno tudi sredi današnjega vala razkristjanjenja, oddaljevanja od Cerkve in znotrajcerkvene resignacije, v pojavih, kot so nova duhovna (znotrajcerkvena) gibanja in pobude. O njih je kardinal J. Ratzinger v pogovoru z V. Messorijem rekel: »Kar nas na ravni vesoljne Cerkve navdaja z zaupanjem - in to se dogaja prav sredi krize, ki jo doživlja Cerkev v zahodnem svetu -, je klitje novih gibanj, katerih ni nihče načrtoval, marveč so se porodila sama od sebe iz notranje življenjskosti same vere. V njih se kaže - čeprav še tako plaho - nekakšno binkoštno razpoloženje v Cerkvi ... V mislih imam karizmatično gibanje, cursillos, gibanja ognjiščarjev, novokatehumenske skupnosti, communione e liberazione idr. Vsa ta gibanja odpirajo seveda tudi nekatera vprašanja in vsebujejo v večji ali manjši meri tudi nevarnosti. Toda to se dogaja v vsaki življenjski stvarnosti. Vedno pogosteje se srečujem s skupinami mladih ljudi, ki iskreno sprejemajo celotni verski nauk Cerkve. Hočejo namreč polnokrvno živeti vero in nosijo v sebi veliko misijonarsko navdušenje. Močno življenje iz vere, ki je

[9] Prim. H. J. Pottmeyer, n. d., 173-174.

[10] P. M. Zulehner, *Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischen Loyalität*, Herder, Wien 1989.

[11] J. Ratzinger / V. Messori, *Poročilo o verskem stanju*, Družina, Ljubljana 1993, 34-35.

značilno za ta gibanja, ne vsebuje bega v intimizem ali zapiranja v zasebnost, marveč kratko malo polno in celovito katolištvo. Radost, ki jo daje vera in jo ljudje doživljajo v takih gibanjih, vsebuje nekaj nalezljivega. V njih se danes porajajo sami od sebe novi poklici za službeno duhovništvo in za redovno življenje ... Najbolj nas preseneča, da vsega tega navdušenja ni sprožil kakšen urad za pastoralno načrtovanje, temveč se je pojavilo nekako samo od sebe. Iz tega sledi, da uradi za pastoralno načrtovanje - posebno kadar hočejo biti zelo 'napredni' - ne vedo, kaj početi s temi gibanji, ker se nekako ne 'prilegajo' njihovim načrtom. Pri njihovem vključevanju v sodobne ustanove nastajajo resda napetosti, vendar ne prihaja do nikakršnega trenja s hierarhično Cerkvijo kot tako.«[12]

Za vzorec omenimo med temi gibanji taizéjsko skupnost v Franciji kot kraj srečevanja in duhovnega prenavljanja mladih, kar je še toliko večje znamenje upanja. Taizé privlači zaradi nečesa, kar je specifično krščansko in pristno duhovno, to je bogoslužje, evharistija, molk, češčenje, petje v številnih jezikih in na način, ki ustvarja občestvo in medsebojno sprejemanje. Pri vsem tem ne gre le za bežna, čustvena doživetja. Na to kaže dejstvo, da mladi v taizéjskem duhu oblikujejo svoje življenje in skušajo tudi druge pridobiti za iste ideale.

Duhovna razsežnost Taizéja pa nikakor ni sama sebi namen, ampak povezuje - po besedah Rogerja Schutza - »meditacijo in zavzetost« (engagement), poglabljanje in boj proti vsem oblikam zla, da »človek ne bi bil več žrtev človeka«, kot je zapisano v programu koncila mladih.

Drugi navdih Taizéja je ekumenska zavzetost, ki jo bratje širijo na vse, ki se tam zbirajo. Naznačena je v stavku iz Pravila: »Nikoli se ne sprijazni s pohujšanjem, ki ga predstavlja razdeljenost kristjanov! Bodi vnet za edinost Kristusovega telesa!« Sicer pa je tudi Drugi vatikanski koncil zapisal, da je ekumensko gibanje znamenje delovanja Božjega Duha: »Po delovanju milosti Svetega Duha je nastalo ... vedno bolj rastoče gibanje za obnovo edinosti med vsemi kristjani ... Danes je po navdihovanju milosti Svetega Duha v mnogih krajih sveta v molitvi, besedi in dejanju mnogo prizadevanj za dosego tiste popolne edinosti, ki jo hoče Jezus Kristus« (E 1 in 4).

Nekaj podobnega se kaže v gibanju ognjiščarjev (fokolarinov, tudi Marijino delo), ki izhaja iz laiške pobude (Chiara Lubich) in se je razširilo po vsem svetu. Tudi tu je zaznati pristnost krščanskega duha, veliko ekumensko in medversko odprtost in zlasti pripravljenost, da v Jezusovem duhu brezpogojno sprejemamo bližnjega ter zasejemo v vse dežele »revolucijo ljubezni«.

Omenimo še Prenovo v Duhu (katoliško karizmatično gibanje), ki je v zadnjih 30-ih letih zajela tudi katoliško Cerkev, potem ko je kot binkoštno gibanje živela zlasti med nekatoličani na Zahodu. V Prenovi je ponovno zaživela prakrščanska prvina, namreč izkustvo delovanja Duha, ki se kaže v svojih darovih in sadovih - v veselju, spontanosti, slavilni molitvi pa tudi v darovih ozdravljanja in glosolalije. Kardinal Suenens, ki je bil velik pospeševalec in zagovornik Prenove, je v tem gibanju prepoznaval eno od znamenj upanja za prihodnost Cerkve. Papež Pavel VI. je v karizmatični Prenovi videl možnost za Cerkev in v zvezi s tem nakazal naslednji dve nalogi: ne ugašati Duha in razločevati duhove.

[12] J. Ratzinger / V. Messori, n. d., 35-36.

Razumljivo je, da se kje pojavljajo pomisleki glede nekaterih oblik pobožnosti v Prenovi (ekstatičnost, petje v jezikih). Če pa kakovost drevesa merimo po njegovih sadovih, potem sadovi Prenove govorijo v prid temu gibanju. Ti sadovi so znamenje novega začetka in navdušenja v nasprotju z mnogimi glasovi zaskrbljenosti, tarnanja, resignacije in pesimizma.

Vsa omenjena znamenja in pojavi so izraz novega, svežega delovanja Duha, ki »veje, kjer hoče«, tako pri nositeljih cerkvene službe (npr. Janez XXIII., Janez Pavel II.) kakor tudi zunaj institucij, nekako »od spodaj«, pri posameznikih, skupinah, gibanjih in v temeljnih občestvih.[13]

Nekaj meril za razločevanje duhov

Kdor se sklicuje na Duha, se mora legitimirati z njegovimi sadovi. Med njimi Pavel našteva tudi »razločevanje duhov« (1 Kor 12,10). Naštejmo ob naslonitvi na Novo zavezo nekaj tozadevnih kriterijev.

1. »Nihče ne more reči: 'Jezus je Gospod', razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12,3). Delovanje Duha je usmerjeno k priznavanju Jezusa, k izpovedovanju vere vanj. Zatekanje k nekontroliranim duhovnim izkustvom, ki se ne opirajo na Božjo besedo in se povišujejo nad konkretno, zgodovinsko in institucionalno posredovanje, ne razodeva Kristusovega Duha. Izkustvo mora biti vezano na zgodovinsko enkratnost in konkretnost Jezusovega dogodka in na Sveto pismo. »Božjega duha spoznavate po tem: vsak duh, ki prizna, da je Jezus Kristus prišel v mesu, je od Boga; noben duh, ki Jezusa ne priznava, pa ni od Boga« (1 Jn 4,2 sl.; prim. 1 Kor 12,2). Priznavanje Jezusa kot Kristusa je eno od meril za presojanje duha in razločevanje duhov.

2. Sveti Duh uvaja v resnico, je »Duh resnice« (Jn 14,17). S sklicevanjem na Duha se kristjan ne more odvezati od racionalnega utemeljevanja. Duh je vedno pripravljen nuditi razloge za verovanje. Ne gre se naslanjati na nepreverljiva doživetja, ki jih ni mogoče ubesediti in posredovati drugim. Resnica je vedno nekaj, kar je namenjeno vsem, zato mora biti prevedljiva v logično, racionalno govorico. Duh ne legitimira iracionalnosti.

3. Nova zaveza poudarja, da je treba resnico udejanjati. Janezov pojem resnice vključuje zahtevo, da jo ne le spoznamo, ampak po njej tudi živimo. »Kdor se ravna po resnici, pride k luči« (Jn 3,21). Eden od kriterijev za razločevanje duhov je zato pravilno delovanje. Ortopraksija kaže na to, da ima nekdo Duha. Kdor nič ne stori, ampak samo kritizira tiste, ki iščejo nove poti in se na njih trudijo, nima Duha.

4. Pavel med sadovi Duha našteva ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestobo, krotkost in samoobvladanje (prim. Gal 5,22 sl.). Vsi ti sadovi se umeščajo v socialni okvir ali kontekst, imajo socialno razsežnost. Duh je torej naravnan na občestvo. Pavel v Prvem pismu Korinčanom opominja cerkveno občino, ki jo pretresajo napetosti in pojasnjuje, da Kristusov Duh ne giblje samo posameznika, ampak je temelj in počelo gibanja skupnosti (prim. 1 Kor 12,1-12). Zato mora vsak s svojimi darovi služiti celoti. Cerkvena občina je

[13] Prim. H. Fries, n. d., 414-416.

organizem, v katerem se posamezne karizme med seboj podpirajo, preverjajo in korigirajo. Mnoštvo darov je predpostavka za edinost. Toda posamezna karizma mora prispevati k »oikodomé«, h graditvi občestva, mora služiti drugim članom skupnosti. Nosilec pristnega daru Svetega Duha se vedno zaveda odvisnosti od vseh drugih in si prizadeva, da bi odpravil vse, kar je ozkega, izključujočega in sebičnega, in se postavi v službo celote.

5. »Kjer je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). Pravega Duha najdevamo tam, kjer se ceni in spoštuje svoboda. Svoboda je za Pavla povzetek krščanstva in jo pojmuje kot prostost od najrazličnejših oblik suženjstva svetu in vsemu, kar ima v svetu moč in veljavo. Kdor jo zatira ali mu je sumljiva, nima Kristusovega Duha. Cerkev je sad Duha, ki omogoča svobodo. Enega brez drugega ni. Svoboda ni dobrina, ki bi jo mogla Cerkev naklanjati ali odklanjati, ampak je s Cerkvijo samo že podana in zagotovljena. Če bi jo začela zatirati in vernike skrbniško in pokroviteljsko obravnavati kot nezrele in odvisne, bi se pregrešila proti lastnemu bistvu in bi se izneverila Duhu, v katerem je utemeljena.[14]

Sveti Duh kot odgovor na hrepenenje po edinosti

a) Povezujoča moč Duha

Večkrat je slišati tožbo, da se v Cerkvi v primerjavi s Kristusom premalo govori o Svetem Duhu. Pri tem se rado pozablja, da oba, Kristus in Sveti Duh, spadata v enoto Svete Trojice, edinega in enega Boga v trojstvu oseb. Bog je najvišja možna edinost in med osebami v njem ni nikakršne »konkurence«. Sveti Duh ni ločen od ostalih dveh oseb, ampak je ravno povezujoča moč, ki tudi ljudi uvaja v edinost z Bogom. Sveti Duh nas uči pravilno gledati na Kristusa, uči nas gledati nanj znotraj skrivnosti Svete Trojice.

Troedini Bog je pravzor (prapodoba) novega, zedinjenega človeštva in tudi pravzor Cerkve. Na to kaže Jezusova molitev: »Sveti Oče, ohrani jih ... da bodo eno, kakor midva« (Jn 17,11.21). Trojica je »mera« (merilo) in temelj Cerkve, ki »stopa pred nas kot 'ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha' (sv. Ciprijan)« (C 4). Naloga Cerkve je delati, da bi se izpolnile besede šestega dneva stvarjenja: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost« (1 Mz 1,26). V njej naj bi človeštvo, ki je zaradi svoje raztrganosti postalo nekakšna protislika Boga, spet postalo enoviti in celoviti Adam, čigar podoba je po grehu razcefrana in sedaj v koščkih leži naokoli, kakor se izražajo cerkveni očetje. V Cerkvi naj bi se kazala Božja »mera« za človeka: to je edinost, »kakor sva midva eno«. Bog sam, Sveta Trojica, je praslika (Urbild) Cerkve. Sveti Duh pa je njeno življenjsko počelo; po njem se raztreseni koščki Adamove podobe spet sestavljajo.

Božji načrt s človekom in človeštvom je torej edinost po podobi edinosti v Bogu. Edinost med ljudmi pa je možna samo, če se najdemo v neki višji edinosti, v »Tretjem«. Samo prek edinosti z Bogom moremo najti in uresničiti tudi medsebojno edinost. Pot do drugega vodi preko Boga. Če ni tega medija (posrednika)

[14] Prim. P. Neuner, n. d., 422-423.

edinosti, ostajajo med nami večni prepadi ločenosti, ki jih nobena dobra volja ne more premostiti.

Človek današnjega časa dramatično doživlja nedostopnost drugega človeka in nemoč, da bi se mu podaril in se z njim trajno razumel. »Živeti pomeni biti osamljen, nihče drugega ne pozna, vsakdo je sam« (Leben heisst einsam sein, keiner kennt den anderen, jeder ist allein), je zapisal Hermann Hesse. Podobno je isto doživetje opisal Albert Camus: »Ko človek govori s sočlovekom, se zdi, kakor da je med njiju postavljena motna steklena stena: vidita se, a se vendarle ne vidita; blizu sta si, a se vendarle ne moreta zbližati.«

Odgovor na to izkustvo so binkošti, je navzočnost skrivnosti Svete Trojice v našem človeškem svetu. Sveti Duh je odgovor na temeljno človeško vprašanje: Kako najti pot do drugega? Kako izstopiti iz kletke osamljenosti in se drugega od znotraj dotakniti, pri tem pa vendarle ostati to, kar sem in spoštovati drugačnost drugega. Azijska verstva so to vprašanje razrešila z idejo nirvane: najprej se moram razpustiti, zapustiti ječo svoje osebnosti in pasti v nič; odrešenje je po njihovem v izničenju.

Krščanska alternativa nirvani pa je Trojica, tista poslednja edinost (enota), ki ne pomeni izgube in izničenja posameznikov. V enem Bogu je trojstvo oseb in ravno v tem je Bog uresničenje najpristnejše edinosti. Bog ni ustvaril osebe, da bi jo potem »razpustil« in izničil, ampak da bi se odprla in in se uresničila v vsej svoji višini in globini.[15]

b) Cerkev - ikona Svetega Duha

V umetnostnem izročilu krščanskega Vzhoda je Cerkev na binkošti prikazana kot ikona (podoba) Svetega Duha, ki v njej postaja na neki način viden. Kakor je Kristus Očetova ikona, podoba Boga in hkrati podoba človeka, tako je Cerkev podoba Svetega Duha. Ob tem postane razumljivo, kaj je Cerkev v globini svojega bitja: namreč preseganje meja in pregrad med menoj in teboj, medsebojno zedinjenje ljudi prek samopreseganja v smeri njihovega temelja, ki je večna ljubezen. Cerkev je pritegnitev človeštva v način bivanja Troedinega Boga. Zato ni zadeva neke skupine ali kroga prijateljev. Zato ne more biti narodna Cerkev ali se istovetiti z raso ali družbenim razredom. Če je tako, mora biti katoliška (vesoljna) in »zbrati v eno razkropljene Božje otroke«, kot se izraža Janezov evangelij.

Biti kristjan pomeni biti odprt, težiti k edinosti, vstopati v neko prostranejšo edinost, ki zajema ljudi vseh časov in krajev. Ravno to je Cerkev. Zato se ni začela kot nekakšen zaprt klub, ampak je bila že prvi dan katoliška. Že na binkošti govori v vseh jezikih zemlje. Najprej je univerzalna, še preden se iz nje porodijo krajevne Cerkve. Vesoljna Cerkev ni federacija (zveza) krajevnih, ampak njihova mati. Vesoljna je porodila krajevne in te morejo ostati Cerkev le, če se neprestano odlepljajo od svoje »delnosti« in vstopajo v celoto. Samo v moči celote so tudi one ikona Svetega Duha, ki je dinamika edinosti.

[15] Prim. J. Ratzinger, *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1997, 76-80.

Poročilo o binkoštnem dogodku pravi, da so se ognjeni jeziki razdelili in je nad vsakim obstal po eden (prim. Apd 2,3). Sveti Duh je podarjen vsakemu osebno, vsakemu na čisto poseben način, vsakemu se daje kot oseba. Zedinjenje med ljudmi, ki ga udejanja Cerkev, se ne dogaja z ugasnitvijo (izničenjem) osebe, ampak z dovršitvijo, ki pomeni njeno neskončno odprtost. Zato k ustavi (ureditvi) Cerkve spada po eni strani princip katoličtva (vesoljnosti). To pomeni, da nihče v njej ne ravna zgolj iz lastne (samo)volje in genialnosti, ampak v sozvočju s skupnostjo, s cerkvenim »mi«.

Obenem pa nihče v Cerkvi ni zgolj zastopnik neke skupine ali kolektivnega sistema, ampak je vsakdo postavljen v osebno odgovornost v vesti, ki je v veri odprta in očiščena. Kristjanova po veri oblikovana vest ne zajema »iz svojega«, temveč iz tega, kar je skupaj z drugimi v veri sprejel. Jezus v svojem poslovilnem govoru opisuje bistvo Svetega Duha z besedami: »Duh resnice ... vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal, kar bo slišal, in oznanjal vam bo prihodnje reči« (Jn 16,13). Tu se izkaže Sveti Duh kot pristna ikona Cerkve; z njegovim opisom Gospod pojasni, kaj je Cerkev in kako mora živeti, da bi bila to, kar zahteva njeno bistvo.

Krščansko govorjenje in ravnanje se odvija na naslednji način: nikoli izhajati zgolj iz sebe. Postati kristjan pomeni vase sprejeti celotno Cerkev ali bolje: pustiti, da te Cerkev sprejme vase. Ko govorim, mislim ali delam, počenjam to kot kristjan vedno znotraj celote in izhajajoč iz celote. Le tako prihaja Duh do besede, tako se ljudje med seboj srečujejo. Zunanje srečanje uspe, če so se poprej srečali notranje.

Sveti Duh je moč za odprtost in stapljanje posameznika s tistim novim subjektom, ki ga imenujemo Kristusovo telo ali Cerkev.

Cerkev se je začela, ko so bili učenci enodušno zbrani v molitvi v dvorani zadnje večerje. Tako se poraja in začenja Cerkev vedno znova: v molitvi in prošnji za Svetega Duha.[16]

Tako smo se vrnili k začetni misli o Cerkvi, ki je nastala in nenehno nastaja kot delo (creatura) Svetega Duha. Ker se je čas Cerkve začel s prihodom Svetega Duha nad apostole, upravičeno govorimo o binkoštih kot njenem rojstnem dnevu, ki je obenem njeno »razglašenje«: »Ecclesia ... effuso Spiritu est manifestata« (C 2). Že prvi dan svojega obstoja je razglašena kot katoliška (vesoljna), kot »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2). »Skrivnost binkošti ni v zapiranju v meje sekte ali skupinice; nasprotno, to je skrivnost odpiranja in omogočanja vstopa za vse ljudi. Zato tisti, ki so bili obdarjeni z Duhom, stopijo ven in pridigajo v vseh jezikih vsem ljudstvom. Zato se jih tisti dan kljub posmehu in nasprotovanju spreobrne in pridruži okoli tri tisoč. Bog se ne odpira le nekaterim izbrancem, ampak prav vsem. Tisti 'nekateri', ki vedo, da je prostor Boga odslej odprt, so sicer izbrani, a le za to, da svoje védenje posredujejo še drugim. Cerkev na zemlji je natanko to: odpiranje Boga svetu, kraj, kjer se to odpiranje dogaja in kjer ljudje zanj vedo.«[17]

---

[16] Prim. J. Ratzinger, n. d., 80-86.

[17] H. U. von Balthasar, *»Du krönst das Jahr mit deiner Huld«*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982, 124.

Povzetek: **Bogdan Dolenc, Cerkev - creatura Spiritus Sancti**

Vera v Svetega Duha vključuje tudi vero v Cerkev, ki je njegova »stvar« (creatura). Sveti Duh je bil kot Božja moč vse od stvarjenja dalje nenehno navzoč. On je od binkošti dalje tudi v Cerkvi počelo vsega življenja. Če je v preteklosti na Zahodu prevladovala kristocentrična ekleziologija (kristomonizem, klerikalizem, centralizem), je koncil pripomogel k odkrivanju njene pnevmatološke razsežnosti. V današnjem svetu in v Cerkvi je moč odkrivati številna znamenja delovanja Svetega Duha, predvsem v duhovnih gibanjih, ki so gibalo cerkvene prenove. Sveti Duh je prikazan kot zedinjajoča moč, ki povezuje ljudi z Bogom in omogoča edino pristno in globoko medsebojno srečevanje in občestvo.

Summary: **Bogdan Dolenc, Church as *creatura Spiritus Sancti***

The faith in the Holy Spirit also comprises the faith in the Church as his »creature« (*creatura*). As God's power the Holy Spirit has been continuously active since creation. Since Pentecost he has also been the source of all life in the Church. Whereas in the West christocentric ecclesiology (Christomonism, clericalism, centralism) had been predominant, Vatican II contributed to discovering the pneumatological dimensions of the Church. In the modern world and in the modern Church numerous signs of the action of the Holy Spirit can be observed, especially in spiritual movements that have induced the renewal of the Church. The Holy Spirit is described as the unifying power linking man with God and making possible the only genuine and deeply interrelated meeting and community.

Predavanje (1.07) UDK 248.21 : 260.322.33 (042.3)

Ciril Sorč

Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja

V pričujoči razpravi izhajam iz dejstva, da so karizme bistveni sestavni del kristjanovega življenja, in to ne zgolj kot sredstva za njegovo vključevanje v življenje Cerkve in služenja le-tej, temveč tudi kot dar za njegovo lastno polno uresničitev ter posvečenje. Seveda pa pomenijo karizme zaradi njihovega eklezialnega značaja tudi bistveni prispevek h graditvi Cerkve kot Kristusovega telesa in k njenemu odrešenjskemu poslanstvu v svetu (prim. CL 21,1). Zato so voditelji Cerkve poklicani, da karizme v vernikih odkrivajo, jih upoštevajo in se skupaj s prejemniki karizem zanje zahvaljujejo. Zato je za prenovo Cerkve velikega pomena zavzeto uveljavljanje karizem v življenju posameznika in Cerkve.

1. Prenova pod vodstvom Svetega Duha

»Samo sovražniki Cerkve hočejo, da ta ostane takšna, kakršna je« (Henri de Lubac). Tisti, ki živijo v tej Cerkvi, vedo, da je »ecclesia semper reformanda« (prim. C 8,3), ali kakor H. de Lubac pravi: »Ecclesia semper purificanda«.[1] In to prenavljajočo, očiščevalno moč, ki prinaša v Cerkev rodovitno napetost ter novost, nosi Cerkev v sebi, to je Sveti Duh, ki je »duša Cerkve«. To napetost in »novost« uresničuje Cerkev v vedno novih iskanjih načinov oznanjevanja evangelija in inkarniranja Kristusovega odrešenjskega dogodka. Cerkev je samo toliko zvesta temeljem, kolikor se trudi »Kristusovo novost«[2] na vedno nov in svež način posredovati naprej; kolikor te novosti ne zakriva in ne razvrednoti, jo kot takšno prinaša vsakemu času in okolju. V službi tega so vsi prenovitveni procesi, ki potekajo v Cerkvi pod vodstvom Svetega Duha. Takšen prenovitveni dogodek je Drugi vatikanski cerkveni zbor, ki seveda ni osamljeno dejstvo,

[1] Prim. A. Strle, *Izbrani spisi 4. Teologi za prihodnost*, Družina, Ljubljana 1998, 201sl. Na strani 201 navaja Strle de Lubacovo misel: »Ne verjamemo, da so problemi strukture po sebi najpomembnejši. Ne verjamemo, da so strukturne reforme, glede katerih že nekaj let ogromno razpravljajo, sploh kdaj glavna stvar v programu, ki more meriti na sámo resnično prenovo, duhovno prenovo. Bojimo se celo, da današnja inflacija takšnih zasnutkov in takšnih diskusij daje na voljo preveč lagoden izgovor za izognitev duhovni prenovi.«

[2] O tej Kristusovi novosti govori Tertulijan v *Adversus haereses*, 4, 34, 1: »Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens, qui fuerat annutiatus.«

ampak ima predzgodovino in zahteva nujno uresničevanje ali nadaljevanje v pokoncilski prenovi, ki se nikakor še ni končala ali izčrpala. V službi tega prenovitvenega dogajanja je priprava in obhajanje jubileja 2000,[3] za Cerkev na Slovenskem pa vsekakor tudi obisk svetega očeta, velika pobuda,[4] sinoda pa zahtevna naloga.[5] Kakor so mnogi videli v koncilu binkoštni dogodek 20. stoletja, tako je bil papežev obisk v binkoštnem času (ali ni to previdnostnega značaja?!) spodbuda, da se te binkošti nadaljujejo med nami prav po sinodi in njenih sadovih. Mislim, da mora Cerkev na Slovenskem v tem »milostnem času« še posebej vneto klicati k Svetemu Duhu. Brez te epikleze se ne bo zgodilo nič bistveno novega, seveda ne novega v smislu novotarij, temveč v smislu novega osredišćenja na Kristusovi novosti in odgovoru novim izzivom za pastoralo in evangelizacijo.[6]

Prava prenova se uresničuje samo znotraj Cerkve. To Kristusovo Cerkev, ki je, moramo prenavljati in ne graditi nekakšno neobremenjeno, čisto, duhovno Cerkev. Cerkev Svetega Duha je prav ta vidna Cerkev, kateri je Kristus postavil svojega vidnega namestnika in konkretno vodstvo.

Pri prenovi gre za prenovo in poživitev že obstoječih struktur in občestev, hkrati pa za odkrivanje novih oblik, ki bolj ustrezajo novemu času in izzivom, vendar pa se morajo organsko vključiti v konkretno Cerkev in morajo prispevati k poživitvi in poglobitvi prav njenega življenja in poslanstva.

Prenova pod vodstvom Svetega Duha poteka v kontinuiteti z živim izročilom, to je z upoštevanjem in na temelju vsega tistega, kar je Sveti Duh že uresničil v zgodovini. Vsaka prenova, ki bi to vez z izročilom pretrgala ali jo zanemarila, bi bila nekako v zraku, ne samo brez živega debla, iz katerega in na katerem sedanjost dobiva svoj življenjski sok, temveč tudi brez korenin, s katerimi nas to deblo povezuje. »Zgodovina je nekakšen 'zakrament' Svetega Duha«.[7] Tradicija je v vsakokratnem času na novo brana in poslušana Božja beseda pod vodstvom Svetega Duha. Je vedno nova aktualizacija evangelija in tako jasen dokaz, da le-ta ni okostenelo sporočilo samo za določen čas, temveč da je vedno aktualno sporočilo za vse čase.

Prav v upoštevanju izročila in zgodovine mora prenova privesti do večjega upoštevanja temeljev, korenin. Razodetje, kakor nam je posredovano v Božji besedi, je tista abeceda, v kateri moramo »brati« čas, v katerem živimo. Takšno »branje« in razlaganje sedanjega časa v luči razodetja je bil v tem stoletju vsekakor Drugi vatikanski cerkveni zbor. Seveda se to branje še ni končalo in je še marsikaj takšnega, česar si dejansko nismo še prisvojili, vsekakor pa koncil ni

---

[3] Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja*, CD 58, Ljubljana 1996, 17-27.

[4] Prim. Janez Pavel II., *Nagovor v ljubljanski stolnici*, 2, v: Govori v Sloveniji, CD 64, Ljubljana 1996, 16.

[5] Prim. A. Štrukelj, *Izberi življenje*, Družina, Ljubljana 1998, 81-87.

[6] Glede vprašanja prenove ali »odločanja za bistveno« je zelo koristno delo J. Werbicka, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, Kösel, München 1995.

[7] A. Schneider, *Na putovima Duha Svetoga*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb 1991, 134.

bil sklenjen dogodek, temveč v svet in prihodnost odprt proces, ki je temelj in izziv tudi za prenove krajevnih Cerkva.

Prenova je organska, upošteva stopnje, katerih ne moremo kratkomalo preskočiti: začne se s prenovo posameznika, s prenovo srca in duha, in šele nato dosežemo prenovo struktur in oblik. Prenovljeni posamezniki so poroštvo prenovljenega Cerkvenega občestva; prenovljena občestva so temelj živih krajevnih Cerkva; takšne krajevne Cerkve bodo kvas prenove v celotni Cerkvi. In takšna Cerkev bo resnično znamenje Božjega kraljestva sredi sveta ali »luč narodov«.

Prenova ni v tem, da vzpostavljamo prejšnje stanje, temveč v pripravljanju prihodnjih časov; ni v vračanju nazaj, temveč v odpiranju in usmerjanju v prihodnost. Prenova je vzpostavljanje eshatoloških časov, ki so po delovanju Svetega Duha že navzoči in hkrati še pred nami. Tu je potrebna budna pripravljenost in odprtost za nepredvidljive spodbude in poteze Svetega Duha.

2. Oznanjevanje evangelija pod vodstvom Svetega Duha

Prenova je vzpostavljanje in uresničevanje binkoštnega značaja Cerkve, saj Duh in Cerkev v Božjem načrtu odrešenja spadata skupaj. Na to medsebojno naravnanost opozarja predvsem evangelist Luka.[8] Vsako oddaljevanje od te prvobitne in pristne podobe jemlje Cerkvi njeno pr(epr)ičevanjsko moč in privlačnost. In prav v Petrovem govoru na prve binkošti odkrijemo tiste razsežnosti, ki so razpoznavno znamenje krščanstva (prim. Apd 2,14-41).[9] In te razsežnosti so: oznanjevanje evangelija (2,14-36), osebno spreobrnjenje (2,38a), zakramentalno življenje (2,38b), darovi Svetega Duha (2,38c), cerkvene službe (2, 41). Kot nekakšen rezultat tega celovitega krščanstva moremo razumeti občestveno življenje prvih vernikov, ki je predstavljeno takoj za Petrovim govorom (prim. Apd 2,42-47). Tukaj smo te razsežnosti samo omenili, čeprav bi lahko iz njih razvili celovito podobo krščanstva, ki jo mora upoštevati krščanska prenova pod vodstvom Svetega Duha.[10] Bolj temeljito pa bomo spregovorili o oznanjevanju, spreobrnjenju ali odločitvi ter o karizmatični in službeni razsežnosti.

---

[8] Prim. T. Söding, *Geist der Kirche - Kirche des Geistes*, v: G. Koch - J. Pretscher (Hrsg.), *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit*, Echter Verlag, Würzburg 1997, 19-67, predvsem 66-67.

[9] Prim. A. Schneider, n. d., 138-139.

[10] Podobno poudarja nepogrešljivo vlogo Svetega Duha v življenju Cerkve Janez Krizostom: »Če ne bi bilo Svetega Duha, ne bi mogli reči 'Gospod Jezus'. 'Nihče ne more reči: 'Jezus je Gospod,' razen v Svetem Duhu' (1 Kor 12,3). Če ne bi bilo Svetega Duha, potem ne bi mogli mi verniki klicati Boga; saj pravimo: 'Oče naš, ki si v nebesih'. Če torej ne moremo reči 'Gospod', ne moremo tudi Boga imenovati 'Oče'. Od kod vemo to? Od apostola, ki pravi: 'Ker pa ste sinovi, je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: 'Aba, Oče!' (Gal 4,6).' Če torej imenuješ (Boga) 'Oče', pomisli, da ga smeš tako nagovarjati po nagibu Svetega Duha. Če torej ne bi bilo Svetega Duha, potem tudi ne bi bilo v Cerkvi besede modrosti in spoznanja; kajti enemu je dana po Duhu beseda modrosti, drugemu beseda spoznanja (1 Kor 12,8). Če ne bi bilo Svetega Duha, potem ne bi bilo v Cerkvi pastirjev in učiteljev; kajti tudi ti so bili (postavljeni) po Svetem Duhu. Kakor pravi Pavel: 'Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je Sveti Duh

»Od Boga razodeta resnica, ki jo vsebuje in posreduje Sveto pismo, je bila zapisana po navdihovanju Svetega Duha,« pravi koncil, in nadaljuje, da moramo vse to, kar trdijo navdihnjeni avtorji ali hagiografi, imeti za »trditev Svetega Duha« (BR 11; prim. 7). Tako da v besedah prerokov in apostolov »odmeva glas Svetega Duha« (BR 21). Sveti Duh, ki je »glavni avtor« (auctor principalis) Svetega pisma, je tudi njegov glavni razlagalec (ekseget in interpret)! Zato je Sveti Duh edino notranje zagotovilo Božjega izvora Svetega pisma in edini, ki nas verodostojno vodi v globine Božje besede in zagotavlja njeno pristnost.[11] Vsakdo, ki hoče sam razumeti in drugim razlagati Božjo besedo, mora nujno prisluhniti Svetemu Duhu, saj ta beseda ni mrtva črka, ampak »oživljajoči duh«, ki postavlja človeka pred življenjsko odločitev.

Sveti Duh je dih in duh Božje besede. Omogoči, da Božja beseda ne ostane mrtva in neučinkovita, da stalno ohranja izvirni pomen ter da dosega svoj namen, zaradi katerega je bila izgovorjena. Sveti Duh je tako živi glas evangelija, saj ne dopusti, da bi Kristusovo oznanilo umolknilo ali da bi izgubilo svojo življenjsko moč in učinkovitost ter se sprevrglo v navaden človeški nauk ali navaden socialni program. Če odvzamemo Božji besedi njene Božje temelje in razsežnost, potem smo ji odvzeli tudi verodostojnost (prim. BR 8). Sveti Duh nas vedno vodi k izvirom! Zato je Sveti Duh tudi najboljši katehet, saj je, kot poudarja papež Janez Pavel II. v apostolski spodbudi *Catechesi tradendae*, »kateheza rast v veri in zorenje krščanskega življenja do polnosti, je torej delo Svetega Duha, delo, ki ga more le on zbujati in hraniti v Cerkvi.«[12]

Cerkev, sama prepojena z evangeljskim duhom, je poslana v svet, da mu oznani veselo oznanilo odrešenja. In to more samo v moči Svetega Duha, ki je Duh evangelizacije. Sveti Duh je začetnik in počelo vsake evangelizacije in prehiteva človeško oznanjevanje evangelija, kajti »evangelizacija ne bo nikoli mogoča brez delovanja Svetega Duha«. Tudi najpopolnejše evangelizacijske tehnike »ne morejo nadomestiti skritega delovanja Svetega Duha«, saj »po Svetem Duhu prodira evangelij v srce sveta, zakaj Sveti Duh je tisti, ki daje spoznati znamenja časov - Božja znamenja - ki jih evangelizacija v zgodovini odkriva in uveljavlja«.[13] Ko Cerkev dandanes čuti potrebo po novi evangelizaciji, pravzaprav čuti potrebo po bolj odločni poslušnosti in odprtosti za delovanje Svetega Duha v novonastalih razmerah. On nam narekuje nove načine oznanjevanja večno veljavnega evangelija. On pozna človeka od znotraj, pozna čas in končno pozna evangelij, saj je duh evangelija. Tako je nova evangelizacija novo prisluškovanje Svetemu Duhu, ki pozna tudi za danes prave rešitve, je poslušanje, kaj govori »duh Cerkve« Cerkvam v sedanjem času in Cerkvi na Slovenskem.

Sveti Duh nas uvaja »v vso resnico« (Jn 16,13) o človeku, ki je tesno povezana z vso resnico o Bogu. Povedati moramo, da v janezovskem jeziku »vsa

postavil za škofe, da bi pasli Božjo Cerkev' (Apd 20,28)« (Janez Krizostom, *De Sancta Pentecoste* I: PG 50,458).

[11] Prim. F. Lambiasi, *Lo Spirito santo: mistero e presenza*, EDB, Bologna 1987, 236-242; H. U. von Balthasar, *Gott ist sein eigener Exeget*, v: Communio-IKZ 15 (1986), 8-13.

[12] Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, CD 5, Ljubljana 1980, 72.

[13] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji* 75.

resnica« ni povzetek poljubnega števila posameznih resnic ali resnic, ki so nakopičene druga poleg druge brez medsebojne povezanosti in naravnanosti. Tu je mišljena edina resnica, ki nam jo je prinesel učlovečeni Božji Sin. Sveti Duh pa nam to resnico pripoveduje in zanjo pričuje, ker jo pač pozna, ker ji je notranje navzoč. On je namreč v odnosu med Očetom, ki se razodeva, in Sinom, ki ga (Očeta) razodeva (prim. Jn 7,28; 17,3). Uvajanja ne smemo pojmovati v nekakšnem papirnatem, neživljenjskem smislu, ampak kot vodenje človeka v edino resnico, vodenje v življenjski prostor Boga, ki postane po učlovečenju Besede in delovanju Duha odprti prostor za človeka.

Evangelizacija mora upoštevati konkretne izzive in nanje odgovarjati v luči evangelija. Vsekakor mora Cerkev poznati stanje današnjega človeka in družbe, če hoče, da ne bo oznanjala evangelija kot nekakšno tujo stvarnost. Sveti Duh namreč evangelij konkretizira, ga vceplja na tiste zdrave temelje, ki obstajajo v vsakem času in okolju. Konkretizirati pa ne pomeni odvzeti evangeliju njegovo moč. Nova evangelizacija ni nič novega v smislu »novotarij«, temveč pomeni staro in večno veljavno »na novo«, z novim žarom in novim časom primerno (ker ti prinašajo nove izzive) oznanjati! Pravzaprav pomeni nova evangelizacija ponovno odkritje bistvenega, osredotočenje na to bistveno in delovanje v luči le-tega.[14] Vse to bomo morali upoštevati tudi pri sinodalni prenovi Cerkve na Slovenskem, da bo lahko oznanjala slovenskemu človeku večno in vedno novo (aktualno) resnico o Bogu in o človeku.

3. Spreobrnjenje in osebna odločitev v moči Svetega Duha

Znotraj prenovitvenega dogajanja (procesa) v Cerkvi na Slovenskem pod vodstvom Svetega Duha je potrebeno skrbno odkrivati in odgovorno ovrednotiti mesto posameznega kristjana,[15] kar bo možno samo s pomočjo tenkočutnega poslušanja Svetega Duha. Na novo bomo morali ob tej priložnosti prebirati izjave Drugega vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi kot Božjem ljudstvu in o krščanskih laikih. Pomagati bo treba vernikom spoznati njihovo mesto v Cerkvi, ki ni zgolj v pomoči dušnim pastirjem in nadomeščanju, temveč v njihovi legitimni vključitvi v življenje in delovanje Cerkve v skladu s karizmami, ki jih prejemajo od Svetega Duha. Ena od pomembnih nalog pa je tudi pomagati jim odkrivati njihovo osebno vrednost in dostojanstvo, ki ni nujno v funkciji neke večje stvarnosti, temveč v polni uveljavitvi njih samih. Tako kristjan kakor Cerkev pa sta naravnana na še večjo stvarnost, na Božje kraljestvo. Končno pa tudi kot ud Cerkve je kristjan resnično včlenjen in rodoviten samo, če je osebno zgrajen.

»Osebno dostojanstvo je neodtujljiva lastnost vsakega človeškega bitja. Nezaslišana moč te trditve temelji na edinstvenosti in neponovljivosti sleherne osebe, ki prihaja iz absolutne neizničljivosti posameznika zoper vse tisto, kar ga ho-

[14] Prim. A. Strle, *Izbrani spisi 3*, Družina, Ljubljana 1992, 304-305.

[15] Prim. M. Welker, *Gottes Geist*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992, 214-241; L. Pozzoli, *E soffia dove vuole*, Paoline, Milano 1997, 25-44; T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, San Paolo, Milano 1995, 33-38; J. Moltmann, *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 73-101.

če streti in uničiti v anonimnosti kolektiva, institucije, strukture in sistema. Oseba v svoji posameznosti ni številka, ne člen v verigi ne del neke družbene ureditve. Najbolj radikalno in čudovito trditev o vrednosti vsakega človeškega bitja je postavil Božji Sin s svojim učlovečenjem v naročju žene« (CL 37, 8). O tej, lahko rečemo pnevmatološki antropologiji, poglobljeno spregovori papež Janez Pavel II. v okrožnici *Dominum et vivificantem*. Naj tukaj navedem samo kratek odlomek: »Združena z Duhom se Cerkev bolj kot kdorkoli zaveda resničnosti notranjega človeka, najglobljih in najbolj bistvenih potez človeka, ki so duhovne in neizbrisne ... Pod vplivom Svetega Duha ta notranji, se pravi, duhovni človek, zori in se krepi ... V tem Duhu, ki je večni Dar, se Troedini Bog odpre človeku, človeškemu duhu ... V milostnem občestvu s Sveto Trojico se razširi 'življenjski prostor' človeka, dvignjenega na nadnaravno raven Božjega življenja. Človek živi v Bogu in od Boga: živi 'po Duhu' in 'želi, kar je duhovnega'«.[16]

V posinodalni spodbudi o krščanskih laikih pa papež poudari: »Krščanski laik se ne more zapreti sam vase, se duhovno izločiti iz občestva, ampak mora živeti v neprestanem dialogu z drugimi: z živim čutom za bratstvo, v veselju nad enakim dostojanstvom, in si prizadevati, da bo neizmerni podedovani zaklad obrodil sad. Gospodov Duh mu daje kakor drugim mnoge karizme, ga vabi k različnim službam in nalogam ter ga spominja, kakor spominja druge, na to, da tisto, kar ga razlikuje od drugih, ni večji delež na dostojanstvu, pač pa posebna in dopolnjujoča se usposobljenost za služenje ... Tako obstajajo karizme, službe, naloge in služenje krščanskega laika v občestvu in za občestvo. To je dopolnjujoče bogastvo, ki pod modrim vodstvom pastirjev služi vsem« (CL, 20,4). In naprej: »Temelj enakosti vseh ljudi in tudi temelj sodelovanja in solidarnosti ljudi med seboj je osebno dostojanstvo. Dialog in občestvo se končno radikalizirata v dejstvo, da ljudje najprej 'so' in šele potem tudi kaj 'imajo'« (CL 37,7).

Krščanski laiki ne nadomeščajo pastirjev, temveč izvršujejo njihovo, njim lastno poslanstvo. Še več, so njim svojska področja v življenju in poslanstvu Cerkve, na katerih jih ne more nihče drug nadomestiti.[17] Pomemben je cerkvenostni utrip kristjana. Cerkev bi namreč morala biti tista stvarnost, ob kateri začne kristjanu srce močneje biti! Krščanska vera je cerkvenostna, ali pa ni krščanska. Vendar pa moramo takoj dodati: cerkvenostna pa je vera samo, če je tudi osebnostna.

Prav po zavzetih krščanskih laikih se bo obnovilo krščansko jedro človeške družbe, »pogoj za to pa je, obnoviti krščansko jedro samih cerkvenih občestev, ki živijo v teh deželah in narodih«. To bodo dosegli predvsem tako, da bodo v samih sebi presegli razkol med snovnim in duhovnim, med tusvetnim in presežnim, med evangelijem in življenjem. Končno imajo krščanski laiki nalogo, ustvariti življenjsko sintezo med evangelijem in svojimi vsakdanjimi življenjskimi dolžnostmi (prim. CL 34). Sveti Duh nas usposablja za življenje sredi sveta po drugačnih merilih in tako postajajo kristjani alternativa vsem drugim ponudbam. Zato je pomembna poslušnost Svetemu Duhu, ki je v stvarstvu in

[16] Janez Pavel II., *Dominum et vivificantem*, CD 32, Ljubljana 1980, 58; prim. 59-60.
[17] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji* 70; CL 23,9.

zgodovini navzoč že pred nami, bolj dejavno in bolje od nas ter vodi vsakega posameznika k »vsej resnici« (Jn 16,13).

Posamezni kristjan posluša, kaj mu govori Duh po znamenjih časa in kaj mu govori po Cerkvi. Kristjan ne vidi v Cerkvi »servisa«, ki zadovolji njegove lastne, že vnaprej postavljene zahteve, temveč življenjski prostor, v katerem odkriva svoje mesto in v katerem more skupaj z drugimi in v naravnanosti na druge uresničiti svoj osebni poklic. Samouresničitev je namreč nemogoča v osami. Najbrž pa moramo v deželah s komunistično preteklostjo razbremeniti nekatere pojme, kot je skupnost (obremenjena s kolektivizmom), sožitje (obremenjeno z uravnilovko), oseba (obremenjena z ideološko pripadnostjo) itd. Tudi ni rešitev za človeka in družbo v razpršitvi in v razpadu na sestavne dele, ki se povezujejo med seboj zgolj zaradi skupnih interesov, temveč je rešitev v vključevanju v vse to presegajoče občestvo, ki je »enega duha in srca«, v ljubeče občestvo. Le tukaj posameznik ni žrtvovan na oltarju nekakšnih ideoloških ali družbenih božanstev. Zato se kristjan ne zapira pred družbo in Cerkvijo, temveč vidi v njiju izziv in možnost za uresničitev svojih posebnih darov ali talentov. V potrebah in konkretnem vabilu k vključitvi v življenje krajevne Cerkve ne vidi kristjan napada na lastno integriteto, samobitnost, temveč spoznanje in priznanje njegove enkratnosti s strani Cerkve in znamenje, ki mu kaže, kje je prostor njegove vključitve v občestvo življenja.

Sveti Duh nas dela različne. Na binkošti je blagoslovil, vzbudil in potrdil mnogovrstnost, saj je vsakdo slišal drugega govoriti v svojem jeziku. »Tako binkoštni Duh ne zavira in odpravlja naše etnične in osebne mnogovrstnosti, temveč jo blagoslavlja. Kot Duh svobode nas osvobaja s svojo osvobajajočo močjo klišejev, nepremišljenih posnemanj, suženjskega oprijemanja različnih oblik totalitarnega kolektivizma. Življenje v Duhu napravlja vse stvari nove, mnogovrstne, enkratne; ni svetost dolgočasna in enolična, marveč greh. Hkrati povzroči Sveti Duh kot dar edinosti, da mnogi postajajo eno telo v Kristusu. Resnična osebna svoboda ni neomejena samouveljavitev, temveč je naravnanost na drugega. Tako spreminja Sveti Duh posameznike v osebe. Kajti biti oseba je po njenem bistvu bivati v odnosu. Oseba, prosopon, pomeni 'obraz'. Nihče ni v resnici oseba, če ne gleda drugega v obraz.«[18]

To pa predpostavlja, da je tudi vodstvo Cerkve poslušno, kaj govori Duh posameznikom in preko njih krajevni ali vesoljni Cerkvi.

4. Milostni darovi Svetega Duha ali karizme

Karizma je milostni dar in je v tesni povezavi s Kristusovo milostjo. Hkrati je karizma nezadržna moč, ki vzpostavlja dinamično razsežnost Cerkvenega življenja.[19] Tako so »karizme čudovito bogastvo milosti za življenjsko moč apostolata

[18] K. Ware, *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen*; navaja K. Ch. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Wischenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, 113; prim. E. Lévinas, *Etika in neskončno*, Družina, Ljubljana 1998, 57-61.

[19] Prim. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1958; R. Laurentin, *Zur Klärung des Begriffes "Charisma"*, v: Concilium 13 (1977), 551-556; A. Nadrah, *Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve*, v: BV 32 (1972), 55-98; H. Mühlen

in za svetost vsega Kristusovega telesa« (KKC 800). Pavel pravi: »Imamo različne darove, pač po milosti, ki nam je bila dana« (Rim 12,6; prim. še 12,3-8).

Značilen je pristop k vprašanju karizem na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru. V času koncila se je vnela razprava med predstavniki dveh različnih pogledov na karizme in na njihovo vlogo v življenju Cerkve. Na eni strani so bili tisti, ki so razumeli karizme kot izredne, čudežne darove, ki jih Bog daje na izreden način (zagovornik kardinal Ruffini). Ti so trdili, da so karizme zelo redke in da predstavljajo izreden pojav Božje moči. Drugi, katerih predstavnik je kardinal Suenens, pa pojmujejo karizme veliko bolj široko, kot milostne darove vseh vrst v korist Božjega ljudstva. Suenens poudarja, da karizme niso drugotni pojav v življenju Cerkve, temveč da more vsak kristjan prejeti dar, katerega izvršuje v svojem vsakdanjem življenju. Prevladala je druga skupina, po zaslugi katere je bilo vneseno v dvanajsto točko dogmatične konstitucije o Cerkvi besedilo o karizmah Božjega ljudstva ali o »posebnih milostih« (gratiae speciales): Sveti Duh »razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve« (C 12,2).[20] Koncil razlikuje karizme od milosti, katero podeljuje Sveti Duh Božjemu ljudstvu »z zakramenti in službami«. Zaradi prevlade tega karizmam naklonjenega gledanja lahko govorimo o pokoncilskem razcvetu karizem v Cerkvi. Ta novi čut za karizme pa je vsekakor vnesel tudi kar nekaj nesporazumov v pojmovanje kristjanovega in cerkvenostnega življenja. Predvsem je bilo potrebno tukaj na novo opredeliti odnos med karizmo in službo, med karizmatično in hierarhično Cerkvijo, med kleriki in laiki itd.[21]

Karizme so ustvarjalna razsežnost posameznikovega življenja in Cerkve. »Gospod Jezus, 'ki ga je Oče poslal na svet' (Jn 10,36), napravlja vse svoje skrivnostno telo deležno maziljenja Duha, s katerim je bil on maziljen. V njem namreč postanejo vsi verniki sveto in kraljevo duhovništvo« (D 2,1). Če vemo, da Sveti Duh nadaljuje delo Jezusa Kristusa, potem je skupaj s svojimi darovi vseskozi zavzet za uresničevanje Kristusovega odrešenjskega in zveličavnega načrta. Darov ne poznamo in jih ne znamo prav ceniti brez poznanja darovalca. Po vseh različnih darovih se podarja Sveti Duh sam; on je neustvarjena, osnovna in največja karizma, on je, kakor ga imenuje Izidor Sevilski, »summa cunctorum bonorum«.[22] Zato so karizme različni žarki istega izvora svetlobe - Svetega Duha. Karizme bi mogli poenostavljeno poimenovati: vidni izraz dejavne navzočnosti Svetega Duha. Kjer se pojavi karizma, tam je na delu Sveti Duh!

(Hrsg.), *Geistesgaben heute*, Mathias-Grünewald, Mainz 1982; C. Massabski, *Karizmatična prenova - upanje za Cerkev*, Ljubljana 1987, 34 sl.; A. Dalbesio, *Lo Spirito Santo*, San Paolo, Milano 1994, 254-292.

[20] Prim. Y. Congar, *Credo nello Spirito santo 1*, Queriniana, Brescia ^{3}1984, 191-193; A. Vanhoye, *Problema biblico dei carismi dopo il Vaticano II*, v: R. Latourelle (a cura di) *Vaticano II. Bilancio et prospettive*, Cittadella ed., Assisi 1987, 392.

[21] Prim. A. Vanhoye, *Problema biblico dei carismi dopo il Vaticano II*, v: R. Latourelle (a cura di) *Vaticano II. Bilancio et prospettive*, 389-413.

[22] Prim. G. Bentivegna, *L'effusion de l'Esprit Saint ches les peres latins*, v: NRTh 115 (1993), 36.

Zato jih je treba »sprejemati z zahvaljevanjem in duhovnim veseljem« (C 12). V življenju Cerkve in v osebnem krščanskem življenju bi morali pomen Svetega Duha vse bolj upoštevati.[23] Nihče ni gospodar karizem, te se izmuznejo našemu nadzoru, poznamo pa nekatera »pravila«, ki nam omogočajo ugotavljati pristnost teh duhovnih darov. Nekatera takšna pravila nam podaja apostol Pavel v 1 Kor 12-14. O teh merilih bomo spregovorili kasneje, sedaj samo apostolova ugotovitev: »Duhovi prerokov se namreč prerokom podrejajo, kajti Bog ni Bog zmešnjave, ampak miru« (1 Kor 14,32-33); in priporočilo: »Vse naj poteka spodobno in urejeno« (1 Kor 14,40).[24]

Ta neobvladljivost duhovnih darov s strani človeka in družbe (saj tudi Svetega Duha, delilca darov, ne moremo »predvideti« in »opredeliti«) ni razlog za to, da bi razglasili karizme za moteče prvine, ki prinašajo v družbo prej nered kot pa bogastvo. Vsekakor pa se moramo zavedati, da ima »vsaka pristna karizma v duhovnem življenju Cerkve nekaj resnično novega in nekaj dejavnih pobud, ki se včasih lahko zde nadležne in povzročajo celo težave; ni namreč vedno lahko takoj prepoznati delovanja Svetega Duha«.[25]

Sveti Duh vedno skrbi, da »zaklad odrešenja in milosti«, ki nam ga je Kristus pridobil v velikonočnem dogodku, ne ostane neuporabljen in »skriti zaklad«, ampak da je kot živa in preoblikujoča moč na razpolago vsem. Karizme so vidni izraz tega nevidnega bogastva, iz katerega zajema Sveti Duh in ga velikodušno podarja svoji Cerkvi, vernikom in vsem ljudem, ki so za te darove odprti, ne oziraje se na »meje« Cerkve.[26] »Sveti Duh zaupa Cerkvi kot občestvu različne službe. Hkrati pa jo bogati še z drugimi posebnimi darovi in spodbudami, ki jim pravimo karizme. Nastopajo lahko v zelo različnih oblikah, bodisi da izražajo popolno svobodo Duha, ki jih deli, bodisi da so odgovor na številne zahteve zgodovine Cerkve« (CL 24). Karizme so tako potrdilo, da ima Sveti Duh vedno pripravljen izziv in odgovor na konkretne okoliščine, v katerih se nahaja posameznik ali Cerkev. Zato je zelo pomembno, da posamezne karizme presojamo v njihovem zgodovinskem in krajevnem okolju; so konkretizacija večno veljavnega evangelija.

Karizma je vedno dar za druge in v službi Cerkve.[27] Pavel pravi: »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh« (1 Kor 12,7); nato pa spodbuja svoje vernike, naj hrepenijo po duhovnih darovih, posebej še po daru prerokovanja, saj »kdor prerokuje, gradi Cerkev« (prim. 1 Kor 14,1.4). V 12. vrstici pa spodbuja: »Tako se tudi vi, ker hrepenite po duhovnih darovih, potrudite, da boste

[23] Prim. W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, W. Kasper - G. Sauter, n. d., 50-51.

[24] Prav zato, ker so karizme izreden dar posameznikom, obstaja nevarnost, da postavljajo ti sami sebe za edino merilo ali absolutizirajo svojo vlogo. Po mnenju mnogih naj bi se nekaj takšnega dogajalo v korintski Cerkvi, kjer so prepoveličevali govorjenje v jezikih. Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 390.

[25] Prim. *Navodilo za odnose med škofi in redovniki v Cerkvi* (Mutue relationes), CD 15, Ljubljana 1982, 12, str. 14-15.

[26] V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1974, 248.

[27] Prim. KKC, 799-801.

obilno koristili pri graditvi Cerkve.« Karizme so pravzaprav dinamična in prenovitvena moč, ki ne dopušča, da bi evangelij postal mrtva črka, Cerkev zgolj zunanje urejena ustanova, zakramenti prazno obredje, krščanska ljubezen brezhibna sociala ... Cerkev je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru izrecno poudarila: »En Duh je, ki v korist Cerkve svoje raznovrstne darove razdeljuje v skladu s svojim bogastvom in s potrebami služb (prim. 1 Kor 12,1-11). Med temi darovi se odlikuje milost apostolov, katerih oblasti sam Duh podreja tudi karizmatike (prim. 1 Kor 14)« (C 7,3). Pri tem pa se moramo zavedati, da izvrševalci te službe in oblasti sami izvršujejo »službo Duha«, da so prvi, ki naj te karizme vzbujajo in gojijo, končno, da so oni sami »karizmatiki«, saj so oni prvi »podrejeni« Svetemu Duhu. Službe in karizme so eden od načinov, kako Sveti Duh vodi in usmerja Cerkev (prim. CL 21).[28]

Toda ob upravičenem poudarjanju eklezialnega značaja karizem ne smemo pozabiti na njihov temeljni pomen za posameznega kristjana. Nepopolno je namreč enostransko poudarjanje karizem kot darov, ki so izključno »ad utilitatem aliorum«, kot da nimajo nobenega pomena za osebo, ki jih je prejela.[29] Po takšnem gledanju bi Bog postavil osebo na raven golega orodja. Dejansko pa Bog hoče s tem tudi dobro osebe same. Tako je karizma tudi neprecenljiv dar za kristjana, saj se preko nje vedno globlje vključuje v Božji načrt odrešenja in napreduje v ljubezni do Boga in do bližnjega.[30]

Karizme mora odkrivati in prepoznavati Cerkev v svoji sredi, še posebej pa so k temu poklicani njeni voditelji, katere je Sveti Duh postavil, da te darove odkrivajo v župniji, škofiji in vesoljni Cerkvi ter da razločujejo duhove in tako pristnost darov.[31] Pastirjem namreč pripada naloga, »da sodijo o pristnosti in pravilni uporabi teh karizem: ne da bi Duha ugašali, marveč da bi vse preskušali in ohranjali, kar je dobro (prim. 1 Tes 5,12.19.21)« (LA 3,4). Koncil tudi naroča duhovnikom, naj pri laikih preskušajo duhove, ali so od Boga, in naj »mnogovrstne karizme laikov, tako nižje kakor višje, s čutom vere odkrivajo, z veseljem priznavajo in skrbno gojijo« (D 9; prim. D 6; C 12,2). Odkrivati jih morajo vzgojitelji; naj bodo to duhovni vzgojitelji, pa tudi starši pri svojih otrocih. Končno pa je vsak posameznik poklican, da te darove odkriva v sebi, da jih z vso odgovornostjo razvija ter postavlja v službo občestva.

O karizmah moramo govoriti kot o stalnem dejavnem spremljanju Svetega Duha. Kot smo videli, postane za vernika karizmatično izkustvo celotno telesno in družbeno življenje in ne zgolj posebni verski pojavi. Karizmatično je celotno življenje in vsako življenje v veri, kajti Duh je izlit na »vse človeštvo (meso)«, da

---

[28] L. Scheffczyk, *Glaube in der Bewährung. Gesammelte Schriften zur Theologie III*, EOS Verlag, St. Ottilien 1991, 142-154 (Der Heilige Geist in der Kirche - Amt und Charisma); L. Gerosa, *Charisma und Recht*, Johannes, Einsiedeln 1989 (na str. 111-272 obravnava avtor odnos med karizmo in pravnim značajem Cerkve).

[29] Prim. P. Ganne, *Selten Bedachtes über den Heiligen Geist*, Johannes, Einsiedeln 1995, 10-15.

[30] Prim. A. Vanhoye, *Problema biblico dei carismi dopo il Vaticano II*, v: R. Latourelle (a cura di) *Vaticano II. Bilancio et prospettive*, 410.

[31] Prim. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1982, 361-368; J. R. Bouchet, *Die Unterscheidung der Geister*, v: Concilium 15 (1979), 550-552.

bi mu podelil življenje. Mogoče človek prav v stezanju za izrednimi in nevsakdanjimi darovi zanemarja in ne vidi mnogo drobnih, vendar prav tako pomembnih darov, katere nam Sveti Duh nasipa v naročje v vsakdanjem življenju.

Krščanski laiki naj stalno izostrujejo svoj posluh za te darove in se vzgajajo, da v skladu s temi darovi opravljajo svoj apostolat v vseh okoliščinah celotnega življenja, zlasti poklicnega in družbenega (prim. LA 30,6). To nam še bolj jasno predoči naslednje mesto iz koncilskega odloka o krščanskih laikih: »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše karizme, izvira iz le-teh pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem in za graditev Cerkve. To naj dela sicer v svobodi Svetega Duha, ki 'veje, kjer hoče' (Jn 3,8), a hkrati v zedinjenju z brati v Kristusu, zlasti z njihovimi pastirji« (LA 3; prim. C 12). Najnavadnejše karizme so pač tiste, ki so podarjene za izpolnjevanje krščanskega poslanstva v vsakdanjem življenju v skladu s stanom in poklicnimi dolžnostmi.[32] Sveti Duh namreč »razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve« (C 12,2). Karizma je tako izredna sposobnost, pa tudi moč za navadno, ponižno, vsakdanje služenje; lahko jo občutimo kot silno moč za izredna dejanja, toda prav tako tudi kot moč za mirno, trezno delo in življenje; lahko je spontan izraz vere, pa tudi dosledno sprejemanje ustaljenih oblik izražanja vere in sprejemanja duhovnosti; karizma je preroštvo in moč ozdravljanja, prav tako pa tudi vestno opravljanje vsakodnevnih dolžnosti.[33] Pastoralna konstitucija o Cerkvi poudarja, da vstali Kristus z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi. Ta Duh podarja različne darove: »Nekatere kliče k temu, da bi očitno pričevali za hrepenenje po nebeškem prebivališču in da bi to hrepenenje ohranjali živo v človeški družini; druge kliče k temu, da bi se posvečali zemeljskemu služenju ljudem in s to svojo nalogo pripravljali snov za nebeško kraljestvo. Vse pa osvobaja, da bi se v odpovedi samoljubju in s privzemanjem vseh zemeljskih sil v človeško življenje stegovali nasproti prihodnosti, ko bo človeštvo samo postalo Bogu prijetna daritev« (CS 38,1).[34] Karizme so pravzaprav v službi uresničevanja eshatološkega Božjega kraljestva že tu na zemlji in usmerjajo v prihodnost polnega razodetja tega kraljestva.

Mnoge karizme, ki so v zgodovini krščanstva (vsaj ponekod) stopile skoraj povsem v ozadje, se zopet pojavljajo. Tako npr. govorjenje v jezikih, ozdravljanje, »krst v Duhu«. Dejansko smemo govoriti o novem odkritju Cerkve in o izkustvu duhovne narave krščanskega življenja.[35] Spomnimo se samo na ponovno odkritje milosti molitve v nekaterih molitvenih skupinah in pri posameznikih, nov odnos do zakramentalnega življenja, predvsem evharistije, krsta, birme

[32] To so darovi, ki so stalno na razpolago, brez katerih ne bi mogli izpolnjevati svojega poslanstva. Toda ti »navadni darovi« niso nič manj delo Svetega Duha kakor »izredni«, saj niso nič manj »v službi bratom in sestram« in končno »Cerkvi« (prim. CL 24,2).

[33] Prim. A. Schneider, *Na potovima Duha Svetoga*, 128.

[34] Prim. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 146.

[35] P. J. Cordes, *Non estinguere lo Spirito. Carismi e nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 1992.

in pokore v nekaterih temeljnih (bazičnih) občestvih (npr. pri novokatehumenih); zelo močen čut za Božjo besedo (svetopisemske skupine); ponovna poživitev krščanske diakonije; solidarnostni čut; zavzeto in odgovorno vključevanje v socialno in politično življenje družbe, kar je vsekakor povezano tudi s porastom cerkvenostne in družbene zavesti krščanskih laikov po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru.[36] Karizme naj sprejemajo s hvaležnostjo »tako tisti, ki jih prejmejo, kakor vsi ostali v Cerkvi. Karizme so posebno bogastvo milosti za živ apostolat in za svetost znotraj Kristusovega telesa, kajti to so darovi, ki resnično prihajajo iz Duha in jih nosilci uporabljajo v polni prilagoditvi pristnim spodbudam Duha« (CL 24,5).

Prenovitvena gibanja v Cerkvi prinašajo življenjsko moč karizem v srce Cerkve. Zato Cerkev potrebuje neprenehne binkošti, prihod Svetega Duha, kakor ugotavlja papež Pavel VI. Duhovna prenova ne postavlja ustanove Cerkve pod vprašaj, marveč jo na novo oživlja. Ne zavrača Cerkve kot institucije, vendar s tem, da prihaja od znotraj, kaže na to, da je Cerkev nekaj drugega in mnogo več kakor pa zgolj velika »naprava za proizvajanje milosti«, nekaj drugega kakor pa nekakšna, čeprav zakramentalna, pravna ustanova.[37]

Brez ljubezni pa so še tako navdušujoče karizme brez vsake vrednosti. Po vsej pravici imenujemo ljubezen, agape, najvišje merilo pristnosti karizem, tisto merilo, ki vse darove »razporeja« v organsko enoto.[38] Zato je ljubezen največji dar, karizma, po katerem moramo hrepeneti in ga v posameznih darovih uresničevati. Zato veljajo besede apostola Pavla: »Prizadevajte si za ljubezen!« (1 Kor 14,1; prim. 13,1-3).

5. Službe v Cerkvi in Sveti Duh

Če smo imeli do sedaj pred očmi predvsem dinamično-preoblikujočo razsežnost darov Svetega Duha, se vsaj nekoliko ustavimo tudi pri službi urejanja, povezovanja, preverjanja in hkrati spodbujanja teh darov. Iz temeljitejšega poglabljanja v novozavezni nauk o karizmah moremo razbrati, da med njimi in službami ni nikakršnega nasprotja (prim. 1 Kor 12,28). Med karizmami in službami obstaja sicer razlika, vendar je ta v službi komplementarnosti, saj sta obe (karizma in služba) naravnani na graditev Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa.[39]

Za krščansko občestvo velja po Pavlovem nauku o karizmah edinost samo v mnoštvu, in ne v poenotenju. Samo mnoštvo omogoči živo edinost. Samo edinost v različnosti napravlja občestvo za »vabljivo Cerkev« v uniformirani družbi. Karizme nosijo eklezialni, komunitarni značaj, kar je isti apostol tako nazorno opisal. »Kakor je namreč telo eno in ima veliko delov, vsi telesni deli pa so eno telo, čeprav jih je veliko, tako je tudi Kristus. V enem Duhu smo bili nam-

---

[36] Prim. Ch. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, 276.

[37] Prim. Ch. Schütz, n. d., 277.

[38] Prim. U. Casale, *L'altro Consolatore*, Queriniana, Brescia 1998, 162-166.

[39] Prim. A. Dalbesio, *Lo Spirito Santo*, 289-291; A. Vanhoye, *Legge, carismi e norme di dirito secondo San Paolo*, v: Civiltà Cattolica 136 (1985), 119-131.

reč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha« (1 Kor 12,12-14). Pavlove besede jasno izražajo resnico, da je Cerkev realna in telesna navzočnost Kristusa v zgodovini. Če odvzamemo Pavlovim besedam to inkarnatorično in pnevmatološko vsebino, se oddaljimo od pavlovske teologije. Pavel prikaže razlike v telesu Cerkve kot bogastvo, čeprav te iste razlike navadno delujejo v skupnostih na videz razdiralno. Toda če živi občestvo iz Kristusove velikonočne skrivnosti in pod vodstvom Kristusovega Duha, prinese »vso novost« v ta svet. Tako nastane raznolika in mnogovrstna stvarnost, stvarnost, ki nosi v sebi trinitarične in pnevmatološke razsežnosti. Yves Congar obžaluje, da premalo upoštevamo trinitarično razsežnost Cerkve. Takole pravi: »Živeli smo in še mnogokrat živimo preveč od predtrinitarične monoteistične misli o Bogu. To odseva ali se nadaljuje v monarhično-piramidalnem gledanju na Cerkev; vse je določeno od vertikalne, navzdol segajoče črte, ki si podreja bolj ali manj pasivno bazo.«[40] Zato moramo poudariti, da »stopa pred nas eklezialno občestvo, katero oživlja Sveti Duh, kot skupnost v različnosti, kot raznovrstnost zedinjena v ljubezni in recipročnosti, po zgledu tistega 'medsebojnega prebivanja Božjih oseb ene v drugi' (perihoreza), po katerem je vsaka od treh oseb v Troedinem Bogu ona sama, čeprav prebiva v drugih in jih hkrati sprejema vase, in vse to v popolni enosti edinega Boga.«[41] Eklezialni *mi* se mora zgledovati po trinitaričnem *mi*. Cerkev po trinitaričnem vzoru (prim. C 4) in pnevmatoloških razsežnostih harmonično združuje institucijo in karizmo v perihoretično enoto (prim. C 5), v med seboj dopolnjujočo se stvarnost.[42] Takšne stvarnosti pa ne more ohranjati nobena družbena oblika ali moč, temveč le moč enega Duha, ki prešinja celotno Kristusovo telo. Cerkev po vzoru Svete Trojice in v moči Svetega Duha bo postajala vedno bolj Cerkev komunikacij v odnosu do sveta in še prej v njej sami. Čut za ujemanje med komunitarno ekleziologijo in komunitarnim načinom življenja zarisuje pravo podobo Cerkve.[43]

Toda Cerkev je v stalnem nastajanju in rasti zaradi večkrat nepopolnega vključevanja nas, njenih udov. Greshake ugotavlja, da je eden temeljnih problemov ob koncu 20. stoletja to, da vera ne prežema več celotnega življenja, temveč le njegov neznaten del. Tako (p)ostaja vera oddaljena od sveta (weltlos)

---

[40] Y. Congar, *Un peuple messianique*, Ed. du Cerf, Paris 1974, 89.

[41] C. M. Martini, *Tre racconti dello Spirito*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, 29; prim. C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, v: Evangelische Theologie 58 (1998), 112-118.

[42] Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 389-399; K. Hemmerle, *Im Austausch Gestalt gewinnen*, v: J. Müller - E. J. Birkenbeil (Hrsg.), *Miteinander Kirche sein*, München 1990, 13-17; K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 177-205; M. Figura, *Der Heilige Geist und die Kirche*, v: Communio - IkZ 27 (1998), 108-122.

[43] Prim. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 114-116; B. J. Hilberath, *Vom Heiligen Geist des Dialogs. Das dialogische Prinzip in Gotteslehre und Heilsgeschehen*, v: G. Fürst (Hrsg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 108-112.

in neučinkovita (wirkungslos).[44] Kjer pa je vera resnični temelj človekovega življenja, ne more biti potisnjena v ozadje. Krščansko življenje mora zopet postati življenje »in Spiritu«.[45]

Božji Duh podarja vernikom svoje mnogovrstne darove in sposobnosti, ki so naravnane in v službi vidne Kristusove Cerkve, za katere pa ne posredujejo nosilci služb in so tako njihova polnost in rodovitnost brezmejni in zastonjski dar Duha. Tako si morajo pogosto izboriti svoj prostor med nasprotovanjem nosilcev cerkvenih služb.[46] Tako ima vsak ud Božjega ljudstva v svojem življenjskem poslanstvu k drugim neko nezamenljivo vlogo, ki ne izhaja šele iz pobude hierarhične službe. »Vsakdo namreč na svojem mestu in s svojo lastno karizmo (ki nikomur ne more manjkati, če je v občestvu s Kristusom) pomeni in uresničuje nekaj osebnostnega za Kristusovo telo in je Božji sodelavec (prim. 1 Kor 3,9; Kol 4,11; 2 Jn 8; itd.).«[47] Znotraj te edine Kristusove Cerkve (prav ta hierarhična Cerkev je Cerkev Svetega Duha!) je prostor za vsakega kristjana, ki se prav v skladu s prejetimi darovi (karizmami) vključuje v Cerkev. Večkrat se je v zgodovini zgodilo, da so za Cerkev v nekem določenem času rešilne in zdravilne ter za takratno dobo odločilne duhovne spodbude prinesli v Cerkev karizmatični laiki in ne nosilci služb. Pomislimo samo na primer papeža Inocenca III. in Frančiška. V Inocencu je utelešena služba v vsej polnosti in veličastnosti, nasprotno pa predstavlja Frančišek malega, neznatnega, od Boga poklicanega laika. In vendar: kateri je bil za pravo podobo Cerkve pomembnejši? To 'nasprotje' med nosilci služb in laiki se je ponovilo v Cerkvi še velikokrat, in to na različnih ravneh njenega življenja. »Večkrat je laik in ne nosilec službe tisti, ki občestvo, da, samo Cerkev v njenem lastnem življenju vzdržuje in ji daje pravi pečat.«[48] Zato že karizmatična obdarjenost vsakega krščenca opozarja nosilce službe, da so za te darove odprti ter da tudi svojo službo razumejo kot »službo Svetemu Duhu«. Na drugi strani pa se moramo zavedati, da se pnevmatiki, teologi ali eksegetični pozitivisti sami izločijo iz cerkvene skupnosti, katere enoto konkretno ostvarja Sveti Duh, če ne ljubijo Petrove službe. »Tako ima kdo toliko več pravice do kontestacije, čim bolj dopušča, da Duh svetosti vlada v njem samem.«[49] Zato so svetniki edini vzorniki prave kontestacije.

---

[44] Prim. G. Greshake, *Braucht Gott die Kirche?. Zur Theologie des Vollkes Gottes*, Herder, Freiburg 1998, 320-321.

[45] KKC postavi celotni prvi oddelek Tretjega dela katekizma pod naslov: *Človekova poklicanost: Življenje v Duhu*, saj le »Življenje v Svetem Duhu izpolni človekovo poklicanost« (KKC 1699).

[46] Prim. W. Beinert, *Der Heilige Geist und die Struktur. Die Spannung von Amt und Charisma in der Kirche*, v: G. Koch - J. Pretscher (Hrsg.), *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit*, 83-120.

[47] Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrament du salut*, Ed. Du Cerf, Paris 1974, 78.

[48] G. Greshake, *Biti duhovnik*, Družina, Ljubljana 1990, 78.

[49] A. Štrukelj, *Ti si Peter Skala*, Družina, Ljubljana 1996, 178.

Vendar pa ta 'obdarjenost' vsakega vernika ni in ne more biti neurejena ali celo proti vidni Cerkvi, ki ima določeno obliko in hierarhično urejenost.[50] Tako je med darovi, ki izvirajo iz skupnega duhovništva in med službenim duhovništvom »učinkovita edinost, ker Sveti Duh združuje Cerkev v občestvu in služenju in jo oskrbuje z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi.«[51] Poudariti moramo, da je Duh tisti, ki daje življenje strukturam odrešenja, postavljenim od Kristusa. Cerkev je zakrament odrešenja le po delovanju Duha. Zato ekleziologija nujno zahteva pnevmatologijo. »Vsako osebno pričevanje in vsako posebno poslanstvo se mora vključiti v apostolsko, h Kristusu usmerjeno pričevanje in stopiti na pot Cerkve, ki izhaja iz apostolskega poslanstva. Samo tako se izkaže karizma kot sad Svetega Duha in ne kot proizvod subjektivne samovolje.«[52] Zato velja: »Ljubi, ne zaupajte vsakemu duhu, ampak duhove preizkušajte, ali so od Boga, kajti veliko lažnih prerokov je prišlo v svet. Božjega duha spoznavate po tem: vsak duh, ki prizna, da je Jezus Kristus prišel v mesu, je od Boga« (1 Jn 4,1-2). To pomeni, da »karizmatik« postane šele takrat avtoriteta, ko je njegovo oznanjevanje in delovanje priznano kot dar Svetega Duha. K temu pa spada tudi skladnost z »mesom«, to je z apostolsko vero Cerkve, ki jo cerkvena služba posreduje in je zanjo porok. »Če ima kdo dar preroštva, naj ga uporablja v skladu z vero« (Rim 12,6b). Če tako gledamo, je hierarhična služba, katere naloga je Božjo besedo izpričevati z močjo in avtoriteto, eden od bistvenih dejavnikov pri preverjanju pristnosti karizme, ki pa je ona niti ne povzroča niti ne določa. Narobe bi bilo postavljati hierarhijo in karizmo drugo proti drugi; kakor da bi hierarhija mogla voditi Cerkev brez Svetega Duha in kakor da bi bili le »karizmatiki« v posesti le-tega. Hierarhija in karizma nista ena proti drugi, ampak v medsebojni službi in v obeh deluje isti Sveti Duh. Hierarhija je v službi graditve karizmatične Cerkve in karizme so v službi oživljanja hierarhične Cerkve. »Hierarhija je v službi Cerkve samo toliko, kolikor je poslušna Svetemu Duhu, in karizma je pristna samo toliko, kolikor je v službi bogatenja in edinosti žive Cerkve.«[53] Tako prejema vodstvo Cerkve odgovorno nalogo in pravico preverjanja in razločevanja duhov, vendar pa je tudi ono podvrženo stalnemu preverjanju s strani Duha samega (ki pri tem pogosto uporabi Cerkev ljubeče vernike) in samo v podrejanju temu Duhu je usposobljeno za »razločevanje duhov«. V zvestobi poslanstvu »preizkušanja« pa vodstvo Cerkve nikakor ne sme spregledati tistih spodbud, ki so delo Svetega Duha, pa čeprav so za določeno delno Cerkev ali njeno vodstvo neprijetne in na videz moteče. Za vodstvo Cerkve v vseh časih velja Pavlov opomin: »Duha ne

[50] Prim. H. Pottmeyer, *L'Église comme mystere et comme institution*, v: Concilium (fr.) 208 (1986), 121-133.

[51] Kongregacija za duhovščino, *Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov*, CD 74, Ljubljana 1998, str. 16; prim. C 4; L. Scheffczyk, *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien - Diakone - Priester*, v: Communio-IkZ 25 (1996), 499-513; K. Koch, *Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag*, v: M. Klöckener - K. Richter (Hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, 65-85.

[52] G. Greshake, n. d., 78.

[53] C. Sorč, *Sveti Duh polnost ljubezni in življenja*, 133.

ugašajte. Preroštev ne zaničujte. Vse preizkušajte in kar je dobro, obdržite« (1 Tes 5, 19-21).

Kjer se neka karizma izkaže kot dar Svetega Duha, lahko zahteva, da ji prisluhne celotna Cerkev, lahko zahteva celo pokorščino in poslušnost. Pomislimo samo na mnoge velike 'laike', ki so svetniki in na njihovo cerkveno poslanstvo.[54] Toda to karizmatično predstavljanje Cerkve ni v nasprotju s službeno-zakramentalnim delovanjem, ampak ga predpostavlja. »Samo če se in kolikor se karizmatična stvarnost vključi v Cerkev, ki nosi Kristusovo podobo in kakor jo posreduje ter zagotavlja cerkvena služba (v moči dejavne Kristusove obljube), more predstavljati polno in živo podobo Kristusa, to je tisto rodovitnost in svetost Cerkve, ki ju uresničuje Sveti Duh in to večkrat veliko bolje kot cerkvena služba«.[55] Nosilci služb in ostali verniki, ki so obdarjeni s karizmami, so tesno naravnani drug na drugega v enakosti in različnosti ter sestavljajo communio fidelium, v katerem pride do izraza soudeleženost in soodgovornost vseh.[56] Sveti Avguštin je to »dialektiko« službe izrazil takole: »Če me je strah, ker sem za vas, pa mi je v tolažbo, da sem z vami. Za vas sem namreč škof, z vami sem kristjan. Ono je ime dolžnosti, to milosti; ono je ime nevarnosti, to zveličanja.«[57]

Na tem mestu je prav, da si postavimo tudi vprašanje: Kakšen je odnos med Božjim kraljestvom in Cerkvijo? Tudi na to vprašanje moremo odgovoriti samo v luči navzočnosti in delovanja Svetega Duha. Kajti On je tista moč, preko katere se Božje kraljestvo udejanja v svetu. On kliče ljudi, jih zbira in že tukaj in sedaj napolnjuje z darovi in dobrinami prihodnjega, novega Božjega sveta. Zato je Cerkev že od vsega začetka občestvo Svetega Duha (prim. 2 Kor 13,13). Če ne bi bil v njej navzoč Božji Duh, potem bi kot ena od tolikih verskih ustanov pristala na mrtvem tiru zgodovine. Po vsej pravici smemo reči skupaj s Simeonom Novim teologom: »Regnum caelorum Spiritus sancti participatio est«.[58] Božjega kraljestva in Cerkve pa ne moremo preprosto istovetiti. Kajti samo kot ustvarjenina Duha in v moči njegove navzočnosti je Cerkev predujem prihajajočega Božjega kraljestva, v njej se to prihajanje že uresničuje vse od binkoštnega dogodka naprej. Cerkev ne sme tako nikoli pozabiti svoje naravnanosti na Božje kraljestvo, kateremu pripravlja prostor, ono pa njej daje razlog bivanja in jo osmišlja.[59]

---

[54] Tukaj bi lahko našteli dolgo vrsto vernikov, ki so v kritičnih trenutkih Cerkve nekako »prevzeli« nalogo spodbujanja, opominjanja in vodenja določene krajevne Cerkve.

[55] G. Greshake, n. d., 79.

[56] Prim. W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 298-300; prim. še 284-301.

[57] Avguštin, *Sermo 340,1:* Pl 38,1483.

[58] Simeon Novi teolog, *Oratio 7*: PG 120,352B.

[59] Prim. H. J. Kraus, *Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart*, Kösel, München 1986, 84-85.

Povzetek: **Ciril Sorč, Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja**

Avtor izhaja iz dejstva, da so karizme bistveni sestavni del kristjanovega življenja, in to ne zgolj kot sredstva za njegovo vključevanje v življenje Cerkve in služenja le-tej, temveč tudi kot darovi za njegovo lastno polno uresničitev. Karizme pomenijo zaradi njihovega eklezialnega značaja tudi bistveni prispevek h graditvi Cerkve kot Kristusovega telesa in k njenemu odrešenjskemu poslanstvu v svetu (prim. CL 21,1). Zato so voditelji Cerkve poklicani, da karizme v vernikih odkrivajo, jih upoštevajo in se skupaj s prejemniki karizem zanje zahvaljujejo. Zato je za prenovo Cerkve in njenih udov velikega pomena zavzeto uveljavljanje karizem v življenju posameznika in Cerkve.

Summary: **Ciril Sorč, Charismatic Dimension of Christian Life**

The starting point of the treatise is the fact that charisms are an essential element of any Christian's life, representing not only means of his incorporation into church life and of his service to the Church, but gifts for his own full self-realization as well. Due to their ecclesiastical character, charisms also represent an essential contribution to the upbuilding of the Church as Christ's body and to the mission of the Church in the salvation of the world. Therefore church leaders are called to discover charisms in the faithful, to take them into consideration and to thank for them together with those having received them. Hence, the acceptance of charisms in the life of the individual and of the Church is of great importance for the renewal of the Church and of its members.

Predavanje (1.07) UDK 231.3 : 316.7 (049.2)

Drago Ocvirk

Nedokončan evangelij Svetega Duha

Prenova krajevne Cerkve in nova evangelizacija kot klic in delo Svetega Duha.

> *»Smo v stoletjih vere, ko Sveti Duh piše evangelij samo v srca. Vsa dejanja in vsi trenutki sveta so evangelij Svetega Duha. Svete duše so papir, njihovo trpljenje in njihovo delovanje sta črnilo. Sveti Duh piše živ evangelij s peresom svojega delovanja. Tega evangelija ne bomo mogli brati prej kot na dan slave, ko bo prišel iz tiska tega življenja in bo objavljen«* (J.-P. Caussade, Predanost Božji Previdnosti).[1]

Verna srca in občestva so v teh dneh polna velikonočnega veselja. Zavrženi in križani Jezus ni strohnel v grobu, marveč ga je Bog obudil od mrtvih in dal njegovemu delu Božje razsežnosti. To je popolno presenečenje in nenadejana zmaga, s katerima je vstali Jezus - očitni Božji Maziljenec, Kristus - opogumil in znova povezal učence, hkrati pa takó dobil nedosegljivo prednost pred svojimi nasprotniki. Zato bi človek pričakoval, da bo sedaj začel delovati in oznanjati še z večjo močjo kakor prej in se mu nič ne bo moglo več ustavljati.

Toda nič takega se ne zgodi, ni povratnih ukrepov, nobenega revanšizma. Vstali svoje učence preprosto pozdravi: »Mir vam bodi!« in jim naroči: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošljem.« In ko je to izrekel, je dihnil vanje in jim dejal: »Prejmite Svetega Duha!« (Jn 20,21-22). Kakor da bi bili njegovi učenci Božji otroci in njegovi bratje, ki jim lahko zaupa in izroči poslanstvo, ki ga je prejel od svojega in našega Očeta, h kateremu odhaja (prim. Jn 20,17). In res, na bregu Tiberijskega jezera jih nagovori z »otroci« (Jn 21,5) in jih po vstajenju imenuje »brate« (Mt 28,10). In da bi bili res njegovi bratje in Božji otroci, sposobni nadaljevati njegovo poslanstvo, jim podari več kakor le sebe, podari jim Svetega Duha. To je njegov in Očetov duh; v njegovi moči je Jezus spočet, pri krstu pa se je naselil v njem, da bi Jezus mogel opraviti svoje poslanstvo. O tem poslanstvu je Jezus spregovoril na začetku svojega delovanja v shodnici v Nazaretu. »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznanjam jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, da oznanim leto, ki je ljubo Gospodu« (Lk 4,18-19). Vstali pošilja torej svoje brate, obdarjene s Svetim

[1] J.-P. de Caussade, *L'abandon a la Providence divine*, DDB, Paris, 139-140.

Duhom, da ponesejo vsem Božjim otrokom sporočilo o Božji ljubezni in jo v dejanjih uresničujejo po njegovem zgledu.

Podobno kot je o delovanju Svetega Duha zapisal duhovni pisatelj de Caussade, ki ga navajam na začetku, razmišlja tudi Hans Urs von Balthasar: »Duhu je izročena aktivna vloga. Ta vodi zgodovino apostolov, narekuje pisma sv. Pavla; še več, Sveti Duh piše priporočilno pismo apostolu: 'Naše pismo ste vi; pismo, ki je zapisano v naših srcih in ga poznajo in berejo vsi ljudje. Očitno ste Kristusovo pismo, za katerega skrbimo mi in ni pisano s črnilom, temveč z Duhom živega Boga, pa ne na kamnite table, marveč na table mesenih src' (2 Kor 3,2-3). V nadaljevanju preroške karizme bo Duh odkril cerkvenim očetom 'svetoduški pomen' črke in to ne v odvisnosti od poganske mitske alegorike, marveč iz globin trinitarnega bibličnega razodetja.«[2]

Duh deluje tudi danes, čeprav ni vedno lahko zatrditi »Sveti Duh in mi smo sklenili, storili«, saj se vse preveč zavedamo svoje krhkosti, ki bi jo radi prikrili s sklicevanjem na Svetega Duha. Pa vendar tudi za našo krajevno Cerkev in slehernega od nas velja, da je na delu Sveti Duh, kadar delamo boguvšečno. Tako delo sta tudi prenova (krajevne) Cerkve in nova evangelizacija, zato je zanju v veri mogoče zatrditi, da sta klic in delo Svetega Duha. V razpravi bom najprej spregovoril o delovanju Svetega Duha in posebej poudaril njegovo delo razlikovanja in postavljanja (p)osebnosti. V drugem delu pa pokažem, kje so temeljna soglasja med sodobno kulturo in Cerkvijo v njej in kje lahko Cerkev iz lastnih vrelcev pod vodstvom Svetega Duha prenovi sebe in pomaga pri ustvarjanju bolj človeku naklonjene družbe.

I. Duh ljubezni in zato Duh svobode in različnosti

V prvem delu bo govor o Duhu, o tem Božjem Neznancu, ki je onstran učlovečene Besede, da bi videli, kakšen je in kaj od njega lahko pričakujemo. Nato bomo pogledali, kako ga v Cerkvi ponavadi doživljamo in kako je treba to doživljanje dopolniti še z drugimi razsežnostmi tega neulovljivega Duha.

1. Sveti Duh - druga razlika v Bogu

Za nadaljnje razmišljanje o delovanju Svetega Duha se mi zdi zelo pomembno, da upoštevamo dejstvo, da je v naši veri to druga razlika v Bogu in da je tudi njegovo delovanje raz-ločevanje in povezovanje hkrati, postavljanje v določene identitete, ki pa so to samo v zavezi - zavezujočih odnosih -, ki so prav tako delo Svetega Duha. Ali povedano drastično: Sveti Duh je nasprotnik enega, poenotenja, uniformiranosti. Duh Ljubezni je razsipnež, množitelj, stvarnik obilja (darov).

[2] H. Urs von Balthasar, *Le Saint-esprit: l'inconnu au delà Verbe*, v: *Lumière et vie 67*, 119.

Sveti Duh, ta druga razlika v Bogu[3] - prva razlika je Beseda, Sin - ustvarja razliko tudi med nami in Sinom, saj imamo do njega, Srednika z Očetom, dostop le v Svetem Duhu. Kar vemo o Božji Besedi in o Bogu, nam razodeva Sveti Duh; o njem pa nam je znano le, da pričuje o Očetu in Sinu, iz katerih izhaja, je med njima tako, da ju hkrati (za)objema, ločuje in povezuje. Zaradi njega je Bog drugačen, kakor bi bil sicer, in drugačen je tudi njegov odnos do ljudi in naš do njega. Kakor nimamo namreč neposrednega dostopa do Boga Očeta, marveč se mu bližamo le po njegovi Besedi, tako tudi Jezusa ne poznamo in ne razumemo neposredno, marveč le v/po Svetem Duhu.

Tako nas vera v Svetega Duha obvaruje, da bi zapadli v kakršnokoli obliko obvladovanja Očeta in Sina, pa tudi vseh Božjih sinov in hčera, Jezusovih bratov in sester. Nikogar nima človek v lasti ali 'pri roki', marveč nam Duh omogoča, ali bolje, podarja tako odnos do Očeta in Sina kot tudi do bratov in sester. Zato Sveti Duh deluje tudi kot kritik vseh podob o Bogu in Jezusu Kristusu, ki so neobhodno potrebne, da stopamo v odnos z njima, a se jih tudi zlahka oklenemo do te mere, da se odnos, zaradi katerega so, poruši. Iz izrazov, ki odnos omogočajo, napravimo malika. »V krščanstvu je takó potreben antinomičen (proti-postavni), anarhičen vzgib, ne le za njegovo zdravje, marveč za njegovo preživetje. Kar bi lahko imenovali 'duhovnost Duha', je potemtakem nujno potrebno z vidika tretjega člena *Veroizpovedi,* in to kot popravek navad, ki so preveč enoumno izoblikovane zaradi zahtev (jasnosti in definicije na primer), povezanih z drugim členom vere.«[4]

Cerkev - in z njo sleherni vernik, pa tudi ves svet - lahko samo pridobi, če ne pozabi tolikokrat pozabljenega Duha. Res je neoprijemljiv kakor veter, a če Cerkev razpne svoja jadra in ga 'ulovi' vanje, ne bo klavrno obtičala na pol pota, marveč bo plula naproti pristanu življenja v obilju. Na koncu koncev zato Cerkev tudi je! »Samo s Svetim Duhom res dosežemo to krščansko in cerkvenostno svobodo, ki jo danes tako živo želimo, in nam je sv. Pavel že dolgo tega jasno predstavil njeno bistvo in pogoje. Nasprotje 'duha suženjstva' ne imenuje 'duh svobode', marveč 'duh posinovljenja'; imajo pa ga tisti, ki se dajo voditi Duhu kakor otroci (prim. Rim 8,14-15). 'Kristus nas je osvobodil za' tako svobodo (prim. Gal 5,1)!«[5]

2. Enost, zlitost in neposrednost

Težnja po enosti, zlitosti in neposrednosti je ena od temeljnih človekovih teženj. Toda če se teologija in življenje oblikujeta le okrog nje, pride do skrajnosti, ki dejansko ukinjajo krščansko podobo Boga in novo zavezo v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.

---

[3] Prim. J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997, 171-219.

[4] N. Lash, *Believing Three Ways in One God. A reading of the Apostles' Creed,* SCM, London 1992, 94-95.

[5] H. Urs von Balthasar, n. d., 126.

2.1. Teologija 'prafaktorjev'

Če je teološki razmislek kaj težko povezoval in obravnaval sistemsko, je to izpoved vere v Sveto Trojico. Zlahka je namreč ena od 'oseb' Božje trojice stopila v prvo vrsto in zasenčila drugi dve, kar je imelo tudi praktične posledice v pojmovanju in uresničevanju Cerkve in njenega poslanstva. Teologija, ki ne zmore misliti Boga trojstveno ali svetoduško, je Sveto Trojico obravnavala tako, kakor da jo je mogoče 'razbiti' na 'prafaktorje', in ni opazila, da teh ni in da je s tem Sveto Trojico enostavno ukinila.[6]

Največkrat se je dogajalo, da je imel takšno prednostno mesto Oče, Sin in še zlasti Sveti Duh pa sta ostala v podrejeni vlogi. Nazadnje je bilo tako v stoletjih racionalizma, ko se je izoblikoval nekakšen deizem, nihče pa ni več vedel, kaj bi s Sveto Trojico, čeprav je že Pascal opozarjal, da deizem ni krščanski. »Vsi tisti, ki iščejo Boga mimo Jezusa Kristusa in ki se ustavijo v naravi bodisi ne najdejo nobene luči, ki bi jih zadovoljila, ali pa si le izoblikujejo način, da spoznajo Boga in mu služijo brez srednika, zaradi česar padejo ali v ateizem ali v deizem, kar oboje krščanska vera skoraj enako odločno odklanja« (Misel 556).[7] Poudarek je bil na Stvarniku in njegovi fizični vsemogočnosti, odnosi v Cerkvi pa so bili v glavnem monarhični in njeno poslanstvo se je izvajalo avtoritarno.

Zadnji dve stoletji je namreč Cerkev podlegala nekakšnemu teološkemu pozitivizmu, po katerem naj bi bilo mogoče priti do samega bistva Boga, ga razložiti in predstaviti, podobno, kot naj bi to delale naravne vede s svojimi predmeti. Podobno kot zgodovinski pozitivizem hoče tudi teološki »priti do hladne, nevtralne in neosebne natančnosti naravnih ved, kot so botanika, biologija, kemija. Strogo se drži dejstev, njihove čiste materialnosti«.[8] To je tudi eden od razlogov, da je sčasoma zamrl zdrav teološki pluralizem, »institucija pa je sama začela izdelovati teološko misel, ki podpira njeno doktrinalno enotnost. Od 19. stoletja naprej je stalno razvijala to usmeritev in rimski uradi so postali 'teološke delavnice'. Na nesrečo so uradi pisarne in niso nujno najbolj primerno polje za misel. Ker se uradi zavedajo svoje nezadostnosti, skrbno varujejo svojo teološko delovanje in si prizadevajo, da bi odstranili sleherno drugo obliko misli, ki ni njihova, čeprav je vpliv njihove misli na kulturo neznaten. Pisarne se ravnajo po birokratski logiki: misel obravnavajo tako, kot upravljajo pravno administracijo, kopičijo v iskreni veri, da inflacija simbolnega bogastva bogati institucijo. Odpor vernih do takega početja razodeva, da uradniki ne delajo prav. Pozaba, v katero zapadejo njihovi izdelki, razodeva dolgočasnost teh besedil.«[9]

Ta zapeljivi teološki pozitivizem, ki je povezan z birokratskim izvajanjem oblasti, pozablja, da je vera dar Svetega Duha in da nas samo on vodi na pot za Jezusom Kristusom k Očetu in uvaja v ljubezen, s katero ju povezuje in nas z

---

[6] Prim. R. Sublon, *Il a parlé par les prophètes*, v: *Lumen vitae* 1 (1998), 47-56; R. Sublon, *Esprit de l'éthique, éthique de l'esprit*, v: *Lumière & vie 173* (1985), 65-82. Vsa številka te revije je posvečena temi o Svetem Duhu osvoboditelju.

[7] B. Pascal, *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1986, 216-217.

[8] *Positivisme historique*, v: R. Latourelle - R. Fisichella, *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Bellarmin/Cerf, Montreal-Paris 1992, 966.

[9] C. Duquoc, *De l'inflation doctrinale*, v: *Les Lettres et l'Esprit, La vie spirituelle* 719 (1996), 226-227.

njima. Samo on nam razodeva vso preprostost in veličino Božje ljubezni, ki v Jezusu postane ne le vidna, marveč eno z nami, tako da v prostovoljni podaritvi Očetu spremeni trpljenje in smrt iz zavračanja Božje volje v vrata upanja in prehod v življenje. Samo v 'silni' moči Svetega Duha, s katero nas nežno in nevsiljivo objema, stopamo v to ljubezensko in darovanjsko dogajanje, v katerem prejemamo življenje kot dar na dar. Zato tudi ni treba kaj veliko več besed, s katerimi bi predstavili srž naše vere in njeno oživljajočo moč kakor te, ki so pravkar zapisane. Teološki pozitivizem je moč preseči le tako, da Cerkev »opusti skušnjavo birokratskega upravljanja in sprejme svobodne oblike razpravljanja, pri tem pa se opira na gotovost, da Duh ne bo zapustil tistih, ki jemljejo resno Kristusov evangelij.«[10]

Spoznanje, da ni mogoče najti krščanskega Boga mimo Jezusa Kristusa, se je spet uveljavilo v tem stoletju in doseglo svoj vrh na koncilu. V tem duhu je napisana prva okrožnica Janeza Pavla II. *Človekov Odrešenik* (1979).[11] Posluh za znamenja časa in dialog z vsemi sta omogočila nova spoznanja in nove izkušnje, tem pa so se pridružila še karizmatična gibanja, ki so v 80-ih dobila domovinsko pravico v Cerkvi. Sveti Duh, neznani in pozabljeni Bog, je zašumel »in napolnil vso Cerkev« (Apd 2,2). Priča tega svojevrstnega premika perspektiv je tudi papeževa okrožnica *O Svetem Duhu* (1986).[12]

2.2. Delovanje Svetega Duha - delovanje ljudi

Naj še enkrat poudarim, da delovanje Svetega Duha onemogoča vsakršno neposrednost bodisi med Očetom in Sinom bodisi med človekom in Bogom. Duh vzpostavlja različnost in zato omogoča počlovečujočo strukturacijo vernika in občestva. Žal je pozaba Svetega Duha in njegovega razlikovalnega delovanja na Zahodu ustvarila med človekom in Bogom nespravljivo nasprotje, tekmovanje in dvoboj: ali človek ali Bog in Zahodnjak se seveda odloča zase. Dejansko pa Sveti Duh ustvarja zvezo, občestvo, ko poglablja različnost in

[10] C. Duquoc, n. d., 227. Podobno razmišlja von Balthasar: »V temelju vsakega '*logosa*' je ljubezen. Kolikor je Beseda v času izraz ljubezni, je njena vrnitev v večni molk hkrati tudi izhod Duha ljubezni, ki postane svoboden. Sedaj more v neskončno razlagati dvojno skrivnost Očeta-Sina: 'Molk - Beseda', 'Beseda - Molk'. To razlaganje se uresničuje v premišljevanju Besede in tudi v vsakem dejanju ljubezni, ki je sad tega premišljevanja. Ta ljubezen bistveno sodeluje pri krščanskem preseganju, ki se začne pri črki, zakonu, instituciji in gre k vsemu človeštvu in stvarstvu. Tako kakor se krščansko premišljevanje, ki se razteza v razsežnosti večnega molka ljubezni, ne more in noče ločiti od učlovečene Besede, od tega človeka, ki mu je uspelo izraziti Boga najčisteje, tako se tudi dejavnost ljubezni ne more in noče ločiti od vidnosti Cerkve kot bratstva in kot delivke zakramentov in Besede. In vendar se ljubezen uresničuje tudi, ko brezmejno presegamo srečanje s *slehernim* 'bližnjim' (medtem ko je bil Jezus še omejen na izgubljene Izraelove ovce), s sleherno človeško resnico (v filozofiji, znanosti in življenju), s sleherno zemeljsko lepoto v naravi in v umetnosti, s sleherno človeško dobroto, celo ko presegamo srečanje z grehom, grdostjo, lažjo v vsaki nepredvideni situaciji« (H. Urs von Balthasar, n. d., 120-121).

[11] Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica Človekov Odrešenik*, Cerkveni dokumenti 2, Družina, Ljubljana 1979.

[12] Janez Pavel II., *Okrožnica o Svetem Duhu*, Cerkveni dokumenti 32, Družina, Ljubljana 1986.

ustvarja (p)osebnosti. Táko delovanje Duha je bilo zapostavljeno in vse preveč je primerov, ko v Cerkvi niso upoštevali, da Sveti Duh ni eno s svojimi deli, marveč da tudi sam ostaja različen od vsega, kar navdihuje in vodi, in da pri tem tudi uporablja vse človeške medije, kot npr. kulturo, jezik, religijo, družbeno ureditev ipd. Tudi Duh različnosti je navzoč le posredno!

Kadar je govor o Svetem Duhu, je ponavadi poudarek na njegovi neposrednosti, ko se zdi, da postane eno s človekom, nad katerega je prišel; njegovo razlitje se tako spremeni v zlitje s srečnim dobitnikom. Seveda je za tak pogled več kot dovolj opore v Svetem pismu. To namreč prikazuje Svetega Duha kot moč, ki zgrabi človeka ali skupnost in ga spremeni tako, da govori in deluje v njegovem imenu. Človek je kot razlaščen, se nima v posesti, tako da je težko ločiti, kaj so njegova dejanja in besede, kaj pa od Svetega Duha. Obred maziljenja, pri katerem se olje vpija v kožo, je glavni simbol posvečenja Svetega Duha. Obljuba Duha se končno izenači s spreobrnjenjem src: »Dam vam novo srce in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega mesa in vam dam meseno srce« (Ezk 38,26-27). Tudi v Novi zavezi se dogajajo presenetljive stvari, kot npr. na binkošti ali pri Kornelijevem spreobrnjenju, čeprav je sicer v ospredju intimno dogajanje. To še zlasti velja za Jezusa: »On (Duh resnice) bo mene poveličal, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjal« (Jn 16,15). Jezus obljublja učencem svojega Duha. Pavel govori o intimni navzočnosti Svetega Duha v verniku in v Cerkvi: »Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo Božji otroci« (Rim 8,16).

Ta poudarek na intimnosti daru Duha in na njegovi neposrednosti srečamo na različnih področjih cerkvenega življenja. Poglejmo tri pogoste primere: karizmatična gibanja, vodstvo Cerkve in angažirana občestva.

- *Karizmatična gibanja* poudarjajo neposrednost: Sveti Duh prevzame človeka in ga ima v posesti, če se mu prepusti. Seveda priznavajo tudi potrebo po razločevanju duhov, toda bistven je vendarle dar Duha, ki ga kritičnost ne doseže. To zlitje s Svetim Duhom se živi skupinsko v občestvu, kjer je dobro biti, kjer se imajo radi in so drug z drugim eno.

- Prepričanje učencev, da govorijo v imenu Svetega Duha - »Sveti Duh je sklenil in mi z njim« (Apd 15,28) -, je našlo plodna tla *v pojmovanju in izvajanju hierarhije*. Nedvomno potrebuje Cerkev službo edinosti in pristnosti vere, saj zgodovinske religije ni brez določenega 'telesa' razpoznavnih 'resnic'. Da Duh vodi Cerkev in pomaga njenemu vodstvu, je del naše vere. Tisto, kar je zaradi posledic vprašljivo, je določena neposrednost v prisvajanju daru, ko je delovanje Duha razumljeno kot oblikovanje Cerkve v Kristusovo telo. Čeprav je to novozavezna podoba in je dobrodošla protiutež juridičnemu pojmovanju Cerkve, pa po drugi strani preveč poudarja njeno vidnost. Pod navdihom Svetega Duha naj bi v svoji pojavnosti razodevala Kristusa, učiteljstvo pa podajalo njegove nauke. Misel device Orleanske: »Po mojem sta Kristus in Cerkev eno in isto« se je dobro prijela,[13] še zlasti, ko so Cerkev zožili na hierarhijo. Izraz te miselnosti je tudi naziv 'sladki Kristus na zemlji' za papeža.

[13] »Zveza med Kristusom in Cerkvijo je tako tesna, da je lahko Pij XII. v okrožnici o Kristusovem skrivnostnem telesu (1943) trdil: Kdor vidi Cerkev, vidi Kristusa, Cerkev je

Zadnji koncil je poskušal postaviti stvari na pravo mesto, vendar je ta miselnost v praksi še vedno živa. Prisvajanje daru se še vedno dogaja tako, da so človeška - kulturna, zgodovinska in družbena - posredovanja zabrisana na račun nekakšne 'večne in vesoljne resnice', ki naj bi neposredno izražala Božjo misel. Tu ni pod vprašajem vloga učiteljstva, marveč določena teologija, ki pozablja ali ne upošteva človeških medijev. Kakor je Bog ljudi razumljivo, to je po človeško, nagovoril v Jezusu, tako jih človeško, po kulturi in v njej, nagovarja tudi Sveti Duh. To je pravzaprav edini način, da lahko nagovori človeka, vse drugo je neuresničljiv mit o neposrednosti.

- *Anagažirana občestva* v Cerkvi, ki si prizadevajo za krščansko reševanje družbenih vprašanj, močno poudarjajo delovanje Svetega Duha v lastnih vrstah. Zanje je Duh protiutež hierarhiji, ki zna biti na teh področjih močno previdna, če ne celo odklonilna do nekaterih oblik (samostojnega) angažiranja laikov. Tako neposredno prisvajanje Duha srečamo tudi v tovrstni literaturi. V 12. poglavju svojega dela *Cerkev: karizma in moč* razmišlja Leonardo Boff o *Cerkvi kot zakramentu Svetega Duha* in v podnaslovu *Ena oseba v dveh osebah* govori, kakor da bi bila vstali Gospod in Sveti Duh eno.[14] In ko še prej razmišlja, kaj vse vsebuje predstava o Cerkvi kot Božjem ljudstvu, meni, da vsebuje tudi to, da so vsi verni »deležni Kristusa, neposredno, brez posrednikov«.[15]

2.3. Duhovnost navzočnosti in neposrednosti

Duhovnost navzočnosti in neposrednosti je velikokrat spodbudila ljudi in skupnosti k izredni ustvarjalnosti, dejavnosti in podjetnosti v veri, zato je ne gre podcenjevati. Je namreč normalna in nujna, saj je izraz širše antropološke danosti in oblikovanja osebnosti, kot je to pokazala psihoanaliza. Med nezavednimi duševnimi procesi je namreč tudi težnja po zlitju z drugim, ki je zakoreninjena v tesni povezanosti otroka z materjo, z otrokovo željo, da bi bil eno z materjo. To se v življenju odraslih kaže kot želja po celoti (biti in imeti vse), po popolni enosti z zakonskim tovarišem, zavračanje konfliktnosti in oddaljenosti ipd. V takih odnosih je poudarek na asimilaciji, ko so drugi tu zato, da potešijo moje potrebe, in ljudje iščemo podobnosti, ki nas povezujejo, delajo eno in predvsem dajejo občutek topline in varnosti. Na teh osnovah nastajajo 'male skupnosti', v katerih sta toplina in prisrčnost in se člani drug ob drugem topijo, so enega srca in enega duha. Ker gre za antropološko danost, jo srečamo na vseh področjih druženja vse do narodne in mednarodne skupnosti. Sočasno pa je ena od posledic druženja na teh temeljih izključevanje tujcev, drugačnih, še zlasti če

sam Kristus. Očitno pa takih formulacij ne smemo jemati brezpogojno dobesedno. Cerkev ne sestavlja hipostatične unije z Logosom, take kot je obstajala med njim in Jezusovo človeškostjo« (L. Boff, *Cerkev: karizma in moč. Razprave o bojeviti ekleziologiji*, Obzorja, Maribor 1986, 249). Naj omenim le, da bi bolj ustrezal prevod, ki bi brazilski *poder* prevajal z *oblastjo* in ne z močjo. 'Bojeviti' ekleziologiji pa bi po slovensko ustrezala *aktivistična*. Gre namreč za laike, ki so aktivni v družbenem, predvsem socialnem življenju, kot npr. aktivisti Katoliške akcije, krščanskih sindikatov, člani temeljnih cerkvenih občestev ipd. Verjetno botruje tem prevajalskim spodrsljajem nemška predloga.

[14] L. Boff, n. d., 257.

[15] L. Boff, n. d., 232.

nočejo postati kakor mi, eden od nas, naši. Bolj pozitivne oblike takih teženj so utopije o 'svetovni civilizaciji' ali o 'dokončni spravi in miru' na zemlji, skratka, variacije na mit o babilonskem stolpu.

To antropološko ozadje so osvojile tudi religije in mu dale svojo podobo. Tako npr. v panteizmu prežema božanstvo vse in je v človeku intimno navzoče v duši ali pa je duša del božanstva. Tako nekatere vzhodne duhovnosti težijo po zlitju z božanstvom, ko se duša (atman) utopi v njem (Brahmi) kot kapljica v oceanu in v njem izgine. Posameznikovo odrešenje je vrnitev v celoto in izničenje v njej. Tovrstne duhovnosti, na katerih temelji nova doba,[16] dobivajo vse več pristašev tudi pri nas. Religija, ki se izraža v 'duhovnosti navzočnosti', vsebuje resnico, kolikor sleherna želja teži po svoji uresničitvi in s tem ukinitvi.

3. Različnost, ločenost in posrednost

Človek se lahko osebno uresniči le, če je spoštovana njegova (p)osebnost. Prav v tej smeri pa deluje tudi Sveti Duh, za kar bomo navedli antropološke, trojstvene in kristološke razloge.

3.1. Antropološki razlogi

Če bi se zadovoljili samo z navzočnostjo, bi preprečili razvoj osebnosti in s tem tudi vernika. Kakor je namreč v oblikovanju osebnosti odločilen odnos do matere, tako je po drugi strani enako odločilen odnos do očeta oziroma njegova vloga pri oblikovanju naše želje. Oče stopa namreč v zaprti odnos med otrokom in materjo, ga prekine in vsili otroku odnos v troje; tako ga odpre še za druge kakor mater in ga s tem uvede v svet in v jezik/družbo. Z očetovim vstopom v odnos med otrokom in materjo se zgodi dokončna odpoved dvojinskemu odnosu, ki ga ne smemo nadomestiti s kakšnim drugim dvojinskim odnosom, ki bi po vzoru odnosa z materjo potešil našo željo. Nasprotno, vzpostaviti je treba tako razmerje do predmeta naše želje, ki sprejema dejstvo, da svoje želje ne bomo nikoli povsem potešili. Paul Claudel je zapisal: »In če bi želja morala prenehati z Bogom, oh, kako bi ti zavidal pekel.«[17]

Izoblikovana osebnost se zaveda, da je za vedno 'razprta', tako da ne more biti vse in da je v njej 'brezno', ki je resničnost njene človeškosti. Prav tako se

[16] Prim. M. Lacroix, *La spiritualité totalitaire. Le new age et les sectes*, Plon, Paris 1995 in *L'idéologie de new age*, Flammarion, Paris 1996. Avtor pokaže na totalitarnost nove dobe, ker v 'božanski celoti' (holizem) ukinja vse (p)osebnosti in s tem tudi človeka kot svobodno in odgovorno osebnost, saj naj bi se skozi njega izražale le zakonitosti in življenje vseobsegajoče Celote-Enote.

[17] Navaja J. Derrida, *L'écriture et la différence,* Seuil, Paris 1967, 138 v odlomku, kjer pokaže, da je želja nekaj drugega kot teoretična intencionalnost in čustvenost potrebe, ki se morata izpolniti »v celoti in identiteti istega. Nasprotno pa želja pusti, da jo prikliče absolutno neukinljiva zunanjost drugega, s katerim mora ostati neskončno neustrezna. Enaka je le v nesorazmernosti. Nobena celota se ne bo nikoli zaprla okrog nje. Metafizika želje je torej metafizika neskončne ločitve ... Tu ni vračanja. In potem želja tudi ni nesrečna. Je odprtost in svoboda. Neskončno zaželen jo tako lahko določa, nikoli pa je ne more potešiti s svojo navzočnostjo. 'Če bi želja morala prenehati z Bogom, oh, kako bi ti zavidal pekel'«

zaveda, da tudi drug ni in ne more biti vse. Tisto, kar je pri drugem najpomembnejše, ni njegova podobnost z mano, marveč njegova neodpravljiva različnost, zaradi katere ni jaz ali kakor jaz ali eno z mano. Ljubezen je zato priznavanje in sprejemanje različnosti in ne njeno obvladovanje in ukinjanje. Popolnost v evangeljski perspektivi ni samozadostnost in zaprtost vase, v dvoje, svoj krog ali skupnost, če vzamemo resno Jezusov poziv, naj bomo popolni, kakor je popoln naš nebeški Oče. Njegova popolnost je namreč v ljubezni do slehernega človeka ne glede na njegove kreposti ali slabosti (prim. Mt 5,43-48).

O zakonski skupnosti ponavadi govorimo kot o enosti ali celo zlitosti dveh v ljubezni. Toda ta vidik je treba dopolniti z neodpravljivo različnostjo, brez katere bi ljubezni preprosto ne bilo. V taki evangeljski perspektivi razmišlja o zakonski skupnosti Gibranov prerok: »Pripravite vendar dovolj prostora v vašem sožitju, da med vami zaplešejo vetrovi neba! Ljubite se med seboj, toda iz ljubezni ne delajte spon! Naj med obalami vaših duš raje valuje morje! ... Pojte in plešite skupaj, bodite veseli, toda vsak naj ostane sam, podobno kot zvene strune na lutnji vsaka posebej, pa vendar odzvanjajo isti napev! Podarite si srca, toda ne izročajte jih v varstvo drug drugega! ... In držite se skupaj, pa le ne pretesno, kajti vsaksebi stoje stebri v svetišču, hrast in cipresa pa v senci drug drugega ne moreta rasti!«[18]

3.2. Svetoduški oziroma trojstveni razlogi za različnost

Naj navedem daljšo misel Hansa Ursa von Balthasarja, v kateri pokaže, kako nas Sveti Duh odpira za drugačnost Boga in drugega človeka. Tako razlikovalno delovanje Duha utemeljuje z ljubeznijo. Ta ni namreč »pod nadzorstvom Besede in ne pozna receptov, marveč je vsestransko odprta za ustvarjalno iznajdljivost, je deležna diha Duha Stvarnika in ga celo izdihuje skupaj z Bogom ... Samo v veri lahko spustimo Besedo - se je ne držimo kot 'plota' - in hodimo v prostoru svobode, ne da bi se nas polotila vrtoglavica. Samo v vernem upanju si drznemo zapustiti ladjo s sv. Petrom, da bi dosegli živo neskončnost Božjega Duha. Kar naenkrat ni nobenega obrazca več; drug, ki je pred nami, bi ga ne mogel ne razumeti ne uporabiti: nekaj drugega zahteva, njemu neznano, neznano tudi nam, nekaj, česar nam ne more dati nihče drug kakor Duh stvarnik ljubezni. Ta Duh je dih in ne oblika, zato noče nič drugega, kakor da bi nas prežel s svojim dihom, noče se popredmetiti za nas, biti opažen, marveč hoče biti v nas odprto oko milosti. Malo mu je mar, če naslavljamo nanj svoje molitve, ampak hoče le, da z njim molimo 'Aba, Oče', da pritrdimo njegovemu neizrekljivemu vzdihu v dnu svoje duše. Je svetloba, ki jo moremo opaziti le na osvetljenem predmetu in ta je med Očetom in Sinom ljubezen, ki se je razodela v Jezusu. Sveti Duh noče biti poveličan, marveč 'bo mene poveličal, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjal' (Jn 16,14); je kakor Sin, ki ne more in noče iskati lastne slave, marveč samo Očetovo (prim. Jn 5,41; 7,18). Tudi Oče ne išče svoje slave, temveč v bistvu Sinovo (prim. Ef 1,10-12; Flp 2,9-11). Če je res - s filozofskega zornega kota -, da dela Bog vse za lastno slavo, pa teološko gledano to očitno nepotegovanje Duha ljubezni zase prežema Sveto Trojico v celoti in le v tem se razodeva zadnji smisel stvarstva. Oče ga je

[18] K. Gibran, *Prerok*, Ljubljana 1978, 19.

namreč ustvaril 'v Sinu' in za njegovo slavo; toda Sin ga je in ustvaril in odrešil za Očetovo slavo, da bi mu ga izročil dovršeno izpopolnjenega (prim. 1 Kor 15,24-28); končno ga Duh osvetljuje, a ne zato, da bi se razodel, marveč da bi razodel neskončno ljubezen med Očetom in Sinom in da bi to ljubezen vključil v stvarstvo. Tu je še enkrat očitno, da se v Bogu ljubezen kot skupna narava in ljubezen kot osebni duh neločljivo prelivata«.[19]

Toda ta Božji Neznanec, ki je onstran Besede, te Besede »niti za trenutek ne pusti ob strani in ne pusti, da bi duhovni človek zapadel v mistični molk brez besed. Onstran Besede je Duh ene Besede in v njej Duh vsakega izraza, *scientiam habet vocis* (ima vednost glasu). Tako razodeva izvor Besede in jo razlaga do dna ... Jezus ni nikoli poskušal z zemeljskega brega omejiti ocean ljubezni, iz katerega je prišel, tako da bi mu dal kako definicijo. Vedno je bil Beseda, ki prihaja od 'Odprtega' za tiste, ki so se mu odprli. Duh preprečuje, da bi zožili Besedo z zapiranjem svojih src«.[20]

3.3. Kristološki razlogi za različnost

Kristjani verujemo v Odsotnega, ki je na Očetovi desnici, zunaj dosega naših rok in oči. O tem nam v teh dneh govori prazen grob: »Jezusa iščete, Nazarečana, križanega. Bil je obujen. Ni ga tukaj« (Mr 16,6). Vsak poskus, da bi Vstalega 'prizemljili', se konča v malikovanju. Odslej bomo namreč tudi njega častili v Duhu in resnici. Da ga ni mogoče prizemljiti, nam govori tako njegov vnebohod kot izkušnja učencev na poti v Emavs: ko sta ga spoznala, »je izginil izpred njiju« (Lk 24,31). Oči vere se odprejo v Jezusovi odsotnosti in takrat je treba preprosto vzeti pot pod noge in iti drugim naproti.[21] Še ko je bil z učenci, jim je kar naravnost povedal, da jim bo njegova odsotnost le v prid, čeprav jim je zaradi tega žalost napolnila srce. »Za vas je bolje, da grem; kajti če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7).

Nekatera Jezusova dejanja uvajajo učence v njegovo odsotnost. Tako lahko razumemo tudi pripoved o viharju na morju.[22] Jezus je velel odriniti na drugo stran, ko je zagledal okrog sebe množico. Na kopnem, potopljeni v množici, se učenci počutijo varne. Toda ko se ločijo od množice in Jezus zaspi, se naenkrat počutijo izpostavljene, osamljene in ogrožene. Valovi jih hočejo potopiti in jezero pogoltniti. Nenadoma so sredi fizičnega in duševnega kaosa, Jezus, ki jih je ločil od množice in z njimi 'ustvaril' svojo skupnost, pa počiva, kakor je 'dan' po koncu stvarjenja počival Stvarnik. Kot Stvarnik zaupa svoje stvarstvo Adamu, tako Jezus zaupa učencem svoje in njihovo življenje, svojo in njihovo prihodnost. Ko jih iz-loči iz množice in zbere v skupnost učencev, jim že zaupa do te mere, da jih 'izroči' drugega drugemu, to je njihovi skupnosti, še več, toliko se zanese na skupnost svojih učencev, da se ji prepusti in mirno zaspi.

---

[19] H. Urs von Balthasar, n. d., 121-122.

[20] H. Urs von Balthasar, n. d., 124-125.

[21] Prim. D. Ocvirk, *Vstajenjsko poslanstvo*, v: BV 58 (1998), 13-31. V razpravi komentiram Matejevo pripoved o vstajenju in poslanstvu (Mt 28,1.20) in pokažem, da je srečanje z Vstalim neločljivo povezano z odhodom k drugim in srečanjem z njimi.

[22] To zgodbo sem komentiral v okviru duhovnih vaj za duhovnike, ki so objavljene pri celovški Mohorjevi družbi v knjigi z naslovom *Med Narcisom in Kristusom.*

Toda med učenci še ni skupnosti, čeprav so se ločili od množice. Očitno je namreč, da učenci še ne zaupajo drug drugemu, to je, še niso sprejeli drug drugega kot drugačnega, in med njimi se še niso spletle zares občestvene vezi, da bi si upali s skupnimi močmi spopasti z viharjem. Niso še enega duha, duha občestva še ni med njimi. Vsak posamično zaupa le Jezusu, zato pristopijo k njemu in ga zbudijo. Marsikateri učitelj bi bil vesel, ko bi videl, kako so učenci odvisni od njega. Toda Jezus ni take vrste učitelj, zato jih očitajoče pokara: »Kaj se bojite, maloverni?« Verjetno je bil presenečen, da njega, tesarjevega sina, kličejo na pomoč učenci, med katerimi so vsaj štirje izkušeni ribiči (prim. Mt 4, 18-22), ki se zagotovo ne spopadajo prvič z viharnim morjem. Kako to, da vsaj kdo od štirih ribičev ne zaupa ne vase ne v stanovske tovariše, v svoje ali njihove izkušnje in znanje? Zakaj takšno pomanjkanje samozavesti, ko vendar niso povsem brez talentov in znanja?

Še bolj mora Jezusa čuditi spoznanje, da učenci niso enega duha in srca, tako da še niso sposobni delovati skupaj kot ubrano občestvo. Še vedno se obnašajo kot množica posameznikov, med katero so bili pomešani, a jih je povabil, naj jo zapustijo, da bi postali skupnost v njegovem duhu. Tega duha jim manjka, zato ne računajo drug z drugim in iščejo rešitev pri njem kot trop posameznikov. Pozneje jih bo na binkošti prevzel Kristusov Duh. Pavel bo lahko v moči tega Duha spodbujal nov rod Kristusovih učencev: »Če torej premore kaj opominjanje v Kristusu, če kaj spodbujanje iz ljubezni, če kaj občestvo Duha, če kaj sočustvovanje in usmiljenje, dopolnite moje veselje s tem, da ste istih misli in iste ljubezni, ene duše in enega mišljenja« (Flp 2,1-2). Toda vihar, ki jih je sedaj premetaval po morju, še ni bil tisti nenadni »šum z neba, kot bi se bližal silovit vihar«, v moči katerega »je vstal Peter z enajsterimi« (Apd 2,2.14) in so neustrašno stopili pred množice kot apostolski zbor, da bi jim razglašali veselo oznanilo. Ne, tu na jezeru imajo opraviti z divjanjem naravnih sil, ko se tudi vsakdo odzove 'naravno' in se kot vsak utapljajoči nagonsko bori le za lastno preživetje. Ni jih še objel isti Duh, med njimi še ni občestva Duha, zato so nebogljeni in to je vzrok za Jezusov očitek. Vse kaže, da se ob Jezusu še niso dovolj utrdili, ker so tako hitro podvomili v skupne moči. Čeprav so hodili z njim, jim še ni uspelo shoditi.

Nedvomno bodo potrebne še večje preizkušnje kakor viharno in preteče morje, zlasti pa moč Jezusovega Duha, da bodo končno v vihar sveta neustrašno in za ceno življenja začeli prinašati Kristusov mir. Odločitev učencev nekoč in danes, da bomo zaupali Jezusu in živeli z njim, je hkrati in neločljivo odločitev zase in druge v občestvu, ki ga povezuje isti Duh. V to občestvo ne smemo podvomiti, tudi ko se zdi, da v življenjski nevarnosti Jezus spi, ker bi sicer podvomili, da je Jezusu uspelo iz nas narediti kaj več kakor samo trop posameznikov, ki iščejo mogočnega zaščitnika. Tako vlogo je zavrnil že na viharnem morju in bi jo toliko bolj potem, ko je njegov Duh povezal učence v občestvo. Po drugi strani pa je res, da smo njegovi učenci vedno v nevarnosti, fizično in duhovno, da nas pogoltne kaos množice in naravnih sil. Toda tokrat nas bo spodbudil Duh in ne strah, da se obrnemo h Gospodu in ga zaprosimo: »Gospod, reši nas! Izgubljeni smo!« Po svojem Duhu nas bo opogumil in nam vrnil moči, ko nas bo znova napotil v skupnost svojih učencev. Ko se namreč sedaj v Duhu kot

občestvo ali člani občestva (spre)obračamo k Jezusu, se mi sami in s tem svet okrog nas umirja, pokažejo se nove možnosti za nove začetke. Nič več ni tako, kakor je bilo prej. Ponovna odločitev za Jezusa je ločitev od vse-enosti in utopitve v množici in materialnem svetu, je sodelovanje z njegovim Duhom pri ustvarjanju njegove Cerkve.

V občestvu Jezusovega Duha je učencem končno dano tisto, česar še niso zmogli na viharnem morju. »Učenec ni nad učiteljem in služabnik ne nad svojim gospodarjem. Učencu zadošča, da postane kakor njegov učitelj, in služabniku, da postane kakor njegov gospodar.« To ne pomeni le, da so usposobljeni za isto delo kakor njihov Učitelj in Gospod: »Bolnike ozdravljajte, mrtve obujajte, gobave očiščujte, demone izganjajte,« ampak da bodo osovraženi, kakor je Jezus. »Če so hišnega gospodarja imenovali Belcebub, koliko bolj bodo njegove domače« (Mt 10,24-25). In če je v čolnu sleherni trepetal za svoje življenje, ga bo v moči Jezusovega Duha in občestva našel v tistem trenutku, ko ga bo zastavil v skupnem boju za skupno stvar, za Božje kraljestvo (prim. Mt 10,39).

II. Duh prenavlja in evangelizira hkrati

V Kristusovem Duhu si občestvo vernih nenehno prizadeva za Božje kraljestvo in se v teh prizadevanjih hkrati prenavlja, evangelizira sebe in druge. Meje tega občestva se zato ne končajo pri pravnih in institucionalnih mejah, kakor da bi bila Cerkev samo mesto na gori, marveč se raztezajo do skrajnih meja človeštva, saj deluje Cerkev, ki jo vodi Duh, podobno kakor kvas ali sol. Kvas brez testa in sol brez hrane sta neužitna in šele v medsebojnem delovanju in prežemanju s testom ali hrano nastaja nekaj novega, boljšega. To je mogoče predvsem zato, ker Duh veje povsod in njegove prvine izmenjujemo ljudje v dialogu, sodelovanju in zavzetosti drug za drugega. Duh uporablja človeške stvarnosti in naša pota pri gradnji Božjega kraljestva v svetu; z nami in vsem, kar je našega, piše svoj evangelij za naše odrešenje. Duh upošteva ljudi v vsej njihovi kulturni, družbeni in zgodovinski umeščenosti, enkratnosti in posebnosti, zato bo Cerkev slišala, kaj ji ima povedati, in se bo prenavljala, ko bo prisluhnila, kaj ji govori po/v njenem konkretnem življenjskem okolju in bo to lahko temu okolju razumljivo in prepričljivo tudi povedala. Duh bo vero takó rešil preživelih ali pretesnih kulturnih in ideoloških vzorcev, ki ovirajo dostop do Boga, in odkril še neopažena soglasja med našo kulturo in možnostmi, ki jih vsebuje krščansko izročilo. S tem pa bo tudi omogočil čim večjemu številu ljudi v naši (post)moderni kulturi obnovljeno izkušnjo in razumevanje evangeljskega sporočila, njegove svežine, moči in odrešilnosti.

Kje in kako lahko naša (post)moderna kultura in vera druga drugo bogatita in vzpostavljata ustvarjalno in izzivalno razmerje v pozitivni napetosti, ne da bi kdaj prišlo med njima do popolnega soglasja, bom nakazal na štirih področjih, ki določajo (post)moderno kulturo. Seveda ta pregled ni izčrpen, še zlasti če imamo pred očmi vzajemno vplivanje (post)moderne kulture in drugih (neevropskih) civilizacij in s tem povezano globalizacijo.[23]

[23] Prim. D. Ocvirk, *Vidiki poslanstva v džaganatu*, v: BV 55 (1995), 487-505.

1. Kultura človeka (subjekta)

Človek in njegova osebnostna uresničitev je v središču moderne zavesti in zahtev. Zato so v ospredju vrednote kot lastno iskanje in izražanje, izmenjava in dialog, pravica do svojega prepričanja, četudi je negotovo in začasno. Čas velikih idealov in kolektivnih utopij, za katere je vredno zastaviti življenje, je minil. »Prvina modernosti, s katero moramo računati, je odločno zavračanje vseobsegajočih teoretičnih konstrukcij in pozornost do enkratnosti in različnosti na vseh področjih. To prvino, ki je proti kakršnemukoli krčenju na isto, morajo vzeti v zakup tako religijska zavest kakor druga področja vednosti.«[24] V tem kontekstu je vsak 'svoje identitete kovač', oblikovalec svoje poti, odgovoren za svojo besedo v življenju, ki je zapleteno, težko in ni naprej določeno.

To povzdigovanje človeka mu odpira polje svobode in ustvarjalnosti. Vendar se zaradi tega ni zmanjšal pomen skupinske pripadnosti, zgodovinskega spomina in posameznih izročil. Brez tega skupinskega in zgodovinskega okolja bi bil posameznik prepuščen samemu sebi, obsojen na osamljenost, menjajoče občutke in krhkost osebnih sodb. Novo je to, da je lahko do tega okolja kritičen, ga sprejema skozi lastno rešeto kot dediščino, s katero razpolaga in jo oblikuje po svoje, skladno z vizijo lastne uresničitve. Čeprav lahko človek zaradi tega vedno zaide v narcistični individualizem, hedonizem ali elitizem, je še kako upravičeno, da naša kultura vidi vrednoto v človekovi uresničitvi, v njegovem sodelovanju pri oblikovanju skupnosti in njegovem uživanju življenja.

Kakor se je spremenilo vse, tako se je v sodobni kulturi temeljito spremenil odnos do religije. Tudi krščansko vero sodijo namreč po tem, koliko pospešuje človekov razcvet in svobodo. Naša vera še zdaleč ni nebogljena pred takimi zahtevami, saj se razume kot pot uresničitve in osvoboditve: »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti« (Gal 5,1). »Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!'« (Rim 8,15). Krčenje vere na 'zveličavne resnice', ki jih širi močna ustanova tudi s podporo posvetne moči, je dolgo zakrivalo osvobajajoč obraz vere. Miselni in vedenjski vzorci, ki so se oblikovali v stoletjih oblastne Cerkve, še segajo v naš svet in jemljejo veri verodostojnost v očeh sodobnega človeka.

Marsikdo bi se še danes več kakor enkrat spotaknil ob branju vrstic, ki so bile zapisane pred sto leti: »Kristus ni imel potrpljenja z neumnimi, neživljenjskimi in mehaničnimi metodami, ki ljudi obravnavajo, kot da bi bili stvari, in jih zato obravnavajo vse enako, kakor da ima v tem pogledu kdorkoli ali karkoli sebi sličnega na svetu. Zanj ni bilo zakonov, bile so le izjeme ... Kristus se je posmehoval 'pobeljenim grobovom' ugleda in ta izraz ovekovečil. Zanj je bil posveten uspeh vreden popolnega prezira. V njem ni našel prav nič. Zdelo se mu je, da je bogastvo za človeka breme. Niti slišati ni hotel, da bi bilo treba življenje žrtvovati za kakršenkoli ideološki ali moralni sistem. Opozarjal je, da

[24] G. Jarczyk, *Appartenance ecclesiale et conversion personnelle*, v: *Le religieux en Occident: pensée des déplacements*, Facultés-St-Louis, Bruxelles 1988, 35-36.

so konvencije in ceremonije narejene za človeka in ne obratno ... V nasprotju z njimi, ki so desetino svojega dne posvečevali utrjeni rutini predpisanih dolžnosti, prav tako kot so dajali desetino mete in rutice, je pridigal, kako zelo je pomembno, da živiš samo za današnji trenutek.«[25]

Zaradi zgodovinske obremenjenosti smo verni dolžni, da si skladno s Pavlovim pozivom prizadevamo za take izraze vere, ki osvobajajo na osebni in kolektivni ravni in ne ogrožajo ne osebne ne skupinske identitete. Bratska/sestrska in sinovska/hčerinska zaveza, ki jo omogoča evangelij, nas osvobaja strahu pred drugimi in Bogom, tako da v njih ne vidimo več tekmecev in nasprotnikov, marveč zaveznike in prijatelje. Evangelij vzpostavlja odnose, v katerih ni dominacije ne med Bogom in ljudmi in tudi ne med nami, ki nas povezuje in druži Božji Duh. Življenje Trojice, v katerega smo povabljeni, je edini možen vzorec odnosov, ki jih predlaga in omogoča vera. Ta vzorec namreč razlikuje, združuje in pooseblja. Bolj ko se človek bliža takemu Bogu, bolj postaja on sam in vedno bolj enkraten za druge v enakem in skupnem dostojanstvu.

Zato je naloga vernega občestva, da ustvarja pogoje, kjer se bo posameznik počutil sprejetega, zaželenega in soodgovornega. V tej perspektivi biti kristjan ne pomeni, da se je treba izničiti in prepustiti ves prostor Bogu ali bližnjemu. Ta 'žrtveniška' predstava o krščanstvu, ki je še zelo živa med nami, pači podobo krščanstva in odvrača od njega. Dejansko je krščanstvo določena oblika ljubezni do sebe, saj krščanstvo povezuje tri ljubezni: do Boga, bližnjega in sebe.[26]

Oscar Wilde je to zaslutil povsem razlaščen, v zaporu, na pragu spreobrnjenja v katolištvo.[27] »Predvsem pa je Kristus največji individualist ... Živeti za druge kot končni, zavestni cilj, ni bil njegov nauk ali osnova njegovega nauka. Ko pravi: 'Odpustite svojim sovražnikom', pravi to zaradi nas, ne zaradi sovražnika, in pa zato, ker je ljubezen lepša od sovraštva. In ko roti mladeniča, ki ga je vzljubil, brž ko ga je zagledal: 'Prodaj vse, kar imaš, in daj revežem', pri tem ne misli na uboštvo reveža, ampak na dušo mladeniča, na ljubko dušo, ki jo bogastvo kvari. Po svojem življenjskem nazoru je enak umetniku, ki ve, da se mora po neizogibnih zakonih izpopolnjevanja samega sebe pesnik izražati s pesmijo, kipar razmišljati v bronu in da mora slikar iz vidnega sveta napraviti ogledalo svojih občutkov tako zagotovo in neizbežno, kot mora glog vzcveteti pomladi, kot se mora žito v času žetve pozlatiti in se mora mesec v svojem rednem gibanju spreminjati iz ščipa v srp in iz srpa v ščip. In ker Kristus ljudem ni dejal: 'Živite za druge,' jih je s tem opozoril, da ni razlike med tujim in

---

[25] O. Wilde, *De profundis*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1993, 155-157.

[26] Prim. D. Ocvirk, *Bogatejši v medsebojnem spoštovanju*, v: *Dom in svet* 1995, 7-22. *Z drugim(i) do lastne uresničitve*, v: *Evropa na razpotju*, Zbornik teološkega tečaja za študente in izobražence, Ljubljana 1994, 85-106.

[27] »Na religije gledam kot na fakultete na veliki univerzi. Rimsko katolištvo je največja in najbolj romantična med njimi,« je izjavil Headlamu in zaprosil za šestmesečne duhovne vaje pri jezuitih na Farm Streetu. Navaja R. Ellmann, *Oscar Wilde*, Penguin Books, London 1988, 495. Rossu je rekel, da je katolištvo edina religija, v kateri bi umrl in prepričan je bil, da bi njena umetnost in »prijeten vonj njenega učenja« ozdravila njegov propad. Umrl je z zakramenti Cerkve za umirajoče (prim. R. Ellmann, n. d., 548-549).

lastnim življenjem. Na ta način je človeku podelil razširjeno, titansko osebnost. Od njegovega prihoda je odvisno, ali lahko postane zgodovina vsakega posameznika tudi zgodovina sveta.«[28]

Tak odnos do slehernega človeka, moškega in ženske,[29] zahteva od vernega občestva, da se organizira na vseh ravneh od krajevne, regionalne do vesoljne tako, da bo omogočalo človekovo polno uresničitev v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Tu pa se že dotikamo druge značilnosti moderne družbe, ki postavlja cerkveno ureditev in dosedanje oblike izvajanja avtoritete v njej v marsičem pod vprašaj.

2. Demokratična kultura

Kulture subjekta ni mogoče ločiti od demokracije, ker sta soodvisni. Demokracija je večplastna. Kot politična ureditev temelji na oblasti državljanov. Na tej ravni usklajuje dve nasprotni zahtevi, in sicer družbeno pravičnost in osebne svoboščine. Demokracija je tudi način delovanja, ki prežema vso družbo, od družine in šole, do različnih oblik druženja, ekonomije in kulture. Zato se hierarhično načelo povsod umika načelu različnosti funkcij in služb, ki temelji na enakem dostojanstvu vseh. Namesto avtoritarnega izvajanja oblasti se vse bolj uveljavlja dogovarjanje in sodelovanje. Končno je demokracija živa kultura, ki jo sestavljajo in oblikujejo mnenja, obnašanja in vrednote, ki jih posamezniki izražajo in uveljavljajo v javnosti z dialogom in ob spoštovanju drugače mislečih in živečih. V tem smislu lahko govorimo o demokratičnem etosu ali kulturi, v kateri se človek uresničuje.

Vendar je težava v tem, ker to kulturo ogrožajo njene institucije, zato je treba posameznike in skupnosti osvoboditi izpod jarma sistemov (birokracije, ekonomske logike, pomasovljenja, brisanja različnosti, konformizma ipd.). »Demokracija ni samo sklop institucionalnih zagotovil, negativna svoboda, marveč je boj posameznikov v svoji kulturi in svobodi proti obvladovalni logiki sistemov ... Za demokracijo postaja pomembna prav obramba in ustvarjanje različnosti v masovni kulturi.«[30]

Demokracija je tesno povezana s tržnim gospodarstvom in njegovimi mehanizmi alienacije, ki so tako izpopolnjeni, da jih človek kot takih več ne opazi in si pusti odvzeti svobodo in sposobnost odločanja. »Gotovo, obstaja tudi to, kar novinarji in politiki imenujejo 'demokracija', in ki dejansko ni nič drugega kakor liberalna oligarhija. V njej bi zaman iskali vzorec za to, kar je odgovoren državljan, 'sposoben, da vlada in se mu vlada', kot je rekel Aristotel, primer za to, kar je politična skupnost, ki razmišlja in se posvetuje. Kot rezultat dolgih bojev v preteklosti še nedvomno vztrajajo svoboščine - pomembne in

[28] O. Wilde, n. d., 145-147.

[29] Tu bi bilo treba posebej spregovoriti o položaju ženske v Cerkvi in družbi, ker je to danes žgoče vprašanje, a za to ni časa. Naj omenim le dve razpravi, ki govorita o tem v povezavi s Svetim Duhom. D. Singles, *Quand le féminisme américain redécouvre le Saint Esprit* in M.-J. Bérère, *La présence des femmes en théologie. Vers une conversion de l'image de Dieu selon l'Esprit,* v: *Lumière & vie* 173 (1985), 29-48.

[30] A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie?* Fayard, Paris 1994, 24.

dragocene, čeprav delne; te svoboščine so v glavnem obrambne. V dejanski družbeno-zgodovinski stvarnosti sodobnega kapitalizma delujejo te svoboščine vse bolj kot navaden instrumentalni dodatek v stroju za povečevanje individualnih 'užitkov'. In ti 'užitki' so edina bistvena vsebina individualizma, s katerim nam toliko polnijo ušesa.

Ne more biti namreč čistega, to je praznega individualizma. Posamezniki, domnevno 'svobodni, da počnejo, kar hočejo', ne počnejo niti nič niti karkoli. Vsakokrat delajo točno določene partikularne stvari, želijo in si prisvojijo določene predmete in zavračajo druge, cenijo določene dejavnosti itd. Vendar pa teh predmetov in teh dejavnosti ne morejo nikoli določiti izključno in niti ne bistveno 'posamezniki' čisto sami, marveč jih določa družbeno-zgodovinsko okolje, svojstvena ureditev družbe, v kateri živijo, in njene imaginarne predstave ... Na današnjem Zahodu 'individuum' ni svoboden in suveren, samozadosten in bistven, kajti v večini primerov ni nič drugega kot marioneta, ki krčevito izvaja dejanja, ki mu jih vsiljuje družbeno/zgodovinsko okolje: ustvarjati denar, rabiti in 'uživati' (če mu uspe). Človek, ki je domnevno 'prost', da osmisli svoje življenje, kakor 'hoče', mu največkrat 'daje smisel', ki je v veljavi, to je ne-smisel neskončnega večanja porabe. Njegova 'avtonomija' postaja heteronomija, njegova 'pristnost' je vsesplošni konformizem, ki vlada okrog nas.«[31]

Prav zaradi teh odtujitev, ki jih poraja moderna družba, se zahteva po demokraciji navezuje na kulturo subjekta. Gre za to, da bi posameznik ohranil svobodo pred ekonomskimi, institucionalnimi in sistemskimi determinizmi. V spopadu z njimi pa bo človek uspel le, če bo navezoval svojo svobodo na spomin in razum. Svobodo potrebuje, da uresniči svojo lastno (p)osebnost, ki je ni brez prisvajanja partikularnih družbeno/kulturnih spominov, tradicij in pripadnosti. Da bi pa lahko svoje izbire in odločitve uveljavljal, jih mora razumno utemeljevati v javni razpravi, pogajanjih in dogovorih, ker more le tako dejavno sodelovati pri spreminjanju in oblikovanju bolj demokratične družbe. »Osnovni namen demokracije mora biti omogočanje posameznikom, skupinam in širšim skupnostim, da postajajo svobodni subjekti, ustvarjalci lastne zgodovine, sposobni združevati v svoji dejavnosti univerzalnost razuma in partikularnost osebne in skupinske identitete.«[32]

Ta demokratični ideal ni nikjer uresničen, ostaja pa cilj, h kateremu teži sodoben človek, in to na vseh področjih, tudi verskem. Kolikor hoče biti Cerkev več kakor le samozadostna sekta v demokratični kulturi, mora priznati in sprejeti, da so nekatere oblike izvajanja oblasti v njej in določene avtoritarne podobe Boga za demokratični etos anahronizmi. Ta napetost med Cerkvijo in demokratičnim etosom ni nič tragičnega in jo je mogoče spremeniti v medsebojno plemenitenje.

V perspektivi nove evangelizacije in možnosti, ki jih vsebuje evangelij, ima Cerkev dovolj priložnosti, da se pusti obogatiti z demokratičnim etosom. Res je, da Cerkev ni demokracija v političnem pomenu besede, toda v tem pomenu

---

[31] C. Castoriadis, *La montée de l'insignificance,* Les carrefours du labyrinthe IV., Seuil, Paris 1996, 62.

[32] A. Touraine, n. d., 263.

tudi ni monarhija, teokracija, oligarhija ali hierarhija. Kljub temu pa se oblast v Cerkvi nemalokrat izvaja po teh nedemokratičnih modelih, čeprav je to v očitnem nasprotju z njeno naravo svobodno izbrane bratske/sestrske skupnosti posvojenih Božjih otrok. Glede na svojo naravo bi si lahko Cerkev ustvarjalno prisvojila demokratični etos, ga razširjala, uveljavljala v lastnih vrstah in postala njegov prepričljiv in verodostojen uresničevalec v družbi. Tako bi sodobnikom naredila vero sprejemljivo glede na njihova upravičena demokratična teženja, obenem pa bi ji ljudje prisluhnili kot verodostojnemu sogovorniku v javni razpravi in upoštevali njen glas, ki se navdihuje v veri. Da bi Cerkev dosegla potrebno verodostojnost v pluralni demokratični družbi, mora na novo premisliti tako svoje funkcioniranje kakor tudi predstave in simbole, podobe in pojme, s katerimi izraža evangeljsko sporočilo.

Kar zadeva funkcioniranje Cerkve v vseh svojih plasteh, mora vedno bolj postajati skupnost, ki jo zbira Sveti Duh, jo vodi v svobodo in obilje življenja in pošilja, da bi to dvoje soustvarjala v svojem okolju z vsemi, ki v srcu dobro mislijo. Za ustvarjanje takega 'svetoduškega' ozračja v Cerkvi je potrebno pospeševati dialog in možnosti za javno besedo, pretok in izmenjavo idej in izkušenj, sodelovanje in soodgovornost vseh vernih. Cerkev kot kraj dialoga v medsebojnem spoštovanju, odkrivanju in sprejemanju darov Svetega Duha se začenja oblikovati že pri katehezi in mora biti stalnica v življenju cerkvenih občestev. Le tako bo pokazala in izpričala svojo zvestobo Duhu in evangeliju, ki ga piše z nami. Duh je namreč ves usmerjen v človekovo osebno uresničitev, ki se dokončno eshatološko uresniči v odrešenju, in v novo zavezo, novo občestvo, kjer se vernik lahko uresničuje le v bratskih, sestrskih in prijateljskih odnosih v imenu skupnega Očeta in njegove Besede.

Med vsebinami, ki naj bi jih Cerkev oznanjala v demokratični kulturi, je gotovo tudi na novo ovrednoten koncilski poziv k sodelovanju in soodgovornosti vseh v življenju in poslanstvu Cerkve. Močneje lahko poudari, kako je krščansko življenje ena od oblik državljanskega življenja in uresničevanja družbenih vezi, v katerih vernik izpoveduje delovanje Očetovega in Kristusovega Duha. V imenu bratstva/sestrstva in Božjega otroštva vseh brez izjeme bo Cerkev še odločneje zahtevala uresničevanje demokratičnih zahtev in si zanje prizadevala na različnih področjih: odpravljanje izključevanj in obrobnosti, spoštovanje manjšin vseh vrst in prednostno opredeljevanje za uboge, delo za večjo družbeno pravičnost in enakost vseh ob spoštovanju različnosti, ustvarjanje novih oblik sožitja, solidarnosti in samopomoči ipd. Tako bo bolj očitno pričevala za Boga Trojico, ki se daje in razodeva svetu, ko družbeno življenje navdihuje z Duhom zaveze, sodelovanja, pogovora in osvoboditve. V takih okoliščinah se bodo verni oblikovali v svoji veri, ki jih bo usposabljala za poslanstvo odrešenja z utrjevanjem in širjenjem demokratične zavesti in struktur v družbi.

3. Kritična in tehnoznanstvena kultura

Vzporedno z demokratično kulturo se razvijata tudi kritična misel in znanstveno-tehnična kultura. Znanost potrebuje namreč za svoj razvoj demokratično ureditev in kulturo. Mladi se učijo v šoli kritično in metodološko razmišljati,

tehnoznanosti jih vsestransko oblikujejo in taka izobrazba jim odpira vrata v dejavno življenje družbe. Ta kultura radikalno spreminja odnos do resnice in še zlasti do religije. Tu bom nakazal tri pomembne značilnosti teh novih razmerij.

Gledano z vidika kulture so stari spori in nasprotja med znanostjo in vero preseženi. Znanost se je odpovedala stremljenju, da bi zaobjela vso stvarnost in izrekla vso resnico. Zaveda se, da je omejena in da je ena od človekovih dejavnosti in govoric. Poleg tehnoznanstvenih dejavnosti in jezika so še druge dejavnosti in druge plasti jezika, ki prav tako usodno omogočajo in določajo človeško življenje (morala: 'Ne ubijaj!', estetika: 'Kako je lepo!', odnosi in ljubezen: 'Obljubim!', 'Lahko mi zaupaš!', 'Rad te imam!' ipd.). Poleg tega je danes jasno, da je znanstveni jezik podvržen stalnemu preverjanju in spodbijanju, zato so vsa dognanja le začasno 'trajna', tako da znanost ni več vir gotovosti. Prav nasprotno, tehnoznanstvena dognanja nas uvajajo v kulturo negotovosti, začasnosti in spreminjanja. To se prenaša na druga življenjska področja, tudi na področje vere. Prav tako ta miselnost zahteva, da uveljavljamo svoja stališča argumentirano, v razpravi z drugimi: velja samo še avtoriteta argumenta in nič več argument avtoritete.

Druga značilnost modernih znanosti je njihova povezanost s tehniko, tako da danes govorimo o tehnoznanostih.[33] Te nimajo več za svoj ideal iskanja in spoznanja resnice, marveč čim večjo učinkovitost in čim bolj donosno trženje svojih dognanj in izdelkov. Zato so vedno bolj izpostavljene kritični presoji in novim, a usodnim, vprašanjem. Kakšna je njihova družbena vloga? Po kakšnem ključu izbirajo svoj predmet in s kakimi sredstvi ga obdelujejo? Kaj usmerja njihova raziskovanja: politika, ekonomija, interesi določenega kroga, skupna blaginja, človekovo dostojanstvo?

In končno je za sodobne tehnoznanosti značilen pojav, ki bi ga lahko imenovali vse večja 'začaranost'. To je toliko bolj presenetljivo, ker je znanost do nedavna bistveno prispevala k sekularizaciji družbe in desakralizaciji sveta, ali - kot imenujejo sociologi - k njunemu 'odčaranju' (désenchantement). Nova religioznost (New Age) pa se hote opira na znanosti, še zlasti na naravoslovje, biologijo in psihologijo. Razne teozofije, gnoze, ezoterizmi vseh vrst razvijajo vrsto verovanj in dejavnosti (širjenje zavesti, transcendentalna meditacija, komuniciranje z duhovi, scientologija ipd.) in se pri tem sklicujejo hkrati na tehnoznanosti in na različne modrosti in verska izročila. Poraja se nov konkordizem, v katerem se neposredno mešajo tehnoznanosti, verovanja in modrosti.[34]

V soočanju s to razsežnostjo sodobne miselnosti bo morala Cerkev predstaviti tak način življenja po veri, ki bo videti skladen in razumen za tehnoznanosti. Vera ne more biti namreč neko ločeno področje, seveda pa je vprašanje, kakšen tip partnerstva je mogoče vzpostaviti med njo in tehnoznanostmi. Naj kratko predstavim tri perspektive, ki jih velja upoštevati pri iskanju zadovoljivih povezav med tema dvema svetovoma človekove dejavnosti in misli.

---

[33] Prim. D. Ocvirk, *Tehnoznanosti in teologija*, v: BV 58 (1998), 187-208.

[34] Prim. A. Goljevšček, *Alternativna znanost in nova paradigma*, v: CSS 28 (1994), 115-118; V. Škafar, *Verstva, sekte in novodobska gibanja*, Mohorjeva družba, Celje 1998.

Dobro bi bilo, če takoj na začetku jasno razlikujemo med vero in verovanjem. Naše veroizpovedi se v slovenščini začenjajo z: Verujem v ne pa z Verjamem, da. Danes je vse polno verovanj: v horoskop, v neznane leteče predmete, preseljevanje duš ipd., ki nimajo nič opraviti z vero. Ta je namreč osnovna oblika zaupanja, saj je kristjan človek, ki zaupa Bogu Očetu tako brezpogojno, da mu izroča sebe, druge in svet. Trdno zaupa Jezusu, da ima samo on besede večnega življenja in nima iti kam drugam kakor za njim. Enako neomajno zaupa Svetemu Duhu, Duhu ljubezni, da ga hoče in more posvečevati in spreobračati k vedno popolnejši ljubezni do Boga in bližnjega. Zaupanje je odnos, ali bolje, kakovost določenega odnosa.

To pa še ne pomeni, da se zaupanje ne more povezati s kritičnim razumom. Čeprav vera presega razum, pa zato ni brez njega, temveč ga uporablja, dokler je le mogoče. Vera kot zaupanje je neločljivo povezana z upanjem in ljubeznijo. Zaupati komu, pomeni namreč po eni strani pozitiven odnos do prihodnosti, po drugi strani pa je to priznanje, da nam je drugi naklonjen in vreden naše ljubezni. Tako so v krščanstvu vera, upanje in ljubezen povezane v celoto, kjer se medsebojno oblikujejo in spodbujajo. Če imamo pred očmi to razliko med verovanjem in vero, bomo lažje uvideli, kakšen naj bi bil rodoviten odnos med vero in znanostjo. Tako lahko najprej razlikujemo med področjem vere in tehnoznanosti, ne da bi ju imeli za tekmeca ali celo sovražnika. Prav tako pa lahko obravnavamo vero - in to v njenem redu - z vso zahtevnostjo racionalnosti, natančnosti in kritičnosti, ki je lastna tehnoznanstveni miselnosti.

Drugo, kar je pomembno v razmerju do tehnoznanosti, je spraševanje o njihovi družbeni vlogi.[35] Vrsta usodnih vprašanj je, ki zahtevajo tehten in premišljen odgovor, da bi človeštvo ne zašlo v slepo ulico ali celo 'apokalipso'. Pri tem se mora Cerkev izogibati črnogledosti, ki se napaja v strahu pred človekom ali celo v obupu nad njim. Vprašanja se nanašajo na ohranjevanje stvarstva, spoštovanje človekovih pravic, pravične družbene ureditve, delitve dela idr. Gre za to, da bi bili kristjani seznanjeni z vprašanji, ki izvirajo iz tehnoznanstvenega razmerja do sveta, in da bi verni strokovnjaki iskali ustrezne rešitve skladno s stroko in evangeljskimi vrednotami.

In končno se moramo zavedati, da je lahko ustrezno povezovanje med vero in znanostmi koristno za vse. Tako lahko npr. uporabljamo za branje Svetega pisma metode, ki so jih razvile humanistične vede,[36] teološki nauk pa lahko tehnoznanstvena dognanja osmisli, ker same za to niso pristojne.

4. Kultura komunikacije

Sodobna pluralna družba je tudi družba informacij, razpravljanja, odločanja in splošne komunikacije. Komunikacija je »vseobsegajoče človeško dejstvo, ki je

[35] Prim. D. Ocvirk, *Človek prihodnosti: superman/superwoman, Frankenstein ali kaj tretjega?*, v: *Vznemirjati in povezovati, Zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1996/97*, SKAM, Ljubljana 1997, 151-178.

[36] Prim. Papeška biblična komisija, *L'interprétation de la Bible dans L'Eglise*, v: *Documentation catholique 2085* (1994), 13-44; in v: *Catholic International*, 5 (1994), 4, n. 3.

to vedno bila«,[37] vendar je dobila v sodobni družbi odločilno vlogo. Danes so vse vede o človeku vede o komunikaciji, naravne vede pa proučujejo razmerja med stvarmi in njihovo delovanje. Večina poklicev ne proizvaja več, marveč nabira, izbira in prenaša informacije, komunicira z drugimi in organizira medčloveške odnose.

Zaradi preobilice informacij posameznik ne ve več, na kaj bi se v komunikacijski družbi oprl, in vse manj zna izbirati med informacijami. Informacija se utaplja v veletoku informacij, postaja nerazpoznavna: informacija duši informacijo in prekinja komunikacijo. To spodjeda gotovost, otežuje razmišljanje in osebno umeščanje v ta spreminjajoči se kontekst. Vse bolj postaja jasno, da je informacija sad odnosov in da so vsebine vedno odvisne od odnosov. »Vsaka komunikacija ima dva vidika: vsebino in odnos. Odnos obsega vsebino ... Ta aksiom, ki je na prvih straneh *Logike komunikacije* (glavno delo šole v Palo Alto), omogoča splošno pragmatiko, disciplino ali metodološko ravnanje, ki še ni prenehalo pretresati vede o človeku.«[38] Ti odnosi pa niso preprosti in pregledni, tako kakor je to pri telegrafskem pošiljanju informacij, kjer je na eni strani žice obveščevalec, na drugi obveščenec, po žici pa teče sporočilo v Morsejevih znakih. Ker si komunikacijo naivno še velikokrat predstavljamo takó, smo presenečeni, ker sporočilo ni sprejeto. »Profesorji, ideologi ali duhovniki, ki bi modro hoteli, da informacija obsega in usmerja komunikacijski odnos, pozabljajo na ljubezensko gorečnost in psihologijo množic, plimovanje čustev in smeha, panike in solz, (pozabljajo na) nalezljivost govoric in identifikacijska sredstva, na nepremišljene mimijske dogovore in hipnotično, 'magnetsko' ali karizmatično obvladovanje idr. Pozabljajo, da se posamezniki ne združujejo zaradi 'spoznavnih vsebin' ali pod njimi, marveč da je najprej odnos.«[39]

Ker je zaradi prednosti, ki jo daje odnosom, komunikacijska kultura v bistvu protidogmatična, se spreminja tudi odnos do resnice oziroma njeno pojmovanje.[40] Besede kot 'dogma', 'dogmatičen', 'dogmatizem' so dobile v tej družbi slabšalni prizvok in pomenijo: omejen, samovoljen in nestrpen. Gledano z vidika te kulture, ni več mogoče ločevati iskanja resnice od odprtosti za dialog. Odnos do resnice je sedaj bistveno povezan z dialogom, ki se izvaja ob spoštovanju etičnih pravil komunikacije.

Kako naj v takem okviru govorimo o veri? Predpogoj za pogovor o veri je ustvarjanje ugodnega ozračja medsebojnega spoštovanja, poslušanja in iskanja. Nihče od sogovornikov se ne sme počutiti ogroženega, preziranega ali zasmehovanega. Zato koncil naroča v *Izjavi o verski svobodi*: »Resnico pa je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanjem,

---

[37] M. Serre, *Hermes II. L'interférence*, Paris, Minuit 1972, 128.

[38] D. Bougnoux, *La communication contre l'information*, v: *Etudes*, mars 1992, 307.

[39] D. Bougnoux, *La communication contre l'information*, Hachette, Paris 1995, 8.

[40] Prim. D. Ocvirk, *Razodetje in védenje*, v: BV 41 (1981), 192-223; *Racionalnost, simbolni red in krščanstvo*, v: BV 41 (1981), 461-492; *Iz ljubezni za ljubezen*, v: BV 53 (1993), 11-28; *Vera v komunikaciji*, v: CSS 22 (1989), 4-12; *Vera v komunikacijo - komunikacija vere*, v: *Mediji in nova evangelizacija*, 24. zbornik katehetskega tedna, Ljubljana 1994, 55-88.

z izmenjavanjem mišljenja in s pogovorom. Na te načine namreč ljudje drug drugemu odkrivajo resnico, ki so jo našli, ali menijo, da so jo našli, in se tako medsebojno podpirajo v iskanju resnice. Spoznane resnice pa se je treba z osebnostno pritrditvijo trdno oklepati« (VS 3,2). Le tako je namreč mogoče govoriti o Bogu nenasilno in nevsiljivo, kar je že samo po sebi pričevanje za določeno podobo Boga, za Boga ljubezni in potrpežljivosti, ne pa Boga nasilja. Tak način predstavljanja resnice o Bogu že omogoča izkušnjo odrešenjskega občevanja v iskanju njegove podobe in imena.

Pokazati je tudi treba, kako osnovne verske resnice (dogme) ne prekinjajo komunikacije, marveč, prav nasprotno, o njej govorijo, odkrivajo njeno skrivnost in jo pospešujejo vse do njenih skrajnih meja. Krščanska vera je namreč zaupanje Bogu, ki je ena sama komunikacija, občestvo/občevanje treh čistih odnosov/oseb: Očeta, Sina in Svetega Duha. V trojstveni perspektivi odpira krščanstvo komunikaciji nova obzorja: spodbuja jo, kjer je prekinjena; se bori proti vsem vrstam izobčevanja in krivic; obnavlja jo, kjer je prizadeta (odpuščanje, sprava) idr. Proti upanju zagovarja možnost komunikacije tam, kjer se zdi, da je dokončno prekinjena, ko namreč spreminja smrt v dar novega življenja v občestvu Svete Trojice. Krščanstvo takó razodeva skrivnost komunikacije, v katero smo vpeti in po njej stopamo v življenje v obilju.

Sklep: Sinoda - znamenje, da Duh piše svoj evangelij

Sveti Duh, Duh različnosti in občestva, kliče Cerkev na pot za Kristusom in jo tja tudi vodi. To dela tako, da upošteva kulturne danosti in ji pomaga, da v dialogu in sodelovanju v Cerkvi in Cerkve s kulturo/družbo, prenavlja Cerkev in evangelizira družbo. To ni nikoli končano dogajanje, zato se Cerkev v moči Duha stalno spreobrača k evangeliju in prenavlja, da bi že v svoji pojavnosti in novih evangeljskih izrazih mogla nagovoriti in spreminjati okolje, v katerem živi in je z njim v trajni interakciji. Tako se usmerja tudi naša krajevna Cerkev s sinodo, s skupno potjo, in to je zagotovo eno od znamenj, da je na delu Sveti Duh.

Upati smemo, da bo iz tega vrenja nastal nov tip vernih in njihove Cerkve, ki bo trdna v veri, odprta za dialog v skupnem delu za bolj bratski/sestrski svet. Taki kristjani bodo živeli hvaležno in brez kompleksov, vero pa bodo oznanjali z veseljem, 'krotko in ponižno', kot naroča sveti Peter, da bi ljudje lahko odkrili v Kristusu še en dar, 'milost na milost' (prim. Jn 1,16), zato 'da bi bilo njihovo veselje popolno' (prim. 1 Jn 1,4). To bo zagotovo tudi spremenilo 'obličje naše družbe' in sadovi Duha, ki jih sedaj seje v slabosti naših moči in omejenosti naših spoznanj, bodo dozoreli v prid Cerkve na Slovenskem, vsega naroda in slehernega človeka pri nas. To seveda ne pomeni, da bi Sveti Duh potem prenehal pisati svoj evangelij, marveč ga bo pisal z zanamci na novo in sveže za njihovo uresničitev, osvoboditev in končno odrešenje, tako kakor ga danes piše z nami.

Povzetek: **Drago Ocvirk, CM, Nedokončan evangelij Svetega Duha.**

O delovanju Svetega Duha govori prvi del razprave in pokaže, kako pomembno je upoštevati, da Sveti Duh tudi ločuje, ustvarja različnosti in jih ohranja, ko obenem povezuje (p)osebnosti v občestvo nove zaveze. V drugem delu pokaže avtor, kako je tako delovanje Svetega Duha v veliki meri uglašeno z duhom sodobne družbe, ki po eni strani poudarja pomen človeka in demokratične kulture, po drugi pa je zaznamovana s tehnoznanostmi in vseobsegajočo komunikacijo. Poslušnost Svetemu Duhu pomaga Cerkvi, da prispeva svoj delež povsod tam, kjer mehanizmi sodobne družbe človeka zavirajo v človeški rasti in podrejajo drugim ciljem, kakor je on sam.

Summary: **Drago Ocvirk, CM, Unfinished Gospel of the Holy Spirit**

The first part of the treatise deals with the action of the Holy Spirit and shows, how it is important to take on account the fact, that the Holy Spirit also separates, creates differences and preserves them, while at the same time he ties the specifies/persons in the community of the new alliance. In the second part the author shows how this action of the Holy Spirit is largely in accordance with the spirit of the modern society, which on the one hand emphasizes the importance of human being and democratic culture and on the other hand is characterized by technical sciences and global communication. Obedience to the Holy Spirit helps the Church to make its contribution wherever the mechanisms of modern society hinder human being in his human growth and subordinate him to aims different from himself.

Predavanje (1.07) UDK 267.262.5 VAT II. (042.3)

Marjan Turnšek

Duhovna obzorja sodobnega sveta

Kriteriji eklezialnosti apostolskih gibanj ter njih pomen v teologiji in pastorali

Duh veje, kjer hoče, zato je težko ujeti »duhovna obzorja« v nek pregled, saj že v naslednjem trenutku Duh spet veje, kjer hoče, in ponovno spreminja »duhovna obzorja«. A kljub temu je potrebno tvegati in ujeti nekaj te Duhove neujetnosti v statične črke in zapisane besede. Ker govorimo o »duhovnih obzorjih«, je treba najprej opredeliti pojem »duhovno«. Duhovno življenje ima v krščanstvu poseben pomen, mnogo močnejšega, kot ga najdemo drugod, saj je duhoven človek tisti, v katerem prebiva in deluje Sveti Duh. »Duhovno življenje je življenje v Svetem Duhu in s Svetim Duhom, 'ker je božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan' (Rim 5,5).«[1] Ker je Sveti Duh neomejen velikonočni Dar Vstalega Gospoda, je njegovo vetje mogoče zaznavati tako v občestvu Cerkve kakor zunaj njega; odvisno pač od mere svobodnega sodelovanja človeka in skupnosti kot celote. Še zlasti za življenje Cerkve moremo z vsem srcem pritegniti Yvesu Congarju, ki pravi, da je njeno skupno življenje »epikletično«, saj je celotna Cerkev zakramentalne narave. Zakramentalnosti pa ni brez izrecnega klicanja in delovanja Svetega Duha. Cerkev nima sama v sebi zagotovila, da lahko opravlja dejanja, ki »proizvajajo« večno življenje. Zato se mora pri tem nenehno zatekati k milosti tistega, ki je neustvarjena Milost, ki je absolutni Dar: to je Očetov Duh in hkrati Duh Besede. Zato je epikleza tudi ena izmed osrednjih molitev cerkvenega občestva, s katero kliče Svetega Duha v svojo sredo in v svoje delovanje. Na dogmatični ravni je izpoved »verujem v sveto katoliško in apostolsko Cerkev« utemeljena v

[1] T. Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti*, Maribor 1998, 11. Avtor na naslednji strani nadaljuje z nekaj primeri iz zakladnice duhovnih očetov: »Po opredelitvi sv. Ireneja je duhovni človek sestavljen iz telesa, duše in Svetega Duha. Slednji je kakor 'duša naše duše', se združi z našim 'jazom' in daje moč vsemu, kar je človeškega v nas ... 'Kristjan je deležen Svetega Duha,' piše Teofan Zatvornik (+1894), 'to deleženje je nujno potrebno; kdor namreč nima Kristusovega Duha, ni Kristusov.' 'Zakaj Duha primerjamo z vodo?' se vprašuje sv. Ciril Jeruzalemski. Sam odgovarja: 'Iz vode se vse rojeva, voda hrani rastline in živali. Prihaja z neba kot dež. Je ena sama, ima isto naravo, a kako različne učinke povzroča! Izvir namaka ves vrt; isti dež pada z neba po vsem svetu. Toda voda v liliji postane bela, v vrtnici rdeča, v hiacinti škrlatna. Tako tudi Sveti Duh. Čeprav je eden in nedeljiv, deli vsakemu - kakor hoče - svojo milost.'«

izrecni veri »verujem v Svetega Duha«. Zato dogmatična teologija terja povsem epikletično cerkveno življenje in delovanje.[2]

1. »Notranja kriza« krščanstva

Govorjenje o notranji krizi krščanstva ni nujno nekaj negativističnega in ogrožajočega samo bistvo krščanstva, ki ima zagotovilo preživetja in zato praktično ne more priti v nobeno resnično krizo. Hkrati pa lahko rečemo, da je krščanstvo nujno vedno v krizi, če mislimo pri tem na bolj antično-biblični pomen »krize«, ki je v tem, da se je v novih situacijah potrebno znova in znova odločati, zavzemati nova stališča in duhovno (pre)soditi razne novosti, kar pa seveda ni lahko dejanje.

Poglejmo stanje krščanstva v globalnem smislu v nekaj preprostih linijah, ki nam bodo osvežile tudi nekaj naše skupne izkušnje v življenju cerkvenih skupnosti v Cerkvi na Slovenskem, ki se s pokrajinskim zborom želi spet bolj živo zavesti svojega položaja v spremenjenih pogojih in okoliščinah v novo nastali samostojni državni skupnosti. Izhajajmo iz religioznega dejstva krščanstva, ki ima za katoličane svoj vidni izraz v Cerkvi. To »religiozno dejstvo« ima v zadnjem obdobju nekaj splošnih značilnosti, ki jih ni mogoče prezreti:

- nekateri katoličani, kot posamezniki ali kot manjše skupnosti, svoje vere ne udejanjajo več, oziroma je ne živijo več znotraj zunanjih okvirov tradicionalnega katoliškega cerkvenega občestva;
- spet drugi ne vedo več, če še verujejo ali ne;
- nekateri sprejemajo samo določene točke katoliškega nauka in krščanske morale, vse druge pa zametajo; izbirajo po svoji presoji;
- spet drugi so močno kritični do trenutnih odločitev cerkvene hierarhije;
- nekatere močno pritegujejo nove oblike religioznosti, ki nimajo veliko skupnega s krščanstvom, kljub morda drugačnemu videzu;
- določen odstotek se jih spreobrača k islamu ali budizmu, oziroma kakšni drugi tudi tradicionalni obliki vere ali religije predvsem pod vplivom karizmatičnih voditeljev (guruji, lame ...).

Priče smo torej procesu, ki je postopoma zorel vse od prosvetljenstva naprej in ga lahko povzamemo v naslednjo »verigo«: sekularizacija je kot stranski sad rodila sekularizem, ki neustavljivo vodi vsaj v agnosticizem. Danes postaja vse bolj očitno, da je ta proces pripeljal v slepo ulico, iz katere se ljudje vračajo po poti prave »eksplozije« divje religioznosti in tudi »eksplozije« krščanstva zunaj Cerkve. Kakorkoli se to sliši paradoksno, je vendarle dejstvo, da mnogi želijo biti kristjani, vendar ne znotraj institucionalnih okvirov katoliške Cerkve. Religiozni pluralizem je dejstvo, ki ga doživljamo na vsakem koraku. Mnoštvo ver in raznih religioznosti ne obstaja samo »de facto«, kar je bilo vedno, ampak tudi »de iure«. Religiozni pluralizem je uzakonjen v ustavah in državnih zakonih, kjer so pred zakonom vse verske skupnosti enake. V sodobni laicistični družbi ni več vere, ki bi bila »prava« in bi zato imela več pravic. Sodobna država in družba ne želita privilegirati nobene religije zato, ker bi bila »bolj prava« ali ker

[2] Prim. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg im Breisgau 1982, 488-495.

je nosilka določenih »vrednot«.[3] To je stanje, v katerem bolj ali manj živimo tudi v Sloveniji. Iz tega sledi, da mora »nezaščiteno« krščanstvo vedno bolj računati le nase, na svojo notranjo moč in ne na zunanjo podporo. Dejstvo pa je tudi, da so se »prebudile« tudi druge velike svetovne religije in začele svoj pohod na duhovno izpraznjeni Zahod in v letih po padcu »berlinskega zidu« tudi na duhovno prestrašeni socialistični Vzhod.

Tudi kulturno ozračje, ki je trenutno prevladujoče, ni naklonjeno krščanstvu in katoliški Cerkvi. Ta »laična kultura« reproducira stare in producira nove očitke krščanski morali in stališčem katoliške Cerkve (na primer vprašanja o spolni morali, glede zakonskega življenja, ob stališču do splava, kontracepcije, AIDS-a, judovskega vprašanja ...). Tako se ustvarja javno mnenje, ki pospešuje tudi v kristjanih, ki živijo sredi te kulture, verske dvome, ustvarja nejasnosti in jih vodi v skepticizem v odnosu do nauka Cerkve. Vse to pa popači religijo in vero zgolj na nekakšno sredstvo, posameznike ali manjše skupine, ki nimajo širšega zaledja, pa vodi v fideizem (kar rodi razne fundamentalizme) ali, na drugi strani, v prepičanje, da je osebno izkustvo in lastna izkušnja vse (intimizem, spiritualizem). Zato je tudi katoliška vera v tej laicistični kulturi opredeljena kot »privatna« oziroma »zasebna« dejavnost, ki nima in ne more imeti vidnejšega mesta v javnih zadevah. Vsi ti sadovi laicistične kulture v vernikih nasprotujejo dojemanju krščanstva kot razodete absolutne in polne resnice (četudi je ne dojemamo v vsej polnosti), hkrati pa omogočajo ponovno »vrnitev religioznosti« in »divjega svetega«, ki ga ni mogoče niti približno določiti s kakršnokoli objektivnostjo.

Zato trenutna »vrnitev« k religioznosti tudi med kristjani nikakor ni vedno vrnitev h krščanstvu ali vrnitev k biblično razodetemu Bogu. V tej religioznosti ni razlike med Bogom in kozmosom in zato še manj med Bogom in človekom. Bog je kozmična energija, religija pa sociološko-psihološko dogajanje, kjer ljudje iščejo močno »duhovno čustvenost« (mir, občutek polnosti, veselje, razširjeno zavest; kot sredstva pa so uporabne tudi droge, seks, alkohol, »nosilna« glasba, smrtne igre ...).

Vsa ta dejstva našega bivanjsko-verovanjskega okolja so dovolj močan motiv in izziv za angažirano novo evangelizacijo Cerkve, ki nujno vsebuje vsaj naslednje elemente kot odgovor na zgoraj opisano stanje:

- utrditev in poglobitev osebne vere;
- iskanje novih poti za bolj uspešno kerygmo in njej sledečo mistagogijo;
- zavesten odgovor na »žejo po Bogu«, ki se javlja v ljudeh, z avtentičnim krščanskim oznanilom in ne s »prilagojenim krščanstvom«, saj to punujajo že razne »nove duhovnosti«;
- »izrabiti« (ne v negativnem pomenu) je potrebno »razočaranja«, ki jih v mnogih ljudeh pustijo razni novi poskusi »instant« duhovnosti; ne v smislu »napada« na druge, ampak za konkretno pomoč razočaranim posameznikom, da lažje najdejo pot nazaj k samemu sebi in h krščanstvu;

[3] Prim. Editoriale, *La fede cristiana nel mondo di oggi*, v: La civiltà cattolica 148 (1997), 4-3536, 107-116.

- ponudba krščanskega smisla življenja: izguba smisla življenja, ki se znotraj laicistične kulture kaj hitro pojavi, je spet nova priložnost za ponudbo krščanskega pogleda na življenje, smrt in večnost;
- ponudba odgovora na »praznino«, ki jo v človeku pušča materializem in konzumizem.

Sodobnemu iščočemu človeku je potrebno ponuditi in omogočiti razmislek o katoliški veri, ki v srečanju s Kristusom, učlovečenim Božjim Sinom, ki je umrl in vstal, daje človeku možnost polnega življenja na tem svetu in ga more, v upanju na večno življenje v skupnosti z Bogom - Sveto Trojico, odpreti v zadnji cilj njegovega hrepenenja po veselju in življenju. To mu je omogočeno znotraj cerkvene skupnosti po molitvi in udejanjanju ljubezni. Prav v odgovor temu izzivu v svetu so se v Cerkvi pojavile nove oblike občestvovanja - eklezialna apostolska gibanja.

2. »Paralelni slalom« laične kulture in katoliške Cerkve

Zadnji val »novih duhovnosti« nikakor ni neka posebnost krščanstva. Saj smo v zadnjih štirih desetletjih priče pravi poplavi novih duhovnih gibanj, ki jih s skupnim imenom imenujemo New Age - nova doba. Postmoderna zavest z novo holistično paradigmo je pričela prodirati z raznimi gibanji naperjenimi proti obstoječi kulturi v šestdesetih letih: pojav hipijev, (študentsko gibanje, maj 1968), ekološka in mirovniška gibanja (ki imajo večkrat povsem drugo ozadje, kot ga kaže njihovo ime). Novi način razmišljanja je prodiral na vsa področja življenja: zanimanje za alternativne načine medicine (akupunktura, homeopatija), nov način prehranjevanja, vedno večja »vera« v moč komuniciranja z neznanimi centri energije in vednosti (esoterizem), »stik« z umrlimi (spiritizem), pretirano zaupanje v radiostezijo in bioenergijo, v magično vrednost števil in sploh ezoteriko ter magijo vseh vrst ... Vse to naj bi vodilo v polnejše življenje.[4]

Zanimivo je, da začetek »nove dobe« skoraj sovpada z Drugim vatikanskim koncilom. Ljudje so se znašli v povsem novi situaciji in tudi znotraj krščanstva so se pričeli odzivati nanjo. Krščanstvo je moralo spet pričeti misliti samo sebe znotraj spreminjajoče se paradigme, odzivati se na nov način mišljenja. Ta proces še ni končan, tudi znotraj Cerkve ne. Nekateri ljudje so se odzvali in se še odzivajo tako, da so krščanstvo zapustili in se utapljajo v sinkretizmu »novih duhovnosti«, drugi pa s prenovitvijo znotraj krščanstva. S tem pojavom je bila Cerkev prisiljena voziti neke vrste »paralelni slalom« s to novo miselnostjo. Bistvo tega slaloma pa je, da mora vsak prepeljati svojo stezo, ne da bi preskočil na vzporedno. Ta primera, ki sicer šepa, nam lahko predoči novi položaj Cerkve

[4] Literature s tega področja je vedno več. Za orientacijo morda samo nekaj nam bolj dostopne: G. Danneels, *Cristo o l'Acquario*, v: Il Regno 36 (1991), 664, 415-424 (slovenski prevod v *Kristjanovih obzorjih*); A. Demoustier, *Symbol ou magie?: Le sens du mot »esprit«*, v: Christus 39 (1992), 153, 43-50; A. Goljevšček, *New Age in krščanstvo*, Koper 1992; *V somraku duhovnih avantur*, MOŠ, Ljubljana 1992; D. Ocvirk, *Kaj je Nova doba (New Age)?*, v: BV 53 (1993), 265-272; G. Schiwy, *Lo spirito dell'Età Nuova: New Age e cristianesimo*, Brescia 1991; A. Terrin, *New Age: La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993; *Nova doba* (tema celotne številke), v: CSS 28 (1994), št. 7-8.

v sodobnem svetu, kjer prevladuje laična miselnost, ki krščanstvo izenačuje z vsemi drugimi religioznimi in tudi antireligioznimi pojavi. Zato je končen izid odvisen le od »vožnje« Cerkve same. Gledano od zunaj, so »proge« enake za vse, četudi mi od znotraj doživljamo in smo prepričani, da je drugače, vendar večinskega javnega mnenja ne moremo na hitro spremeniti.

Prenova znotraj Cerkve je delo Svetega Duha, ki vodi Cerkev in jo nenehno od znotraj prenavlja. Krščanstvu in katoliški Cerkvi nova duhovna in apostolska gibanja niso bila nikoli nekaj tujega.[5] Verjetno bi bila prej izjema doba, v kateri ni bilo kakšnega novega poskusa zaživeti krščanstvo v novih oblikah. V katoliški Cerkvi je bilo v tem oziru tudi v dvajsetem stoletju precej živo (okoli 600 različnih gibanj). Kot dediščina prejšnjega stoletja so se v prvih desetletjih začela uveljavljati: liturgično gibanje, ekumensko gibanje, gibanje »nazaj k virom« ... Vse to živo dogajanje je postalo še posebej plodno v pripravah na Drugi vatikanski koncil in po njem. Za zadnja štiri desetletja lahko rečemo, da je duhovno prenavljanje, ki je delo Svetega Duha, kar dobesedno otipljivo.[6] H. U. von Balthasar je leta 1982 zapisal svoje sintetično dojetje pokoncilske resničnosti v Cerkvi takole: »Morda je bilo potrebno počakati prav naše stoletje, da smo lahko priče takšnemu razcvetu in množičnosti laičnih gibanj v Cerkvi, med katerimi nekatera sledijo velike tradicionalne karizme, velika večina pa je zrasla na osnovi novih vzpodbud Svetega Duha.«[7]

3. Drugi vatikanski cerkveni zbor daje nov polet gibanjem

Pokoncilsko obdobje v katoliški Cerkvi je bilo zaznamovano z nenavadnim razcvetom duhovnih energij. Še posebej se je to dejstvo prebilo v ospredje ob pripravi na škofovsko sinodo leta 1987, saj je bila njena tematika prav življenje laikov v Cerkvi. Ozračje v samem procesu sinode je bilo močno zaznamovano z razpravo o novih eklezialnih gibanjih. Množica prispevkov s to problematiko je

[5] Pomislimo samo na številne oblike društvenega življenja in najrazličnejših vrst bratovščin, ki jih je uvajal v prejšnjem stoletju častitljivi A. M. Slomšek. Ali na živahno društveno življenje med obema vojnama na Slovenskem. Ali pa na vsa duhovna prenovitvena gibanja v zgodovini Cerkve, ki so prerasla v redovne skupnosti.

[6] Zaradi občutka dogajanja znotraj katoliške Cerkve naj naštejem samo nekaj najbolj znanih eklezialnih gibanj:

Karizmatična prenova v Duhu: v molitvenih skupinah zajema okoli 15 milijonov vernikov; Gibanje ognjiščarjev: ustanoviteljica je Chiara Lubich; ob *Besedi življenja* premišljujejo mesečno svetopisemske odlomke (naklada 1,250.000; 1,250.000 izvodov revije, preko 100 radijskih in 5 televizijskih postaj); Neokatehumenat: 1985 je obstajalo 7187 skupnosti v 2568 župnijah; Apostolstvo molitve, Skupnost sodelavcev Opus Dei, Communione e Liberazione, Skupnost Sv. Egidija, Cursillos de Cristianidad, Skupnost Notre-Dame, Vera in luč, Barka, Svetovna zveza Skupnosti krščanskega življenja, Laična skupnost Charles de Foucauld, Marijina legija, Marriage Encounter, Milizia dell'Immacolata, Apostolsko gibanje Schönstatt, Gibanje Oaza, Gibanje za boljši svet (Mondo migliore), Gibanje Pro sanctitate, Terezijansko gibanje, Skupnost sv. Frančiška Saleškega, Skupnost sv. Vincencija Pavelskega, slovensko gibanje Pot.

[7] Prim. P. J. Cordes, *Dentro il nostro mondo: Le forze di rinnovamento spirituale*, Casale Monferrato 1989, 14.

nakazovala, da bo ta pojav pritegoval vedno več pozornosti in da se mu ne bo mogoče več izogniti, tudi na zasedanju sinode ne. Čeprav so se v zgodovini Cerkve nove eklezialne resničnosti vedno ali vsaj pogosto pojavljale, vendar je bilo verjetno zdaj prvič, da so se najodgovornejši v Cerkvi z njimi tako v globini ukvarjali. Zato nekateri poznavalci pravijo, da se je na sinodi zgodil »epohalni korak« v pojmovanju novih eklezialnih gibanj.[8]

Od leta 1979 se središče katoliške Cerkve posebej intenzivno ukvarja z novimi eklezialnimi apostolskimi gibanji. Papeški svet za laike je pričel s kontinentalnimi srečanji z odgovornimi laiki za laiški apostolat in z njihovimi dušnimi pastirji. Prva med njihovimi glavnimi ugotovitvami je bila, da je duhovna prenova v določenem številu delnih Cerkva otipljivo dejstvo. V vesoljni Cerkvi je vedno močnejša zavest, da mora to duhovno prebujanje biti z vso pozornostjo obravnavano v vseh delnih Cerkvah, kajti eklezialna gibanja nudijo pomemben prispevek k misijonski nalogi Cerkve, ki ga ni mogoče več prezreti in ne preceniti.

Naslednje najbolj značilne točke o razmerju med eklezialnimi apostolskimi gibanji in delnimi Cerkvami so povzete po ugotovitvah mons. Paula Josefa Cordesa, dolgoletnega podpredsednika Papeškega sveta za laike.[9]

1. Med delnimi Cerkvami in eklezialnimi gibanji naj vlada vzajemno zaupanje in zvestoba, saj sta to v vsakdanjem življenju tisti resničnosti, ki nujno označujeta vsak resničen človeški odnos in zagotavljata tudi avtentičnost našega odnosa z Bogom. Ta dva elementa nudita gotovost in prinašata novo življenje in novo veselje v občestva.

2. Jasnost Božje bližine, ki je v teh gibanjih tako živa, ima še toliko bolj pomembno vlogo v situaciji, ko se mnogi znotraj in zunaj Cerkve sprašujejo po smiselnosti njenega poslanstva in o njenem pomenu sploh. Nove oblike duhovnosti, ki se porajajo v teh gibanjih, pomenijo mostove, s katerimi se premoščajo razdalje med Jezusovimi odrešenjskimi dejanji in vso razpršeno resničnostjo našega postmodernega časa. Gibanja dajejo povsem konkretne nove vzpodbude in možnosti, s katerimi se dotikajo krščanske verske prakse in jo prenavljajo od znotraj. Odkrivajo in ponujajo pomoč za času in kraju primerno pot vere. V njih si Razodetje spet privzame privlačen in izzivalen obraz, ki je sposoben sodobnike pritegniti k novemu delovanju iz moči evangelija. V gibanjih Duh ohranja Evangelij vedno mlad, privlačen in živ, kar olajša osebno srečanje z Gospodom ter navdušeno in navdušujočo hojo za Njim v podaritvi Očetu.

3. Pričevalec Božje bližine ne more drugače, kot da se v svetu izpostavi in da pri tem zadene na njegovo moč. Evangelij ni bil oznanjen za neko intimistično in individualistično samozadovoljstvo. Povabilo in vzpodbuda k oznanjanju sta toliko močnejša, kolikor bolj odločno se je posameznika dotaknila resnica vere, ki jo je Pavel izrazil takole: »Gorje mi, če evangelija ne bi oznanjal!« (1 Kor 9,16). Neupravičeno se gibanjem očitata izoliranost in apostolska sterilnost. Po koncilu so prav gibanja našla prostor za sejanje Božje besede prav povsod. Kajti ravno osebe, ki se jih je dotaknila Božja milost ali so v odrešenjskem doživetju

[8] Prim. P. J. Cordes, *Dentro il nostro mondo: Le forze di rinnovamento spirituale*, 5.

[9] Prim. P. J. Cordes, *Dentro il nostro mondo: Le forze di rinnovamento spirituale*, 6-9.

našle v kakšni besedi Evangelija ključ za vstop v novo deželo, ne morejo »molčati« (prim. Apd 4,20). Zato jih teženje vodi tudi k delovanju za socialno pravičnost in za mir med narodi. Na ta način ti ljudje pripomorejo k spreminjanju družbe in države, kjerkoli pač živijo. Poglobljeno poznavanje njihovih programov in pobud pokaže, da so te skupine mnogo manj »zunaj sveta«, kot se ponavadi misli, ali kakor dejansko marsikdaj je župnijsko dogajanje.

4. Eklezialno in socialno služenje duhovnih gibanj mora vedno služiti življenju delnih Cerkva. Drugačna oziroma njim lastna duhovnost ne odveže ne gibanj kot celote ne posameznikov od dolžnosti do celotne skupnosti Cerkve ali drugih pomembnih cerkvenih enot. Škofija in župnija še vedno ustvarjata tiste prostore cerkvene strukture, ki ustrezajo strukturi naše vere: v njih živi naš »bližnji«, v njih se dogaja za nas »ura resnice«, v njih se v ognju preizkušamo. Če ni tako, potem so gibanja lahko tudi ovira na poti življenja iz vere. Gre torej za to, da znotraj apostolskih gibanj spoznamo poti, ki bolj služijo in bolje uresničujejo »na določenem mestu« osnovno nalogo Cerkve.

Med člani gibanj in dušnimi pastirji morata vladati zaupanje ter zavest komplementarnosti; to sta nepogrešljiva elementa tega tako potrebnega odnosa, ki je tudi delo Svetega Duha. V tem odnosu eni in drugi odkrivajo duhovne vrednote in zaklade, ob katerih se lahko obogati celotna skupnost. Člani gibanj lahko sprejmejo določene pastoralne naloge znotraj splošnih cerkvenih struktur: katehezo za otroke, mlade in odrasle, trajno duhovno oblikovanje, liturgično animiranje, pastoralo posameznih poklicev, karitativne in socialne dejavnosti ... Vse to so naloge, ki jih Duh narekuje Cerkvam (prim. Apd 2,7-11). Vsak konkreten projekt morajo spremljati vzgojni in formativni programi, da se ne izgubi teološko-duhovna globina. To vključuje dvojno dinamiko: po eni strani ti programi pomagajo dojeti odgovornost vsake skupnosti, da ohranja svoje posebno poslanstvo, svojo karizmo, da se sredi množice karizem v Cerkvi njihova ne bi izgubila; po drugi strani pa razodevajo nujnost, da vsa gibanja usmerjajo svojo duhovnost v skupni zaklad vere in s tem ohranjajo edinost v različnosti.

Prav v gibanjih pride najbolj do izraza pomemben sad Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki ga lahko prepoznamo v poživljeni zavesti, da noben krščen človek ni več samo naslovljenec oznanila, ampak mora biti tudi nosilec, ki ga vodi in oživlja Sveti Duh. Papež Janez Pavel II. pa v tem vidi marijansko noto v teh novih duhovnostih.[10]

4. Oblikovanje kriterijev za razločevanje

Katoliška Cerkev je skozi vsa obdobja morala vedno znova iskati in vzpostavljati harmonijo med »službo« in »karizmo« v svoji sredi. »Apostolska gibanja in nova 'duhovna gibanja' so nosilci velikega upanja, če le ostanejo zvesti v cerkvenem občestvu (si in communione ecclesiali recte permanent).«[11] S temi besedami je povzela in obeležila potrebo po razločevanju duhov glede

[10] Prim. Janez Pavel II., *Redemptoris Mater*, CD 34, Ljubljana 1987, 48.21.

[11] Škofovska sinoda 20 let po koncilu, *Exeunte coetu secundo*, CD 30, Ljubljana 1986, 45.

novih gibanj izredna sinoda škofov 20 let po koncilu. »Veliko upanje« - da, a znotraj »zvestobe« Kristusovi Cerkvi. Da je bilo to pomembno vprašanje za celotno Cerkev, se lepo vidi iz načina oblikovanja »kriterijev eklezialnosti«, ki so nastajali v procesu škofovske sinode, ki je govorila o laikih (1987), in se zrcali iz vseh zaporednih dokumentov te sinode. Zato bomo primerjali te kriterije kot so se postopno oblikovali v *Instrumentum laboris*, nato v *Propositiones* in končno v zaključnem dokumentu *Christifideles laici.*

a) Instrumentum laboris, 22. aprilis 1987[12]

Različne oblike povezav vernikov predstavljajo zelo dragocene eklezialne oblike razglašanja (promozione) in uresničevanja krstnega dostojanstva ter apostolske odgovornosti laikov. Iz takšnih gibanj in povezav se napajajo in manifestirajo »žive energije« in »tokovi svetosti« med »christifideles«. To so resnični prostori spreobračanja in krščanskega oblikovanja. Pogosto so uspešni prav v okoljih, kamor delovanje župnije ne seže več.[13] Delovno gradivo govori o novi pomladi povezovanja vernikov po krizi ob koncu šestdesetih let. Ta pomlad zahteva tudi cerkveno razločevanje, ki pa mora biti modro in pravočasno. Naloga škofov v povezanosti s papežem je, da opravijo to občutljivo nalogo razločevanja karizmatičnih darov, ki jih Sveti Duh razširja med verniki, da bi se gibanja lahko organizirala in prevzemala apostolske pobude.[14] Nobenega dvoma ni, da so ti darovi vernikov delo Svetega Duha, kakor je delo istega Duha tudi razlikovanje teh darov.

V tem delu procesa sinode je bila jasno ugotovljena in izražena potreba po preciziranju kriterijev, ki bi usmerjali v teh združenjih zorenje v cerkvenosti, pastirjem pa omogočali ali olajšali potrebno razločevanje. Ti kriteriji eklezialnosti na tej stopnji vsebujejo naslednje bistvene elemente:

- občestvo s papežem in škofi,
- zvestoba učiteljstvu Cerkve,
- udeleženost na poslanstvu Cerkve,
- sadove ljubezni (karitas),
- sadove svetosti,
- sadove apostolskega poleta,
- sadove predanosti in cerkvenostnega služenja,
- krščansko oblikovanje za poklicne naloge članov.[15]

V naročju krščanske skupnosti je treba prerasti, kot besedilo še dodaja, drže rivalstva in nasprotovanja, drže »monopolov« in »ekskluzivnosti«. V imenu občestvenega principa je treba dajati prednost »edinosti v mnoštvu oblik«.[16]

[12] Enchiridion Vaticanum (EV) 10, 1706-1709.
[13] Prim. EV 10, 1706.
[14] Prim. EV 10, 1707.
[15] Prim. EV 10, 1708.
[16] Prim. EV 10, 1710.

b) Propositiones, 29. oktobra 1987[17]

»Nove oblike gibanj, ki se danes porajajo v Cerkvi, morajo, če so znamenje navdiha Svetega Duha med verniki v Kristusa, najti prostor za razširitev tam, kjer je to potrebno, a hkrati mora biti o tem seznanjen škof in vse mora teči s potrebnim upoštevanjem škofijskih in področnih smernic«.[18] Kadar se gibanje razširi na kakšno novo področje, morajo voditelji ustvariti dialog z lokalno Cerkvijo. Pri tem Propositiones nadaljujejo razvoj kriterijev eklezialnosti v sinodalnem procesu, saj so neposredni sad samega sinodalnega zasedanja škofov z vsega sveta v Rimu. V dokumentu najdemo naslednje kriterije:[19]

- prava vera in zdrav nauk;
- podvrženost legitimni avtoriteti lokalnih pastirjev in papeža ter pripravljenost sodelovati z njimi v pastoralnih načrtih;
- na izrecen način morajo priznati in spoštovati obstoječe cerkvene skupnosti: škofijo in župnijo;
- vse karizme so komplementarne v službi dobrega za vso Cerkev, zato je treba preprečiti vse, kar bi ranilo cerkvenostno karitas;
- presojanje pastirjev glede gibanj mora sloneti na molitvi in presoji resničnih potreb Cerkve pri evangelizaciji, a vedno ohranjati resnico in ljubezen; v moči svoje karizme razločevanja morajo škofje s previdnostjo in modrostjo ter veliko mero potrpežljivosti omogočiti, da pride na dan delo Svetega Duha;
- s posebno pozornostjo je treba ločiti v njih skupnostno cerkveno dejavnost od svobodne in osebne dejavnosti članov, ki jo uresničujejo zgolj z lastno odgovornostjo, predvsem na socialnem, kulturnem in političnem področju;
- razlikovanje in opogumljanje glede dejavnosti gibanj mora biti pozorno predvsem na sadove svetosti, občestvenosti in evangelizacije;
- z zaupanjem gledati na kler, predvsem na župnike in kaplane ter redovnike, ki jim služijo kot kaplani in svetovalci.

c) Christifideles laici, 30. decembra 1988[20]

Zaključni posinodalni dokument povzema vso razpravo in ugotavlja, da je v skladu s skupnostno svobodo prisotna potreba po »jasnih in preciznih« »kriterijih eklezialnosti« za razločevanje in priznanje laiških združenj. Iz besedila je mogoče izluščiti kriterije, kot jih je na osnovi Propositiones preoblikoval papež Janez Pavel II.:

- poklicanost vsakega k svetosti, ki se razodeva 'v sadovih milosti in jih Sveti Duh povzroča v vernikih' (C 39) se zrcali kot rast k polnosti krščanskega življenja in popolnosti ljubezni; vsako gibanje je poklicano postati »orodje svetosti

[17] EV 10, 2138-2144.
[18] EV 10, 2138.
[19] Prim. EV 10, 2142-2144.
[20] CD 41, Ljubljana 1989, 30.

v Cerkvi«, ko vzpostavlja tesnejšo zvezo med praktičnim življenjem in verovanjem članov;

- odgovornost za izpovedovanje katoliške vere, za avtentično razlago, sprejem in oznanilo resnic o Kristusu, Cerkvi in človeku v poslušnosti cerkvenemu učiteljstvu; odgovornost za izročanje vere in za vzgojo v njej, s posebnim poudarkom na celovitosti vsebine;
- kot občestvo gibanje pričuje z globokim sinovskim odnosom do papeža, stalnega in vidnega središča edinosti, ter do škofa; to prinaša tudi spoštovanje in usklajenost med vsemi vrstami apostolata; gibanje sprejema njun nauk in pastoralne smernice;
- gibanje mora biti prilagojeno »apostolskemu smotru Cerkve« in biti udeleženo pri njegovem doseganju: prežeti z evangeljskim duhom različne skupnosti in razna okolja; s tem postajajo gibanja vedno bolj »subjekti nove evangelizacije«;
- navzočnost v človeški družbi v luči socialnega nauka Cerkve, ki je v službi celostnega dostojanstva človeka; »živi vrelci soudeleženosti in solidarnosti pri graditvi bolj pravičnih in bolj bratskih pogojev znotraj družbe«.

Pri primerjanju različnih stopenj v nastajanju teh kriterijev je očitno opaziti spremembo v izražanju in vrstnem redu kriterijev, kar seveda kaže tudi na spremembo poudarkov in pomembnosti posameznih razpoznavnih znamenj. V tem kristaliziranju kriterijev se vidi, da se vsebinsko posamezne stopnje ne razlikujejo v bistvenih stvareh, spremenjen vrstni red pa seveda pomeni tudi prenos poudarkov glede teže posameznega kriterija. To pa kaže na določen razvoj zavesti znotraj Cerkve same, glede na razmere, ki se jih je Cerkev kot celota zavedla v svojih predstavnikih, zbranih s celega sveta. Ti temeljni kriteriji usmerjajo k prepoznavanju konkretnih sadov, saj tudi pri tem razločevanju ni mogoče mimo pravila, da se bodo Jezusovi učenci prepoznali po sadovih. In ti sadovi naj bi bili:

- resnična prenova po poti molitve, kontemplacije, bogoslužnega in zakramentalnega življenja,
- pospeševanje poklicev za krščanski zakon, za službeno duhovništvo in za posvečeno življenje,
- pripravljenost sodelovati pri programih in dejavnostih Cerkve,
- katehetsko delo in pedagoška zmožnost vzgajanja kristjanov v življenju po veri,
- navzočnost v različnih družbenih okoljih, organiziranje in navdihovanje karitativnega, kulturnega in duhovnega delovanja,
- duh evangeljske odločnosti in uboštva,
- spreobračanje h krščanskemu življenju ali vračanje obrobnih kristjanov nazaj v občestvo.

Naj za primerjavo navedem še sintezo »od znotraj« o temeljnih razpoznavnih znakih apostolskega gibanja. Franciszek Blachnicki, ki je sam bil ustanovitelj enega izmed takšnih gibanj na Poljskem,[21] pravi takole: »Štirje elementi

[21] To je bilo gibanje »oaz« in je na nek način iz njega izšel tudi sedanji papež Janez Pavel II. Še danes zanimive in aktualne so misli ustanovitelja tega gibanja, ki jih najdemo v

tvorijo bistveno strukturo krščanskega občestva: Gospodov Duh, Gospodova Beseda, češčenje Gospoda in Gospodova ljubezen. Prvi element je neviden. Ostali trije označujejo tri temeljne funkcije Cerkve-občestva. Moremo jih izraziti tudi s tremi grškimi bibličnimi besedami: Martyrion, Liturgia, Diakonia. Ko potekajo te tri dejavnosti v neki človeški družbi, se rodi in razvija koinonia, občestvo nove zaveze.«[22]

Iz vsega povedanega se da izluščiti še glavne poudarke, ki danes v novih apostolskih gibanjih ne smejo manjkati:

- pomembnost Božje Besede in njeno oznanjevanje,
- globoka osebna ljubezen do Jezusa Kristusa,
- skupnost in družba - kot naloga: angažiranost znotraj Cerkve in v družbi,
- poudarjanje pomembnosti molitve in celovit način uvajanja vanjo,
- pripravljenost »plačati ceno« duhovnega prebujanja - radikalnost evangeljskega življenja,
- glavna področja, kjer gibanja širijo ali poglabljajo izkušnjo vere, so: kultura, družina in svet dela,
- krščanska duhovnost, ki je v prosojnosti za Svetega Duha, in se konkretno kaže v izpovedi vere - Kristus je Gospod, ponižnosti - učljivosti, celovitem pogledu na sebe in druge (kar je spet dar Svetega Duha in ne zgolj delovanja človeka), ljubezni do sovražnikov.

5. Sklep

Že dejstvo, da je katoliška Cerkev čutila potrebo ponovno preveriti kriterije za razločevanje delovanja različnih skupin znotraj svojega lastnega »organizma«, kaže na avtentično prisotnost versko-duhovnega prebujenja po Drugem vatikanskem koncilu. Hkrati pa isto dejstvo jasno izraža zavest, da to prebujenje prinaša s seboj tudi dvoumnosti in mnoge pomanjkljivosti. Sveti Duh namreč deluje sredi konkretne zgodovinske omejenosti, kar lahko privede tudi do preveč subjektivnega in zgolj človeškega interpretiranja njegovih navdihov, o čemer nam zelo zgovorno priča celotna zgodovina Cerkve. Zato je povsem na mestu potreba po zanesljivi sposobnosti razlikovanja znotraj celotne Cerkve. Tudi to je in mora biti delo Svetega Duha. Tega ne potrebuje le Cerkev kot celota, ker bi se morda čutila ogroženo, ampak je potreba po tem razločevanju tudi znotraj gibanj samih, saj le tako dobijo »legitimacijo« avtentično eklezialnega apostolskega gibanja. S tem pa tudi notranjo gotovost, da ne »tečejo« zaman, kot se je v nekem trenutku izrazil apostol Pavel. Od Cerkve pa to delo zahteva velik pogum, saj se nemalokdaj znajdejo njeni predstavniki prav pri tej nalogi pred velikimi težavami in nesluteno odgovornostjo, da vzpodbujajo ali zatirajo Duha. Vendar je prav to razlikovanje, v najglobljem pomenu besede, izziv Cerkvi, ki je vendar poklicana odgovoriti na nove religiozne

---

člankih: *Novi človek*, v: Bilten 12 (1982/83), 4, 5-8; *Novo občestvo*, v: Bilten 12 (1982/83), 5, 6-9; *Nova kultura*, v: Bilten 12 (1982/83), 6, 6-8.

[22] F. Blachnicki, *Temeljna načela za vzgojo mladih v Cerkvi: Glavne značilnosti eklezialnega gibanja*, Ljubljana 1982, 22.

zahteve, ki vstajajo v ljudeh našega časa.[23] V gibanjih najde Cerkev lasten odgovor, ki ga je dolžna ljudem ob izteku drugega krščanskega tisočletja. Ljudje potrebujejo bolj skupnostno obliko verovanja, prepojeno z lastno živo izkušnjo vere, ki je vpeta v konkretnost vsakdanjega življenja in izhaja iz soočenja z Božjo Besedo ter živega srečanja z Jezusom Kristusom, kar omogoča Sveti Duh. Tako postanejo gibanja prostor individualnega in skupnostnega pričevanja za ljubezen do Boga in do bližnjega. Vsako resnično eklezialno gibanje razvije svoj lasten »itinerarij« pristnega krščanskega življenja sredi novih okoliščin. Poznanje in preverjanje teh novih »poti« lahko odpre nove možnosti in daje nove prepotrebne navdihe tudi splošni in ustaljeni pastorali, saj je glavna značilnost pristnih karizem prav v tem, da so v korist celotne skupnosti Cerkve. Nova apostolska eklezialna gibanja so dejansko prinesla mnogo pastoralnih vzpodbud, ki že dolgo niso več samo njihova domena, ampak so marsikatere postale obča last splošne župnijske pastorale. Vsa manjša občestva in raznovrstne skupine, ki so po desetletjih nemožnosti spet zaživele znotraj župnij (birmanske, predzakonske, zakonske, molitvene, karitativne ...), imajo svoje korenine ali pa vsaj svoje vzore v dejavnostih, ki jih je pričelo to ali ono gibanje. V njih je pastoralno delovanje bolj osebno angažirano, izhaja bolj iz sredine življenja, je bolj neposredno in bolj občestveno pričevanjsko.

Tako nastala »krščanska okolja«, ki so sad živetega krščanstva znotraj gibanj, postanejo ne samo povsem legitimen in učinkovit »prostor« pastorale, ampak tudi resnični »locus theologicus«. Znotraj teh občestvenih kontekstov nastajajo namreč tudi nove teološke perspektive, ki odražajo živo aktualnost teologije »hic et nunc«, ki išče odgovore na nova vedno bolj zapletena vprašanja, ki se pojavljajo v življenju vernikov, a vedno v zvestobi celovitemu krščanskemu razodetju. Zlasti ekleziološka vprašanja postajajo v tem kontekstu zelo aktualna. Tipičen primer so bazične skupine v Južni Ameriki in iz njih izvirajoča »teologija osvoboditve«.

Za konec pa prepustimo besedo papežu Janezu Pavlu II., ki je o gibanjih povedal tele misli: »'Gibanja' so v naročju Cerkve-Božjega ljudstva izraz tistega mnogovrstnega 'gibanja', ki je odgovor človeka na Razodetje, odgovor na oznanjeni Evangelij:

- gibanja v smeri Boga, ki se je tako približal človeku, da živi z njim;
- gibanja v smeri lastne intimnosti, lastne zavesti in lastnega srca, ki v srečanju z Bogom odkriva globino, ki mu je lastna;
- gibanja v smeri ljudi, naših bratov in sester, ki jih Kristus postavlja na pot našega življenja;
- gibanja v smeri sveta, ki nenehno pričakuje 'razodetja Božjih sinov' (Rim 8,19).

[23] Prim. G. de Rosa, *Sintomi di risveglio religioso?,* v: A. Favale, Movimenti ecclesiali contemporanei: Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche, Roma 1982, 24.

Bistvena razsežnost gibanja v katerokoli zgoraj navedeno smer je ljubezen: 'Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan' (Rim 5,5).«[24]

Povzetek: **Marjan Turnšek, Duhovna obzorja sodobnega sveta**

Tudi po Drugem vatikanskem koncilu je eno izmed znamenj delovanja Svetega Duha v Cerkvi vznikanje novih eklezialnih gibanj. Ta so odgovor na znamenje časa, na pojav »nove dobe« (New age). Ker pa je v novih poskusih vedno skrito tudi tveganje stranpoti, je potrebno, da tudi »služba« v Cerkvi »karizmo« potrdi. Zato razprava v drugem delu obravnava iskanje kriterijev eklezialnosti ob sinodi o laikih leta 1987. Že dejstvo, da je katoliška Cerkev čutila potrebo ponovno preveriti kriterije za razločevanje delovanja različnih skupin znotraj svojega lastnega »organizma«, kaže na pristnost versko-duhovnega prebujenja po Drugem vatikanskem koncilu.

Summary: **Marjan Turnšek, Spiritual Horizons of the Modern World**

After Vatican II one of the signs of the action of the Holy Spirit in the Church has been the appearance of new ecclesiastical movements. They are a response to a sign of the times, namely the phenomenon of New Age. Since new experiments always carry the risk of going astray, also the official Church should confirm the »charism«. So the second part of the treatise deals with the search for criteria of ecclesiasticism in connection with the Synod on the Laity in 1987. Already the fact that Catholic Church felt the need to re-examine the criteria for distinguishing the action of different groups within its own »organism« points to the genuineness of the spiritual revival after Vatican II.

[24] Odlomek iz papeževe pridige, ki je bila objavljena v *L'Osservatore Romano*, 28.-29. september 1981.

Predavanje (1.07) UDK 130.2 »19« : 22/28 (042.3)

Anton Jamnik

Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja

1. Svoboda duha na ravni delovanja

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladuje individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega osnovna zahteva je določena mera strpnosti oziroma pravičnosti, hkrati pa zelo okrnela in minimalistična morala. V preteklosti je bilo življenje kot celota pojmovano kot Božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, osnova za odločanje je bil Božji indikativ. Takšno gledanje na prelom s tradicijo in z vedno večjim poudarkom na človeku kot razumnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju postopno izginja.

Vse to so značilnosti liberalizma, ki korenini v antropocentrizmu, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni razum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljensko in empiristično - analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako niso za vse zavezujoče, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri.

Empiristična - analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot. Te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

Osnovni problem sodobnega liberalizma je v tem, da na področju svobodne izbire daje temeljni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. Vse bolj sta močni moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, od Hutchesona in nato Huma, od skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma. Velik del moderne liberalne misli ne vidi potrebe po razpravi o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj. Vse to je treba prepustiti človekovi poljubni izbiri. S tem odpade vsaka razprava o tem, za kaj naj bi vsi skupaj živeli in si prizadevali, katere so naše

skupne vrednote. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev, neutemeljene izbire in posebnega nagnjenja.

Liberalni jaz se tako giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. S tem gibanjem mora seveda sproti prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem trgovanja. Relativizem, pluralizem in skepticizem so neke vrste aksiomi liberalizma, posamezniku omogočajo in dovoljujejo, da si sproti oblikuje moralna stališča, kot pač njemu najbolj ustreza. Tisto, kar si posameznik želi, je dobro in prav; ne želi pa si zato, ker je to vrednota, ker je moralno. Ob tem neprestanem spreminjanju in prilagajanju stališč, ob preračunljivem pragmatizmu, ob oblikovanju svojega lastnega dobrega na podlagi potreb in želja, je posameznik vse bolj razosebljen, razklan v sebi, izgublja lastno dostojanstvo. Zgolj proceduralen ali naturalističen pristop k morali ga vedno bolj ponižuje, saj ruši temelje avtentičnega moralnega delovanja. To pa vodi v še težjo obliko krize osebnosti, v nihilizem in apatičnost na vseh različnih področjih življenja. Ko je vedno bolj ohromljena posameznikova notranja trdnost in je svet v svoji množični ponudbi vse manj pregleden, pa je takšen človek naravnost odprt za manipulacijo, saj se z njo zapolni vse večja praznina v njem.

Pesem dunajskega maturanta kaže na brezosebnost odnosov in notranjo izpraznjenost človeka (objavil jo je F. Ringel):

Hotel sem mleko, dobil sem steklenico.
Hotel sem starše, dobil sem igrače.
Hotel sem govoriti, dobil sem knjigo.
Hotel sem se učiti, dobil sem spričevalo.
Hotel sem misliti, dobil sem informacijo.
Hotel sem pregled, dobil sem vpogled.
Hotel sem svobodo, dobil sem nujnosti.
Hotel sem ljubezen, dobil sem spolno vzgojo.
Hotel sem poklic, dobil sem delo.
Hotel sem srečo, dobil sem denar.
Hotel sem smisel, dobil sem kariero.
Hotel sem upanje, dobil sem strah.
Hotel sem se spremeniti, žel sem pomilovanje.

Charles Taylor, kanadski filozof in družbeni etik, v delu *Slabosti modernega časa*[1] na opisan problem opozori na svoj način, ko govori o treh težavah, ki so značilne za sodobno obdobje: problem individualizma in s tem izguba smisla, vedno bolj naraščajoči pragmatizem in izredna pasivnost, ki izvira iz izgube notranje svobode bivanja.

a) »Prvo pereče vprašanje je individualizem. Seveda individualizem pomeni tudi to, kar ima večina ljudi za največji dosežek moderne dobe. Živimo v svetu, kjer se imajo ljudje pravico sami odločati glede svojega življenjskega sloga,

[1] C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.

zavestno sprejeti določeno prepričanje, lahko se sami odločijo za slog svojega življenja, za katero so bili njihovi predniki prikrajšani. Na splošno pravni sistem vse te pravice zagovarja. V bistvu ljudje niso več podrejeni potrebam transcendentnega zakona, ki naj bi bil nekaj svetega.«[2]

Svobodo sodobnega sveta se pogosto povezuje z ukinjanjem tradicionalnih moralnih vrednot. Nekoč so ljudje čutili pripadnost presežnemu redu. Vesoljni red je bil »mogočna veriga bivanja«, v katerem so ljudje našli svoji pravi prostor pod soncem. Ta vesoljni hierarhični red se je odražal v hierarhiji človeške družbe. Človek je bil pogosto zaprt v določeno okolje, s svojo vlogo in položajem, ki sta mu bila dana, in se ju ni mogel, pa naj se je še tako trudil, rešiti. Sodobna svoboda vedno bolj ruši prav ta red.

Toda kljub omejevanju je ta red nudil smisel svetu in družbenim aktivnostim. Stvari, ki so človeka obdajale, niso bile zgolj potencialni surovi material, orodje za izvajanje projektov, ampak so imele svoj pomen, ki jim je bil dan z njihovim mestom v stvarstvu. Ko je stari red izgubil veljavo, so dejali, da je svet izgubil svoj čar. S tem pojavom so nekatere stvari izgubile svojo čarobno lepoto.

Že stoletja se lomijo kopja v diskusijah glede vprašanja, če je bila ta sprememba dobra. Težko bi bilo na kratko rešiti to vprašanje. Naša naloga je, da se osredotočimo na posledice, ki jih je ta sprememba prinesla v življenje in smisel človeka, saj je prav izguba smisla bivanja ena od najtežjih posledic individualizma, oziroma človekove zaprtosti v lastno samozadostnost, samovoljo in pragmatiko. Človek je izgubil širši pogled na življenje, zato ker se je osredotočil le na svoje osebno življenje. Temna stran individualizma je pretirana osredotočenost na »sebe«, zaradi česar postaja človekovo življenje hkrati plehko in omejeno, izgublja smisel in je čedalje bolj gluho za ostale ljudi v družbi. »Permisivna družba«, pojav »jaz generacije«, ali prevladovanje »narcizma«, so le trije najbolj znani pojavi v sodobni družbi, v katerih se izraža ta individualizem.

b) Individualizem in vedno bolj zapostavljena metafizična razsežnost bivanja pa sta tesno povezani z drugo »boleznijo« sodobnega časa: pragmatičnim razumom. »S pragmatičnim razumom sem imel v mislih tisto racionalnost, na katero se zanašamo, ko se za dosego nekega cilja naslonimo na najbolj ekonomično uporabo sredstev. Maksimalna učinkovitost, najboljše razmerje med stroški sta merilo njenega uspeha.«[3]

Brez dvoma se je z odpravo nekdanje harmonije bivanja, ki je temeljila na Božjem indikativu sunkovito razširil pomen pragmatičnega razuma. Družba nima več svete strukture, družbene ureditve in modeli ravnanja nimajo več podlage na Božjem redu. Prikrojene so za dosego posameznikove sreče, blagostanja in ugodja, kar je tudi njihov cilj in to s seboj prinaša negativne posledice. Sredstvo, ki to uresničuje, je pragmatični razum.

Po eni strani je ta sprememba človeka osvobodila, po drugi pa prinaša s seboj tudi veliko slabega: ne samo zaradi razširjenega pojava pragmatičnega razuma, temveč tudi zaradi nevarnosti, da bi le-ta dobil nadzor nad našim življenjem. Obstaja tudi nevarnost, da bomo stvari, ki bi jih morali ocenjevati na

[2] C. Taylor, n. d., 2.
[3] C. Taylor, n. d., 5.

osnovi drugih kriterijev, določali glede na učinkovitost oziroma »stroškovno dobičkonosne« analize in da bodo neodvisni cilji, ki naj bi narekovali naše življenje, postali zasenčeni zaradi zahteve po čim večji storilnosti. Še veliko je stvari, ki bi lahko podkrepile to skrb: na primer način, s katerim zagovarjajo potrebe po ekonomski rasti, da bi lahko upravičili zelo neenakomerno porazdelitev bogastva in dohodkov. To pripelje do tega, da postanemo neobčutljivi za potrebe okolja, kar lahko privede celo do katastrofe. Vodilni položaj tehnologije je verjetno prispeval k čedalje bolj omejenemu in praznemu življenju.

c) Vse to pa ima svoje posledice tudi na družbeni ravni in vodi do nevarnih posledic, ki jih bosta individualizem in pragmatični razum imela za politično življenje. Institucije in strukture industrijsko-tehnološke družbe močno ovirajo našo izbiro, da prisiljujejo tako družbe kakor tudi posameznike, da upoštevajo pragmatični razum, kar po resnem moralnem razmisleku ne bi nikoli storili. Zdi se, da pomeni družbena struktura, ki temelji na pragmatičnem razumu, veliko izgubo svobode za posameznika, kakor tudi za skupine.

Obstaja pa še druga oblika izgube svobode, o kateri se je že mnogo razpravljalo, še posebej znana je razprava Alexa Tocquevilla. Družba, v kateri bodo ljudje končali kot nekakšni posamezniki, ki so »zaprti sami vase«, je družba, v kateri bo malokdo želel sodelovati pri graditvi skupnega dobrega. Ljudje bodo raje ostali doma in uživali v zadovoljstvu zasebnega življenja, dokler bo vlada skrbela za sredstva, ki jih človek potrebuje, da doseže zadovoljstvo, in za njihovo široko distribucijo.

To pa pomeni najboljše pogoje in resno nevarnost, da se pojavi nova, moderna oblika tiranije, ki jo Tocqueville imenuje »mehka« tiranija. To ni tiranija terorja in zatiranja, ki je znana iz starih časov. V tem primeru gre za vlado, ki je blaga in paternalistična. Morda celo ohrani demokratično obliko z občasnimi volitvami. Toda dejansko se bo celotno vodstvo kazalo v »ogromni skrbniški moči«, ki je ljudje ne bodo mogli posebej nadzorovati. Edina obramba zoper to je po Tocquevillu dejavna politična kultura, v kateri se ceni sodelovanje posameznika tako na različnih nivojih vlade, kakor tudi v prostovoljnih združenjih. Toda atomizem samopovzdignjenega posameznika ni naklonjen temu. Ko se sodelovanje zmanjša, ko vzporedna združenja, preko katerih je bilo sodelovanje možno, izginejo, se posamezni državljan znajde sam spričo ogromne birokratske države in se upravičeno čuti nemočnega. Tako se znajde v še večji stopnji pasivnosti in zlobni krog mehkega despotizma je sklenjen.

Na to temeljno problematičnost in dekadentnost liberalizma, na notranje osiromašenje bivanja in izgubo smisla in svobode bivanja, je opozoril tudi papež Janez Pavel II., ko je leta 1996 obiskal Slovenijo: »Vaše ljudstvo preživlja obdobje korenitih sprememb. Medtem ko se skuša postopoma osvoboditi negativnih posledic totalitarne ideologije, ki ga je močno zaznamovala v preteklosti, se z vsemi močmi trudi za oblikovanje bolj bratske in demokratične družbe. Temu dogajanju je treba posvetiti še prav posebno pozornost. Samo tako bo namreč mogoče preprečiti, da ne bo na izpraznjeno mesto prejšnje ideologije prišla neka druga, nič manj nevarna, ideologija neobrzdanega liberalizma. Zdaj

živite v letih prehodnega obdobja in vaša beseda, ki jo spremlja zgled, je neogibno potrebna, kakor je bilo nekdaj potrebno Mojzesovo vodstvo.«[4]

In potem papež v Mariboru, ko je govoril predstavnikom kulture, znanosti in umetnosti, opozori na odločilno razpotje, na katerem stoji sodobni človek: »Ta ura je torej ura resnice za Evropo. Zidovi so se zrušili, padle so železne zavese, v človekovi zavesti pa vstaja, močneje kot kdajkoli, vprašanje o smislu življenja in o vrednosti svobode. Kako ne videti, da je v jedru tega problema vprašanje o Bogu? Ali se človek pojmuje kot od Boga ustvarjeno bitje, s podarjeno svobodo, ki mu odpira neskončne možnosti in mu hkrati nalaga točno opredeljene dolžnosti, ali pa sam sebe povzdiguje na absolutno raven, s svobodo brez postave, ki ga izpostavlja vse mogočim impulzom in ga zapira v uživaštvo in zagledanost vase.«

V nadaljevanju papež pojasni, kam vodi to, če človek samega sebe postavi na absolutno raven in se tako odloči za svobodo brez postave: »Znano je namreč, kako hudo je padec ideologij prizadel določen laični humanizem, ki je dolgo prevladoval na kulturnem prizorišču. Danes človekova poglavitna skušnjava ni več v tem, da bi vse utemeljeval na svojem razumu, temveč da bi se sploh odpovedal iskanju kakršnihkoli temeljev, in se utrujen in razočaran prepustil nevarnim tokovom skepse.«[5]

2. Svoboda duha na ravni verskega iskanja

Sodobni človek se noče vezati na nobeno ideologijo, je neke vrste vagabund ali miselni potepuh. V običajnem svetu, kjer vse drvi in je vse stalno edino v nestalnosti, se počuti dobro. Ukvarja se z vsem, kar mu življenje ali televizijski ekran navržeta. Nič zato, če je kristjan. Mirno se lahko udeleži dopoldanske maše in popoldne tečaja joge ali pa kakšne vrste transcendentalne meditacije (ali pa celo kakšnega klicanja duhov); izpoveduje vero v Kristusa, hkrati pa se navdušuje za reinkarnacijo; uživa pri latinskem obredu in hkrati obiskuje eksotična parapsihološka predavanja.

Vse ga zanima; po vsem malo brklja; vse jemlje neobvezujoče: kot bi izbiral nekaj tega in nekaj onega programa na televizijskem ekranu: Čemu bi se bil sodobni človek pripravljen z vsem bitjem zapisati?

Vsakemu je danes omogočeno, da si skomponira svojo religioznost: kanček zena, ščepec »parapsihologije«, vse to povezano s krščansko senzibilnostjo in že imamo religiozni in miselni koktejl, ki ga lahko vsak trenutek poljubno pomešamo, osladimo, zagrenimo in prilagodimo edino veljavnemu kriteriju osebne žejnosti, to je: dobro se počutim, prijetno mi je, uživam. Religija tako postane eden od pripomočkov za bolj uravnoteženo življenje. Materialno obilje kljub vsemu ne zadovolji povsem. Duhovni napitek tako pojmovanje humanistične religioznosti utegne obogatiti kvaliteto življenja. Seveda pa takšna logika razmišljanja in iskanja religioznosti vodi v vedno večjo oddaljevanje od Cerkve

[4] Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji* (Srečanje v ljubljanski stolnici), Cerkveni dokumenti 64, Ljubljana 1996, 18.

[5] Janez Pavel II., n. d., 42-43.

ali nasprotovanje le-tej, saj poudarja samo določeno osebno izkušnjo brez drugih razsežnosti, ki so pomembne pri verovanju.

In kako je z versko vzgojo v takšnem stanju?

Evangelizacija je proces, je zorenje, pot in nikdar zgolj abstraktna, idealna izmenjava načel in nekih idej. Vsi smo potrebni prečiščevanja, poglabljanja, spreobrnjenja. Ker je vera Božje delo, ostaja oznanjevalec vedno odprt in ponižen, zato pa tudi prepričljivejši. Pred mladim človekom še posebej ne smemo nikoli nastopati kot osvajalci ali kot eksperti, vsaj kar zadeva vero ne. Najslabša bi bila gotovo neka zaigrana popolnost. Mladi niso samo nek predmet naše pastoralne in vzgojne strategije in zavzetosti naše ljubezni do njih. Oni so »oni« in ne naša stvar. Mladi niso tabula rasa, na katero mi pišemo. Spoštovati je treba osebo. Recipročnost, dialog, enakost in drugačnost, vse to mora biti postavljeno pred izrecno in verbalno širjenje vere. Sv. Pavel je Atencem začel oznanjati šele potem, ko je spoznal »neznanega boga« v njih mestu, po katerem se je najprej sprehodil.

Mladi danes ne prenesejo vzgoje kot vkalupljanja v neko ustanovo, v totalni sistem verovanja, vrednotenja in izbiranja, temveč gre pot vzgoje skozi njihovo osebno in svobodno sprejemanje. Vloga pastoralnega delavca je, da predstavi vero v taki obliki, da poslušalcu prebudi željo po večjem spoznanju in končno svobodno odločitev. Vloga Cerkve je torej v tem, da mladim ponudi prostor svobodne in ustvarjalne odločitve. Pri tem pa je izrednega pomena povezanost v občestvo, skupnost prijateljev, kjer doživljanje vere dobi čisto nove razsežnosti. Čim več bo v takšnem občestvu prostora za svobodo bivanja in odprtosti življenjski radosti in ne neko zagrenjeno godrnjanje nad tegobami življenja, tem bolj bodo postala zanimiva in odprta za mnoge sodobne iskalce.

Glede na dano pluralnost, v kateri živimo, se izkaže kot pedagoško utemeljeno in pozitivno le tisto prizadevanje, ki pomaga človeku, da zori v kar se da svobodno odločitev za življenje po evangeljskih vrednotah, v katerih bo našel »polnost svojega osebnega in hkrati občestvenega ter družbenega življenja.«[6]

3. Postmodernizem in vprašanje religije

Ko govorimo o sodobnih filozofskih tokovih ter o svobodi duha in delovanja, nikakor ne moremo mimo vedno bolj prevladujoče filozofske smeri postmodernizma. Sam pojem oziroma smer je zelo težko določljiva; kljub temu poskušajmo opredeliti glavne vsebine, ki so skupne večini postmodernistov.[7] Postmodernizem je kritičen do pojma navzočnosti (nasproti temu zagovarja predstavljanje in konstrukcijo), izvora (zagovarja fenomen), je kritičen do enosti (za osnovo postavlja pluralnost) in transcendentnosti norm (nasproti postavlja imanentnost). Značilno za postmodernizem je, da analizira pojav z vzpostavitvijo drugačnosti.

Navzočnost se nanaša na vrednost neposredne izkušnje in na objekte, ki so neposredno prisotni. Kar je neposredno in dano v določeni izkušnji, je že

[6] Janez Pavel II., *Človekov Odrešenik*, Cerkveni dokumenti 2, Ljubljana 1979, 18.

[7] Prim. L. Cahoone, *Introduction,* v: *From Modernism to Postmodernism*, 14.

tradicionalno bilo postavljeno v nasprotje s predstavo, področjem lingvističnih znakov in pojmov ter s strukturami: torej vsem tistim, kar je sad človekove domiselnosti. Tako so bili npr. zaznavanje ali občutenje ali čutni podatki v različnih časih razumljeni kot neposredni kanal za spoznavanje stvarnosti in kot taki bolj zanesljivi in gotovi kot miselne (duševne) vsebine, ki so se kasneje modificirale in spreminjale v razmišljanju ali jeziku. Postmodernizem zanika, da bi karkoli bilo neposredno navzoče, saj govori o neodvisnosti znakov, jezika, interpretacije, nestrinjanja itd. V nekaterih primerih celo trdi, da navzočnost dejansko predpostavlja predstave. Tako Derrida dobesedno zanika, da obstaja nekaj takšnega, kar bi mogli imenovati »zaznavanje«, torej neposredno, transparentno dojemanje danega.[8]

Zanikanje navzočnosti (dejanskosti kot take same na sebi) postmoderniste vodi v to, da zamenjajo diskusijo o stvari kot taki z analizo predstave o stvari. »Nič ni zunaj teksta,« je slogan, s katerim lahko opredelimo postmoderniste, čeprav to ne pomeni, da zanje stvarni svet kot tak ne obstaja, ampak le to, da menijo, da se lahko srečamo z dejanskimi referencami samo preko teksta in predstav.

Modernizem se skuša s svojo racionalno metodo dokopati do izvora stvarnosti. Odkrivanje in vračanje k temu izvoru je običajno stvar razusmekga iskanja. Iskanje izvora pomeni poskus videti za ali onstran pojava, da bi s tem odkrili njegov temelj. Za moderno filozofijo osebe (eksistencializem, psihoanalizo, fenomenologijo in celo marksizem) je poskus odkriti ta izvor osebe pot do njene avtentičnosti. Postmodernizem zanika možnost kakršnegakoli takšnega odkrivanja. Zanika možnost vračanja k izvoru, ponovnega odkritja le-tega in tudi predstavljanje izvora, kakršnihkoli izvirov bivanja, globlje stvarnosti za fenomenom in postavlja dvom ali pa zanika možnost eksistence takšnega izvora. Kratko povedano, postmodernizem ostaja na površini, pojave gleda zgolj pozunanjeno in si ne prizadeva iskati kakšnih globljih temeljev, oziroma v principu zanika možnost takšnega odkrivanja. Če postmodernist reče »Vsak avtor je mrtev avtor« hoče s tem zanikati izvor teksta, kajti postmodernist zanika, da bi avtor razložil pomen teksta. Avtorjeve razlage teksta niso za postmodernista čisto nič bolj ustrezne kot tiste, ki jih podaja kdo drug. Te niso izvor teksta in zato nimajo nobenega privilegija pred vsemi drugimi razlagami.

Postmodernizem skuša prav tako pokazati, da je tisto, kar drugi vidijo kot enost, enotno, integralno eksistenco ali pojem, v resnici pluralno. Takšno gledanje do neke mere še odraža strukturalistično osnovo, ki razumeva elemente kulture - besede, pomene, izkušnje, človeške osebe, družbe v povezanosti več elementov med seboj. Odkar so ti odnosi povsem razločno postavljeni kot pluralni, je pluralnost tudi osnova posameznika. Vse je konstituirano na osnovi odnosov do drugih stvari, zato ni nič preprosto, neposredno ali pa popolnoma navzoče in nobena analiza katerekoli stvari ne more biti popolna in dokončna. Tekst npr. se lahko bere na neskončno število načinov, toda nobeno branje ne

[8] Prim. J. Derrida, *The End of the Book and the Beginning of Writing*, v: *From Modernism to Postmodernism, An Antohology* (ed. L. Cahoone), Blackwell, Oxford 1996, 336-360.

more zagotoviti popolnega in resničnega pomena. Človeška oseba ni preprosta enota, hierarhično oblikovana, trajna, samokontrolirana, ampak je predvsem mnogovrstnost moči, vplivov, različnih elementov. Za postmodernega človeka bi na neki način lahko rekli, da ima »več jazov«.[9]

Zanikanje transcendence norm je ključna značilnost postmodernizma. Norme, kot so npr. resnica, dobrota, lepota, racionalnost, niso nič več razumljene kot nekaj neodvisnega od procesa dogajanja, ki mu služijo ali ga sodijo, ampak so sad tega procesa in temu procesu imanentne. To pomeni, da ni neodvisnih vrednot, načel, norm za delovanje. Pojem dobrega in dejanje, da nekaj imenujemo za dobro, nista neodvisna od stvari, ki jih hočemo poimenovati za dobre. Postmodernisti na različne normativne zahteve odgovorijo s tem, da poudarijo pomen procesa razmišljanja, pisanja, pojmovanja nečesa in moči, ki je v ozadju oblikovanja teh zahtev. S tem pa postmodernisti ne želijo oblikovati nekih novih, svojih normativnih zahtev, ampak, ko »spustijo z vrvice« to obliko kritične analize, naredijo vse normativne zahteve problematične, vključno z njihovimi lastnimi postavkami. Prav v tej točki smo blizu protislovja, v katerega zaide postmodernizem. Vse se postavlja sproti, vsa »načela« so stvar trenutnega razumevanja. Vrednote kot take ne obstajajo, ampak so stvar interpretacije določenega časa in prostora.

Peta skupna lastnost postmodernizma pa ne temelji na kritiki, ampak je njena metoda v tem primeru pozitivna. Gre za poudarek konstitutivne drugačnosti, ko gre za analizo katerekoli kulturne vsebine.[10] Na nobenem področju ne sme biti privilegirane skupine, ki bi natančno določala delovanje. Kjerkoli že, naj bo to pri branju teksta ali pa ko gre za medsebojne odnose v družbi, vsepovsod je poudarek na drugačnosti, različnosti. Postmodernizem poudarja, da bi družba morala to upoštevati. Ta drugačnost pa je predvsem v nedoločenosti. V lingvistiki je to metafora, v družbi pomeni to, da si privilegirane skupine ne morejo in ne smejo lastiti vseh ostalih, na področju psihologije pomeni, da posameznik izrazi svoja skrita, drugačna, obstoječemu redu pogosto nasprotujoča teženja. V literaturi se to še posebej kaže v tem, da se postmodernist ne posveča nekemu že znanemu pomenu, razlagi, torej določeni konvencionalnosti, ampak prav to razbija, spravlja pod vprašaj in išče odsotno, skrito, tisto, kar je doslej ostalo neizraženo, kar je bilo razvrednoteno itd. Vse to počne zaradi tako imenovane konstitutivne drugačnosti, ki ni nek nov sistem, ki ne predstavlja neke trdnosti. Bistvo te drugačnosti je v postavitvi pod vprašaj vsega doslej obstoječega, ko je vse postavljeno na isti nivo, oziroma ko kriterija za presojanje preprosto ni. Prav iz te lastnosti postmodernizma izvira tudi njihovo zavzemanje za marginalne skupine, pa naj bo to na kateremkoli področju.

Metodološki postmodernizem zanika možnost oblikovanja temeljev. Kaže na to, da tradicionalno filozofsko razlikovanje med realnim in idealnim, objektivnim in subjektivnim, realnostjo in pojavom, dejstvom in teorijo, postaja vse bolj problematično. To dela na takšni osnovi, da kritizira tudi druge tradicionalne teorije vedenja in lingvističnega pomena in tudi človekov interes pri postav-

[9] Prim. L. Cahoone, *Introduction*, v: *From Modernism to Postmodernism*, 15.
[10] Prim. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford 1993.

ljanju takšnih razlikovanj. Metodološki postmodernizem je anti-realističen. Zahteva, da veljavnost določenega vedenja ne izhaja iz odnosa do objektov, ampak iz odnosa do naših lastnih pragmatičnih interesov, naše skupne perspektive, naših potreb, naše retorike itd. Prav tako pa je tudi protiutemeljitveni, saj ruši vsakršne filozofske poskuse opravičiti realizem. Nekatere oblike metodološkega postmodernizma so se pojavile, da bi spodkopale možnosti filozofskega iskanja, in sicer na ta način, da postavljajo pod vprašaj pojem resnice, racionalnosti in pomena. Metodološki postmodernizem je popolnoma negativen, to pomeni, da trdi oziroma pokaže na neadekvatnost ali problematičnost narave drugih oblik pisanja, govorjenja in teoretiziranja, toda ne daje nobene alternative, vsaj eksplicitno ne.

Če hočemo vsaj nekoliko razumeti postmodernizem, moramo nujno izhajati iz modernizma in njegovih ključnih poudarkov. Ob tem je prav tako zelo pomembno, da je bil modernizem ves čas svojega razvoja, posebej pa še ob pojavu vsake nove ideje, deležen napadov in kritike z vseh strani. Od samega začetka so ga napadali in bili do njega kritični kulturni, politični in verski voditelji. Tako torej postmodernizem ni nekaj čisto novega, ampak je samo najnovejša oblika kritike modernizma. Kako je ta kritika znotraj modernizma rasla, je lep dokaz Nietzsche, ki je gotovo najbolj vplival na postmodernizem. To je namreč prvo obdobje, ki je pomembno za razumevanje postmodernizma. Drugo obdobje je čas med l. 1860 in 1950,[11] ko se dramatično preoblikuje vsakdanje družbeno ekonomsko življenje, v katerem živi povprečni človek. To je tudi obdobje, ko zahodna modernost postane osrednja geopolitična moč v svetu. To uresničenje modernosti je sprožilo nove reakcije med intelektualci in umetniki. Predmet pogovorov postanejo meščanske vrednote, množična kultura. Vse to sproži pravo množico različnih intelektualnih in umetniških poskusov. Mnogi avtorji v tem obdobju so ključnega pomena za poznejši razvoj postmodernizma. Po tem obdobju (po drugi svetovni vojni) pa govorimo o začetkih postmodernizma v polnem pomenu besede, čeprav ni mogoče jasno postaviti meje (običajno se jo postavlja v šestdeseta leta).[12] V ta čas spadajo najbolj eminentni avtorji, ki se identificirajo s postmodernizmom (torej po letu 1960); ti imajo tudi svoje predhodnike; potem je tu dokaj veliko število

[11] O tem obdobju nam zanimivo spregovorijo kritične analize moderne umetnosti, družbe in filozofije, ki spremljajo ta »zmagoviti modernizem« in oblikujejo zares enkratno družbo v človeški zgodovini. Naštejmo samo nekaj zanimivih del avtorjev, ki v tem času pomenijo kritiko modernizma: C. Baudelaire, *The Painter of Modern Life*, F. T. Marinetti, *The Founding and Manifesto of Futurism*, C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Science as a Vocation*, F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics, Tractatus Logico-Philosophicus*, Le Corbusier, *Towards a New Architecture*, S. Freud, *Civilization and its Discontents*, J. Ortega y Gasset, *The Crowd Phenomenon*, E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental, Phenomenology*, M. Horkheimer & T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, J.-P. Sartre, *Existentialism*, prim. *From Modernism to Postmodernism* (ed. Lawrence Cahoone), Blackwell, Oxford 1996, vi.

[12] Prim. L. Cahoone, *Introduction*, v: *From Modernism to Postmodernism*, 20.

modernih avtorjev, ki se posvetijo nekaterim postmodernim temam, pa niso postmodernisti. So pa v tem času tudi ostri nasprotniki postmodernizma.[13]

Kaj bi potem konec koncev lahko rekli o postmodernizmu? Mnogi filozofi odklanjajo postmodernizem kot tak in njegove glavne vsebine. Če postmodernisti dobesedno spodkopavajo resnico, objektivnost in nedvomen pomen besed, potem prav to njihovo »načelo« spodkoplje njihova lastna dela. To pomeni, da postmoderni tekst s tem zapravi svojo lastno možnost, da bi imel kakšen tehten pomen in da bi bil resničen. Postmodernisti tako lahko zanikajo veljavnost svojih lastnih zanikanj. Da bi se izognili tej protislovnosti, pišejo na bolj mil in ironičen način in nočejo eksplicitno postaviti metodoloških in filozofskih zahtev. Ta problem protislovja v samem sebi je pravzaprav eden najtežjih očitkov postmodernizmu. To ga bremeni in spodkopava njegovo bistvo.

Toda kljub temu postmodernizma vendarle ni mogoče spregledati, njegova kritika, očitki in zahteve modernizmu so vsekakor vredni razmisleka. Reči, da se metoda postmodernizma ne ujema s kriteriji, ki so veljavni za tradicijo in da se ne pokorava običajnim in standardnim kriterijem, še ni dovolj močan razlog, da bi šli mimo njega. (Koliko različnih gledanj je bilo v zgodovini filozofije, ki so bila drugačna od mnenja takratne večine! Primer je Sokrat, ki za svojo drugačnost celo žrtvuje svoje življenje.) Tudi njegova destruktivnost, rušenje vsakršnih kategorij, spodkopavanje vsakršnih koordinat, ki bi mogle biti merilo človekovega ravnanja, imajo sodobnemu človeku nekaj povedati. Postmodernizem je zrasel na tleh modernizma, torej ima v njem svoje korenine. Če je tako kritičen do svojih korenin, pomeni, da ima za to gotovo tudi kakšen razlog. To, da ga pogosto ne zna pozitivno izraziti, ampak da zaide v destrukcijo, pa ni znamenje njegove moči, ampak prej nemoči! Realno srečanje s to stvarnostjo bi morda utegnilo pomagati, da (post)moderni človek odkrije »duha v pepelu«,[14] oziroma da vprašujoča eksistenca v srečanju z vso omejenostjo, končnostjo in krhkostjo bivanja (ne-bitjem, ki ga doživlja) zahrepeni po odgovoru.[15] Morda ji bo to pomagalo, da bo dovolj svobodna in močna za to, da bo

[13] Naštejmo nekaj filozofov, ki spadajo v eno od teh kategorij: M. Heidegger, *Letter on Humanism,* T. Kuhn, *The Nature and Necessity of Scientific Revolutions*, R. Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, J. Derrida, *The End of the Book and the Beginning of Writing*, M. Foucault, *Truth and Power*, I. Hassan, *Postmodernism: A Paracritical Bibliography*, G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, L. Irigaray, *The Sex Which is Not One*, C. Jencks, *The Death of Modern Architecture, What is Post-Modernism*, J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, M. C. Taylor, *A Postmodern A-theology*, A. MacIntyre, *The Virtues, the Unity a Human Life and the Concept of a Tradition*, F. Jameson, *The Cultural Logic of Late Capitalism*, R. Rorty, *Solidarity or Objectivity*, J. Habermas, *An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason*, S. Harding, *From Feminist Empiricism to Feminist Standpoint Epistemologies*, S. Bordo, *The Cartesian Masculinization of Thought*, D. R. Griffin, *The Reenchantment of Science*, vse v: *From Modernism to Postmodernism* (ed. L. Cahoone), Blackwell, Oxford 1996, vii.

[14] Prim. E. Wyschogrod, *Spirit in Ashes, Hegel, Heidegger and Man-Made Mass Death*, Yale University Press, New Haven and London 1985.

[15] Prim. P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, SCM Press Ltd., London 1984, 169-201.

sprejela, da jo Nekdo brezpogojno sprejema, v vsej njeni razklanosti in neuresničenosti bivanja. Če bo sodobni človek znal »živeti vprašanja sama, jih ljubiti«,[16] potem bo morda to moglo v njem ponovno odkriti vprašujoče čudenje, ki pomeni večno odprtost in iskanje odgovora.

Na podlagi teh nekaterih splošnih dejstev bomo morda lažje razumeli tudi vprašanje religioznosti znotraj postmodernizma. Za nekatere pomeni postmodernizem »smrt Boga« in s tem izginotje religije kot take. Za druge je to obdobje vračanja k tradicionalnim vrednotam in k tradicionalni vernosti. Za nekatere je to obdobje, ko je potrebno religiozno stvarnost na novo opredeliti, uporabiti nov jezik, ali celo preoblikovati religiozne ideje. Gledano iz postmodernistične perspektive: nič ni samo to, kar je. Gre za iskanje novih pomenov, za dekonstrukcijo, ki pa je seveda izven jasnih kriterijev. In to zavestno in hote, saj želi v tej nedoločljivosti ostati, kar je ena bistvenih značilnosti postmodernizma. Mark C. Taylor je prepričan, da nedavni razvoj vizualne umetnosti ustvarja čisto nove možnosti tudi za religiozne predstave.[17]

Za mnoge umetnike je iskanje estetske čistosti na neki način že tudi duhovno iskanje. Ta povezanost med slikarstvom in duhovnim iskanjem se še posebej izrazito kaže pri Barnettu Newmanu. Cilj njegovih slikarskih iskanj je prav preko umetnosti vzpostaviti »most« do najbolj vzvišenega. Preko abstrakcije je treba odstraniti vse predstave in oblike, da se tako ustvari prostor za predstavo neupodobljivega in nepredstavljivega. In prav v tej predstavi nepredstavljivega se umetnost kaže kot medij, pot do Transcendence na nov in drugačen način. Prav zaradi te svoje odprtosti ima umetnost s svojim simbolnim izražanjem v postmodernizmu izredno pomembno mesto. Včasih ta tako prevlada, da je vprašanje, če smo sploh še na področju filozofije ali že na področju estetike oziroma umetnosti kot take.

S »smrtjo Boga« je tesno povezana pop umetnost in različne druge oblike umetnosti, ki v porušenju transcendentnih razsežnosti tudi umetnost naredijo zgolj za izgubljeno igro predstav. V pop umetnosti izginjajo transcendentna znamenja in vse, kar ostaja, je neskončna igra znakov. Podobe ne predstavljajo ničesar. Smrt Boga je razveljavitev transcendentnih označenosti. In prav v odsotnosti te transcendentne označenosti ostajajo samo še glasniki. »Ko ti glasniki ne postavljajo in iščejo stvari onstran sebe, pomeni to svobodnjaško plavanje glasnikov igro, v kateri na mesto transcendence stopa imanenca. Pri bedenju ob smrti Boga je pravzaprav to edino, kar je mogoče pričakovati, doživeti ali spoznati.«[18] Zgodi se torej redukcija transcendence v imanenco, ki se potem v umetnosti kaže kot igra znakov in igralcev, ki je igra »bedenja pri mrtvem Bogu«. Pa vendar se prav v takšnem svetu pojavi bivanjsko hrepenenje po svetem, sakralnem, po razsežnosti bivanja, ki bo v vso banalnost in pogorišče porušenih idealov prinesla novo razsežnost skrivnostnega, simbolnega, ki v svoji

[16] Prim. R. M. Rilke, v: K. Rahner, *Molitev*, Dravlje 1991, 10.

[17] Prim. M. C. Taylor, *Reframing postmodernism*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion*, (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 14.

[18] M. C. Taylor, *Reframing postmodernism*, 19.

temeljni vsebini pomeni odprtost transcendenci. »Ta rez je rana, ki ne more biti ozdravljena, solza, ki ne more biti obrisana. Ta meja, verjamem, more ustvarjati neverjetne možnosti ponovnega vzpostavljanja sakralnega v našem postmodernem svetu.«[19]

Znotraj postmodernih iskanj in novega odkrivanja religioznega je seveda tudi cela vrsta kvazireligioznih človeških iskanj, ki ostajajo znotraj imanence človeškega in pomenijo nadomestek za izgubljeno. V modernizmu znanost Boga vedno bolj odriva z obzorja človeškega razmišljanja. »Bog je docela onstran narave, spravljen na varno in vzvišeno mesto vzročnosti in je vse bolj nepotreben.«[20] Druga skrajnost pa je, da se religiozno iskanje spravi zgolj v okvire človeškega, v tako imenovano samoosnovano avtonomijo imanentizma, ki je tako značilna za postmoderno iskanje. Tudi v tem primeru odnosa preprosto ni več, ostaja samo še antropologija (Feuerbach, Freud), ki v poudarjanju svetega izraža domotožje po izgubljeni razsežnosti bivanja.

Cela vrsta avtorjev je, ki na religiozni pojav v postmoderni družbi gledajo popolnoma nasprotno. V vsakem primeru, pa če gre za zanikanje ali pa za pozitivno poudarjanje religiozne razsežnosti, je jasno to, da postmodernizem ne more mimo tega vprašanja. Vedno znova ga vznemirja, pa čeprav se ta iskanja potem pogosto izrodijo v povsem razvrednotenih človeških igrah. »Javlja se 'novi Jeruzalem', postmoderna a-teologija kot oblika nomadične ekstaze, dionizičnega užitka; javlja pa se tudi postmoderna teologija kot nomadska eklezialna eshatologija - harmonija miru.«[21] To je samo eden od mnogih kontrastov, ki zaznamujejo postmoderni čas. Na svoj način izražajo vso protislovnost sedanje situacije, ki se pogosto izgublja v subjektivističnih iskanjih in ekstatičnosti lahkotne igre. Postmodernizem pravzaprav tvori vsa ta pomešanost preteklosti in sedanjosti, različne vplive, eklekticizem, ki se v končni stopnji kaže kot razpršenost in izrazita fragmentarnost.

Pojav postmodernizma na zanimiv način opiše Rowan Williams. »V trenutku umiranja, tako pravijo, se v človeku zgodi preblisk njegovega celotnega življenja. Ni presenetljivo torej, da ko udobno jadramo proti koncu drugega tisočletja in se s tem javlja tudi določena slutnja smrti, ali celo kolektivno občutje prihajajoče smrti, ali celo možnost entropičnega propada, da je v takšnem stanju sodobna zahodna kultura prežeta z nostalgijo po vsem, kar ostaja v nedosegljivi preteklosti.«[22] To naj bi bil razlog povečanega zanimanja za religijo v sodobnem času. Zanimivo je to, da se pri teoretikih sekularizma vedno bolj javlja zanimanje za mistične in duhovne teme. Primeri takšnega iskanja so npr. Derridajevo delo *O duhu*, budistično pojmovanje (ne)jaza, kot ga moremo

---

[19] M. C. Taylor, *Reframing postmodernism*, 26.

[20] J. Milbank, *Problematizing the secular: the post-postmodern agenda*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 38.

[21] G. Rose, *Diremption of spirit*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 52.

[22] A. Wernick, *Post-Marx: theological themes in Baudrillard's America*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 57.

razbrati pri Foucaultu in drugih, ki posebej poudarjajo subjektovo razsrediščenost, Althusserjev skrivnostni poskus, da bi marksizem in leninizem razložil kot dediščino katolicizma; Lyotardovo in Deleuzovo posvečanje sublimnemu; Levinasova in Irigarayeva drugost in Baudrillardovo odločno razočaranje nad sociologiziranjem.[23]

Zanimivo pri teh avtorjih je predvsem to, da odpirajo vprašanje religije in skušajo nanj tudi čisto svojsko odgovoriti prav v obdobju sekularizma. To dogajanje je še posebej intenzivno v Franciji. Res je, da je v Derridajevi prosti igri ali pa Deleuzovem hrepenenju, Barthovem uživanju in Baudrillardovi ekstazi in zbeganosti prisotno znamenje »ekstatične pijanosti«, kljub temu pa takšno iskanje tudi nekaj pove: po propadu velikih racionalnih sistemov, v času Nietzschejeve »smrti Boga«, ko ni ničesar več absolutnega, ampak so samo še fragmenti, se sodobni človek ne more kar preprosto sprijazniti z vso izpraznjenostjo in pustostjo svojega bivanja. Predaja se igri besed, kot da bi v tem begu iskal trdnost, ki jo je porušil: »Veste,« poudarja Baudrillard, »moje delo je narediti to, da se pojavijo ideje. Toda takoj potem, ko se pojavijo, se trudim, da bi te ideje izginile. To je osnova, da se ta igra trajno odvija. Povedano bolj natančno, nič ne ostaja, razen občutka zbeganosti, s katerim si ni mogoče veliko pomagati.«[24] In kaj je glavni namen takšnih besednih iger? Gre za distanciranje od vsakega sistema, porušenje vsakršne teorije. Končna posledica je, da resnica ne obstaja, resnice ni. Vse to pa Lyotard dela na račun neke preroškosti, ki se izgublja sama v sebi, v lastni igri besed in ekstatičnosti.

Postmodernizem torej v veliki meri ostaja literarni in umetniški pojem, ki pa naj bi na svoj način predvsem v okviru teh oblik izražal tudi svojo »religiozno« razsežnost. Carl Rasche navaja postmoderni roman Ime rože, delo Umberta Eca,[25] ki naj bi na izviren način pojasnil nekatere značilnosti postmoderne misli. Postmodernost pomeni nov opis logike kot 'estetike', sporočila kot posrednika, komunikacije kot dramatike, resnice kot utelešenja. Postmodernost je transcendenca, ali premagovanje vseh arhaičnih ali legendarnih pomenskih redov. »Površinsko gledano predstavlja postmoderno prehod od visoko formaliziranega, ali modernega razumevanja stvari h karnevalu ljudske kulture. Toda ta pomanjkljivost ni toliko revolucija okusa, kot je ponovna prilastitev same teorije pomena. Ta ideja izhaja iz tistega, čemur Eco v enem od svojih semiotičnih traktatov pravi karnevalizacija. Izraz postmodernizem je vzbrstel, zrasel in preplavil akademsko konverzacijo v zadnjem desetletju. Nekoč nenavadni in neznani, če ne celo razorožujoči izrazi kot subtekst, diskurzivnost, meta-pripovednost in alternativnost, so postali znotraj humanistike svoje lastno narečje.«[26]

---

[23] Prim. A. Wernick, *Post-Marx: Theological themes in Baudrillard's America*, 58.

[24] J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, 81.

[25] U. Eco, *The Name of the Rose*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1980, 583.

[26] Prim. C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 94.

Avtentični postmodernizem[27] zajema po mnenju nekaterih avtorjev povrnitev bogastva naravnih zaznamovalcev, če ne celo vrnitev k naturalizmu ali realizmu poznega klasičnega obdobja. Postmoderni stil v sebi obsega tradicijo brez zakonitosti, obliko brez formalnosti, lepoto brez monumentalnosti, skladnost brez simetrije.[28] Za postmoderno obdobje sta značilni dve smeri. Prva je dekonstrukcija, ki se zapira sama vase in se tako izprazni v zunanjosti znaka, druga oblika pa je metaforični postmodernizem, ki pa naj bi vendarle ostal veliko bolj odprt, še posebej v svetu umetnosti in s tem posredno tudi glede teološkega iskanja.[29] Postmoderno religiozno iskanje pa se pogosto izgublja v popolnoma izkrivljenih in popačenih oblikah kvazireligioznosti, ki so v zgodovini že bile poznane in so danes dobile samo novo preobleko. »Semiotik se ne zanima le za religiozno misel, ampak tudi za religiozni kontekst. Na enak način kot lahko Mick Farren celotno kulturo dvajsetega stoletja[30] interpretira z ikono 'črne usnjene jakne', tako si lahko teološki mislec, ki je poučen o estetiki in poetiki postmodernega, v duhu predstavlja svetost ne samo kot skupek stalnih teoloških emblemov ali reprezentacij, ampak kot pravi cirkuški šotor, na katerem utripajo izginjajoča znamenja in namigi religiozne sentimentalnosti dvajsetega stoletja. Prepletanje religioznih teženj in popularne kulture kot

[27] V zadnjem času, ko se je beseda postmodernizem začela nanašati na poststrukturalistične oblike filozofskih in literarnih argumentov, je Huston Smith svoj bes usmeril proti konceptu samemu. V plenarnem nagovoru Ameriške akademije za religijo v Anaheimu (California) proti koncu leta 1989 je Smith odpravil besedo postmodernizem, češ, da je le degenerirana oblika modernizma, ki je nastala, ko sta znanost in empiristična epistemologija izpodrinili razodetje in to, čemur Smith pravi modrost stoletij, kot praizvor resnice. Za Smitha je greh postmodernizma v tem, da zanika ontološko transcendenco, pri čemer ima v mislih hierarhično metafiziko religiozne ezoterike, ki izvira iz vedantizma in hermeticizma. Smith je poudaril, da bi bilo treba postmoderne impulze razsodno odstraniti z 'vrnitvijo k zahtevam resnice, kot so zajete v velikih svetovnih tradicijah; prim. C. Rasche, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 97-98.

[28] C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 97.

[29] »Nenavadno je, da konec dekonstrukcije ni svoboda teksta, ampak totalizirajoč somrak, v katerem se filozofija in teologija izgubljata v ledeno hladni in črni noči izčrpanosti. Dekonstrukcija sestavlja univerzalen 'zapiralni čas', ki ga je Heidegger poimenoval konec filozofije. To je resnična summa analitičnega postmodernega. To je zreduciranje znaka na anonimno zunanjost, na enodimenzionalno besedno platno, na katerem so njegova razpokana in razbarvana olja pustila svoj somračen odtis.

Metaforično postmoderno pa se po drugi strani dviga kot Feniks iz pepela, da znova pridobi moč zaznamovanja na celo radikalnejši način. Metaforično postmoderno lahko najbolje opišemo kot temeljno ontologijo telesa, kjer lahko metafiziko, sedaj razkosano in razstavljeno, 'ponovno napišemo' kot dešifriranje 'estetskih' ali čutnih znamenj, ki jih poznamo, kot svet in kot kulturo. Kot pravi Jencks, ko govori o postmoderni arhitekturi, gre za estetiko, ki vsebuje 'okraske in modeliranje, ki namigujejo na človeško telo', in ki prav tako 'humanizira neživo obliko s tem, ko nanjo naravno projiciramo našo fizionomijo in razpoloženja'.« Prim. C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 102.

[30] Prim. S. Connor, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Blackwell, Oxford 1989.

posebne različice postmoderne estetike lahko najdemo v tem, kar je bilo napačno poimenovano nova religiozna gibanja ali religija New Age. Takšno obilje navidezne nove religioznosti - pa naj gre za spiritualizem, satanski rock, kristalno norost ali pop metafiziko Shirley Maclaine, J. Z. Knighta in Barbare Marx Hubbard - sploh ni nič novega. Gre za starodavno ezoteriko in velikokrat za arhaično vraževerje ali nevarne obsedenosti, vse je le na novo zavito za današnji potrošniški okus.«[31]

Postmoderno religiozno iskanje se torej skriva znotraj dekonstruktivizma oziroma metafore, ki pa običajno ostaja v imanentnih okvirih človekovega hrepenenja in želje, da bi v svetu, v katerem živi, vendarle odkril globljo resničnost. Religiozna iskanja, kot smo videli, le pri redkih izjemah (Levinas) odpirajo perspektivo upanja, večina od njih se izgubi v ekstatičnih igrah in popolnoma poruši vsakršne kategorije. Religiozno iskanje se tako zreducira v neko čisto novo antropologijo, kjer ni več odnosa do Transcendence, ampak ostaja samo še človekova igra z lastno sposobnostjo presežnosti. Ta sposobnost pa vendarle človeka vedno znova vznemirja, kajti tudi zanikanje le-te se dogaja v njeni moči. Ni odvisna od neke trenutne človekove odločitve, ni sad njegovih prizadevanj, ampak mu je preprosto darovana. Zdi se, da njen ustvarjalni nemir, ki ga poraja v človeku, vendarle pomeni upanje tudi v vsej fragmentarnosti in razpršenosti postmodernizma. Če kje, potem prav tu človek doživlja svojo razsrediščenost in razlaščenost, ki se uresničuje v podarjenosti bivanja.

Povzetek: **Anton Jamnik, Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja**

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma. Empirično-analitična znanost, na katero se naslanja, ukinja normativno mesto moralnih vrednot, te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma stvar posameznikove poljubne izbire, ki temelji na iracionalnem, nagonskem in interesnem teženju. Za avtentično razumevanje sodobnega religioznega iskanja je nujno potrebno upoštevati postmoderno misel. Postmodernizem je kritičen do pojma navzočnosti - nasproti temu zagovarja predstavljanje in konstrukcijo, zagovarja fenomen in pluralnost, kritičen je do transcendentnosti norm, nasproti postavlja imanentnost, analizira pojav s poudarjanjem drugačnosti.

Summary: **Anton Jamnik, Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action**

The roots of liberalism lie in an increasingly radical anthropocentrism. Empirical-analytical science on which it is based has abolished the normative position of moral values, therefore they are practically completely absent or are just a matter of the individual's arbitrary choice based on irrational or instinctive inclinations and interests. In order to be able to authentically understand modern religious search, one must necessarily consider postmodern

[31] C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 104.

thought. Postmodernism is critical of the concept of presence and juxtaposes it with imagination and construction, defends the phenomenon and plurality, is critical of the transcendency of norms and juxtaposes it with immanency, analyzing the phenomenon by stressing the difference.

Razprava (1.01) UDK 159.962 (049.2)

Christian Gostečnik OFM

Prisilno ponavljanje hudih travm

Uvod

Od vsega začetka razvoja je bila osrednja tema moderne psihiatrije vpliv preteklih travmatičnih izkušenj na človekovo kasnejše življenje. Charcot, Janet in Freud so opazili, kako usodno so spomini na pretekle travmatične izkušnje vplivali na mentalno življenje njihovih pacientov. V teorijah teh avtorjev so pretekle travmatične izkušnje postale ključni moment v strukturi zdravljenja.[1]

Potlačeni spomini na zgodnjo travmo se lahko vrnejo v obliki fizičnih občutkov, nočnih mor, ponovnega vedenjskega odigravanja, flashbackov ali celo kombinacije naštetega. Janet je tudi pokazal, kako postane pacient fiksiran na travmo in ni sposoben ničesar razumeti iz travmatične izkušnje, ki je tako močno zaznamovala pacientovo kasnejše zaznavanje podobnih izkušenj. Kot da bi nekaj zadržalo njihov osebnostni razvoj, da ne bi bili zmožni sprejeti in predelati nobenega novega doživetja svojih življenjskih izkušenj.[2]

Freud je v svojih raziskavah prišel do podobnega sklepa. Sprva je trdil, da so vsi histerični simptomi posledica seksualnega zapeljevanja v otroštvu in da se nezavedni spomini sprožijo takrat, ko v obdobju adolescence oseba izkusi podobno situacijo, ki jo spomni na izvirno travmo. Travma trajno poškoduje pacientovo sposobnost soočanja z življenjskimi izzivi. Ker pacient ne razreši in

[1] Prim. F. Caspar, *The appeal of connectionism for clinical psychology*, v: Clinical Psychology Review 12 (1992), 719-762; A. Wilson - C. Malatesta, *Affect and the Compulsion to repeat: Freud's Repetition Compulsion revisited*, v: Psychoanalysis and Contemporary Thought, 12 (1989), 265-312; R. B. Shapiro, *Separation-individuation and the compulsion to repeat. Symposium on the 40th Anniversary of the William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology: Psychoanalitic Controversies and the Interpersonal Tradition: What Cures: The Therapeutic Action of Psychoanalysis. Contemporary psychoanalysis* 21 (1985), 297-308; J. A. Chu, *The Repetition Compulsion Revisited: Reliving dissociated Trauma*, v: Psychotherapy 28,2 (1991) 327-332; P. Shabad, *Fixation and the Road not Taken*, v: Psychoanalitic Psychology 4,3 (1987) 178-205; F. Ladame, *Adolescence and the Repetition Compulsion*, v: International Journal of Psychoanalysis 72 (1991) 253-268.

[2] Prim. B. A. van der Kolk, *The Compulsion to Repeat the Trauma, Re-enactement, Revictimization and Mosochizem*, v: Psychiatric Clinics of North America 12: Treatment of Victims of Sexual Abuse (1989) 389; J. A. Chu, n. d., 327.

ne sprejme travme, ponavlja potlačeno izkušnjo, kot da bi bila del sedanjega stanja, namesto da bi se soočil z njo kot z nečim preteklim.[3]

Freud (1896) je sprva predpostavljal, da so histerični impulzi posledica seksualne travme, kasneje pa je spoznal, da te hude motnje povzroča intrapsihični konflikt in ne dejanska travma.[4]

Prav to odkritje, kot pravi Chu,[5] je eden pomembnejših razlogov, ki botrujejo zmanjšanju poudarjanja travmatične izkušnje pri pacientu. Zloraba otrok je bila v naši družbi dolgo zamolčana in so jo celo zanikali. Tudi žrtev travme, ki je zanikala in minimalizirala post-travmatično izkušnjo, ali pa jo zelo sporadično in delno opisala, je vplivala na profesionalno zanikanje.[6] Celo danes, ne glede na večjo biomedicinsko razgledanost, širša družba še naprej zanemarja pomen travmatične etiologije pri psihiatričnih boleznih in drugih težjih motnjah.[7] Številne sodobne raziskave psihiatričnih pacientov odkrivajo pretresljivo visok delež otroških spolnih in fizičnih zlorab in zato se v zadnjem času v strokovnih krogih tehtnica preveša v smer večjega razumevanja žrtev različnih travm in prepoznavanja pacientovih izvirnih motenj in bolečih izkušenj ter posledic, ki jih zdaj trpijo.[8]

V prispevku bomo natančno opisali tekoče psihološko in nevrološko pojmovanje prisilnega ponavljanja pretekle travme, ki jo žrtev ponavlja tudi v kasnejšem življenju, pri tem pa se bomo osredotočili predvsem na operativni psihični mehanizem, ki sproži in ohranja prisilo ponavljanja in njeno funkcijo nadaljevanja starih travm.

Psihološki pogled na prisilo ponavljanja hudih travm

Freudov pojem prisile ponavljanja (1920), ki izključuje dejansko travmo kot etiologijo emocionalnih motenj, še vedno precej prispeva k razumevanju in pojmovanjem vloge travme pri psihiatričnih boleznih in drugih emocionalnih motnjah.[9] Freud je vlogo potlačitve v razvoju prisile ponavljanja večinoma povezoval s potlačenimi nagonskimi konflikti iz kasnejšega življenja. Sedanje klinične izkušnje pa kažejo, da se dostikrat ne ponavlja le intrapsihični konflikt, temveč dejanska travma. Osebe, ki so v preteklosti izkusile travmatične dogodke, opažajo, da te izkušnje še vedno vdirajo v njihovo sedanje življenje. Pretekli dogodki, čustva, vedenja in občutki se pojavljajo v sanjah ali pa se navežejo na trenutne izkušnje. Kot je trdil Freud (1920), je takim osebam usojeno, da travmatične dogodke ponavljajo, namesto da bi se jih preprosto spominjale.[10]

---

[3] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 389; J. A. Chu, n. d., 328; R. B. Flannery, n. d., 25; S. Kirschner - R. L. Rappaport, *Working with Adult Incest Survivors,* New York 1993, 31-49.

[4] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390; J. A. Chu, n. d., 328.

[5] Prim. J. A. Chu, n. d., 327.

[6] Prim. J. A. Chu, n. d., 328.

[7] Prim. J. A. Chu, n. d., 328.

[8] Prim. J. A. Chu, n. d., 328.

[9] Prim. J. A. Chu, n. d., 328-329.

[10] Prim. J. A. Chu, n. d., 328-329; B. A. van der Kolk, n. d., 390-392.

Zelo pomembno pa je, da razumemo, da je ponavljanje pretekle travme prisila za travmirane ljudi.[11] Četudi si zavestno želijo potlačiti ta spomin, v njihovi psihi obstaja nasprotna potreba po ozaveščenju potlačenih vsebin. Ne glede na to, kako neprijetno je lahko to vdiranje v zavest, ponavljanje prevlada nad načelom ugodja, kot je opisal Freud (1920).[12] Na ta način se potlačene in razcepljene izkušnje pojavljajo v novi situaciji na nov način.

V skladu s to klinično izkušnjo je Chu ugotovil, da je prisila po ponavljanju skoraj na isti biološki ravni nujnosti, kot npr. potreba po mokrenju, ki jo oseba lahko zadrži le za kratek čas.[13] Chu še naprej pojasnjuje, da so najpomembnejši znaki izbruha potlačenih in razcepljenih dogodkov flashbacki, ki jih osebe doživljajo v post-travmatskih in disociativnih motnjah. Pacienti s tovrstnimi motnjami so prisiljeni ponovno doživljati travmatične dogodke tako v nočnih morah kot v dnevni resničnosti, in to doživljanje je tako avtentično, kot da bi se dogodek res odvijal v sedanjosti: pacient npr. vizualizira pretekle dogodke in celo časovni okvir in okolje, v katerem so se odvijali, in občuti ista čustva in telesne občutke, kot jih je občutil takrat. Neverjetna moč in napor psihe sta potrebna za potlačitev in razcep travmatične izkušnje in za ponovno sproženje potlačenih vsebin.[14]

Travmirani ljudje se miselno sicer lahko zavedajo travme, a so potlačili čustva, povezana z njo ali pa lahko ohranijo čustveno izkušnjo brez razumske vednosti o travmi. Čutijo, kot da se je dogodek zgodil nekomu drugemu in ne njim, in opisujejo travmo kot dejstvo. Pacienta lahko preplavijo čustva kot depresija, panika, obup, samomorilnost ali bes, ob nepomembnem dražljaju iz okolja, ne da bi se zavedal njihove etiologije. Če se ta čustva pojavijo istočasno z izgubo spomina o njihovem izvoru, lahko pacient ponovno izkusi zelo motečo in dramatično motnjo, ne da bi se zavedal njenega vzroka.[15] Če se poleg tega pacientovo disociativno vedenje ponovno pojavi preko prisile ponavljanja, to pomeni, da pacient sploh ne razume dogodkov, čustev in občutkov, povezanih z izvorno travmo. Pacient postane samodestruktiven in se vede samomorilno, samopoškodovalno, nasilno in nevarno do sebe in drugih. Pravi izvir tega vedenja pa je spet globoko potlačen in vodi pacienta v stanje zmedenosti in hudih motenj.[16] Pacient lahko podoživlja staro travmo tudi skozi telesne občutke, kot prehlad, bruhanje, telesne bolečine, motnje hranjenja in spanja, glavobole itd.[17]

V vedenjskem podoživljanju travmatične izkušnje lahko igra jaz vlogo žrtve ali krvnika; z drugimi besedami, lahko škoduje drugim, lahko pa je samo-

[11] Prim. R. B. Flannery, n. d., 20-22; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 72-75; J. A. Chu, n. d., 329.

[12] Prim. J. A. Chu, n. d., 328-329.

[13] Prim. J. A. Chu, n. d., 329.

[14] Prim. J. A. Chu, n. d., 327-330; R. B. Flannery, n. d., 45-46; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 77, 152; B. A. van der Kolk, n. d., 391-393.

[15] Prim. J. A. Chu, n. d., 327-329; B. A. van der Kolk, n. d., 391-394.

[16] Prim. J. A. Chu, n. d., 329.

[17] Prim. J. A. Chu, n. d., 330.

destruktiven ali spet v vlogi žrtve.[18] Ponovno odigravanje vloge žrtve je lahko glavni razlog nasilja. Lewis je v svoji obširni raziskavi zlorabe otrok in kasnejšega nasilja nad drugimi ugotovil, da so bili kriminalci pogosto kot otroci fizično ali spolno zlorabljeni.[19] Raziskave Bach-y-Rita dokazujejo, da so lahko umik vase, depresivna reakcija, hiperaktivnost, motnje v zaznavanju bolečine in nasilno, agresivno vedenje do sebe ali do drugih posledica hude socialne deprivacije in deprivacije s strani matere.[20]

Pri zlorabljenih otrocih so pogosta tudi samodestruktivna dejanja: npr. butanje z glavo, grizenje, tolčenje, žganje, rezanje in izstradanje sebe, v kasnejšem življenju pa zloraba drog in alkohola in motnje hranjenja.[21]

Ponovno igranje vloge žrtve je močno povezano s predhodno travmatično izkušnjo. Žrtve posilstva bodo zelo verjetno še enkrat posiljene. Ženske, ki so bile kot otroci spolno ali fizično zlorabljene, bodo zelo verjetno zlorabljene tudi v odrasli dobi. Spolno zlorabljeni otroci so močno izpostavljeni nevarnosti, da zabredejo v prostitucijo.[22]

Flannery[23] je v svojih raziskavah žrtev motenj post-travmatskega stresa ugotovil, da nekatere žrtve prav iščejo situacije, ki jih spominjajo na pretekle travmatične dogodke. Iščejo priložnost, da bi ponovile ali še enkrat odigrale in se razrešile travme, kot da bi jih nekaj gnalo v izvorno situacijo. Nekatere žrtve doživljajo flashbacke, vdore spomina in nočne more, preko katerih ponovno doživijo izvorno travmo.

Če povzamemo, vse sodobne psihološke raziskave prisile ponavljanja dokazujejo, da se žrtev vrača k svojemu krvniku zaradi močne povezave s krvnikom in skrajne tesnobe in strahu pred zapuščenostjo in zavrženostjo. Žrtve se bojijo novosti, saj je nova neznana izkušnja zanje nekaj nevzdržnega, napolnjenega z grozo in nevzdržnimi ter nepredvidljivimi posledicami. Vztrajanje v starih in domačih vzorcih je torej obramba pred tako novo izkušnjo.

Nevrološko razumevanje prisile ponavljanja hude travme

Poleg psiholoških raziskav prisile ponavljanja obstaja vedno več raziskav biokemičnih učinkov travmatičnega dogodka, ki prinašajo nov odgovor na zapleteni mehanizem vztrajnega in zvestega ponavljanja preteklih travmatičnih izkušenj.[24] Ko oseba izkusi travmatični dogodek, nevrotransmiterja epinerfin in

---

[18] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390-391; J. A. Chu, n. d., 330-331; R. B. Flannery, n. d., 72-83; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 175-177.

[19] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 401-402.

[20] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390.

[21] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390; R. B. Flannery, n. d., 98-111; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 76-78.

[22] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 391-392; R. B. Flannery, n. d., 89-103; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 65-78.

[23] Prim. R. B. Flannery, n. d., 90-95.

[24] Prim. R. B. Flannery, n. d., 44-61; B. A. van der Kolk, n. d., 395-401; R. A. Ford, *Neurobehavioural Correlates of Abnormal Repetitive Behaviour,* v: Behavioural Neurology 4 (1991) 113-119; J. A. Chu, n. d., 331.

kortizol sprožita alarmni sistem telesa. Istočasno možgani odgovorijo s povečano količino nevrotransmiterjev norapinefrina in endorfina v korteksu in limbičnem sistemu.[25] Norapinefrin opozori možgane na krizo in korteks začne iskati najboljši odgovor. Približno trideset sekund kasneje se sprosti norepinefrin, možgani poženejo v tek endorfine in ti nevrotransmiterji delujejo tako, da osebo pomirijo in sprostijo.[26]

Endorfini imajo dve vlogi: prvič, olajšajo mišljenje in pomnjenje in omogočijo osebi, da ostane mirna, in drugič, prevzamejo vlogo analgetika ali sredstva proti bolečinam.[27] Poznamo mnogo ljudi, ki takoj med nesrečo niso čutili bolečine - npr. v prometnih nesrečah, ranjeni vojaki, žrtve naravnih nesreč, itd. - ko pa je preteklo nekaj časa, so bolečino občutili v polni meri.

Ko prvi šok mine, se količina norepinefrina, endorfinov in serotinina zmanjša in pojavijo se simptomi izogibanja, kot npr. depresija in občutek nemoči. Dolgotrajen stres ali ponavljajoča se travma lahko povzroči umik vase, ki je podoben umiku vase, kakršnega povzroča opij, ki lahko privede do prisile ponavljanja in drugih oblik odvisnosti. Podaljšano stresno stanje ali kronična travmatična zloraba lahko dokončno in trajno spremenita limbični sistem. Temu simptomu pravimo ponovno prižiganje.[28]

Vedno več je dokazov, da ima mehanizem prisile ponavljanja, glede na svojo psihološko vlogo, zelo močno biološko podlago. Kot smo že povedali, lahko hud travmatičen stres povzroči ponovno prižiganje in tako lahko že majhna količina norepinefrina požene celoten krog simptoma motnje post-travmatskega stresa. Ta proces postane še bolj kompleksen, ko upade količina endorfinov, ki vodijo v simptom umika vase. Ko travmatična kriza mine, se zmanjša količina endorfinov, norepinefrina in serotonina, kar vodi v endorfinski umik vase, ki je podoben umiku vase, ki ga povzroči opij: zanj pa je značilna raztresenost, vznemirjenost, šibko tresenje celega telesa itd.[29] Poleg tega se mnoge žrtve prestrašijo, ko se pojavijo simptomi umika vase, s čimer spet povzročijo povišanje količine norepinefrina, pojavi se ponovno prižiganje in žrtev začne spet doživljati začetne fizične in vsiljene simptome. Na ta način se krog sklene in ponovno zavrti.[30]

Flannery,[31] ki je natančno proučeval nezdravljene žrtve travm in njihov način soočanja z začaranim krogom ponavljanja, je ugotovil, da obstajajo trije načini, ki jih žrtev uporabi v rokovanju s travmo.

Prvič, žrtev lahko dopusti, da naraščanje emocionalne vzburjenosti zviša količino norepinefrina na isto stopnjo, kot jo je imel med travmo. Ta ponovna vzpostavitev izvornega stanja pospeši spominski priklic in rešitev problema. Žrtev na ta način lahko podoživi vsiljene spomine in vsaj teoretično poizkuša travmatični dogodek sprejeti in ga nato obvladati. Vendar se ponavadi zgodi

[25] Prim. R. B. Flannery, n. d., 49.
[26] Prim. R. B. Flannery, n. d., 50.
[27] Prim. R. B. Flannery, n. d., 51.
[28] Prim. R. B. Flannery, n. d., 52; B. A. van der Kolk, n. d., 395-396; R. A. Ford, n. d., 113-119.
[29] Prim. R. B. Flannery, n. d., 53-55.
[30] Prim. R. B. Flannery, n. d., 54-55.
[31] Prim. R. B. Flannery, n. d., 55-61.

prav nasprotno. Žrtev, ki podoživlja celoten vsiljeni spomin, lahko postane psihično obremenjena in biokemično ponovno travmirana.[32]

Druga strategija je samo-zdravljenje simptomov umika vase preko kakršnekoli odvisnosti, ki bi povečala količino endorfina v možganih: npr. seksualne odvisnosti, tolčenja s pestmi, pretirano uživanje hrane, samopohabljenja itd. Čustva na ta način za trenutek odvrnejo umik vase, ko pa se simptomi čez nekaj časa ponovno pojavijo, žrtev ponovno išče sprostitev endorfinov. Na ta način postane žrtev odvisna od določenega destruktivnega vedenja in travma ne bo ozdravljena.[33]

Tretja strategija pa je poskus žrtve, da bi bolečino simptomov umika vase izničila z alkoholom in drogami. To pa je spet ena izmed oblik samomedikacije preko zmanjšanja stresa. Uporaba alkohola in drog kot pomirjeval za anksioznost, napetost, motnje spanja itd. je zelo neučinkovita rešitev in vodi k odvisnosti.[34] Ta pa prisilno vzdržuje začarani krog ponavljanja.

Tudi Van der Kolk je raziskoval vpliv travmatičnih dogodkov na kasnejše življenje in ugotovil, da lahko zloraba in zanemarjenost v otroštvu povzročita, da bo žrtev dolgoročno bolj občutljiva in se bo močno razburila v stresnih okoliščinah, ne da bi bila sposobna ta močna čustva obvladati. Zgodi se, da hudo zanemarjeni in zlorabljeni otroci potrebujejo mnogo močnejšo zunanjo stimulacijo endogenega sistema, da bi se umirili. Zato ljudje, ki so žrtve takih dogodkov, lahko nevtralizirajo svojo pretirano vzburjenost z enim od načinov odvisnega vedenja, vključno z prisilnim izpostavljanjem situacijam, ki spominjajo na izvirno travmo.[35]

Kot pravi van der Kolk, lahko otroci in odrasli, ki so izpostavljeni hudim in dolgotrajnim stresnim situacijam, izkušajo neobičajen porast kateholamina in endogenih opioidnih odzivov na kasnejše travmatične dogodke. Endogeni opioidni odgovor lahko povzroči odvisnost in pojav umika vase, ki je podoben vplivu eksogenih opioidov. Na ta način lahko, po van der Kolku, razločimo povezanost otroške travme s kasnejšim destruktivnim vedenjem, ki lahko vključuje kronično iskanje zlorabljujočega partnerja, spolni mazohizem, samoizstradanje in nasilje do sebe in drugih.[36]

Te oblike destruktivnega vedenja so poizkusi popravljanja kohezivnosti jaza v soočenju s preobremenjujočo anksioznostjo. Ti vzorci so podobni tudi trem stopnjam zlorabe zaročne intimnosti. Na prvem koraku napetost počasi nastaja, do drugega koraka se še povečuje, dokler se na tem koraku ne pojavi eksplozivno poškodovanje (samopohabljenje), na tretjem koraku pa sledi umirjenost in ljubeč počitek.[37]

Če zaključimo, žrtve različnih travm se lahko na sedanje dražljaje odzovejo kot na ponovno travmo, ne da bi se zavedale, da je podlaga njihovega fiziološkega alarma pretekli tragični dogodek in ne trenutna stresna situacija.

[32] Prim. R. B. Flannery, n. d., 55.
[33] Prim. R. B. Flannery, n. d., 56.
[34] Prim. R. B. Flannery, n. d., 56-57.
[35] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 400-402.
[36] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 395-396.
[37] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 396.

Pretirana vzburjenost blokira sposobnost trezne ocene in tudi razrešitve in sprejetja travme. Motnje v količini kateholamina, serotonina in endogenih opioidov imajo močan učinek na odziv žrtve v stresni situaciji. Žrtev v sedanji stresni situaciji ponovno sproži star, znan odgovor na izvorno travmo. S tem pa lahko razložimo, zakaj sedanje boleče dogodke izkuša kot povratek izvorne travme in zakaj se vrne k zgodnejšim vzorcem odgovora nanje. Vsaka nova izkušnja in dražljaj v stresni situaciji povzročata anksioznost, in tako se travmirani ljudje vračajo k starim odgovorom, ne glede na to, kako boleči so lahko ti odgovori.[38]

Žrtve lahko postanejo odvisne tudi od svojih krvnikov. Socialni stiki lahko sprožijo endogene opioidne sisteme, ki olajšajo stresnost ločitve in utrdijo stresni odnos. Tudi visoka stopnja socialnega stresa lahko sproži opioidni sistem. Žrtve motnje post-travmatskega stresa po izkustvu travmatičnih dražljajev kažejo tako zmanjšanje občutljivosti za bolečino, kakršno povzroča opij. Ponovno izkušanje stresa ima lahko zanje isti učinek kot uživanje eksogenih opiatov, ki povzročajo podobno zmanjšanje stresa. Zato ni čudno, da so ponavljajoči se mehanizmi močno adiktivni in postanejo glavni del mehanizma prisile ponavljanja.[39]

Projektivna in introjektivna identifikacija

Temeljna dinamika projektivne identifikacije je mehanizem indukcije. Pošiljatelj zaplete naslovnika v indirektno, a vseeno močno manipulacijo, s katero ga prisili, da odgovori oziroma se vede na predpisani način; pošiljatelj prisili naslovnika v igranje določene vloge pri ponovnem odigravanju pošiljateljeve notranje drame, kar pogosto pomeni ponovno odigravanje zgodnjih odnosov s pomembnimi drugimi. Projektivna identifikacija je torej vsiljenje identifikacije z odtujenimi vidiki pošiljateljevega jaza.[40]

Naslovnik projekcije lahko živi s temi induciranimi vidiki pošiljateljevega jaza in jih obvladuje v okviru širšega sistema svoje osebnosti: obvladuje jih lahko npr. s pomočjo razumevanja in sprejemanja z bolj realnimi samoreprezentacijami.[41]

V tem primeru pošiljatelju omogoči, da s pomočjo introjekcije in identifikacije ponovno ponotranji naslovnikovo obvladovanje induciranih čustev: npr. mati, ki je sposobna sprejeti otrokove močne in neznosne občutke, jih zadrži, preoblikuje, predela in ta za otroka potem postanejo sprejemljiva. Po drugi strani pa takrat, ko naslovnik ne prenese induciranih občutkov, jih zanika in projicira nazaj ali pa zato, da bi se znebil napetosti, še naprej uporablja mehanizem projektivne identifikacije, nasilje, spolno aktivnost, oddaljevanje in druge

[38] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 396.

[39] Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 396; R. B. Flannery, n. d., 58; R. A. Ford, n. d., 113-119; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 50-78.

[40] Prim. S. Cahdan, *Using Relations Therapy*, New York, London 1988, 96-97; T. H. Ogden, *Projective Identification and Psychotherapeutic Technique*, Northvale 1982, 11-38; N. G. Hamilton, *Self and Others*, Northvale 1990, 87-100.

[41] Prim. T. H. Ogden, n. d., 24.

neprimerne načine vedenja. V takem primeru v pošiljatelju samo utrdi prepričanje, da so njegovi strahovi in nesprejemljivi občutki neznosni in projektivna identifikacija se znova začne.[42]

Pošiljatelj lahko tudi naslovnika teh nevarnih in destruktivnih čustev sprejema kot nevarnega, saj mu je ta vedno pripravljen vrniti nesprejemljiva čustva in ga napasti.[43] V taki situaciji se lahko znajdejo tudi pari najboljših prijateljev in partnerjev, ki drug drugega ne morejo več prenašati in drug v drugem napadajo svoje najbolj neprijetne občutke in čustva, zato ker sami v sebi nosijo prav te, najbolj nesprejemljive in neznosne lastnosti. Istočasno pa se te osebe ne morejo ločiti druga od druge, ker drug drugemu služijo kot nosilci teh nesprejemljivih lastnosti. Ves čas so na preži in stalno nadzirajo in kritizirajo drug drugega, se ponižujejo, žalijo itd.

Kleinova je trdila, da je projektivna identifikacija poskus sporočanja arhaičnih čustev, ki so bila prisotna pred razvojem lingvističnih sposobnosti, in so v nas spala, dokler jih ni ponovno sprožila neka izkušnja v odrasli dobi. V kasnejšem življenju se to ponavadi zgodi v intimnem odnosu, ko druga oseba postane naslovnik teh zgodnjih emocionalnih reakcij. Ko je posameznik prepričan, da je našel tako osebo, sproži komunikacijo prav proces projektivne identifikacije.[44] Naslovnik ponudi določeno uravnoteženje, v katero lahko pošiljatelj položi svoja najgloblje ukoreninjena arhaična čustva.[45]

Introjektivna identifikacija je psihološka in po svojem bistvu interakcijsko in nezavedno utelešenje določenih vidikov notranjega stanja neke osebe.[46] Introjektivna identifikacija je temeljni mehanizem projektivne identifikacije. Preko introjektivne identifikacije lahko naslovniki sprejmejo projicirano identifikacijo pošiljatelja ali pa se sami potrudijo, da sprejmejo vase, ohranijo in predelajo tiste vsebine in čustva, ki jim jih pripisuje druga oseba.[47] Introjektivna identifikacija je v temelju tako oblikovana, da lahko sprejme vidike objekta in jih praviloma tudi procesira in ohrani. Če pa naslovnik zavestno zanika pošiljateljev napor, do tega procesa ne pride ali pa naslovnik ta proces zavrne. Ponavadi se proces introjekcije odvija nezavedno in se naslovnik v trenutku, ko sprejema introjekcijo, ki mu je vsiljena, ne zaveda njene dinamike.

Z drugimi besedami, mehanizem introjektivne identifikacije je v temelju usmerjen na interaktivno utelešenje vsebin, struktur, čustev in drugih procesov druge osebe. Možno je, da naslovnik zavrne projekcijo, ki mu je vsiljena, možno pa je tudi, da introjicirane vsebine predela in preoblikuje notranje konflikte, občutke in nevarne fantazije. Stalne identifikacije in introjekcije se lahko strukturirajo in vključijo v posameznikove reprezentacije jaza in postanejo del njegove intrapsihične vsebine.[48]

---

[42] Prim. T. H. Ogden, n. d., 23-24; N. G. Hamilton, n. d., 91.
[43] Prim. T. H. Ogden, n. d., 40-42.
[44] Prim. J. D. Levin, *Slings and Arrows*, Northvale 1993, 110-111.
[45] Prim. K. Maroda, *The Power of Countertransference*, Northvale 1994, 116-118.
[46] Prim. R. Langs, *The Therapeutic Interaction*, Northvale 1994, 68-71.
[47] Prim. T. H. Ogden, n. d., 23-24; R. Langs, n. d., 70.
[48] Prim. R. Langs, n. d., 71.

Na podlagi Rackerjevega raziskovanja kontratransferja je Cashdan[49] navedel dve vrsti introjektivne identifikacije: konkordantno in komplementarno. V primeru konkordantne introjektivne identifikacije začne posameznik izkušati to, kar v svoji notranjosti izkuša druga oseba: npr. ko žena svoji prijateljici opisuje, kako hudo jo mož zlorablja, postane prijateljica jezna na moža, ali ko postane terapevt med seanso zaspan in zdolgočasen, kar je konkordanten odgovor na pacientov notranji emocionalni dolgčas. Konkordantna introjektivna identifikacija je torej podlaga empatije.[50]

V primeru komplementarne introjektivne identifikacije pa so naslovnikovi občutki vezani na starše ali druge pomembne osebe iz pošiljateljevega zgodnjega otroštva. V terapevtski seansi bodo terapevti čutili, da jih klienti enačijo s svojimi notranjimi objektnimi reprezentacijami. Lahko se bodo vedli, čutili in reagirali enako kot pacientovi starši.[51]

Omenjeno razlikovanje je za pravilno razumevanje mehanizma projektivne identifikacije izredno pomembno, še posebej v zvezi z najpomembnejšimi afekti, strahovi, stiki in načinom pošiljateljeve prilagoditve nanje: pošiljatelj lahko npr. privzame starševsko vlogo in skuša nadzirati druge na isti način, kot so njegovi starši nadzirali njega, ali pa vedno znova odigrava in podoživlja isto vlogo žrtve in odvisnosti, ki ga je v odnosu s starši doživljal v otroštvu.[52]

Mehanizem introjektivne identifikacije prinaša odgovor na ključno vprašanje: zakaj si ljudje dopustijo postati tarča projektivne identifikacije; zakaj se naslovniki izpostavljajo manipulaciji, ki se zmeraj konča z jezo, frustracijami, depresijo itd.; zakaj ljudje vztrajajo v odnosih, ki jih zaznamuje projektivna identifikacija, kljub temu da jih to dela anksiozne, kronično frustrirane in nezadovoljne? Cashdan[53] je poizkušal na ta vprašanja odgovoriti s predpostavko, da vsaka projektivna identifikacija vsebuje možno prepoved, obljubo ali grožnjo, ki naslovnika ohranja v odnosu ali pa mu grozi z zavrnitvijo in osamljenostjo. Naslovniki preko projektivne identifikacije sprejmejo zelo močno sporočilo in anksiozno grožnjo, da morajo ostati odvisni zato, ker sami ne bi mogli preživeti, in da bodo prenehali obstajati, če se ne bodo podrejali staršem. Ta emocionalna komunikacija zagotavlja: če nisi to, kar jaz potrebujem, da si, če nisi pripravljen izpolniti mojih želja, zame ne boš več obstajal. Interakcijski vzorec takih posameznikov skuša vsebovati neverbalna sporočila, ki so oblikovana tako, da druge prisilijo, da ostanejo v odnosu z njimi. Cashdan[54] je ta skrita sporočila poimenoval metakomunikacija, ki se najbolj razodeva v patoloških odnosih.

Cashdan[55] je opisal štiri vrste projektivno introjektivne identifikacije: odvisnost, moč, spolnost in priliznjenost. Vse štiri pa so se razvile in jih ohranja močna vedenjska indukcija in naslovnikov edinstven odgovor. V primeru odvisnosti se naslovniki naučijo, da ne bodo preživeli; zato postanejo nemočni.

[49] Prim. S. Cashdan, n. d., 55-78.
[50] Prim. S. Cashdan, n. d., 57-58.
[51] Prim. S. Cashdan, n. d., 58.
[52] Prim. S. Cashdan, n. d., 59-74.
[53] Prim. S. Cashdan, n. d., 57-59.
[54] Prim. S. Cashdan, n. d., 58.
[55] Prim. S. Cashdan, n. d., 59-78.

V primeru moči morajo zato, da bi preživeli, prevzeti nadzor. V primeru spolnosti se naučijo, da lahko preko erotizma drugim omogočijo spolno integracijo. V primeru prilagajanja pa skozi samožrtvovanje druge naredijo za svoje dolžnike. Ker se ti odnosi odvijajo v glavnem na neverbalni, nezavedni, metakomunikacijski ravni, jih je zelo težko odkriti.

Razprava

Eksistenčno določilo ponavljanja sproži mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije, ki ponovno odigra izvorno izkušnjo na nov način. Služi pa kot temeljni mehanizem, ki sproži in ohranja prisilo ponavljanja in transfer.

Na ta način hude travme iz zgodnjega otroštva ali iz kasnejšega življenja najbolj izrazito ponazarjajo mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije: npr. ponovno igranje vloge žrtve. Boleče izkušnje ali afekte, ki so introjecirani kot travmatična izkušnja, oseba projicira navzven in prvotna žrtev se ponovno žrtvuje oziroma odigra isto dejanje skozi ustrezno introjektivno identifikacijo. V primeru samodestruktivnega vedenja se žrtev vedno znova identificira s travmatičnim introjektom in sama sebi stori prav tisto, kar so ji prej storili drugi. Pri ponovnem žrtvovanju bo žrtev glede na svoje introjekte izzvala vedenje, ki je isto kot je bilo vedenje v izvorni situaciji. Temu pravimo komplementarna introjektivna indentifikacija, ki jo oseba projicira navzven. Ženske, ki so bile tepene že kot otroci in jih tudi v odrasli dobi možje tepejo, se bodo vedno znova poročale z moškimi, ki jih bodo tepli.

Ponovna identifikacija s starim introjiciranim afektom, fantazijo, anksioznostjo in sliko izvorne travme je tako močna, da se ji žrtev ne more izogniti. Naloga narave je namreč, da dokonča nedokončano, da razreši, obvlada in dobi nadzor nad travmo. Zavrženi jaz oziroma potlačene vsebine, ki so preveč boleče in vzbujajo prehudo anksioznost, da bi lahko ostale v zavesti, se potlačijo, dokler jih projektivna in introjektivna identifikacija ponovno ne sproži in se znova pojavijo.

Sodobne nevrološke raziskave travm so odprle nov pomemben pogled na prisilo ponavljanja in s tem tudi na mehanizem projektivne identifikacije. Sestavine umika vase, ki so podobne učinku opija, nemoč, brezup in depresija, sprožijo ponovno identifikacijo s travmo, povzročijo povečano sproščanje določenih nevrotransmiterjev, žrtev pa to izkusi kot ponovno biokemično travmatizacijo. Tudi vsiljeni spomini, flashbacki in nočne more so dramatični znaki ponovne identifikacije s travmatičnimi introjekti. Preko mehanizma introjektivne identifikacije žrtev ponovno izkusi staro travmo na nov način in istočasno ponovno sproži tudi biokemične procese. Enako se zgodi tudi v primeru pretirane stopnje budnosti (hiperarousal). Značilni dražljaji, ki žrtev spomnijo na travmo, sprožijo ponovno identifikacijo z bolečim travmatičnim introjektom in biokemični procesi se začnejo. Žrtev travme zaradi moči projektivne in introjektivne identifikacije in zaradi moči ponavljajočih se biokemičnih procesov, postane tako spet žrtev preteklih travmatičnih izkušenj.

V prisili ponavljanja se preko mehanizma projektivne identifikacije prepletejo psihični in nevrološki procesi: na osnovi projektivne in introjektivne identifikacije izvorne travme drug drugega ponovno sprožijo v nespremenjeni obliki.

Mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije pa ni le teoretski in pojmovni most med nevrološkimi in psihičnimi procesi, temveč orisuje njihovo dejansko povezanost.

Kot smo videli, so žrtve preteklih travm dobesedno zasvojene s temi tragičnimi doživetji. Nevrološke raziskave samo še dodajajo novo komponento, ki jasno kaže, da so te žrtve tudi nevrološko, hormonsko zasvojene in zato nenehno težijo za temi travmatičnimi izkušnjami, ki jim nato zaradi izločanja teh hormonov dajejo občutek posebnega zasvojitvenega stanja. Osnovno vprašanje, ki se nam tu postavlja, je, kako je možno razrešiti te težave.

Psihoterapija nam pri tem nudi celo plejado najrazličnejših terapevtskih pristopov, vendar vsa psihoterapija vedno znova pri tem ugotavlja izrazito nemoč, saj je pri razreševanju teh težav potrebna korenita sprememba, ki zahteva temeljno rekonstrukcijo pacientovega čutenja, mišljenja in delovanja. Psihoterapija sicer zmore s pomočjo analize odkriti osnovne vzvode travme, jih razdelati, pokazati na vsemogoče posledice in vzroke sedanjega stanja. Vendar kako prekiniti to boleče stanje, kako prekiniti s preteklostjo in radikalno spremeniti način življenja oziroma kje dobiti moč, da zaživimo novo, drugačno in svobodno življenje. Samo ugotovitev vzrokov in posledic še ne zagotavlja, da bo prišlo tudi do radikalne spremembe, saj pretekla doživetja, še zlasti, ker gre za hormonsko zasvojitev, silovito vežejo pacienta na njegovo preteklost in s tem omogočajo obnavljanje preteklih doživetij.

Sodobna psihoterapija je tako pred novim izzivom, ki zahteva korenito spremembo psihoanalitičnih pristopov. Na tem mestu se lahko vprašamo, ali nam tu lahko pomaga vera. Krščanstvo namreč predpostavlja, da je samo preko milosti mogoče korenito spremeniti človeško notranjo psihično strukturo. Pri tem gre za preobrazbo, in sicer za proces, v katerem se lahko človeška duševnost znebi zavor, ki zavirajo zdrav razvoj in dozorevanje v zrelo samostojno človeško osebnost (prim. 2 Kor 6,2). Kristus nam je namreč obljubil prihod Svetega Duha, ki bo dokončno ozdravil naš spomin in prinesel zdravilno odrešenjsko Božjo moč naši preteklosti.

Kristus je prišel, da oznani leto Božjega usmiljenja, da prinese mir, blagovest ubogim, da oznani jetnikom prostost, slepim vid, da pusti zatirane na prostost (prim. Lk 4, 18-19). Prišel je, da ozdravi naša travmatična doživetja. Vključitev v njegov proces odrešenja milosti, molitve in posta torej šele v polnosti omogoča dokončno prekinitev s preteklimi travmami in zapleti.

Sklep

Raziskali smo tudi paleto odgovorov žrtve na travmo, načine kako se žrtev odziva na vsakodnevne dražljaje in kako ponavlja staro travmo, ne da bi se zavedala bistvene dinamike, ki povzroča sedanjo fiziološko potrebo po odgovoru na dražljaje, ki so podobni izvorni travmatični izkušnji. Nove izkušnje in dražljaji, ki povzročajo anksioznost in stres, prisilijo prej travmirano žrtev, da

na novo stresno situacijo odgovori s starimi modeli vedenja. Pokazali smo tudi, kako lahko motnje v kateholaminu, serotoninu in endogenem opioidnem sistemu močno vplivajo na odziv žrtve v novi stresni situaciji. Žrtev reaktivira star, domač odgovor na izvorno travmo, ki se je ponovno zbudila. Tako lahko pojasnimo, zakaj sedanji boleči dogodki, ki jih izkusimo kot vrnitev izvornih travm, povzročijo vrnitev k zgodnejšim vedenjskim vzorcem odgovora.

Vpeljali smo pojem projektivne in introjektivne identifikacije kot temeljni mehanizem, ki sprošča in ohranja dinamiko prisile ponavljanja. Pojem prisile ponavljanja in notranje prepleteni introjektivna in projektivna identifikacija sestavljajo relacijsko matrico človeške izkušnje.

Zaključili smo s tem, da je človek eksistenčno determiniran tako, da ponavlja stare vzorce vzpostavljanja odnosov v upanju, da bo poravnal račune iz preteklosti. Sprožilna sila je dinamika prisile ponavljanja, ki je posledica mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije, in ponovno odigra staro, izvorno izkušnjo. Projektivna in introjektivna identifikacija je operativni mehanizem, ki poganja dinamiko prisile ponavljanja. Projektivna in introjektivna identifikacija pa povezuje tudi psihološke in nevrološke komponente prisile ponavljanja.

Na koncu pa smo spregovorili še o možnosti prekinitve s temi travmatičnimi doživetji, kar pa je možno samo z vključitvijo v Kristusov milostni proces odrešenja.

Povzetek: **Christian Gostečnik OFM, Prisilno ponavljanje hudih travm**

V tem članku smo najprej predstavili mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije kot most, ki povezuje nevrološke in psihološke dele prisile ponavljanja. Nato pa smo s tem pojmom dokazali, da je mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije tisti temelj in podlaga, ki poganja in ohranja delovanje prisile ponavljanja.

Summary: **Christian Gostečnik OFM, Compulsive Repetition of Severe Traumas**

The article first presents the psychological mechanism of projective and introjective identification as a bridge connecting the neurological and psychological aspects of the phenomenon of repetition compulsion. It can be concluded therefrom that this is the essential operative mechanism initiating and maintaining repetition compulsion.

Razprava (1.01) UDK 232.9 : 226.5 (049.2)

Franc Gnidovec

Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju

Uvod

Tematika pričujoče razprave je pričevanje apostola Janeza o tem, kako je skupaj z apostolom Petrom na vstajenjsko nedeljo vstopil v Jezusov grob (prim. Jn 20,6-9). Tam je videl prtič in ostale povoje, v katere je bilo zavito Jezusovo telo, ni pa bilo Jezusovega trupla. Zaradi položaja teh povojev je Janez spoznal, da je Jezus vstal od mrtvih in je takoj veroval v njegovo vstajenje.

O tej temi sta bila objavljena dva članka z naslovom *Introivit ... et vidit et credidit, Jn 20,8* v madridski reviji *Estudios bíblicos*,[1] ki sta predlagala novo razlago Janezovega pričevanja. Članka, ki sta nastala na osnovi raziskovanja in raznolikih dokazov in nista lahkotno branje, ponujata nekaj novih pomembnih prvin za razumevanje omenjenega svetopisemskega odlomka.

Ta razprava je kratka, vendar sistematična in zato bolj jasna; ne obravnava posameznih prvin, temveč gre za celostni pregled Janezovega pričevanja. Razprava je oprta na drugačno sintakso. Način branja ni običajen, ampak nam omogoča, da bistveni pomen tega poročila gledamo v novi luči. V glavnem bodo nove tudi ugotovitve naše raziskave. Predstavljamo jih, kolikor je le mogoče v jasni obliki. Ustaljene rešitve, ki so nasprotne našim, omenjamo le toliko, kolikor pripomorejo k jasnejši razlagi.

Pričujoče delo, ki na splošno obravnava nove stvari, je izvirno in samostojno; torej ne zahteva obilice bibliografije. V prvem navedenem članku so omenjena nekatera dela, zato tukaj puščamo ob strani dela splošne rabe.[2]

---

[1] Prim. F. Gnidovec, *Introivit ... et vidit et credidit, Jn 20,8,* v: Estudios bíblicos 1983, 137-155; 1984, 415-420.

[2] Naj omenimo samo dve temeljni deli: A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine,* Roma ^{5}1944; delo nam nudi grško besedilo izvirnika in besedilo starega latinskega prevoda; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi testamenti,* Paris ^{3}1961; leksikon biblične grščine nam služi pri razlagi grškega besedila.

1. Svetopisemska osnova razlage

Apostol Janez v odlomku svojega evangelija Jn 20,3-9, ki ga navajamo, pripoveduje o dogodku, ko je na velikonočno jutro skupaj s Petrom vstopil v Jezusov grob. Samega sebe predstavi kot »onega drugega učenca« in pravi: »Peter in oni drugi učenec sta šla ven in se odpravila h grobu. Skupaj sta tekla, vendar je drugi učenec Petra prehitel in prvi prišel h grobu. Sklonil se je in videl povoje, ki so ležali tam, vendar ni vstopil. Tedaj je prišel tudi Simon Peter, ki je šel za njim, in stopil v grob. *Videl je povoje, ki so ležali tam, in prtič, ki je bil na Jezusovi glavi, vendar ni ležal s povoji, temveč posebej zvit na drugem mestu.* Tedaj je vstopil tudi oni drugi učenec, ki je prvi prišel h grobu; in videl je in veroval. Nista še namreč umevala Pisma, da mora vstati od mrtvih.«[3]

V naši razlagi se bomo osredotočili na poudarjeno besedilo in skušali razložiti v. 6-7, katerih tradicionalna razlaga ni bila povsem ustrezna, čeprav se prav v teh dveh najpomembnejših in odločilnih stavkih skriva pravilno razumevanje celotnega Janezovega pričevanja. Tu pa bo predstavljena nova razlaga.

Da bi si olajšali pravilno analizo izvirnika Jn 20,6-7 in z njo napravili dokaze naše razlage razumljive, bomo isto besedilo navedli v štirih različicah:

1. Grški izvirnik v transliteraciji.
2. Star latinski prevod Vulgate, ki je najbolj točen in zvest izvirniku. Latinsko besedilo nam je skupaj z grškim izvirnikom v naši razpravi Jn 20,6-7 v največjo oporo in pomoč zato, ker nam je na splošno latinski jezik bolj domač. Iz istega razloga bomo za sintakso latinskega besedila naredili tudi grafični prikaz. Naša razlaga se opira na antitezo v v. 7, ki je omejena na ugotovitev »ni bil med povoji, ampak posebej«.
3. Predlagani osnutek novega prevoda odlomka Jn 20,6-7 v skladu z našo novo razlago.
4. Današnji katoliški prevod je naveden, da ga lahko primerjamo z grškim izvirnikom. Tudi drugi krščanski prevodi temeljijo na antitezi v. 7, vendar je ta širša kot naša: »Ni bil med povoji, ampak posebej zvit na ... «

Vsa štiri besedila so predstavljena enako; vsako od njih v štirih vrstah, z istimi cezurami v skladenjski delitvi, ki je označena z navpičnimi črtami; predvsem je pomembna dvojna navpična črta, ki zapre antitezo »ni bil med povoji, ampak posebej« in tako spremeni v tem delu besedila tradicionalno sintakso v novo, ki šele dá pravi smisel Janezovemu pričevanju.

a) Izvirno grško besedilo

... kaì theoreî tà othónia keímena, kaì tò soudárion /
hò ên epi tês kefalês aoutoû, /
ou metà tôn othoníon keímon allà chorís, //
entetyligménon eis héna tópon.

[3] *Sveto pismo stare in nove zaveze*, Ljubljana 1996.

b) Latinski prevod v Vulgati:
... et vidit linteamina posita, et sudarium, /
quod fuerat super caput eius /
non cum linteaminibus positum, sed separatim, //
involutum in unum locum.

Skladenjska analiza tega besedila v grafični obliki:
vidit linteamina[1] posita et
sudarium[1] quod fuerat super caput eius[2]
non cum linteaminibus positum, sed separatim[2]
involutum[3] in unum locum[2]

[1] Predmet.
[2] Trojno prislovno določilo kraja samostalnika prtič.
[3] Prilastek samostalnika prtič.

c) Naš novi slovenski prevod na predloženi novi sintaksi:

... je videl povoje, ki so bili tam, in prtič (naglavni povoj),
ki je bil prej na njegovi glavi, /
in (sedaj) ni bil med povoji, ampak posebej, //
(zvit na *eno* mesto)
zvit na *prvo* mesto (na mesto glave).

»Zvit na *eno* mesto« (vrsta v oklepaju) je vedno bil pravi prevod izvirnika, a ne popolnoma jasen. Na koncu razprave je pojasnjen in utemeljen kot dokončni prevod, tu v zadnji vrsti: »Zvit na *prvo* mesto,« ki je mesto glave. Točnejši prevod izvirnika kaže povoje in naglavni povoj po vstajenju na istem mestu, kot so bili prej; le Jezusovega telesa ni bilo v njih. V razpravi to misel globlje utemeljujemo iz Janezovega besedila.

d) Današnji katoliški prevod:

... je videl povoje *na tleh* in prtič, /
ki je bil prej na njegovi glavi, /
in (sedaj) ni bil *pri* povojih, ampak ...
zložen na nekem mestu posebej.

Pri poudarjenih izrazih je naša razlaga drugačna. Tako se glasi v slovenščini prevod tega mesta v španskem prevodu cenjene Jeruzalemske Biblije. Na tem mestu Janezovega evangelija jasno odseva tradicionalna sintaksa španskega besedila. V razpravi bomo videli, da španski prevod Jeruzalemske Biblije na tem mestu ne odkriva prave misli avtorja.

2. Natančna in pravilna sintaksa

Vsebina besedila, ki nas zaposluje, je zelo preprosta in prozaična: nanaša se le na lego povojev, predvsem prtiča, v katere so ob Jezusovem pogrebu zavili njegovo truplo in so po vstajenju ostali v grobu. Janez nam o njih poroča, da jih je ob svojem obisku v grobu na velikonočno nedeljo osebno videl. Ko jih je tako videl, je v njih našel razlog za svojo vero v Jezusovo vstajenje. Sam o sebi namreč pravi: »In videl je in veroval« (Jn 20,8). To osrednje besedilo je odločilnega pomena za celotno Janezovo poročilo. Vseeno pa je to še vedno precej nejasno in v vsem katoliškem izročilu še vedno ni popolnoma jasne in dokončne razlage, tako da besedilo ostaja odprto za nova raziskovanja.

Za razlago tako zahtevnega besedila, kot je ta, je najprej treba odkriti natančno in pravilno sintakso tako, kot jo razume avtor sam. To bomo odkrili s podrobno slovnično analizo besedila, se pravi s slovnično-logičnim razstavljanjem stavka na posamezne dele, do najmanjšega dela, glede na vlogo, ki jo vsak od njih opravlja v slovnični strukturi celotnega besedila.

Če torej ne najdemo zadovoljive rešitve, je treba vzeti v ozir še druge možne skladenjske različice. Če je avtor svojo misel izrazil dovolj jasno in če je ohranjeno besedilo pristno, mora obstajati tudi zadovoljiva razlaga. Pri besedilu, ki ni popolnoma pojasnjeno, je torej prva naloga ta, da v njem odkrijemo pravo sintakso, ki bo razpravo privedla do rešitve, ki jo bo potrdil celoten kontekst.

a) Naša nova sintaksa

Poročilo apostola Janeza je v izvirnem besedilu v prvi polovici sintaktično popolnoma jasno. V latinščini in v pravilnem slovenskem prevodu se glasi:

... et vidit linteamina posita, et sudarium, quod fuerat super caput eius.
... videl je povoje, ki so ležali tam in prtič, ki je bil na njegovi glavi.

Toda druga polovica poročila, ki se nanaša na prtič, ni več tako nedvoumna in se glasi (napisano je čisto latinsko besedilo, to je, brez ločil, poudarjeno pa je vse, kar se tukaj nanaša na prtič, saj mu je posvečeno celotno poglavje):

... vidit ... sudarium non cum linteanibus positum sed separatim involutum in unum locum.

V nadaljevanju isto besedilo predstavljamo v obliki, kot ga bere tradicionalna sintaksa, v kateri je vse ena sama obsežna antiteza. S cezuro jo bomo razdelili na dva dela; v drugem delu antiteze se izraza »separatim - involutum« bereta skupaj:

... vidit ... sudarium ... non cum linteanibus positum / sed separatim involutum in unum locum.

Po naši metodi prevajanja in razlaganja besedil poiščemo drugo možno sintakso, tako da zdaj beremo:

... vidit sudarium
non cum linteaminibus positum sed separatim / involutum in unum locum.

Pojasnilo tega besedila Janezovega pričevanja je stavčna analiza. Stavek je v našem govorjenju govorna enota, ki nam nekaj pove; je skupina besed, ki izrazi neko zaokroženo misel. Zato pravimo, da je stavek z besedami izražena misel.

Ta misel obsega tudi čustva: želje, up, obup, zahteva pravice, svobode, ogorčenost itd. Kadar je to v nas zavestno, je v spoznanju uma, ki ima o vsem tem notranjem bogastvu ustrezne pojme. Vse to je skrito v človekovi notranjosti, navzven nevidno. Človek pa vse vidno izrazi s slišno besedo, ki izraža pojme in čustva.

Tako spoznanje imamo vsi, ga nosimo v sebi, in človek, ki drugega posluša, njegovo govorjenje razume. Zato je govor tako pomembna družbena vez med ljudmi. Enota v našem govorjenju je stavek.

Po različnem pomenu, ki ga imajo v stavku posamezne besede ali skupine besed, ločimo v stavku različne stavčne člene, ki so osebek, povedek, predmet, prilastek ter prislovna določila kraja, časa, načina in vzroka.

V pravi in popolni analizi stavka za vsako besedo ali skupino besed ugotavljamo, v katero skupino označenih stavčnih členov spada. Tako stavek razstavimo v njegove stavčne člene. Pri našem govorjenju in pisanju posebna analiza ni potrebna, ker, kadar ni kaj jasno, lahko sproti pojasnimo. Drugače je pri pisanem ali tiskanem besedilu, ko avtorja nimamo pred seboj in naletimo na mesto, kjer se ne ve, kaj je mislil in hotel povedati. Tedaj skušamo razbrati pravi smisel iz besedila samega in si pomagamo z natančno analizo nejasnega besedila, ki nas lahko privede do jasnosti.

To velja tudi za ta naš primer, za Janezovo poročilo o Jezusovem grobu.

1. Antiteza se v prvem delu konča in zapre z besedo »separatim«. Tam bomo postavili močno zarezo, bistveno za našo sintakso, tako da imamo zdaj:

... ou metà tôn othoníon keímenon allà chorís.
... non cum linteaminibus positum sed separatim.
... ni bil med povoji, ampak posebej.

To zadnje ni le možna, temveč tudi edina pravilna sintaksa. Za točen prevod in pravo interpretacijo se mora besedilo brati tako iz naslednjih razlogov:

a) Janezovo poročilo, ki je predmet naše razprave, skuša umestiti prtič in povoje v Jezusovem grobu oziroma jih postaviti na mesto, kjer jih je videl tudi apostol sam na vstajenjski dan. Prepričani smo, da je bil takšen tudi Janezov namen pričujočega zapisa.

b) Avtor s stavkom v obliki antiteze umesti prtič: »In ni bil med povoji, ampak posebej.« Gre za čisto pravo antitezo, ker je sestavljena iz dveh nasprotij: »Ne med povoji - ampak posebej.« Tako je njen pomen popolnoma jasen.

Beseda »involutum« (zvit, povit), ki sledi takoj nato, pa ne spada k antitezi, zato jo je treba jasno ločiti s cezuro po izrazu »separatim« (posebej, ločeno). Poved razvidno določa mesto prtiča v grobu, ker neposredno odgovori na vprašanje, kje je bil prtič. Nasprotno pa beseda »involutum« ne odgovori na omenjeno vprašanje, pač pa na drugo: Kako, v kakšni obliki je bil prtič? Zato ne spada v to antitezo.

c) Poved o mestu prtiča res ne pove vsega, kar bi nas glede njegovega nahajanja v grobu še zanimalo, vendar pa nam jasno odgovori na omenjeno vprašanje: Kje je bil sedaj prtič? Tako ima lahko pomembno mesto v naši interpretaciji tega odlomka. Zaradi svoje vloge in vsebine, ki jo ima v sintaksi besedila, se ta antiteza pokaže kot dejansko prislovno določilo kraja za prtič. To je treba ohraniti kot dragocen element, ki nam ga v svojem pričevanju avtor zapušča, da nam pokaže kraj, na katerem je v grobu videl prtič.

2. »Involutum in unum locum.« To je drugi del besedila, ki ga analiziramo, da bi odkrili njegovo pravo sintakso, in sledi za antitezo. Poleg antiteze najdemo tu še druge sintaktične prvine. Prva beseda povedi »involutum« (povit, zložen) je morfološko gledano pasivni pretekli deležnik in pomeni isto kot v grškem jeziku »entetyligménon« (ovit, uvit, zvit). Toda po svoji vlogi, ki jo ima v sintaksi besedila, je prilastek samostalnika »prtič«, katerega pojasnjuje. Tudi »in unum locum« (na enem, prvem mestu) se nanaša na prtič in je drugo prislovno določilo kraja, po svoji slovnični obliki odvisno od prilastka »involutum«. Prilastek »involutum« se tukaj lahko prevede »zvit na prvem mestu« ali kar s prilastkovnim stavkom: »Ki je bil (in je bil) zvit na prvem mestu.«

3. Sklep. Sicer nejasnemu besedilu naša analiza s svojo sintakso in ustrezno strukturo prinaša večjo razumljivost. Ta sintaktična struktura prihaja od avtorja samega; potrdila in poglobila jo bo razlaga, ki ji sledi. Zdi se, da je v dosedanjem izročilu ta sintaktična struktura nepoznana oziroma pozabljena. Naša analiza nam za interpretacijo Janezovega pričevanja ponuja nove obetavne prvine. Predvsem je to vidno v latinščini. Gre za tri prislovna določila kraja prtiča v grobu po vstajenju, ki so naslednja:

vidit ... sudarium (videl je ... prtič),
1. quod fuerat super caput eius (ki je bil prej na njegovi glavi),
2. non cum linteaminibus positum sed separatim (ni bil med povoji, ampak posebej),
3. involutum in unum locum (zvit na *eno* mesto = zvit na *prvo* mesto).

b) Tradicionalna sintaksa

V svetopisemskem izročilu se je pojavilo precej preprosto in ohlapno branje tega besedila, brez kakršnekoli poglobljene analize. Celotna poved je sestavljena iz dveh delov ene antiteze, in sicer s cezuro pred latinskim izrazom »sed separatim« (slovensko: ampak posebej), kot tu navajamo:

... non cum linteaminibus positum / sed separatim involutum in unum locum.
... ni bil med povoji / ampak posebej zvit na eno mesto.

To mesto je že v svetopisemskem izročilu znano po tej značilni povezavi dveh besed: »posebej zvit« (lat. separatim involutum, gr. chorís entetyligménon).[4] Priča za to izročilo je Zorellov *Lexicon*[5] in prevodi v preteklosti sploh.

S tem stara sintaksa povezuje z neko širšo antitezo dva stavčna člena, drugo in tretje prislovno določilo kraja, ko to besedilo bere takole: Prtič »ni bil med povoji, / ampak posebej zvit na drugem mestu«.[6] Tako je to besedilo spravljeno v nek logični zaplet, iz katerega ni izhoda. Posledice se pokažejo v razlagi. Omenimo le glavne:

1. Od naših treh prislovnih določil kraja sta drugo in tretje odpravljeni, kar pomešani v zaplet tradicionalne sintakse.

2. Tradicionalni prevodi ne pokažejo povojev v grobu na določenih mestih, kot hoče avtor, ampak prestavljene na druga mesta (povoji »na tleh«, prtič »na nekem drugem mestu«).

3. Na ta način prevodi kažejo na nekoga, ki je prestavil povoje, ne da bi vedeli, kdo je to bil.

4. V resnici je v tem besedilu Janezovega poročila v pravi antitezi le drugo določilo kraja: prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«. V prevodih na osnovi stare sintakse pa se razširi antiteza na vse besedilo pod vidikom, kako so tam bili povoji in prtič: povoji (v slabšalnem pomenu) »na tleh«, prtič pa (v boljšalnem pomenu) skrbno »zložen«. To je najnovejši prevod in zato velja za posebej popolnega, pa se zaradi neprave sintakse najbolj oddalji od prave razlage.

Ko stojimo tako pred izbiro med novo in staro sintakso, izberemo tisto, ki nas vodi k jasnejši rešitvi.

3. Bistvena vsebina Janezovega pričevanja

V Janezovem poročilu o obisku v Jezusovem grobu nam je ob prvem pozornem branju jasno, kaj je glavno, kar nam hoče povedati. To so tri stvari:

a) V grobu je videl povoje, trupla pa ni bilo v njih.

b) Prtič in povoje je videl v določeni razporeditvi, vse na svojem mestu. To nam sporoča kot pomembno, saj glede tega v analizi njegovega poročila ugotavljamo kar tri prislovna določila kraja, da bi mogli spoznati pravo njegovo misel glede lege prtiča in povojev ter o njihovem medsebojnem odnosu.

c) Ko je videl prtič in povoje v tej razporeditvi, je v hipu trdno veroval v Jezusovo vstajenje. Tako naj bi mi sedaj iz njegovega opisa povojev spoznali, kaj ga je nagnilo k verovanju, kakšen je bil nagib za to vero.

V tem je glavna in bistvena vsebina njegovega poročila o obisku v grobu. To je v evangeliju zapisal za nas, da bi to razumeli in prav razložili. To je sedaj naša

---

[4] Po naši novi sintaksi morata dva izraza biti ločena, ker vsak spada v svoj stavčni člen, svoje prislovno določilo kraja.

[5] Zorell ima izraz »chorís entetyligménon« dvakrat, pod »chorís« in pod »entetyligménon«.

[6] Ob tej naši razlagi prim. 3. in 4. različico temeljnih besedil v tej razpravi v uvodnem poglavju: 3. je naš prevod po novi sintaksi in 4. različica najnovejši prevod v stari sintaksi: povsod zadnji vrstici teh besedil.

naloga. Rešitev naloge pa je samo ena: razložiti in iz besedila Janezovega pričevanja jasno dokazati točno razporeditev prtiča in povojev in ob tem razkriti nagib za njegovo vero v vstajenje. Ko bomo to odkrili, bomo bolje razumeli, kako je Jezus zapustil grob, kjer Janez ni več dobil njegovega trupla.

4. Janezovo poročilo o praznem grobu potrebuje globljo pojasnitev

Že v časih sv. Avguština (+ 430) je bilo to vprašanje o Janezovem poročilu jasno zastavljeno, pa ni bilo rešeno. Med teologi v Cerkvi se je pojavil spor, ki je v neki meri ostal do naših dni. O tem imamo poročilo iz patristične dobe. Vzhodni očetje so Janezovo vero ob obisku groba na velikonočno jutro splošno razumeli kot vero v Jezusovo vstajenje. Evzebij iz Cezareje (+ 339), vzhodni zgodovinar, pa je Janezovo vero razlagal kot zaupanje Mariji Magdaleni oziroma njenemu sporočilu apostoloma: »Gospoda so vzeli iz groba in ne vemo, kam so ga položili« (Jn 20,2).[7] Tomaž Akvinski (+1274) tega ne sprejema. Tako danes najvišja predstavnika krščanske teologije v katoliški Cerkvi dajeta različen odgovor o bistveni vsebini Janezovega poročila z obiska v Jezusovem grobu.

Nobena od obeh strani si ne more lastiti popolne teološke gotovosti. Nasprotno. Vsaka od obeh se srečuje s hudimi teološkimi ugovori. Tako velja, da dokončne jasne rešitve o tem vprašanju nimamo. V preteklosti je bilo o tem veliko razpravljanja, včasih duhovitega, a splošno brez večjega pomena, ker je vse temeljilo na netočni analizi in sintaksi Janezovega besedila.

Na tradicionalni sintaksi prava rešitev tega vprašanja ni možna. Stara sintaksa ne vodi k rešitvi, ampak proč od nje. Apostol Janez govori o določeni razporeditvi prtiča in povojev v grobu, vseh na določenem mestu. Jeruzalemska Biblija, zanesljiva priča tradicije, to vidi prestavljeno na ne prav določenih mestih: povoje »na tleh«, prtič pa »zložen na nekem mestu posebej«. Podobno drugi katoliški prevodi. Tako tudi ni pričakovati, da bi taki prevodi mogli odkriti nagib za Janezovo vero v vstajenje, ki mu ga je dala določena razporeditev povojev. In res nam po vsem ostane končno razočaranje ob ugotovitvi, da je v skladu s temi prevodi v grobu moral že prej biti nekdo, ki je razmetal povoje in prtič skrbno zložil na drugo mesto, ne da bi vedeli, kdo je to bil. Ob tem nastopita dva predstavnika teologije: Avguštin pravi: Truplo so odnesli. Marija Magdalena je imela prav. Katoliška eksegeza pa o tem večkrat ponavlja: Jezus je vstal, ker so tam ostali povoji. Če bi ga kdo odnesel, bi truplo odnesel povito.

V breizhodnem položaju postavljamo novo analizo Janezovega besedila in novo sintakso. Ta sintaksa je na odločilnem mestu besedila. Ta nas vodi v reševanju vprašanja. Neko znamenje, ki daje upanje, so tri prislovna določila kraja, ki nam jih daje naša sintaksa, za ugotovitev prave razporeditve prtiča in povojev v grobu in ob tem morda pravega nagiba za Janezovo vero v vstajenje. Kako naj bi vse to bilo, je v tem trenutku še nekako skrivnostno pred nami in naj nam določneje pove to zadnje poglavje, ki je pred nami.

---

[7] Vzhodni očetje ne sledijo tej razlagi, sprejel pa jo je sv. Avguštin in »si je pridobil veliko privržencev do današnjih dni; prim. M. Mercier, *To kar je videl »oni drugi učenec« v praznem grobu*, v: Revista bíblica (Buenos Aires) ? (1981), 6.

5. Pravilna interpretacija in točen prevod

Avtor se v svojem pričevanju o obisku Jezusovega groba na vstajenjsko jutro sklicuje na povoje, ki so ostali zapuščeni ob izginotju pokopanega trupla. Ob branju tega, kar pravi o položaju prtiča in povojev, se nam na prvi pogled zdi precej nepomembno in skoraj nekam temačno. Toda apostol Janez temu pripisuje velik pomen, kajti v tem, kar je videl v grobu in nam podrobno opisuje, je našel vzrok za svojo vero v Kristusovo vstajenje. Zato tudi v naši interpretaciji upoštevamo to besedilo v vseh njegovih odtenkih.

a) Prtič, »ki je bil na njegovi glavi«

Tu je prvo prislovno določilo kraja za naglavni povoj: Janez je videl v grobu prtič, »ki je bil na njegovi glavi«:

... hò ên epi tês kefalês aoutoû.
... quod fuerat super caput eius.

Trditev iz izvirnika je jasna in je dobro prevedena tako v latinščino kakor tudi v slovenščino. Janez v poročilu dobro določi kraj, kjer je v grobu ležal prtič po vstajenju; toda začne s poročanjem o kraju prtiča pred vstajenjem: »Ki je bil na njegovi glavi« (v latinščini je dobro izraženo s »fuerat«, predpreteklost, »je bil prej«).

1) *Grob in pogreb.* Janez v poročilu o Jezusovem pogrebu, ki ga pripisuje Jožefu iz Arimateje in Nikodemu, pravi: »Vzela sta torej Jezusovo telo in ga z dišavami vred povila s povoji ... Na kraju ... pa je bil vrt in na vrtu nov grob, v katerega še nihče ni bil položen« (Jn 19,40-42). In Jezusa sta položila tja.

Ta grob je bil v skalnat breg vsekana votlina, ki je imela dva dela: prvi je bil kot neka prostorna veža, iz nje pa je bil vhod v manjšo, pravo grobnico. Ta še posebej ni bila prostorna, ker je bila pripravljena za eno samo osebo. V stranski steni je bila pol metra globoko vsekana niša, približno dva metra dolga, zgoraj z obokom, dvignjena kakih 60 cm od tal. Tja naj bi položili pokojnikovo truplo. Podrobnosti v tem poročilu o pogrebu v apostolu Janezu izdajajo očividca, ki je pri pogrebu verjetno tudi sodeloval.

Pri tem pogrebu je bilo več povojev, ker so različni udje ali določeni deli telesa bili zaviti vsak v svoj povoj.[8] Zakaj povoji so pritiskali na gole ude telesa obilne dišave, nad 30 kg, ki jih je bil prinesel Nikodem, in sta jih skupaj z Jožefom pri povijanju dodajala pod povoje, verjetno tudi z Janezovo pomočjo. Glavo je zavijal poseben za to primeren prt, naglavni povoj.

2) *Prtič in povoji pred vstajenjem in po njem.* Pri tem pogrebu vse dele telesa ovijajo ustrezni povoji: glavo prtič, druge dele - prsni koš in roke, trebuh in noge - ovijajo drugi povoji. Povoji so na svojih delih telesa kot njih pritikline.

[8] Prim. S. Prado, *Praelectionum biblicarum compendium* (Novum testamentum), Madrid 1949, 452 in 457.

Tako je razporeditev vseh teh povojev v grobu prav takšna, kot je sama naravna razporeditev posameznih udov, delov telesa.

Apostol Janez v poročilu deli vse povoje v dve skupini: prtič in ostale povoje. Tudi njih razporeditev se sklada z razporeditvijo udov, ki jih povoji pokrivajo, glave in ostalih udov. Tako je vse bilo po končanem pogrebu, ko se je Janez poslavljal od groba: prtič je bil na glavi, ostali povoji pa so ovijali trup in njegove ude. Tedaj je mogel Janez označiti mesto prtiča. Mi z njim ugotavljamo kot razvidno dejstvo, da prtič, ki je ovijal glavo, ni bil med povoji, ker so ti ovijali trup in njegove ude, ampak posebej, ker je bil na glavi.

In prav to Janez ob obisku groba tisto nedeljsko jutro, ko trupla ni bilo več tam in so ostali samo povoji, ugotavlja: Prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«, to je, prtič in povoji so ostali na istem mestu, sami, brez Jezusovega telesa, kot so bili ob pogrebu, ko so zavijali njegovo telo.

To je naša nova razlaga Janezovega poročila z obiska v Jezusovem grobu po njegovem vstajenju. To Janez ugotavlja in je sedaj naša ugotovitev iz njegovih trditev v prvem in drugem prislovnem določilu kraja glede položaja prtiča in povojev v grobu. V tem je rešena osrednja točka bistvene vsebine njegovega pričevanja: točna razporeditev prtiča in drugih povojev v grobu po Jezusovem vstajenju. V tem je tudi že nakazan nagib za njegovo vero v vstajenje.

b) Prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«

Oglejmo si zdaj drugo določilo kraja za prtič. Janez je videl v grobu prtič, ki »ni bil med povoji, ampak posebej«.

... ou metà tôn othoníon keímon allà chorís.
... non cum linteaminibus positum sed separatim.

Prevod gornjega grškega predloga (metá) je najboljši z »med« (povoji). To je prvi pomen tega predloga, kadar se veže z rodilnikom, kot je tu. Obenem je to v zvezi: ne »med« povoji, ampak »posebej« najboljša antiteza protislovnega nasprotja, kjer se »med« in »posebej« pomensko izključujeta: ne »med«, ampak »posebej«; kot če bi rekli: ne »znotraj«, ampak »zunaj«.

Sedaj podajmo samo vsebinsko analizo te trditve: ni bil med povoji, ampak posebej, ker nam ta analiza potrjuje pravkar dokazano ugotovitev, da so bili vsi povoji v grobu po vstajenju na istem mestu kot prej, da je tako bil prtič na mestu glave. To seveda analiziramo ob tvarni realnosti s povoji povitega trupla, ki je prej bilo v grobu.

Ko beremo: »prtič ni bil med povoji«, sklepamo: torej je bil zunaj povojev. A kje? Ali močno oddaljen od njih, kot beremo v tradicionalnih prevodih: povoji na tleh, prtič pa posebej nekje zvit na drugem mestu?

Ko beremo naprej: »ampak posebej«, spet sklepamo: ta izraz ne pomeni nujno oddaljenosti, ampak lahko tudi najbližjo soseščino. Kakor hitro ni več med povoji, je posebej, čeprav čisto zraven. To pomeni najbližjo soseščino, kot je med trupom in glavo istega telesa, ki je bilo pokopano v tistem grobu.

Po teh besedah drugega določila kraja za prtič je Janez videl v grobu prtič na mestu, kjer je bila prej glava. To pa se sklada z dokazano ugotovitvijo pri prvem določilu kraja, da so bili vsi povoji po vstajenju na istem mestu kot prej.

c) Prtič »zvit na prvo mesto«

To je naše tretje določilo kraja za prtič v grobu. Janez je v grobu videl prt:

... entetyligménon eis héna tópon.
... involutum in unum locum.

1) *»Zvit na* eno *mesto« = »Zvit na* prvo *mesto«.* Janezova ugotovitev »Zvit na eno mesto« izraža namen avtorja določiti kraj, kjer se je nahajal prtič v grobu po vstajenju. Stavek je kratek in je v njem vse jasno, razen besede »eno« (gr. héna, lat. unum). To pa je najpomembnejša, ključna beseda, od katere je odvisen pravi pomen stavka, ki mora določiti mesto prtiča. Prevodi v preteklosti tega ne dosegajo, ker besedo »eno« preprosto jemljejo v pomenu nedoločnega člena ali nedoločnega zaimka (en, eden, neki) in tako prevajajo: zvit na drugem mestu, zvit na nekem mestu posebej ipd. Tako se je v tradiciji ponavljal nesmisel, da se je neznanka pojasnjevala z drugo neznanko.

To besedo »eno« kot pomembno v stavku moramo vzeti kot številnik in mu dati poudarek: en sam, edini ipd. in ob tem najti obliko, ki mesto prtiča res določi. Dejansko v svetopisemski grščini številnik »eden« ima med drugimi tudi pomen »prvi«. Tako prevedeno tretje določilo kraja pravi: Prtič »zvit na prvo mesto«, kar točno določa njegov položaj. To seveda v kontekstu Janezovega pričevanja, kjer gre za pokopano truplo, ki je na svojih delih in udih povito s povoji. Od vseh teh delov in udov pa je najodličnejša in zato prva glava in je njen povoj na »prvem mestu«.

Tako se oznaka tretjega določila kraja »zvit na prvo mesto« popolnoma sklada z ugotovitvami v prvem in drugem določilu kraja: prtič vedno spada na glavo; ko pa glave po vstajenju ni bilo tam, je prtič ostal na njenem mestu, to je, na »prvem mestu«.

2) *Nenavaden izraz: »Prtič zvit na prvo mesto«.* Nenavadno v njem je to, da odgovarja na vprašanje: kam? in ima zvezo s tožilnikom: na prvo mesto. To nenavadno obliko imata samo grški izvirnik in stari latinski prevod. Drugi prevodi splošno tega ne poznajo in zato niso točni, ker tudi nimajo točne razlage Janezovega poročila iz groba. Prevajajo z »zvit na drugem mestu«. Tako odgovarjajo na vprašanje: kje? in v zvezi z mestnikom: na drugem mestu.

Janez je v pričevanju iz groba zapisal, kot je videl: Zvit »na prvo mesto«. Tudi to nenavadno zapisano more imeti svoj pomen, saj je sam dogodek vstajenja najbolj nenavaden, edinstven in more pustiti tam edinstvene posledice.

Tako je v tej obliki pred vstajenjem pri pogrebu veljalo: Prt »je bil zvit na glavo« (kam? s tožilnikom) in ne nenavadno. Po vstajenju je tam ostal samo naglavni povoj v svoji obliki, a glave ni bilo v povoju, kjer je ostala le njena praznina. Janez je ob tem zapisal, kot je bil njegov vtis: Prt »je bil zvit na prvo mesto«, kar je sedaj postalo »nenavadno«; prej je bil »zvit na glavo«, sedaj prav

tako reče: Zvit »na prvo mesto«, ker tam ni bilo glave, ampak le njeno mesto, praznina, prvo mesto.

To velja za vse povoje v grobu. Po vstajenju je Janez tam videl vse povoje tako zvite na praznine telesnih udov, ki so jih prej pokrivali. Povoji pri pogrebu so bili kot pritikline povitih udov; po vstajenju so ostali tam le povoji, pritikline same, brez svoje prejšnje naravne podlage: povoji zviti na »prazna« mesta prejšnjih udov. Že ta sama posebnost na povojih v grobu kaže na vstajenje, ker bi nihče ne mogel povojev tako zložiti na prazna mesta brez podlage telesa in njegovih udov.

Sklep

Naša pojasnitev Janezovega pričevanja ima naslednje stopnje:

1. Nejasen stavek v besedilu Janezovega pričevanja se glasi: Prtič »ni bil med povoji ampak posebej zvit na eno mesto« (tako brez ločil). Ne vemo, kako naj se to bere, kam naj postavimo odmor - cezuro. V ta namen smo morali najprej v njem napraviti točno stavčno analizo, z razstavitvijo na njegove stavčne člene (povedek, osebek, predmet, prilastek, prislovna določila). Analiza stavka nam je pokazala njegovo notranjo smiselno zgradbo, po skladnji njegovih členov. V tej zgradbi se je jasno pokazalo pravilno branje, s cezuro po izrazu »ampak posebej« (ne pred tem izrazom, kot so brali v tradiciji do danes, a brez prave rešitve). Obenem se po tej naši analizi pokažeta dve prislovni določili kraja za »prtič« v odnosu do drugih povojev: a) ni bil med povoji, ampak posebej; b) zvit na eno mesto. Prvo prislovno določilo je bilo pred tem besedilom: »ki je bil prej na njegovi glavi.« Na teh stavčnih členih v tem besedilu je bil zgrajen naš novi prevod tega Janezovega pričevanja (prim. tretjo različico v prvem poglavju).

2. Na tej drugi stopnji gledamo vse povoje v grobu v luči vseh treh določil kraja obenem, zlasti prvega in drugega (»je bil prej na njegovi glavi«, »ni bil med povoji, ampak posebej«); tretje določilo kraja (»zvit na prvo mesto«) pa nam nato vse prej dognano potrjuje. Ob vsem tem iščemo bistveno vsebino, ki nam jo hoče Janez sporočiti: kako so bili tam razporejeni povoji, da je ob njih Janez prišel do vere v Jezusovo vstajenje. Že sam izraz drugega določila kraja »prtič ni bil med povoji, ampak posebej«, če res damo vsaki besedi poln pomen, jasno pove, da so vsi povoji bili blizu skupaj, kot so pokrivali Jezusovo telo že pred vstajenjem, po končanem pogrebu, ko je bil prtič na njegovi glavi in drugi povoji na ostalih delih njegovega telesa. Tako je že takrat veljalo: »Prtič ni bil med povoji, ampak posebej.« Janez pozneje z istimi besedami pove, da je prav tako videl povoje ob obisku groba po njegovem vstajenju, ko Jezusovega trupla ni bilo več med povoji. Povoji so ostali na svojih mestih, nepremaknjeni, ko je njegovo telo zapustilo povoje, kar je naravno nemogoče.

3. Do zadnje ugotovitve smo prišli zgolj po jezikovno-slovnični raziskavi Janezovega pričevanja v njegovi stari svetopisemski grščini. To raziskovanje spada v področje klasične filologije, ki nas je do tu spremljala in nam bila v oporo ter nas tako pripeljala do praga teologije. Videli smo namreč, da je Jezus vstal iz nepremaknjenih povojev, kar je po naravi nemogoče. Ob tem uvidu pa smo že na področju teologije. Zakaj »po naravi nemogoče« ni več stvar

filologije, ampak je zanjo bolj ovira kot pomoč. Dobrodošlo pa nam je in nam služi v teologiji. Janez nam v svojem pričevanju prav to sporoča, da je v grobu videl to »po naravi nemogoče«. To nam sporoča kot »čudež«, ki spada v krščansko teologijo. Janez je videl že toliko Jezusovih čudežev in jih opisal v svojem evangeliju. Mi pa prav ob ugotovitvi tega čudeža ob njegovem pričevanju prihajamo do prave, jasne in popolne pojasnitve tega Janezovega pričevanja po obeh vidikih njegove bistvene vsebine: a) s tem je točno določeno mesto prtiča in drugih povojev v grobu po vstajenju, ki so ostali na svojih prejšnjih mestih; b) prav v tem pa je bil za Janeza pravi nagib za njegovo hipno in trdno vero v Jezusovo vstajenje, ko je videl čudež vstajenja iz nepremaknjenih povojev.

Povzetek: **Franc Gnidovec, Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju**

V Janezovem poročilu z obiska v Jezusovem grobu smo v nejasnem mestu (prim. Jn 20,7) napravili globljo analizo in določili novo skladnjo. Tako smo dobili v besedilu tri prislovna določila kraja, ki določajo mesto »prtiča« v odnosu do drugih povojev. Drugo in glavno prislovno določilo kraja pravi: Prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«. To določilo kraja je že veljalo za razporeditev prtiča in povojev po pogrebu, ko je bil prtič na Jezusovi glavi in drugi povoji na ostalih delih Jezusovega telesa. Prtič in drugi povoji so tam ostali nepremaknjeni, le telesa ni bilo v njih; je izginilo, kot bi bilo duh. To naravno ni možno. Ko je Janez videl čudež, je veroval v Kristusovo vstajenje.

Summary: **Franc Gnidovec, Christ's Resurrection in the Gospel according to John**

In John's report on the visit in Jesus' tomb a deeper analysis of an unclear verse (cf. Jn 20.7) was made and a new syntactic structure was determined. Thus, there were obtained three adverbial qualifications of place defining the place of the »napkin« in relation to other linen cloths. The second and main adverbial qualification of place states: The napkin was »not lying with the linen cloths but ... in a place by itself.« This was already true at the burial when the napkin was on Jesus' head and the other linen cloths were on the other parts of Jesus' body. Thus the napkin and the linen cloths remained exactly where they had been, just the body disappeared like a ghost. This is not possible in a natural way. When John saw the miracle he believed in Christ's resurrection.

Pregled (1.04) UDK 141.31 : 141.12 (049.2)

Anton Stres

Neosholastična kritika marksizma

Slovenska neosholastična filozofija 20. stoletja, ki prevladuje v slovenskem filozofskem pisanju, se je na svetovnonazorskem področju zelo hitro srečala z marksizmom, ki se v Sloveniji po prvi svetovni vojni pojavlja postopoma tudi kot filozofska misel. Slovenski marksistični misleci so seveda močno odvisni od stanja, ki je prevladovalo v takratni svetovni marksistični misli, to pa je bil marksizem, kakor ga je najprej dograjeval Engels, nato pa ga je uveljavil Stalin, in ki ima močno poudarjen svetovnonazorski in filozofski, se pravi, dialektično-materialističen vidik.[1] Gre za tisto verzijo marksizma, ki bi ga lahko imenovali tudi metafizični marksizem. Metafizičen zato, ker prevzema izrazito metafizična vprašanja o svetu, njegovi zadnji stvarnosti in okoliščinah, o zakonih in pravilih njegovega nastanka in obstoja. To je dialektični materializem, ki ima za svojo predpostavko Heglovo filozofijo duha in pri kateri nadomesti Heglovega duha z materijo, zakoni razvoja te materije pa ostajajo isti. Zato so vprašanja razvoja ali evolucije materije zelo v ospredju, glavno delo te smeri pa predstavlja Engelsova *Dialektika narave*. To je tudi obdobje, ko nekatera Marxova dela iz obdobja pred letom 1845 še niso bila znana, predvsem pa ne tako imenovani Marxovi *Pariški rokopisi* iz leta 1844, ki veljajo za najpomembnejše Marxovo mladostno delo in ki so bili tisto Marxovo delo, iz katerega je izhajal poznejši tako imenovani marksistični humanizem. Vsa ta humanistična marksistična smer, ki se pojavlja po letu 1960, je bila v dobi razprav med slovensko neosholastiko in marksizmom povsem odsotna, edina verzija marksizma, ki jo poznajo naši neosholastiki z Alešem Ušeničnikom na čelu, pa je dialektično-materialistična verzija v njeni najbolj stalinistični izvedbi, ki so jo predstavljala dela Friedricha Engelsa, Vladimirja I. Lenina in Georgija Plehanova, ki so tista leta začela izhajati v slovenskem prevodu.

[1] »Dialektični materializem je svetovni nazor marksistično/leninistične stranke. Imenuje se dialektični materializem, ker je njegov način, po katerem obravnava prirodne pojave, njegova metoda, po kateri proučuje in spoznava prirodne pojave, dialektična, njegova razlaga prirodnih pojavov, njegovo pojmovanje prirodnih pojavov, njegova teorija pa je materialistična. Zgodovinski materializem proučuje po načelih dialektičnega materializma tudi družbeno življenje, se poslužuje tez dialektičnega materializma tudi pri proučevanju pojavov družbenega življenja, pri proučevanju družbene zgodovine« (J. Stalin, *O dialektičnem in zgodovinskem materializmu*, Moskva 1945, 3).

Ali Ušeničnik pozna marksizem?

Aleš Ušeničnik je bil na tekočem z razmerami v marksističnem miselnem svetu. Poznal je npr. prizadevanja Maxa Adlerja, da bi dal marksizmu manj materialistično vsebino. Vendar je bil glede teh poskusov zelo skeptičen. Zato je napovedal: »Toda toliko je že sedaj vidno, da se mu nematerialistična razlaga ni in ne bo posrečila.«[2] To je zapisal, ko je pisal oceno prevoda knjige G. Plehanova *Osnovni problemi marksizma* v slovenščino. Zdi se, da je v začetku hotel verjeti, da je možen marksizem, ki bi bil manj ateističen in manj materialističen. Ko pa so izhajala dela v slovenščini in se v njih kaže, da je to upanje varljivo, Ušeničnika navdaja neke vrste zadovoljstvo, ker se mu miselni nasprotnik ne izmika in ne preoblači, ampak se pokaže takšen, kakršen je. To je še posebej razvidno iz Ušeničnikove ocene *Marksistična dela v slovenskih prevodih,* kjer ocenjuje prevode del Marxa, Engelsa in Plehanova,[3] in ugotavlja, da je pošteno, da avtorji predstavijo marksizem kot dosledni materializem. V tej oceni Ušeničnik tudi izpostavlja v bistvu štiri značilnosti marksizma, ki so po njegovem temeljne in po njegovem prepričanju najbolj zmotne in usodne za marksizem. Danes bi to imenovali: 1. antropološki materializem v pojmovanju človeka kot odločilno telesnega bitja; 2. kozmološki materializem kot zgolj pozitivistična in empiristična, čeprav evolucijska razlaga vesolja; 3. zgodovinski materializem, ki razlaga zgodovino človeštva, posebej pa še človekovo kulturno in duhovno zgodovino z materialnimi, se pravi, proizvodnimi in gospodarskimi dejavniki; 4. znanstvenosocialistični materializem, kolikor tako imenovani znanstveni socializem zavrača odločilno zgodovinsko vlogo moralnih idej, jih opredeljuje kot »utopične« in opira svoje prizadevanje za komunistično ureditev družbe izključno na svoje »znanstvene« analize družbenogospodarskega poteka in domnevnega nujnega propada kapitalizma. »Vendar je pa marksizem pravi materializem, kakor ga umeva krščanska filozofija. Zakaj kakor najbolj sirovi materializem tudi marksizem s Feuerbachom zameta Boga, dušo in posmrtnost kot 'fantastične odseve našega lastnega bitja', kot 'dolgočasne izmišljotine' (I, 23, 25, 35). 'Za dialektično filozofijo ni nič neskončnega,[4] absolutnega, svetega' (I, 19). Samostojnost in neodvisnost idej, idealnih sil in ideologij je le relativna, zakaj končno je vse le 'nepretrgan proces nastajanja in prestajanja, vzpenjanja od nižjega k višjemu brez konca in ona sama (dialektična filozofija) je le odsev tega procesa v možganih' (I, 19). Marksizem je celo bolj materialističen, kakor je bil Feuerbachov materializem. Dasi je namreč Feuerbach zavrgel Boga, je vendar hotel rešiti 'religijo in jo je oprl na ljubezen'. Marksizmu je izrek: ljubite se med seboj le 'stara lajna'.«[5] Če k temu dodamo še ideološki materializem, se pravi materializem kot nujno potrebna

[2] A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, v: Čas 29 (1934/35), 193.

[3] Prim. A. U., *Marksistična dela v slovenskih prevodih*, v: Čas 29 (1934/35), 92-94.

[4] V Ušeničnikovem besedilu piše sicer »končnega«, vendar iz konteksta jasno sledi, da mora biti »neskončnega«.

[5] A. Ušeničnik, *Marksistična dela v slovenskih prevodih,* v: Čas 29 (1934/35), 92-94; prim. F. Engels - G. Plehanov, *Uvod v dialektični materializem*, Ljubljana 1933.

ideologija proletariata, že nakazana »partijnost« marksističnega svetovnega nazora, lahko rečemo, da je Aleš Ušeničnik poznal bistvene točke marksističnega svetovnega nazora v njihovi partijski in revolucijski značilnosti in jih tudi pravilno izpostavil. Je pa res, da v njegovem kritičnem sooočanju z marksizmom stopajo v ospredje vprašanja, ki bi jih lahko imenovali svetovnonazorska, se pravi, marksistična pretenzija oblikovati celoten pogled na svet, človeka in zgodovino. Toda to je še posebej pogojeno s tem, da je marksizem kot materializem hotel biti sestavni del partijskega boja za oblast in je bil zato nazorsko agresiven in fundamentalističen. Na to celovito svetovnonazorsko dimenzijo misli Ušeničnik, ki opredeljuje marksizem kot izrazit in dosleden materializem. Nobenega dvoma tudi ni, da je marksizem med obema vojnama in pod Leninovim in Stalinovim odločilnim vplivom kaj takega tudi hotel biti, predvsem pa je hotel na ravni kulture in človekove duhovnosti izvesti podobno totalno revolucijo, kakor jo je načrtoval na ravni politične gospodarske in socialne ureditve.

»Partijnost« marksističnega materializma

Za današnje pojmovanje filozofije ostaja ta povsem predkritična verzija marksizma sorazmerno nenavadna. Lahko bi jo imenovali objektivistična in v nekem smislu tudi pozitivistična, čeprav odklanja pozitivizem kot buržoazno ideologijo. Na področju spoznavoslovja je ta marksizem realističen. Tu je med dialektičnim materializmom in neosholastiko nekaj podobnosti, pa tudi precej razhajanj. Oba sta sicer zagovarjala spoznanjski realizem, ki pa ima pri dialektičnem materializmu svojo zadnjo osnovo v ontološkem materializmu. Kajti če je po Leninu materija objektivna stvarnost, ki je dana našim občutkom in obstaja neodvisno od njih, potem to ne pomeni samo njenega objektivnega obstajanja, ampak tudi predpostavlja, da jo mi lahko spoznavamo in priznavamo kot stvarnost, ki je pred našim spoznavanjem nje same in neodvisno od tega spoznavanja. Po Leninu sta spoznanjski realizem in ontološki materializem neposredno povezana. »Toda tu sploh ne gre za tako ali drugačno formulacijo materializma, temveč za nasprotje med materializmom in idealizmom.«[6] Že Lenin je izredno močno poudarjal »partijnost« materializma. Pravi partijec in pravi član delavske stranke je lahko samo materialist. »Marx in Engels sta bila v filozofiji od začetka do konca partijna, znala sta odkrivati oddaljevanja od materializma.«[7] Priznavanje k nazorskemu materializmu je pri Leninu še posebej poudarjeno kot nujen in neločljivi pogoj za pravega marksista in komunista. Zato ni čudno, če je borba okrog materializma postala osrednja filozofska tema v sooočenju neosholastične filozofije in marksizma.

V idejnem spopadu med neosholastiko in marksizmom imajo spoznavnoteoretska vprašanja precejšnjo vlogo. Značilno je, da so naši neosholastiki z Ušeničnikom na čelu svoje spoznavoslovne poglede zasnovali bolj subtilno in bolj kritično kakor pa dialektični materializem. Ta se je v tej točki naslanjal na

[6] V. I. Lenin, *Materializem in empiriokriticizem*, Ljubljana 1956, 33.
[7] V. I. Lenin, n. d., 371.

Leninov spoznavoslovski realizem. Tega je podedoval od Engelsa in imel spoznavoslovski realizem za nujno povezanega z materializmom. S to trditvijo končuje Lenin svojo polemiko z empirokriticizmom, katerega odklanja, ker ni dovolj jasno realističen in materialističen. Lenin jasno razglaša »borbo strank v filozofiji«, tako da nasprotje med idealizmom in materializmom na filozofski ravni odseva in odraža zgodovinsko razredno borbo. »Za gnoseološko sholastiko empiriokriticizma moramo nujno videti borbo strank v filozofiji, borbo, ki konec koncev izraža tendence in ideologijo sovražnih si razredov sodobne družbe ... Boreči se stranki sta v bistvu ... materializem in idealizem.«[8]

Vendar pa dobi ta marksistični materializem in njegov spoznavoslovski realizem v spoznavoslovju kmalu svojo specifičnost. To je tako imenovana teorija odraza ali odsevanja, ki nikakor ni brez heglovskih izvorov, če pomislimo na to, da je v Heglovem sistemu ideja refleksije, se pravi odsevanja istega v drugem, celo osrednja ideja sistema, »temeljna ritmična celica«,[9] osnovna formula celotnega sistema. Zato Hegel tudi poudarja, ko gre za religijo, da je le-ta nujno razodeta, kajti duh je duh samo, če je duh za drugega duha. Duhovnost je bivanje v sebi pri drugem, zato je nujno odsevanje, refleksija in zato je absolutna religija, katere vsebina je absolutni duh, nujno razodeta, ker razodevanje drugemu in v drugem sodi k duhovnosti sami.[10] Vsa ta teorija, ki postavlja v ospredje odsevanje enega v drugem in ki je izrazito protidualistična in protirazsvetljenska, ima svoje globoke korenine v tisti osrednji ideji nemškega romantizma in idealizma, ki jo C. Taylor imenuje ekspresivizem. Za njenega začetnika velja Herder, nemški idealisti pa so ji dali najvišji filozofski izraz.[11] Gre za misel, da je celotno bivanje izražanje tistega, kar je v notranjosti, da je človekovo življenje samouresničevanje, da je narod uresničenje posebnega duha, da je vsa zgodovina samouresničenje absolutnega duha.

Na tem romantičnem ozadju, ki dobi v Heglovem sistemu svoj najvišji razcvet, laže razumemo marksistično teorijo odsevanja. Najdemo jo v *Nemški ideologiji*, kjer Marx in Engels razlagata ideje ideologov svojega časa kot izraz njihovega razrednega in družbenoproizvodnega položaja. Pozneje jo je še posebno rad razvijal Engels, ko je razlagal družbeno zavest. Osnovna ekspresivistična miselna formula ostaja ista, pa naj gre za spoznavoslovsko teorijo odsevanja, kjer so pojmi opredeljeni kot odraz stvari v človekovem razumu, ali pa za splošno materialistično družbeno-razredno teorijo o človekovi zavesti, po kateri so ideje odraz razrednega življenja in družbenoekonomskega stanja.[12]

---

[8] V.I. Lenin, n. d., 392.

[9] P.-J. Labarrière - G. Jarczyk, *Présentation*, v: G. W. F. Hegel, *Science de la logique* I, 2, Aubier Montaigne, Paris 1976, XVIII, XXIV.

[10] Prim. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg 1969, 564.

[11] Prim. C. Taylor, *Hegel and modern society*, Cambridge 1979, 1-5; C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord 1994, 61.

[12] Prim. F. Engels, n. d.

Proti »znanstvenosocialistični« teoriji o družbeni zavesti

Ta teorija o razredni pogojenosti naše zavesti, ki je bistvo marksistične materialistične teorije o ideologiji kot taki, je ena izmed glavnih idej Marxove in Engelsove teorije. Engels in njegovi somišljeniki pa jo še posebej radi poudarjajo v zvezi z religijo kot fantazijskem odsevanju naravnih in družbenih sil.[13] Tudi Lenin se je na Engelsa še posebej rad skliceval v svojem polemičnem spisu proti takratnemu empirizmu in kriticizmu.[14] Gre za ekspresivistično razlago raznih idej, posebno še moralnih in religioznih, s katero se hoče dokazati njihova odvisnost od proizvodnega in menjalnega procesa v družbi. S tem se religioznim in moralnim idejam odreka vsaka samostojnost in vsak resnični vpliv na zgodovinsko dogajanje.

To teorijo o odsevu so v Sovjetski zvezi še posebno poudarjali kot vsesplošno spoznavoslovno in idejnokritično zgodovino po letu 1936, ko je svojo teorijo odseva objavil sovjetski filozof Dosev.[15] Toda teorija odseva ni bila samo abstraktna spoznavoslovska smer, temveč se je ujemala z najsplošnejšo marksistično teorijo o zgodovinskem in razrednem odsevanju življenjskih razmer v mišljenju ljudi. Zato je teorija o odsevu bila tesno povezana z zgodovinskim materializmom, po katerem je vse področje zavestnega življenja odločilno določeno z družbenoekonomskimi razmerami. V tem smislu se je teorija odseva vedno nagibala v ekonomizem, četudi se je Engels v svojem znanem pismu J. Blochu skušal od pretiranega ekonomizma oddaljiti. Toda ne povsem. V zadnji instanci je vse odvisno od ekonomije,[16] pri čemer seveda ostane odprto vprašanje, kako naj si to delovanje zadnje instance predstavljamo. Danes velja, da je ta teorija odraza neznanstvena hipoteza, ki je ni mogoče ne zavrniti ne potrditi in kjer ostane odprto vprašanje, kaj je v tej teoriji več kakor že zdavnaj splošno sprejeto spoznanje, da so v družbi razni pojavi in ideje med seboj povezani.[17] Vsekakor pa je Max Weber z znanim delom o protestantski etiki in duhu kapitalizma dokazal tudi samostojno moč idej in moralnih vrednot.

Temu ekonomizmu, ki ni priznaval nobene dokončne in prave samostojnosti duhovnemu in idejnemu svetu, se je Ušeničnik uprl že v *Sociologiji.* »Ekonomsko dejstvo je podlaga socialnemu razvoju in tudi eden izmed činiteljev razvoja, da; je edini odločilni činitelj, ne.«[18] Nato pa je posvetil celotno študijo temu vprašanju s pomenljivim naslovom: *Moč idej.*[19] V tej razpravi razčlenjuje življenjsko moč idej in jo pripisuje življenjski pomembnosti, ki jo ima tista ideja za kakega človeka. Danes bi rekli vrednoti. »Iz tega je jasno, da

[13] Prim. F. Engels, *Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti,* Ljubljana 1965, 25-29, 366-367.

[14] Prim. V. I. Lenin, n. d., 33.

[15] Prim. T. Stres, *Jugoslovanski marksizem in religija*, Ljubljana 1979, 60-63.

[16] Prim. MEW 37, 463.

[17] Prim. L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, München 1977, 414-418; prim. tudi 384-391.

[18] A. Ušeničnik, *Sociologija*, Ljubljana 1910, 16.

[19] Prim. A. Ušeničnik, *Moč idej*, v: Čas 24 (1929/30), 349-359.

bo največ moči dotekalo idejam, ki imajo največjo (pozitivno ali negativno) pomembnost za najgloblje aspiracije kakega bitja.«[20] Ideje so po Ušeničniku odločilno vezane na človekovo umno naravo, na njegov um in njegovo svobodno voljo, njihova dejanska moč pa je odvisna od tega, ali predstavljajo tudi vrednoto za človeka, ki te ideje ima. Ušeničnik v tej zvezi priznava socializmu, da izraža večna hrepenenja ljudi. »Vse drugače pa je, če gre za uresničenje vekotrajnih sanj, za uresničenje najgloblјega hrepenenja. Socializem kot izraz tega hrepenenja je večen.«[21] Toda moderni socializem je po Ušeničniku dobil v boljševiškem komunizmu religiozni značaj. Ušeničnik prisoja komunizmu velikansko moč. »A nič ne de, da je ateistični komunizem strašna zmota. Zmota, ki se je zvezala z najglobljim teženjem človeške duše, ima isto moč, ki jo ima resnica sama! Boljševiki gledajo v bodočnosti srečno človeštvo in to srečo zagotovo je človeštvu oni s svojim ateističnim komunizmom ... Ker je tako, je pa tudi jasno, da sila ne more resnično premagati boljševizma ... Boljševizem more premagati le to, kar sploh more premagati ideje. To je najprvo odkrita neresničnost.«[22] Idejo socializma je treba razkrinkati kot laž. To je prvo sredstvo, ki ga vidi Ušeničnik v boju proti marksizmu. Drugo sredstvo pa je v tem, da s komunizmom idejno tekmujemo, da postavimo proti njemu drugo idejo, ki bo boljša. Ta druga ideja pa je za Ušeničnika krščanski socializem. »Idejo premagati z idejo: ateistični boljševizem s krščanskim socializmom.«[23] Vendar pa to ni čisto točno, kajti Ušeničnik ne ostaja na ravni idej, temveč zahteva, da se v zoperstavljanju komunizmu ne uporabljajo zgolj ideje, temveč konkretni ukrepi. Zanj krščanski socializem očitno ni ideja, ampak praksa: »Dati delavstvu čim največ svobode, zagotoviti mu enakopravnost, dvigniti ga s pravimi, socialnimi in gospodarskimi preuredbami življenjsko in socialno.«[24] Tu lahko rečemo, da Ušeničnik z besedami zagovarja idejni boj, v resnici pa zagovarja, da je treba na boljševizem odgovoriti z drugačno politično in socialno prakso.

Tudi glede vloge prakse pri določanju gotovosti našega spoznanja se pokažejo večje razlike. Neosholastiki, ki vztrajajo pri tradicionalni misli, da je kriterij izvestnosti ali govotosti razvidnost, običajno zavračajo, da bi bila praksa kriterij resnice, oziroma poudarjajo, da praksa sama po sebi še ne zadošča, ampak je lahko samo relativni kriterij resnice.[25]

Vendar tudi tukaj ne gre samo za akademsko vprašanje, ali je kriterij resnice lahko praksa ali ne. Vprašanje je naravnost politično in je najtesneje povezano s feuerbachovsko in marksovsko idejo, da je človekovo duhovno življenje samo nadgradnja njegovega družbenoekonomskega življenja in razredne solidarnosti ter leninovsko in stalinovsko idejo o partijnosti filozofije. Če je namreč filozofija skupaj z vsemi drugimi oblikami idejnega in duhovnega življenja samo odsev družbenoekonomskih razmerij in razrednih pripadnosti, potem stopijo razprave o tem, koliko kaka trditev drži, na drugo mesto, na prvo mesto pa stopi praktič-

[20] A. Ušeničnik, *Moč idej*, 354.
[21] A. Ušeničnik, *Moč idej*, 357.
[22] A. Ušeničnik, *Moč idej*, 359.
[23] A. Ušeničnik, *Moč idej*, 359.
[24] A. Ušeničnik, *Moč idej*, 359.
[25] Prim. J. Janžekovič, *Izbrani spisi V*, Celje 1978, 21-28.

ni pomen kake trditve v razrednem boju. Če bi torej Ušeničnik priznal to izhodišče, bi to pomenilo dvoje: 1. da priznava, da so ideje samo odsev materialnega življenja; 2. da priznava, da se resničnost kake trditve preverja na terenu razrednega boja, kar bi konkretno pomenilo, da priznava razredni boj kot najsplošnejši okvir vsega našega življenja. Z drugimi besedami, s tem bi se spustil na teren marksizma samega, sprejel bi njegovo metodologijo in njegove kriterije resničnosti, s tem bi pa tudi bil vnaprej odločen rezultat takega načina soočenja.

Marksizem kot materializem

Ušeničnik ni nikjer jasno opredelil teh strateških stališč, temveč je izhajal iz drugega izhodišča. Ni priznal, da je marksistični materializem zgolj razredna ideologija, ki bi jo narekovala razredna pripadnost in razredni boj. Za to je imel več razlogov. Ker je od blizu spremljal poročila o dogajanjih v Sovjetski zvezi, je opažal različne idejne premike v marksistični ideologiji, ki niso imeli nič skupnega s kakimi razrednimi dogodki, ampak s stališči in odločitvami vodstva sovjetske partije. Analiza marksističnih nazorov mu je kazala njihovo idejno zakoreninjenost v določenih filozofskih stališčih in se je dala povsem razložiti kot njihov izsledek in poljubna odločitev bolj za enega kakor za drugega. Marksističnih idejnih stališč ni bilo mogoče prepričljivo vezati na proletarsko razredno zavest. Nenazadnje pa v spontano proletarsko razredno zavest niti verjel ni, saj je bil prepričan, da je tako imenovano delavsko vprašanje in krivice, ki jih povzroča kapitalistični individualizem, treba rešiti in ga je tudi mogoče ustrezno rešiti iz izhodišč katoliškega družbenega nauka, ki ga je sam dobro poznal in razvijal, saj je njegova *Sociologija* izšla že leta 1910.

Ušeničnik jemlje torej marksistični dialektični materializem kot neodvisen, metafizični sestav, metafizika pa je veda posebne vrste, ker se tudi ukvarja z vprašanji, za katera druge vede niso pristojne, da bi nanje odgovorile. »A metafizika je vprav znanost, ki rešuje vprašanja, ki jih pozitivna znanost kot pozitivna sploh rešiti ne more.«[26] Nadalje se strinja s Plehanovim, ki dokazuje, da »je marksizem pravi materializem ... Težko je ugovarjati, da ne bi bil Marxu historični materializem v tem smislu res materializem«.[27] Zato se tudi ne zadovolji z argumentom prakse. Dialektičnemu materializmu priznava položaj miselne hipoteze, celo miselne hipoteze, ki marsikaj razloži, vendar pa v svoji celotnosti ni sprejemljiva, ker nasprotuje drugim resnicam, ki so še bolj razvidne. »Docela drugo pa je vprašanje, ali je Plehanov tudi dokazal, da je Marxov materializem resničen in upravičen. Tega pa nikakor ni mogoče trditi. Kot delovna hipoteza historični materializem marsikaj razloži, vsaj so že stari dobro vedeli, da je fizično življenje podlaga vse filozofije (primum vivere, dein philosophari), a to se še niti najmanj ne pravi vso filozofijo razložiti iz pogojev fizičnega življenja.«[28]

[26] A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, 193.
[27] A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, 192.
[28] A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, 193.

Ušeničnik torej načelno in *a priori* marksizma ne zavrača. Tudi se ne vede do njega *a priori* arogantno, ampak pristopa k njemu z določeno odprtostjo. Vendar pa zahteva od njega, da se preveri po ustaljenih znanstvenih in filozofskih kriterijih. To preverjanje pa je po Ušeničniku filozofsko in ne revolucionarno in praktično. »Ne moremo torej sprejeti materializma v filozofskem smislu, dokler ne podajo marksisti kakih tehtnih, in seveda filozofskih dokazov. Materializem je metafizika, kakor je npr. teizem metafizika, oba morata dokazovati svojo upravičenost z metafizičnimi dokazi.«[29]

Ušeničnik očitno torej jemlje marksizem kot metafiziko posebne vrste in se hoče z njim pomeriti po metodologiji, ki je skupna vsem vrstam logičnega razmišljanja. »Kar pa se tiče posebej umevanje vsega razvoja po dialektični shemi ... Vse marksistično razlaganje je torej le še poskušanje in preskušanje neke delovne hipoteze.«[30] Nato Ušeničnik dokazuje, da je izvajanje duhovnih pojavov iz fizioloških dvoumno in ga je treba natančneje določiti. Zveza med obema področjema seveda obstaja, zato bi se lahko tudi sv. Tomaž strinjal z mislijo, da brez živčevja in živčnih procesov ni mišljenja. Kaj pa to nadrobneje pomeni? Vsekakor ne redukcije duha na snov, kakor bi radi materialisti. Za Ušeničnika so fiziološki procesi samo vnanji pogoji duševnih pojavov, ti pa so nekaj samosvojega. »Tomisti materialistično razlago zavračajo, ker se duševni in fizični pojavi bistveno ločijo.«[31]

V tej zvezi je zanimivo ugotoviti, da je Ušeničnikovo stališče do materialistične razlage duhovnih pojavov iz materialnih, kulturnih iz materialnih in razrednih, sorazmerno odprto in se praktično ujema z modernimi kritiki marksizma, ki podobno kakor Ušeničnik pravijo, da je soodvisnost duhovnega življenja kake dobe in kakega prostora od njegovega materialnega življenja splošno sprejeta resnica, ki ni prav nič revolucionarna. *Primum vivere dein philosophari* so vedeli že stari modrijani. Hoteti zreducirati duhovno življenje na njegove materialne okoliščine pa je nemogoče in nepreverljivo, zato temeljni zgodovinsko-materialistični marksistični nauk o odvisnosti duhovnega sveta od materialne proizvodnje in menjave blaga ostaja nedokazana in nedokazljiva hipoteza. »Kot zgodovinska teorija razumljeni marksizem, ki razlaga celoto zgodovinskih sprememb s tehničnim razvojem in celotno kulturo z razrednim bojem, je nevzdržen. Marksizem kot teorija 'vzajemnega učinkovanja' tehnike, lastniških razmerij in kulture, je pogrošna resnica. Ta resnica ne bi bila trivialna, če bi te odvisnosti lahko kvantitativno izrazili, se pravi, če bi lahko merili razmerja moči posamičnih dejavnikov družbenega življenja. Mi pa ne samo da ne razpolagamo z nikakršnimi metodami te vrste, temveč si niti ne moremo predstavljati, kako bi lahko te sile zvedli na enotno lestvico. Potemtakem smo v svojih razlagah preteklih dogodkov in v svojih napovedih odvisni od negotovih intuicij navadnega splošnega razuma.«[32]

---

[29] A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, v: Čas 29 (1934/35), 322.

[30] A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, 322.

[31] A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, 322.

[32] L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, München 1977, 414-418.

Ušeničnik je dobro uzrl povezanost marksističnega zgodovinskega materializma z določenim zgodovinskim determinizmom, v katerem ni prostora za samostojno moralno zavest in moralno ocenjevanje pojavov. Če je po temeljnih trditvah zgodovinskega materializma vse nujno uperjeno k vzpostavitvi socialistične družbe, potem tudi kapitalizma ni več mogoče zavračati v imenu moralnih razlogov pravičnosti in ga tudi nima smisla preurediti v moralno sprejemljiv družbeni red. »Marx npr. ne bi pristal na trditev, da je današnji kapitalizem = oderuštvo. Zakaj kapitalizem je po njem ena izmed nujnih stopenj v razvoju gospodarstva, torej je 'upravičen', torej si kapital 'po pravu', namreč po dejanskem pravu, prilašča nadvrednost iz neplačanega delavčevega dela. Ko bo proletariat izšel zmagovit iz socialne revolucije, bo zopet 'po pravu' razlastil sedanje kapitaliste in buržuje.«[33]

Iz navedenega je jasno razvidno, kako Ušeničnik odklanja marksistični zgodovinsko-materialistični in znanstveno-socialistični relativizem, amoralizem in historicizem. Po Marxu moralne ideje in druge vrednote ne morejo biti nadčasovne, saj so odraz trenutnega stanja v gospodarstvu in družbenih razrednih odnosih. Nič ni takega, kar bi se dvigalo nad zgodovino v njenem relativizirajočem pohodu, s katerim vzpostavlja in ukinja vse svoje prehodne oblike. Zato je razumljivo, da Marx ne more priznavati moralnim idejam, ki jih je najprej naredil za zgolj odsev svojega zgodovinskega trenutka, nobene normativne vloge v usmerjanju zgodovine. Temu nasproti postavlja Ušeničnik klasično teorijo o naravnem pravu, ki izhaja iz človekove narave in potemtakem presega meje določenega časa in prostora. »So neki nepisani zakoni, je neko nepisano pravo, ki ni odvisno šele od gospodarskih razmer, temveč je nad njimi kot 'norma', ki po njej o teh razmerah sodimo, da so pravične ali da niso pravične ... To je večnostna in brezčasna veljava tako zvanega 'naravnega prava', da je neodvisno od faktičnega človeškega priznanja, neodvisno tudi od pozitivnega prava, temveč da pozitivno pravo šele iz njega in po njem dobiva svojo resnično veljavnost in moč.«[34] Vendar pa Ušeničnik tudi takoj dodaja, da to naravno pravo ni nekaj enkrat za vselej danega, temveč lahko samo zahteva, da se s spremembami v gospodarstvu in na drugih področjih življenja spremenijo tudi pozitivni zakoni. Naravno pravo so po Ušeničniku predvsem tiste temeljne pravice, ki jih ima vsak človek in ki so bile deset let pozneje priznane v okviru *Splošne deklaracije OZN*. Naravno pravo torej ni statična nespremenljivost, temveč dinamično načelo, da je obča blaginja najvišji zakon.

Z B. Ziherlom, ki se je podpisoval A. Ločnik, se je Ušeničnik spustil v razpravo o razmerju med dialektičnim in zgodovinskim materializmom. Razprava o tem, ali dialektični materializem obsega tudi zgodovinskega ali ne, je značilna za način razmišljanja marksistov-leninistov takratnega stalinističnega časa, ki so imeli to vprašanje za sila pomembno. Za A. Ločnika, ki sledi Plehanovu, je historični materializem le del dialektičnega materializma, za A. Ušeničnika pa historični materializem obsega tudi dialektiko narave. »Tako tudi z besedo 'historični materializem moremo izraziti materialistično dialektično umevanje

[33] A. U., *Nekaj kritičnih opomb o marksizmu*, v: Čas 27 (1932/33), 286.
[34] A. U., *Nekaj kritičnih opomb o marksizmu*, 286.

vsega dogajanja, ekonomskega, sociološkega in tudi prirodoslovnega, saj se tudi to vrši v času in ima torej svojo 'zgodovino'.«[35] Tu je treba priznati, da je bilo Ušeničnikovo nestalinistično umevanje marksizma veliko bliže humanističnemu umevanju marksizma, kakor pa je to zmogla stalinistična ortodoksija.

Jedro razprave

Po vsem doslej povedanem je jasno, da se hoče Ušeničnik soočiti z marksizmom kot idejo, kot nazorom. Od tega sicer ne pričakuje, da bo zadostovalo za odpravo nevarnosti »brezbožnega komunizma«. Idejni spopad je nujno potreben in neogiben. Ta idejni spopad pa se pri Ušeničniku vrti okoli materializma. Ali materialistične, kozmološke, predvsem pa antropološke razlage držijo ali ne, to je za Ušeničnika osrednje vprašanje. Zato v svojih soočanjih z marksističnim materializmom vedno znova dokazuje miselno nevzdržnost dialektičnega materializma. Ušeničnik upošteva, da se marksisti nočejo spuščati v direktno razpravo, ampak se sklicujejo na prakso, ki jim bo dala prav. Ušeničnik si to razlaga takole: »Teoretičnih, filozofskih (dokazov), kakor se vidi, nimajo, ker zahtevo po takšnih dokazih tako ogorčeno odklanjajo. Njim je dokaz praksa in samo praksa.«[36] To pomeni, da je po priznanju marksistov samih dialektični materializem samo hipoteza, ki jo mora praksa šele dokazati. Zato nato Ušeničnik vzame dialektični materializem kot hipotezo, se pravi, v stanju hipoteze, in ugotavlja, da tudi na tej ravni, na ravni hipoteze, marksizem ne ustreza zahtevam, ki jim mora ustrezati hipoteza, ki hoče biti verjetna in govoriti zase. Glavni očitek Ušeničnika je, da ob antropoloških vprašanjih razmerja med telesnostjo in človekovo duhovnostjo dialektičnomaterialistična hipoteza nima nobene prednosti pred običajno spiritualistično, ampak razloži celo manj, ker so po Ušeničniku duhovni pojavi po svoji naravi povsem drugačni od snovnih. Tako je za njihovo razlago spiritualistična hipoteza verjetnejša. Kar pa zadeva razmerje med spremembami idej in spremembami gospodarskih razmer, Ušeničnik ugotavlja, da je povsem naravno, da se ideje v zgodovini spreminjajo. To pa še ne potrjuje marksistične trditve o njihovi odločilni in določujoči pogojenosti z gospodarskimi razmerami. »Tu je vidno, kako Marx dejanske izpremembe pravnih, nravnih in verskih nazorov nekaterih ljudi s sofizmom prevrže v tezo, da so sploh te ideje le produkt materialnih razmer.«[37]

Dve različni razlagi socialnega vprašanja

Vendar pa se tudi Ušeničnik zaveda, da filozofsko pobijanje trditev dialektičnega materializma ni zadostno. Potem ko je priznal marksizmu in socializmu, da se opirata na upravičena in večna človekova teženja po pravici in sreči, je logično, da je tudi odločilno zdravilo proti marksizmu iskal v spremembi kapita-

[35] A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, 322.

[36] A. Ušeničnik, *Znanstvena vrednost dialektičnega materializma*, v: Čas 30 (1935/36), 110-111.

[37] A. Ušeničnik, *Znanstvena vrednost dialektičnega materializma*, 116.

ličnega družbenega reda in ne zgolj na ravni idej. S tem smo pri drugi pomembni plati Ušeničnikovega soočanja z marksizmom. Gre za konkurenco dveh načinov reševanja, za njuno nasprotje, kajti po Ušeničniku je marksizem mogoče premagati s tem, da se mu spodkoplje korenine. To pa je socialna akcija, ki jo Ušeničnik izvaja iz papeških socialnih okrožnic in ki gre v nekaterih zahtevah tako daleč, kot se je pozneje izkazalo, da predstavlja resnično rešitev delavskega vprašanja. Kar zahteva Ušeničnik, je uresničila večina evropskih držav po drugi svetovni vojni. »Najprej treba s socialnimi zakoni zaščititi delavce (z zakoni za delavsko varstvo, za delavsko zavarovanje za bolezni, starost, onemoglost, brezposelnost). Marsikaj se je že storilo, a mnogo mnogo dela še čaka. Potem bo treba delavcem dati mesto v gospodarskih odborih, ki naj nadzorujejo in ravnajo vso veliko industrijo. Namesto dosedanjih bank naj se osnujejo narodne zadružne banke. Če se bodo kaka velika podjetja upirala nadzorstvu in vodstvu gospodarskih odborov, naj se (proti primerni odškodnini) razlaste in naj prevzemo gospodarski odbori njih upravo. Poskusi naj se tuintam tudi z upravo delavcev samih. Ako bodo znali sami preudarno upravljati velika podjetja, zakaj bi se jim taka uprava ne izročila? Zakaj bi delavci sami ne bili tudi lastniki kakih podjetij? Saj ni prav nikjer zapisano, da mora biti tako, kakor je sedaj. Nasprotno, sedaj ni dobro in iskati je treba boljših oblik. To še ni noben komunizem. Če pa kdo že to imenuje komunizem, no, tedaj je neke vrste komunizem za veliko industrijo potreben.«[38]

V tej točki je zanimiv Ušeničnikov odnos do samih izrazov komunizem in socializem. V razpravah takratnega časa je to bilo zelo občutljivo vprašanje. Ušeničnik se strinja s tem, da je treba izpeljati zelo globoke reforme v celotnem načinu gospodarskega življenja, če hočemo rešiti socialno vprašanje. Kajti tudi zlo časa je zelo razprostranjeno in obvladuje celoten način življenja. »Vsa velika obrt, velika industrija je dandanes naravnana samo na dobiček. Ne izdeluje se zato, ker ljudje potrebujejo, ampak radi dobička ... Ker je dobiček vse, človek nič, zato ni čuda, da se delavcem slabo godi. Delavci so za veliko industrijo kar stroji: stroj se ceni po delovni sili, delavci tudi; stroj, če se obrabi, se vrže med staro železje, delavec na cesto ... Tako vedno bolj gospodujejo banke. To je tisto, kar imenujemo kapitalizem, gospostvo denarja, kapitala nad človekom, zlasti nad delavci.«[39]

Tako radikalni analizi ustreza tudi radikalna reforma. Ušeničnik zahteva popolno preobrazbo sistema in načina življenja ljudi. In tisto, kar zahteva, se ne boji imenovati komunizem, ki se bo bistveno razlikoval od marksističnega, ki pa ga Ušeničnik tokrat še vedno imenuje »naš komunizem«. »Preuredba vsega gospodarstva, zlasti velike industrije je pa potrebna. Obnoviti se mora krščansko načelo, da ni lasti brez dolžnosti. Ker se mnogi teh dolžnosti ne zavedajo ali jih prezirajo, zato mora država z zakoni poskrbeti, da se ne bo imetje kopičilo v rokah nekaterih na kvar drugim, ampak da se bo kolikor mogoče sorazmerno porazdeljevalo. Sadove dela naj uživajo predvsem tisti, ki delajo! Bolj in bolj se mora uveljaviti načelo: Kdor ne dela, naj tudi ne je! Kdor more delati, naj tudi

[38] Aleksej, *Naš komunizem*, v: Koledar Družbe sv. Mohorja 1929, Celje 1928, 63.
[39] Aleksej, n. d., 62.

dela. In kdor dela, naj ima tudi jesti! Razume se samo po sebi, da ni delo le ročno delo, marveč tudi duševno delo, delo iznajditeljev, učiteljev, vzgojiteljev. Tudi za te velja: vsak delavec je vreden plačila. To je naš komunizem. Ne komunizem lasti, temveč komunizem dela in njegovih sadov«.[40]

Med socializmom in solidarizmom

Ta njegov »komunizem« se seveda močno razlikuje od marksističnega. Ušeničnik je pristaš posameznikove svobode, njegove pobude in njegove gospodarske neodvisnosti. Zato vidi razliko med tistim pravim družbenim redom, ki ga je treba vzpostaviti, in marksističnim komunizmom predvsem v vprašanju lastništva in osebne svobode. Marksistični komunizem ocenjuje kot suženjstvo, kot vladavino peščice nad večino in to je - poleg zgolj svetovnonazorskih razhajanj glede razmerja med duhom in snovjo - za Ušeničnika glavni razlog, zakaj odklanja marksistično ideologijo. »Čisti komunizem bi bil, če bi država sama vse delo vodila in izdelke porazdeljevala. Le tedaj bi bili vsi lastniki in delavci obenem. A prav to se zdi nemogoče. Nastala bi nova, strašna sužnost. Neka manjšina bi si prisvojila oblast in bi samovoljno ukazovala, vsi drugi bi se pa morali slepo pokoriti. Blizu tako je že sedaj na Ruskem. Neka manjšina ima vso moč, diktaturo ... Pravi komunizem, da bi bilo vse vseh ali da bi družba ali država sama vodila vse gospodarstvo, bi pomenil le novo suženjstvo.«[41]

Okrog 20-ih let ni bila nikakršna redkost, da so socialno zavzeti in reformatorski kristjani sprejemali določeno marksistično terminologijo, posebno še, da so sami sebe imenovali socialiste. Pri drugem pomembnem socialnem mislecu takratnega časa Andreju Gosarju se to zelo jasno vidi. »Videli smo, da pravi socializem ne nasprotuje krščanstvu. Nasprotno, krščanstvo mu je dobrodošla socialna sila, ki mu pomaga preobličiti svet v pravem socialističnem duhu ter ustvariti res socialni družbeni red. Krščanski socializem je torej možen in ker je krščanstvo brez dvoma še vedno najmočnejša notranja socialna sila, je v bližnji bodočnosti možen edino krščanski socializem. To je izredno važno.«[42] Seveda je treba pri tem upoštevati, kaj si Gosar predstavlja, da je socializem. V bistvu gre bolj za moralno gledanje na socializem, kakor pa za kaj drugega. Socializem je po njegovem stvar vzgoje (»Za socializem pa je treba ljudi šele vzgojiti«[43]), stvar moralnega spreobrnjenja, kar ustreza tistemu pojmovanju, ki ga je tako imenovani »znanstveni socializem« imenoval »utopični socializem«. Socializem, ki ga Gosar zastopa, je torej izrazito moralno stališče in izraža po Gosarju človekovo celotno občestveno držo do drugih ljudi. Kot moralna drža je stvar posameznikove volje, njegovega moralnega hotenja in nima nič opraviti z ideologijo množic. »Socializem je torej naziranje, neomajno prepričanje in globoka družabna zavest, oprta na krepko voljo, ki jo dosledno uveljavlja v

[40] Aleksej, n. d., 63.
[41] Aleksej, n. d., 62-63.
[42] A. Gosar, *Socializem,* v: Čas 14 (1920), 38-39.
[43] A. Gosar, n. d., 34.

vsem človekovem življenju.«[44] To pa seveda ni socializem, kakor so ga pojmovali klasiki marksizma in boljševizma.

Toda ravno ta razlika v pojmovanju socializma je morala prej ali slej sprožiti vprašanje, ali je še smiselno za svoje stališče uporabljati naziv »socializem«, ki ima pri boljševistično in leninistično usmerjenih socialistih povsem drugačen pomen. In res si nekaj let pozneje A. Ušeničnik zastavlja to vprašanje in ga rešuje tako, da odklanja uporabo izraza socializem za krščansko usmerjene »socialce«, pri tem pa išče tudi nov izraz za svoje stališče.

Ušeničnik najprej opozarja na temeljno dvoumje, ki ga vsebujeta izraza komunizem in socializem. Socializem je mogoče razumeti v smislu človekove moralne odgovornosti za druge, mogoče pa tudi kot kolektivizem. V prvem primeru gre za povsem pravilno in s krščanstvom tesno povezano gledanje, v drugem primeru pa za kolektivizem, ki po Ušeničniku nujno pripelje do teptanja človekovih neodtujljivih pravic in je zato nesprejemljiv. »Prav taka težava je pa tudi z besedo socializem. Lehko pomeni družabni red, ki bi pretiraval pravice skupnosti na škodo poedincem. Ali bi bil tak družabni red upravičen? Ne. Pravice so nedotakljive, pa naj bodo pravice skupnosti ali poedincev. Tudi ne moremo smatrati poedinca le za člana družbe, zakaj družba poedincu ni vse, družba mu ne more vsega dati, po čemer teži človek kot človek. Človekov smoter je višja vrednota, kot jo pa more družba dati. Smoter čebele ali mravlje se lehko istoveti s smotrom ula ali mravljišča, smoter človekov s smotrom družbe ne. Lehko pa pojmujemo socializem tudi kot družabni red, ki ne bi zanikaval pravic in svobode poedincev, temveč bi poudarjal in izvajal le načelo, da morajo imeti pravice in svobodo vsi, da se mora torej raba pravic in svobode ravnati po socialnih ozirih. Ta socializem v dobrem pomenu bi bil obenem individualizem v dobrem pomenu.«[45]

V tej zvezi je še posebej treba poudariti, da se tukaj Ušeničnik opira na idejo neodtujljivih človekovih pravic, kar je za tisti čas pravzaprav novost. Ideja človekovih pravic je dobila svojo občeveljavno priznanje šele po drugi svetovni vojni s *Splošno deklaracijo človekovih pravic*. Ušeničnik pa se v svojem zavračanju marksističnega komunizma sklicuje nanjo več kakor dve desetletji prej. Marksistični kolektivizem odklanja zaradi podrejanja človeka posameznika in njegovih pravic skupnosti. Po Ušeničniku je človek kot oseba in kot posameznik višja vrednota kakor pa neosebna skupnost, in človekove pravice so zato izraz te vzvišenosti posameznika nad skupnostjo. Za Ušeničnika je sprejemljiv samo tak socializem, ki priznava vrhovno mesto človeški osebi in ki je potemtakem predvsem izraz moralnega prepričanja posameznikov. »Po vsem tem se zdi, da bi mogli misliti le na razne kombinacije socialističnega principa z individualističnim ... To je socializem in ni socializem. Je socializem, ker podreja privatne interese socialnim ozirom; ni socializem, ker čuva, kar je le mogoče, iniciativo in odgovornost posameznikov. Ako si misli dr. Gosar svoj socializem približno v teh oblikah, se bomo prav lehko sporazumeli.«[46]

---

[44] A. Gosar, n. d., 35.

[45] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, v: Čas 14 (1920), 41.

[46] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 45-46.

V okviru istega razmišljanja pa gre Ušeničnik še naprej in izpostavlja še druge razloge, zaradi katerih odklanja socializem, kakor so si ga zamislili Marx, Engels in Lenin. Tu sedaj zopet stopijo v ospredje bolj klasični očitki na njegov račun. Za Ušeničnika je marksistični socializem najprej nesprejemljiv, ker je materializem. »Historično je socializem predvsem teorija socialne demokracije. Oče tega socializma, Marx, je izpovedaval popolni, sirovi materializem in je socializem z materializmom tako skopčal, da si socialist-marksist ne more več misliti socializma brez materializma. Bebel je prav v zmislu tega socializma oznanjal troedini socialistični nauk: ateizem, republikanizem, kolektivizem.«[47] Drugi razlog za nesprejemljivost marksističnega socializma pa je po Ušeničniku ateizem in sovraštvo do religije. »Sodobna socialna demokracija koleba med tem kulturnim in gospodarskim socializmom. Na splošno, moramo reči, je po duhu marksistična, sovražna vsaki religiji, predvsem pa krščanstvu, in kjer pride do moči, to sovraštvo tudi takoj v dejanju pokaže.«[48]

Zanimivo pa je sedaj ugotoviti, da vsi ti razlogi proti socializmu Ušeničnika spravljajo v zadrego glede uporabe imena socializem. Po eni strani sprejema socializem v smislu, kakor ga je opredelil A. Gosar in ki pomeni predvsem alternativo individualizmu in kapitalizmu. »Po vsem tem se zdi, da bi mogli misliti le na razne kombinacije socialističnega principa z individualističnim ... To je socializem in ni socializem. Je socializem, ker podreja privatne interese socialnim ozirom; ni socializem, ker čuva, kar je le mogoče, iniciativo in odgovornost posameznikov. Ako si misli dr. Gosar svoj socializem približno v teh oblikah, se bomo prav lehko sporazumeli.«[49] Po drugi strani pa se mu zdi izraz socializem že tako kompromitiran z marksističnim ateizmom in materializmom, da pravzaprav odklanja besedno zvezo krščanski socializem, ker se mu zdi, da prej zavaja, kakor pa poudarja alternativo marksističnemu »znanstvenemu« socializmu. »A zakaj nismo osvojili besede 'socializem'? Krščanski sociologi niso marali rabiti besede, ki jo je agitatorično vrgel med mase materialistični socializem in ki se res lehko tudi krivo umeva. To je po tistem starem načelu, da ne rabimo besed, ki jih nasprotniki v nasprotnem zmislu umevajo in rabijo. Ko je še Leon XIII. to ravnanje izrecno odobril, ni skoraj kazalo drugače, kakor iskati primerne besede. P. Pesch je porabil besedo 'solidarizem'.«[50]

In, končno, nikakor ni brez pomena drobna Ušeničnikova pripomba, v kateri odseva njegovo čustveno, predracionalno razpoloženje do socializma. »Če bi se pa tudi beseda 'krščanski socializem' zopet udomačila, 'socialist' vsaj jaz ne bi maral biti, beseda mi je premrzka, odkar so jo Bebel *et consortes* tako zlorabili. Zakaj bi opuščali lepo staro ime: krščanski socialec?«[51]

Vendar pa Ušeničnik ne najde izhoda iz te dileme. Blizu mu je izraz solidarizem, ki so ga začeli uvajati v tujini, vendar se zdi, da se tudi zanj Ušeničnik ni popolnoma in dokončno ogrel. Solidarizem mu je blizu kot ideja, izraz sam

[47] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 43-44.
[48] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 44.
[49] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 45-46.
[50] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 42.
[51] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 46, op. 16.

mu ne pove samo čutenja solidarnosti, ampak vidi v njem idejo celotne družbene preureditve, ki jo je Ušeničnik tako močno zagovarjal. Solidarizem je zanj vzorec tistega, kar bi morala biti družbena dejavnost kristjanov, vendar pa tokrat še dopušča, da se sprejme ime krščanskih socialistov, čeprav je očitno, da dela to s hudimi pomisleki. S socializmom, kakor ga opredeljujejo klasiki marksizma, noče imeti nič opraviti. »Vprašanje je torej to, če govorimo o krščanskem socializmu, na katero teh oblik nam je misliti? - Da ne moremo imeti z materialističnim Marxovim socializmom nobene skupnosti, je samoposebi jasno.«[52] Zato se Ušeničnik idejno zateka k solidarizmu, vendar se ne odloča popolnoma enoumno tudi za ime. »Solidarizem se dosledno bori proti vsem socialnim krivicam, v prvi vrsti proti največji socialni krivici naše dobe, proti kapitalizmu. Solidarizem ne pomeni le duha, temveč pomeni, pravtako kakor socializem in morda bolje, socialno formulo. Ta formula slove: družbo je treba preosnovati in postaviti zopet na temelje socialne pravičnosti. - Solidarizem je torej čisto pravi socializem, ako socializem ne pomeni drugega kakor družabni red socialne pravičnosti. Če se komu zdi, da bi dala beseda 'krščanski socializem' krščanski socialni akciji novega življenja, novega impulsa, nove moči, bi človek mislil, torej oznanjujte krščanski socializem. Nazadnje gre za stvar in ne za izraz, za idejo, ne za besedo.«[53]

Iz vsega tega lahko sklenemo, da Ušeničnik zagovarja nujnost krščanske socialne akcije, ki naj globoko spremeni družbene in gospodarske razmere. Njegova socialna misel je zelo radikalna in se po svoji radikalnosti zlahka meri z radikalnostjo marksizma, le da ne zagovarja nasilne revolucije, temveč politično in gospodarsko reformo, na čelu katere bi morali stati kristjani. Kompromitiranost izraza socializem z materialističnimi, kolektivističnimi in ateističnimi idejami klasikov marksizma ga dela izredno zadržanega do izraza »krščanski socializem«, vendar tokrat ne tako močno, da bi z vso odločnostjo zavrnil ta izraz. Izraža sicer močne pomisleke, nedvoumno pokaže svojo antipatijo, vendar na koncu še pristane na to, da se izraz »krščanski socializem« uporablja, in sicer v smislu solidarizma, kakor ga je pojmoval nemški jezuit Heinrich Pesch.

Nekaj let pozneje se Ušeničnik bolj oddalji od krščanskega socializma. Pri tem se opira na razne razprave, ki so v tem smislu potekale med nemškimi katoličani. Ušeničnik jih povzema, vendar se z njimi očitno strinja. »Bolj in bolj se odkriva, da je sploh alternativa napačno zastavljena: ali kapitalizem, ali socializem! Ne kapitalizem, ne socializem, ampak korporativno-organski družabni red, le-ta je prava zahteva bodočnosti, in vprav krščanstvo je bilo, ki je vedno smatralo korporativni princip za pravi tvorni princip družbe in gospodarstva. Tu se morata torej zopet združiti tudi proletariat in meščanstvo.«[54]

K temu ga je pripeljalo dejstvo, da so nekateri katoličani sprejemali prvine marksističnega nauka in jih hoteli »pokristjaniti«.[55] V tej točki je nato Ušeničnik

[52] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 45.

[53] A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 42-43.

[54] Prim. A. Ušeničnik, *Ali socializem ali kaj?*, v: Čas 26 (1931/32), 76.

[55] »Leto 1927/28 pomeni nekakšno prelomnico v krščanskosocialističnem gibanju na Slovenskem, ko se začenja obdobje njegove idejne dozoritve in politične emancipacije. Nova generacija mladih katoliških delavcev in intelektualcev se začne vedno očitneje

nastopil odločno z mislijo, da je med krščanstvom in marksističnim materializmom popolna nezdružljivost. Zahteval je, da se kristjani oprejo na svoje idejne osnove in opustijo vsako sposojanje marksističnih idej. Po Ušeničniku Marx ne more biti postavljen v službo krščanstva, za krščansko družbeno akcijo marksistične ideje niso primerne. »Mi pravimo: delovno ljudstvo, delavstvo mora sprejeti živo krščanstvo in tako započeti novo dobo. Marx in marksizem nikdar ne bosta tisti Christophoros, ki bo prenašal krščanstvo na novi breg.«[56]

V tem času, okrog leta 1930, stoji torej Ušeničnik na razpotju. Z ene strani se čuti pod pritiskom radikalne smeri v katoliškem taboru, ki zahteva odločno družbeno in politično akcijo za radikalno spremembo razmer v smislu krščansko razumljenega socializma. To smer predstavlja teoretik Andrej Gosar, ki pa nikakor ni med najbolj radikalnimi in ki se predvsem nikakor ne spogleduje z marksisti. Vendar pa še nekaj časa vztraja pri izrazu »krščanski socializem«, dokler ga v drugi polovici 30-ih let ne zamenja z drugim izrazom.[57]

Za tem besednim bojem pa se skriva vprašanje, kako daleč naj gre preoblikovanje družbe v duhu večje socialne pravičnosti. Gosar krščanskemu solidarizmu očita premalo radikalnosti in zgolj moralno načelnost. Gosar vidi v solidarizmu zgolj moralno navodilo, ki popravlja krivice in gasi požar ter ostaja zato neučinkovit. Treba je zasnovati drugačno družbo, ki bo krivice tudi preprečevala in ki bo izhajala iz jasnih načel družbene pravičnosti. Potrebna je drugačna družbena, politična in pravna ureditev, ki bo ljudi nekako silila v ravnanje v duhu družbene pravičnosti.[58] Vprašanje postaja zelo pereče predvsem ob vprašanju zasebne lastnine in meja njene zasebnosti.

Socializem ni socialna rešitev

Če je bil Ušeničnik pred okrožnico Pija XI. *Quadragesimo anno*, ki je izšla leta 1931 ob 40-letnici prve socialne okrožnice *Rerum novarum*, do vsakega spajanja krščanstva s socializmom močno zadržan, a je vendar nekako okleval, se po okrožnici njegova odločnost do marksizma okrepi. Ušeničnik, ki je okrožnico prevedel in ji dodal številne opombe, v teh še posebej izpostavi papeževo misel, ki pravi: »Dasi ima torej socializem kakor vsaka zmota nekaj resnice v sebi (česar papeži nikdar niso zanikavali), se vendar opira na nauk o človeški družbi, ki je njemu svojski, a ne v skladu s krščanstvom. Religiozni socializem, krščanski socializem so protislovni izrazi: nihče ne more biti obenem dober katoličan in pravi socialist.«[59]

V opombi k temu mestu Ušeničnik vidi najbolj usodno zmoto socializma v tem, da priznava samo občestveno človekovo razsežnost, ne priznava pa človeka kot posameznika, kar je prav tako za človeka bistveno. »Človek je namreč po naravi individualno in socialno bitje. Če motrimo v človeku samo

približevati marksističnemu socializmu in komunizmu« (J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, 224).

[56] Prim. A. Ušeničnik, *Ali socializem ali kaj?*, v: Čas 26 (1931/32), 76.

[57] Prim. J. Pirc, n. d., 218-224.

[58] Prim. A. Gosar, *Socializem in solidarizem*, v: Čas 14 (1920), 201.

[59] Pius XI., *Quadragesimo anno* 121, v: Čas 25 (1930/31), 348.

individualno plat in osnujemo na to filozofijo o človeku in družbi, bo to individualizem. Če pa motrimo samo socialno plat in na to osnujemo filozofijo o družbi in človeku, bo to socializem. Logični socializem zanikuje torej pravo človeško individualnost in osebnost, in ker se človek le po osebnosti dviga nad tvarni svet, zanikuje tudi onostransko življenje in onostranski smoter ter žrtvuje človeka popolnoma družbi in nje tostranskim smotrom.«[60] Ušeničnik torej tukaj izrecno povezuje marksistični materializem in njegov kolektivizem kot logično med seboj tesno povezani ideji.

V opombah k okrožnici *Quadragesimo anno*, ki je zanaprej postala vodilo Ušeničnikove kritike marksizma, Ušeničnik posebej izpostavi še nekaj drugih trditev okrožnice, ki se posebej nanašajo na marksistične nauke. Lastninska pravica je utemeljena, čeprav ima lastnina individualni in socialni pomen. Mezdno delo ni vedno in v svojem bistvu nesprejemljivo. »Če kapital in delo skupaj proizvajata in kapital lehko jemlje le svoj delež, mezdno razmerje ni nujno krivično ... Marksistu je tako razmerje nujno krivično, ker je po Marxu edini činitelj vrednosti delo in bi torej kapital sploh ničesar ne dobival, če ne bi utrgaval delu. In res so šli tudi glede tega nekateri katoliški sociologi za Marxom in so mezdno razmerje kot tako obsodili. Papež pa ne tako, temveč je nasprotno to obsodbo obsodil.«[61]

Končno pa Ušeničnik za Pijem XI. ponavlja, da je razglašanje nasilnega razrednega boja kot edinega in neogibnega sredstva za vzpostavitev pravičnega družbenega reda nesprejemljiv. »Ta boj je navadno nasilen, ker materialistični marksizem, kakor tudi kapitalizem nimata zmisla za nravne ideje, za pravico, ter mislita le na zmago s silo.«[62] Ušeničnik predlaga, da si razmerje med razredom delodajalcev in razredom delojemalcev razlagamo kot »po naravi naravnana na organsko zvezo«. Če pa kljub temu prihaja do tega, da močnejši izkorišča šibkejšega, pa se sme delavski razred bojevati za svoje pravice. »Jasno je, da se sme v tem primeru razred proletarcev braniti in boriti za naravne pravice, ne s fizično silo (razen v silobranu), a z dovoljenimi sredstvi (organizacijo, s pozivanjem na javnost in socialno vest, politično močjo, kdaj tudi s stavko itd.). Ker so krščanski delavci tudi za ta boj prevzeli besedo 'razredni boj', se jim je neredko očitalo, da so marksisti. A samo radi tega ne po pravici.«[63]

Nezdružljivost marksističnega socializma s krščanstvom

Zdi se, da Ušeničnik odslej ni več toliko kritiziral samih marksistov. Kar zadeva marksizem, se mu je zdelo, da je kritika že opravila svoje in da je zmotnost marksizma dokazana. Bolj se je boril proti poskusom »krščanskega socializma«, proti vsaki obliki povezovanja dveh nazorov. Bil je globoko prepričan, da Marx ne bo tisti sv. Krištof, ki bi Kristusa prinesel na drugi breg, da se torej marksizma ne da porabiti za oporo krščanski socialni zavzetosti.

---

[60] A. U., *Opombe*, v: Čas 25 (1930/31), 371.
[61] A. U., *Opombe*, 369.
[62] A. U., *Opombe*, 370.
[63] A. U., *Opombe*, 370.

Ušeničnik ima dva razloga, ki govorita proti vsakršnemu poskusu sinteze med marksizmom in krščanstvom. Prvega sem že dovolj obširno pokazal. Gre za dialektični materializem, ki je nekakšen splošni svetovni nazor in marksistična metafizika povezana z marksističnim, se pravi kolektivističnim in tostranskim pojmovanjem človeka. Sem sodi tudi materialistično pojmovanje zgodovine, po katerem so ideje samo odsev proizvodnih in razrednih razmerij. »A to se ne da zanikati, da so po Marxu verske, nravne in pravne ideje le refleks gospodarskih razmer.«[64] To je bistvo Marxovega zgodovinskega materializma.

Ušeničnik pa pozna še drugo vrsto razlogov. To je marksizem v ožjem pomenu besede, marksistična ekonomska teorija, ki je bolj neposredno vezana na sam socialni projekt in socialno dejavnost. Temeljni kamen te ekonomske teorije je marksistična teorija o nadvrednosti ali presežni vrednosti. Ušeničnik je prepričan, da je ta teorija, ki meče svojevrstno luč na kapitalizem, »bistvena sestavina marksizma ... Mirno lahko torej rečemo, da brez vrednostne teorije ni marksizma«.[65] Od pravilnosti te teorije je po Ušeničniku namreč odvisno, ali bomo imeli kapitalizem za notranje, nujno in bistveno oderuštvo ali pa samo za dejansko, a ne nujno oderuštvo.

Ušeničnik misli, da mnenje, ki pravi, da Marxova teorija o nadvrednosti ne drži, »še ni znanstveno do konca izdelano«.[66] Danes velja za sprejeto, da Marxova teorija o presežni vrednosti sploh ni nikakršna znanstvena teorija. »Kot interpretacija ekonomskih pojavov Marxova teorija ne izpolnjuje zahtev, ki jih normalno postavljajo znanstvenim teorijam,« ugotavlja L. Kolakowski in posebej poudarja neizmerljivost Marxove vrednosti, zato pa potem tudi nejasnost in neuporabnost celotne Marxove teorije, ki v bistvu ni toliko znanstvena teorija o vrednosti blaga, temveč nekaj drugega. Marxova »teorija o vrednosti ni nikakršna razjasnitev mehanizmov funkcioniranja kapitalističnega gospodarstva, temveč kritika razčlovečenja objekta in s tem razčlovečenja samega subjekta v gospodarstvu, kjer se da vse kupiti. Je nadaljevanje romantičnih napadov na družbo, ki je podvržena vsemogočnosti denarja«.[67]

Proti Marxu Ušeničnik predvsem dokazuje, da izvor vrednosti ni samo delo, temveč prav tako drugi dejavniki, nenazadnje tudi kapital, ki sodelujejo pri oblikovanju cene. Po Ušeničniku se vrednost izraža v ceni. »Če cena, torej tudi vrednost, ker je cena le denarni izraz vrednosti.«[68] Ker pa cena očitno ni odvisna samo od vloženega ali porabljenega dela, sklepa Ušeničnik, da delo ne more biti edini izvor vrednosti. Pri tem je Ušeničnik pripravljen brez težav priznati, da si kapital prisvaja preveč vrednosti in je zato treba v družbenem redu marsikaj spremeniti. Vendar ne po marksistično. »Družabna preuredba je potrebna, a ne kot postulat Marxove vrednostne teorije.«[69]

Iz tega Ušeničnik izvaja sklep, da je treba preurediti gospodarske in družbene razmere, vendar ne v smislu marksističnega socializma, temveč v smislu

[64] A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, v: Čas 27 (1932/33), 283.
[65] A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 284.
[66] A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 287.
[67] L. Kolakowski, n. d., 371.
[68] A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 287.
[69] A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 288.

korporativizma, kakor ga je skušal promovirati Pij XI. s svojo okrožnico. Korporativizem bi torej pomenil nekakšno tretjo pot med kapitalizmom in socializmom, vendar bi ostajal bliže kapitalizmu kakor socializmu. »Shema pod d) je tudi tu kapitalistična. Toda ni nujno socialno krivična, razen na podlagi Marxove vrednostne teorije, kjer je ves delež 'kapitala' delavcem utrgan. Sicer je pa lehko krivična ali pravična: pravična, če daje delavcem pravično plačo, krivična, če jim tako plačo utrgava. Poleg tega se pa da socialno zelo dvigniti, če se ustvari delovno pravo, uredi socialno razmerje med lastnikom in delavci, ustanove asociacije delavcev in lastnikov itd. Zopet je pa vidno, da višja razvojna shema ni nujno socialistična, temveč korporativna, saj faktično ne producira vsega vsa družba, ampak le skupine to, one ono. Tu je torej tisto osnovno vprašanje, ali res ni možna smotrna uredba gospodarstva brez kolektivizma in ali je kolektivizem res za človeštvo zveličaven? Rusija doslej še ni dokazala, da bi kolektivizem delavce zares osvobodil in rešil proletarstva.«[70] Zdi se, da Ušeničnik ni bil posebno navdušen nad korporativizmom, ampak da ga bolj razglaša iz pokorščine papežu, kajti, ko govori o korporativizmu, takoj pristavlja: »Vprav v korporacijah zre papež najsrečnejšo obliko bodočnosti, zato opozarja na 'korporativni sistem', ki ga je deloma že uvedla Italija, dasi si ne prikriva hib, ki jih ima vprav italijanski poskus.«[71] Vendar pa Ušeničnik sam opozarja na svojo *Sociologijo* iz leta 1910, kjer je ob naslonitvi na H. Pescha in druge nemške socialne teoretike[72] že zagovarjal stanovske organizacije in zadruge ter zadružne zveze, ki pomenijo obliko samoorganiziranosti proti monopolom in kartelom. Ušeničnik vidi torej korporativizem kot zdravilo proti atomizaciji družbe, ki jo je povzročil kapitalizem, kot nadaljevanje zadružne misli in njeno razširitev na vsa druga gospodarska področja.

Sklep

Ob koncu tega pregleda Ušeničnikovega soočanja z marksizmom in marksističnim socializmom lahko poudarimo za sklep dvoje dejstev, s katerimi je tudi dopolniti gornji prikaz.

Prvič. Očitno je, da je Ušeničnik dobro poznal marksistično teorijo v njenih glavnih in odločilnih točkah, kot sta marksistični znanstveni socializem in zgodovinski materializem. Poleg tega pa je zelo zares jemal takratno leninistično in stalinistično verzijo dialektičnega materializma kot nekakšne marksistične metafizike. Glavnina njegovega soočanja z marksizmom se osredotoča na marksistični kolektivizem kot nasproten personalističnemu pogledu na človeka, na materializem v njegovih različnih oblikah in na ateizem, ki ga je poudarjal predvsem Lenin in drugi pristaši dialektičnega materializma, ki so videli v partijnosti filozofije nekakšen razredni boj na ravni filozofske misli.

---

[70] A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 285-286.

[71] A. U., *Opombe*, 372.

[72] »Izvršiti se mora polagoma, kar smo omenili govoreč o socialni reformi, tudi stanovska organizacija ... Morda se bo ves ta proces tako končal, da bodo delavci solastniki dosedanjih kapitalističnih podjetij« (A. Ušeničnik, *Sociologija*, 564-565).

Drugič. Ušeničnik je videl edino učinkovito sredstvo v boju proti marksizmu krščansko družbeno akcijo, krščansko reševanje družbenega vprašanja. Njegova obsodba kapitalizma prav nič ne zaostaja za marksistično, pravzaprav je še krepkejša, ker ne izključuje moralne obsodbe, ampak se opira predvsem na njo. Zato zahteva drugačno družbeno ureditev in pri tem končno pristane pri korporativizmu Pija XI. V tej točki Ušeničnik omahuje in se po začetnih dosti radikalnih pogledih ustavi pri bolj umirjeni reformi obstoječega sistema, tako da je razumljivo, da so mnogi iz krščanskega socialnega gibanja hoteli iti dlje od njega in so tudi šli. Pri tem ne mislim na tiste, ki so začeli odkrito sprejemati prenekatero marksistično stališče. Mislim na A. Gosarja in njemu podobne, ki so ves čas ostajali radikalno kritični do marksizma, vendar so po svoji radikalnosti v reševanju socialnega vprašanja edini lahko predstavljali alternativo takratnemu marksizmu na pohodu. Žal med njimi Ušeničnika ni bilo.

Pregled (1.04) UDK 262.143-001.85 : 371.331 (045)

Rafko Valenčič

Teološki tečaji 1991-1998

1. Nekaj zgodovinskih drobcev

Nenehno teološko in pastoralno izobraževanje duhovnikov ni novost našega časa. Res je, da je bilo v preteklosti bolj kot nadaljnje teološko izobraževanje v ospredju pastoralno usposabljanje, ki so ga narekovale spreminjajoče se razmere. Glede nenehnega pastoralnega usposabljanja so bile znane razne oblike, ki jih je predpisoval stari *Zakonik cerkvenega prava* (prim. +kan. 130 o triletnih izpitih; +kan. 459 o konkurzu; +kan. 877 o izpitu za spovedno sodnost). Tudi *Zakonik ljubljanske škofije* (1940) povzema iste zahteve (prim. čl. 13-14 o študiju na splošno, čl. 15-26 o triletnih izpitih, čl. 27-35 o konkurzu). Izpiti so bili ponavljanje in preverjanje določene teološke in pastoralne tvarine. Pastoralne konference, ki so se jih morali udeleževati duhovniki v pastorali, so obravnavale predvsem teološka, moralna in pastoralna vprašanja v obliki obnavljanja znanja.

Spremembe je prinesel Drugi vatikanski koncil, ki je glede na hiter razvoj človeških znanosti in svetih ved pozval duhovnike, »naj 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). Na prvem mestu navaja tečaje in kongrese, dalje študijska središča za pastoralni študij, knjižnice ter usposabljanje voditeljev za takšen študij. Novi *Zakonik cerkvenega prava* (1983) določa, naj »kleriki tudi po prejemu duhovniškega posvečenja nadaljujejo sveti študij ... naj se po predpisih območnega prava udeležujejo pastoralnih predavanj ... teoloških zborovanj ali konferenc, s katerimi se jim daje priložnost, da si pridobijo popolnejše znanje v svetih vedah in spoznavanju pastoralnih metod« (kan. 279, § 1 in 2). Prav tako naj »spoznavajo tudi druge znanosti, zlasti tiste, ki so povezane s svetimi, kolikor je to predvsem v pomoč pri spolnjevanju pastoralne službe« (kan. 259, § 3). Nenehnemu študiju posvečata posebno pozornost posinodalna apostolska spodbuda *Dal vam bom pastirjev* (1992; CD 48, Ljubljana 1992, 70-81) in *Direktorij za službo in življenje duhovnikov* (1994; CD 56, Ljubljana 1994, 69-80). To oblikovanje mora biti vsestransko: humano, duhovno, umsko, pastoralno, sistematično in osebno. Teološki tečaji imajo pri tem prvenstveno nalogo umskega oblikovanja.

Dobro leto po sklepu Drugega vatikanskega koncila (1962-1965) je Teološka fakulteta začela s teološkimi tečaji za duhovnike v tednu po veliki noči. Duhovnikom in drugim pastoralnim delavcem je želela približati koncilsko

misel. Od vsega začetka teološki tečaj ni hotel biti nadomestilo za (nekdanje) triletne kaplanske izpite oziroma župnijski izpit. V pomanjkanju ustrezne domače literature - spomnimo se, da je šele leta 1965 začel ponovno izhajati BV - je bil teološki tečaj novost, ki so jo duhovniki z veseljem sprejeli. Tečaj deluje od leta 1967 do danes nepretrgoma. Za njegovo vsebino in izvedbo je skrbela Teološka fakulteta. V dobrih 30-ih letih so prišle na vrsto vse teološke in s teologijo povezane vede (prim. D. Ocvirk, *Velikonočni teološki tečaj*, v: BV 50 (1990) = Zbornik ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989, 147-148, kjer so navedene teme od leta 1967 do 1990). Dalj časa so tečaj pripravljale posamezne katedre na Teološki fakulteti, v zadnjih letih pa je obveljalo načelo interdisciplinarnosti.

Predavanja teološkega tečaja so objavljena v BV. Navadno je bilo objavljeno tudi krajše poročilo ali kritičen zapis o tečaju. V zadnjem času pa tečaj po tej plati ni bil dovolj ovrednoten. Temu naj služi ta predstavitev zasnove, vprašanj in predavateljev teološkega tečaja, pa tudi druge značilnosti, vredne zapisa.

2. Teološki tečaji po letu 1990

25. teološki tečaj (1991): Sveto pismo (Ljubljana in Maribor, 3. in 4. aprila 1991). Predavanja: BV 51 (1991), 273-325.

Tečaj je pripravila katedra za Sveto pismo. V vsebinski zasnovi je mogoče videti tista univerzalna vprašanja, s katerimi se srečujeta posameznik in občestvo: greh in krivda, usmiljenje in odpuščanje, Božja zvestoba in človekova nezvestoba. Ta vprašanja zadevajo ne samo človekov odnos do Boga, marveč tudi medčloveške odnose. Iz klasične zasnove tečaja in njegove tematike je sicer manj vidna vpetost v tedanje družbeno dogajanje (23. 12. 1990 je izveden plebiscit o osamosvojitvi Slovenije) in naloga Cerkve. Pogled nazaj pa opravičuje izbiro vsebine glede na bogastvo svetopisemskega izročila in življenjskega izkustva za človekovo osebno in občestveno življenje, tudi za življenje nekega naroda.

Predavali so: J. Krašovec, Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje; B. Lujić (Sarajevo), V čem je bit starozavezne stvarnosti berit?; S. Večko, Pojem zvestobe v Stari zavezi; M. Peklaj, Krščanska razlaga Stare zaveze; F. Rozman, Novozavezna etika in deklaracija o človekovih pravicah.

26. teološki tečaj (1992): »Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil« (Ljubljana in Maribor, 22. in 23. aprila 1992). Predavanja: BV 52 (1992), 204-263; poročilo: BV 54 (1994), 190.

Geslo in vsebina tečaja povzemata delo in misli Škofovske sinode o Evropi, ki je v adventu leta 1991 zborovala v Rimu (prim. *Katoličani v Evropi*, CD 49, Ljubljana 1992). Ozadje sinode so bile družbene in politične spremembe, ki so nastale v Evropi po padcu komunističnega režima (1989; prim. tudi okrožnico *Ob stoletnici*, CD 45, Ljubljana 1991, 22-29) ter njihov pomen in izziv za pastoralno delo Cerkve v novih razmerah. Kaj bo nadomestilo propadli politični in ideološki sistem, ki je zapustil veliko duhovno in materialno praznino? Pričakovanja Vzhoda in Zahoda so velika, naloge Cerkve še večje. Svoboda je vrednota, ki zahteva premišljeno in odgovorno ravnanje. Čeprav politične svobode

ne smemo enačiti z odrešenjem, ima globok pomen za človekovo osebno in občestveno odrešenje, ki se uresničuje sredi življenja in sveta.

Na tečaju so predavali: A. Stres, Svoboda med individualizmom in kolektivizmom; C. Sorč, Bog, ki osvobaja človeka; I. Štuhec, Osmišljenost nove zavesti; B. Dolenc, Prenova kristjana in Cerkve - temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope; J. Nežič, Moški in ženska iz obličja v obličje; V. Potočnik, Nova duhovna gibanja - izziv za novo evangelizacijo.

27. teološki tečaj (1993): Katekizem katoliške Cerkve (Ljubljana in Maribor, 14. in 15. aprila 1993). Predavanja: BV 53 (1993), 11-73; poročilo: BV 54 (1994), 191.

Izid KKC (1992; slovenski prevod 1993) je bil dogodek, ki ga teološka misel in pastoralna praksa nista smeli zamuditi. Svetovna javnost je katekizem pričakovala z zanimanjem in ga dobrohotno sprejela. V njem se na poseben način kaže ne samo vera, marveč tudi tisočletno izkustvo Cerkve. Tečaj se je lahko dotaknil le nekaterih izhodišč, ki zadevajo filozofsko-antropološke, teološke, moralne, pedagoške in druge vsebine ter metodološke pristope; dovolj, da je zbudil zanimanje za branje in študij KKC, ki je odslej nepogrešljiv pripomoček v osebnem življenju kristjana in krščanskega občestva: pri katehezi in pridigi, pri verskem poglabljanju in meditaciji, v dialogu z iskalci resnice in z drugače mislečimi.

Predavali so: D. Ocvirk, Iz ljubezni za ljubezen; M. Turnšek, V zakramentih do človeka; R. Valenčič, Iščemo odgovor ali pot?; S. Gerjolj, KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost.

28. teološki tečaj (1994): Kako naj zasije resnica v moralni dvom? (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 6. in 7. ter 13. aprila 1994). Predavanja: BV 54 (1994), 201-252; 56 (1996), 1-22.

Okrožnica *Veritatis splendor* (1993; *Sijaj resnice*, CD 52, Ljubljana 1994) predstavlja enega izmed vrhuncev sodobne teološke in etične misli. Njej nasproti stojijo razni filozofski, etični, kulturni, politični in drugi sistemi, ki bodisi relativizirajo bodisi zanikajo pomen resnice za osebno etično življenje človeka in graditev medčloveških odnosov. Okrožnica je glede na vsebino zahtevno filozofsko in teološko besedilo, ki potrebuje hermenevtično razlago in miselne ter metodološke ključe za njeno razumevanje.

Predavali so: I. Štuhec, Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?; A. Mlinar, Vsebina pomenskih parov v okrožnici *Sijaj resnice*; V. Škafar, Po krstu poklicani k svetosti; R. Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici *Veritatis splendor*.

29. teološki tečaj (1995): Moč odpuščanja in sprave (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 19. in 20. aprila 1995). Predavanja: BV 55 (1995), 257-320.

Vsebina teološkega tečaja se je navezovala na tri dogodke. Ves svet, posebej še Evropa, se je spominjal 50-letnice konca druge svetovne vojne. Ali se bo človeštvo česa naučilo za prihodnost? Vojna, ki je zahtevala nekaj deset milijonov človeških žrtev, še ni bila končana. Komunistični režim je s svojimi nasprotniki obračunaval tudi po vojni. Slovenija glede tega ni bila izjema. V Evropi in v svetu sta si stala nasproti dva smrtna sovražnika, kapitalistični in

komunistični sistem. Kmalu se jima je pridružil še tretji svet, v katerem se ljudje borijo za svoje preživetje. Občasno se stanje tako zaostruje, da svet stoji pred svetovno katastrofo. Takšno politično, gospodarsko in splošno stanje je našlo svoj odmev tudi na škofovski sinodi leta 1983 ter njenem sklepnem dokumentu o spravi in pokori (*Reconciliatio et poenitentia*, 1984; *Apostolska spodbuda o spravi in pokori*, CD 25, Ljubljana 1984). Cerkev je namreč zakrament edinosti, spravo oznanja in podarja; njena naloga je, biti posrednica sprave človeku in narodom. V tem duhu se je Cerkev na Slovenskem želela pripraviti na pričakovani obisk papeža Janeza Pavla II.

Predavanja so imeli: F. Rode (Rim), Spor in sprava; I. Štuhec, Osebni in strukturni greh, osebna in skupna odgovornost; M. Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje; B. Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga.

30. teološki tečaj (1996): Slovenska vernost nekdaj in danes (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 10. in 11. aprila 1996). Predavanja: BV 56 (1996), 385-476.

Pastoralni obisk papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji (od 17. do 19. maja 1996) je bil osrednji dogodek v Cerkvi na Slovenskem v letu 1996. Teološki tečaj se je pridružil pripravi na papežev obisk s tem, da je bil v pomoč zlasti duhovnikom in pastoralnim delavcem, ki so skrbeli za duhovno pripravo obiska. Tečaj je želel poglobiti razne vidike slovenske vernosti, tako zgodovinskega, družbenega in pastoralnega. Ob raznih priložnostih Janez Pavel II. močno naglaša preteklost v smislu odrešenjske zgodovine, ki je vpisana v osebno in narodovo zgodovino. Osebna in občestvena milost imata kozmični značaj. Ta se kaže v življenju iz milosti, v odgovornosti do zgodovinskega trenutka, v katerem danes Cerkev živi.

Predavali so: R. Bratož (FF UL), *Ecclesia in gentibus*; F. Rode (Rim), Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti; B. Dolenc, Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere; J. Pirc (Rim), Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.; C. Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri; F. Perko (Beograd), S Cerkvijo v tretje tisočletje.

31. teološki tečaj (1997): Teološka misel v pripravi na leto 2000 s posebnim pogledom na nauk Janeza Pavla II. (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 2. in 3. aprila 1997). Predavanja: BV 57 (1997), 405-484.

V apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* (1994, CD 58, Ljubljana 1995) je papež Janez Pavel II. napovedal triletno pastoralno pripravo na sklep drugega in začetek tretjega tisočletja. Kristjani upravično in s ponosom dajemo temu dogodku krščansko obeležje. Spominja nas na Kristusovo učlovečenje v času in prostoru, na 2000-letno zgodovino Cerkve, v kateri živi in deluje Kristus, ki je Odrešenik človeka (prim. *Odrešenik človeka*, 1979). V okrožnicah, pismih in spodbudah se Janez Pavel II. nenehno sklicuje na Kristusa, na njegovo učlovečenje, ki je izhodišče za poglobitev osebne in občestvene vere, za zvestobo sprejetemu poslanstvu sredi sveta in za pastoralno prenovo vesoljne Cerkve, krajevnih Cerkva in občestev. Teološki pogledi papeža Janeza Pavla II. se navdihujejo ob sodobni personalistični filozofiji, iz katere je sam zrastel, ter ob koncilski teologiji, katero je tudi sam oblikoval v času koncila. Janez Pavel II. je zlasti s teološkimi in socialnimi okrožnicami in spodbudami vplival na sodobno teološko misel.

Predavali so: R. Valenčič, Življenje - dar in obveza; A. Štrukelj, Človek je pot Cerkve; V. Škafar, Družina - pot Cerkve; D. Ocvirk, Kultura v misli Janeza Pavla II.; M. Turnšek, Potopljeni v skrivnost Svete Trojice; C. Sorč, Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine; E. Kovač, Antropološki in filozofski temelji nauka Janeza Pavla II.

32. teološki tečaj (1998): Verujem v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 15. in 16. aprila 1998). Predavanja: BV 58 (1998), 385-478.

Vsebino teološkega tečaja so narekovali trije dogodki. Leto 1998 je v pripravi na tretje tisočletje posvečeno tretji Božji osebi, Svetemu Duhu. Cerkev, ki oznanja vero v Svetega Duha, mora najprej sama v življenju izpričati vero v Svetega Duha in v njegovo delovanje. Na poseben način naj bi se to pokazalo v času, ko se Cerkev v Sloveniji pripravlja na vseslovensko sinodo, ki bo v toliki meri uspešna, kolikor bo delo Svetega Duha. Njegovemu delovanju se mora človek odpreti, če hoče doseči resnično prenovo. Tudi slovenske in svetovne družbene, splošne in verske razmere zahtevajo premislek in odgovor na osebni in občestveni ravni na klic Svetega Duha.

Predavali so: K. M. Woschitz (Univerza, Graz), Duh in Sveti Duh; B. Dolenc, Cerkev - creatura Spiritus Sancti; C. Sorč, Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja; M. Turnšek, Duhovna obzorja sodobnega sveta; D. Ocvirk, Nedokončan evangelij Svetega Duha; A. Jamnik, Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja.

3. Povzetek in prihodnost teološkega tečaja

Teološki tečaj je v več kot 30-ih letih opravičil svoj obstoj. V tem času je delno spreminjal zunanjo podobo, vsebino, način dela, zlasti pa pristop k obravnavanju aktualnih teoloških vprašanj. Od začetne zasnove, kako približati duhovnikom koncilsko teološko misel, je pozneje prešel na predstavitev posameznega teološkega in moralnega vprašanja. V letu 1992 je prešel na interdisciplinarno obravnavanje vprašanj, ki so jih narekovala dogajanja v družbenem in verskem življenju naroda. Čeprav ne gre enačiti teološkega in pastoralnega pristopa, sta bila jasno opredeljena teološka misel in analiza družbenega stanja velikega pomena tudi za pastoralno prakso. Bili sta v pomoč pri boljšem zaznavanju in razumevanju zakonitosti družbenih dogajanj, s tem pa tudi odzivanju v pastoralni praksi.

Teološki tečaj, ki že tri desetletja zbira slovenske duhovnike in pastoralne delavce, ima svoje prednosti pa tudi pomanjkljivosti. Teden po veliki noči je za ene primeren, za druge pa manj primeren čas. Po naporih praznični dni si nekateri želijo sprostitve ali oddiha v samoti. Za druge sta ravno srečanje in izmenjava pastoralnih izkušenj s sobrati priložnost za sprostitev in obogatitev. Zdi se, da bolj primernega časa, kot je teden po veliki noči, kljub dosedanjemu iskanju ni mogoče najti. Leta 1994 se je tečaj geografsko »približal« poslušalcem v krajih, ki prispevajo svoj delež k zbranosti: v Mariboru in Celju (najprej pri Svetem Duhu, letos pri Sv. Jožefu), v Stični, na Brezjah in na Mirenskem Gradu. Do tega leta je bil le v Ljubljani in Mariboru. Omenjeni kraji omogočajo večjo

dostopnost in konstantnost glede obiska. Udeležencev ne moti ne mestni vrvež ne druge obveznosti. Število udeležencev se je od leta 1994, glede na pretekla leta, rahlo povečalo. Obisk niha od 350 do 450, letos nekoliko manj, le 320. Med udeleženci so večinoma škofijski in redovni duhovniki, manj pa je redovnic in laikov, le kakih 5%. Na osnovi prezenčnih list, ki jih zbiramo med tečajem, bo mogoče v prihodnje narediti pregled in analizo udeležencev pod raznimi vidiki: starostna struktura, službena provenienca, redna ali občasna udeležba ipd. V letih, ko je bil tečaj le na dveh krajih, je trajal dva dni, na vrsto pa so prišla vsa napovedana predavanja, od leta 1994 pa sta na vsakem kraju le dve predavanji, po možnosti z dopolnjujočo se vsebino.

Izbira predavateljev je posebno vprašanje. Bežen pogled pove, da nekaj predavateljev nosi breme tečaja. Tako so v zadnjih osmih letih predavali: B. Dolenc, C. Sorč in M. Turnšek štirikrat, D. Ocvirk, I. Štuhec in R. Valenčič trikrat, F. Rode in V. Škafar dvakrat, S. Gerjolj, A. Jamnik, E. Kovač, J. Krašovec, A. Mlinar, J. Nežič, M. Peklaj, V. Potočnik, A. Stres, A. Štrukelj in S. Večko enkrat. Tudi vsi predavatelji z drugih fakultet ali iz tujine, razen F. Rodeta, so predavali enkrat: R. Bratož, B. Lujić, F. Perko, J. Pirc in K. Woschitz. Takšna izbira gotovo ni najboljša, čeprav je glede na tematiko vprašanj, ki jih je tečaj obravnaval, delno razumljiva. Tudi na tem področju naj bi veljalo pravilo »variatio delectat«.

Glede na obravnavana vprašanja je mogoče reči, da je teološki tečaj zaznaval »znamenja časa« in skušal nanje odgovoriti. V tem je tudi vsebovano neko dolgoročno načrtovanje, ki je v zvestobi klicu in potrebam časa, kakor jih razodevajo dogajanja v Cerkvi in v svetu. Sodelovanje z drugimi medškofijskimi pastoralnimi ustanovami, katerim bi tečaj lahko nudil pomoč pri posredovanju globljih teoloških pogledov, je pomanjkljivo. Pa tudi tečaj sam bi se moral bolj bogatiti ob pastoralnih izkušnjah, ki bi mu bile tako na voljo za nadaljnjo teološko refleksijo.

Splošno mnenje je, da teološki tečaj posega v aktualna vprašanja in jih obravnava na strokovni teološki in znanstveni ravni. To je mogoče trditi tudi za razpravo, v kateri se poslušalci poglabljajo v problematiko in se učijo dialoga. Objave predavanj v BV pa nudijo možnost za nadaljnji osebni študij.

Ob naraščajočem številu katehetov, pastoralnih sodelavcev in laiških teologov bi bilo še kako primerno tudi nje povabiti na tečaj kot poslušalce in predavatelje. Lahko smo prepričani, da bi prinesli novega duha, predstavili nova vprašanja; skupno bi iskali odgovore v luči in moči Duha, ki je vsem dan za »opravljanje poslanstva pri oblikovanju Kristusovega telesa« (Ef 4,12).

Za sklep še to: »Nenehno oblikovanje ima svoj pravi temelj v dinamizmu svetega reda. Seveda ne manjka tudi preprosto človeških razlogov, ki spodbujajo duhovnike k nenehnemu izobraževanju. To je zahteva nenehne rasti: vsako življenje je nenehna pot proti zrelosti in do te vodi stalno oblikovanje ... Duša in oblika nenehnega duhovnikovega oblikovanja je pastoralna ljubezen: Sveti Duh, ki vliva pastoralno ljubezen, uvaja in spremlja duhovnika, da vedno globlje spoznava Kristusovo skrivnost« (*Dal vam bom pastirjev*, 70).

Pregled (1.04) UDK 378.62 : 378.22 (048)

Edo Škulj

Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997

Metod Benedik OFMCap, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Predstavitev protokolov škofa Hrena 1614-1630, v: AES 19 (1997), 175-210.
Andrej Einspieler - publicist, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 99-112.

3. Strokovni članki:
Leto 2000 - le člen v verigi časovnih zaporedij, v: CSS 31 (1997), 170-172.

Janez Juhant, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Prispevek Cerkve k slovenski narodnostni istovetnosti, v: Traditiones 26 (1997), 173-186.
Jesuiten und ihre Opponenten, v: Verdrängter Humanismus - verzögerte Aufklärung I/II: Die Philosophie in Österreich zwischen Reformation und Aufklärung (1650-1750), Leben - Kunst - Wissenschaft, Wien 1997, 451-466.
Anton Trstenjak - antropolog, v: BV 57 (1997), 267-275.
Andrej Einspieler - liberalec?, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 201-210.
Die Kirche - herausgefordert durch eine demokratische Gesellschaft, v: Kirche in der Demokratie - Demokratie in der Kirche (Theologie im kulturellen Dialog 1), Styria, Graz - Wien - Köln 1997, 132-148.
Idejna diferenciacija slovenskih katoličanov: krepitev liberalizma in komunizma, slovenski kristjani v tridesetih letih tega stoletja, v: Na poti k resnici in spravi, TEOF, Ljubljana 1997, 21-36.

3. Strokovni članki:

Razpotja slovenske družbe ali zakaj ne liberalizma?, v: Nova revija 16 (1997), št. 179, 140-155.

Upanje in brezupi pokomunističnega prehoda, v: DiS 10 (1997), 279-286.

Anton Trstenjak - človek in mislec, v: BV 57 (1997), 249-259.

Jože Krašovec, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma, v: BV 57 (1997), 3-12.

Literary devices of poetic justice in the Succession Narrative (2 Sam 9-20), v: Razprave 16, SAZU, Ljubljana 1997, 67-87.

3. Strokovni članki:

Slovenska eksegeza v globalizaciji svetovne eksegeze, v: Andreanum, nov prispevek k Slomškovi dediščini, Maribor 1997, 19-20.

Sveto pismo v umetnosti, v: BV 57 (1997), 239-246.

Vznemirjanje preroka zaradi povezovanja narodov, v: Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22), Ljubljana 1997, 120-150.

The Confessional Prayer in 1QS 1.24-26 and CD 20.28-30, v: The Dead Sea Scrolls - Fifty Years After Their Discovery : Major Issues and New Approaches, an International Congress, Abstracts, Jerusalem 1997, 58.

Drago Ocvirk CM, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Kultura v misli Janeza Pavla II., v: BV 57 (1997), 449-462.

3. Strokovni članki:

Človek prihodnosti: superman/superwoman, Frankenstein ali kaj tretjega?, v: Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22), Ljubljana 1997, 151-178.

The Problem of Proselytizing in Slovenia, v: Relig. East. Eur. 17 (1997), 33-37.

France Oražem, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Einspielerjev časopis Slovenski Prijatel, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 135-140.

3. Strokovni članki:
V tretje desetletje, v: BO 21 (1997), 1-2.
Sv. Gabrijel - pasijonist, v: BO 21 (1997), 12-13.
Začetek in razvoj rožnega venca, v: BO 21 (1997), 26-29.

France Rozman, redni profesor

1. Monografije:
Konkordanca Nove zaveze, DZS, Ljubljana 1997, 822 str.

2. Znanstvene razprave:
Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma, v: BV 57 (1997), 51-65.
Matija Slavič, prevajalec Svetega pisma, v: Matija Slavič : 1877-1958 : zbornik referatov, Maribor 1997, 43-55.
Prišel bo na oblakih neba, v: Spe gaudentes : zbornik : u povodu 80. rođendana fra Celestina Tomića, Zagreb 1997, 204-213.

3. Strokovni članki:
Celestin Tomić - osemdesetletnik, v: BV 57 (1997), 561.
Vsem pravim: čujte!, v: BO 21 (1997), 9-13.
Tu ne bo ostal kamen na kamnu, v: BO 21 (1997), 50-52.
Nebeške sile se bodo majale, v: BO 21 (1997), 82-84.
Prišel bo na oblakih neba, v: BO 21 (1997), 118-121.
Tolkli se bodo po prsih vsi rodovi, v: BO 21 (1997), 139-141.
Zbral bo izvoljene od štirih vetrov, v: BO 21 (1997), 175-179.
Uporaba Evangeljske harmonije, Sinopse in Konkordance Nove zaveze v pastoraciji, v: CSS 31 (1997), 25-28.
Ekseget odrešenjske zgodovine, v: Spe gaudentes : zbornik : u povodu 80. rođendana fra Celestina Tomića, Zagreb 1997, 20-24.

A. Slavko Snoj SDB, redni profesor

1. Monografije:
Homiletika : Božje sporočilo v človeški govorici (Priročniki Teološke fakultete 12), Ljubljana 1997, 256 str.
Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1997, 99 str. (s sodelavci).
Hodimo z Jezusom (Delovni zvezek 2), MD, Celje 1997, 88 str. (s sodelavci).
Jezus nas ima rad (Verskovzgojne ure za predšolske otroke), MD, Celje 1997, 63 str. (s sodelavci).
Pojdimo k Jezusu (1. razred), MD, Celje 1997, 96 str. (s sodelavci).
Pojdimo k Jezusu (Delovni zvezek 1), MD, Celje 1997, 96 str. (s sodelavci).
Pot v srečno življenje (3. razred), MD, Celje 1997, 119 str. (s sodelavci).
Pot v srečno življenje (Delovni zvezek 3), MD, Celje 1997, 112 str. (s sodelavci).
Pridi, Sveti Duh, Priprava na sveto birmo, MD, Celje ^{7}1997, 128 str.

Pridi, Sveti Duh, Priprava na sveto birmo, MD, Celje [8]1997, 128 str.
Znamenja na poti k Bogu (4. razred), MD, Celje 1997, 139 str.

2. Znanstvene razprave:
Andrej Einspieler - katehet in ekshortator, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 67-81.

3. Strokovni članki:

Anton Stres CM, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Trstenjak kot religijski mislec, v: BV 57 (1997), 309-316.

3. Strokovni članki:
Naša Cerkev in vizija o njej, v: CSS 31 (1997), 34-36.
Vrednote in naš čas, v: Dom in svet 10 (1997), 7-12.

Anton Štrukelj, redni profesor

1. Monografije:
Šivanje raztrgane suknje, ekumenizem v ekleziologiji Justina Popovića (Luč sveta 8), Ljubljana 1997, 136 str.
Slavje vere (Luč sveta 9), Ljubljana 1997, 303 str.
Kristusova novost : v tretje tisočletje (Jubilej 2000 1), Ljubljana 1997, 190 str.

2. Znanstvene razprave:
Človek je pot Cerkve, v: BV 57 (1997), 419-429.
Upanje ne osramoti, v: Communio - kristjanova obzorja 12 (1997), 74-83.
Nadzieja zawieśč nie może, v: Communio 17 (1997), št. 5, 47-57.
A remeny nem csal meg, v: Communio (Bp.) , 1997, 10-18.
Die Christologie in der Theologik Hans Urs Von Balthasars, v: Folia theol., 8 (1997), 43-60.

3. Strokovni članki:
Ne pozabimo pričevalcev!, v: CSS 31 (1997), 173-175.
Kristus - edini odrešenik sveta, v: Dom in svet 10 (1997), 13-21.
Kristusov lik v spisih Dostojevskega, v: Dom in svet 10 (1997), 195-205.
Položaj katoliške Cerkve v Jugoslaviji v 20. stoletju, v: Chiesa e società nel Goriziano fra guerra e movimenti di liberazione, Gorizia 1997, 37-44.
La situazione della Chiesa cattolica in Jugoslavia nel XX secolo, v: Chiesa e società nel Goriziano fra guerra e movimenti di liberazione, Gorizia 1997, 45-52.
Spremna beseda, v: Therese de l'Enfant Jesus, Avtobiografski spisi, Sora [2]1997, 5-6.

Uvodna pojasnila, v: Therese de l'Enfant Jesus, Avtobiografski spisi, Sora ^{2}1997, 7-10.

Uvodna beseda, v: P. Debevec, Karmel - Božji vrt, Sora 1997, 5.

Georges Bernanos kot kristjan, v: G. Bernanos, Pod Satanovim soncem, Ljubljana 1997, 295-298.

Visita del Papa a Eslovenia (17-19 de mayo de 1996) en el 1.250 aniversario de su cristianización, v: Anuario de la Historia de la Iglesia 6 (1997), 411-412.

Rafko Valenčič, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Anton Trstenjak - pastoralni teolog, v: BV 57 (1997), 337-346.

Življenje - dar in obveza, v: BV 57 (1997), 405-417.

3. Strokovni članki:

Katoliška Cerkev na Primorskem, v: Zbornik Primorske - 50 let, Koper 1997, 210-213.

Modeli crkvenog visokog školstva u Sloveniji, v: Riječki teološki časopis 5 (1997), 285-293.

Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte, v: CSS 31 (1997), 81-82.

Moralna kriza sodobnega sveta kot izziv Cerkvi, v: CSS 31 (1997), 209.

Pastoralna prenova kot moralna prenova Cerkve in naroda, v: CSS 31 (1997), 231-234.

Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., Zakrament pokore : sedem govorov in apostolsko pismo (Cerkveni dokumenti 70), Ljubljana 1997, 5-7.

Uvodna beseda, v: Priprava na zakon (Cerkveni dokumenti 71), Ljubljana 1997, 5-9.

Uvodna beseda, v: Etika oglaševanja (Cerkveni dokumenti 72), Ljubljana 1997, 5-6.

Uvodna beseda, v: Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji (Cerkveni dokumenti 73), Ljubljana 1997, 5-7.

Edo Škulj, znanstveni svetnik

1. Monografije:

Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto C, Ljubljana 1997, 402 str.

2. Znanstvene razprave:

Bogoslužna besedila v Hrenovih kornih knjigah, v: AES 19 (1997), 481-537.

Orgle v cerkvi sv. Frančiška v Piranu, v: Glasbeno-pedagoški zbornik 2 (1997), 67-84.

Glasbeno ustvarjanje Slovencev po svetu, v: Meddobje 31 (1997), št. 3/4, 30-31.

Jurij Slatkonja na štirih upodobitvah, v: Kronika 45 (1997), 33-39.
Glasbila v 150. psalmu, v: BV 57 (1997), 83-93.
Beneške orgle na Slovenskem, v: Glasbeni barok na Slovenskem in evropska glasba, ZRC SAZU, Ljubljana 1997, 203-223.
Slovenska cerkvena glasba 20. stoletja, v: Pota glasbe ob koncu tisočletja, Ljubljana 1998, 139-146.
Tomčeve kantate, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 13-22.

3. Strokovni članki:
Orgeln. Slowenien, v: Musik in Geschichte und Gegenwart 7, Kassel 1997, 983-987.
Brucknerjeve maše, v: CG 90 (1997), 2-4.
Slovenska cerkvena glasba 20. stoletja, v: CG 90 (1997), 68-72.
Modalne lestvice v ljudskem napevu, v: CG 90 (1997), 104-107.
Tomčeva pisma, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 111-198.
Tomčeva življenjska pot, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 7-11.
Tomčeva glasbena bibliografija, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 199-216.
Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996, v: BV 57 (1997), 565-574.

Borut Košir, izredni profesor

1. Monografije:
Uvod v kanonsko pravo (Priročniki Teološke fakultete 13), Ljubljana 1997, 256 str.
Zakonsko pravo Cerkve (Priročniki Teološke fakultete 11), Ljubljana 1997, 408 str.

2. Znanstvene razprave:
Avstrijska šolska zakonodaja v 19. stoletju, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 17-33.

3. Strokovni članki:
Zakaj se je Beseda učlovečila, v: BO 21 (1997), 65-67.
Nova določila v zvezi z odvezovanjem cenzure »abortus effectu secuto«, v: CSS 31 (1997), 159-161.

Edvard Kovač OFM, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka, v: BV 57 (1997), 317-322.
Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka, v: BV 57 (1997), 381-386.

3. Strokovni članki:

Das Wort über den Autor Joseph (Jože) Hlebš, v: J. Hlebš, Christliche Philosophie der Slowenen, MD, Celovec - Ljubljana - Dunaj 1997, 241-254.

Temeljna in poklicna etika, v: CSS 31 (1997), 210-212.

Izziv evropske protestantske etike, v: Nova revija 16 (1997), št. 185, 1-7.

Perspectives théologales du temps libre et du tourisme, v: Tourisme et loisirs une question sociale, Paris 1997, 262-272.

Vznemirjajoča in povezujoča bolečina, v: Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22), Ljubljana 1997, 102-119.

Vinko Potočnik, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Slovenci in Sveto pismo : iz javnomnenjske raziskave o percepciji Svetega pisma pri Slovencih, v: BV 57 (1997), 221-237.

Trstenjak kot sociolog religije, v: BV 57 (1997), 329-335.

3. Strokovni članki:

Sociološko pastoralni vidiki naše birmanske pastorale, v: Birmanska kateheza : zbornik, Ljubljana 1997, 11-32.

Priprava na zakon v Cerkvi na Slovenskem, v: Priprava na zakon (Pastoralni tečaj 31), Maribor 1997, 4-32.

Anton Trstenjak: Za Človeka gre, v: Strpnost iz ljubezni (Teologija za laike 20), Ljubljana 1997, 179-202.

Slomškova družinska pastorala, v: Pridige o Slomšku : postni govori v mariborski stolnici, Maribor 1997, 30-38.

Ciril Sorč, izredni profesor

1. Monografije:

Krščansko upanje : daljnosežnost našega upanja (Teološka knjižnica 18), Salve, Ljubljana 1997, 188 str.

Eshatologija : dovršitev sveta in človeka (Priročniki Teološke fakultete 10), Ljubljana 1997, 244 str.

2. Znanstvene razprave:

Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine, v: BV 57 (1997), 473-484.

3. Strokovni članki:

Uboštvo - dar Svetega Duha, v: Communio - Kristjanova obzorja 22 (1997), 293-308.

Jurij Bizjak, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Job: kaznovan ali preizkušan, v: BV 57 (1997), 47-50.

3. Strokovni članki:

Bogdan Dolenc, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Sprava kot krščanska obveza in možnost, v: Na poti k resnici in spravi, TEOF, Ljubljana 1997, 7-19.

3. Strokovni članki:
Vedno bolj eno, v: CSS 31 (1997), 192-195.

Stanko Gerjolj CM, docent

1. Monografije:
Ideologie und Bildung : ideologisch-politischer Totalitarismus im Bildungs- und Erziehungswesen im Kommunismus und der Versuch einer Demokratisierung am Beispiel Sloweniens (Texte zum Ost-West-Dialog 12), Justus-Liebig-Universität, Gießen 1997, 288 str.
Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1997, 99 str. (s sodelavci).

2. Znanstvene razprave:
Biblische Familiendramen aus erziehungspsychologischer Sicht : Von Abraham bis Josef aus Aegypten, v: Végsõ szavak : a kaposvári erkölcsfilozófiai és - nevelési konferecia elõadásai, Budapest 1997, 77-97.
Vzgoja vesti v pluralni družbi, v: Etična vzgoja : zbornik simpozija, Ljubljana 1997, 14-26.

3. Strokovni članki:
Perspektiven und Herausforderungen für Gestaltpädagogik in den ehemaligen kommunistisch geprägten Gesellschaften, v: Leben fördern - Beziehung stiften, Graz 1997, 87-91.

Christian Gostečnik OFM, docent

1. Monografije:
Človek v začaranem krogu : operativni mehanizem pri kompulzivnem ponavljanju : psihološko-antropološki in teološki vidik medosebnih interakcij, (Zbirka Krik po odnosu 1), Ljubljana 1997, 285 str.

2. Znanstvene razprave:
Projektivna in introjektivna identifikacija v odrešenjskem procesu, v: BV 57 (1997), 485-495.
Anton Trstenjak kot zdravnik duš, v: BV 57 (1997), 277-292.

3. Strokovni članki:
Strah me je intimnosti, v: Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22), Ljubljana 1997, 22-41.

Anton Jamnik, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Med vrednotami in liberalizmom, v: BV 57 (1997), 545-559.
Postmoderna etična perspektiva in liberalizem, v: Nova revija 16 (1997), št. 186, 135-163.
Trstenjakovo etično pojmovanje človeka, v: BV 57 (1997), 347-353.

3. Strokovni članki:
Moralna filozofija Johna Rawlsa, v: Filozofija na maturi 3 (1997), št. 3-4, 9-10.

Bogdan Kolar SDB, docent

1. Monografije:
Prvih sto let Kranjsko slovenske katoliške jednote. Pregled zgodovine KSKJ 1894-1994, Ljubljana 1997, 294 str. (soavtorja D. Friš, A. Vovko).
In memoriam. II. Nekrolog salezijancev neslovenske narodnosti, ki so delovali na Slovenskem, Salve, Ljubljana 1997, 165 str.

2. Znanstvene razprave:
Sinode škofa Hrena, v: AES 19 (1997), str. 443-478.
Einspielerjev politični list Slovenec (1865-1867), v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 121-133.
24 šolskih let Srednje verske šole v Želimljem pri Ljubljani (1967-1991), v: Šolska kronika 30 (1997), št. 6, 78-92.

3. Strokovni članki:

Graščina Tabor v Višnji vasi, v: Vojniški svet v utripu časa : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 107-109.

Duhovniki vojniške župnije, v: Vojniški svet v utripu časa : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 195-212.

Društvo Orel v Vojniku, v: Vojniški svet v utripu časa : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 225-229.

Društveno in bratovščinsko življenje v Vojniku, v: Vojniški svet v utripu časa : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 214-220.

Cerkveni arhivi na Slovenskem, sedanje stanje in nekatere perspektive, v: Sodob. arh. 19 (1997), 26-31.

500 let kolegiatnega kapitlja v Novem mestu, v: Zgodovinski časopis 51 (1997), 285-287.

Archiva Ecclesiae, v: Arhivi 20 (1997), 302-303.

E. Dassmann, Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, v: BV 57 (1997), 581-582.

Anton Mlinar, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

Zlato pravilo, v: CSS 31 (1997), 213-218.

B. Häring, Es geht auch anders, Plädoyer für eine neue Umgangsform in den Kirche, v: BV 57 (1997), 583-586.

E. Fisch, Ist der Sozialstaat noch zu retten?, v: BV 57 (1997), 589-595.

Marijan Peklaj, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Stalne besedne zveze v Pentatevhu, v: BV 57 (1997), 33-38.

3. Strokovni članki:

Ivan Rojnik, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu, v: BV 57 (1997), 511-528.

3. Strokovni članki:

Slowenische Katechese und deren Entwicklungsträger in der Nachkriegszeit und heute, v: Österr. Relig. pädag. Forum 7 (1997), 52-54.

Naši dosedanji birmanski učbeniki v luči Katekizma katoliške Cerkve, v: Birmanska kateheza : zbornik, Ljubljana 1997, 103-110.

Vinko Škafar OFMCap, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Družina - pot Cerkve, v: BV 57 (1997), 431-447.

Bernardin Škrivanić i ljubljanski biskup Anton Bonaventura Jeglič, v: Bernardin Nikola Škrivanić i njegovo vrijeme, Rijeka 1997, 141-157.

3. Strokovni članki:

Iskanje vidne edinosti med Cerkvami : Katoliški vidik, v: V edinosti 52 (1997), 50-55.

Sprava kot izziv, krščanska obveza in možnost : Razmišljanja ob ekumenskih pogovorih v Odrancih, v: V edinosti 52 (1997), 69-74.

Dve ekumenski knjigi profesorja Štruklja, v: V edinosti 52 (1997), 102-104.

Uvod, v: R. Sprung idr., Zapor brez zidov, Ljubljana 1997, 5-7.

Jehove priče, v: R. Sprung idr., Zapor brez zidov, Ljubljana 1997, 111-122.

Ivan Štuhec, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

V umetnostih se srečata Bog in človek, v: CSS 31 (1997), 190-191.

Moralni izzivi biogenetike, v: CSS 31 (1977), 222-224.

Kulturni pomen Slomškovega dela, v: Pridige o Slomšku : postni govori v mariborski stolnici, Maribor 1997, 39-48.

Nagovor predstavnikom sredstev družbenega obveščanja, 23. 1. 1997, v: CSS 31 (1997), 37-39.

Marjan Turnšek, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Potopljeni v skrivnost Svete Trojice, v: BV 57 (1997), 463-471.

3. Strokovni članki:
Krščanska meditacija na sodobnem križpotju, v: BO 21 (1997), 14-19.
Meditacija v krščanski tradiciji, v: BO 21 (1997), 59-61.
Meditacija v življenju in življenje v meditaciji, v: BO 21 (1997), 87-92.
Meditirati: doživljati v srcu Boga, v: BO 21 (1997), 122-126.
Odprtost meditacije in njen sklep, v: BO 21 (1997), 146-148.
Ovrednotenje meditativne molitve, v: BO 21 (1997), 182-185.
Teološko-katehetska utemeljitev zakramenta birme, v: Birmanska kateheza : zbornik, Ljubljana 1997, 45-58.
Lepota, večno davna in večno nova, v: Strpnost iz ljubezni (Teologija za laike 20), Ljubljana 1997, 203-221.
Osrednji teološki poudarki v Slomškovem oznanjevanju, v: Pridige o Slomšku : postni govori v mariborski stolnici, Maribor 1997, 7-19.
Slomšek, Anton Martin, v: ES 149-151.
Sledi, v: BO 21 (1997), 17.
Kretnica življenja, v: BO 21 (1997), 49.
Dlan v dlani, v: BO 21 (1997), 80-81.
Ponižnost, v: BO 21 (1997), 113.
Odsev, v: BO 21 (1997), 145.
Drevored, v: BO 21 (1997), 176-177.

Snežna Večko OSU, docentka

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:
Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi, v: BV 57 (1997), 39-45.

3. Strokovni članki:
Metode dela v bibličnih skupinah, v: CSS 31 (1997), 6-11.

S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca. - 1919),* **Roma (Istituto Storico Salesiano) 1997, 477 str.**

Doktorska naloga, ki je predmet te objave, je bila obranjena na fakulteti za cerkveno zgodovino Gregorijanske univerze leta 1996. Za mlado redovno skupnost, ki je pred kratkim praznovala šele 100-letnico ustanoviteljeve smrti (sv. Janez Bosko je umrl leta 1888) in je za obsežno področje avstro-ogrske monarhije šele leta 1905 dobila lastno organizacijsko strukturo (provinca ali inšpektorija se je leta 1919 razdelila v nemško-madžarsko ter poljsko), pomeni delo prvi tako široko zastavljen in temeljit pregled, ne samo v Srednji Evropi, ampak tudi v drugih delih sveta. Velika naklonjenost okolij, kjer so zastavili delo, ter predstojnikov cerkvenih skupnosti je redovnikom pomagala, da so se neverjetno hitro razširili ter predstavili z nekaterimi izvirnimi oblikami delovanja v Cerkvi, kar je za versko, kulturno in socialno tako raznoliko državno tvorbo, kot je bila habsburška monarhija, bil vsekakor uspeh. Čeprav je bil to zanje še vedno čas utrjevanja lastne identitete, so se postopoma začeli avtonomno vključevati v pastoralno delo krajevnih cerkva ter se inkulturirali, tako da niso bili več le posnetek zgledov iz italijanskega kulturnega kroga.

Uveljavljanje lastne izvirnosti ter skrb za ohranjanje zvestobe ustanovitelju, ki je v svojem prepričanju izhajal iz svojstvenega političnega in zgodovinskega trenutka (Italija v času zedinjenja, papež v trenutku izgube lastne države), je skupnosti prineslo vsaj nekatere značilne probleme salezijanskega delovanja. Te razsežnosti je moč zaznati skozi vseh sedem poglavij pričujočega dela. Za vsako ceno so hoteli ohraniti svojo distanco (in s tem svobodo) do vsega političnega (zlasti povezanega z rastočimi nacionalizmi ob koncu monarhije), tudi če so ob tem morali računati z večjimi težavami in manjšimi možnostmi dela (uradno dovoljenje za delo na ozemlju monarhije so dobili šele v letu 1912).

Kratek pregled vsebine. Uvodnemu delu (predgovor mentorja G. Martine, konkordanca vključenih krajevnih imen, uporabljene kratice, izvirna salezijanska terminologija) sledita pregled političnih, socialno-kulturnih in verskih razmer v monarhiji pred prvo svetovno vojno ter oris temeljnih potez salezijanske redovne skupnosti, ki se je izoblikovala v Srednji Evropi v drugi polovici 19. stoletja. Pri njeni genezi je pomembno vlogo odigral cerkveni tisk ter od devetdesetih let dalje uradno glasilo skupnosti Salezijanski vestnik, ki je začenjal izhajati v narodnih jezikih: nemškem (1895), poljskem (1897), madžarskem (1902) in slovenskem (1904). Pomemben zagon so širjenju ideje dajali sotrudniki in v zadnjem desetletju preteklega stoletja tudi kandidati za vstop v redovno skupnost, ki so s tem namenom odhajali v italijanske zavode. Več ustanov je bilo namenjenih prav njim. Zanimivo je poglavje, ki govori o razlogih za ustanavljanje posamezne hiše ter o motivih, ki so jih pri uvajanju salezijancev v monarhijo navajali pobudniki; neredko je bil razlog v nevarnosti, da bi se med mladino širile socialistične ideje, na drugem mestu pa so uvajanje nove redovne skupnosti narekovale pastoralne potrebe,

zlasti hitro nastajanje mest in s tem zahtev po novih oblikah navzočnosti Cerkve v takšnih okoljih. Hitro množenje ustanov na ozemlju cesarstva (do leta 1908 jih je zaživelo osem) je leta 1905 prineslo ustanovitev samostojne province s sedežem v Oswiecimu; ob njeni razdelitvi leta 1919 jih je bilo že 28. Poglavje, ki govori o dolgem in zapletenem postopku za pravno priznanje redovne skupnosti v monarhiji, ni moglo mimo širšega političnega konteksta, saj so v tem obdobju salezijanci veljali za značilno italijanski red; njihov zagovornik je bil nuncij G. Pignatelli di Belmonte na Dunaju, podpornik negativnih mnenj o njih (in vpliven oblikovalec stališča cesarja Franca Jožefa v tem vprašanju) pa je bil avstro-ogrski veleposlanik pri Svetem sedežu N. Szecsen von Temerin. Med vztrajne in prve pobudnike za odobritev salezijanskih ustanov v monarhiji spada ljubljanski škof Anton B. Jeglič, ki je dobro vedel, kaj je takšno pravno dejanje pomenilo za urejeno poslovanje vzgojno-izobraževalnih ustanov in za redno življenje članov skupnosti nasploh. Obsežno poglavje, ki govori o organiziranosti in vodenju inšpektorije, daje temeljit pregled značilnih oblik dela vsake ustanove ter voditeljev, ki so jim s svojim vodstvenim delom dali pečat. Pri tem ni zanemarljivo dejstvo, ki kaže na moč in pomen inšpektorije, da so namreč predstojniki posameznih ustanov izhajali skoraj izključno iz okolja, kjer so delovali; izjema so bile le ustanove na Madžarskem; te so predstojnike dobivale od drugod (tudi iz Slovenije). Več pozornosti avtor namenja pregledu celotnega študijskega curriculuma, pri čemer so izobraževalne in vzgojne ustanove na ozemlju monarhije (aspirantati, noviciati in študentati ter čas obveznega vzgojnega pripravništva) v veliki meri odražale stanje, ki je bilo v skupnosti na svetovni ravni, tudi kar je zadevalo (ne)pripravo učiteljev za teološke in filozofske šole.

Delu daje dodatno vrednost priloga, v kateri je objavljenih 41 dokumentov, razvrščenih v dve skupini. Večji del (36) se nanaša na zgodovino državnega priznanja skupnosti sv. Frančiška Saleškega v Avstro-Ogrski, ki obsega čas od leta 1893 do 1912 ter daje svojevrstno paleto mnenj (zlasti deželnih predsednikov) o salezijanskem delu. Pet dokumentov osvetljuje zgodovinsko ozadje nastajanja prvih inšpektorij (avstrijske leta 1905, poljske ter nemško-madžarske leta 1919) v Srednji Evropi ter hkrati ilustrira postopke, ki so potekali v takšnih primerih.

Zimniakovo delo, ki je bilo pripravljeno na temelju obilnega arhivskega gradiva in ob upoštevanju vseh znanstveno-kritičnih načel, poleg prvotnega pomena, zarisa korenin salezijanske navzočnosti v srednji Evropi do konca prve svetovne vojne, ponuja vrsto novih dejstev o odnosih med Cerkvijo in avstro-ogrsko državo v zadnjem obdobju njenega obstoja in torej presega zgolj znotrajredovniške potrebe. Za slovenski prostor, kjer so v tem času nastale štiri salezijanske ustanove (Rakovnik 1901, Radna pri Sevnici 1907, Veržej 1912, Ljubljana-Kodeljevo 1919), ima knjiga še večjo vrednost, ker so slovenski arhivi pomembno prispevali, da je avtor lahko pripravil celovito sintezo, pojasnil marsikatero dilemo, ki bi sicer ostala neodgovorjena, in s tem hkrati postavil del slovenske kulturne dediščine na mednarodno raven.

Bogdan Kolar

VSEBINA - *Contents*
RAZPRAVE - *Articles*

Woschitz Karel M., Duh in Sveti Duh 385
Spirit and Holy Spirit
Dolenc Bogdan, Cerkev - creatura Spiritus Sancti 397
Church as creatura Spiritus Sancti
Sorč Ciril, Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja 409
Charismatic Dimension of Christian Life
Ocvirk Drago CM, Nedokončan evangelij Svetega Duha 427
Unfinished Gospel of the Holy Spirit
Turnšek Marjan, Duhovna obzorja sodobnega sveta 449
Spiritual Horizons of the Modern World
Jamnik Anton, Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja 463
Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action
Gostečnik Christian OFM, Prisilno ponavljanje hudih travm 479
Compulsive Repetition of Severe Traumas
Gnidovec Franc, Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju 491
Christ's Resurrection in the Gospel according to John

PREGLEDI - *Reviews*

Stres Anton CM, Neosholastična kritika marksizma 505
Valenčič Rafko, Teološki tečaji 1991-1998 525
Škulj Edo, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997 531

OCENE - *Book reviews*

Kolar Bogdan SDB, S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa 543

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Dolenc Bogdan, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Gnidovec Franc, izr. profesor, Cerrito 2250, 1752 Lomas del Mirador, Argentina
Gostečnik Christian OFM, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Jamnik Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Kolar Bogdan SDB, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk Drago CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Sorč Ciril, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Stres Anton CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Škulj Edo, znanstveni svetnik, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Turnšek Marjan, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Valenčič Rafko, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Woschitz Karel M., redni profesor, Teološka fakulteta, Univerza v Gradcu