UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996) ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

R. Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor
J. Hlebš, Kaj je filozofija narave?
J. Krašovec, Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua
C. Gostečnik, Kompulsivno ponavljanje kot možnost za psihološko in duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

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

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika

Letna naročnina: 3000 SIT, posamezna številka 750 SIT, za tujino 45 USD; ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana

Razprava UDK 241.22 (049.2)

Rafko Valenčič

Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor

Sodobni človek, ki je bil v prvih desetletjih po drugi svetovni vojni pijan od znanstveno-tehničnih dosežkov, je kaj kmalu spoznal njihovo dvorezno plat. Vedno večja nevarnost spopadov med političnima in gospodarskima blokoma, naraščajoča nasprotja med razvitimi in nerazvitimi deželami, ki ne prvim ne drugim niso zagotavljala mirnega spanca, pač pa grozila z novimi spopadi na gospodarskem, političnem, vojaškem in drugih področjih, nepredvidena ekološka in energetska kriza, zlasti pa novi družbeni procesi in spremembe, ki so v letu 1989 doživeli svoj vrhunec s propadom komunizma, in jih nista predvidela ne kapitalistični individualizem ne komunistični kolektivizem, so bili znamenje upora proti porabniški miselnosti.[1]

Medtem je znanost naredila pomembne korake v razvoju, predvsem v smeri različnih oblik komunikacije, toda ne brez novih nevarnosti manipulacije. Ob tem se človek čuti hkrati velik in majhen, kajti čedalje bolj ga ogrožajo različne oblike indoktrinacije in manipulacije; od družbene in tehnične do genetske. Ta pa sega na zelo občutljivo področje: v gensko zasnovo človeka samega. K temu moramo prišteti tudi take družbene usmeritve, kot so nova organizacija in strukturacija življenja, socialna kontrola, vpliv družbenih občil ipd., ki so človeka oropale njegove zasebnosti in intimnosti ter so nasilno vstopile v njegovo osebno in družinsko življenje, s čimer so ga v marsičem tudi razčlovečile in razvrednotile. Razumljivo je tedaj, da hoče človek za vsako ceno ohraniti nedotakljivost osebnega življenja, ki bi bilo njemu in družini poroštvo spoštovanja osebnosti, zasebnosti in različnosti.[2]

---

[1] Janez Pavel II., Okrožnica *Centesimus annus - Ob stoletnici*, CD 45, Ljubljana 1991; prim. Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* (GS), ki postavlja človeka v središče razmišljanj: 5, 1; 9, 1; 11, 1; 12, 3; 33, 1; 34, 1; 38, 1; 39, 1.

[2] Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Veritatis splendor* (VS) - *Sijaj resnice*, CD 62, Ljubljana 1994; Janez Pavel II., Okrožnica *Evangelium vitae* (EV) - Evangelij življenja, CD 60, Ljubljana 1995; o nevarnosti manipulacije s strani družbenih občil prim. Papeška komisija za občila, Pastoralno navodilo *Communio et progressio - Občestvo in napredek*, Ljubljana 1977 ter Papeški svet za družbeno obveščanje, Navodilo *Aetatis novae - Na pragu novih časov*, CD 50, Ljubljana 1992.

Ti in drugi dejavniki so sprožili v človeku notranji preobrat, za katerega je značilno novo vrednotenje individualnosti in iskanje osebne identitete. Bolj kot za zunanji svet se je človek začel zanimati za lastno usodo in prihodnost; od stvari se je obrnil k osebam. Iz takšne mentalitete se je rodilo močno zavzemanje za individualno, subjektivno resnico, s čimer se je tako v individuum kot v družbo zarezal dvom, kaj je objektivna, za vse ljudi obvezujoča resnica, kaj je merilo človekovega moralnega delovanja. Takšne usmeritve niso mogle ostati neopazne na področju človekovega moralnega življenja in v globinah njegove zavesti. Dotedanja morala, ki je dejanja presojala prvenstveno ali zgolj z objektivnega vidika, je s tem zanemarila tako osebo kot subjekt dejanj kot tudi vzgibe njenega delovanja in razmere, v katerih živi. Nasproti prvenstveno objektivistični morali se je začel vse bolj uveljavljati moralni subjektivizem, ki je manj pozoren na objektivne moralne norme, v večji meri pa se sklicuje na sodbo individualne osebe, na njeno prepričanje, izkustvo ali na življenjsko situacijo. Moralni subjektivizem je tako prevzel primarno vlogo pri moralnem presojanju in odločanju. Novo, bolj personalistično razumevanje človeka in njegovih dejanj izhaja iz človeka, ki kot dejavni subjekt (operans) izvršuje (operat) določeno dejanje (operatum). Kakor dejanja iz osebe izhajajo, tako se k njej tudi vračajo; na njim lasten način osebo opredeljujejo. V prvenstveno objektivističnem razumevanju osebe je slednja zanemarjena in v podrejenem položaju.

Klasični priročniki moralne teologije so klasificirali slaba dejanja ali grehe po njihovi vrsti, težini in okoliščinah. Podobna merila je mogoče najti v vzorcih spraševanja vesti, v katehezah o grehu in odpuščanju, v oznanjevanju moralnega nauka na sploh. V teh in podobnih primerih niso bili vedno v enaki meri kot objektivni dejavniki (merila) upoštevani tudi subjektivni dejavniki ali dispozicije delujoče osebe, tako večja ali manjša svoboda, popolnejše ali manj popolno spoznanje, v luči katerih je šele mogoče opredeliti/presojati človekova dejanja. Sodobne antropološke znanosti, predvsem psihologija in sociologija, so odkrile zakonitosti individualnih in družbenih mehanizmov ter njihove vplive na človekovo moralno življenje, ki doslej niso bili vedno dovolj upoštevani. Čeprav ne prva, prvenstveno objektivistična, ne druga, prvenstveno subjektivistična teološka usmeritev, izrecno ne zanikata druga druge, se vendar uveljavljajo določeni poudarki, ki kdaj prerastejo v zgolj enostransko interpretacijo.

Našteti in drugi razlogi so v ozadju tiste usmeritve v sodobni katoliški moralni teologiji, ki med drugim posebej izpostavlja tako imenovano temeljno odločitev (optio fundamentalis, opzione fondamentale, decisione basiliare, Grundintention) ali osnovno življenjsko usmeritev. Takšna usmeritev moralne teologije poudarja, da je bolj kot skrb za posamezna dejanja in njihovo moralno neoporečnost potrebno skrbeti za pravilnost temeljne odločitve, iz katere kakor drevo iz korenin rastejo človekova dejanja. Gre torej prvenstveno za takšno temeljno razpoloženje, ki bo sposobno v človeku prebuditi in utrditi pripravljenost za dobro in dejansko uresničevanje dobrega, torej ne samo delati

dobro (agere), ampak biti dober (esse). V takšni usmeritvi sodobne moralne teologije in same morale je izražen upor proti morali prepovedi ali negativistični morali, ki se prvenstveno bojuje proti nečemu (proti grehu, zlu, slabostim), zanemarja pa bistvo nravnosti, ki je prvenstveno odločitev in prizadevanje za dobro (Dobro).

Takšno videnje vere in nravnosti je doslej imelo v krščanskem oznanilu, predvsem pa v življenju kristjanov, skromno mesto. Zato so novi poudarki moralne teologije na tem področju nekakšen odgovor na tisto spoznanje evangeljske misli, ki odseva - tako meni o sebi - večjo zvestobo in radikalnost ter tako postaja humus za nadaljnjo duhovno rast.

1. Optio fundamentalis v moralnem nauku Cerkve

Uvodna razmišljanja nas uvajajo v miselni in življenjski kontekst tistih vprašanj, ki jih obravnava okrožnica Janeza Pavla II. Veritatis splendor - Sijaj resnice.[3] Okrožnica se v drugem delu posebej dotika tako imenovane temeljne odločitve (optio fundamentalis) kot enega izmed osrednjih vprašanj. Ozadje teh obravnav so nekatera zmotna stališča v sodobni moralni teologiji, v teoriji in praksi tistih življenjskih nazorov, ki ne priznavajo tesne povezave med posameznimi dejanji in temeljno odločitvijo, ki zmanjšujejo pomembnost in moralno težo posameznih človekovih dejanj, s tem pa tudi moralno odgovornost za konkretna dejanja, medtem ko dajejo temeljni odločitvi takšno pomembnost, kakor bi bila le-ta prvo in edino merilo nravnosti. Dejansko gre za nesporazum glede tega, kaj temeljna odločitev sploh pomeni. Prav tako nekateri predlagajo novo razdelitev in kategorizacijo grehov na male, velike in smrtne. Menijo, da so le smrtni grehi, torej dejanja, storjena z izrecnim nasprotovanjem Božji volji in lastnemu spoznanju, sad/posledica temeljne odločitve, zato so usodna za človekovo nravno življenje in večnost, medtem ko je možno, da po vsebini sicer hudo grešna dejanja nimajo tako usodnih posledic za človekovo nravno življenje in ne uničujejo v njem pozitivne naravnanosti.

Okrožnica sicer ne prinaša izčrpne in celovite predstavitve temeljne odločitve kot življenjske odločitve in usmeritve ter njene pomembnosti za religiozno in duhovno življenje človeka na sploh. Koncept temeljne odločitve je že vsebovan v dosedanjem moralno-teološkem nauku Cerkve, izhajajočem iz samega evangelija, ki od človeka zahteva, da v življenju hodi za Kristusom, da se odloča za dobro, da je zvest svojemu spoznanju in odločitvi. Sicer pa se okrožnica ukvarja bolj z analizo in zavračanjem nesprejemljivih razlag in aplikacij temeljne odločitve, s čimer vsaj do neke mere opredeli tudi samo temeljno odločitev. Novi Katekizem katoliške Cerkve, ki je izšel neposredno pred okrožnico in ji nekako pripravil pot s celovitim prikazom katoliškega

[3] Prim. VS 65-70.

verskega in moralnega nauka,[4] je, vsaj kar zadeva slovenski prevod, v zadregi glede rabe izrazov »odločitev« in »izbira«. Zdi se, da drugemu izrazu daje prednost, medtem ko prvega kdaj postavi v oklepaj, izraza »temeljna odločitev« pa sploh ne rabi.[5] Nedvomno pa postavlja krščansko moralo na nove temelje, ki bolj ustrezajo svetopisemskemu izročilu, dognanjem sodobne znanosti in potrebam današnjega človeka.

Sodobna znanost, antropološke vede in personalistična filozofija so imele, kakor je bilo že omenjeno, odločilen vpliv na nova, bolj osebnostna gledanja in presojanja človekovega moralnega delovanja. Tako je psihologija pozorna bolj na ozadje človekovih dejanj kakor na dejanja sama, npr. na motivacijo za delovanje, na ozadja individualnih in socialnih ravnanj, predvsem patoloških pojavov, kot so npr. alkoholizem, droga, agresivnost, medosebne napetosti, ločitve ipd. Ugotavlja, da imajo posamezna dejanja in ravnanja korenine v človekovi podzavesti, v globlji življenjski usmeritvi, pa tudi v osebnem izkustvu posameznika, ki se začne že v prenatalni dobi. Eksistencialistična filozofija pa s svoje strani človeka razume kot bitje, ki svojo subjektiviteto pridobi in jo opredeljuje z dejanjem osebne odločitve.

Razpravljanje o temeljni odločitvi v katoliški moralni teologiji ni novost. Izraz sam je sicer novejšega datuma, medtem ko je njegova vsebina prisotna že v judovski in krščanski tradiciji.

a) Optio fundamentalis v svetopisemskem izročilu

Vsebina temeljne odločitve je nakazana v svetopisemskem izročilu. Dar spoznanja in sposobnost odločanja sta znamenje človekove bogopodobnosti, kolikor je le-ta ne samo danost, marveč tudi eksistencialna možnost, da tako človek zavestno, hote in svobodno postaja vedno bolj človek. Gre za sposobnost tako religioznega kakor tudi moralnega reda, za sposobnost spoznanja, razločevanja in svobodnega odločanja. Ta sposobnost je kljub tolikim človeškim zmotam, izpričanim v zgodovini človeštva, nedvoumna. Drugi vatikanski koncil v skladu s Svetim pismom uči, »da je bil človek ustvarjen po božji podobi, da je sposoben spoznati in ljubiti svojega Stvarnika« (GS 12). To spoznanje presega zgolj razumsko dejanje, marveč zajema vsega človeka, vse njegove sposobnosti, posebej vest, ki je »človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v njegovi notranjosti« (GS 16). Predvsem »na dnu vesti

---

[4] *Katekizem katoliške Cerkve*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1993. Okrožnica VS navaja, da se je zdelo primerno, da pred njo (okrožnico) »izide Katekizem katoliške Cerkve, ki vsebuje celoten in sistematičen prikaz krščanskega nravnega nauka« (VS 5).

[5] KKC na mnogih mestih govori o »izbiri« v moralnem pomenu besede (svobodni, št. 392, 1033; radikalni, št. 546), o izbiri kot odločitvi (št. 1755, 1786, 1859). KKC nikjer ne navaja izraza optio fundamentalis, pač pa poleg naštetih mest govori v št. 1861, da je naša »svoboda sposobna odločati za vekomaj, nepreklicno« (boljši prevodi: it. »scelte definitive, irreversibili«; hrv. »konačne, neopozive odluke«).

(človek) odkriva postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati« (GS 16). Glede na omenjene zmožnosti spoznanja, hotenja in odločanja je »človek moralni subjekt prav zato in v takšni meri, ker (kolikor) je sposoben izbire in odločanja«.[6] Za spoznanje Boga je »človek prejel razum, za življenje v skladu z zakonom pa svobodo«, pravi sv. Bazilij Véliki.[7] V zmožnosti spoznanja, hotenja in odločanja sta izraženi človekova veličina in drama hkrati: veličina, ker je edino bitje, ki je sposobno premišljenih in svobodnih odločitev in dejanj; drama, ker sta od teh odločitev odvisni njegova zemeljska in prihodnja sreča. Svoboda, ki je v možnosti izbire med različnimi danostmi, med dobrim in zlim, je znamenje bogopodobnosti, v kateri človek sebe izraža in se kot človek tudi uresničuje ali pa ga »greh odvrača od tega, da bi dosegel svojo polnost« (GS 13).

Struktura svetopisemske vere in nravnosti ima dialogalni značaj, ki izraža Božjo »odločitev« za človeka, izraženo na nešteto načinov v Stari in Novi zavezi. Bog se je »odločil« za človeka, z njim je sklenil zavezo zvestobe, da bi tudi v človeku prebudil, ne le zahteval, analogen odgovor. Božja iniciativa namreč spodbuja človekov odgovor. Kakor se je Bog v času za vedno zavezal s človekom, v znamenjih in delih pa je svojo odločitev in zavezo potrjeval, tako je tudi človekova temeljna odločitev dana v določenem trenutku, v spoznanju in izkustvu, potrjena pa v posameznih dejanjih. Zgolj zunanja dejanja, ki nimajo notranje utemeljitve in opravičila, nič ne veljajo. Zato prerok Joel pravi: »Obrnite se k meni z vsem srcem, s postom in z jokom in s srčno bolečino! Pretrgajte svoja srca in ne svojih oblačil, vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu« (2, 12-13). Izvoljeno ljudstvo je odločitev za Boga vedno znova potrjevalo in obnavljalo s posameznimi obljubami in znamenji zvestobe prvotni odločitvi (prim. 1 Mz 24, 14-15; 2 Mz 19, 3-8). Nezvestoba spoznanjem in obljubam je prešuštvo in grdobija pred Bogom in ljudmi (prim. Jer 16, 1-5; Ez 16; 26, 23). Kar velja za narod kot celoto, velja tudi za vsakega posameznika izmed izvoljenega ljudstva.

V Novi zavezi Kristus izraža svojo temeljno odločitev z besedami 40. psalma: »Glej prihajam, da izpolnim, o Bog, tvojo voljo« (Hebr 10, 7). To odločitev je potrdil tudi z drugimi besedami: »(Jaz) vedno delam to, kar je všeč njemu (Očetu)« (Jn 8, 29); »Moja jed je, da izpolnjujem voljo tistega, ki me je poslal« (Jn 4, 34). V Kristusovem življenju ni nedorečenosti in nejasnosti, marveč pripravljenost spolniti Očetov načrt: oznanjati evangelij, klicati grešnike, ozdravljati bolne, služiti drugim, dati življenje za prijatelje... Čeprav je Kristus živel popolno edinost z Očetom, je vendar kot človek doživljal tudi dramo strahu in človeške nemoči v vrtu Getsemani. Zato je molil k Očetu: »Oče, če je

[6] Prim. D. Tettamanzi, *Verità e libertà*. Temi e prospettive di morale cristiana, Piemme, Casale Monferrato 1993, 422.*

[7] Janez Pavel II., Apostolsko pismo Patres Ecclesiae (ob 1600-letnici smrti sv. Bazilija Vélikega), 2. januarja 1980; prim. D. Tettamanzi, n. d., 417-418.

mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, ne da ga pijem: vendar ne moja, ampak tvoja volja naj se zgodi« (Lk 22, 42-44).[8]

Kakor je Kristus dosleden svoji odločitvi v spolnjevanju Očetove volje, tako je dosleden in radikalen v zahtevi, ko človeka kliče, naj hodi za njim: najprej v klicu k spreobrnjenju in veri: »Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15), nato v klicu: »Hodi za menoj« (prim. Mt 4, 19; Mr 1, 16-20; Lk 5, 1-11). Od tistega, ki se je odločil, da gre za njim, zahteva brezpogojni odgovor in doslednost (prim. Mt 8, 22). Temeljni odločitvi mora apostol, to je vsak človek, biti zvest v svojih dejanjih. Zato: »Nihče, ki položi roko na plug in se ozira nazaj, ni primeren za božje kraljestvo« (Lk 9, 63). Tudi ne more nihče »služiti dvema gospodarjema« (Mt 6, 24; prim. Lk 16, 13). Kdor se je torej odločil, da bo hodil za Kristusom, mora ostati zvest svoji odločitvi in to odločitev potrjevati z življenjem in dejanji. Božje kraljestvo je namreč vrednota (zaklad, biser), za katero je potrebno zastaviti vse, da bi jo dobili in ohranili (prim. Mt 6, 19-21; 10, 34-39; 13, 44-52).

Zvestoba spoznanju in odločitvi se kaže tudi na drugačen način, namreč v doslednosti in enovitosti notranjega in zunanjega dejanja. Zato evangelij graja ravnanje farizejev, ki sicer opravljajo zunanja dejanja v skladu s predpisi, toda njihovo srce (notranjost) je polno hudobije, dvojnosti in zmaličenosti (prim. Mt 23, 1 sl.). Notranje razpoloženje mora nujno odsevati v zunanjem življenju (prim. Lk 11, 33-36; Mt 7, 22-23); skrbeti je treba za čistost srca in pravilnost namenov, kajti iz srca prihajajo dobre ali slabe misli, želje in dejanja, ki človeka opredeljujejo (prim. Mt 15, 19-20; Mr 7, 21-23). Brez takšne naravnanosti in čistosti srca pa življenje ne more biti enovito in prepričljivo.

Apostol Pavel razume greh kot dejanje in kot stanje. Pomenljiva je njegova razlaga greha, v katerem vidi prvotni (primarni) greh, ki človeka zavaja v zlo (hamartia) ter nadaljnje grehe (paraptoma - padec, parabasis - prestop), ki so posledica prvotnega greha. V človeku namreč prebiva greh, ki rodi vedno novo zlo. Tako so grešne razvade pri poganih posledica najhujšega greha, to je nezvestobe Bogu. Malikovanje je vzrok, da so se pogani predali še drugim grehom: sprevrženosti in hudobiji srca ter grešnim dejanjem (prim. Rim 1, 18-32). Tudi apostol Janez govori o grehu nevere (hamartia), ki je vzrok nadaljnjih grehov (1 Jn 3, 4-10). Z drugimi besedami: greh rodi nov greh, zgrešena odločitev potegne za seboj nadaljnje podobne odločitve.

Na svetopisemsko, predvsem novozavezno razumevanje temeljne odločitve se sklicuje tudi okrožnica Veritatis splendor (VS 66-67). Kot izhodišče za svoje razmišljanje jemlje srečanje bogatega mladeniča s Kristusom (Mt 19, 16 sl.; prim. VS 6-34). Tako starozavezna kot novozavezna struktura Božjega klica ter človekovega odgovora vsebuje več stopenj: najprej spoznanje in odločitev, nato zavezanost in zvestobo ter potrditev v življenju in v dejanjih. Človek je namreč postavljen pred najpomembnejšo odločitev življenja, ki jo kot takšno tudi spoznava. Gre za najbolj osebno, notranjo in neodtujljivo odločitev, ki zadeva

[8] Prim. S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 648 sl.

izbiro ali zavrnitev resnice in dobrote. Takšne odločitve nihče ne more narediti namesto drugega. Gre za »odločitev vere in pokorščino vere (prim. Rim 16, 20), v kateri se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko (mu)... izkaže popolno pokorščino razuma in volje«; gre za radikalnost »odločitve in izbire«, za »radikalnost izbire hoje za Kristusom« (VS 66), ki je izražena v besedah: »Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje izgubi zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil« (Mr 8, 35). Takšna odločitev pa je pogosto postavljena na preizkušnjo, in človek lahko svojo odločitev prelomi ali zavrže, tako da njegovo življenje ne obrodi »sadov v delih« (VS 66). Temeljna odločitev in dejanja so namreč med seboj odvisna in povezana tako, da dejanja iz odločitve izhajajo, odločitev samo pa ista dejanja vedno znova potrjujejo.

b) Temeljna odločitev v sodobni teološki refleksiji

Starokrščanska in sholastična teologija nista rabili izraza temeljna odločitev. Vsebino temeljne odločitve sta razumeli kot zvestobo evangeljski resnici, človekovemu notranjemu spoznanju ter njegovi premišljeni in svobodni odločitvi. V tem smislu moramo na primer razumeti prakso prve Cerkve, ki je po načelu »unum baptisma, una poenitentia« dovoljevala prejem zakramenta pokore le enkrat v življenju. Svoje ravnanje je utemeljevala s tem, da mora kristjan ostati zvest prvotni odločitvi (spreobrnjenju), ki jo je storil s prejemom krsta oziroma s prejemom zakramenta pokore.[9]

Po mnenju moralista D. Tettamanzija pa tradicionalni katoliški moralni nauk odseva bolj objektivistično kot pa personalistično razumevanje človekovih dejanj (actus humanus). Ta nauk je: 1. usmerjen bolj v presojanje samih dejanj kot pa osebe in njenega stanja; 2. pozoren je predvsem na posamezna zunanja dejanja, ne pa na človekovo notranjo držo in življenjsko usmeritev; 3. dejanja presoja načelno, kaj so sama v sebi, ne pa v odnosu do subjekta in njegove vesti; 4. ukvarja se bolj z negativnimi kot pa s pozitivnimi človekovimi dejanji.[10] Še bolj je bilo takšno usmeritev čutiti v zavesti ljudi in v presojanju vsakdanjih primerov. Sodobni moralni permisivizem in relativizem se je rodil tudi iz nasprotovanja takšnih nravnim držam iz preteklosti, ki niso dovolj upoštevale človekovih osebnih danosti, razmer in okoliščin.

Izraz »temeljna odločitev« v večji meri rabijo sodobni moralni teologi, ki pod tem vidikom obravnavajo bodisi mnenja starejših teologov bodisi dopolnjujejo teološko misel z novimi spoznanji. Prve tovrstne razprave srečamo sredi petdesetih let.[11] Avtorji pristopajo k vprašanju zelo različno, nekateri v

[9] Prim. S. Dianich, n. d., 655.

[10] Prim. D. Tettamanzi, n. d., 420 in 465.

[11] Izraz so začeli rabiti okrog leta 1950; prim. J. Maritain, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, v: *Raison et raisons*, Paris 1947; M. Flick in Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, v: *Gregorianum* 41 (1960), 593-619; H. Kramer, *Die sittliche Vorentscheidung*, Echter Verlag, Würzburg 1970; S. Dianich, *La*

duhu klasične teološke misli, drugi bolj eksistencialno. Tako je filozofski vidik značilen za J. Maritaina, teološki za J. B. Metza in M. Seeklerja, dogmatični za M. Flicka, Z. Alszeghyja in P. Schoonenberga, psihološko-pastoralni za B. Häringa, P. Fransena in S. Dianicha, moralno-etični za D. Tettamanzija, J. Fucksa, F. Böckleja in K. Demmerja, praktično-moralni za K. Rahnerja in K. V. Truhlarja.[12] Vsem so spoznanja o človeku in zapletenosti njegovega psihološkega doživljanja dajala dovolj gradiva za razmišljanje. Navajamo nekaj značilnih primerov.

B. Häring ugotavlja,[13] da se ob vprašanju temeljne odločitve srečujeta teologija (moralka) in antropologija (psihologija). Spoznanja psihologov, kot so E. Erikson, E. Spranger, S. Kierkegaard, A. Maslow, V. Frankl in E. From, ki »imajo izredno vizijo celote, globoko razumevanje etičnih vrednot in posebno zanimanje za etično razsežnost zrelosti človeške osebe«,[14] avtor povezuje z novimi teološkimi spoznanji, ki še vedno niso dobila ustreznega mesta v moralni teologiji, tako tudi temeljna odločitev ne. Kot dober poznavalec pretekle in sodobne moralno-teološke misli Häring povezuje temeljno odločitev s spoznanjem dobrega in s temeljno svobodo. V središču vsega je »dobro« kot odsev Božje Dobrote in Ljubezni. Človek lahko odkloni deleženje Božjih atributov, preko katerih postane deležen Božje svobode, spoznanja in ljubezni. Poklican je, da te Božje lastnosti spozna in udejanji v svojem življenju, vendar na določeni stopnji osebne zrelosti in v pozornosti do Božjega delovanja v sebi. Häringova pozornost velja teološki poglobitvi ter življenjski uresničitvi tega, kar temeljna odločitev pomeni, manj pa ga zanima formalna definicija temeljne odločitve, glede katere se sklicuje na spoznanja nekaterih teologov, kot npr. J.

---

corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali, v: *La Scuola Cattolica* 92 (1964), 203-220; S. Dianich, *Opzione fondamentale*, v: L. Rossi in A. Valsecchi, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1973, 645-656; K. Demmer, *Die Lebensentscheidung Ihre Moraltheologischen Grundlagen*, Münster-Paderborn-Wien 1974; J. B. Libanaio, *Peccato e opzione fondamentale*, Cittadella editrice, Assisi 1977; I. Fuček, *Il peccato oggi*. Riflessioni teologico-morale, PUG, Roma 1991; E. Quarello, *L'amore di Dio e l'opzione fondamentale della vita umana*, v: *La vocazione dell'uomo*, Bologna 1971, 66-70.

Nekaj literature o optio fundamentalis v VS: A. Chapelle, *Les enjeux de Veritatis splendor*, v: NRTh 115 (1993), 801-817; Razni, *Chiamati alla verità. Cristiani oggi alla luce della Veritatis splendor*, Edizioni Rogate, Roma 1994; V. Pozaić, *Uz encikliku Veritatis Splendor*, v: *Obnovljeni Život* 49 (1994), I, 3-8; R. Tremblay, *Jesus le Christ, vrai lumière qui eclaire tout homme. Reflexion sur l' encyclique de Jean-Paul II. Veritatis splendor*, v: *Studia moralia* 31 (1993), 383-390; L. Vereeche, *Magistere et morale selon Veritatis splendor*, v: 31 (1993), 391-401; D. Tettamanzi, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cattolica*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

[12] I. Fuček, *Il peccato oggi*, 174.

[13] Prim. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*. Teologia morale per preti e laici I, Edizioni Paoline, Roma 1980, 198-266.

[14] B. Häring, n. d., 198-201.

Fucksa, K. Rahnerja in drugih. Za Fucksa je temeljna odločitev »dejanje zrele avtodeterminiranosti«, za Rahnerja pa »celostno samo-razumevanje in radikalno samo-izražanje«, ki »v svojih prvih začetkih pogosto ostaja prazno in neizpolnjeno«.[15]

Teologa Maurizio Flick in Zoltan Alszeghy razpravljata o temeljni odločitvi v zvezi z grehom in spreobrnjenjem.[16] Temeljno odločitev definirata kot »usmeritev osebe k določeni vrednoti, iz katere ta oseba živi in na njej gradi«.[17] Človekovih dejanj (grehov, prestopkov) ne moremo obravnavati posamič in izolirano. Med dejanji obstajajo določene povezave, vzročnosti in odvisnosti tako glede na njihovo preteklost kot prihodnost. Svoboda se udejanja na dveh ravneh: vsakdanji, preko manj pomembnih dejanj, ter globlji, ki usmerja vse življenje k določenim vrednotam. To je raven temeljne odločitve. Od nje so odvisne tudi posamezne izbire. Takšna odločitev je na nek način prisotna v vsakem človeku, bolj pa je izrazita v močnih osebnostih. Čeprav temeljna odločitev ni vedno zavestna in premišljena, tudi ni vedno storjena eksplicite, vendar ni nepričakovana, saj jo pripravljajo posamezne delne izbire. Tudi ni nepreklicna, ker jo je mogoče z nasprotnimi dejanji preklicati ali dovoliti, da jo določena dejanja, kot so mali grehi, oslabijo. Kot prvo temeljno odločitev avtorja navajata odločitev za ali proti Bogu, s katero je povezana tudi pripravljenost spolnjevati Božjo voljo. V moči takšne odločitve človek virtualiter živi v objemu Božje ljubezni in opravlja dobra (zaslužna) dela. Ko človek stori dejanje, ki ni sicer v popolnem skladu z omenjeno odločitvijo, vendar je ne prekliče in se v njem ne izraža celotna osebnost, gre za mali greh. Z dejanji, ki so izraz egoizma in egocentrizma ter izključujejo Boga in višje dobrine, pa človek temeljno odločitev preklicuje. Hudo grešno dejanje je ne samo tedaj, ko človek izrečno zavrača Boga in njegovo voljo, marveč tudi tedaj, ko je njegova ljubezen do Boga le želja, dejanja pa so v popolnem nasprotju z njo.

Temeljne odločitve v večini primerov ne moremo omejiti na določen trenutek, kajti tako pri pozitivni kot pri negativni temeljni odločitvi gre tudi za pomemben psihološki razvoj. Človek dozoreva za temeljno odločitev že s tem, da ravna v skladu z njeno vsebino, čeprav se vseh njenih vidikov niti ne zaveda. Prav tako preklic temeljne odločitve ne sovpada z njenim zunanjim dejanjem, ki se je v človeku dalj časa pripravljalo, da bi v danem trenutku bilo tudi na zunanj zaznavno. Greh je bil storjen že davno pred dejanjem samim, ker je človek zanemaril čuječnost, ki bi ga obvarovala pred zunanjim padcem. »Iz srca namreč prihajajo hudobne misli, uboji, prešuštva, nečistovanja, tatvine, kriva pričevanja, kletvine« (Mt 15, 19-20). Kakor je v preklicu temeljne odločitve pobuda na strani človeka, ki je stopil na pot nezvestobe, tako je v procesu spreobrnjenja

[15] Prim. B. Häring, n. d., 200-201.

[16] M. Flick in Z. Alszeghy, *Il sacramento della riconciliazione*, Marietti, Torino 1976, 130-136; M. Flick in Z. Alszeghy, *Il Vangello della grazia*, Firenze 1964, 146-174.

[17] Prim. D. Tettamanzi, n. d., 431-432.

pobuda na strani Boga, ki človeka prehiteva s svojo milostjo. Milost namreč rodi novo spoznanje Božje ljubezni in lastne grešnosti, da človek dozori za spreobrnjenje in novo odločitev za Boga.

Severino Dianich podrobneje analizira psihološko ozadje človekovih odločitev.[18] Razlikuje več ravni delovanja. V življenju so mnoge odločitve in dejanja, ki imajo površinski značaj. Človek ne dojema vsega njihovega pomena, tudi jih ne opravlja z največjo možno pozornostjo, ki je (morda) ta dejanja niti ne zahtevajo. Pogosto gre za dejanja, ki ne pritegnejo naše pozornosti ne v izvajanju ne v možnih posledicah. Druga raven so dejanja, ki so odsev globljih spoznanj, ki se dogajajo v človekovi notranjosti. Povezana so z neko prejšnjo, globljo in radikalno odločitvijo in z že izvršenimi podobnimi dejanji, ki v človeku ustvarjajo neko navado (habitus). V tem primeru gre za verigo med seboj povezanih dejanj, ki imajo svoj izvor v predhodni globlji odločitvi. Spoznanje »verig motivacij vse do temeljne motivacije za delovanje more pomagati pri opredelitvi neke osebe«.[19] In kaj je temeljna odločitev, ki je na začetku verige motivacij? V človeku je globoka želja po sreči, po uresničenju lastne osebe. Ta želja je odsev človeške narave, je neka danost, ne pa odločitev. Vsi ljudje hrepenijo po sreči, toda vsak na svoj način, tudi v povsem nasprotujočih si dejanjih. Vsakdo izbira svojo pot, se odloča za vrednote in glede na to izbira tudi dejanja. Toda v človekovem življenju so trenutki, ko je želja po bivanju in sicer po bivanju v sreči glavni motiv in cilj človekovega delovanja. »Ko vest z zadostno jasnostjo spoznava to situacijo, tedaj je primeren trenutek za tisto globoko izbiro.., ki ni le kakršnakoli epizoda, marveč temeljna usmeritev celotne osebe.«[20] Gre za trenutke, ki jih rodi človekova eksistenčna situacija, ko so vse druge motivacije nezadostne, ko je človek »prazen«, ko se rodijo nova vprašanja, ko življenje človeka primora k odločitvi. Takšna temeljna odločitev ni zgolj dejanje, podobno drugim dejanjem, marveč je (odslej) način bivanja in delovanja tiste osebe. Dejanja, ki bodo takšni odločitvi sledila, so sicer po intenziteti in radikalnosti manjša, toda izhajajo iz prve odločitve in so z njo nerazdružno povezana. Teh dejanj brez prvotne temeljne odločitve ne bi bilo. Gre torej za »dejanje osebne svobodne in določene odločitve, ki bo odslej označevala bivanje samo.«[21]

Ivan Fuček obravnava temeljno odločitev v zvezi z naravo malega oziroma velikega greha.[22] Fuček se opira na spoznanje apostola Pavla: greh ni izolirano dejanje, marveč je stanje, v katerem se človek nahaja; je zla moč, iz katere izvira vse moralno zlo, kajti vse človekove zmožnosti so od nje tako prizadete, da se brez Božje pomoči ni mogoče upreti vplivom zla. Klasično mesto, na katero se

[18] S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 645-646; S. Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di san Tommaso*, Brescia 1968.
[19] S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 646-647.
[20] Prim. S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 648.
[21] Prim. S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 648.
[22] Prim. I. Fuček, *Il peccato oggi*, 163-190.

Fuček opira, je pismo Rimljanom: »Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim... Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem telesu, ni nič dobrega: zakaj dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni« (7, 14-15. 17-20). Greh ima svoj začetek v Adamovi nepokorščini. Odslej je vsak človek podvržen grehu, ki ga doživlja kot osebno dramo, kot pomanjkanje svobode in odrešenosti. Greh (hamartia) je pravzrok vseh nadaljnjih grehov. Toda milost, darovana po Kristusovem odrešenju, je močnejša od greha. Tako se v človeku samem bojujeta milost in greh, dobro in zlo, svoboda in sužnost. Dejanje, ki je sad človekove svobode in napora z ene ter Božja milost z druge strani, postane nekakšen prostor za temeljno odločitev. Fuček jo (po K. Rahnerju) opredeljuje kot »temeljni in dejavni proces v oblikovanju celotne osebnosti« in ne zgolj kot moralno dejanje. Ta proces zajema »celotno osebo z vsemi odnosi in dejavnostmi«; presega svetovni nazor in življenjski načrt, čeprav oboje na nek način vključuje. Gre za »stalno in globoko razpoložljivost celotne osebe, celotnega jaz-a kot moralnega subjekta«. Takšna usmeritev je del »metafizične in transcendentne dimenzije človeka, zajema in preveva vse človeško bitje v nekem notranjem gibanju, ki se izraža v posameznih zunanjih dejanjih«.[23]

D. Tettamanzi, eden vodilnih italijanskih moralistov, po svoji teološki usmeritvi pa blizu papežu Janezu Pavlu II., definira temeljno odločitev kot »usmeritev osebe k vrednoti (cilju), za katero zastavi in živi svoje življenje«.[24]

Kratka predstavitev različnih pristopov k razumevanju temeljne odločitve z ene strani odkriva aktualnost in pomembnost tega vprašanja, z druge strani pa njegovo zapletenost. Različni pristopi - navedli smo predstavnike filozofskega, moralno-teološkega in psihološkega - pa nam dajejo bolj celovito podobo vprašanja.

2. Temeljna odločitev v okrožnici Veritatis splendor

Okrožnica Veritatis splendor je prva med cerkvenimi dokumenti, ki je v celoti posvečena moralnim vprašanjem (prim. VS 114-115), in je tudi prvi dokument, ki izrecno obravnava problem temeljne odločitve.

Izhodiščno vprašanje je nakazano v uvodnih ugotovitvah, ki imajo tako antropološko kot teološko vsebino: »Danes posebno žgoče zanimanje za svobodo nagiblje mnoge znanstvenike tako humanih kakor teoloških ved, da temeljiteje analizirajo njeno naravo in dinamiko. Po pravici poudarjajo, da svoboda ne pomeni samo izbrati to ali ono posamezno dejanje; svoboda je

[23] I. Fuček, n. d., 180-181.

[24] Prim. D. Tettamanzi, n. d., 431-432.

namreč tudi, in sicer znotraj takšne izbire, odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (VS 65).

V ospredju takšnega razmišljanja je svoboda v različnosti njenih dimenzij, tudi tistih, ki so bile pogosto zanemarjene. Klasična opredelitev svobode kot možnosti »za« nekaj, ne pa prostosti »od« nečesa, prihaja pri tem v polnosti do veljave. Temeljna odločitev je odločitev »za« dobro, za pravo pot v življenje, kakor jo je subjekt glede na svoje sposobnosti spoznal; je predvsem odločitev za osebo, za človeka oziroma za Boga. Morala, ki se bojuje proti zlu, je drugotnega pomena; prvenstvo ima odločitev in prizadevanje za dobro. Takšna usmeritev ima prednost tudi s pedagoškega vidika.

Kaj pomenijo izrazi »odločati o sebi, razpolagati z lastnim življenjem« (prim. VS 65), ni tako lahko opredeliti. Večina ljudi ne razmišlja o teh kategorijah, tudi se ne odloča zgolj po načelih, ki bi jih imeli vsak tenutek pred očmi. Našo pozornost pritegnejo nekateri izrazi, s katerimi ljudje v vsakdanji govorici izražajo svojo življenjsko usmeritev ali usmeritev drugih. Tako nekateri trdijo, da bi se v življenju ponovno enako odločili, npr. za življenjsko pot ali za ravnanje, za isto osebo ali poklic, da jim torej ni žal dosedanjih odločitev. Njihovo življenje kaže neko trdnost in gotovost v samega sebe, zlasti v soočenju z drugačnim ravnanjem ali izbirami ljudmi. Tako je temeljna odločitev prvenstveno zvestoba samemu sebi: najprej spoznanju, ki je postalo za človeka obvezujoče, nato odločitvi, ki je ni mogoče preprosto prelomiti, ne da bi izkusil nezvestobo samemu sebi, nato življenju iz odločitve. »Zastaviti samega sebe« pomeni neko tveganje, ki ga človek prevzame v zavesti, da je na pravi poti in da vsega, kar pričakuje (veruje, upa), ne more imeti v posesti že ta trenutek, ampak gre za obljubljeno vrednoto. V tem smislu je temeljna odločitev analogna veri, čeprav je z njo ne moremo istovetiti. V človeku ustvarja razpoloženje za sprejem resnice, kadar in kakor se mu bo razodela.

Kdaj in na kakšen način je človek sposoben takšne odločitve? Brez dvoma je v ospredju predvsem antropološki (psihološki) vidik, ki upošteva zmožnosti posameznega človeka. Nemogoče je, da bi bili vsi ljudje enaki v spoznanju, svobodni v odločitvah in dosledni v ravnanju. Od vsakega človeka pa življenje terja nek odgovor, ki ima značaj temeljne odločitve. Zakaj imamo koga za poštenega, delavnega, modrega, zvestega, zglednega in vrednega posnemanja, zakaj pri drugem omenjene moralne kvalitete pogrešamo? Razlog je konkretno ravnanje, ki izvira iz globljega notranjega prepričanja in usmeritve osebe. To ni zgolj odsev danega značaja, trenutnega razpoloženja, vplivov okolja in socialne kontrole ipd. Iz vsakdanjih dejanj sklepamo na njihov enovit izvor. Tudi morebitna manjša odstopanja v pozitivno ali negativno smer presojamo pod tem vidikom. Takšna odstopanja so možna tako pri etično prizadevnih ali etično neoblikovanih ljudeh. Manjše napake pri prvih ne zmanjšujejo njihove moralne podobe, saj niso spremenile temeljne usmeritve. Prav tako pa občasna dobra dejanja pri drugih ne spremenijo njihove negativne življenjske usmeritve, saj gre za obrobno, sporadično ravnanje. Tako v prvem kot v drugem primeru je

vsakdanje ravnanje, dobro ali slabo, stalnica (konstanta), ki odseva temeljno držo človeka, drugo, posamezno dejanje pa je nekaj prigodnega, kar se je slučajno zgodilo. S tem nočemo reči, da ne bi bil v prvem primeru subjekt odgovoren za svoje dejanje ali da v drugem primeru dejanje ne bi bilo nekaj pozitivnega za poznejše spreobrnjenje osebe.

V nadaljevanju naše razprave se bomo omejili še na dve zanimivi vprašanji, ki ju okrožnica posebej obravnava: na odnos med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji ter na odnos med temeljno odločitvijo in grehom (prim. VS).

a) Odnos med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji

Vprašanje se zdi prvi trenutek odveč, saj je povezava med enim in drugim več kot očitna. Toda nekateri avtorji - okrožnica jih ne imenuje - menijo drugače. Po mnenju teh avtorjev »pripada ključna vloga v nravnem življenju, ki jo izvrši tista temeljna svoboda, na podlagi katere človeška oseba celostno odloča sama o sebi, in sicer ne z določeno in zavestno izbiro na refleksivni, temveč na 'transcendentalni' in 'atematični način'«, medtem ko so »posamezna iz te odločitve izhajajoča dejanja le delni in nikoli dokončani poskusi« (VS 65). Takšno mnenje dejansko ločuje temeljno odločitev od dejanj. To pomeni, da posamezna dejanja nimajo konkretnih moralnih konsekvenc, saj je končno pomembna le temeljna odločitev. Zato je možno, da se dejanja ne skladajo s temeljno odločitvijo. Okrožnica zavrača mnenje, da je »v pristnem smislu nravno kvalificiranje odvisno samo od temeljne odločitve; katera posamezna dejanja ali konkretne načine ravnanja človek izbere, to je za njih izoblikovanje docela ali delno nepomembno« (VS 65). Razlogi za zavračanje so naslednji: 1. posamezna dejanja so pripravljala pot temeljni odločitvi, ki torej ni nekaj nepričakovanega; 2. naravo teh dejanj je bil človek (otrok) sposoben dojeti še pred temeljno odločitvijo; 3. le-ta je torej nadaljevanje dosedanje usmeritve osebe; 4. nadaljnja dejanja so tesno povezana s temeljno odločitvijo in so njeno nadaljevanje, utrjevanje in preverjanje. Kakršnokoli ločevanje prvega in drugega, posameznih dejanj in temeljne odločitve, je v nasprotju z naravno povezanostjo in odvisnostjo med obojim. Temeljna odločitev izhaja iz posameznih dejanj, v katerih ima svoje korenine, dejanja sama pa nujno sledijo temeljni odločitvi kot njeni sadovi. Ni mogoče ločiti sadov od drevesa, ne drevesa od sadov.[25]

b) Odnos med temeljno odločitvijo in smrtnim grehom

Zmotno je tudi prepričanje, ki meni, da posamezna slaba dejanja, čeprav storjena premišljeno in svobodno, ne ogrožajo ali celo zanikajo temeljne odločitve, razen v primeru, da izrecno zanikajo Boga oziroma njegovo voljo. V

[25] Prim. D. Tettamanzi, n. d., 447-450.

tem primeru človek ne bi bil sposoben smrtnega greha, če je njegova temeljna odločitev še vedno pozitivno naravnana. Tako menijo, »da more tisto nasprotovanje božji postavi, ki povzroči izgubo posvečujoče milosti... biti le sad dejanja, ki prizadeva osebo v njeni celoti, to se pravi sad dejanja temeljne odločitve« (VS 69). Smrtni greh bi torej bilo le dejanje, ki ga človek stori v zavestni in izrecni »odklonitvi Boga« (VS 69), ne pa katerokoli drugo, čeprav hudo grešno dejanje.

Tako nekateri predlagajo novo distinkcijo med malim, velikim in smrtnim grehom.[26] Mali greh bi bilo dejanje, ki zadeva manj pomemben predmet ali sicer pomemben predmet, pri katerem sta bodisi človekovo spoznanje bodisi svoboda izbire močno okrnjena. Glede tega ni odstopanja od tradicionalnega moralnega nauka. Veliki greh bi bilo tisto dejanje, ki sicer zadeva pomemben predmet, in je storjeno svobodno in premišljeno, vendar pa v njem ni angažirana človekova temeljna odločitev, se pravi, da ne gre za izrecno nasprotovanje Bogu in njegovi volji. Smrtni greh pa naj bi bilo tisto dejanje, ki predpostavlja rabo spoznanja in svobode, v kateri se človek odloča proti Bogu kot poslednjemu smotru in je torej izrecno zanikanje temeljne odločitve. Takšno razdelitev je zavrgla že škofovska sinoda (1983) v dokumentu Reconciliatio et poenitentia,[27] ponavlja pa jo tudi okrožnica Veritatis splendor (VS 69-70). Pri tem se opira na naslednje argumente:

1. Tradicionalni moralni nauk Cerkve govori, da je katerokoli po predmetu pomembno dejanje, ki ga človek stori, premišljeno in svobodno, pa naj se zaveda odnosa do Boga ali ne, velik greh, ki ga oropa Božje milosti. Gre za dejanje, s katerim človek na nek način zanika lastno spoznanje in se odpoveduje prepričanju vesti (prim. Rim 14, 23). Okrožnica se najprej sklicuje na nauk tridentinskega koncila, ki pravi, da se »prejeta milost opravičenja izgubi ne le z nevero, s katero človek izgubi vero samo, ampak tudi s katerimkoli drugim smrtnim grehom«.[28] Pri tem se sklicuje na apostola Pavla, ki v Pismu Korinčanom (6, 9) našteva dejanja, ki izključujejo iz Božjega kraljestva; so torej hudo grešna. Apostolska spodbuda Reconciliatio et poenitentia pa pravi, da »smrtni greh obstaja tudi tedaj, če človek zavestno in hote iz kakršnegakoli razloga izbere nekaj hudo neurejenega«, kajti v »taki izbiri je že obsežen prezir Božje zapovedi, odklonitev Božje ljubezni do človeštva in vsega stvarstva: človek samega sebe oddalji od Boga in izgubi ljubezen. Temeljno usmerjenost torej lahko radikalnmo prizadenejo posamezna dejanja« (VS 70). Ni nujno, da bi pri tem človek izrecno zanikal ali preziral Boga.

---

[26] Tudi v tem primeru okrožnica ne navaja imen avtorjev. Prim. D. Tettamanzi, n. d., 449; L. Melina, *La morale tra crisi e rinnovamento*, Milano 1993.

[27] Janez Pavel II., Apostolska spodbuda *Reconciliatio et poenitentia (RP) - O spravi in pokori*, CD 25, Ljubljana 1985, 17.

[28] Sessio VI., Dekret o opravičenju, cap. 15: DS 1544; can. 19; DS 1569; prim. A. Strle, *Vera Cerkve*, MD, Celje 1977, 814.

2. Kongregacija za verski nauk je v Izjavi o nekaterih vprašanjih spolne etike Persona humana potrdila, da lahko tudi posamezna dejanja, ne le dejanja, ki so bila storjena pod vplivom temeljne odločitve in izrecno proti Bogu ali ljubezni do bližnjega, človeka, oddaljujejo od Boga.[29] Isti dokument govori tudi o tako imenovanih perifernih ali obrobnih dejanjih v nasprotju z dejanji, ki izražajo temeljno odločitev. Ta dejanja naj ne bi tako močno angažirala posamezne osebe, zato tudi ne bi pomenila preklica temeljne odločitve; čeprav bi jo na nek način oslabila, vendar je ne bi spremenila.

3. Posinodalna apostolska spodbuda Reconciliatio et paenitentia izjavlja, da je smrtni greh: a) dejanje, katerega vsebina je tehtna, pomembna; b) dejanje, ki ga človek stori s popolno zavestjo in premišljeno privolitvijo; c) ne samo dejanje, s katerim se človek zavestno in svobodno odkloni od Boga, marveč tudi vsako dejanje, ki posredno ali vključno pomeni nepokorščino Božjemu zakonu. Spodbuda opozarja, da »se je treba varovati, da smrtnega greha ne bi skrčili na dejanje 'temeljne odločitve' zoper Boga... Smrtni greh namreč obstaja tudi tedaj, če človek zavestno in hote iz kakršnegakoli razloga izbere nekaj hudo neurejenega. V taki izbiri je namreč že obsežen prezir Božje zapovedi, odklonitev od Božje ljubezni« (RP 17). To pomeni, da imajo tudi posamezna dejanja vpliv na temeljno odločitev, in jih nikakor ne gre podcenjevati.

4. Takšno presojanje in razlikovanje med velikim in smrtnim grehom vodi v moralni subjektivizem in relativizem. Subjekt bi, ne glede na objektivna merila, avtonomno presojal, ali je storil dobro ali slabo dejanje. Sodba bi bila prepuščena človekovi subjektivni vesti, ki bi bila bolj ali manj pravilno oblikovana, pristranska ali nepristranska. V tem primeru bi bila vest pod močnim psihološkim vplivom, ki je pogosto nepredvidljiv in zato nezanesljiv svetovalec. Kakor se sicer prvi trenutek zdi, da bi bili s tem poudarjeni avtonomija in odgovornost subjekta, bi se prej ali slej zaradi zapletenosti življenjskih situacij znašel v negotovosti glede svoje (ne)opravičenosti, kar spričujejo številni primeri, npr. negotovost glede dosedanjega ravnanja, vprašanje, ali sme pristopiti k obhajilu ali ne.

Zato je razumljivo, da je okrožnica Veritatis splendor, v skladu z dosedanjim učenjem Cerkve, iz omenjenih razlogov zavrgla novo kategorizacijo grehov na velike in smrtne kot nesprejemljivo (prim. RP 17, VS 70).

3. Značilnosti temeljne odločitve

Psihološko-eksistencialna in teološka analiza temeljne odločitve kaže nekatere značilnosti in stalnice, ki jih velja posebej izpostaviti bodisi zaradi tega, da bolj jasno spoznamo, kaj je oziroma ni temeljna odločitev, bodisi zaradi tega, da bi temeljno odločitev znali spodbujati v sebi in v drugih. Čeprav imamo pred očmi prvenstveno pozitivno temeljno odločitev, veljajo navedene ugotovitve - mutatis mutandis - tudi za negativno temeljno odločitev.

---

[29] Kongregacija za nauk Cerkve, Izjava *Persona humana* (29. decembra 1975), 10.

Španski moralist J. B. Libanaio navaja med značilnostmi temeljne odločitve: radikalnost, dozorevanje in progresivnost, izrecnost, dokončnost in nepovratnost, splošnost in prostovoljnost.[30] V naši razpravi bomo sledili značilnostim, ki so bolj ali manj izrecno nakazane v okrožnici Veritatis splendor in jih potrjuje tako teološka refleksija kot psihološko doživljanje.

1. Izrazoslovje, ki ga v tej zvezi rabimo, ima svoj pomen. Tako izraza odločitev (optio) ne moremo enačiti z izbiro (electio). Odločitev izraža brezpogojnost, radikalnost, ki človeka močneje nagovarja in zavezuje, medtem ko izbira daje človeku več (množico) možnosti, izmed katerih človek izbere eno, recimo boljšo. Izraz temeljna odločitev (optio fundamentalis) pa pove, da ne gre za katerokoli odločitev, marveč za tisto, ki osebo zajame v njeni biti in celoti, v notranjih, eksistencialnih in v zunanjih odnosih: do sebe in drugih, do Boga in do stvari. Hkrati je ta odločitev temelj, na katerem oseba gradi nadaljnja dejanja v svojem življenju.

2. Evangeljsko zahtevo hoditi za Kristusom (prim. Mt 9, 9; Mr 2, 13-17; 8, 34; Lk 5, 27-32), ljubiti Boga z vsem srcem, vso dušo in z vsem mišljenjem (prim. 4 Mz 6, 5; Mt 22, 37; Mr 12, 30), potrjuje psihologija, ki govori o pomenu motivacije in vzorov v vzgojnem procesu. Vzori so inkarnacija življenjskih vrednot, ki postanejo tudi naše vrednote; motivacije pa ni brez vrednote, ki človeka pritegne, da se zanjo odloči in zastavi svoje življenje. Kristus ni le vzor, marveč je Bog, ki zagotavlja, da ima naša odločitev v Njem svojo utemeljitev ter nezamenljiv pomen. Zato lahko rečemo, da ima vsaka temeljna odločitev tudi religiozni značaj in vsebino.

3. Temeljna odločitev se pripravlja dalj časa in v času tudi dozoreva. Trenutne in nepričakovane odločitve ni mogoče razumeti kot temeljno odločitev. Možno je, da neka odločitev v človeku dalj časa dozoreva, čeprav se sam tega ne zaveda, svojo pravo podobo pa pokaže v ugodnem trenutku. Takšni so zlasti primeri konvertitov. V tem smislu ima temeljna odločitev nek zgodovinski značaj, kolikor v času dozoreva, se v času na različne načine razodeva in je odvisna od izkustev njenega subjekta.

4. Temeljna odločitev presega zgolj posamezne izbire, čeprav se inkarnira v posameznih izbirah ali izbiri, ki postane odslej odločilna za nadaljnjo človekovo pot. Ni torej nujno, da bi se ta odločitev vedno kazala v izrednih in na zunanj močno zaznavnih dejanjih. Tako npr. zakonci in starši živijo svoje življenje drug za drugega in za družino sredi vsakdanjih dolžnosti; prijateljstvo se kaže v zvestobi v malem, vse do pripravljenosti za drugega dati svoje življenje.

5. Temeljna odločitev je sad mnogih dosedanjih pozitivnih izbir, ki jo le-te s svoje strani podpirajo in vedno znova poglabljajo. Ne gre za osamljeno dejanje v življenju osebe, pač pa je dejanje logična nadgradnja dosedanjih prizadevanj. Človekova dejanja imajo nek skupni imenovalec, pozitiven ali negativen. V temeljni odločitvi posamezna dejanja nekako konvergirajo in se srečujejo. Ne le

[30] J. B. Libanaio, *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi 1977, 68-84.

da izhajajo iz istega središča, vanj se tudi vračajo in v njem na nov način združujejo.

6. Temeljna odločitev je dejavnost, ki je na nek način imanentna samemu delujočemu subjektu, za razliko od tiste dejavnosti, ki je tranzitorna, se pravi, ki prehaja od subjekta na objekt, od delujočega subjekta na delo. V primeru imanentne dejavnosti gre za osebo in njeno uresničitev, kolikor je takšen namen tudi izrecno hoten in zaželen. Ta proces se ne prične z zunanjo dejavnostjo, marveč z začetno, notranjo refleksijo in spoznanjem ter odločitvijo za nekaj oziroma za nekoga.

7. Čeprav ima temeljna odločitev značaj stalnosti in trdnosti - tako jo namreč človek spoznava in sprejema, - je vendar podvržena človeški spremenljivosti. Človek »in statu viae« ima vedno možnost, da svojo odločitev, pa naj bo ta pozitivna ali negativna, zavrže. Možno je, da človek z nasprotnimi izbirami in novo odločitvijo dosedanjo prekliče, kar se lahko zgodi zaradi izgube vrednote, zaradi dalj časa trajajočega pomanjkanja čuječnosti in brezbrižnosti, manjših in prostovoljnih napak, ki človeka lahko pripeljejo do velike nezvestobe. Zato temeljna odločitev potrebuje nenehne poglobitve, potrjevanja in integracije.

8. Vsekakor izraz temeljna odločitev najbolj zvesto izraža ne samo trenutno razpoloženje in odločitev osebe, marveč njen življenjski načrt, kako bivati in delovati. Pri tem ne gre za neko zgolj miselno ali notranjo odločitev, marveč za skupek vseh tistih dejavnikov, ki jih oseba hkrati udejanja pri samem dejanju, tako osebna svoboda, spoznanje in izkustvo, vrednote in ideali, okoliščine in dogajanja, in sicer pod vidikom končnega cilja, kateremu oseba podreja svoje delovanje.

9. Temeljna odločitev je v tesni povezavi s spreobrnjenjem. Prvo spreobrnjenje (conversio prima, metanoia) je pogoj za sprejem vere (prim. Mr 1, 15), ki jo verujoči sprejema kot vodilo za življenje v poslušnosti in zvestobi Božji besedi oziroma Božji volji. Prvo spreobrnjenje je identično s temeljno odločitvijo. Nenehno spreobračanje (conversio continua) pa je predpogoj za dozorevanje, poglabljanje in dopolnjevanje prvega spreobrnjenja. Tako človek napreduje v duhovnem in moralnem življenju, poglablja teološke kreposti vere, upanja in ljubezni, se uspešno bori proti lastnim napakam, se varuje grešnih priložnosti in ne dovoljuje proste poti zlu v sebi. Kdor ni habitualno naravnan v dobro, marveč v zlo, bo prej ali slej prišel tudi do greha kot posledice tega, da se je že dolgo oddaljeval od Boga. Njegov odpad od Boga, zanikanje temeljne odločitve, je logična posledica dosedanje brezbrižnosti. Zato je dejansko možen greh, tudi velik, že zdavnaj prej, preden je prišlo do zunanjega dejanja.[31] V tem smislu moremo razumeti Kristusovo opozorilno besedo (prim. Mt 5, 27-30), pa tudi številna druga človekova dejanja in odločitve.

[31] Prim. M. Flick in Z. Alszeghy, *Il sacramento della riconciliazione*, 133.

4. Nekaj odprtih vprašanj

Dotaknili se bomo še nekaterih vprašanj, ki so pomembna predvsem za moralno-teološko refleksijo, utegnejo pa biti zanimiva tudi s pastoralno-oznanjevalnega in pedagoškega vidika. Vsekakor so ta vprašanja zanimiva ne samo za teologa, marveč tudi za človeka in kristjana, ki mu življenjske razmere narekujejo, da svojo vero in življenje po veri na novo premisli. Z ene strani življenje samo v svoji različnosti odpira vedno nova vprašanja, z druge strani pa tudi teološka refleksija odkriva v spremenjenih življenjskih okoliščinah nova področja za svoje raziskovanje.

1. Nekateri teologi, zlasti L. Boros, menijo,[32] da lahko človek stori temeljno odločitev šele pred dejstvom smrti oziroma v dejstvu same smrti, to je v trenutku prehoda s tega sveta v večnost. Tedaj more človek, tako menijo, v polnem spoznanju in resnično svobodno reči svoj dokončni da, kar mu v življenju ni bilo dano v takšni meri. Njegovo spoznanje je tedaj popolnejše, izbira svobodnejša; nahaja se pred vrati večnosti in dokončnosti. Tako bi bila pomembnejša tako imenovana optio finalis kot pa optio fundamentalis.

Teologi naglašajo, da je človeku zaupano zemeljsko življenje kot čas in prostor z vsemi možnostmi spoznanja, svobode odločanja, pa tudi moralne odgovornosti do lastne uresničitve. Odlaganje odgovornosti na poslednje trenutke življenja ne spodbuja potrebne odgovornosti in s tem povezane zrelosti, marveč jo celo prestavlja na poznejši čas in s tem zanemarja. Drugi vatikanski cerkveni zbor je glede tega vprašanja resno izjavil, da kakršnokoli zanemarjanje zemeljskih dolžnosti resno ogroža človekovo večnost (prim. GS 39, 2; 43, 1). Kristusov prihod na svet, nauk in odrešenje je preveč resna stvar, da bi mogli odgovornost za časno in večno življenje prenesti na poslednji trenutek, zanemarjati pa temeljne življenjske odločitve in naloge. Dokler človek živi, ima možnost temeljno odločitev sprejeti ali od nje odstopiti.

2. Cerkveni dokumenti manj razmišljajo o tako imenovanih antropoloških, predvsem psiholoških prvinah temeljne odločitve oziroma greha. Ko okrožnica Veritatis splendor govori o svobodi kot možnosti »odločanja glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (VS 65), ne obravnava podrobneje, kaj to pomeni in kako do tega konkretno priti. Tudi apostolska spodbuda Reconciliatio et poenitentia posveti nekaj besed le misteriju greha in zla, ko ga primerja s temeljno odločitvijo. Tako pravi, da so »pod psihološkim vidikom možni zelo zapleteni in temni položaji, ki vplivajo na grešnikovo subjektivno odgovornost in prištevnost« in »je treba ceniti vsak iskren in pameten poskus, kako bi psihološko in teološko pojasnili skrivnost greha« (RP 17), toda kaj več o tem ne spregovori.

---

[32] D. Tettamanzi navaja naslednje avtorje: Mersch, Glorieux, Schmaus, Schoonenberg, Troisfontaines, Boros; prim. n. d., 439.

Drugi avtorji navajajo,[33] da je nemogoče, da bi človek doživljal pozitivno ali negativno temeljno odločitev, tako tudi odločitev za Boga ali proti Bogu, v hitrem zaporedju, npr. iskreno kesanje po storjenem velikem grehu oziroma velik greh po iskrenem kesanju. V tem primeru ali prva ali druga odločitev ne bi bila pristna, ali pa so prisotni še drugi vzroki, ki bistveno vplivajo na človekovo odločitev, npr. dedna obremenjenost, patološki pojavi, nesposobnost razumeti moralni zakon, velika strast ipd. Takšno mnenje je s teološkega in psihološkega vidika dovolj prepričljivo in utemeljeno. Zdi se, da je rešitev vprašanja potrebno iskati predvsem v smeri psihološke analize, kako razlagati materialno velik greh, ki ga je subjekt storil zaradi nepopolnega spoznanja oziroma okrnjene svobode. V tem primeru gre le za materialni, ne pa tudi formalni greh, za katerega je človekova odgovornost manjša, vendar obstaja dolžnost, varovati se tudi materialnega greha, ki je vedno moralni nered.

3. Kako ravnati v primerih, ko lahko sklepamo, da sta temeljna odločitev in usmeritev nesporno pozitivni, vendar nekatera dejstva govorijo o nasprotnem. Pomislimo na grešne navade na področju spolnosti pri mladini in odraslih, na nezmožnost, da bi v zakonskem življenju živeli po moralnih načelih, na pogojenost v ravnanju zaradi družbenega okolja in na razne oblike odvisnosti. Rigoristična moralka je zahtevala, da se penitent, ki se zaveda, da se je glede tega pregrešil, pred obhajilom spove teh grehov, saj je materialna kršitev zapovedi nesporna. Sodobni moralni teologi menijo drugače. »Upoštevajoč teorijo temeljne odločitve, je s psihološkega vidika nemogoče, da bi kdo smrtno grešil in bi se naslednji trenutek spreobrnil. Tako lahko sklepamo, da ali greh ni bil smrten ali spreobrnjenje ni bilo pristno. Psihološko ni razumljivo, kako naj bi bil kdo radikalno usmerjen v Boga in bi se kmalu potem spremenil«.[34] Seveda velja tudi nasprotna primerjava: kdor živi radikalno usmerjen v zlo, ni sposoben v kratkem času spremeniti svojega življenja, kar velja tudi za obhajanje zakramenta pokore. Moralisti dajejo še drugo merilo za presojo podobnih primerov. Tako B. Häring navaja, da je v primeru, ko si kdo na drugih področjih življenja resno prizadeva za moralno življenje in mu to tudi uspeva, medtem ko na določenem področju kljub prizadevanju doživlja neuspeh, gotovo njegove napake ne morejo biti hudo grešno dejanje oziroma ne izhajajo iz temeljne odločitve. V tem primeru gre bolj za periferna dejanja kot pa za temeljno usmeritev neke osebe. Sodbo je torej mogoče dati glede na celotno usmeritev osebe, njeno nesebičnost ali egoizem, na pripravljenost za dobro in na prizadevanje na drugih področjih moralnega življenja ali pa brezbrižnost in nezvestobo.[35] Takšno sodbo naj bi znal oblikovati že sam subjekt delovanja, enako tudi svetovalec oziroma spovednik.

---

[33] Prim. M. Valković, *Grijeh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi*, v: BV 33 (1973), 200-214; J. B. Libanaio, *Peccato e opzione fondamentale*, 80-82; D. Tettamanzi, n. d., 454.

[34] Prim. J. B. Libanaio, n. d., 113.

[35] Prim. B. Häring, *Option gegen Gott, zum Kapitel über Wundsünde und Todsünde*, v: *Theologie der Gegenwart* 13 (1970), 1, 40.

4. Nekateri avtorji, tako J. B. Libanaio svarijo,[36] da je iz temeljne odločitve mogoče izvajati novo, nesprejemljivo kazuistiko, ki hoče vse razumeti, točno določiti mejo med malim in smrtnim grehom, morda tudi s tem namenom, da bi tako vedeli, do kje je mogoče iti brez nevarnosti za smrtni greh ipd. Teorija o temeljni odločitvi hoče doseči ravno nasprotno. Temeljna odločitev kot nova moralna kategorija pomeni obogatitev teološke vede. Človeku odpira spoznanje, kako dosledno in radikalno živeti evangelij, kako odstraniti iz življenja skriti egoizem in neodločnost; pokaže, da je človekovo moralno življenje in ravnanje sicer zahtevno, vendar edino to človeka vodi do zrelosti in sreče. Hkrati človeka uči, kako se mora, podobno kot sebi, tudi drugemu približevati in ga razumevati s posluhom za njegovo enkratnost, za skrivnost njegovega bivanja ter osebne odgovornosti pred Bogom. Deklarativne rešitve ne morejo zaobjeti bogastva življenja, zlasti pa ne različnosti človeških življenj in odločitev.

5. Spraševanje vesti, zlasti izpraševanje vesti pred spovedjo ali ob priložnosti revizije življenja bi moralo človeka - v luči Božje besede - usmerjati k razmišljanju o temeljni življenjski odločitvi. Novi obrednik Sveta pokora nakazuje doslej manj znana vprašanja za spraševanje vesti. Tako v vzorcu za izpraševanje vesti najdemo tudi naslednja vprašanja: Ali je moje srce usmerjeno v Boga, ali ljubim Boga nad vse kot sin Očeta? Ali imam pravo ljubezen do bližnjega, ali pa svoje bližnje izkoriščam za svoje namene? Kakšna je temeljna usmerjenost mojega življenja? Ali me vodi upanje v večno življenje? Ali si prizadevam za napredovanje v duhovnem življenju z molitvijo, poslušanjem in premišljevanjem Božje besede?[37] V to smer si mora prizadevati že vzgoja otrok, še bolj pa odraslih. Teorija o temeljni odločitvi daje pedagoški vedi mnogo gradiva in spodbud, ki jih je mogoče uspešno porabiti v pedagoškem procesu, in sicer od otroških do zrelih let. Posebej so pomembni tisti mejniki v življenju, ki že sami narekujejo neko odločitev, kot so odločitev za poklic, za življenjski stan, poglobitev verskega življenja na duhovnih vajah in drugih močnih časih, osebno religiozno izkustvo, ki človeka nagiba na pot popolnosti in zvestobe. Takšna vzgoja je še bolj potrebna pri ljudeh, ki so po značaju neodločni in zato potrebujejo diskretne bližine voditelja oziroma duhovnega vodstva.

6. Temeljna odločitev posameznika obvezuje k večji refleksiji o lastni moralni in duhovni usmeritvi ter prizadevanju za dobro. Spoznanja sodobne antropološke znanosti, zlasti psihologije in sociologije, govorijo o človeški odvisnosti od notranjih in zunanjih vplivov. Ko hočejo človeka opravičiti in mu odvzeti breme odgovornosti za njegova dejanja, zanikajo njegovo svobodo in sposobnost odločanja, kar človeka potiska v vedno večjo odvisnost od teh vplivov, predvsem pa v izgubo zaupanja v lastne človeške moči in moralno odgovornost. Tako se zmanjšuje človekova svoboda na dveh ravneh: najprej na

[36] Prim. J. B. Libanaio, n. d., 108-109.

[37] Rimski obrednik: *Sveta pokora*. Obred sprave, Slovenska škofovska liturgična komisija, Ljubljana 1976, 188-191.

situacijski, kolikor danes v resnici obstajajo večji in usodnejši vplivi na njegovo svobodo, nato na osebni, ker drugi zanikajo in tudi sam sebi dopoveduje, da ni odgovoren za svoja dejanja, kolikor so v vedno večji meri odvisna od okolja. Nasprotno pa resnica o temeljni odločitvi človeka spodbuja, da vzame vajeti lastnega življenja v svoje roke, ker je to tudi Božji načrt s človekom.[38] Ni se torej mogoče tolažiti z danostmi, zunanjimi vplivi in pritiski ter tako opravičevati napačne odločitve in ravnanja. Zanesljivo znamenje pozitivne temeljne odločitve je v tem, da si človek, kakor bojevnik v vojni, prizadeva za dobro in se ne prepusti zlu. Kdor se bori, doživlja uspehe in poraze, tudi rane so delež takšnega boja; nekaj drugega pa je prepustiti se zlu in toku življenja ter odpreti vrata hudobiji. Tedaj je človek v polnosti odgovoren za svojo omahljivost in brezbrižnost.

Sklepna misel

Pristna vera narekuje in spodbuja temeljno odločitev, to je odločitev za Boga, za človeka, za dobro. Ta odločitev zajema celotno osebo. Zato je prva in glavna zapoved: »Ljubi Gospoda, svojega Boga z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem« (Mt 22, 37) tudi temelj vseh drugih zapovedi, njeno spolnjevanje pa zagotovilo, da tudi na drugih področjih človek ne bo odpovedal. Spolnjevanje zapovedi je možno samo z naravnanostjo celotnega življenja v dobro. Versko oznanilo in na njem utemeljene moralne zapovedi človeku odpirajo spoznanje poslednjega smotra in vrednot, ki jih ta smoter posreduje, slednji pa človeku pomaga pri oblikovanju vmesnih smotrov, pred katerimi se človek vsak dan nahaja. Temeljna odločitev tako pomaga človeku razumeti in sprejemati krščansko moralo kot moralo ideala popolnosti: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48).

Povzetek: **Rafko Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor**

Našo pozornost priteguje dejstvo, da o temeljni odločitvi govorijo nekateri novejši cerkveni dokumenti. Tako apostolska spodbuda Reconciliatio et poenitentia (1984), Katekizem katoliške Cerkve (1993), predvsem pa okrožnica Veritatis splendor (1993). Slednja govori o svobodi, v kateri človek »odloča glede sebe in razpolaga glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu« (VS 65). Takšna odločitev in zastavitev se izražata tako v temeljni odločitvi kot v posameznih dejanjih, ki so z njo eno. Čeprav se v njej izražata neka postopnost in dozorevanje v spoznanju in spreobrnjenju, se hkrati izražata tudi brezpogojnost in dokončnost.

[38] Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Veritatis splendor*, 35-53; Janez Pavel II., Okrožnica *Evangelium vitae*, 13, 19.

Summary: **Rafko Valenčič, Importance of Fundamental Option in the Encyclic Veritatis splendor**

It is interesting that several recent church documents speak about the fundamental option, thus the apostolic exhortation *Reconciliation et poenitentia* (1984), Catechism of Catholic Church (1993) and especially the encyclic *Veritatis splendor* (1993). The latter speaks about the freedom in which man »decides upon himself and disposes about staking his own life on good or against it« (VS 65). Such decision and devotion are expressed in the fundamental option as well as in single actions belonging to it. Though it shows a certain graduality and ripening in knowledge and conversion, it also expresses unconditionality and finality.

Razprava UDK 113/119 (049.2)

Jožef Hlebš

Kaj je filozofija narave?

1. Splošen oris področja

1.1. Pojem filozofije

Po svoji opredelitvi je filozofija univerzalna znanost, napor človeškega uma, da bi prodrl do bistva in zadnjih vzrokov vsega bivajočega. Izraz »filozofija« je sestavljen iz grških besed »philein« in »sophia«. Philein se normalno prevaja z »ljubiti«, sophia pa prvotno pomeni zmožnost ali spretnost. Od Pitagora naprej se ta spretnost omejuje predvsem na teoretično znanje.

Prvi, ki je uporabljal izraz filozofija, je bil Heraklit. Sokrat je pojmoval filozofijo kot »ljubezen do resnice«. Sofisti in sokratiki pa so to besedo uporabljali v pomenu sistematično-teoretičnega udejstvovanja, ki so ga postavljali v nasprotje do politično-praktičnega. Pri Platonu filozofijo uteleša eros in pomeni ljubezen do resničnega, dobrega in lepega. K najlepšemu sodi modrost (sophia), zato je eros dejansko ljubezen in sla po modrosti in lepoti.[1] Filozofija ni modrost, pač pa stremljenje po modrosti. Filozof torej še ni modrec, je pa iskalec in ljubitelj modrosti in resnice. Od Platona je izraza »filozofija« in »filozof« prevzel Aristotel, ki je filozofijo utemeljil kot sistematično znanost.

Aristotel razlikuje med filozofijo v širšem pomenu besede, ki je znanost na splošno in filozofijo v ožjem smislu, ki jo imenuje prva filozofija (prote philosophia). Prva filozofija stremi za odkritjem prvih počel in vzrokov (ta prota kai aitia) vseh stvari. Tu se postavlja vprašanje resničnosti, in sicer najsplošnejše vprašanje, ki je sploh možno, namreč vprašanje po bitju samem na sebi, kaj bitje je in kaj lahko o bitju sploh povemo. Zato je prva filozofija ontologija ali metafizika. Ker je spoznanje prvih vzrokov in počel, jo Aristotel imenuje tudi theologike. Vprašanja, ki jih postavlja Aristotel, je 1500 let kasneje z vso jasnostjo natančno formuliral Tomaž Akvinski.

Znanost je Aristotel razdelil na teoretično (theoretikos) in praktično (praktikos). K teoretični znanosti spadajo: physike, mathematike in theologike

[1] Platon, *Symposion* 23, 204b.

(ontologija).[2] Praktična znanost pa se deli na poiethike in technike, kamor sodi tudi estetika.

Nedvomni primat ima seveda teoretična znanost, saj predstavlja spoznanje prvih vzrokov in počel. Tako prvo filozofijo lahko imenujemo tudi znanost o bitju po prapočelih in pravzrokih. To pojmovanje je prevzela tudi sholastika: »Philosophia est scientia omnium rerum secundum causas ultimas sive altissimas.«

Izhodišče vsake filozofije je svet našega izkustva. Vendar pa glede načina, kako k temu izkustvu pristopimo, danes ločimo različne koncepte filozofije. Thomas S. Kuhn te različne koncepte nekoliko poenostavljeno zvaja na tri filozofske paradigme: ontološko, mentalistično in lingvistično.[3]

Izhodišče ontološke paradigme je strmenje nad konkretnim bivajočim, nad svetom. Stvarnosti se dojema s tvorbo splošnih pojmov.

Začetek mentalistične paradigme pa je dvom, ki postavlja spoznavno zmožnost človeka pod vprašaj. Predmet filozofije je tukaj zavest s svojimi doživljaji. Dvom se orientira ob klasični definiciji resnice: »Adaequatio intellectus et rei«.

Lingvistična paradigma pa temelji v zmedi jezika. Ker je tisto, kar izražamo, nerazumljivo, je resnična komunikacija nemogoča. Izhodišče je torej zmešnjava našega jezikovnega izražanja. Da bi naše izjave imele smisel, jih je treba logično analizirati. Smiselne pa so le tiste izjave, ki so razložljive z zakoni logike. To paradigmo zagovarja analitična filozofija, katere utemeljitelj je L. Wittgenstein (1889-1951). Zavest in zunanji svet ta paradigma enostavno obide.

Ker je filozofija po svojem bistvu univerzalna znanost, mora v svoji usmerjenosti zajeti vso bitnost. Vsakršna fenomenologija je zato lahko le metodičen pristop, nikakor pa katerikoli zgolj fenomenalističen sistem ne more biti univerzalen. Materialni predmet filozofije je celotna resničnost. Medtem ko se posamezne realne znanosti (naravoslovje, kulturne znanosti) koncentrirajo vedno na določen predmet kot svoj materialni objekt, pa se filozofija odlikuje po tem, da glede predmeta ne pozna omejitve. Formalni predmet filozofije pa a priori ni določljiv. Ker filozofija proučuje resničnost kot celoto, se vnaprej ne more zavezati neki metodi, ki bi ustrezala le nekemu delnemu področju stvarnosti.

Resnična filozofija je transcendentalna - presega vse partikularne miselnosti - zato je odprta tudi do predznanstvenega in nadznanstvenega mišljenja. Kot temeljna znanost svoje trditve dokaže do zadnjih osnov in načel, zato edina deluje brez predpostavk. Analitična paradigma je s tem nedvomno nezadostna kot izhodišče filozofije, čeprav je jasno, da mora biti vsaka filozofija podvržena tudi jezikovni analizi.

---

[2] Aristotel, Met. E1, 1026 a 18 sl.

[3] Prim. T. S. Kuhn, *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolution*, Frankfurt 1967; R. Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, Frankfurt 1994, 5 sl.

Ker nas zanima predvsem filozofija narave, je pomemben odnos med filozofijo in naravoslovjem. Danes naletimo na tri različne odnose med filozofijo in realnimi znanostmi:

1. Scientizem - pripisuje absolutno avtoriteto pozitivni znanosti, predvsem naravoslovju. Filozofija ima po tem nazoru lahko samo službeno funkcijo, in sicer kot logična analiza ali znanstvena teorija.

2. Filozofija naj bi bila sintetična znanost, katere naloga je, da ustvari sintezo znanstvenega pogleda na svet. Tudi tu ima naravoslovje vodilno vlogo. Filozofiji se odreka lastna spoznavna zmožnost.

3. Filozofija in realne znanosti so popolnoma avtonomna področja. Ta področja lahko na določen način vplivajo eno na drugo, niso pa medsebojno odvisna.

1.2. Filozofski pojem narave

Kakšna splošno veljavna podoba o naravi danes ne obstoja. Disciplina, ki nosi oznako »filozofija narave«, je zato v različnih filozofskih sistemih tudi različno razumljena. Odvisna je od podobe, ki jo imamo o naravi.

Prvotno vsebino pojma nam posreduje grška beseda »phýsis«. Ta se izvaja iz korena »phy« (staroindijsko »bhu«) in je osnova glagolov »phyein«, »phyestai« ter pomeni proces nastajanja, rasti, spočetja, rojevanja, vzcvetenja, potem izvor, pra-počelo, bistvo pa tudi plodno naročje, kjer se nekaj spočenja in razvija in iz katerega se tisto rodi. Pojem »physis« je v razvoju mišljenja doživel različne spremembe, največjo z nastopom sodobne znanosti.

V izrazito filozofski zvezi najdemo izraz »physis«[4] prvič pri Heraklitu, ki razlaga stvari z ozirom na vse obvladujoči globlji smisel sveta - večni logos - tako, da pokaže na zakon njihovega nastanka. Ker resnično bistvo sveta »ljubi, da se skriva«,[5] ga lahko dojamemo le v paradoksalnih formulacijah. Resnična »physis« je površnemu pogledu zakrita, se pa manifestira v nasprotjih, ki kažejo, da sta v temelju sveta harmonija in red.[6]

Že pri jonskih filozofih, ki so sploh prvi grški filozofski misleci, je njihov miselni napor usmerjen k iskanju bitnih počel narave, njenega bistva, ideje, smisla, skratka logosa narave. Njih dela nosijo značilno ime »Peri physeos« (O naravi). Miselni poskusi teh prvih fiziologov (= kozmologov, od kosmos = red, harmonija) se ukvarjajo predvsem s svetom kot celoto, kjer je odločujoča ideja o enotnosti vse stvarnosti. To enotnost pa že razumejo v smislu monističnega počela, kar pride potem jasno do izraza pri Heraklitu in seveda pri ostalih predsokratikih, z izjemo Anaksagora. Ker je pogled prvih kozmologov

---

[4] Heraklit, Fr. B 112; oznake fragmentov odgovarjajo oštevilčenju vrste B (=ohranjeni fragmenti) v osmi izdaji dela: H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (izd. W. Kranz), Hamburg 1957.

[5] Heraklit, Fr. B 123.

[6] Heraklit, Fr. B 8.

dinamičen (ne statičen kot pri Parmenidu in eleatih), stoji v ospredju ideja o enotnosti izvora vsega. Filozofski problem je jasno postavljen; razkriti je treba transcendentalne temelje narave, to je skrite korenine vsega bivajočega (rhyzomata ton panton), skratka tista predfizična počela, ki »physis« ontološko konstituirajo.

Sofisti razlikujejo physis, človeški zakon (nomos), trditev (thesis) in umetnost (techne).

Platon pa se od sofistov in fiziologov distancira s tem, da postavi človeško techne in človeški zakon (nomos) višje od physis,[7] ker sta na nek način sorodna božjemu nomosu in božji techne ter predstavljata zato višjo naravo.[8] Pravo vedenje o svetu je nemogoče, zato je empirična danost manj resnična kot svet idej. Med svetom realnih idej in svetom nastajanja obstaja le razmerje soudeležbe (participacije). Kozmos je odslikava božanstva, zato je vesolje ogromno živo bitje.

Tu imamo zametek novoplatonističnega monizma, ki ga najdemo izrazito razvitega pri Skotu Eriugeni, G. Brunu, Schellingu itd. V monizmu zgubi pojem narave svoj temeljni pomen.

Nedvomno pa sta v Platonovem mišljenju za kozmologijo pomembna predvsem dualizem v naravi in spoznanje, da je narava prežeta z duhom in ne le igra slučaja. Na žalost ostaja Platon ujet v konceptualizmu Sokrata in v geometričnem mišljenju Pitagorejcev. Tu lahko najdemo že začetke sodobnega matematiziranja narave, ki nas postavlja pred nove filozofske probleme.

Aristotel je prvi filozof, ki postavi jasno definicijo narave. Najprej pokaže, da physis ne posnema techne, temveč ravno obratno.[9] Človeška umetnost lahko samo dopolni tisto, kar ji narava prepusti. Aristotel ne združi v svoji filozofiji le različnih dosedanjih pomenov o »physis«, temveč izrecno reflektira pojem narave, ki je za njegovo filozofijo tako temeljen kot za nobenega misleca pred njim.[10] Kar je narava (živa bitja in njih deli, elementi), ima počelo gibanja in mirovanja v sebi, tehnične stvari tega počela nimajo.[11] Iz tega pa sledi temeljni pomen physis kot bistva vseh naravnih bitij. Vsi ostali pomeni, ki zadevajo naravo, so odvisni od tega izvirnega in osnovnega pomena.

Physis je prapočelo (arche), potem proces nastajanja (genesis) in končno tudi izid tega razvoja, namreč iz prapočel izvirajoče stvari same (ta fiomena).[12] Temeljni pojem »physis« je tudi v tesni zvezi s pojmom »substanca«. Samo naravne substance imajo lastno počelo gibanja in mirovanja, tehničnim stvarem to počelo manjka.

---

[7] Platon, *Nomoi* X, 886 b sl.

[8] Platon, *Nomoi* IV, 715 ef; X, 890d. 896a.

[9] Aristotel, *Fizika* II, 8, 199 a 15.

[10] H. Bonitz, *Index Arist.* 835b 50 - 839b 9.

[11] Aristotel, *Fizika* II, 1, 192 b 13-14; Fiz. I, 2, 185 a 12; Met. V, 4, 1014 b 26-35; Fiz. II, 1, 193 a 10-13.

[12] Prim. Z. Bucher, *Natur, Materie, Kosmos*, St. Ottilien 1982, 43.

Physis ima pri Aristotelu štiri različne pomene:

1. za prapočelo (arche), iz katerega vse nastaja in se vanj vrača (kot pri predsokratikih);

2. za notranje počelo gibanja (arche kineseos), ki celotni proces spočenjanja in nastajanja bitja udejanja. Po tem počelu so stvari ta physei onta v nasprotju do ta techne onta;

3. za bistvo (ousia) naravnih bitij, stvari (physika), ki umetno ustvarjenim stvarem (technika) manjka - jim ni imanentno;

4. na poseben odličen način pa še za formalno počelo (morphe, eidos, energeia, entelecheia).

To počelo je tako forma formans (v procesu nastajanja), kot tudi forma in materia actuata. Skratka, počelo, ki bitja v razvoju udejanja in ki ta bitja tudi kot aktualizirana (udejanjena) v bivanju ohranja.

To počelo pri živih bitjih imenuje Aristotel tudi duša. Dušo rastlin in živali pa izrecno označuje tudi kot physis.[13] Zato je duša tudi predmet filozofije narave. Vendar samo kolikor je z materijo notranje, substancialno povezana in v njej delujoč princip gibanja.[14] Človeški duh (nous), ki ima zmožnost mišljenja in hotenja (dianoetikon), pa naravo presega (transcendira), zato ni predmet filozofije narave.[15] Področje filozofije narave se konča tam, kjer trči na resničnost duha, pa tudi tam, kjer se postavlja vprašanje o izvoru kosmosa, življenja, skratka vsega gibanja nasploh.[16]

Tomaž Akvinski se glede narave zgleduje pri Aristotelu in tudi uči avtonomijo narave, kateri je Bog-Stvarnik podelil lastno konsistenco in lastno delovanje. Naš razum ima nalogo, da proučuje počela narave in razlaga njene pojave. »Ordo rerum naturalium«, torej ni produkt našega uma, temveč zgolj predmet proučevanja (ratio non facit, sed solum considerat).

1.3. Fizikalni pojem narave

V začetku nove dobe (17. stol.) se v mišljenju izvrši spoznavno-teoretični obrat, ki je zdaleč pomembnejši kot t.im. kopernikanski obrat (sonce v središču našega planetarnega sistema) v astronomiji. Na mesto Platonovega, Aristotelovega in Tomaževega pojma resnice in stvarnosti, stopi pojem resnice sodobne znanosti. Medtem ko je bil stari pojem resnice »odprt«, ker vnaprej ne moremo vedeti, kaj nam bo stvarnost razodela, je pa novi pojem resnice določen, ker vemo a priori, v moči lastnega mišljenja, kaj je za vse čase resnično in objektivno. Namreč tisto, kar je merljivo in preračunljivo (kar se da meriti, tehtati, preračunati).

---

[13] Aristotel, *De gen. anim.* II, 4, 741 a 1.

[14] Aristotel, *Met.* E 1, 1025b 34 sl., posebno 1026 a 5 sl.; De an. I. 1, 403b 7; De part. anim. I., 1, 641a 21., 32.

[15] Aristotel, *De gen et corr.,* II, 3, 736 b 27 sl.; prim. De an. III, 4 sl.

[16] Aristotel, *Met.* I. 6-10; prim. Fiz. VII, 1 in VIII.

Prvi korak je storil že Galilei (1564-1642), ki velja za utemeljitelja sodobne fizike, skratka naravoslovja, kot ga pojmujejo tisti, ki vse zvajajo na fiziko. Odločilna za novo znanost o naravi je bila utemeljitev kvantitativno matematične induktivne metode. Ta metoda predstavlja usmerjen poseg v naravo z namenom merjenja pojavov. S to metodo naj se odkrije matematični zakon dogajanja in ta naj stopi na mesto metafizičnega »bistva« filozofov. Raziskovalca ne zanima več »stvar na sebi« (Ding an sich), temveč njena pojavnost in zakonitost. Pa tudi ne celoten pojav, temveč le tisti del pojava, ki je merljiv.

Ko je Galilei primerjal čas padanja s potjo padanja predmeta, je odkril zakon prostega pada, ki se da izraziti s pomočjo količinskih razmerij, torej v obliki matematične enačbe. S tem je utemeljil nauk (fizikalni) o gibanju in hkrati postavil temelj sodobni fiziki. Naloga znanosti je meriti vse, kar je merljivo in tudi tisto, kar ni merljivo, napraviti merljivo. Galilei sicer ne zanika naporov starih, toda njega na pojavu zanima le merljiva »struktura«.

In kot šele od Galileia sem poznamo nauk o gibanju v specialno znanstvenem pomenu, ki pojave gibanja vidi le pod vidikom merljivosti, tako poznamo tudi sodobno »eksaktno« biologijo šele od takrat, ko so se začele uporabljati fiziko-kemične metode za raziskavo življenjskih pojavov. Te metode pa so bile razvite najprej za področje nežive narave. In vendar se začne s tem tudi pot sodobne biologije kot »eksaktne« znanosti (pomislimo samo na biokemijo, fiziologijo, molekularno biologijo, genetiko itd.), katere bistvo je merjenje pojavov. Merjenje se razume tukaj kot splošno dejstvo, da je predmet realno deljiv in zato tudi merljiv.

Toda takoj moramo pripomniti, da tip metode, ki jo uporabljamo, tudi enoumno določa tip rezultata. Če za proučevanje življenja, bolje rečeno pojavov življenja, uporabljamo fiziko-kemične metode, potem morajo tudi rezultati v vsakem primeru biti fizikalno-kemična razmerja. Ne oziraje se na to, kaj je pravzaprav življenje, lahko fizikalno-kemične metode že vnaprej dajo samo fiziko-kemične rezultate. Tu jasno vidimo, da se znanost v sodobnem smislu konstituira s tem, da nasproti predmetom stvarnosti postavlja omejena vprašanja.[17]

Ta nova oblika znanosti, če bi jo razumeli zgolj v metodičnem smislu, bi lahko sobivala s filozofijo. Vendar je bila povzdignjena v metafiziko in s tem v zavestno nasprotje do klasične filozofije. Globok prepad med filozofijo narave in naravoslovjem je povzročil predvsem novodobni dualizem.

Sicer poznamo dualistične nazore že od prej (Platon), toda novodobni dualizem je filozofsko utemeljil šele Descartes (1596-1650). Na osnovi samorefleksije je razdelil stvarnost na notranji svet mišljenja (res cogitans) in zunanji zgolj snovni svet (res extensa). Snov in duh v tem nazoru nista le realno različni področji (kar seveda sta), temveč tudi realno ločeni področji. Njih

[17] Prim. J. Hlebš, *Naravoslovna znanost in njen odnos do vprašanja Boga*, v: *Celovški zvon* 5 (1987), 25-34.

nasprotja so nezdružljiva in nepremostljiva. Duh je čista nerazsežna subjektivnost, materija čista snovno-razsežna objektivnost. Ti stvarnosti sta dve absolutni substanci; vsaka je nasproti drugi neodvisna, avtonomna in prigodna (kontingentna). Vsaka zase predstavlja metafizično, totalno in transcendentno resničnost.

Pomembnejša od obeh je psihična substanca (res cogitans). Z njenim natančnim opisom je Descartes ustvaril popolnoma nov pojem duševnosti, ki ga filozofija doslej ni poznala, pojem, ki nam je danes znan kot zavest. S tem se je psihologija lahko konstituirala kot posebna, naravoslovju enakovredna znanost (dušeslovje).

Popolno nasprotje področju duha pa predstavlja vsa ostala stvarnost. Iz tega nasprotja tudi izhaja sodoben pojem fizičnega (res extensa). Materija je postala gola razsežnost in naravna telesa sistemi materialnih delcev. Vsak naravni proces je v bistvu gibanje razsežnega, skratka čista korpuskularna mehanika. Nematerialnih dejavnikov, idej, entelehij ali bistev, ki bi kazali na duhovni izvor, v materiji ne moremo iskati. Kraj, ker biva resnica, ni zunaj v kozmosu, v naravi, temveč v notranjosti, v svetu naših idej.

Kaj pa je poleg gotovosti lastnega jaza še gotovo in resnično? To je tisto, kar lahko popolnoma jasno mislim (idea clara et distincta), kar se mojemu mišljenju s kristalno jasnostjo predstavlja, ker je produkt mojega mišljenja. In to je: matematika. Konstrukcija zunanjega sveta, velikega mehaničnega stroja, je kot nalašč ustvarjena za proučevanje s pomočjo matematike.

Iz podobe sodobne fizike izginejo barve in toni, ostanejo le frekvence in valovanja. Kaj je npr. »modro«, se ne da »eksaktno« povedati. Kaj pa so frekvence in valovanje, se da točno formulirati in je z objektivnimi merili tudi merljivo, zato tudi za vse in vsakogar enako in obvezujoče. Še bolj velja to za svet oblik živali in rastlin. Te sodobna biologija po možnosti zvaja na fizikalno-kemične merljivosti in tako njih »forme« in bistva praktično razblini.

Posebno jasno nastopi sodoben pojem znanosti pri Kantu (1724-1804). V vsaki znanosti je le toliko resničnega spoznanja, kolikor je v njej matematike. Posledica tega je zahteva, da mora sodobni znanstvenik nasproti naravi nastopati kot sodnik, ki jo, če je to potrebno, tudi prisili, da odgovori na postavljena vprašanja. To je pred Kantom zahteval tudi Fr. Bacon, ki je dejal, da je iz narave treba resnico izsiliti, tako da jo damo na »natezalnico« kot inkvizitor obtoženca. To »nasilje« nad naravo je eksperiment.

Kant razlikuje naravo v materialnem in formalnem smislu. Materialno je narava »celota vseh stvari, kolikor so predmeti naših čutil in so tako lahko tudi izkustvo, s čimer je treba razumeti celoto vseh pojavov, to je čutnega sveta ob izključitvi vseh nečutnih predmetov«.[18]

Narava v formalnem smislu pa pomeni »narava stvari«, pa tudi »narava človeka«. Ta narava je »prvo počelo vsega tega..., kar spada k bivanju neke stvari« (ibid). Predmet naravoslovja je tako narava v materialnem kot narava v

[18] I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786, III.

formalnem pomenu. Naravoslovje je tisto, ki ugotavlja, kaj svet drži v notranjosti skupaj. Isti predmet pa je tudi predmet filozofije narave. Medtem ko naravoslovje išče teorije za objektiven opis narave, pa filozofija analizira, kaj so predpostavke naravoslovja.

1. 4. Filozofija narave v zgodovinski perspektivi

»Filozofija narave« (philosophia naturalis) se kot pojem pojavi že pri stoikih.[19] Antika in srednji vek pojmov »filozofija narave« in »naravoslovje« ne ločujeta. Pri Aristotelu najdemo besedno zvezo »philosophia physike«, ki pa jo imenuje tudi »episteme physike« in »physike philosophia«.[20] Ta veda skupaj s teologijo (metafiziko) in matematiko sestavlja skupino treh teoretičnih znanosti. Episteme physike je nauk o naravi, ki obsega celoten kozmos živih in neživih bitij.

V okviru te znanosti najdemo pri starih filozofih še nadaljnje razločevanje med kozmologijo (nauk o anorganski naravi), teleologijo (nauk o organizmih) in psihologijo.[21]

Ko je bila v 17. stoletju iz te celote izločena psihologija (kot posledica novega pojma zavesti), so preostali dve disciplini imenovali s skupnim imenom fiziologija (nauk o »physis«). Bacon Verulamski razlikuje med zgodovino narave (opisno naravoslovje) in naukom o naravi (doctrina de natura), ki je dejansko filozofija narave, vendar bi po svoji usmeritvi danes bolj ustrezala teoretični fiziki.

Bonaventura uporablja podobno tridelno razdelitev kot Aristotel: metafizika, matematika, fizika. »Naturalis philosophia« pa obsega pri njem vse te tri vede.[22]

Tudi Tomaž Akvinski ima tridelno shemo, pri čemer pojme »naturalis philosophia« in »scientia naturalis« uporablja kot sinonimna pojma.[23] Predmet filozofije narave v ožjem pomenu je »ens mobile« (in ne corpus mobile) bitje, ki ima in kolikor ima izvor gibanja v samem sebi. Sem spadajo elementi narave in vsa živa bitja.[24]

Z novim pojmom narave pa se v 17. stol. spremeni tudi pojem filozofije narave. »Natural philosophy« pri F. Baconu obsega tako teorijo (speculative natural philosophy) kot tudi tehniko oziroma prakso (operative natural philosophy). Naloga spekulativne filozofije narave (imenovane tudi natural

---

[19] Cicero, *De oratore* 1, 68; Seneka, *Epist. Morales* 88, 24; 89, 9.

[20] A. Mansion, *Introduction à la Phys. Arist.*, Louvain-Paris 1946, 38.

[21] Prim. G. König, *Naturphilosophie*, v: A. Diemer - I. Frenzel (izd.), *Philosophie*, Fischer Lexicon, Frankfurt 1967, 186-209.

[22] Bonaventura, *De reductione artium ad theol.* 4, v: *Opera omnia* 5, Quaracchi 1891, 32a; prim. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* 2 (1936), 183-199.

[23] Thomas Aquinas, *In Boetii De trinitate* lec. II, q. 1, ad 1 resp.

[24] Thomas Aquinas, *In Phys.* I., lect. 1, c, 1, n. 4.

science) je »the inquisition of causes«. Naloga operativne (natural prudence) pa »the production of effects«.[25]

Spekulativno filozofijo narave Bacon deli naprej s pomočjo Aristotelovih pojmov v »physic« in »metaphysic«. Fizika raziskuje tvorne in materialne vzroke. Metafizika pa formalne in finalne vzroke.[26] Vendar je v ospredju predvsem koristnost, ne toliko spekulativnost filozofije narave.

Hobbesovo pojmovanje filozofije narave ustreza že čisto naravoslovnemu pojmu narave. Namesto da filozofija narave izhaja iz metafizičnih in spekulativnih osnov, naj se raje naslanja na matematične predpostavke.[27] Filozofija narave zato dejansko predstavlja disciplino, ki sta jo utemeljila Galilei in Harvey. Tudi Newtonu sta eksperiment in izkustvo predpostavka filozofije narave.[28] Vendar pa poudarja teološki pomen njenih rezultatov.[29]

Berkeley zahteva, naj se »philosophus naturalis« omeji na eksperimente, zakone gibanja in mehanična počela, teološka izvajanja in zaključke pa naj prepusti za to poklicani vedi (teologiji).[30]

Vendar imamo tudi nasprotna mnenja. H. More poudarja predvsem izreden pomen raziskovanja finalnosti v naravi. Upravičeno nastopa proti Descartesovi mehanicistični filozofiji (philosophia mechanika), saj tukaj pojem narave dejansko zgubi svojo vzročno, aksiološko in teleološko vsebino.[31] Kartezijanski pojem narave je le neki abstraktni pojmovni ostanek. G. B. Vico opozarja, da na matematični način (more geometrico) dobljena spoznanja o naravi ne ustrezajo kriteriju resnice. Le fizika, gojena na filozofski način, je odprta nasproti resničnim počelom narave, ki so delo Stvarnika.[32]

V splošnem še v 18. stol. ni pravega razlikovanja med »philosophia naturalis« in »scientia naturalis«; izraza se še sredi stoletja uporabljata kot sinonima.[33] Vendar pa nastane v tem stoletju biološka veda fiziologija (kot posledica nove znanosti), ki se loči od filozofije narave. Filozofija narave pa se deli predvsem v dve različni disciplini:

1. V spekulativno fiziko (physica speculativa), ki predstavlja tisti del, ki ga danes razumemo kot filozofijo narave. Sem spadajo npr. dela, kot Holbachov »System de la nature« (1770); Kantovi »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« (1786) in Schellingov »Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799).

---

[25] F. Bacon, *Works* (izd. Spedding - Ellis - Heath), London 1857 sl. (ponatis 1963), 3, 351.
[26] F. Bacon., n. d., 3, 354.
[27] T. Hobbes, *Opera philos.* (izd. Molesworth), London 1839 (ponatis 1961), 1, 65.
[28] I. Newton, *Optics* 3, q. 31, Opera quae extant omnia (izd. Horsley), London 1779 sl. (ponatis 1964), 4, 263.
[29] I. Newton, n. d., q. 28, 4, 237 sl.
[30] G. Berkeley, *De motu*, § 42, v: *The Works* (izd. Luce), London 1948, 4, 21.
[31] H. More, *Opera omnia*, London 1679 (ponatis 1966), 2/1, 7.
[32] G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Opere 1, Bari 1914 (ponatis 1968), 85.
[33] J. H. Zedler, *Grosses volls. Univ.-Lex.* 23 (1740), 1047.

2. V empirično fiziko pa physica empirica oziroma physica experimentalis, ki ustreza sodobni fiziki.[34]

Kant o naravi razglablja v svoji metafiziki narave in v transcendentalni filozofiji. Transcendentalni filozofiji gre predvsem za karakterizacijo načelnih danosti subjekta, ki neki naravni pojav izkažejo kot objekt možnega spoznanja. Skratka, gre za transcendentalne pogoje spoznanja. V metafiziki narave je ta utemeljitev objektivnosti naravnih predmetov že predpostavljena. Tu Kant razpravlja o pojmih, s katerimi je določena narava.[35]

Metafizika narave pozna štiri perspektive pojma materije, ki so prirejeni posebnim področjem: foronomiji, dinamiki, mehaniki in fenomenologiji. Materija je pri Kantu zgolj pojav (fenomen), kajti stvar sama na sebi je nespoznatna. Foronomija (Phoronomie iz gr. »phora«, gibanje in »nomos«, zakon) ali kinematika daje matematičnemu fiziku principe za konstrukcijo celotnih gibanj iz delnih gibanj. Materija je v tej perspektivi »gibajoče se v prostoru«.

Naloga dinamike je proučevanje oblik materije. Materija je pojav delovanja dveh temeljnih sil narave: atrakcije (privlačnosti) in repulzije (odbojnosti). Z delovanjem teh sil je razumljiva fenomenalna (pojavna) razsežnost materije. Dinamični model materije predstavlja alternativo matematičnemu (kjer je materija v neskončnost deljiva). Perspektiva mehanike se ukvarja z relativnostjo gibanja.

Glede organske narave priznava Kant teleologijo zgolj kot regulativni, ne pa kot konstitutivni princip. Živa narava deluje, kot da bi bila smotrno urejena, iz tega pa ne sledi, da tako tudi je. Finalnost narave je znanstveno nedokazljiva.[36]

Medtem ko Kant še napravi osnutek neke »metafizike narave«, se za njim dokončno ločijo naravoslovne znanosti od filozofije.

Schelling sicer poskuša Kantovo pozicijo preseči s tem, da izhaja iz absolutne identitete med jazom (subjektom) in svetom (objektom), duhom in materijo itd. Vendar program te filozofije narave, ki pojem narave absolutizira v smislu Spinozove »deus sive natura«, izstopa iz okvira filozofske teorije narave v ožjem pomenu. Narava ima tu vlogo bitja v smislu ene, edine in absolutne substance, zato ta monistični in identistični program splošne filozofije bitja ne ustreza temu, kar pod filozofijo narave razumemo, saj je pojem preširok.[37]

Ta filozofija (kot tudi Heglova filozofija narave) doživi izrecno odklonitev s strani pozitivnih znanosti. Justus Liebig, prvotno Schellingov učenec in utemeljitelj kemije kot znanosti v Nemčiji, jo imenuje kuga stoletja (Pestilenz

[34] Prim. G. König, *Naturphilosophie*, v: A. Diemer - I. Frenzel (izd.), *Philosophie*, 188.
[35] Prim. I. Kant, n. d.
[36] Prim. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, II, Stuttgart 1963, § 78.
[37] Prim. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* I., 4 (izd. K. F. A. Schelling), Cotta 1856 sl., 393 sl.

des Jahrhunderts).[38] Na žalost ostanejo spregledani tudi pozitivni vidiki, ki jih idealistična filozofija narave nedvomno tudi ima.

Naravoslovje se potem razvija v samostojne znanosti z vsakokratnim lastnim materialnim in formalnim predmetom. Odnos med naravoslovjem in filozofijo določajo naprej v glavnem kriticizem Kanta, induktivna metafizika, ki predpostavlja pozitivne znanosti in znanstvena teorija oziroma filozofija znanosti, ki proučuje strukturo in metode znanosti. Vendar tako naravoslovje kot filozofija znanosti ne pokrivata več okvira vprašanj, ki ga je imela (ga ima) klasična filozofija narave, ki jo je utemeljil Aristotel.

1. 5. Sodobni pogledi na filozofijo narave

Enotnega pogleda na filozofijo narave danes ni. Zgodovinski razvoj se zrcali tudi v aktualnih pogledih na to znanstveno disciplino. Že sama orientacija je lahko ontološka, epistemološka ali metodološka.

1.5.1. Ontološko-realistična usmeritev

Sem spada najprej aristotelsko in neosholastično usmerjena filozofija narave. Gre za razlago narave iz poslednjih vzrokov in počel, ki so lahko Aristotelovi štirje vzroki, bistva kontingentnih bitij ali kakorkoli določena ontološka počela. Medtem ko naravoslovje raziskuje področje neposrednih vzrokov, svet fenomenalnega pa je filozofija narave naperjena na poslednje temelje bivanja narave. Ta smer je izrazito sistematična in manj zgodovinska. Pomemben sodoben filozof te usmeritve je predvsem J. Maritain, potem so še avtorji kot M. Artigas, J. J. Sanguineti, L. J. Elders, B. von Hagens, F. Selvaggi itd.[39]

I. Leclerc išče novo metafizično usmeritev na osnovah aristotelizma. Izhajati je treba iz sodobne znanosti (tako njegov koncept) ali iz refleksije na prejšnjo filozofijo narave. Filozofija narave je zanj dejansko metafizika narave. Podobno usmeritev zagovarja tudi R. Thom, po katerem mora filozofija narave ob naslonitvi na Aristotela izdelati nov nauk o »formi«. Za osnovo teoretičnih razmišljanj mu služi predvsem biologija. Filozofija narave pa ni metafizika, temveč »proto-fizika«, ki naj izdela nov sistem kategorij.

J. Largeault zahteva radikalno vrnitev k filozofski preteklosti, kjer bo potrebno rehabilitirati vrsto avtorjev. Filozofija naj ustvari sistem, ki bi združeval znanosti. Filozofu se ni treba naslanjati na znanstvene teorije, bolj ga morajo zanimati vsebine dognanj.

A. van Melsen vidi v filozofiji narave most med znanostjo in pračloveškim izkustvom. Aristotelsko-sholastično usmerjenost ima tudi filozofija narave pri

[38] Prim. J. Hemleben, *Das haben wird nicht gewollt*, Hamburg 1981, 131 sl.
[39] Prim. Seznam literature.

H. Conrad-Martius, čeprav izhaja sicer iz Husserlove fenomenologije. Vendar gre za izrecno ontološko utemeljitev.

Poseben primer je kategorialno-ontološka filozofija narave pri N. Hartmannu. Ta se močneje orientira pri empirični raziskavi, zato je tu filozofsko mišljenje odvisno od kategorij, ki jih je izdelala znanost. Iz materiala pozitivnih znanosti poskuša kategorialno izpostaviti »objektivno realne« in »idealne bitne strukture«. Podobne poglede najdemo še pri H. Plessnerju in G. Jacobiju.

Iz naravoslovnih vsebin, ki jih nato induktivno prekorači, izhaja induktivno-metafizična filozofija narave. Sem spadajo avtorji, kot B. Bavink, A. Wenzl in drugi. Dosežke naravoslovja je treba s preseganjem (transcendiranjem) domisliti do konca, da bi prišli do odgovora na metafizična vprašanja o izvoru življenja, končnosti sveta, svobodni volji, neumrljivosti duše itd. Medtem ko dosežke naravoslovja vgradimo v filozofske sisteme, najdejo ti določeno »opravičenje« (Rechtfertigung). Filozofski osnutki induktivne metafizike imajo za svojo temo samo naravo, se pa za razlago sveta zatekajo k transcendentnim instancam. Tudi O. J. Hartmanna in Whiteheada bi lahko prištevali sem.

1.5.2. »Znanstvena« filozofija (Wissenschaftsphilosophie, philosophy of science)

A. Logično empiristična filozofija

To usmeritev zastopniki razumejo kot naravoslovno filozofijo in s tem tudi kot »filozofijo narave«. Ker uporablja sredstva simbolične logike, jo imenujejo tudi »eksaktna« filozofija. Prvenstveno se orientira ob naravoslovju in analizira njegove metode. Je logika znanosti - »Logik der Forschung« (Popper), tudi metodologija naravoslovja oziroma spoznavna logika (Juhos) ali znanstvena teorija naravoslovja. V svoji skrajni obliki odklanja sleherno metafiziko (Carnap, Schlick, Reichenbach).

V središču raziskovanja je predvsem refleksija fizikalnih in bioloških metod. Kolikor se za to filozofsko disciplino uporablja naziv »filozofija narave«, moramo to razumeti v tistem smislu, ki ga izraža Newtonovo glavno delo »Naturalis philosophiae principia mathematica« (1687).

Posebno od pozitivističnih nastavkov Comta in Macha naprej se to ime uporablja pretežno v smislu metodologije naravoslovne znanosti. Mach je zahteval, naj filozofija ne poskuša dajati nobenih metafizičnih izjav o naravi, temveč naj z metodičnimi raziskavami služi napredku naravoslovnih ved.

Tudi Schlick, sledeč Machu, zavrača vse metafizične ambicije filozofije narave in ji odreka sleherno pravico, da neodvisno od naravoslovja, s svojimi metodami, proučuje svet. Naloga filozofije je le raziskovanje pojmovnih predpostavk, na katerih sloni naravoslovna znanost.

Tudi Reichenbach spreminja vprašanja filozofije narave v spoznavno- in znanstvenoteoretična vprašanja. Razlike med filozofijo narave in filozofijo naravoslovja zanj ni. Znanstveni pojmi in pojmi iz vsakdanjega življenja morajo

v načelu nastajati pod istim vidikom, sicer si že vnaprej zapremo pot v bistvo spoznavnega procesa.

Posebno obe veliki temi sodobne fizike: Einsteinova relativnostna in Planckova kvantna teorija sta odprli vprašanja, s katerimi se v znanstveno- in spoznavnoteoretičnih obravnavah ukvarjajo pozitivistične, pa tudi kantovsko orientirane filozofije.

Tudi tisti filozofi, ki prihajajo iz analitične filozofije, spadajo v skupino »znanstvene« filozofije, to pomeni, da po njihovem pojmovanju filozofija sodi med empirične znanosti. Neodvisnost od znanstvenih teorij ne obstaja. Ravno nasprotno, te teorije vodijo nujno v filozofijo narave, ta pa spet ni nič drugega kot metateoretična refleksija filozofskih predpostavk v okviru znanosti. Jasna ločitev med znanstveno filozofijo in naravoslovjem ni mogoča (B. Kanitscheider).

Izrazito metodološko usmeritev ima tudi tako imenovana »epistemogena« filozofija o naravi. Težišče njenih prizadevanj je bodisi bolj na naravoslovni strani, kot so npr. poskusi interpretacije fizike (kopenhagenska šola) in biologije, ali pa na spoznavnoteoretični strani (E. May, G. Henry-Hermann, Frey, Hennemann idr.). Ta smer ontološko ni vezana, saj sloni predvsem na argumentih in protiargumentih.

B. Kantovsko usmerjena teorija narave

T. Litt in E. Lask razumeta nalogo filozofije predvsem v metodološkem in logičnem smislu. Odnos med znanostjo in filozofijo je enak odnosu med različnimi stopnjami refleksije (Refleksionsstufen). Naloga naravoslovne znanosti je izkustvo predmetov žive in nežive narave. Naloga filozofije pa je izražena v dveh stopnjah refleksije. Na prvi stopnji gre za refleksijo o dojetju teh predmetov (logika, metodologija), na drugi stopnji pa za refleksijo o refleksiji prve stopnje. S tem filozofija raziskuje predpostavke naravoslovnih znanosti, bodisi da gre za »tihe predpostavke« (Spranger, Dolch) ali za apriorne strukture (Kant in od njega odvisni) spoznanja.

Naloga filozofije narave je torej, da v naravoslovnih teorijah odkriva vsakokratne apriorizme, t. j. strukture, ki izvirajo iz človeškega duha (idealni empirizmi, fenomenalizmi) in določajo naše spoznanje. Naravoslovni dosežki tukaj niso osnova kot pri induktivni metafiziki, temveč problem.[40]

Dialektični transcendentalizem (Gonseth, Bachelard, Bernays) zvaja s pomočjo dialektičnega postopka mnoštvo znanstvenih izjav na majhno število transcendentalnih izjav.[41]

Na Kanta se navezuje še cela vrsta mislecev, ki jih lahko prištevamo k smeri apriornokritične filozofije. (Natorp, Cassirer, C. F. Weizsäcker, P. Plaass, L. Schäfer). Ta smer poskuša pokazati (ob premeni Kantove teze: »pogoji

[40] Prim. E. May, *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, Meisenheim/Glan 1949, 16 sl.
[41] Prim. M. Bense, *Der Begriff der Naturphilosophie*, Stuttgart 1953, 85-92.

spoznanja so hkrati pogoji predmetov spoznanja«), da je vsak trud zaman, da bi znanost rešili sleherne metafizike, ne da bi hkrati opustili možnost naravoslovja kot takega. V nasprotju s Helmholtzovim izrekom, da je vsaka metafizična trditev izraz napačnega sklepanja ali da vsebuje neko prikrito izkustveno načelo, argumentira ta struja, da vsako izkustveno načelo nujno vsebuje neko metafizično trditev.

C. F. v. Weizsäcker poskuša podati tiste regulativne ideje, ki vodijo fizikalne raziskave v smeri »enotnosti narave«. Le pod pogojem enotnosti znanosti lahko smiselno govorimo o enotnosti narave. »Enotnost narave« pa je za Weizsäckerja enotnost fizike.[42] To stališče predpostavlja, da je samo naravoslovje zmožno, da si utre pot do narave. Funkcija filozofije je v korekturi znanosti ob »pogovoru« z velikimi filozofi preteklosti.

Tudi M. Drieschner, učenec Weizsäckerja, išče enotnost narave v enotnosti fizike. Cilj njegovih razmišljanj je utemeljitev splošnega redukcionizma, pri čemer izhaja iz kvantne mehanike. Filozofija narave ni niti znanost o znanosti (Wissenschaftswissenschaft, Science of Science), kjer gre za sistematično proučevanje naravoslovja in njegove zgodovine, niti teorija znanosti (Wissenschaftstheorie, Philosophy of Science), ki v smislu formalne logike analizira osnovne pojme naravoslovja, kot npr. vprašanje »Kaj je naravni zakon?« ali »Kako lahko veljavnost nekega zakona ovržemo ali dokažemo?«.

Filozofija narave se od znanstvene teorije loči po tem, da tako metoda kot tudi formalno logični vidik stopita v ozadje. Pa tudi po tem, da izhaja izrecno (eksplicitno) iz empiričnega nastavka. Osnova filozofije narave je vsebina naravoslovja (to je tudi pri induktivni metafiziki), vendar ta vsebina ni prisotna neodvisno od znanosti.[43]

Odločilna spodbuda za razmišljanje o naravi prihaja od obeh temeljnih fizikalnih teorij: od relativnostne teorije (Einstein) in kvantne mehanike (Planck), kjer je predstava o stvarnosti sama na sebi presežena. Klasična fizika je izhajala iz predpostavke, da je resničnost sama na sebi skrita za mnogimi pojavi. Vse lastnosti in spremembe, ki so zaznavne kot pojavi, izhajajo iz gibanja najmanjših delcev, ki sledijo osnovnim zakonom fizike (mehanike). Svet je po tej predstavi ogromen stroj (mehanizem), ki se da odslikati v matematičnih formalizmih, katerih obvladovanje pomeni tudi obvladovanje narave.

Tipični odraz te podobe sveta, omejene na mehaniko, je Laplaceov demon. Ta demon je nadčloveško inteligentno bitje, ki ve za trenutni položaj in impuls slehernega delca v nekem času in zato lahko integrira vse enačbe gibanja. Tako bitje ve za stanje sveta v vsakem drugem času in lahko izračuna vsa dejstva preteklosti ter predvidi vsa stanja prihodnosti. Da tega ni zmožen človek, je vzrok le v njegovi omejenosti. Sama na sebi pa sta položaj in impulz vsakega delca, torej posredno vse lastnosti sveta, za vsak čas določena. Tako klasična fizika.

---

[42] C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München/Wien 1974, 466 sl.

[43] M. Drieschner, *Die Einführung in die Naturphilosophie*, Darmstadt 1981, 3.

Ta gotovost naravoslovca pa je bila s sodobno fiziko omajana. Analiza kvantne mehanike je vsilila spoznanje, »da objektivne resničnosti na sebi ni«. Objektivnost znanosti je le en vidik med drugimi vidiki, en poseben način, kako opazujem pojave. Današnje naravoslovje (beri fizika) je predvsem matematična znanost. »Temeljna stvarnost« je pri sodobni fiziki nekaj čisto abstraktnega, nekaj zgolj z matematičnim formalizmom opisanega.

Podobno je že Platon razlagal atome kot regularna telesa, sestoječa iz regularnih mnogokotnikov, ki se spet dajo sestaviti iz trikotnikov in ti iz treh stranic. Skratka, prava resničnost je za današnjega fizika matematična struktura - matematična formula, kot so bile za Platona ideje.

Tako kot Kant ni poskušal, da bi stvari same opazoval, temveč je le proučeval pogoje, pod katerimi nekaj lahko za nas postane izkustvo, tako tudi apriorno kritična filozofija izhaja iz predpostavke, da resničnost, ki jo daje izkustvo, ni resničnost sama na sebi, temveč le podoba sveta, ki je odvisna od naših sposobnosti za izkustvo.[44] Ta apriorizem je nekaj drugega kot Machov empiriokriticizem, ki je subjektivni fenomenalizem. Občutki, na katerih gradi empiriokriticizem, izvirajo iz sveta, ki je sam na sebi prisoten. Dejansko je to še vedno teorija klasične fizike, čeprav izhaja iz subjektivnih občutkov, kajti te občutke povzročajo objektivni dražljaji.

Neokriticizem apriorno kritične filozofije pa objektivne resničnosti na sebi ne pozna, temveč le objektivnost znanosti, ki je odvisna od apriornih form spoznanja. Haeckel, ki je trdil, da ne obstaja nobena druga znanost kot naravoslovje, je izhajal iz ontologije klasične fizike, ki je gradila na predpostavki, da opis narave podaja objektivno stvarnost, kot je sama na sebi. Vendar se je ontologija klasične fizike izkazala za nevzdržno.

Kljub temu pa si lahko privoščimo, da priznamo ekstremni redukcionizem, to je, da celotno polje stvarnosti prepustimo naravoslovju, ne da bi zapadli pogledu »nothing buttery« (W. James), (da stvarnost »ni nič drugega kot« materija).

Splošen redukcionizem je seveda zaenkrat šele naloga, ne rezultat. Gre za zahtevo, da je treba vse zvesti na fiziko, pri čemer se je treba posloviti od tradicionalnega materializma.[45] Ta sicer izhaja iz podobnih postavk kot redukcionizem apriorne fizike - namreč, da je človek razložljiv s fiziko in kemijo, da je le visoko razvita žival itd. - vendar ni dosleden, ker npr. sklepa sledeče: »Ker človeška dajanja podlegajo nujnosti naravnih zakonov, se človeku ne more očitati teh dejanj, saj ne more drugače«, ipd.

Redukcionizem, kot ga postulira npr. Drieschner, pa mora vse zvesti na fiziko, tudi vse »višje« vzgibe, svobodno voljo, ravnanje po vesti, ravnanje na osnovi motivacije itd.[46] Skratka, »fizika a priori« mora tudi duha razložiti v smislu redukcionizma, ker:

---

[44] M. Drieschner, n. d., 5.
[45] M. Drieschner, n. d., 126 sl.
[46] M. Drieschner, n. d., 128.

1. Ni razloga, zakaj ne bi vsak predmet načelno mogli opisati objektivno, to je fizikalno.

2. Redukcionizem dobi svojo ostrino šele iz dodatne ontološke trditve, da je objektivni opis fizike edino resničen, da opisuje stvarnost, kot je sama na sebi, da svet ni nič drugega kot tisto, kar je objektivno opisljivo.

3. Če pa to ontologijo klasične fizike odmislimo, je objektiven opis dejansko le en možen pristop k naravi (med drugimi možnimi). Ta objektiven opis podaja torej le en vidik resničnosti. To pa pomeni, da odpade tisti »nič drugega kot«. Vendar te objektivnosti sodobne »fizike a priori« ne smemo podcenjevati, saj omogoča človeku, da svet obvladuje, da ga celo uniči.

Kar tukaj pomeni »vidik«, obsega vsak objektiven opis stvarnosti, vsako spoznanje splošno veljavne strukture, ostro pojmovno mišljenje nasploh. Tako ta objektivnost ustvarja enotno podobo sveta (Weltbild), ki pa ga je klasična fizika razumela v absolutnem smislu. Toda luknje v tej podobi so se pokazale šele s kvantno mehaniko, ki pa program objektivizacije s formalno jasnostjo pelje še najdlje.[47]

Naloga filozofije narave je dosledno spraševanje naprej, je institucionalizacija nadaljnjega vpraševanja, predvsem o tistem, kar smo pripravljeni sprejeti kot samoumevno. To pa pomeni, da moramo fiziko domisliti do konca. Šele ta razmislek nas prisili k razvidu, da nam objektivnost ne daje absolutne enotnosti, je le del enotnosti v življenju in ravnanju človeka.

To se da ponazoriti z analognim spoznanjem na področju jezika, kot ga izraža Gödelov izrek: Formalizirani »jeziki« ne morejo biti jezik; k vsem umetnim jezikom imamo in potrebujemo še »meta-jezik«, ki ustvarja enotnost. To pa je občevalni jezik, skratka jezik.

Redukcionizem lahko pojmujemo kot poglobitev materializma.[48] Toda, kaj je sploh materija z vidika kvantne teorije? Če jo zvajamo na elementarne delce, je s tem zvedena na še subjektivnejši pojem. Tisto, kar je s stališča materializma prava resničnost, namreč materialni objekti, obstaja zgolj kot izpeljan pojem, kot okrajšava za nekaj še bolj »pravega«. Tudi delce se da zvesti na še »elementarnejše« fizično polje. Pojmovni elementi tvorijo na ta način zapleten krog zvajanja enega na drugo. Temelj, na katerem pa slonijo tudi dokazi tega kroga, je končno le »filozofija v vsakdanjem jeziku«. Takšna je podoba filozofije narave, kot jo pojmuje kantovsko usmerjena »fizika a priori«. Tudi ta nauk lahko prištevamo k filozofiji naravoslovja v širšem pomenu besede.

2. Metafizični vidiki v naravoslovju

V sodobnem mišljenju pogosto naletimo na mišljenje, da je metafizika tista filozofska dejavnost, ki se nanaša na področje, ki leži »onstran« stvarnosti.

[47] M. Drieschner, n. d., 129.
[48] M. Drieschner, n. d., 130.

Vendar je ravno metafizika mnogo manj »meta«, kot je splošno prepričanje. Tudi naravoslovje vsebuje namreč ontološke, to je metafizične vidike.

Vrhunec svojega razvoja je dosegla metafizika v obdobju visoke sholastike. Toda v tem času je nastalo tudi metafiziki nasprotno gibanje, ki je znano pod imenom nominalizem. Vprašanje spora med nominalizmom in metafizičnim realizmom (na kratko: realizmom) je bilo (in je še vedno), ali našim pojmom v stvarnosti ustreza nekaj realnega ali pa so ti pojmi zgolj gola imena (nuda intelecta oziroma nomina) brez realne osnove.

Tomaž Akvinski in ostali realisti so v svojem času rešili ta problem v smislu zmernega realizma. Z nastankom sodobne znanosti pa je prevladal nominalizem, ki je še danes značilen za naravoslovno, pa tudi določeno filozofsko mišljenje. Z novo znanostjo je bil filozofskim naporom dan nov predmet proučevanja - »metoda«. Ontološka vprašanja so stopila v ozadje, medtem pa so metodološka vprašanja dobila tudi v filozofiji velik, če ne celo osrednji pomen. To z metafiziko ni v neposredni zvezi, ima pa za posledico, da se je izgubilo zanimanje zanjo.

Metoda, ki jo je za naravoslovje odkril Galilei, je povzročila nastanek zavesti o tako imenovanem »gotovem« spoznanju. Kar je merjeno, je merjeno, to se ne da več spremeniti. Iz tega napravljen sklep, da imamo razvid v resničnost samo, je dokončen. Takšno je pač bilo mišljenje klasičnega fizika. Da pa je to dejansko metafizična izjava, vemo šele danes. Končno so le pojavi tisti, ki dovoljujejo, če sploh, dokončni uvid v dejansko stanje. To je utemeljeno v njih lastnostih, to je v značilnih potezah bitja, pa naj to razlagamo na kakršenkoli način. S tem pa smo dejansko v metafiziki.

Tomažu je bilo jasno in samoumevno, da se stvarnosti v svojih najglobljih bitnih plasteh ne da razjasniti, skratka, da se zgublja v skrivnosti. Tudi Pascal poudarja, da so počela stvari skrita v nepredirni skrivnosti. S priznanjem skrivnosti pa smo zavarovani proti nezadržani spekulaciji.

Da se metafizike dejansko ne moremo rešiti, nam pričata tudi dve veliki filozofski gibanji: empirizem in racionalizem.

Racionalizem je utemeljil Descartes, utemeljitelj analitične geometrije. Descartes zahteva absolutno gotovo spoznanje, postavi dvom na začetek svojih miselnih stremljenj (mentalistična paradigma) in pokaže, da nad lastnim mišljenjem ne morem dvomiti (cogito ergo sum). Pri vseh oblikah dvoma ostaja gotovo dejstvo, da »nekaj zavestno doživljam«. To lahko imenujemo pradejstvo, ker je predpogoj za vsa ostala dejstva. Doživeto ni vsebina mojega jaza ali zavesti, temveč predmet, ki mi stoji »nasproti«. To Descartesovo izhodišče je nedvomno nespremenljivo in absolutno veljavni dosežek njegove filozofije in ima svojega predhodnika že v Avguštinovem »si fallor sum«. Vendar je Descartes iz tega napravil izhodišče celotne svoje filozofije in to na poseben način.

K temu osnovnemu spoznanju namreč pride še teza, da se vse spoznanje konstituira izključno z razumom (ratio) po vzgledu geometrije, ki izhaja iz enostavnih, preprosto razvidnih merskih osnov, iz katerih sestavlja resničnost.

Govor je o idejah, ki so vrojene (ideae innatae). Pod vrojeno idejo pa razume tisto, kar duh neposredno in direktno dojame. Potem pa gre v svoji metafizični konstrukciji zelo daleč in pokaže, da vrojene ideje temelje v neskončni substanci, ki je identična z Bogom. Od te se razlikujejo končne substance, ki se dele v res extensae in res cogitantes. Izumitelj analitične geometrije, brez katere bi sodobno naravoslovje ne bilo mogoče, je bil metafizik. Tudi Leibniz, izumitelj diferencialnega in integralnega računa (neodvisno od Newtona), je bil metafizik. Njegova substanca je element delovanja - »être capable d'action«.[49]

Empirizem (Hobbes, Locke, Hume) ima le izkustvo za legitimni predmet mišljenja. Samo kar je neposredno čutno zaznavno in dosegljivo v logičnih sklepih (matematika), ima svoje mesto v filozofiji. Filozofija naj se ukvarja s telesnim, snovnim področjem in s tem, kar je na njem izkustveno dano; kar se da sklepati iz čutnih pojavov. Vse ostalo je »meta«, mišljenju nedostopno in zato nelegitimni predmet filozofije, skratka »vera« v pejorativnem smislu. Empirizem je s tem prvi skonstruiral nasprotje med metafiziko in znanostjo. To nasprotje pa je v tem, da filozofija ne more biti nič drugega kot nadaljevanje fizike z drugimi sredstvi.

Vendar moramo tu pripomniti, da tako metafizika kot empirizem v najsplošnejšem pomenu besede izhajata iz pojavov, ki so tudi legitimni predmet naravoslovja. Naj se še bolj prizadeva, tudi empirizem ne pride na čisto s samim seboj, saj se nujno znajde v bližini metafizike. Izkustvo je možno le, če obstaja nekdo, ki to izkustvo ima. Obstojati mora torej nekaj prvotnega, ki to izkustvo lahko sprejme in o tem prvem mora tudi empirizem dati neko svojo izjavo. Zato govori o nepopisani tabli (tabula rasa), v katero se zarisuje (engrami!) stvarnost in to potem razlaga kot izkustvo. Ta nepopisana tabla pa je nujno neko bitje, nekaj prvotnega, kjer se začne spoznanje. Če Locke definira »idejo« kot tisto, kar duh dojema v sebi, ter silo, ki v človeškem duhu proizvede idejo, označi za lastnost predmeta (ki to silo vsebuje), potem je to izjava o bitju, metafizika.

Tudi idealizem pozna izrazite metafizične izjave. Kantova »stvar sama na sebi« (»Das Ding an sich«) je sicer nespoznatna, toda temelj vsakega spoznanja, pravzaprav amorfna snov za vrojene forme spoznanja. Hegel zastopa tezo, da je dana stvarnost samozanikanje absolutnega. Vsi misleci idealizma izhajajo iz pojma (Schelling npr. iz pojma narave a priori) in poskušajo od tod doseči pojave.

Tudi za današnjo znanost je to izrednega pomena. Metafizike se dejansko ne moremo znebiti, kajti tudi tedaj, če izhajamo zgolj iz pojmovnega, je to kakorkoli dano in s tem zadevamo na nekaj ontološkega, bitnega. Pojmi niso le stvaritve duha (nominalizem), kajti intelekt z njimi ne more postopati, kot bi hotel.

Naravoslovje označujejo danes predvsem fizikalnokemijske metode; to pa so metode merjenja. Naravoslovje je v veliki meri znanost merjenja. Če pa se

[49] Prim. G. W. Leibnitz, *Das neue System*, v: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1985, 199.

predmete da meriti, morajo imeti določeno strukturo; torej določeno lastnost, ki je merljiva. Takšna struktura pa je tudi predpostavka znanosti, še posebej fizike nasploh in je zato »meta ta fizika«, v neposrednem pomenu besede. »Meta ta fizika« zato, ker gre za bitnostno potezo, h kateri je s svoje strani naperjena tudi metafizika. To dejstvo je utemeljeno v odnosu med spoznavajočim umom in stvarnostjo.

Tu se reprezentira dejstvo posebnega, uporabe posebnih metod za dojem posebnih predmetov. To pa je ontološka poteza in spada s tem v področje, ki ga filozofija pozna kot metafiziko. Galilei, ki je meril čas in pot prostega pada teles, je odkril zakone prostega pada in s tem utemeljil mehaniko oziroma fiziko v današnjem pomenu besede. Ravno to pa je ontološki problem, da je nekaj takega sploh možno in uspešno.

Galilei nasproti pojavu gibanja ni storil drugega, kot da ga je meril (ustrezno današnjim fizikalnokemijskim metodam na splošno). V spoznavnem »prijemu« je tu od gibanja le tisto, kar je merljivo, to je, kolikor nosi merljivo strukturo. Naravoslovje v sodobnem smislu, ki je torej znanost merjenja, je začelo svojo uspešno pot z izredno omejitvijo vprašanj do svojega predmeta. In dejstvo je, da je samo na tak način postalo naravoslovje tudi možno, z vsemi ogromnimi dosežki, ki jih danes posreduje.

Toda ob vsem tem ne smemo spregledati, da gibanje, tudi kot zgolj fizikalno-prostorska sprememba ni zgolj merljiva struktura. V stvarnosti ni čistih merljivih struktur. Tudi te potrebujejo nekega nosilca. Ker pa ta nosilec ni predmet merjenja, je jasno, da so določena področja stvarnosti za znanost a priori nedostopna. To pa je spet »meta ta fizika«.

Posebna metoda, ki jo uporabimo za poseben predmet, pa ima tudi nadaljnjo posledico, namreč da tip metode določa tip rezultata. In ta ugotovitev ne velja le za naravoslovje, temveč za vsako znanost. S tem ko se odločimo za določeno metodo - v našem primeru za merjenje pojava - se že hkrati odločimo za tip rezultata, in to preden sploh napravimo dejanski korak v tej smeri. Naš um ostane podvržen zakonu, pod katerim je nastopil. (»Er bleibt dem Gesetz unterworfen, demgemäss er angetreten« - Goethe).

S tem pa se predstavlja nadaljnji vidik soočenja metafizike z naravoslovjem, namreč vidik kvalitativnega v kvantitativnem. Čiste merljive strukture v resničnosti ne obstojajo. Neka veličina je vedno veličina nečesa, potrebuje nosilca in ta nosilec ni količinski. Nosilec je vedno več kot merljiva struktura, s katero je nerazdružno povezan, (odnos substanca-akcidenca). Če se torej posvetimo merljivi strukturi nekega predmeta, kot to delajo naravoslovne znanosti, potem se to ne more zgoditi neodvisno od nosilca te strukture, torej od predmeta v celoti (gibanje samo na sebi ne obstoja).

Vzemimo za primer Newtonov zakon težnosti. Ta pravi, da se dvoje teles privlači s silo, katere jakost je premo sorazmerna njihovim masam in obratno sorazmerna kvadratu njihove oddaljenosti. Bistvo tega zakona so torej merljiva razmerja. Zakon vsebuje mersko relacijo med težnostjo dveh mas, ki sta le v njih številčni veličini vsebovani v zakonu. Kaj pa težnost v svojem bistvu je in

kaj je snov, o tem v tem zakonu ni govora. Newton sam je težnost imenoval »qualitas occulta«. Pa tudi danes znanost ne ve ničesar o tem, kaj težnost je. To je notranja problematika, ki zadeva kvalitativno v kvantitativnem v okviru neke naravoslovne izjave (zakona). In to je »meta ta fizika«.

Naravoslovne izjave zadevajo v glavnem merljive strukture resničnosti. Ker pa je ta kvantitativnost vedno vezana na nemerljivo, na kvalitativno, vsebuje naravoslovje tudi kvalitete, torej nekaj, kar je merečemu spoznavnemu aktu odtegnjeno. Tako nam soočenje naravoslovja in metafizike pokaže, da imajo naravoslovni dosežki vedno dvojen značaj. Po eni strani so to izjave o merljivem (kar je splošni metafiziki zaprto), po drugi strani pa implicitno vsebujejo tudi kvalitativno, na kar dejansko cilja metafizika in kar mora naravoslovje enostavno sprejeti.

Predmet naravoslovja pravzaprav ni »narava« in naravoslovje ni znanost o naravi, temveč znanost o merljivih strukturah stvarnosti. Narava pa je neprimerno več. Narava je tudi lepota, harmonija, red itd. Zvezdnato nebo nad menoj je vzvišeno, čudovito... Toda astronomija se s to lepoto ne ukvarja, nje globlji pomen tega nebesnega svoda ne zanima.[50]

Meril v naravi ni, te mora ustvariti naš um. In naš um je tisti, ki ustvarja matematične osnutke narave. Heidegger pravi, da znanstvenik, ki meri, nekaj vrine med sebe in predmet, in to je merilo v katerikoli obliki. »Prisotno« je tisto, kar je neposredno dano, kar naš intelekt enostavno zaznava. Ko pa stvar tematiziramo, nastopi situacija, ko na neko danost apliciramo merilo v eksperimentu. S tem ko postavi določeno merilo, izvrši naš intelekt neki akt, še predno zares meri. Ta akt je po Heideggerju »transcendiranje«. Transcendiranje se izvrši, še predno se začne dejanje raziskave. K naravi s tem ni narejen še niti prvi korak.[51]

3. Različnost naravoslovnih ved

Kljub temu da biologija danes uporablja fiziko-kemične metode, ne moremo trditi, da je naravoslovje enotno. Mnogi naravoslovci sicer goje upanje, da se bodo različne naravoslovne vede končno zlile v eno samo znanost, to je fiziko; in nekateri verjamejo, da kvantna biologija daje nastavke za to enotno znanost (Weizsäcker, Drieschner itd.). Bavink je govoril o principu konvergence v znanosti. Vendar princip konvergence velja le v okviru ene znanosti. V okviru naravoslovja na splošno pa je odločilen princip divergence.[52]

Fizik je na svojem področju samozadosten, saj ne potrebuje biologije in njenih metod. Uexküll dobro pravi, da »fizika razvija nauk o toploti za bitja

[50] Prim. J. Meurers, *Metaphysik und Naturwissenschaft*, Darmstadt 1976, 34-36; *Kleine Wissenschaftslehre*, Aschaffenburg 1970, 20-56.

[51] Prim. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, 362 sl.

[52] T. von Uexküll, *Der Mensch und die Natur*, Bern 1953, 29.

brez toplotnih čutil, akustiko za gluhe in optiko za slepe«. In vse to dela zato, da lahko sploh napreduje.[53]

Fizika se s svojimi metodami in vprašanji vedno bolj oddaljuje od nalog biologije, ki hoče raziskovati pravila in zakone življenja. Fizika (sem štejemo tudi kemijo) in biologija sta dve različni znanosti, od katerih vsaka ustvarja svojo podobo resničnosti. Fizika nam kaže naravo kot svet »objektivnih danosti«, ki naj bi nastale že pred nastankom življenja. Biologija pa nam predstavlja naravo, ki sestoji iz dejanj, v okviru katerih nastopi objektivno šele kot moment teh dejanj.

Vprašanje je sedaj, katera znanost nam posreduje pravilnejšo podobo stvarnosti. Ali morda obe znanosti posredujeta le različne vidike ene in iste narave? To vprašanje pa nas že vodi ven s področja naravoslovja. Fizika o pravilnosti ali nepravilnosti biološkega pogleda na naravo ne more dati nobene izjave, ker ne pozna narave življenja. Biologija pa o fiziki izjavi lahko le to, da zanjo predstavlja pomožno vedo.

Tu je sedaj poklicana filozofija, da odloči, katera znanost je bliže resničnosti - fizika ali biologija. Spet se nam postavlja problem metode. Kako je lahko človek gotov, da mu njegove metode sploh kažejo nekaj resničnega. Resnico definiramo kot »adaequatio intellectus et rei«. Toda ali fizika lahko vzpostavi to »adaequatio« oziroma, v koliki meri to lahko stori? Ali ni narava čisto nekaj drugega kot tisto, kar dojemamo s fizikalnimi metodami?

Bacon Verulamski je resnico definiral drugače: »quantum scimus tantum possumus« - kolikor daleč sega naše znanje, tako daleč sega tudi naša zmožnost. Velja pa tudi obratno: »quantum possumus tantum scimus«, le tako daleč, do koder seže naša zmožnost, sega tudi področje našega znanja. Naprej lahko le domnevamo.[54] Naše znanje se v znanosti začenja s postavljanjem hipotez. Te pa imajo le tedaj smisel, če izhajajo iz trditev, ki zadevajo naše zmožnosti (ki se dajo verificirati). Če se izkaže, da se te hipoteze obnesejo, to je, če se na podlagi novih dejstev dajo preveriti, dobe značaj več ali manj dokazane resnice, značaj znanstvenega aksioma.

Toda zgodi se, da aksiomi, ki so se stoletja obnesli pri napredujoči raziskavi pojavov, nenadoma odpovedo, če gremo z njihovo uporabo še naprej. Takoj ko se zgodi to, moramo izumiti nove hipoteze in jih preizkusiti na novih dejstvih. Tako nastajajo novi aksiomi, če so naše hipoteze pravilne. Iz vsega tega pa sledi, da nam niti predpostavljeni aksiomi, niti predmeti, ki jih na podlagi aksiomov dojemamo, ne določajo vsebine resnice naravoslovnih spoznanj, temveč da je odločilno edino vprašanje ali se naši aksiomi obnesejo ali odpovedo.

Eksperiment ima nalogo, da na osnovi znanih aksiomov razloži nove pojave in jih napravi dostopne našim zmožnostim. Torej preizkuša hkrati vedno tudi mejo veljavnosti naših aksiomov.

Eksperimentirati pomeni:

---

[53] T. von Uexküll, n. d., 35 sl.

[54] T. von Uexküll, n. d., 39 sl.

a) preizkusiti pojave na podlagi našega znanja in

b) preizkusiti naše znanje na pojavih. Eksperiment nam torej podaja okvir, v katerem ostajamo s svojimi izumi ujeti, pokaže pa tudi, da ne moremo izumljati poljubnega števila in poljubno različnih hipotez. Skratka, pokaže nam mejo veljavnosti naših izumov.

Kako je sedaj z objektivnostjo naravoslovnih znanosti? Dokler iščemo objektivnost v tistem »objektivnem«, ki ga naravoslovje na osnovi svojih meril samo določa, lahko to vprašanje damo ad acta. Če pa razmislimo o tisti potezi stvarnosti, ki naravoslovje vedno znova prisili, da svoje metode in merila spreminja, potem nenadoma spoznamo neko drugo objektivnost: to je objektivnost uspeha ali neuspeha naših znanstvenih osnutkov.

Zmožnost hipotetičnega mišljenja, torej tvorbe hipotez in meril kot tudi njih preizkus, je dana le človeku. Ker pa so osnutki biologije uspešni in nam odpirajo nove možnosti, ki nam omogočajo smiselno poseganje v dejanja življenja, nimamo niti najmanjše osnove, da bi dvomili o realnem značaju narave, kot jo vidi biolog. Ta pa nam razkriva realnost nezavednega in gonskega življenja. Pravila igre bioloških funkcij niso namreč ne fizikalne, pa tudi ne psihološke narave. Fizik sicer res ni odvisen od biologije kot znanosti, je pa odvisen od svoje biološke narave! In ta je nedvomno primarnejša kot njegov svet fizike.

Vsi poskusi scientizma, da bi znanost stopila na mesto filozofije ali da bi morala vsaka prava filozofija izhajati iz naravoslovnih znanosti, so že vnaprej obsojeni na neuspeh. Znanost ni niti filozofija niti ne more filozofije utemeljiti. Ima pa vsako časovno obdobje določene predstave o filozofiji narave, ki so za potek raziskovanja in za razlago rezultatov velikega pomena. Vprašanja, ki jih kak čas postavlja naravi, so odvisna od tega, kaj pod pojmom »narava« sploh razume. Razlage, ki jih dajejo misleci v svojih odgovorih, se nahajajo vedno v okviru časovno določenih predstav o naravi. S tem da se kakšen nauk izrecno odreka vsake odvisnosti od filozofije, te odvisnosti še zdaleč ni odpravil, prej obratno.

Tipičen primer je problem finalnosti (smotrnosti) v naravi, ki ni pomemben le za naše predstave o področju življenja, temveč za celotno podobo narave. Odklonilno stališče današnje pozitivne znanosti do finalnosti v naravi je razumljivo le na osnovi kartezijanskega dualizma, ki še vedno postavlja filozofske predpostavke naravoslovnemu mišljenju. Dualizem že vnaprej sprejme odločitev, kje finalnosti ne sme biti. Smotri so možni le na področju duha, področje neduhovnega pa kot protipodročje teh že per definitionem ne more vsebovati.

Za pozitivizem imajo samo tiste izjave o naravi smisel, ki se dajo dokazati s pomočjo eksperimenta. S tem pa so vse izjave o naravi sami na sebi, torej izven področja poizkusov brezpredmetne, ker se ne dajo ne dokazati ne zanikati. Logistični pozitivizem gre še dalje: zanj so izjave naravoslovja najprej le besede, v katerih se manifestirajo slovnična pravila, po katerih so besede logično povezane.

Kritični realizem pa naravo samo na sebi priznava. Sicer ne trdi, da so pojavi, ki jih opisuje sodobna fizika, identični z naravo, kot je sama na sebi, kljub temu ima ta nauk dejansko objektivistični značaj. Ta se kaže v veri, da bo fizika s časom in z vedno bolj prefinjenimi metodami končno le ugotovila, kakšna je narava sama na sebi. Vedno pravilnejše slike znanosti nam bodo končno približale pravo podobo narave v svoji realnosti.

Vendar dejstvo, da verujemo v neko samo na sebi bivajočo naravo neživega, še ne pomeni, da moramo to naravo pojmovati objektivistično. V okviru današnje fizike se jasno vidi, da je merilo za »pravilno« ali »napačno« le merilo uporabnosti in uspešnosti metod, ne pa merilo za resnico oziroma neresnico. Če vprašamo, ali so osnutki sodobne fizike pravilnejši kot osnutki klasične fizike, dobimo odgovor, da za razlago makrofizikalnih pojavov zadostuje klasična fizika, za razlago mikrofizikalnih pa moramo uporabiti metode moderne fizike. Ali, da je podoba, ki elektron predstavlja kot valovanje, ravno tako pravilna kot tista, ki ga prikazuje kot delec.

Narava neživega, h kateri se sicer ne da pristopiti s poljubnimi osnutki, od katere pa na osnovi različnih osnutkov dobimo nasprotujoče si in vendar vsakokrat »pravilne« podobe, je zato lahko le nekaj, kar sicer nudi možnosti za uresničenje naših osnutkov, kar pa samo nujno ostaja izven stvarnosti, ki jo ti osnutki zajemajo. Zato pravi C. F. v. Weizsäcker: »Fizikalna stvarnost je področje možnosti, da proizvajamo pojave po naši volji. Fizikalni zakoni niso nič drugega kot zakoni teh možnosti.«

Zato lahko iz doslej povedanega povzamemo:

1. Stvarnost fizike je omejena. Obstaja stvarnost tudi izven področja fizikalno dojemljivih pojavov.

2. V okviru sodobne fizike se kaže stvarnost drugače, kot si je to predstavljala klasična fizika.

3. Dejanje in zaznava opazovalca spadata k predpostavkam povzročanja fizikalnih pojavov. Toda dejanja in zaznave pa so že pojavi, ki ne spadajo več na področje fizike, temveč na področje življenja. Fizik torej neživo naravo, tako kot je sama na sebi, definira lahko le kot »predstvarnost« (Uexküll), ki pa ima svojo izvirno objektivnost. Objektivnost predstvarnosti pa se naravoslovcu javlja v uspehu ali neuspehu njegovih znanstvenih osnutkov.

Pojem objektivnosti ima seveda različne pomene.[55] Če rečemo, da je objektivistična razlaga narave napačna, pomeni to, da fizik s svojimi osnutki in spoznanji ne podaja narave tako, kot je sama na sebi. Zavrnitev tega objektivističnega nazora pa še ne pomeni zanikanja objektivne danosti narave, temveč samo upor proti temu, da se določen nazor prizna kot dokončen. Vsak objekt, s katerim ima opravka fizika, je odvisen namreč tudi od subjektivne naravnanosti fizika, to je od njegovih osnutkov oziroma izrezov stvarnosti, v katerih naleti na svoje objekte. Ko fizik eksperimentira, se mu javljajo delci, valovanja, energije, elementi in za temi išče spet nove objekte itd.

[55] T. von Uexküll, n. d., 165 sl.

O napačnem objektivizmu govorimo, če se pojmuje te objekte kot resnično naravo samo na sebi. Vendar obstaja eno samo dejstvo, ki na vseh objektih ni odvisno od subjekta (od fizika), dejstvo, da subjekt sploh zadeva na nek objekt. Tu zadeva subjekt na nekaj, kar ni odvisno od njega in kar predstavlja objektivno na objektih.

Da stvarnost naravoslovca pride do aktualizacije, je potrebno dvoje: eksistenca predresničnega in prisotnost cilja, ki osnuje nek izsek stvarnosti. Šele s tem ciljem nastane možnost, da nekaj lahko nastopi kot moment stvarnosti.

V fiziki osnutke izumlja in spreminja človek. On izbira cilje in snuje poskuse, s katerimi se usmerja k tem ciljem. Če se usmeri na cilj merjenja, lahko v eksperimentu naleti le na nekaj merljivega. Tako so osnutki fizike predpostavka za to, da se fizik sreča z objektivnostjo predstvarnega. Vendar ti osnutki njega samega ne zadevajo, saj je on tisti, ki jih je izumil in uporabil.

Drugače pa je v biologiji. Tu odkrijemo, da se živali v osnutkih življenja popolnoma zgubijo, da se z njimi poenotijo. (Tu naj omenim posebno pomembna dela Jakoba v. Uexkülla, ki je »osnutke življenja« izčrpno opisal). Če so živali usmerjene na neki cilj, recimo iskanje hrane, potem drugega cilja ne morejo izbirati, to je, ne morejo postavljati drugih osnutkov.

Medtem ko cilje in osnutke fizike izbiramo mi sami in nas torej ne zadevajo, pa je s cilji in osnutki življenja drugače. Oni so tisti, ki nas izbirajo. Tudi v ciljih življenja zadevamo nekaj objektivnega, ki pa v nobenem primeru ni odvisno od nas. Na temelju te objektivnosti življenja smo odvisni od objektivnosti predresničnega (predstvarnega).[56] Tako ne obstaja le objektivnost predstvarnega, na katero so navezani vsi cilji in osnutki, če se hočejo uresničiti, pač pa tudi objektivnost ciljev in osnutkov življenja, s katerimi se pojavijo čisto določene oblike odvisnosti. Zato imajo eksperimenti biologije tudi čisto drugačen značaj kot eksperimenti fizike. In ker torej v ciljih in zahtevah življenja zadevamo na nekaj objektivnega, stojimo pred vprašanjem ali nimamo različnih oblik oziroma stopenj objektivnega. Tako vidimo, da je tradicionalna predstava o vegetativni, senzitivni in racionalni stopnji življenja popolnoma upravičena. Naravoslovec, ki poskuša te stopnje nivelirati, s tem posiljuje naravo. Darwin, ki je idejo evolucije zvedel na idejo o »preživetju najsposobnejšega« (Survival of the Fittest), je smoter organov in obnašanja organizmov zvedel na »causae efficientes« in s tem življenje »razložil« v smislu fizikalizma.

[56] T. von Uexküll, n. d., 167 sl.

4. Bistvo filozofskega spoznanja

4.1. Predmet in poglavitna tematika filozofije

Filozofsko spoznanje je v prvi vrsti apriorno spoznanje.[57] Gre za spoznavanje bistev stvari in vseh tistih dejstev, ki so v teh bistvih utemeljena. Apriorno spoznanje pomeni, da ta bistva dojemamo na umski način in ne z indukcijo, kot to delajo naravoslovne znanosti. Takšno spoznanje pa je možno le pri tistih vsebinah, katerih bistvo je popolnoma umljivo oziroma inteligibilno, tako da ga lahko duhovno prešinemo »od znotraj«. Vendar se predmet filozofije ne krije popolnoma s področjem apriornega. Matematične resnice, kot npr. 2 x 2 = 4 ali Pitagorov izrek, so apriornega značaja, pa vendar niso predmet filozofije.

Po drugi strani pa imamo tudi predmete filozofije, ki niso spoznatni na apriorni način. Primeri za to so npr. eksistenca zunanjega sveta, finalnost (smotrnost) v naravi, vprašanje bivanja Boga, odnos med dušo in telesom.

Filozofija je nadalje naperjena predvsem na vsebine, ki imajo v redu bitja osrednji pomen. Zato se zanima samo za predmete, ki so po svojem bistvu v kakršnemkoli globljem odnosu do žarišča stvarnosti oziroma resničnosti. Tako spada v filozofijo bistvo števila in v tem bistvu temelječe lastnosti, ne pa bistvo števila 4 ali 16 in v teh številih temelječi odnosi. V filozofijo spada bistvo prostora in njegove bistvene lastnosti, ne pa bistvo različnih konkretnih prostorskih tvorb. Tako ontologija zaobjema vsa področja bitja, v katerih odkrivamo nujna bistva.

Poleg tega filozofija ni naperjena le na spoznanje predmetov, ki so osrednjega pomena, temveč želi predmete spoznati tudi na osrednje pomemben način. To se pravi, da jih umsko prešinja od znotraj, ko spoznava njih bistvo. Zato se tudi pretežno omejuje na predmete, ki so apriorno spoznatni. In vendar tega ne smemo razumeti zgolj v fenomenološkem smislu. Ravno nasprotno, resnično filozofijo zanima eksistenca ravno tako kot svet bistev. Celo več, prvenstveno analizira vednost človeka o resnično bivajočih stvareh in se vprašuje po stopnji gotovosti, ki jo tu lahko sploh doseže.

»Cogito ergo sum« (Descartes) je eminentno izstopajoča, čisto filozofska resnica, ki z absolutno gotovostjo podaja konkretno dejstvo resnične eksistence misleca. In vendar to ni zgolj izkustvena ugotovitev, čeprav zadeva realno eksistenco. Je hkrati in predvsem filozofska ugotovitev. Tudi na vprašanja, ali je možen dvom o eksistenci zunanjega sveta in ali lahko pridemo do skladnosti spoznanja med notranjim in zunanjim svetom, ne moremo odgovoriti apriorno, pa vendar filozofija nanje odgovarja s pomočjo apriornih razvidov in ne z empirično ali induktivno metodo.

---

[57] Tu se naslanjam predvsem na fenomenološki pristop (Wesensphilosophie) kot so ga razvili učenci Husserla, npr. H. Conrad-Martius, A. Pfänder, D. von Hildebrand, B. Schwarz, E. Stein idr. Posebno sem upošteval spoznavoslovje D. von Hildebranda (prim. Seznam literature).

Pri vseh problemih, ki zadevajo resnično eksistenco, ravna filozofija podobno kot pri »cogito ergo sum«. Opirajoč se na nek aprioren razvid pokaže, da dejstvo naše lastne eksistence nikoli ne more biti potegnjeno v vrtinec tistega dvoma, ki ogroža naše celotno spoznanje stvarnosti. Naj bo možnost zmote še tako velika, vedno ostanem gotov svoje lastne eksistence, skratka nečesa resnično bivajočega. Sem absolutno gotov, da je ista »stvar«, ki po možnosti dvomi o resnični eksistenci vseh ostalih v zavesti prisotnih bitij, oseba, ki ve, da dejstvo njene lastne eksistence ni niti malo omajano z možnostjo zmote ali prevare. Moja gotovost temelji v resnici, da je ontološka eksistenca osebnega bitja vedno že predpostavljena in se vedno znova potrjuje. To je razvid v nujno, izrazito inteligibilno in hkrati absolutno gotovo stvarno stanje. Tu je resnična »adaequatio intellectus et rei«. Čim se v to stanje miselno poglobimo, ga spoznamo kot neposredno razvidno.[58]

Vendar tudi področja, ki nam ne dajejo apriornih razvidov, spadajo v filozofijo. Tak primer je odnos med dušo in telesom in posredno tudi vprašanje nesmrtnosti duše. Filozof pri teh problemih lahko uporabi podatke, dobljene na empiričen način. Tipičen primer imamo pri Bergsonovi analizi spomina. Toda pri interpretaciji empiričnih podatkov nastopi specifično filozofsko spoznanje, ki gradi na apriornih razvidih in enoumno filozofski metodi. Čeprav pri odnosu med dušo in telesom apriorno spoznanje ni mogoče, pa problem ostaja na področju filozofije, ker je zaradi vsebine specifično filozofske narave. Pričakovati odgovor na ta vprašanja od pozitivne znanosti, je popoln nesmisel. Neapriorna narava teh vprašanj še ne napravi za empirična.

V filozofiji ne vlada le tematičnost spoznanja, temveč tudi in predvsem tematičnost predmeta. Pri preprosti zaznavi predmeta gre za izrecno predmetno tematičnost, ki še ne vsebuje spoznavne tematičnosti. Večino eksaktnih znanosti pa zanima predvsem tematičnost spoznanja, ki tematičnost predmeta postavlja v ozadje. To smo videli pri obravnavi naravoslovnih znanosti, posebno še fizike. Morda bi kdo mislil, da se naravoslovje kot realna znanost zaradi svoje pragmatične naravnanosti bolj ukvarja s predmetom. To pa ne drži. Pragmatični interes pomeni, da se ukvarjam s predmetom le toliko, kolikor ta služi kot sredstvo za dosego nekega cilja.

Pri eksaktnih znanostih ima želja po kopičenju znanja prednost pred zanimanjem za predmet kot tak; v ospredju je temeljitost, sistematičnost in presoja znanja o predmetu. Pri filozofskem spoznanju pa mora vladati popolno ravnotežje med spoznavno in predmetno tematiko. Središčno pomembni predmeti stoje v vsej svoji ontološki teži pred duhovnim očesom misleca, ki išče in spoznava. Njegov pogled je uperjen v bistva in tista dejstva, ki so v teh bistvih utemeljena. To apriorno spoznanje pa je, kot že rečeno, možno le pri predmetih, ki taka inteligibilna bistva nujno tudi imajo.

---

[58] V slovenski filozofiji je A. Ušeničnik razvil nauk o popolni refleksiji (ob naslonitvi na Tomaža Akvinskega in Decartesa) človeškega duha kot osnovi spoznavoslovja; prim. *Uvod v filozofijo*, I., Ljubljana 1921, 71 sl.

Predmet »človek« ima kot oseba takšno umno bistvo, zato je tudi predmet apriornega spoznanja. Vse tisto, ki temelji v bistvu osebe, je spoznatno na aprioren način. Toda mnoga druga dejstva o človeku ne temelje v njegovem inteligibilnem bistvu, zato zahtevajo empirično raziskavo. Takšna pa so vsa dejstva fiziološke narave, vsa psiho-fizična in mnoga psihična dejstva.

Eno in isto substanco v tem primeru raziskujemo s filozofskimi in empiričnimi metodami. Človek je na ta način lahko predmet specifično filozofske kot tudi eksperimentalne psihologije. V nekem smislu bi lahko rekli, da imata obe znanosti človeka za »objekt« in zato isti predmet. Vendar pa to dejansko ne drži. Resnični in neposredni predmet apriornega spoznanja je vedno realno različen od neposrednega predmeta empiričnega spoznanja.

Če filozofija raziskuje bistvo števila na splošno, tako so ta dejstva popolnoma različna od tistih, s katerimi se ukvarja matematika, kjer gre za specifična števila in številčne kombinacije. Ko filozof vprašuje, kaj je število, kakšna je njegova bitnost, kje je razlika med številom in ontično pritiko kvantitete, kakšen je odnos med številom in stvarnim svetom, je to nekaj popolnoma drugega kot tisto, kar zanima matematika. Celo tu se neposredni predmet filozofije redno razlikuje od predmeta drugih znanosti, pa naj se te še tako tesno naslanjajo na isto bitje.

Razlika med filozofijo in ostalimi znanostmi je v tem, da se prva za bitje zanima le toliko, kolikor je to nosilec nujnega bistva in kolikor so umljiva stvarna stanja na umljiv način v teh bistvih utemeljena. In potem le toliko, kolikor so ta dejstva osrednjega pomena in v posebnem odnosu do celote bivajočega.

Večina znanosti gleda na svoj predmet le pod določenim vidikom, ne da bi bil ta diktiran od glavne teme predmetnega področja. Fizika in kemija se zanimata vsaka za svoj specifični prerez skozi svet bivajočega. To seveda ne pomeni deformacije bitja, ker se to dogaja cum fundamento in re (na stvarni osnovi), vendar pogojuje zoženje bitja na določen izsek stvarnosti.

Značilnost filozofske naravnanosti pa je, da njen vidik nima le stvarne osnove (cum fundamento in re), temveč da se orientira na glavni temi predmeta ali predmetnega področja. Stvarne teme, na katere je naperjeno filozofsko spoznanje, niso namreč razvrščene enakopravno druga ob drugi, temveč predstavljajo nek hierarhični red, ki je odvisen od njihovega odnosa do osrednjega smisla in pomena.

Prava filozofija zahteva neprestan in intimen dotik z resničnostjo, zato je izrazito nasprotje tistega načina mišljenja, ki temelji v sterilnem potovanju od pojma do pojma. Ostajati zgolj v sferi znanih in definiranih pojmov, pomeni, da smo plodno povezavo našega duha z vesoljem bivajočega pretrgali. Nevtralnost nasproti predmetu, ki jo goje eksaktne znanosti, je za filozofa nemogoča, ker nikoli ne sme postaviti spoznavnega nad predmetno. Skrivnostno globino bitja zaznamo le, če izstopimo iz praktične bližine do predmeta in vpletenosti v slučajne situacije.

4.2. Odnos med filozofskim in znanstvenim spoznanjem

Na bistvena vprašanja filozofije lahko druge znanosti ravno tako malo odgovorijo, kot filozofija ne more odgovoriti na specifična vprašanja teh znanosti. Predmet filozofije ni vedno onstran predmeta ostalih znanosti, kot je to pri etiki, estetiki, spoznavni teoriji itd., je pa često objektivni temelj, na katerem se ostale znanosti gibljejo.

Predstava, da je smisel in pomen filozofije le v ustvarjanju formalne metodologije in v formalni utemeljitvi drugih znanosti, je v jedru zgrešena. Ta predpostavka spregleda pomembne dele filozofije, katere predmeti znanost presegajo.

Filozofija ni niti gospodarica niti služabnica posameznih znanosti. Tu obstaja popolna medsebojna neodvisnost. Drugo pa je, ko gre za razsodbo o zadnjih in najvišjih vzrokih. Ker sloni filozofija na najvišjih načelih mišljenja in počelih bitja, tudi lahko razsoja o načelih in počelih, ki jih druge znanosti enostavno predpostavljajo (npr. zakon o neuničljivosti materije, ki je dejansko bitno počelo).

Obstaja pa tudi medsebojen vpliv, kjer lahko pokažemo na vrsto možnosti. Ta vpliv se spreminja v odvisnosti od specifičnega značaja neke znanosti. Fizika in kemija ne predpostavljata neke posebne filozofije. Filozofsko stališče, ki ga ima npr. nek kemik, ne vpliva na to, da na svojem področju lahko dosega odlične rezultate. V biologiji je to že nekoliko drugače. Sicer se njegov nazor ne odraža pri posameznih opazovanjih, pač pa pri razlagi in splošnem vrednotenju dosežkov biologije. Pri psihologiji in sociologiji je ta odvisnost od filozofije še večja, kot pri naravoslovju. To ne pomeni, da morajo te vede izhajati iz filozofskih raziskav. Vendar mora sociolog ali psiholog za svoje delo imeti pravilen pogled na določene filozofske teme in teorije. Po drugi strani pa tudi razvoj pozitivnih znanosti postavlja filozofijo pred nove, predvsem spoznavnoteoretične probleme.

Vse empirične znanosti pristopajo k predmetu od zunaj: s posamičnimi opazovanji, z analitično metodo in induktivnim sklepanjem. Poleg empiričnih metod uporablja pozitivna znanost tudi razlage in hipoteze, ki v strogem pomenu besede niso več empiričnega značaja. V določeni meri imajo »eksaktne« hipoteze (predvsem v fiziki), značaj konstrukcij, pri katerih igrata fantazija in spekulacija veliko vlogo. Vloga hipotez pa je v naravoslovju zelo velika. Gre za nedokazane predpostavke (podmene), ki se opirajo na določena dejstva (Newton: hypotheses non fingo). Na osnovi eksperimentov pa se hipoteza da »eksaktno« preveriti ali verificirati in tako nova dejstva potrdijo (ali ovržejo) njeno upravičenost.[59] Znanstvene hipoteze so tipičen primer spoznanja »od zunaj« in se zato ločijo od filozofskega spoznanja, ki je spoznanje »od znotraj«.

[59] Prim. Poglavje *Različnost naravoslovnih ved.*

Hipoteze eksaktnih znanosti pa se ne ločijo le od empiričnih indukcij, temveč tudi od filozofskih hipotez. Obema vrstama hipotez (eksaktnim in filozofskim) je skupno, da gre za verjetne spekulacije. Vendar igra pri hipotezah eksaktnih znanosti fantazija veliko večjo vlogo kot pri filozofskih hipotezah. Filozofske hipoteze se namreč omejujejo na izpostavo tistega, kar je vsebovano v neposredno danem. Tako za fantazijske konstrukcije ostaja le malo prostora. Druga razlika pa je v tem, da hipoteze eksaktnih znanosti redno zahtevajo potrditev z empiričnimi sredstvi, to je verifikacijo z eksperimenti (Popper: verifikacija - falsifikacija!).

Nasprotno pa filozofsko spoznanje, ki izhaja iz neposredno razvidnih danosti inteligibilnih bistev, dojema stvarno stanje, ki je nujno utemeljeno v bistvih stvari. Naš pogled prodira v notranjost bistva in v zrenju tega bistva spoznava tudi njegove konstitutivne elemente in stvarna stanja, ki v njem temelje. Gre za intuitivno prešinjanje predmeta od znotraj, torej od njegovega jedra navzven. To spoznanje ima čisto drugačno racionalno jasnost kot spoznanje, ki ga dosežemo s pomočjo indukcije, analize itd. Tu se dejansko izraža čudovita »prestabilirana harmonija« (Leibniz) med duhom in predmetom. Pomislimo samo na filozofsko hipotezo o eksistenci zunanjega sveta, pa nam bo takoj jasna razlika med filozofsko hipotezo in hipotezo v naravoslovju.

Zahvaljujoč eksaktni znanosti in možnosti empirične verifikacije, predvsem pa »nekontroverznosti« njih dosežkov, je razširjeno mnenje, da je naravoslovje bolj kritično kot filozofija. To mnenje pa je v jedru zmotno. Nobene znanosti ne prešinja tako kritičen duh kot ravno filozofijo. Ta duh je neposredno povezan z globinsko razsežnostjo filozofije in z višjo gotovostjo, ki jo njeno spoznanje zagotavlja. Že dejstvo, da spoznavna teorija zavzema v filozofiji tako pomembno mesto, je dokaz, da filozof sprašuje še naprej, medtem ko znanstvenik določene stvari vzame za samoumevne ali izhaja iz tihih predpostavk.

Vzrok kontroverznosti v filozofiji moramo iskati predvsem v dejstvu, da filozofski sistemi vsebujejo tudi vrsto hipotez in možnih razlag, ki izstopajo iz okvira klasičnih filozofskih spoznanj. Ker se v filozofskih sistemih prepletajo nedvomna in razvidna spoznanja s konstrukcijami in hipotetičnimi razlagami, delijo ta spoznanja usodo celotnih filozofskih zgradb.[60]

Pa tudi naravoslovje ni brez kontroverz, le da se izražajo na drug način in v drugi smeri. Poleg tega pozna naravoslovje kontinuiran ritem nadomeščanja ene teorije z drugo. Takega imanentnega in nepreslednega napredka filozofija ne pozna. Seveda lahko določeno miselno gibanje v določenem zgodovinskem obdobju postavlja določene probleme v ospredje, kar pa nikakor ne gre po Heglovem trojnem taktu, ki je čisti miselni konstrukt. Miselno gibanje je v filozofiji navadno zakrito in ne tako očitno kot pri eksaktni znanosti. Resnica, ki jo je filozofija odkrila, ni nikoli zastarela in presežena. Razvidne filozofske resnice ostajajo za vse čase nove in vedno znova navdihujejo.

---

[60] Prim. B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster 1934.

4.3. Metoda filozofije

Začetek vsega filozofiranja je izkustvo. Pradejstvo in predpogoj za vsa ostala dejstva je, da »nekaj zavestno doživljam«. Doživljaji pa niso vsebina mojega jaza, temveč predmeti, ki mi stojijo »nasproti«. »Nekaj« imam pred seboj, »nekaj« doživljam. Poleg tega doživljam, da je tisti »nekaj« zelo raznolik, pa vendar izraža neko urejenost, nek red. Prva naloga filozofa je dokončna razjasnitev, v čem obstoja ta red doživetega, torej red mojega notranjega »sveta«. Raziskujem red pojavov in to pomeni zavestno usmeriti pogled na doživljaje, pomeni reflektirati doživeto in njegove oblike.

Tudi to, kar imenujem narava, je najprej doživetje. Zato je najbolj naravna filozofska metoda fenomenologija. Fenomenologija je dejansko stara toliko kot filozofija. Sistematično so jo gojili že Sokrat, Platon in Aristotel. Novo na sodobni fenomenologiji, kot jo razumemo mi, pa je poudarek eksistencialnega, neposrednega in intuitivnega dotika s predmetom, ki je nasproten vsaki abstraktni uporabi golih pojmov. Osrednji pomen ima tu razlika med pristnimi bistvi in samo morfičnimi enotami, ki je tudi spoznavnoteoretično utemeljena. Ta metoda je v ostrem nasprotju z mišljenjem nekaterih mislecev, ki izhajajo iz predsodka, da je nekaj toliko manj racionalno in umljivo, čim več kvalitativne vsebine ima.

Naš pogled je uprt v apriorno spoznanje. To spoznanje pa dosežemo ali z intuicijo ali z dedukcijo. Intuicija ni nekaj iracionalnega, temveč pomeni neposredno spoznavanje resnice in resničnosti, neodvisno od induktivnega izkustva ali logičnega sklepanja.

Naše spoznanje ima več stopenj inteligibilnosti.[61] Najnižja stopnja je preprosta zaznava predmeta; nek predmet zaznamo od »zunaj«, »površinsko«. Gre za posamično spoznanje brez odnosa do vsake zakonitosti.

Višja stopnja je induktivno vzročno spoznanje ali razlaga iz vzrokov (spoznanje ex causis). To spoznanje, ki ga goji naravoslovje, prodre v čisto drugačno globino in v precejšnji meri odgovarja na vprašanje »zakaj«. Posamezen primer uredi v arhitektoniko bitja in ga postavi v odnos do splošnih zakonitosti. Kljub temu ostane to spoznanje duhovni pogled »od zunaj«.

V duhoslovnih vedah poznamo »razumevajoče« spoznanje vzročnosti, ki sicer ni tako eksaktno kot naravoslovno spoznanje, je pa bliže spoznanju »od znotraj«. Tako npr. spoznanje zgodovinskega razvoja ali globlje psihološke zveze že pomeni spoznanje stvari bolj od jedra navzven.

Filozofsko spoznanje pa je, kot že rečeno, apriorno spoznanje bistva stvari in pomeni odločilen korak v globino, prodor duha v resnično »srce« objekta. To spoznanje imenujemo intuitivno. Gre za racionalno intuicijo, ki je možna le pri izrecno inteligibilnih bistvih ter inteligibilnih dejstvih, ki so s temi bistvi nujno povezana oziroma v njih utemeljena. Intuicija pomeni razprostrtje bistva pred

[61] Prim. D. von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn 1950, 84 sl.

našim duhovnim pogledom, ki nam omogoča popolno duhovno prešinjenje predmeta. Če hočemo npr. jasnost o bistvu hotenja in o odnosu, ki iz tega bistva izhaja (»hotenja ni brez spoznanja«), potem ne analiziramo pojma hotenja, temveč se v duhu usmerimo na bistvo hotenja.[62]

V večini primerov je racionalna intuicija edina pot, da pridem do filozofskega spoznanja. To velja izključno za ontologijo različnih področij, za etiko in za estetiko. Kako naj razumem razliko med substanco in akcidenco, neprostorskost duševnih bitnosti, razliko med mehanično vzročnostjo in motivacijo, med tvornim in finalnim vzrokom itd., če ne z intuitivnim pogledom v bistvo teh predmetov. Razlik med temi bitnostmi se ne da deducirati iz nečesa drugega. Lahko jih samo intuitivno uvidimo.

Intuicija pa ima celo takrat presežno vlogo, če je dedukcija (sklep) možna ali celo nujna. Dedukcija namreč vedno že predpostavlja intuitivni značaj logičnih zakonov. Poleg tega pa igra dedukcija v filozofiji podrejeno vlogo, in to ne le v kvantitativnem smislu, temveč tudi z vidika njene pomembnosti.

Kadar uporabljamo dedukcijo, se moramo vedno držati živega, tesnega dotika z bivajočim, ki ga imamo v neposredno razvidnih premisah. Osnovna premisa npr. v kozmološkem dokazu o bivanju neskončnega, absolutnega bitja je kontingenca (prigodnost) realno bivajočih stvari. To pa dojamemo vedno intuitivno v strogem, ožjem pomenu besede.

Pri filozofski intuiciji se kaže še posebna bistvena razlika med matematičnim in filozofskim spoznanjem. Če bi v matematičnem spoznanju videli ideal spoznanja in poskušali tudi v filozofiji s podobno formalizacijo, bi filozofsko spoznanje postalo sterilno. Končno je potreben neposreden razvid, to je intuicija načel in poslednjih zakonov, ki jih vsako deduktivno spoznanje že na tihem predpostavlja. Filozofija mora zato vedno povpraševati stvarnost, vedno znova in v različnih primerih dojeti bistvo. Dobesedno prežeti mora na sporočilo, ki nam ga lahko da le predmet.

Funkcija različnih primerov (ko nizamo primere za neko dejstvo) v procesu dojetja nujnih in intelegibilnih, v bistvu neke bitnosti temelječih dejstev, pa nima nič skupnega s funkcijo posameznih opazovanj v induktivnem procesu. Povpraševanje o resničnosti je v filozofskem spoznanju neprestano (kontinuirano) se ponavljajoč dotik z bistvom predmeta. Bistvo, ki nam je dano intuitivno, je tisto »ožarjeno« ozadje, v luči katerega raziskujemo vse primere, da bi lahko v določenem predmetu izključili vse tiste elemente, ki so si samo navidezno podobni.

V stalnem filozofskem dojemanju resničnosti, ki predmet razume »od znotraj«, ni nobenega induktivnega sklepanja. Filozofsko spoznanje prodira korak za korakom globje v bistvo predmeta, vendar vedno z intuitivnimi razvidi. Visoko inteligibilno bistvo našemu intelektu omogoča bolj intimen stik in večjo bližino, kot vsi predmeti, ki so tema naravoslovja. Zato je fenomenološki pristop v našem smislu dejanska intuitivna analiza pristnih in jasno umljivih bistev.

---

[62] Prim. D. von Hildebrand, *Was ist philosophie*?, Stuttgart 1976, 197 sl.

To ni nobena redukcija sveta na gole pojave (kot to dela fenomenalizem!), niti ni goli opis pojavov v subjektivnem izkustvu (subjektivizem). Ravno nasprotno, to je metoda, ki je osnova vseh velikih odkritij v filozofiji. Takšna so odkritja v Platonovem »Menonu«, Aristotelovem »Organonu«, takšne vrste odkritje je Avguštinov »si fallor sum«, Descartesov »cogito ergo sum« itd. To metodo najdemo povsod tam, kjer je vzpostavljen resničen, intuitiven dotik s predmetom, ki ima pristno bistvo.

Ta metoda je zato nasprotje preproste zaznave in indukcije, pa tudi vseh možnih konstrukcij, spekulacij in hipotez. Je pa tudi nasprotje slehernega genetičnega pristopa, ki trdi, da predmet razume, če pozna njegove vzroke. Ravno tako je v nasprotju s tistim stališčem, ki vidi v definiciji najvišje duhovno prešinjenje nekega predmeta.

Zato je intuicija (racionalna) poslednji temelj in tudi vrhunec vse ratio. Jasna inteligibilnost resničnega bistva, popolno prešinjenje predmeta od znotraj, je po eni strani temelj vsega racionalnega spoznanja, po drugi strani pa vrhunec spoznavnega stik našega duha s predmetom. Takšna intuicija pa ni omejena le na neposredno dojetje bistva, temveč se razteza tudi na stvarna stanja, ki v tem bistvu temelje. Ker je torej racionalna intuicija prametoda filozofije, moramo posebej opozoriti na dvoje usodnih metodičnih zmot: na konstruktivno izvajanje in vzročno-genetično metodo.[63]

1. Konstruktivno izvajanje predmet dobesedno posiljuje, ker poskuša na vsak način njegovo posebnost in svojevrstnost izvajati iz nečesa drugega ali jo zvajati na drugo. Predmetu predpisuje, kaj naj bo, kaj sme biti, namesto da se ugotovi njegova svojevrstnost. Iz nestrpnosti, čimprej priti do sistema, ne pustimo bitja v polni meri do besede. Ta metoda spregleda, da kozmos ni le celota, temveč da je v njem tudi mnoštvo »prapojavov«, ki se našemu duhu intuitivno prezentirajo in ki se formalno ne dajo izvajati iz drugega.

2. Vzročno-genetična metoda pa na vprašanje o bistvih stvari odgovarja z razvojno razlago. Bistvo življenja npr. razlaga tako, da nanj odgovori z razvojem iz materije. Na vprašanje, kaj je etična vrednota, odgovarja s tem, da pokaže na etnološki razvoj zavesti o vrednotah itd.

Resnična filozofija metodično izključuje vsako nasilno konstrukcijo, vse nelegalne formalizme, vsa izsiljena izvajanja in vse tihe predpostavke. Zato »prisluhne« predmetu brez predsodka in se stalno vrača k njemu, kjer je to le mogoče.

---

[63] Proti tem metodičnim zmotam je nastopil že E. Husserl; prim. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* I, Halle 1900.

5. Filozofija narave

5.1. Različnost vidika v naravoslovju in filozofiji narave

Ko so odpovedali veliki sistemi idealistične filozofije narave (Schelling in drugi), so se filozofi v svojih svetovnonazorskih in spoznavnoteoretičnih vprašanjih začeli čedalje bolj orientirati po dosežkih eksaktnega naravoslovja. Po drugi strani pa je pri naravoslovcih vedno bolj izginjalo zanimanje za filozofijo, če že ni čisto izginilo. Tako je pri obravnavi narave naravoslovje prevzelo vodstvo, zaradi česar je nastal scientizem.

V tej točki tudi danes ni mnogo bolje. Resnična filozofija narave je skoraj popolnoma izginila z univerz. To, kar se večinoma danes goji na univerzah, je predvsem filozofija naravoslovja, ki se zamenjuje za filozofijo narave. Filozof seveda znanosti ne more pustiti ob strani, saj se zavestno ali manj zavestno orientira po njenih dosežkih in načelnih ugotovitvah. Vendar se je glede razmerja med filozofijo in znanostjo danes zgodilo še nekaj: naravoslovci se čedalje bolj tudi sami ukvarjajo s filozofskimi vprašanji, ker so na svoj specifičen način prišli do določenih osnovnih vprašanj stvarnosti.

Kakšen pomen naj ima potem še filozofija narave, če pa že fizika sama poskuša posredovati dokončne ugotovitve o prostoru in času, materiji in energiji, končnosti ali neskončnosti vesolja, izvoru sveta, življenja, materije itd. Toda v tem primeru ne smemo spregledati, da so naravoslovci sami dejansko postali filozofi, ki postavljajo vprašanja, ki ne zadevajo le neke znanstvene podobe sveta, temveč segajo že na svetovnonazorsko in religiozno področje.

Ali je sodobna fizika res postala znanost, ki nam je zmožna posredovati »resnično resnico in stvarno stvarnost« (Eddington)? Je fizika res dokazala, da je stvarni svet pravzaprav le zapleten splet elementarnih veličin, »kvarkov« itd. in nazorni svet vsakdanjega izkustva le privid tega »resničnega« sveta? Tako vsaj načelno mislijo vsi tisti, ki izhajajo izključno iz fizikalne podobe sveta in jo neposredno razširijo v filozofski nazor o svetu. Zgolj formalno mišljene in izračunane naravoslovne veličine vzamejo enostavno za resničnost samo in jih ontologizirajo.

Seveda se postavi vprašanje, kako pa je potem mogoče, da te fizikalne ugotovitve, ki izhajajo iz visoke matematične umetnosti, vendarle omogočajo empirična odkritja in potrditve, ki imajo neznanski praktični pomen, kot to vidimo pri atomski energiji. To vprašanje je pomembno še posebej zato, ker matematična fizika poskuša s svojimi metodami doseči zadnje bitne konstituente sveta in potem dejansko postavlja svet na glavo, če te matematične dosežke neposredno prevede v realnost.

Vzemimo Einsteinov koncept, ki Newtonov zakon težnosti zvaja na strukturo sveta. Ta struktura sveta je izražena kot proporcionalnost (sorazmernost) med vektorjem materije in vektorjem ukrivitve prostora. Vektorji pa so čisto matematične tvorbe, izumi človeškega razuma in so prvotno brez odnosa do naravne stvarnosti. Po določenih pravilih matematiki ustvarjajo

sisteme določenih neštevilčnih veličin (vektorjev), ki imajo posebne lastnosti. In te vektorje je Einstein uporabil zato, da je med materijo in prostorom vzpostavil določen odnos, po katerem porazdelitev mas v prostoru določa geometrično strukturo prostora. Medtem ko je klasična fizika izhajala vedno iz formul, ki jih je neposredno induktivno dobila iz eksperimentov ali vsaj posredno takoj navezala na stvarnost (Newtonov zakon v klasični obliki), pa pri Einsteinovi formulaciji vse to manjka. Proporcionalnost med vektorjem materije in vektorjem ukrivitve prostora, je čisto suverena postavka človeškega intelekta in je neodvisna od odnosov v stvarnosti sami.

Sodobni fiziki zadostuje, da ima formulo in da iz nje lahko deducira (izvaja) odnose, ki jih nato drugotno prilagodi na stvarnost. Seveda tu ne gre le za neko samovoljo duha, saj so ravno določene bitne poteze stvarnosti tiste, ki znanstvenika na nek način prisilijo, da uporabi intelektualne formulacije, ki pojmovno niso odvisne od neposrednih pojavov, temveč temelje v svobodi človeške osebe same.

Podoben primer imamo v okviru specialne relativnostne teorije pri odnosu med prostorom in časom, kjer fizik eno in isto časovno ali prostorsko pot z ozirom na formalne potrebe poteka dogajanja, nastavi krajše ali daljše. Fiziki so se že tako navadili na to umetnijo, da jim je postala samoumevna tudi takrat, ko njen smisel sega že izven merodajnega fizikalnega smisla, namreč, da naj bi bila prostor in čas tudi v resnici »raztegljivi« realnosti.

In ker eksperimentalni in tehnični dosežki račune fizikov čudovito potrjujejo, mnogi filozofi sledijo tudi tej poti od matematične metode do prevoda v realni svet. Tudi filozofi so se navadili na predstavo, da se del prostora ali časa lahko poljubno skrajšuje in daljša in tako sprejemajo neko ontologijo, ki predstavlja dejansko izvotlitev stvarnosti, saj ne vidijo nesmisla, ki tiči v neposrednem prevodu fizikalnih dejstev v realni svet.

Toda kakšne so resnične empirične danosti, ki omogočajo tako teorijo? Da se svetloba širi s hitrostjo 300.000 km/s ni samo na sebi še nič presenetljivega. Nezaslišano pa je, da je ta določena veličina svetlobne hitrosti neodvisna od tega, ali se opazovalec giblje proti svetlobi ali proč od nje. Če sledim predmetu, ki se giblje proč od mene, se ta oddaljuje od mene počasneje, kot če stojim na mestu ali če se premikam celo v nasprotni smeri. Svetloba pa se v vseh teh primerih oddaljuje z enako relativno hitrostjo. Le kako je to mogoče?

Realno gledano svetlobna hitrost nikakor ni konstantna, temveč se stalno menja in je relativna z ozirom na gibanje opazovanega sistema. Relativna hitrost svetlobe je konstantna in ne absolutna. Fiziki pa to stvar obvladajo tako, da enostavno relativirajo odgovarjajoče prostorske in časovne odseke. Potem absolutna hitrost svetlobe seveda izgleda konstantna in zadeva je v redu. Vendar le matematično.

Če pa to koncepcijo prevedemo v realistično, postane z ozirom na razvid v bistvo prostora in časa nemogoča. Prostor in čas sta bitni razsežnosti (dimenziji) tega aktualnega fizičnega sveta. In zato spada k njihovemu razvidnemu bistvu, da se kot taki ne moreta poljubno krčiti in raztezati. Prostor in čas sama zase

nista nič realnega v tem smislu, da bi lahko učinkovala ali kaj utrpela. Sta zgolj formalni razsežnosti, ki sledita nekemu čisto določenemu bitju in dogajanju.

Če k relativizaciji časa in prostora (specialna relativnostna teorija) privzamemo še postavke splošne relativnostne teorije (ki izključuje vsako pogojenost stališča, katera pa ima v realnem svetu svoj realen smisel) in dosežke kvantne fizike ter vse skupaj direktno ontologiziramo, potem pridemo končno do tistega sveta, ki je samo še projekcija kvantificiranih energetskih veličin.

Tu vidimo, da je potrebno naš pogled preusmeriti od golih dejstev naravoslovja k bistvom stvari, ki so zaradi naravoslovnega načina mišljenja često bolj zastrta kot očividna.

Naravoslovca zanima narava predvsem »sub specie quantitatis«, zato s pomočjo matematike išče tiste vidike, ki se dajo kvantificirati. Naravoslovje je zato v bistvu »mathematique de la nature« (Jacques Maritain). Naravoslovje in filozofija narave se ločita predvsem po tem, da isti predmet motrita pod različnimi vidiki oziroma iz različnih perspektiv. Ker novi čas zamenjuje filozofijo narave s fizikalno-matematično znanostjo, gradi na tej osnovi tudi nesprejemljivo ontologijo.[64] S tem ko med naravoslovjem in metafiziko odpade posredništvo filozofije narave, tudi metafizika zgubi svojo dejansko podlago. Posledica je odprava metafizike.[65] S filozofijo narave pa je zginila tudi metafizika. To opažamo posebno pri tistih filozofih, ki se prilagajajo nominalističnemu in senzualističnemu mišljenju, misleč, da so tako bolj na znanstvenem nivoju. Resnična filozofija narave pa je modrost, sicer ne simpliciter, temveč secundum quid in kot taka je tudi podlaga metafizike, ki gradi na filozofiji narave.[66]

5.2. Osnovne postavke filozofije narave

Realistična filozofija gradi predvsem na štirih temeljnih pozicijah: na objektivnosti človekove spoznavne zmožnosti, na realnosti sveta, na njegovi objektivni razčlenjenosti po bistvih in na objektivnem pomenu čutnih pojavov.

1. V nasprotju z vsakim spoznavnoteoretičnim relativizmom priznava realizem, da ima človek v moči svojega duha zmožnost, da svet (kolikor je ustvarjenemu bitju mogoče) objektivno spozna.

2. Da je ta svet, v katerem bivamo in h kateremu kot telesno-duhovna bitja spadamo, realen svet, da bitnostno (ontološko) stoji sam v sebi in ni le nek pojav absolutnega.

3. Da imajo naši pojmi o svetu realen značaj in stvarno podlago (cum fundemento in re), da torej nikakor ne gre zgolj za prazne besede (nomina). To pa nasproti vsakemu nominalizmu pomeni, da obstojajo različne stopnje bitja

[64] J. Maritain, *La philosophie de la nature*, (OEC V), Paris 1935, 860 sl.
[65] J. Maritain, n. d., 937.
[66] J. Maritain, n. d., 913, 938, 967.

(materija, rastline, živali, človek), ki se med seboj bistveno razlikujejo ter da tudi v okviru teh bitnih stopenj nastopajo bistveno različne vrste bitij (bistveno različne substance).

4. Da proti vsem vrstam senzualizma in pozitivizma zagovarjamo dejstvo, da čutne kvalitete in sploh čutni pojavi predstavljajo sredstvo samorazodevanja stvari. Da so naša čutila primerni organi, s katerimi se po posredovanju čutnih pojavov dotikamo sveta samega na sebi. Čutni pojav ni neka nepredirna zavesa, za katero bi se skrival svet sam na sebi. Pa tudi čutila niso čudni fiziološki aparati, ki bi realni svet na nerazumljiv način prevajali v nerazumljiv jezik čutil.

Nazorne čutno-pojavne strani sveta se ne da enostavno preskočiti, da bi direktno prišli do »objektivnega« sveta zgolj z neposrednim realnim prevodom abstraktne matematično-fizikalne podobe. Zanimivo je, da ta fizicistični ekstrem, v katerem naj bi sodobna fizika presegla senzualizem in pozitivizem, gradi na isti osnovi kot ta dva nazora.

Oba nazora namreč izhajata iz predpostavke, da čutni pojavi in svet sam na sebi nimajo dosti skupnega. Pozitivizem gre zato v smeri objektivnega, ki pa ga dosega le z abstrakcijo, senzualizem pa gre v smeri golih čutnih danosti, ne da bi dosegel svet realnega. Oba miselna sistema nista zmožna »pojav« in »stvari same na sebi« (Das Ding an sich) spraviti v realen medsebojni odnos.

5.3. Resničnost in pojav

Ko neko stvar dojamem, še ni rečeno, da biva sama, neodvisno od mene. Le kadar nekaj resnično spoznam, pomeni to dojetje izrecno spoznanje nečesa jazu tujega, samega zase. »Resničen« nam pomeni biti zase, ne le zgolj doživetje nečesa. Resničnost obstaja tudi takrat, ko ni doživeta. Zato moramo pojem bivajočega postaviti izrecno in zavestno.

Kant je to dejstvo spregledal. Zato pravi, da ni pojava brez pojavljajočega (»es könne nicht Erscheinung geben ohne Erscheinendes«). Toda »pojav« (Erscheinung) je tu le gola beseda, iz katere ne sledi nič. Z besedo »pojav« je mišljena le vsebina doživetja ali vsebina izkustva. Toda če ostanem pri tem pojmu, ostane mnogo nerazumljenega.

Če se ozrem na tisto, kar imenujemo »narava«, potem mi to z veliko verjetnostjo dovoljuje, da pričakujem določeno »prihodnje«. Vendar pa se v svojih pričakovanjih lahko tudi zmotim, ker se dejansko »narava« »obnaša« vedno tako »kot sama hoče«. Čeprav bi naravo rad razumel tako, kot doživljam recimo Pitagorov izrek, kjer je vse jasno, pa moram tisto, kar je na naravi nerazumljivega, zvajati na neko poslednje »nerazumljeno«. Razlog reda me prisili, da izstopim iz svojega sveta doživetij in da priznam nek svet sam na sebi, ki mojo logiko presega.

Resnično je samo zase resnično, ne le resnično zame. Seveda je ta privzem resničnega na sebi strogo vzeto le filozofska hipoteza, ki se empirično ne da preveriti. Vendar ne smemo pri tem spregledati, da smo mi sami del resničnega. Naša hipoteza izhaja iz doživetja, da mora biti pojav pojav nečesa resničnega.

Vse, o čemer kaj vemo, je najprej pojav nečesa resničnega. Dejstvo zavestnega doživljanja pa ne more biti pojav. Ne v obliki pojava, temveč na neposreden način v spoznavajoči jaz za samega sebe, se zaveda sebe kot vedoči subjekt. Jaz ne vem le za drugo, temveč vem tudi, da vem in se svoje realne eksistence v polnosti zavedam. Tu spoznam nekaj na resničnem, tako kot v svojem bistvu in samo na sebi je. Resničnost se spozna v meni kot vedoča in samozavestna. S tem pa je ena stran resničnosti v svoji realni biti in v svojem bistvu spoznana in nikakor ni le oblika pojava. Resničnost s tem preneha biti neznanka. S tem razvidom pa je dano tudi spoznanje, da je resničnost vsaj po eni strani tudi duhovna in v polni meri inteligibilna.

To spoznanje moramo imeti pred očmi, ko proučujemo odnos med zunanjim svetom in našimi doživljaji. Ni razloga za predpostavko, da si je resničnost v spoznavni zmožnosti ustvarila orodje, ki to resničnost potvarja in jo maliči. Saj je vendar tudi jaz del te resničnosti. Ta pa je, kot smo videli, vsaj delno racionalna oziroma inteligibilna. Enako pa velja tudi za njen odnos do pojava, ki predstavlja dejansko odnos temelja do posledice.

Pomembno spoznanje splošne logike je, da temelj ni nikoli manj raznolik kot posledica (ali da se delovanje ravna po biti). Ta resnica pa velja povsod, kjer gre za odnos temelja do posledice: bodisi na čisto logičnem področju, kjer si stoje nasproti pojmi v svojih odnosih ali v filozofiji narave, kjer gre za odnos med resničnostjo in pojavom in za odnos med vzrokom in učinkom.

Če je moj svet pojav nečesa resničnega, potem mora to resnično vsekakor biti take kakovosti, da je ravno zaradi te kakovosti pojav tak, kot je. To se pravi: resničnost v svoji kakovosti mora napraviti kakovost pojava možno. Kar pa vsebuje možnost nečesa drugega v sebi, to imenujemo temelj tega drugega. Resničnost ima torej pojav za posledico.

Naše spoznavanje zunanje stvarnosti poteka seveda od pojava k temelju. Ta korak od posledice k temelju pa ni vedno enostaven in gotov. Vendar se pod določenimi pogoji le da povedati nekaj gotovega o resničnosti. Predvsem vse tisto, kar je na resničnosti inteligibilno in tako neposredno dostopno apriornemu filozofskemu spoznanju.

5.4. Predmet filozofije narave

Jasno je, da filozofija narave ne more predstavljati le nekega podaljška naravoslovja, da bi empirične raziskave samo povzemala, razširjala, enotila in komentirala. Njen cilj ni, da ustvari enoten sistem naravoslovja ali enotno sintetično podobo sveta, neke vrste panoramsko sliko sodobnih dosežkov znanosti.

Naravoslovje raziskuje predvsem tiste strukture narave, ki so dostopne neposrednemu znanstvenemu izkustvu, torej merljive, empirično dokazljive in v svojih neposrednih osnovah tudi razložljive.

Filozofija narave pa meri na bit in bistvo bivajočega, na poslednje vzroke in temelje (rhyzomata ton panton), skratka na transcendentalne pogoje njih bivanja in nastajanja. Njej gre predvsem za duhovno umevanje resničnosti.

Razmerje med naravoslovjem in filozofijo narave je komplementarno in ne kontrarno. To pa pomeni, da filozofija narave ne more, niti ne poskuša nadomestiti naravoslovja, pač pa se v določenem smislu nanj naslanja. Vendar tudi v tem oziru ni odvisna izključno od njega. Tudi predznanstveno izkustvo ima svoj pomen za proučevanje narave. Prvotno je bilo prav predznanstveno izkustvo izvor in temelj filozofske refleksije. Že antična filozofija je glede spoznanja narave prišla do izrednih razvidov. Pomislimo samo na spoznanje kozmične urejenosti. Kepler bi nikoli ne prišel do odkritja zakonov o gibanju planetov, če ne bi predpostavljal »pitagorejske« harmonije v vesolju.[67] Potem so tu antična spoznanja o regionalni strukturiranosti narave (stopnje bitja) in njeni morfološki raznolikosti. Analiza bistvenih in prigodnih sprememb itd.[68] Ta spoznanja so sicer stara tisočletja, toda niso zastarela. Seveda je bila izkustvena osnova antičnih spoznanj preozka in zato tudi izvor nekaterih zmot. Toda ob tem ne smemo spregledati tistih razvidnih resnic, ki so ohranile svojo veljavo do danes. Filozof ne sprašuje, ali je nekaj novo, »moderno« ali staro, temveč ali nas pri iskanju resnice vodi do novih spoznanj. To iskanje pa je v mnogih ozirih asimptotično; podobno je v neskončnost vodečim premicam, ki se sicer približujejo ena drugi, pa se vendar nikoli čisto ne približajo. Tudi filozofija ne more imeti dokončnih rešitev, jih pa na osnovi razvidnih delnih spoznanj neprestano išče.

5.4.1. Znanstvena podoba sveta in svetovni nazor

Različnost spoznanja med naravoslovjem in filozofijo narave se nam posebno jasno pokaže, če si predočimo razliko med znanstveno podobo sveta in svetovnim nazorom.[69] Za mnoge ta razlika sploh ne obstaja. V nemško govorečem svetu često naletimo na naslove knjig kot »Mein Weltbild« (Moja podoba sveta), »Das universale Weltbild«. (Rensch), »Meine Weltansicht« (Schrödinger). Vendar gre v vseh teh primerih za svetovni nazor, in ne za neko zgolj imanentno znanstveno podobo sveta.

A. Znanstvena podoba sveta (Weltbild)

Beseda »svet« ima več pomenov; lahko pomeni celoto bivajočega, celoto resničnega, materialno vesolje, tostransko stvarstvo v nasprotju do onostranstva, naravo v nasprotju z milostjo, svet kot idejo (Kant) ali svet kot »eksistencial«

[67] B. Lovell, *Das unendliche Weltall*, München 1983, 69, 192 sl.

[68] Gre predvsem za spoznanje Aristotela o bistvu narave.

[69] Obširneje o tej razliki prim. J. Hlebš, Der panpsychistische Identismus etc. (prim. Seznam literature), 171 sl.

(Heidegger) itd. V smislu filozofije narave bomo svet pojmovali kot celoto vsega tistega, kar srečamo kot naravo.

Kaj je treba sedaj razumeti pod pojmom »znanstvena podoba sveta«? Na kratko povedano je »podoba sveta« povzetek dosežkov naravoslovnih znanosti in pomeni znanstveni celostni pogled na svet. Ta pogled pa ostaja čisto teoretičen in ne postavlja poslednjih, metafizičnih vprašanj o bitju in smislu sveta kot celote.

Dejansko pa naravoslovje nima enotne podobe o svetu, saj vsaka posebna znanost ustvarja svojo podobo sveta. Zato govorimo o fizikalni, astronomski, biološki, antropološki podobi sveta. Imamo celo sociološko in teološko podobo sveta. Vedno gre za določen, partikularen (delen) izsek bivajočega, s katerim se neka posebna znanost ukvarja.

Vsaka posamezna znanost, pa naj bo še tako empirična, se ne zadovolji zgolj z opisom in urejevanjem svojih predmetov. Zato poskuša izkustvene dosežke razumeti tudi v smislu globljih utemeljitev in povezav. Rezultate miselno predeluje, dojema notranje povezave in spravlja mnoštvo pojavov na enotne vidike. Stremi od posebnega k splošnemu, od mnoštva k enoti, od mnogolikega k temeljnejšemu, od posamičnosti k povezanosti in od ločujočega k povezujočemu.

Skratka, pozitivne dosežke poskuša znanost miselno povezati v celoto ali jih zreti z enotnega vidika. Posamezna izkustva, ki stoje drugo poleg drugega, pa naj poveže neka skupna ideja. Izraz »podoba« (Bild) pomeni ravno tisto, kar je skupno vsoti posameznih dejstev. Takšna enotna in hkrati vodilna ideja je bila v klasični fiziki ideja mehanike. Celota fizičnih pojavov naj bi se zvedla na mehaniko. Tako bi ne imeli le mehanike v ožjem smislu; mehanika v splošnem pomenu bi obsegala tudi optiko, elektriko, termodinamiko, atomistiko itd. Celo življenjski pojavi naj bi bili razložljivi s principi mehanike. Wilhelm Roux je zato nauk o razvoju živih bitij poimenoval »razvojna mehanika« (Entwicklungsmechanik). Danes govorimo o »razvojni fiziologiji«, kar pa tudi spet na tihem predpostavlja, da je razvoj zgolj fizikalno-kemični proces.

Ko pa se je izkazalo, da že fizikalne stvarnosti, kot so svetloba, elektrika, magnetizem, notranji ustroj atomov, niso zvedljivi na zakone mehanike, je prišlo do »prevrata« v fizikalni podobi sveta. Ta »prevrat« je povzročila kvantna teorija (Planck) in tako pripeljala do razlikovanja med »klasično« in sodobno, »kvantno« fiziko. Danes, kot smo videli, poskušajo nekateri fiziki celoto stvarnosti zreti z vidika kvantne fizike. Dobili smo novo vodilno idejo, na osnovi katere naj nastane nova podoba sveta.

Znanstvene podobe sveta niso nobene večne resnice, temveč zgolj miselni modeli, ki se vsakokrat lahko spremenijo, če nas nova spoznanja v to prisilijo. Ena osnovnih lastnosti podobe sveta je njena »objektivnost«. Ta objektivnost (ki seveda vsebuje tudi subjektivne momente) obstoji v tem, da se stvari proučujejo z določeno distanco, ne da bi se vprašali po njih pomenu za našo subjektivno eksistenco. Subjekt in objekt na nek način ostajata »objektivno« vsaksebi.

Podoba sveta je nadalje znanstveno imanentna. Prestop iz sveta izkustva v teoretično razlago je zgolj »transgradienten« (Ziehen) ne pa transcendenten.[70] Je le meta-empiričen, ni pa meta-fizičen. Znanstvena podoba sveta je torej le znotrajsvetna zadeva, ki je čisto teoretična in svetovnonazarosko le neznatnega pomena.

B. Svetovni nazor

»Svetovni nazor« (nem. »Weltanschauung«) je prvotno pomenil čutno zaznavo ali »predstavo sveta« v nasprotju z mišljenjem in prepričanjem. Toda sčasoma je prvotni pomen izginil in od romantike naprej pomeni svetovni nazor predvsem celostni pogled na bistvo, izvor, smisel in cilj sveta in človeškega življenja.

V naravi stvari je, da imajo tudi vse religije svetovnonazorski pomen in težo. Pa tudi čisto filozofski sistemi razodevajo svetovnonazorske razsežnosti. Posebno v sekulariziranem svetu običajno igrajo vlogo nadomestka za religijo.

Pri svetovnem nazoru gre vedno za celoto bivajočega z vsemi vrednotenji in osebnimi držami, ki iz tega pogleda izhajajo. Horizont svetovnega nazora je torej metafizičen, njegov domet univerzalen in njegova intencija se nanaša na subjekt. Zato je to vedno »antropološki, celostni, konkretno življenjski, vrednostno smotrni in ultimativno normativni pogled na svet in življenje« (Trstenjak).

Pri svetovnem nazoru ne gre nikoli le za meta-empirijo, temveč nosi v temelju transcendentne poteze; usmerjen je v duhovno dojetje univerzalnega, celostnega, poslednjega in najbolj notranjega bistva sveta. Tu ne gre za podobo v smislu generalizirajoče (posplošene) razlage predmetno dojetih vsebin posameznih znanosti, temveč za »nazor« v smislu intuitivnega dojetja celote bitja v vsej njegovi vrednosti. To celoto pa lahko dojamemo samo »z duhovnim pogledom v prepade stvarnosti« (L. Klages). To pomeni razlago bitja in smisla sveta v vseh njegovih vidikih in prvinah ter z vsemi praktičnimi posledicami, ki za človeka kot bitje vrednotenja in ravnanja iz tega sledijo.

Tu ne vprašujemo le po vseh bitjih, temveč tudi po vesoljstvu bivajočega v njegovi totalnosti, splošnih potezah in poslednjih relacijah: zakaj, čemu, od kod in kam. Tak predmet spoznanja pa ni več zgolj nekaj abstraktnega, subjektu tujega in stvarnega, temveč nekaj, kar je z njim tesno povezano. Tako spoznanje najglobje zadeva naš jaz, našo osebno eksistenco, jo vznemirja in izziva.

Filozofije in svetovnega nazora ne smemo enačiti. Filozofija je sicer univerzalna, ni pa nujno celostna. Svetovni nazor pa je nujno celosten in zato tudi ne raste s kumulacijo znanja, temveč organsko. Celostno gledanje je v tem, da smo zmožni v enem samem deju zajeti vesoljstvo pojavov v luči celote, čeprav smo usmerjeni na en sam pojav. Svetovni nazor je tisto poslednje obzorje, v luči katerega svet osmišljamo in vrednotimo. Do svetovnega nazora

[70] Prim. J. Hlebš, n. d., 44-47.

pa pridemo le in izključno na filozofski način. Zato ima filozofija narave svetovnonazorsko težo in pomen.

Tudi filozofija naravoslovja gradi na osnovah, ki niso več naravoslovne, saj tvori pojme, hipoteze in teorije ter vse skupaj povezuje v enoten sistem. Refleksija o teh osnovah je njena prvenstvena naloga.

Filozofija narave pa ne vprašuje le po znanstvenoteoretičnih osnovah naravoslovja, temveč išče bistvo in ontološke temelje narave same. Do takega spoznanja pa ne pridemo zgolj s pojmovno-diskurzivnim mišljenjem, temveč »z zrenjem v prepade sveta« (Klages). Nazor je tukaj tisti poslednji intuitivni pogled, s katerim spoznamo in doživimo notranjo povezavo vsega v svetu, pa tudi bivajočega na splošno. Schelling v tej zvezi govori o »intelektualnem nazoru« (intellektuelle Auschauung), ki nam predoči, »kako se vse v celoto spaja, kako eno v drugem tke in živi«. (Wie alles sich zum Ganzen fügt, wie eins im anderen webt und lebt« - Goethe).

Svetovni nazor je vedno celosten. Vendar ne obstaja en sam svetovni nazor. Je toliko vrst svetovnih nazorov, kolikor je načinov gledanja na temelje sveta. Obstaja vrsta monističnih konstruktov, ki niso več le dosežek razvidnih spoznanj, temveč predstavljajo posplošitve izsekov stvarnosti na celoto bivajočega (npr. materializem, panpsihizem, panspiritualizem).

Tudi realistično usmerjena filozofija stremi za spoznanjem celote stvarnosti. Toda ta realizem celote ne poskuša homogenizirati, temveč prisluškuje bitju in poskuša prodreti do njegovega bistva. Tu pa se pokaže, da obstoje heterogene regije bitja, ki vsebujejo mnoštvo morfološko raznolikih bitij. Tako nazor, ki ga utemeljuje realizem, ni identistični konstrukt, temveč enoten pogled na kozmos bivajočega, kjer bistveno raznolika bitja tvorijo veliko smiselno celoto.

5.4.2. Splošni vidik filozofije narave

Velika odkritja naravoslovja tudi filozofa postavljajo pred pomembna nova vprašanja. Sodobna atomistika, termodinamika, kvantna fizika, molekularna biologija, genetika itd. zadevajo na vprašanja, ki so pomembna za filozofe. Kljub temu gre v večji meri za vprašanja, ki so znanstveno specifična in ne presegajo okvira posameznih ved. Vprašanja, čeprav filozofskega značaja, zadevajo prvenstveno znanstveno podobo sveta. Ti problemi so potem predmet filozofije fizike, filozofije biologije itd. Lahko bi rekli, da gre za »filozofijo narave« v nekem posebnem smislu, vendar je morda boljši izraz »filozofija določene znanosti«. Ni pa to isto kot »znanstvena« filozofija.

Ko imamo v mislih filozofijo narave v njenem izvirnem pomenu, pa ne gre le za filozofijo tega ali onega področja znanosti, temveč za temeljne kategorije, bitne strukture in realna počela vse narave. Taka filozofija narave pa je lahko le splošna, univerzalna, ker je usmerjena na temeljne vidike bivanja narave. »Narava« potem ne pomeni le to, kar mislimo s splošnim pojmom narave, temveč predvsem tisti čisto poseben prvi temelj, ki bitja napravlja za naravne stvari. To pa je temelj, iz katerega stvari narave dobesedno »rastejo«, se

udejanjajo in bivajo. Gre torej za počela, ki bitja prvinsko konstituirajo in jih kot bivajoča utemeljujejo. Ta specifično filozofski problem ni v nobeni konkurenci z naravoslovjem, niti s filozofijo posameznih področij, saj gre za ontološki vidik, ki ga te vede že predpostavljajo.

Seveda s tem ko filozofija narave išče prve temelje narave, še ni postala metafizika. Predmet filozofije narave ni bitje kot bitje, temveč narava v svojem najglobljem bistvu. Bistva in ontološke strukture sveta pa ni mogoče izvajati (deducirati) iz najvišjih počel metafizike, kot je to poskušal racionalizem prosvetljenstva. Christian Wolff (1679-1734) je celoten filozofski nauk o stvarnosti razumel kot čisto metafiziko. Takšna filozofija narave nujno spregleda izreden pomen izkustva, iz katerega mora izhajati vsak realističen nauk o naravi. Prvi temelji narave tudi niso metafizična, temveč predfizična počela in vzroki, iz katerih se narava prvobitno udejanja. Sicer tudi filozofija narave uporablja metafizične pojme (substanca, vzrok, dej, možnost itd.), toda zaradi tega še ne postane metafizika, ki do svojih pojmov prihaja na drugačen način.

Ko filozofija narave proučuje materijo kot tisti temelj, iz katerega se stvari uresničujejo, ji ne gre prvenstveno za snov v smislu fizike-kemije, čeprav tudi tega vidika ne zanemarja. Filozofija narave mora dosežke naravoslovja vzeti na znanje, kajti tudi širina izkustva mora biti v zornem polju filozofa. Toda empirično dana materija ima neprimerno globlje razsežnosti, kot so tiste, do katerih seže izkustvo. Te globlje razsežnosti pa so vsaj delno dosegljive tudi miselni (noumenalni) refleksiji filozofa. Seveda se mora mislec tu izogibati vseh neupravičenih konstrukcij, kot smo že zgoraj pokazali. Materija je v očeh filozofa tisti bitni temelj narave (ki je popolno nasprotje duha!), iz katerega se vedno znova spočenjajo naravna bitja, zato njegova vprašanja zadevajo predfizična počela, ki materijo kot tako konstituirajo.

In končno narava ni nek kaos (ki bi se urejal šele s pomočjo naših spoznavnih zmožnosti), temveč »neskončni« red, zato tudi izraz »kozmos« ne pomeni le vesolja stvari, temveč predvsem tisti formalni vidik harmonične urejenosti, ki prešinja tako posamezna naravna bitja kot tudi naravo v celoti. Pred nami je bogat splet imanentnih in transcendentnih potez reda, tako tistih, ki jih odkrivamo v bitju, kot tistih, ki določajo dogajanje. In ker se filozofija narave izrecno ukvarja s tem redom, jo po pravici imenujemo tudi »kozmologija«.

5.5. »Znanstvena« filozofija ali naturalizem

Pojem »znanstvene« filozofije izhaja iz naturalističnega predsodka, ki vso stvarnost zvaja na »naravo«, ki jo pojmuje na senzualističen način. Pod tem pojmom torej ne razumemo filozofije določenega področja znanosti, temveč splošno filozofijo o stvarnosti, ki jo njeni zastopniki pojmujejo kot filozofijo narave. Izvor naturalizma je nazor, da je čutno spoznanje edini in izključni vir spoznavanja stvarnosti.

Naturalizem v širšem pomenu besede je najprej vsaka filozofija, ki vidi v naravi edino in vseobsegajočo resničnost (»physis« stoikov, »natura« G. Bruna, materializem).

V ožjem smislu pa so naturalistični vsi tisti nazori, ki so osnovani na monizmu in zanikajo sleherno lastno bistvenost in samostojnost duhovnega sveta ter ga pojmujejo kot golo pojavnost naravnih (=materialnih) danosti.[71]

Tu pa je tudi izvor trditve, da je samo pozitivna (naravoslovna) znanost zmožna in tudi poklicana, da daje končnoveljavne izjave o celotni in vseobsegajoči resničnosti. To vzvišeno ošabnost najdemo danes posebno na področju naravoslovja.

Ni le slučaj, da beseda »znanost« v romanskih jezikih in v angleščini (scienza, science, science) skoraj vedno pomeni samo naravoslovje. Če je narava edina resničnost, zunaj katere ne biva nič, potem iz tega nujno sledi, da je tudi znanost o naravi edina znanost, skratka, da je prototip vsake znanosti.

To absolutizacijo naravoslovja imenujemo zato tudi scientizem, saj pomeni razširitev znanstvenih metod naravoslovja tudi na filozofijo. To mišljenje poskuša vse mogoče, da bi življenje, duševnost in duha zvedlo (reduciralo) na naravo, kar pa v njenem besednjaku pomeni na fiziko in kemijo.

Za vsem tem stoji zahteva fizicistov, da je tako razumljena »znanost« edina primerna, da predstavlja »znanstveno«, »eksaktno« filozofijo, medtem ko naj vse ostale razlage (bodisi iz metafizičnih ali nadnaravnih virov) predstavljajo zgolj naivne in varljive metafizične zmote.

Scientizem pod pojmom »narava« ne razume le vesolja stvari, temveč bitje nasploh. Ker je povezan z senzualističnim empirizmom, mu je edini vir spoznanja znanstveno izkustvo.

Pri tem se često pozablja, da že sama zamisel, da mora vse resnično biti dano v čutnem izkustvu, ni izkustveno dejstvo, temveč zgolj predsodek empirizma. Naturalizem je sam filozofija, ki temelji v primitivni ontologiji, ki pa je vse kaj drugega kot znanstvena.

Pogosto se uporablja izraz »znanstveni pozitivizem«. Dokler pod tem pojmom razumemo le metodo naravoslovja, kjer se znanstvenik omejuje na pozitivno v smislu izkustveno danega, stvar ni problematična. Toda doktrinarni pozitivizem sega daleč preko tega. Vprašanja, ki zadevajo nečutne danosti, enostavno odklanja kot neznanstvena.

Bistva, substance, vzročnost, predfizična počela, življenje, duša, Bog itd. v vidiku pozitivista niso nič drugega kot prazni pojmi brez vsebine. S tem pa tudi vsaka filozofija, ki v naravi išče transcendentne globine in poteze duha, postane odveč in nesmiselna. Tako se ne čudimo, da je filozofija narave kot samostojna disciplina praktično izginila s filozofskih fakultet. Ostala je le filozofija naravoslovnih znanosti, ki ima nalogo raziskovati logične in spoznavnoteoretične osnove eksaktnih znanosti. Tudi to je posledica scientizma,

[71] Prim. M. Müller - A. Halder (izd.), *Naturalismus*, v: *Kleines philosophisches Wörterbuch,* Herderbücherei 398, Freiburg i. Br. 1971; prim. J. Hlebš, n. d., 124 sl.

čeprav ga ne enačimo s filozofijo znanosti. Nikakor tu ne mislimo zagovarjati mnenja, da filozofija znanosti ni potrebna in pomembna, toda glede vprašanja, kaj narava resnično in sama na sebi je, nas ta ne pripelje daleč.

Za trezni realizem nobena stvar ni enostavno stvar, nobeno dejstvo samo dejstvo in noben pojav samo pojav. Saj beseda »pojav« že sama pove, da se v njem nekaj izraža, nekaj razodeva, kar leži onstran čutne pojavnosti. Ker narava ni le kaotični material, ki bi ga šele mi z našimi spoznavnimi možnostmi urejali, temveč kozmično urejena stvarnost, je tudi inteligibilna, torej z umsko analizo spoznatna. Odkriti umljiva bistva in temelje narave same pa je dejanska naloga filozofije narave ali kozmologije.

Literatura

Aristotelis *Opera* (5 zv.) Berlinske Akademije (I. Bekker), Berlin 1831-1870.

Artigas M. / Sanguineti J. J., *Filosofia de la naturaleza*, Pamplona ^{2}1989.

Bavink B., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie, Bern ^{10}1954.

Bense M., *Der Begriff der Naturphilosophie*, Stuttgart 1953.

Bucher Z., *Natur, Materie Kosmos*. Eine allgemeine Naturphilosophie, St. Ottilien 1982.

Collingwood R.G., *The Idea of Nature* (Clarendon), Oxford 1945.

Conrad-Martius H., *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, Heidelberg 1949.

Crombie A.C., *Von Augustinus bis Galilei*. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, München 1977.

Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (8. izd. W. Kranz), Hamburg 1957.

Driesch H., *Metaphysik der Natur*, München 1927.

Drieschner M., *Einführung in die Naturphilosophie*, Darmstadt 1981.

Echarri J., *Philosophia entis sensibilis*, Freiburg 1959.

Elders L.J., *De naturfilosofie van Sint Thomas van Aquino*, Brügge 1989.

Hagens B. van, *Filosofia della natura*, Rim (Urbaniana Univ. Press) 1983.

Hartmann N., *Philosophie der Natur*. Abriss der speziellen Kategorienlehre, Berlin / New York ^{2}1980.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen ^{16}1986.

Hemleben J., *Das haben wir nicht gewollt*. Sinn und Tragik der Naturwissenschaft, Hamburg 1981.

Hildebrandt D. von, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn 1950.

Hildebrand D. von, *Was ist Philosophie*?, Stuttgart 1976.

Hlebš J., *Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernhard Rensch*. Auseinandersetzung mit einer naturalistischen Weltanschauung, St. Ottilien 1983.

Hlebš J., *Naravoslovna znanost in njen odnos do vprašanja Boga*, v: *Celovški zvon* 5 (1987), 25-34.

Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, Halle 1900.

Junk N., *Naturphilosophie als Grundlegung und Weiterführung der Naturwissenschaften*, v: *Scholastik* 14 (1939), 379-411.

Kanitscheider B., *Kosmologie*, Stuttgart 1984.

Kant I., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786.

Kant I., *Kritik der Urteilskraft* (Reclam), Stuttgart 1963.

Koltermann R., *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1994.

König G., *Naturphilosophie*, v: A. Diemer / I. Frenzel (izd.), *Philosophie.* Fischer Lexikon, Frankfurt a. M. 1967.

Kuhn T. S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967

Largeault S., *Principes classiques d'interpretation de la nature*, Paris 1988.

Leclerc I., *The Philosophy of Nature*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1986.

Leibniz G. W., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1985.

Lovell B., *Das unendliche Weltall*. Geschichte der Kosmologie von der Antike bis zur Gegenwart (angl. orig.: Emerging Cosmology, New York 1981), München 1983.

Mansion A., *Der Charakter der aristotelischen Physik*, v: Seeck G. A. (izd.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

Maritain J., *La philosophie de la nature* (OEC V), Pariz 1935.

Maritain J., *Die Stufen des Wissens* (franc. orig.: Le degres du savoir), Mainz 1954.

May E., *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, Meisenheim am Glan 1949.

Melsen A. G. M. van, *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh 1953.

Meurers J., *Metaphysik und Naturwissenschaft*, Darmstadt 1976.

Meurers J., *Kosmologie heute*. Eine Einführung in ihre philosophischen und naturwissenschaftlichen Problemkreise, Darmstadt 1984.

Müller M. / Halder A., (izd.), *Kleines philosophisches Wörterbuch* (Herderbücherei Bd. 398), Freiburg i. B. 1971.

Neesse G., *Heraklit heute* (Olms), Hildesheim 1982.

Plaass P., *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, Göttingen 1965.

Platon, *Sämtliche Werke* (6 zv.). Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft (izd. E. Grassi / W. Hess), Hamburg 1957 sl.

Ritter J. / Gründer K. (izd.), *Naturphilosophie*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 6, Basel / Stuttgart 1984, 535-560.

Schelling F.W.J., *Sämtliche Werke* I (izd. K. F. A. Schelling), Cotta 1856 sl.

Schwarz B., *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster 1934.

Selvaggi F., *Filosofia del Mondo*. Cosmologia filosofica, Rim (Ed. Pontifica Universita Gregoriana) 1985.

Uexküll Th. von, *Der Mensch und die Natur.* Grundzüge einer Naturphilosophie, Bern 1953.

Uexküll J. von / Kriszat G., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen.* Bedeutungslehre, Stuttgart 1970.

Weber H. D., *Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs*, Konstanz 1989.

Weizsäcker C. F. von, *Die Einheit der Natur*, München / Wien 1974.

Wenzl A., *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft*, Stuttgart 1954.

Povzetek: **Jože Hlebš, Kaj je filozofija narave?**

Sodobno naravoslovje je s svojo kvantitativno induktivno metodiko usmerjeno k spoznanju matematično dojemljivih struktur stvarnosti. Filozofija znanosti, ki nastopa kot »logika znanosti« (Popper), metodologija naravoslovja ali znanstvena teorija, reflektira osnove naravoslovnih raziskav. Filozofija narave pa je po svojem bistvu univerzalna in samostojna znanost, ki sicer upošteva dosežke naravoslovja, vendar z lastno metodiko prodira v bit in bistvo narave. Zato tudi ne more biti zgolj neka meta-teoretična disciplina, ki bi empirične dosežke samo povzemala, enotila in razlagala, temveč je usmerjena na temeljne ontološke vidike narave, ki jih naravoslovje že predpostavlja.

Summary: **Jožef Hlebš, What is Philosophy of Nature?**

Modern natural sciences with their quantitative inductive methodology are directed towards the discovery of mathematically comprehensible structures of reality. Philosophy of science acting as a "logic of science" (Popper), methodology of natural sciences or scientific theory reflects upon the fundamental principles of scientific research. Philosophy of nature, however, is essentially a universal and independent science taking into account the achievements of natural sciences but using its own methodology to go deeply into the essence of nature. Therefore it cannot be considered just a meta-theoretical discipline summarizing, unifying and explaining empirical achievements but is directed towards ontological aspects of nature that are presupposed by natural sciences.

Razprava UDK 231.133.223:222.2 (049.2)

Jože Krašovec

Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua

According to the documentary hypothesis the book of Joshua is so closely connected with the five preceding books that it virtually extends the Pentateuch into a Hexateuch. In contrast, the fragmentary hypothesis postulates that Deuteronomy, Joshua, Judges, Samuel, and Kings form a separate Deuteronomistic historical entity. Neither of these theories has gained general acceptance because neither can explain satisfactorily the literary and historical tensions between individual parts or units and the present canonical shape of the composition. There is notable disagreement in the assessment of two discrete parts of the book: chapters 1 -- 12 dealing with the conquest and chs. 13 -- 24 which cover the division of the land and life within it. In two respects, however, there is agreement between the two main views of the composition of the book: first, it is accepted that the account given of the conquest does not reflect historical facts; and secondly, the strong influence of a Deuteronomic editor is recognised.[1] Theological and ethical matters dominate the foreground

[1] In addition to standard introductions to the Old Testament, the following commentaries and studies are especially valuable: C.F. Keil, *Das Buch Josua,* BC II/1, Dörffling und Franke, Leipzig 1874; H. Holzinger, *Das Buch Josua,* KHC 6, J.C.B. Mohr /P. Siebeck/, Tübingen 1901; C. Steuernagel, *Das Buch Josua,* HK I/3,2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1923; J. Garstang, *Joshua. Judges,* FBH, Constable, London 1931; M. Noth, *Das Buch Josua,* HAT 7, J.C.B. Mohr /P. Siebeck/, Tübingen 1953; P.D. Baldi, *Giosué,* SB, Marietti, Roma / Torino 1952; H.W. Herzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth,* ATD 9, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953; J. Bright and J.R. Sizoo, *The Book of Joshua,* IntB 2, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1953, 539-673; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth,* CeB, T. Nelson, London / Edinburgh 1967; J.A. Soggin, *Le Livre de Josué,* CAT V/a, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel / Paris 1970 -- English translation by R.A. Wilson, *Joshua: A Commentary,* SCM Press, London 1972; J.M. Miller and G.M. Tucker, *The Book of Joshua,* CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1974; M.H. Woudstra, *The Book of Joshua,* NIC, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1981; R.G. Boling and G.E. Wright, *Joshua,* AB 6, Doubleday, Garden City, New York 1982; T.C. Butler, *Joshua,* WBC 7, Word Books, Waco, Texas 1983; L.G. Stone, *Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua,* in: *CBQ* 53 (1991), 25-36.

so much that strictly historical and geographical elements have been relegated to the background.

What then is the key to a proper understanding of the book as a whole? There is general agreement that the main purpose of the book of Joshua is indicated in 1,6-9 and 23,6-16 (cf. Deut 30,19-20). The dominant theme is God's promise to the fathers concerning the Land. In Deuteronomy the fulfilment of divine promises is made dependent on Israel's obedience to the Mosaic law; disobedience would mean loss of the Land and the opening of a Pandora's box of curses. The same is true of Joshua. But how is the principle worked out in this book? Was the conquest a result of an unconditional divine promise, or was it, too, contingent upon Israel's obedience?

An answer to this question can be provided by the first and third major sections of the book: chs. 1 -- 12 and 22 -- 24; the intermediate chapters (13 -- 21) form a continuous account of the apportionment of the Land, and the issue of obedience or disobedience very rarely arises.

1. The Promise of the Land is Fulfilled by Divine Mighty Acts and Judgment (Chapters 1 -- 12)

The first part of the book (chs. 1 -- 12) covers developments and activities within the community of the people of Israel. Ancient stories -- spies in Jericho, the crossing of the Jordan, the Holy War, sacral judgment, etc. -- were greatly revised and adapted by the cult. The dramatis personae, therefore, are not presented in their original forms but in exemplary, idealistic, and typological versions. The Deuteronomic editor supplied this portion of the book with an introduction (ch. 1) and a conclusion (ch. 12). Individual smaller units are often integrated into larger sections with the same or similar thematic concerns. The issues of sin, punishment, and forgiveness arise in all chapters except 3 and 4. It is all the more striking that they are of no relevance in the second part of the book (chs. 13 -- 21).

a) God's Plan and Human Cooperation (1,1 -- 2,24)

Chapter 1 serves as a transition between the books of Deuteronomy and Joshua and presents an introduction to the latter in two sections: God's address to the new leader Joshua (1,1-9), and Joshua's orders to the officers of the people (1,10-18). The first section uses a typically Deuteronomic vocabulary and rhetorical style and introduces several important motifs that will recur in subsequent chapters. It also concludes the series of narratives found in Deuteronomy concerning the role of Joshua after Moses' death (1,37-38; 3,21-22.28; 31,2-8.14-15,23). The emphasis is on God's command to Joshua, who is called "Moses' minister" (v. 1), that he should "go over this Jordan" with his people and take possession of the Land which their God plans to give them (v. 2; cf. Gen 12,7; 13,15; 15,18; 26,3-4); the Land which God promised to Moses (v.

3) and swore to their fathers they would receive it in possession (v. 6). God assures them: "I will not fail you or forsake you" (v. 5), but his exhortation in vv. 7-8 makes it clear that success in the Promised Land depends on faithfulness to the law: "Only be strong and very courageous, being careful to do according to all the law *(kĕkol-hattôrāh)* which Moses my servant commanded you; turn not from it to the right hand or to the left, that you may have good success *(lĕma'an taśkîl)* wherever you go. This book of the law *(sēper hattôrāh hazzeh)* shall not depart out of your mouth, but you shall meditate on it day and night, that you may be careful to do according to all that is written in it; for then you shall make your way prosperous, and then you shall have good success *('āz taṣlîah 'et-dĕrākekā wĕ'āz taśkîl).*" The injunction to hold fast to the law in order to succeed in practical matters recalls some passages in Deuteronomy (5,32-33; 6,1-3; 29,8; cf. 17,11.20; 31,29), 1 Kgs 2,3, and the spiritual atmosphere of Ps 1.

The second section of the introduction reports Joshua's address to the officers of the people (1,10-15) and their answering acknowledgments of Joshua's authority (1,16-18). Their leader passes on to them the command he has received from God. The key term in what is said of the Land, is however, the word *mĕnîăh,* "rest, settle" (vv. 13.15; cf. 11,23; 14,15; 21,44; 22,4; 23,1), which obviously signifies freedom from attack by surrounding enemies (see Deut 12,9; 25,19; 1 Kgs 8,56). It is obvious that Joshua's orders to the officers have to be interpreted against a background of the conditional nature of God's exhortation in 1,7-8. Ps 95,11; Heb 3,11; 4,1-13 link the promise of enjoying "rest" explicitly with obedience or faith. Heb 4,6-8 argues: "... those who formerly received the good news failed to enter because of disobedience ... Let us therefore strive to enter that rest, that no one fall by the same sort of disobedience ..." Ps 132,8, on the other hand, exclaims: "Arise, O Lord, and go to thy resting place, thou and the ark of thy might."

The espionage story in chapter 2 and 6,22-25 represents an independent historical tradition that tells of the capture of Jericho by treachery; it seems to be based on an older version of the conquest than the parallel one attested by ch. 6, but was substantially elaborated as an entertaining etiological legend reflecting didactic interest. The emphasis is not on treachery but on God's providence which manifests itself in the guiding of two young Israelites to the first place in the Promised Land, and on Rahab's profession, which provides justification for her collaboration in the conquest of Jericho and an explanation of the survival of the Canaanites. The ironical emphasis on the prostitute's profession of faith (cf. Heb 11,31) is an obvious comment on Israel's lack of it. Rahab recognises the unique authority of Israel's God and the divine plan concerning the Land that does not belong to the Canaanites: "... I know that the Lord has given you the land ... for the Lord your God is he who is God in heaven above and on earth beneath" (vv. 9-11; cf. Jer 27,5-6). Her profession justifies her collaboration in the conquest, which in turn gives ground for her expectation of special treatment for her family: "Now then, swear to me by the Lord that as I have dealt kindly with you, you also will deal kindly with my

father's house *(kî-'āśîtî 'immākem ḥāsed wa'āśîtem gam-'attem 'im-bêt 'ābî ḥesed)*, and give me a sure sign *('ôt 'ĕmet)* ..." (vv. 12-13).

The spies swear that they will protect Rahab's family, but set the condition that she will not betray their purposes: "Our life for yours *(napšènû tahtêkem lāmût)!* If you do not tell this business of ours, then we will deal kindly and faithfully with you *(wĕ'āśînû ḥesed wĕ'ĕmet)* when the Lord gives us the land" (v. 14). In response to Rahab's demand for a "sure sign" they require of her that she must preserve carefully the sign: "We will be guiltless *(nĕqiyyîm 'ănahnû)* with respect to this oath of yours which you have made us swear. Behold, when we come into the land, you shall bind this scarlet cord in the window through which you let us down; and you shall gather into your house your father and mother, your brothers, and all your father's household. If any one goes out of the doors of your house into the street, his blood shall be upon his head, and we shall be guiltless *(dāmô bĕrō'šô wa'ănahnû nĕqiyyîm);* but if a hand is laid upon any one who is with you in the house, his blood shall be on our head *(dāmô bĕrō'šēnû).* But if you tell this business of ours, then we shall be guiltless *(wĕhāyînû nĕqiyyîm)* with respect to your oath which you have made us swear" (vv. 17-20). Blood guilt calls automatically for vengeance (cf. Gen 4,10), because "the blood is the life" (Deut 12,23).[2] In the framework of the etiological interest of the narrative this idea reinforces the claim that the Israelites were obliged to spare and protect only those Canaanites who had treated Israel with kindness (cf. Deut 20,10-20).

b) The Camp at Gilgal and the Fall of Jericho (5,2 -- 6,27)

This section contains four independent traditions: the circumcision at Gilgal (5,2-9), the celebration of the Passover at Gilgal (5,10-12), the appearance of "the commander of the army of the Lord" (5,13-15), and the conquest of Jericho (6,1-27). Circumcision recalls the liberation of the Israelites from oppression in Egypt, but also signals fitness for marriage (cf. Exod 4,24-26), and is a divinely ordained preparation for going to war, as well as a rite of initiation into the covenant community. Consequently, it is an indispensable precondition for eating Passover (cf. Exod 12,43-51) and for taking part in the conquest of the Promised Land. The present literary setting of the passage, however, seems to reflect the condition of the Israelites in the land of captivity (Babylon), where they are ridiculed by the pagans but not deprived of hope that divine promises concerning the Promised Land will be kept.

It is noteworthy that the passage 5,2-9 is considerably shorter in the Septuagint version, and also displays some difference in its treatment of the circumcision of previous generations. The MT account, followed by Targum Jonathan, is based on the supposition that Joshua's task was not to introduce the rite of circumcision into Israel for the first time but to restore Israel to her

[2] This belief called for the covering of shed blood with earth or salt (cf. Judg 9,45).

previous state.[3] He receives God's command: "Make flint knives and circumcise the people of Israel again the second time *(wĕšûb mōl 'et-bĕnê-yiśrā'ēl šēnît)*" (5,2). The Septuagint has: "Make thee stone knives of sharp stone, and sit down *(kai kathísas)* and circumcise the children of Israel the second time *(ek deutérou)*." In vv. 4-7 the Deuteronomic historian indicates the reason for circumcision by Joshua: "All the males of the people who came out of Egypt, all the men of war, had died on the way in the wilderness after they had come out of Egypt. Though all the people who came out had been circumcised, yet all the people that were born on the way in the wilderness after they had come out of Egypt had not been circumcised. For the people of Israel walked forty years in the wilderness, till all the nation, the men of war that came forth out of Egypt, perished, because they did not hearken to the voice of the Lord; to them the Lord swore that he would not let them see the land which the Lord had sworn to their fathers to give us, a land flowing with milk and honey." In contrast to the claim in MT that "all the people who came out had been circumcised" but were denied admittance to the Promised Land because of their disobedience (cf. Num 13 -- 14; Deut 1,19-46), the Septuagint specifically states that "most of the warriors were uncircumcised, who came out of Egypt, the ones who disobeyed the commandments of God." According to this version, the purpose of circumcision at Gilgal is not an idealistic restoration of Israel to her previous state after a disobedient generation has perished but purification of the generation that survived the Exodus: Joshua "purified *(periekátharen)* the Bene Israel: all who had been born on the way and all those who were uncircumcised at the Exodus from Egypt."[4] Since the purification implies atonement for the sin of neglect it provides a way forward -- to restoration.

Before the conquest of Jericho begins, Joshua encounters someone who presents himself as "commander of the army of the Lord" (5,14; cf. Num 22,23.31; 2 Sam 24,16-17; 2 Kgs 19,35; 1 Chr 21,15-16). Joshua is told: "Put off your shoes from your feet; for the place where you stand is holy" (5,15) and the narrator concludes: "And Joshua did so." The passage 5,13-15 is a self-contained unit but serves as an introduction to the history of the conquest. The emphasis is on God's authority and initiative in the struggle and on Joshua's total obedience. The scene attests the dependence of Joshua upon Moses, for it is obviously a replica of the extraordinary encounter between "the angel of the Lord" and Moses reported in Exod 3,1-6.

As extraordinary as Joshua's encounter with the heavenly messenger is the conquest of Jericho (6,1-25). In order to emphasise that the conquest was the work of God the narrator goes beyond historical fact: Jericho, it seems, was captured within the framework of a liturgical procession. Save for Rahab and

[3] The rite of circumcision had presumably been instituted by Abraham (cf. Gen 17,9-14.22-27) and practised by Moses himself (cf. Exod 4,25-26).

[4] For the translation of the Septuagint version see R.G. Boling, o. c., 193.

her household, the city is then given over destruction *(ḥērem),* and Joshua lays a curse upon any would-be rebuilder:

> *'ārûr hā'îš lipnê yhwh 'ăšer yāqûm ûbānāh 'et-hā'îr hazzō't 'et-yĕrîḥô bibkōrô yĕyassĕdennāh ûbiṣ'îrô yaṣṣîb dĕlātêhā,* Cursed before the Lord be the man that rises up and rebuilds this city, Jericho. At the cost of his first-born shall he lay its foundation, and at the cost of his youngest son shall he set up its gates (6,26).

At this point one can reasonably ask: "Is it possible, since the cursing at Jericho is the culmination of the chapter, that it was from the outset the goal of the expedition and is thus the key to the whole story?"[5] This slant best explains why the application of *ḥērem* was so severe and also helps us to understand why the cursing of Jerico is unique in the Hebrew Bible,[6] although it also appears in 1 Kgs 16,34 in revised form: "In his days Hiel of Bethel built Jericho; he laid its foundation at the cost of Abiram his first-born, and set up its gates at the cost of his youngest son Segub, according to the word of the Lord, which he spoke by Joshua the son of Nun." Moreover, the structure and the literary function of the oath in Joshua shows that it must be understood in an absolute sense, for it is built up as a rhetorical figure of merism covering the *whole work* of reconstruction and the *whole posterity* of any reconstructor.[7] The writer of 1 Kgs 16,34 apparently did not understand the figurative nature of the oath, for he identifies indefinite opposing terms -- first-born // youngest son, which in the original version represent the totality of posterity, -- with the specific names of Hiel's sons.

The more the narrator emphasises the severity of the commitment of Jericho to destruction, followed by the curse, the more the importance of sparing Rahab and her family becomes clear, not only in the context of the book of Joshua but also in the larger context of the Hebrew Bible. Their exemption from the general mayhem has parallels in all other examples of restraint from total destruction: the accounts of the Flood, Sodom and Gomorrah, etc. It seems that in the framework of Hebrew theological presuppositions total devastation is unthinkable. When the generalty is at risk there is always some reason for sparing a minority. The story of Rahab makes it possible to resolve the inconsistency between the sweeping nature of *ḥērem* and

---

[5] See R.G. Boling, o. c., 214.

[6] For examples from other cultures see S. Gevirtz, *Jericho and Shechem: A Religio-Literary Aspect of City Destruction,* in: *VT* 13 (1963), 52-62.

[7] Cf. C. F. Keil, o. c., 52; H. Holzinger, o. c., 18; C. Steuernagel, o. c., 231; H. Muszynski, *Sacrificium fundationis in Jos 6,26 et 1 Reg 16,34?,* in: *VD* 46 (1968), 259-74, especially p. 267; J. Krašovec, *Merism --Polar Expression in Biblical Hebrew,* in: *Biblica* 64 (1983), 233-34.

the fact that Jericho must have been settled in some later period (cf. Josh 18,21; 2 Sam 10,5). Those who remained could be explained as descendants of Rahab.

c) Consequence of a Broken Covenant (7,1 -- 8,29)

It seems that this section is a combination of at least two independent traditions: the campaign against Ai and the Achan story associated with the ban on Jericho. The Deuteronomistic historian relates the episodes to the covenant with its moral and religious implications. The Ai narrative is split into two sections (7,2-5 and 8,1-29) by the Achan episode. The first section is characterised by the over-confidence of the spies sent by Joshua to explore the land: "Let not all the people go up, but let about two or three thousand men go up and attack Ai; do not make the whole people toil up there, for they are but few" (7,3). The result of this attitude was humiliating defeat, "and the hearts of the people melted, and became as water" (7,4-5). In the context of the Deuteronomistic historical interpretation such a debacle was understood as punishment inflicted by God. But for what offence? The compiler does not consider either self-confident human planning against the background of divine purpose, or Joshua's lack of sound military judgment responsible, but associates the incident with the disregard of the ban on Jericho and introduces the story of sacral procedure against Achan. It seems that the old and true story of Achan's offence and punishment was used to show that only after the restitution of the violated order was Joshua's army successful in conquering Ai (8,1-29). We may conclude with J.A. Soggin: "This has now become the model and pattern of such incidents: the obedience of faith is the only thing which can give victory to Israel, while disobedience leads to disaster."[8]

The main emphasis of the section is indicated by the introductory statement: "But the people of Israel broke faith in regard to the devoted things *(wayyim'ălû bĕnê-yiśrā'ēl ma'al baḥērem);* for Achan the son of Carmi, son of Zabdi, son of Zerah, of the tribe of Judah, took some of the devoted things *(mīn-haḥērem);* and the anger of the Lord burned against the people of Israel" (7,1). It is noteworthy that the word *mā'al,* "act unfaithfully, treacherously" by definition relates to personal relationships; Josh 7,1 is the only passage in which the ban refers to a thing rather than to a person. It is obvious, then, that the ban represents the divine-human relationship and relates to the covenant alliance. The motif of "the anger of the Lord" -- burning or kindled against a particular person or community --is a basic theme of the Deuteronomistic history (cf. Deut 6,15; 7,4; 11,17; 29,26; 31,17; Josh 23,16; Judg 2,14.20; 3,8; 10,7; 2 Sam 6,7; 24,1; 2 Kgs 13,3; 23,26). The account of the defeat at Ai (7,2-5) shows that it was considered a manifestation of God's anger.

Defeat at the beginning of Israel's attempt to enter the Promised Land was symbolically significant. Joshua and the elders of Israel are grief-stricken, and

[8] See o. c., 103.

their response of humility matches both the expected attitude of the faithful and the rite of mourning: "Then Joshua rent his clothes, and fell to the earth upon his face before the ark of the Lord until the evening, he and the elders of Israel; and they put dust upon their heads" (7,6). In vv. 7-9 Joshua expresses his dismay and prayer to God in terms that are reminiscent of many psalms of lament, and God reveals the true reason for the incident: "Israel has sinned; they have transgressed my covenant *(ḥātā' yiśrā'èl wĕgam 'ābĕrû 'et-bĕrîtî)* which I commanded them; they have taken some of the devoted things *(wĕgam lāqĕhû mīn-haḥērem);* they have stolen, and lied, and put them among their own stuff ... Up, sanctify the people *(qum qaddēš 'et-hā'ām)* ... And he who is taken with the devoted things shall be burned with fire, he and all that he has, because he has transgressed the covenant of the Lord *(kî 'ābar 'et-bĕrît yhwh),* and because he has done a shameful thing *(nĕbālāh)* in Israel" (vv. 11-15). The word *nĕbālāh* denotes insensitivity to moral and religious claims (cf. Gen 24,7; Judg 19,23). The emphasis is on the need for the people to sanctify themselves, for that is the only way of escape from the curse.

Next day Joshua supervises the identification of the guilty person by casting the sacred lot. When Achan of the tribe Judah is "taken" (vv. 16-18) Joshua urges him to "give glory to the Lord God of Israel, and render praise to him" by telling the truth (v. 19). Achan confesses his guilt: "Of a truth I have sinned against the Lord God of Israel, and this is what I did: when I saw among the spoil a beautiful mantle from Shinar, and two hundred shekels of silver, and a bar of gold weighing fifty shekels, then I coveted them, and took them, and behold, they are hidden in the earth inside my tent, with the silver underneath" (v. 21). A confession of guilt and of the justice of God is the prerequisite both for a sentence of punishment and for the granting of forgiveness. Achan's confession sounds so complete that one looks for the latter; but the offence involved the accursed things *(ḥērem)* and that meant contagion. Consequently, the whole family as well as the possessions of the guilty man (even his tent) were exposed to the collective wrath of the community (cf. Deut 13:15-16). Everyone and everything were stoned and burned (vv. 22-26). In this context Joshua's sentence of *lex talionis* and his use of word-play (v. 25) are especially noteworthy: *meh 'ăkartānû ya'korkā yhwh bayyôm hazzeh,* "Why did you bring trouble on us? The Lord brings trouble on you today." It seems that this word-play was evoked by the name Achor.[9] It is generally recognised that the final form of the narrative offers an etiological explanation for the existence of a mound of stones in the Valley of Achor that was still visible in the author's day. The narrative is obviously didactic in intent.

The story as a whole shows clearly enough what is intended by the divine insistence in v. 13 that the people must sanctify themselves. Once the guilty person had been identified, the sin confessed, and the appropriate penalty exacted, the contaminated land was cleansed; "then the Lord turned from his

[9] Cf. R.G. Boling, o. c., 228.

burning anger" (v. 26). It is justifiable to claim that the story of Achan "displays the tension between individual guilt and corporate responsibility to Yahweh."[10] All the more so as the divine revelation of Israel's sin in vv. 11-13 is expressed in the plural form. The only satisfactory explanation of this tension seems to be the multiple evidence that the story does not reflect the doctrine of collective retribution but a special understanding of *ḥērem* in the sense of plague-bearing contamination.[11] J.A. Soggin is right in his conclusion: "There is nothing here which suggests that a collective fault has priority over individual guilt ... The sole remedy is the identification and punishment of the guilty person."[12]

The identification of the offender by drawing lots is reminiscent of the much earlier narrative of Jonathan's infringement of the taboo imposed by Saul (1 Sam 14,24-45). Nevertheless, the two cases are fundamentally different: Achan's violation of *ḥērem* is deliberate and his punishment is therefore justified; indeed, in view of the alleged contamination it is indispensable. Joshua was authorised by God to act as he did. Jonathan's infringement, on the other hand, was inadvertent. But the crucial difference is the fact that Saul was not commissioned by God to lay an oath on the people or to cast lots. Both actions stemmed from his self-will, and his attitude does not reflect genuine belief in God but superstition. Therefore God "did not answer him that day" (1 Sam 14,37), and "the people ransomed Jonathan, that he did not die" (v. 45).

d) Destruction of Hostile Coalitions and the Covenant with the Gibeonites (9,1 -- 11,23)

This section presents the contrast between the actions of the majority of the Canaanites and the behaviour of the Gibeonites: Canaan's kings exhibit a spirit of resistance, the inhabitants of Gibeon one of fearful submission. A brief summary introduces chs. 9 --11: "When all the kings who were beyond the

---

[10] See R.G. Boling, o. c., 220.

[11] See the statement by J.R. Porter, *The Legal Aspects of the Concept of »Corporate Personality« in the Old Testament,* in: *VT* 15 (1965), 372: "... his punishment was of the extremest kind, the sort of action which, in the modern world, would be taken against a disease rather than against an individual criminal. What is holy contagiously infects everything that has had contact with it, in this case Achan's household and possessions, and therefore they must be treated as suffering from the desease also."

[12] See o. c., 97. R.G. Boling, o. c., 227-28, identifies well to the point, too, when he argues: "Attempts to rationalize this story in terms of the 'corporate personality' of the one and the many, a distinctive ancient idea of solidarity in sin and salvation, are not very convincing. While the OT has great texts concerning the grace of vicarious suffering, and atonement, this is not one of them. But neither should it be used as a foil for such texts. Here it appears rather to be a serious problem of physical contamination and disease which becomes possible through the offense of Achan ... This execution does not reflect excessive and disproportionate retaliatory 'justice' but a serious concern for public health."

Jordan in the hill country and in the lowland all along the coast of the Great Sea toward Lebanon, the Hittites, the Amorites, the Canaanites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites, heard of this, they gathered together with one accord to fight Joshua and Israel" (9,1-2). Gibeon, however, underwent a change of heart on learning what had happened to Jericho and Ai, and sued for peace (9,3-27), which moved Adonizedek king of Jerusalem to form a southern coalition against Gibeon: "Come up to me, and help me, and let us smite Gibeon; for it has made peace *(šālôm)* with Joshua and with the people of Israel" (10,4). After this coalition had been utterly destroyed by Joshua (10,6-43), Jabin king of Hazor formed -- equally vainly -- a northern coalition (11,1-15). In 10,42 we find the explanation of Joshua's success: "And Joshua took all these kings and their land at one time, because the Lord God of Israel fought for Israel."

Even more striking is the narrator's argument in his summary of Joshua's military achievements in 11,16-23: "There was not a city that made peace with the people of Israel, except the Hivites, the inhabitants of Gibeon; they took all in battle. For it was the Lord's doing to harden *(lĕḥazzēq)* their hearts that they should come against Israel in battle, in order that they should be utterly destroyed *(lĕma'an hahărîmām),* and should receive no mercy *(tĕḥinnāh)* but be exterminated, as the Lord commanded Moses" (vv. 19-20). The key to the resolution of this paradox is found at the end of the summary: "So Joshua took the whole land, according to all that the Lord had spoken to Moses; and Joshua gave it for an inheritance to Israel according to their tribal allotments. And the land had rest from war" (v. 23). The emphasis placed on the idea that the conquest of the Land was determined and engineered by God unavoidably results in a clash between the divine will and the self-will of human rulers. The characteristic Hebrew theological presuppositions and the nature of human reaction to the supreme divine authority makes it evident that God did not harden the hearts of the Canaanites *directly* but *indirectly,* i.e., through the plan to bestow the Land on the tribes of Israel, thus giving occasion for a manifestation of their rebellious attitude -- something characteristic of human beings.

Sandwiched between accounts of hostile coalitions is a section dealing with the conduct of the Gibeonites and their status *vis-à-vis* Israel (9,3-27).[13] The Gibeonites did not join a coalition but "acted with cunning" (v. 4) to create favourable conditions for their proposal: "We have come from a far country; so now make a covenant with us *(kirtû-lānû bĕrît)*" (v. 6). The elders of Israel, however, were suspicious: "Perhaps you live among us; then how can we make a covenant with you?" (v. 7). The Gibeonites' claim that they belonged to "a far country" and Israel's suspicion relate to the stipulations of Deut 7 and 20:10-18: Israel was allowed to form alliances with distant peoples, but the Canaanites

[13] Apart from the commentaries cf. especially J. M. Grintz, *The Treaty of Joshua with the Gibeonites,* in: *JAOS* 86 (1966), 113-26.

had to be destroyed. According to the Deuteronomistic historian, however, the Gibeonites supported their proposal of alliance with acceptable theological arguments: "From a very far country your servants have come, because of the name of the Lord your God; for we have heard a report of him, and all that he did in Egypt, and all that he did to the two kings of the Amorites who were beyond the Jordan, Sihon the king of Heshbon, and Og king of Bashan, who dwelt in Ashtaroth ..." (vv. 9-11). The climax of the narrative contains a direct condemnation of Israel's trafficing with the Gibeonites: "So the men partook of their provisions, and did not ask direction from the Lord. And Joshua made peace with them, and made a covenant with them, to let them live, and the leaders of the congregation swore to them" (vv. 14-15).

Only three days later the Israelites found out that the Gibeonites "were their neighbours and that they dwelt among them" (v. 16). Nevertheless, they "did not kill them, because the leaders of the congregation had sworn to them by the Lord, the God of Israel. Then all the congregation murmured against the leaders" (v. 18).[14] The leaders were obliged to ratify the agreement, emphasising that an oath cannot be broken: "We have sworn to them by the Lord, the God of Israel, and now we may not touch them. This we will do to them, and let them live, lest wrath be upon us, because of the oath which we swore to them" (vv. 19-20).[15] "Let them live," Israel's leaders insisted, but reduced them to the status of "hewers of wood and drawers of water for all the congregation" (v. 21). Joshua then summoned the Gibeonites to condemn them formally and to pronounce judgment on their deceit: "Why did you deceive us, saying, 'We are very far from you,' when you dwell among us? Now therefore you are cursed *(wĕʿattāh ʾărûrîm ʾattem),* and some of you shall always be slaves, hewers of wood and drawers of water for the house of my God" (vv. 22-23). The frightened Gibeonites bowed to the decision of Israel's God and to her authority.

What was the justification for this leniency in the face of deception? Can an oath be considered inviolable in such circumstances? The account is self-explainatory in this regard: first, the deception is *not directed against God and against Israel* but prepares the way for peace in a spirit of submission to God's will and Israel's authority. The Gibeonites resort to deception as a way out of their weak position; it is in fact their only weapon against a stronger invader, and the divinely sanctioned oath their surest protection. Secondly, the making of the covenant is attributable not only to Gibeon's deception but also to Israel's failure to "ask direction from the Lord"; so both sides share the guilt. Thirdly,

---

[14] See the remark by T.C. Butler, o. c., 104: "Here the wilderness motif has been turned upside down, for in the wilderness the leaders were justified, while the congregation was guilty. Here the congregation is justified, while the leaders are at fault."

[15] See the remark of T.C. Butler, o. c., 104: "The ironic note here is that the oath was sworn in the name of Yahweh, and thus binding, though the action had been carried through without consulting Yahweh."

the Gibeonites' lives are spared because of the oath, but they are "cursed" -- i.e., condemned to an inferior position -- because of their trickery. Fourthly, in the background lies the fundamental theological idea that God spares those that fear him, even the most unworthy in human eyes (cf. the sparing of the prostitute Rahab in ch. 2). But above all other considerations towers an awareness that the oath sworn by the God of Israel, is inviolable; the Lord is absolutely faithful and cannot be deceived.

Many exegetes compare the cunning of the Gibeonites with the deception of Jacob recorded in Gen 27. In fact, the justification of the validity of Isaac's blessing in spite of Jacob's deception rests on similar grounds, even though the circumstances differ. The most significant point is that Jacob's duplicity is not directed against God and does not affect the "natural" rights of his father Isaac or his brother Esau, whose right of the first-born is not based on natural law but on convention.[16] Rebekah takes this fact into account when she instructs Jacob for his appearance before Isaac in order to secure his blessing. And Isaac offers no argument against Jacob after his discovery of the latter's deceit; he could not "curse" him on similar grounds to those used by Joshua against Gibeon. On the contrary, Isaac finds no better answer to Esau's question: "Have you but one blessing, my father? Bless me, even me also, O my father" (v. 38) than an imposition of submission: "... and you shall serve your brother ..." (vv. 39-40).

To illustrate the question of deception let us consider the chain of deceptions and counter-deceptions in the Succession Narrative in 2 Sam 9 -- 20 and 1 Kgs 1 -- 2.[17] The key to a proper assessment of this literary and theological masterpiece is to distinguish *between evil and good deceptions.* The deceitful and foolish use deception in furthering their desire for women (David, Amnon, Absalom, Adonijah) or possessions (Absalom, Adonijah), thus undermining the natural law and social order. Since they are in power and menace innocent people, Providence institutes counter-deceptions in order to restore the balance. The defenders of law and proper order (Nathan, the woman of Tekoa, David in flight before Absalom, Hushai) act from a position of weakness.

It is true that Jacob and the Gibeonites are not driven by deception to use such countervailing tactics. But the very reason for their position of weakness seems to justify their behaviour: the right of the first-born conferred upon Esau privileges regardless of his merits; and the same is true of God's promise to give

---

[16] See C. Westermann, *Genesis: Kapitel 12--36,* BK.AT I/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 541: "Das Privileg der Erstgeburt, verbunden mit dem Sterbebettsegen des Vaters, zerbricht mit der Ausweitung des kleinen, geschlossenen Familienkreises in größere Weiten, in denen neue, andere Faktoren das Schicksal bestimmen." It is safe to argue that this argument is the heart of the issue. Most other exegetes seek the key to the problem in speculations that cannot answer the main theological and moral question.

[17] Cf. H. Hagan, *Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9 -- 20; 1 Kgs 1 -- 2,"* in: *Biblica* 60 (1979), 301-26.

the Land to the Israelites. Both Jacob and the Gibeonites were searching for a place on the sun and, since they complied in general with the will of God, they were permitted to achieve their goal, within the framework of God's design for history, through deception.

The covenant concluded between Israel and the Gibeonites is recorded in the account of the famine and the Gibeonite revenge during the reign of David (2 Sam 21,1-14). This fact corroborates the historical veracity of the underlying narrative relating to the alliance between the two parties. The narrative in 2 Sam 21,1-14 is based on the age-old requirement that the blood that has been shed falls upon the murderer (cf. Deut 19,10; Judg 9,24; 2 Sam 1,16; 16,8; Hos 12,15). Plagued by the famine for three years "David sought the face of the Lord" and learned by an oracle: "There is bloodguilt *(haddāmîm)* on Saul and on his house, because he put the Gibeonites to death" (v. 1). The Septuagint differs slightly: "There is guilt upon Saul and his house because of his bloody murder, whereby he slew the Gabaonites." Targum Jonathan has: "*Because of Saul and because of the house of those guilty of killing, because he killed* the Gibeonites."[18] The narrator comments: "Although the people of Israel had sworn to spare them, Saul had sought to slay them in his zeal for the people of Israel and Judah" (v. 2b). This information about the violation of the covenant between Israel and the Gibeonites by Saul refers to events not recorded elsewhere.

David is aware that atonement is necessary, so he asks the Gibeonites: "What shall I do for you? And how shall I make expiation *(bammāh 'ăkappēr),* that you may bless the heritage of the Lord?" (v. 3). They suggest a gruesome atonement: "The man who consumed us and planned to destroy us, so that we should have no place in all the territory of Israel, let seven of his sons be given to us, so that we may hang them up before the Lord at Gibeon on the mountain of the Lord" (vv. 5-6). David agrees. "But the king spared *(wayyahmōl hammelek)* Mephibosheth, the son of Saul's son Jonathan, because of the oath of the Lord which was between them, between David and Jonathan the son of Saul" (v. 7; cf. 1 Sam 18,3; 20,17.42; 23,18).

On what grounds can the obviously primitive notion of expiation through blood-vengeance be properly evaluated? Does it reflect an underlying *doctrine of collective responsibility*? Some exegetes point to the "parallel" in the Plague Prayers of Muršiliš, the Hittite king (c. 1340-1310).[19] It is true that the situation and the action of Muršiliš are to some extent reminiscent of those recorded in 2

[18] See D.J. Harrington and A.J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets,* T. & T. Clark, Edinburgh 1987.

[19] Cf. A. Malamat, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel,* in: *VT* 5 (1955), 1-12, who claims that there is a striking parallel between the Plague Prayers of Mursilis and Josh 9,1-27 + 2 Sam 21,1-14. Some recent commentaries adopt his conclusions. For a translation of *Plague Prayers of Mursilis* see A. Götze, *ANET,* 394-96.

Sam 21,1-14: the land is stricken by a plague for twenty years; the plague is considered an expression of the anger of the gods; the king consults an oracle and learns that the Hattians, who were under oath to the Hattian Storm-god owing to a treaty between them and Egypt made under his father, had ignored their obligations and broken their oath. The similarity between the two documents, however, extends only to the search for the cause of the plague. Thereafter the prayer of Muršiliš goes its own way (6-11): the king cries to the Storm-god for mercy; he confesses that his father had sinned and transgressed against the word of the Hattian Storm-god, and the father's sin has fallen upon him; by confessing the father's sin he hopes for mercy, but the Storm-god is not pacified; since the king's supplication is not granted, he concludes that it is not clear why his people are dying and urges: "let that be found out!"

A thorough comparison between the biblical and the Hittite passages shows clearly enough that there is no justification for assuming that they represent "doctrines" of causality or of collective responsibility. Muršiliš and David, being in distress, surmise that past violation of an oath is the reason for a present plague. Muršiliš is, in the end, not at all sure about the oracle's validity; and David, for his part, might have misinterpreted the link of causality. Even more significant is the methodological consideration: *one swallow does not make a summer* -- a single subjective interpretation of a past event cannot establish *doctrine*!

There are at least two fundamental arguments that negate the idea that the passages in question sustain a particular doctrine: first, guilt is not the only possible reason for plague, just as the book of Job is not the only document to record that many unpleasant things happen to human beings regardless of their righteousness or wickedness. Secondly, the demand for expiation through blood-vengeance is a human concept, completely incompatible with fundamental biblical theological presuppositions.

Equally problematic is the question of atonement for the guilt of ancestors. The method of expiation proposed by the Gibeonites and accepted by David is horrifying, and wholly at variance with the spirit of the prophets. Micah, for instance, asks: "Shall I give my first-born for my transgression, the fruit of my body for the sin of my soul?" (6:7b). All the more is it necessary to ask such questions in relation to ancestral transgressions.

2. Concern over Faithfulness in the Promised Land (chs. 22 -- 24)

Substantial passages dealing with the conquest and allocation of the Promised Land are rounded out with Deuteronomistic statements that God "gave to Israel all the land which he swore to give to their fathers," that he "gave them rest on every side just as he had sworn to their fathers," and that "not one of all the good promises which the Lord had made to the house of Israel had failed; all came to pass" (21,43-45). This is followed by the concluding section which is mainly concerned with the response of the people of Israel.

a) Building of an Altar by the Jordan Becomes a Bone of Contention (22,1-34)

Chapter 22 tells the old story of the altar at the Jordan (vv. 9-34) after preparing the ground for it (vv. 1-8). The present state of vv. 1-8 is part of the historical framework of Deuteronomistic history. Joshua's exhortation to the Transjordan tribes (vv. 1-5) is the complement of 1,12-18, while vv. 6-8 seem to combine various stages of editorial modification. The emphasis here is on the faithfulness and obedience of the Transjordan tribes, and the reward of faithfulness is "rest."[20]

All the more striking are charges of unfaithfulness brought against them by the Cisjordan tribes, occasioned by the building of an altar "large for seeing" by the Jordan (v. 10). The Cisjordan tribes gather at Shiloh "to make war against them" (v. 12). But there they decide to appoint an investigation commission consisting of "Phinehas the son of Eleazar the priest" (cf. Exod 6,25; Num 25,7; 14,1; 19,51; 21,1) and the ten chiefs of the nine and a half Cisjordan tribes. The accusation of "the whole congregation of the Lord" is expressed in vv. 16-18:

> What is this treachery which you have committed *(māh-hamma'al hazzeh 'ăšer mĕ'altem)* against the God of Israel in turning away *(lāšûb)* this day from following the Lord, by building yourselves an altar this day in rebellion against the Lord? Have we not had enough of the sin at Peor from which even yet we have not cleansed ourselves, and for which there came a plague upon the congregation of the Lord, that you must turn away *(wĕ'attem tāšubû)* this day from following the Lord? And if you rebel against the Lord today he will be angry with the whole congregation of Israel tomorrow.

The charge of treachery and rebellion clearly manifests the standpoint of the Priestly editor in the light of the law of cult unification (cf. Deut 12,1-32). In Deut 12 the emphasis lies on the commandment: "You shall seek the place which the Lord your God will choose out of all your tribes to put his name and make his habitation there; thither you shall go, and thither you shall bring your burnt offerings and your sacrifices ..." (vv. 5-6; cf. vv. 11.14.18). The narrative of Josh 22 is based on the Shiloh tradition. It is taken for granted that only the sanctuary of Shiloh can be a proper place of sacrificial worship; there the symbol of God's presence is the Ark of the Covenant. The altar erected near Jordan is considered illegitimate, and the punishment expected is the bringing into operation of curses for covenant violation.

The threat of punishment is illustrated by two fresh examples: first, "the sin of Peor" (cf. Num 25,1-18; Deut 4,3); secondly, the crime of Achan (v. 20; cf.

[20] See the statement by T.C. Butler, o. c., 245: "The important point for the editor here is that the East Jordan tribes were obeying Yahweh and the Mosaic commandments."

Josh 7,1-26). Phinehas plays a unique intermediary role leading to reconciliation both in the Peor incident and in the assumed rebellion of the Transjordan tribes a unique intermediary role leading to reconciliation. The apostasy to the Moabite idol "Baal of Peor" took place in the east bank of the lower Jordan valley, where the Israelites "began to play the harlot with the daughters of Moab" (Num 25,1). God's anger at the apostasy dictates to Moses -- unusually -- the divinely ordained punishment that would achieve propitiation: "Take all the chiefs of the people, and hang them in the sun before the Lord, that the fierce anger of the Lord may turn away from Israel" (v. 4; cf. 2 Sam 21,6.9). Moses, however, instructed to the judges of Israel that those who were actually guilty should be punished: "Every one of you slay his men who have yoked themselves to Baal of Peor" (v. 5). Phinehas vigorously opposed apostasy and punished the specific offense of an Israelite and a Midianite woman by killing them both (vv. 7-8a). "Thus," concludes the narrator, "the plague was stayed from the people of Israel" (v. 8b). Phinehas is rewarded by "the covenant of a perpetual priesthood, because he was jealous for his God, and made atonement *(wayĕkappēr)* for the people of Israel" (v. 13).

Do the episodes of Num 25,1-18 and Josh 22,16-18 illustrate a "corporate feeling" that existed in ancient Israel?[21] The exhortation of Josh 22,19-20 can shed some light on the question:

> But now, if your land is unclean *(īm-tĕmē'āh 'eres),* pass over into the Lord's land where the Lord's tabernacle stands, and take for yourselves a possession among us; only do not rebel against the Lord, or make us as rebels by building yourselves an altar other than the altar of the Lord our God. Did not Achan the son of Zerah commit a treacherous violation of the ban *(hālō' 'ākān ben-zerah mā'al ma'al baḥērem)*? And wrath fell upon all the congregation of Israel? And he did not perish alone for his iniquity.

It is likely that the key to the correct interpretation is provided by the phrase: "But now, if your land is *unclean.*" It is justifiable to assume that it reflects something more than a "primitive conception" that only what lay west of the Jordan constituted the Holy Land. The tribes of the westbank may have concluded that the eastbank had become unclean because of the treachery and rebellion of the two and a half tribes dwelling there. Consequently, they thought, just as Achan's treachery contaminated the entire camp, their violation of the covenant would infect the whole congregation of the Lord. To break the covenant means to destroy the very foundation of the community of God and the chosen people. It is, then, not so much a matter of "corporate feeling" or

[21] Cf. the claim of J.M. Miller and G.M. Tucker, o. c., 172: "The idea of corporate guilt is taken for granted."

"corporate sin" as of "natural law" that such treachery must necessarily affect those who are not guilty.[22]

This much can be concluded from the long defensive speech by the Transjordan tribes about their religious intentions (vv. 21-29) and the commendation of the board of inquiry (vv. 30-34). In vv. 22-23 the accused tribes call for God's intervention in the form of self-judgment, beginning with a solemn vow:

> The Mighty One, God, the Lord! The Mighty One, God, the Lord, He knows; and let Israel itself know! If it was in rebellion or in breach of faith toward the Lord, do not save us today *('al-tôšî'ēnî hayyôm)* for building an altar to turn away from following the Lord; or if we did so to offer burnt offerings or cereal offerings or peace offerings on it, may the Lord himself take vengeance *(šĕlāmîm yhwh hû' yĕbaqqēš).*

After having explained that the altar is a copy of the altar of the Lord and will serve as an inanimate witness of the covenant of the sacral community of all twelve tribes of Israel, on both sides of the Jordan the tribes, so far from being indicted for a breach of covenant, are praised by the members of the commission appointed by the Cisjordan tribes: "Today we know that the Lord is in the midst of us, because you have not committed this treachery against the Lord; now you have saved the people of Israel from the hand of the Lord" (v. 31b). There is no more talk of the "uncleanness" of the Transjordan region, and the idea of passing over the Jordan "into the Lord's land" is neither expressed nor implied. Now it becomes evident that the reference to the sin of Peor (v. 18) and the episode of Achan (v. 20) was hyperbole.[23]

b) The Last Words of Joshua (23,1-16)

This chapter "gives the conclusion of the Deuteronomic edition of the narrative of the conquest."[24] It gathers together the themes characteristic of the book as a whole, but also introduces elements relating to the making of the covenant.[25] After Israel is granted "rest," Joshua, now old, calls an assembly of

---

[22] The command in Num 25,4 (cf. 2 Sam 21,6.9) reflects, of course, an unusual way of seeing a solution for a situation of "curse." It may represent a remnant of a common ancient "primitive conception" but does not comply with Hebrew theological presuppositions.

[23] In the end, we may accept the view of R.G. Boling, o. c., 510 concerning vv. 9-34: "Here the total configuration is obviously not characteristic of P. It is, rather, a caricature of some major priestly preoccupations, such as genealogy and tribal identity."

[24] See J.A. Soggin, o. c., 217.

[25] Cf. K. Balzer, *Das Bundesformular,* WMANT 4, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1960, 71-73.

Israel (where is not mentioned). The aim of his words is to persuade the people that their only appropriate response to the God who has fought for them (cf. v. 3) is utter loyalty to him and his law. Consequently, all assimilation is refused.

The exhortation "cleave to the Lord your God as you have done to this day" (v. 8) for once indicates a positive evaluation of Israel's past attitude to God. Equally surprising is the optimistic statement concerning God's promises: "... not one thing has failed of all the good things which the Lord your God promised concerning you; all have come to pass for you, not one of them has failed" (v. 14). The past serves as a basis for instructions concerning the guidance of Israel in future. According to the characteristic Deuteronomistic conditional view of God's grace to Israel (cf. 1,1-9) the fulfilment of God's promises concerning the Land is conditional upon the keeping of the covenant:

> But just as all the good things which the Lord your God promised concerning you have been fulfilled for you, so the Lord will bring upon you all the evil things, until he have destroyed you from off this good land which the Lord your God has given you, if you transgress the covenant of the Lord your God, which he commanded you, and go and serve other gods and bow down to them. The anger of the Lord will be kindled against you, and you shall perish quickly from of the good land which he has given to you (vv. 15-16).

It seems that the optimistic evaluation of Israel's past attitude to her God is conditioned by the historical situation. The prevailing view is that these words were addressed to the exiles in Babylon. The threat of a reversal of God's attitude sounds like a *vaticinium ex eventu:* it reflects the dire reality of the present situation, which is generally considered a result of Israel's infidelity. If this interpretation is correct the early period in the Promised Land appears much more positive than it actually was, and the conditional model of exhortation/threat reflects a paradox of unconditional assumption about God's way with Israel: even the exile does not mean that God has rejected his people; even in the present situation the covenant can be renewed and Israel's lost position regained if she is willing to cleave to the Lord as her fathers did in the time of Joshua. So Josh 23 is the theological explanation not only of the conditional nature of God's grace to Israel but also of God's profound attachment to her. In the final analysis, the divine promise cannot be retracted.

c) Covenant at Shechem (24,1-28)

The passage 24,1-28 seems to be a later appendix to the book of Joshua. It follows the pattern of some of the last words and deeds of Moses as reported in

the book of Deuteronomy. In contrast to 8,30-35[26] and 23,1-16, however, which are basically Deuteronomic in origin, it is obviously based upon very old oral or written traditions. The basic narrative reflects institutions of Israel's primitive tribal league and liturgical practices of ancient covenant ceremonies.[27] There are good reasons for regarding it as representative of a particular genre of poetry -- namely, poetic narrative.[28] Its structure is dialogical, which underscores its strict literary unity.[29] We can divide the passage as follows: introduction (vv. 1-2a); the historical summary describing the patriarchal period (vv. 2-4), the Egyptian period (vv. 5-7), and conflict with the nations (vv. 8-13); the dialogue (vv. 14-24); the making of the covenant (vv. 25-28).

For the purposes of this book the dialogue section (vv. 14-24) is highly significant. It is introduced by the particle *wĕʿattāh:* "Now therefore fear the Lord, and serve him in sincerity and in faithfulness; put away the gods which your fathers served beyond the River, and in Egypt, and serve the Lord. And if you be unwilling to serve the Lord, choose this day whom you will serve, whether the gods your fathers served in the region beyond the River, or the gods of the Amorites in whose land you dwell; but as for me and my house, we will serve the Lord" (v. 14-15). Since the historical summary takes it for granted that Israel's ancestors worshipped pagan deities, the particle has an adversative function. In the light of history Joshua challenges the people to make a fundamental choice. "The emphasis is on the effort to motivate, to encourage the folk to an internal consent, a resolution to be faithful, and to elicit a firm public affirmation of this."[30]

The answer of the people is strongly affirmative: "Far be it from us that we should forsake the Lord, to serve other gods ... we also will serve the Lord, for he is our God" (vv. 16-18). Joshua, however, pours a chilly draught upon the fires of enthusiasm:

---

[26] Josh 8,30-36 treats of the same events at Shechem as ch. 24. Both passages reflect the significance of Shechem in the historical tradition of ratification of the covenant. Josh 8,30-36 relates especially to instructions given in Deut 11,29-30; 27,2-8.11-14. The emphasis is on "the blessing and the curse, according to all that is written in the book of the law" (Josh 8,34; cf. Deut 11,29; 27,12-13).

[27] Cf. especially K. Baltzer, o. c., 29-37; L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament,* WMANT 36, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969 ... ; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant,* AB 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, 221-42; E.W. Nicholson, *God and his People: Covenant and Theology in the Old Testament,* Clarendon Press, Oxford 1986, 151-63.

[28] Cf. W.T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative,* JSOT.S 93, JSOT Press, Sheffield 1990.

[29] Cf. Ch.H. Giblin, *Structural Patterns in Joshua 24:1-25,* in: *CBQ* 26 (1964), 50-69.

[30] See D.J. McCarthy, o. c., 221.

> You cannot serve the Lord; for he is a holy God; he is a jealous God; he will not forgive *(lō' yiśśā')* your transgressions or your sins. If you forsake the Lord and serve foreign gods, then he will turn and do you harm, and consume you, after having done you good (vv. 19-20).

Many exegetes suggest literal interpretations of this discouraging declaration that match neither its context nor common sense. One of the concomitants of a literal explanation is the assumption that vv. 19-20 represent a later insertion made in light of the exile. But even if this conjecture were well grounded it could not relieve the tension; the point of the paradoxical statement remains the same when viewed in the larger context of the Bible.

There are several things to consider if we are to do justice to the text. First, Josh 24,19-20 is not the only paradoxical statement concerning the capacity of the people to live with and belong to God. There are very similar explicit and implicit testimonies by Jeremiah and Ezekiel (cf. especially Jer 13,23; 31,31-34; Ezek 20). Secondly, the emergence of strict Hebrew monotheism made it evident that there is a total antithesis between God and humankind on both the ontological and moral planes. In view of the absolute God's holiness it is literally true that God is *totaliter aliter*[31] and that human being "cannot serve the Lord." Thirdly, the majority of the people were not aware what this antithesis really implied, or of the implications of their attitude. They were too strongly attracted by foreign images and the service of foreign gods. Fourthly, despite an awareness of the total antithesis between God and humankind and a discouraging experience with their people, the Hebrew prophets made every effort to motivate them to faithfulness and holiness. Underlying their ministry was a consciousness that they must not cease to attempt to win their people to obedience, even if there were no signs of willingness to listen (cf. Isa 6). Their office, in fact, implied a belief that reform of the people was possible.

Josh 24,19-20 is based both on the theology of God's absolute holiness and on an urgent need to address the people in prophetic terms. Naturally, Joshua does not expect of his people an absolute holiness, but rather an awareness of the *nature of God* that results in a willingness to do all they can; they must make a fundamental choice -- not a minimum but a maximum. In order to achieve his goal of persuading and winning them he uses the paradoxical language of negation. That this is the point is shown by the resolute answer of the people: "Nay; but we will serve the Lord" (v. 21). Their decision is followed by a making of the covenant (vv. 25-28) and the setting up of a stone of witness: "Behold, this stone shall be a witness against us; for it has heard all the words of the Lord which he spoke to us; therefore it shall be a witness against you, lest you deal falsely with your God" (v. 27).

How can we explain the threat: "He will not forgive your transgressions or your sins" (v. 19)? Simply by remembering that God does not withhold the

[31] See the terminology and assessments of S. Kierkegaard.

grace of forgiveness because divine expectations of the people are too high, but because their willingness is too low --much lower than their true capacity. The aim of punishment is to help develop their potentials for faithfulness and service by providing a stronger motivation.

Conclusion

The book of Joshua shows that the tribes of Israel were able to conquer the Promised Land because their God decided to give it to them and fought on their side (cf. 1,1-6). In order to make clear this central message the final compiler points to the highly paradoxical ways in which God's providence functions and the divine power manifests itself (cf. the role of the harlot Rahab in ch. 2 and the tactics used in conquering Jericho in ch. 6). This explains why Joshua plays a very similar role in the conquest to that of Moses in the Exodus narratives; even the mysterious encounter near Jericho is reminiscent of what happened on Horeb, the mountain of God (cf. Exod 3,1-6 and Josh 5,13-15). There is a sustained eagerness to make it clear that the conquest was not due to Israel's righteousness and power; it was God's gift (cf. 24,13).

Nevertheless, Joshua's central responsibility was to face up to the demands of God's law (cf. 1,7-9) and to admonish and exhort his people (cf. 8,30-35; 23,6-16; 24,14-28). It is generally accepted that the admonitions and exhortations do not reflect the situation before and during the conquest but that of "paradise lost," i.e., the Exile. All the more is it evident that they are based on the assumption that God's promises are unconditional: because God is bound to various promises in perpetuity, the divine ways to the people cannot prove unfaithful; the divine anger cannot endure for ever; the paradise lost can be regained, provided Israel removes obstacles from her path. The mention of the carrying out of God's unconditional promises in the past is dictated by the compiler's desire to show where lies the source of hope for Israel in her present distress. So we have here the same basic argument as in Deutero-Isaiah (Isa 40 - - 55): Creation and Exodus provide the crucial case for believing that God will never abandon the chosen people.

What role is, then, attributed to obedience or righteousness?

It can be taken for granted that they are not the *cause* of Israel's gaining the Promised Land but an appropriate response to the God who is the sole ground of Israel's existence. God's absoluteness, resulting in divine faithfulness, is the only real foundation of life that transcends the possibility of human merit and hence the only justification of total obedience. This is implied also in the paradoxical explanation of God's fighting on the side of the Israelites against the Canaanites (11,20), matched by the striking exposition of why some Cannanites escaped doom: they were saved by their confession of a God whose decisions are beyond human intelligence and power. The harlot Rahab declares: "... for the Lord your God is he who is God in heaven above and on earth beneath" (2,11; cf. 9,24-25). Since promises and fulfilment of promises by God

transcend all human capacity for righteousness, it must be clear that Israel "cannot serve the Lord; for he is a holy God" (24,19). Here lies the explanation of why God resolutely denies forgiveness for apostasy and obstinacy yet never ceases to manifest the grace of mercy to the faithful and penitent people.

Summary: **Jože Krašovec, Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua**

There is general agreement that the main purpose of the book of Joshua is indicated in 1,6-9 and 23,6-16 (cf. Deut 30,19-20). The tribes of Israel were able to conquer the Promised Land because their God decided to give it to them and fought on their side. The Holy God is the only real foundation of Israel's life and hence the only justification of total obedience. There is no forgiveness for apostasy and obstinacy. The major sections of the book (chs. 1 -- 12 and 22 -- 24) show, however, that the conquest of the Land is a result of an unconditional divine promise. The final compiler points to the highly paradoxical ways in which God's providence functions and the divine power manifests itself.

Povzetek: **Jože Krašovec, Kazen in odpuščanje v Jozuetovi knjigi**

Razlagalci soglašajo, da je glavni namen Jozuetove knjige nakazan v 1,6-9 in 23,6-16 (prim. 5 Mz 30,19-20). Izraelovi rodovi so lahko osvojili obljubljeno deželo, ker je njihov Bog odločil, da jim jo bo dal in se je bojeval na njihovi strani. Sveti Bog je edina resnična osnova življenja Izraela in torej edino opravičilo za popolno pokorščino. Za odpad in zakrknjenost ni odpuščanja. Dva velika oddelka (pogl. 1 -- 12 in 22 -- 24) vendarle kažeta, da je osvojitev dežele rezultat brezpogojne božje obljube. Zadnji oblikovalec besedila kaže na zelo paradoksna pota delovanja Božje previdnosti in moči.

Razprava UDK 159.973 (049.2)

Christian Gostečnik OFM

Kompulsivno ponavljanje kot možnost za psihološko in duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije

Naši očetje so jedli
kislo grozdje in njih
otroci imajo skomino.
(Jer 31,29; Ezk 18,2)

Uvod

Kompulsivno ponavljanje (Repetition Compulsion) je kompleksni pojav, pri katerem gre za ponavljanje in rekreiranje konfliktnih situacij, travm in obnašanjskih modelov v človeškem osebnem in interaktivnem, interpersonalnem obnašanju. Ponavljajo se iste napake v medosebnih konfliktih v povsem novem okolju in z drugimi ljudmi; tako se npr. ločeni ponovna poroči s človekom podobnega karakterja, s katerim ponovi stare nerazrešene konflikte iz prejšnjega zakona in iz obdobja pred poroko. Sem sodi tudi ponavljanje intrapsihičnih in interpesonalnih oblik obnašanja, ki se prenašajo iz generacije v generacijo, kot na primer alkoholizem, mamila in druge oblike zasvojenosti; prav tako brutalnost, moralna, psihična, fizična in seksualna zloraba ter druge perverznosti z njihovimi deviacijami.[1] Ta pojav je že v zgodovini predstavljal nerazrešljiv problem velikim filozofom, na primer Nietzscheju, Kierkegaardu,

[1] O tem pišejo v svojih razpravah in člankih 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.

snovatelju in odkritelju psihoanalize Freudu,[2] kakor tudi najpomembnejšim sodobnim psihiatrom, psihologom in psihoterapevtom.[3]

Freuda je odkritje kompulsivnega ponavljanja tako fasciniralo, da mu je posvetil posebno pozornost. Že na samem začetku je trdil, da je psihoanaliza edina znanstvena metoda, s pomočjo katere je možno razložiti pojem kompulsivnega ponavljanja, in sicer v njegovi motivacijski dinamiki, aplikativnosti v klinični praksi in ga razrešiti v psihoanalizi.[4]

V nadaljnjem razvoju psihoanalitične teorije pa se je Freud srečeval s čedalje večjimi konceptualnimi težavami, ko je hotel integrirati kompulsivno ponavljanje[5] v novonastajajočo psihoanalitično strukturo razumevanja človeške duševnosti. Nikakor namreč ni mogel povezati kompulsivnega ponavljanja s »principom užitka« (Pleasure Principle), saj je kompulsivno ponavljanje polno travmatičnih in bolečih doživetij in pacientom ne prinaša nobenega užitka, ampak nasprotno, povzroča nepopisno trpljenje.[6] Freud je poiskal novo rešitev, in sicer je pojem kompulsivnega ponavljanja povezal z »instinktom smrti«. Vendar se tudi ta rešitev ni izkazala za zadovoljivo, saj Freud ni uspel razložiti teoretične in dinamične povezave med tema dvema pojmoma.[7]

V poznejših delih je Freud popolnoma ukinil povezavo med »instinktom smrti« in kompulsivnim ponavljanjem ter skušal razložiti kompulsivno ponavljanje na osnovi na novo izdelanega »principa užitka«; vendar tudi tokrat Freud ni ustrezno opredelil in razložil tega pojava ne na teoretični ne na klinični ravni.[8]

Zaradi zgoraj omenjenih konceptualnih problemov v Freudovih formulacijah[9] mehanizem kompulsivnega ponavljanja skoraj ni več omenjen v

---

[2] Prim. Wilson & Malatesta, n. d., 267.

[3] Problematika je predstavljena v naslednjih razpravah: F. Caspar, n. d. ; A. Wilson - C. Malatesta, n. d. ; R. B. Shapiro, n. d. ; K. J. Maroda, *The Power of Countertransference*. Northvale, New Jersey 1994; R. Shur, *Countertransference Enactment*, Northvale, New Jersey 1994; M. Salomon, *Narcissism and Intimacy*, New York 1994; D. Stern, *The Motherhood Constellation*, New York 1995; F. Pine, *Drive, Ego, Object and Self: A Synthesis for Clinical Work,* New York 199O; S. A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1993; P. Buirski, *Comparing Schools of Analytic Therapy*, Northvale, New Jersey 1994; J. D. Levin, *Sling and Arrows: Narcissistic Injury and its Treatment*, Northvale, New Jersey 1993.

[4] Analizo Freudovega pristopa podajajo A. Wilson - C. Malatesta, n. d. ; J. Gedo, *Transference Neurosis, Archaic Transference, and the Compulsion to repeat*, v: *Psychoanalysis Inquiry* 7 (1987), 551-567; G. Klein, *Psychoanalytic Theory: A Study of Essentials,* New York 1976; H. Loewald, *Some Considerations on repetition and repetition compulsion,* v: *International Journal of Psychoanalysis* 52 (1971), 59-66.

[5] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 274; H. Loewald, n. d., 62.

[6] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 275; H. Loewald, n. d., 63.

[7] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 276; J. Gedo, n. d., 562; H. Loewald, n. d., 64.

[8] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 277; J. Gedo, n. d., 563; R. B. Shapiro, n. d., 298.

[9] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 277.

psihoanalitični literaturi vse do 70. let, ko so raziskave v otroški psihologiji ponovno zbudile zanimanje za ta pojem.[10] To novo gibanje v psihologiji je odkrilo velik pomen tega pojma, in sicer pri iskanju identifikacije motivacijskega elementa, ki povzroča ponavljanje razvojno primarnih, arhaičnih modelov medosebnih odnosov - zlasti primarnih odnosov med materjo in otrokom.[11]
V zadnjih desetletjih si psihologi, psihiatri, terapevti in raziskovalci različnih teoretičnih šol prizadevajo definirati in razložiti motivacijsko dinamiko in njen pomen kompulsivnega ponavljanja: Mitchell, 1993; Pine, 1990; Ogden, 1991; Sullivan, 1972; Kohut, 1984; Levin, 1993; Shur, 1994; Maroda, 1995, itd.
V pričujočem članku bomo naredili kratek pregled sedanjih psihoterapevtskih trendov in skušali prikazati tudi duhovno komponento kompulsivnega ponavljanja, za katero trdimo, da je ena med osnovnimi faktorji za razumevanje omenjene dimenzije in njene dinamike.

1. Sodobna analitična perspektiva

Že Freud je trdil, da pacienti v podzavest potlačena travmatična doživetja reaktivirajo, namesto da bi jih verbalizirali, oziroma se jih spominjali in jim dali govorni izraz, z namenom, da bi nad njimi zadobili kontrolo in jih obvladali.[12] Kompulsivno ponavljanje je torej vmesno stanje med patologijo in zdravjem, ki ga pacient mora preseči.[13] Psihoanalitične teorije so v zadnjem času doživele velik razvoj, menjala se je psihoanalitična paradigma.[14] Psihologi objekt-relacijske, interpersonalne psihologije jaza so razum na novo opredelili. Prejšnja, Freudova opredelitev, je temeljila na predeterminiranih psihičnih strukturah, ki naj bi izhajale iz posameznikovega organizma. Nova opredelitev pa temelji na transakcionalnih vzorcih in internih strukturah, ki se razvijajo na osnovi interaktivne in interpersonalne zaznave človekovega doživljanja, delovanja in vedenja.[15] V tej v marsičem radikalni paradigmi zastopajo najpomembnejše mesto tri omenjene teorije, grajene na relacijskem modelu: psihologija jaza,[16] interpersonalna psihologija[17] in objekt-relacijska teorija.[18] Vse tri predpostav-

[10] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 279.
[11] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 280; D. Stern, n. d., 51.
[12] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 280; F. Busch, *The Compulsion to repeat an action*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 70 (1989), 535-544; F. LaDame, *Adolescence and the Repetition Compulsion*, v: *International Journal of Psychoanalysis,* 72 (1991), 253-273.
[13] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 283; R. B. Shapiro, n. d., 298.
[14] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 17.
[15] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 17.
[16] Prim. H. Kohut, *How does Anaysis Cure*? Chicago 1984, 7.
[17] Prim. H. S. Sullivan, *Personal Psychopatology*, New York 1972, 50
[18] To teorijo zagovarjata v svojih delih W. R. D. Fairbairn, *An Object-relations Theory of the Personality*, New York 1952; O. Kernberg, *Severe Personality Disorders*, New Haven 1984.

ljajo, da je osnovni motivacijski konstrukt človeškega razvoja dinamika odnosov med materjo in otrokom.[19] Kompulsivno ponavljanje je v tem smislu reinkarnacija in reaktivacija primarnih interakcijskih vzorcev med materjo in otrokom, ki se reaktivirajo v novih doživetjih in novih interakcijah z okoljem. Vse tri teorije razumejo kompulsivno ponavljanje kot univerzalni fenomen.[20]

Vsi trije omenjeni relacijski vzorci zagovarjajo premiso, da se kompulsivno ponavljanje v človekovem doživljanju ne porodi iz gona po zadovoljitvi, kot je trdil Freud, ampak iz potrebe po ohranitvi, nadaljevanju človekovih osebnostnih odnosov do prvotnega interrelacijskega okolja.[21] Vse tri teorije obenem manifestirajo globalno potrebo po ohranitvi jaza, osebnosti v odnosu do drugih, preko interrelacijske in interne prisotnosti.[22] Čeprav vsi trije modeli posvečajo posebno pozornost različnim vidikom človekove notranje strukturiranosti, kot na primer organizaciji jaza,[23] navezanosti in iskanju objekta,[24] interpersonalni transakciji;[25] pa ima središčno mesto v njihovi skupni teoretični osnovi odnos z drugim. Ta usmeritev se je v zadnjem času še poglobila in zadobila še večje razsežnosti, saj povezujejo preteklost s sedanjostjo in kar je pri tem najpomembnejše - psihoanaliza in psihologija na sploh se je razširila do novega horizonta: njeno teoretično razmišljanje in klinična praksa zapušča zgolj skrivnostni intrapsihični podzavestni svet, zgolj intrapsihično dinamiko, s tem ko ji dodaja medosebnostne, interakcijske dimenzije. Sedanjost se v tem smislu kaže kot neposreden derivat preteklosti, ki je v sedanjosti reaktivirana na nov način.[26]

Primarne interakcije med materjo in otrokom, kakor tudi poznejši pomembnejši odnosi z drugimi, določajo človeški psihični razvoj; doživetja in zaznave so v teh primarnih odnosih razumljene kot interrelacijske metafore in simboli, ki se kompulsivno ponavljajo in reaktivirajo v poznejših obdobjih življenja.[27]

Glavni cilj vseh treh omenjenih relacijskih teorij je odgovoriti na vprašanje, zakaj ljudje tako vztrajno nadaljujejo in vedno znova ponavljajo iste konflikte in travme.[28]

Objekt-relacijska teorija odgovarja na gornje vprašanje s trditvijo, da se relacijski vzorci ponavljajo, ker ohranjajo prvotne povezave s pomembno osebo

---

[19] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 28.
[20] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 32; P. Buirski, n. d., 13; F. Pine, n. d., 7; J. D. Levin, n. d., 23.
[21] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 113.
[22] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 149-152; J. D. Levin, n. d., 40; P. Buirski, n. d., 37.
[23] Prim. H. Kohut, n. d., 54.
[24] Prim. W. R. D. Fairbarn, n. d., 70-80; J. Bowlby, *Separation Anxiety and Anger*, New York 1973, 21-32.
[25] Prim. H. S. Sullivan, n. d., 60.
[26] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 201-207.
[27] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 218; F. Pine, n. d., 89; J. D. Levin, n. d., 46-50; P. Buirski, n. d., 110-111.
[28] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 170-175.

iz zgodnje razvojne dobe.[29] Vse, kar je novo, se podzavestno zaznava in predstavlja kot zastrašujoče in ogrožajoče, saj zahteva nov način obnašanja in reagiranja zavračanje starih relacijskih vzorcev, v katerih se je pacient počutil varnega, ljubljenega in zavarovanega, ne glede na njih travmatično naravo. [30]

Osnovno podzavestno človekovo doživljanje in delovanje teži k ohranitvi kohezije jaza - tako trdi psihologija jaza.[31] Pacient ponavlja stare vzorce obnašanja s podzavestnim upanjem, da bodo njegove želje in potrebe na ta način razumljene in zrcaljene preko empatičnega odgovora.[32] Kar je novo, je nevarno, ker se nahaja izven zaznav in doživetij, v katerih se pacient prepozna kot kohezivno in celostno bitje.[33]

Psihoanalitiki medosebnostne psihologije razlagajo dinamiko kompulsivnega ponavljanja s stališča pacientovega podzavestnega iskanja familiarnosti in medosebnostnega nadzora ter obvladanja sveta preko ponavljanja podobnih relacijskih vzorcev, naučenih v zgodnji razvojni dobi.[34] Pacienti se podzavestno bojijo soočiti z novimi oblikami odnosov, ker se čutijo ogrožene, strah jih je osamljenosti, izoliranosti, nezavarovanosti in se zato zatekajo k starim, utečenim vzorcem, ki jim predstavljajo medosebno povezanost, pa naj bodo ti načini medosebnostnih odnosov še tako boleči in problematični.[35]

Za zaključek lahko rečemo, da vse tri relacijske teorije definirajo pojav in mehanizem kompulsivnega ponavljanja, le da se pri tem osredotočajo na različne vidike odnosnosti: organizacija jaza, objekt-povezava in transakcijski vzorci.[36] Vse tri teorije se stikajo v osnovni tezi, da pacienti reinkarnirajo, reaktivirajo arhaične, primarne relacijske vzorce z namenom, da ohranijo varnost in zavarovanost, se izognejo anksioznosti in ohranjajo kohezijo jaza.[37]

Kritični pregled omenjenih teorij pa nam pove, da pacienti ne ponavljajo primarnih, familiarnih vzorcev odnosov zgolj z obrambnimi nameni, da bi pacient obvladal anksioznost, ampak tudi zato, ker aktivno iščejo drugačen rezultat arhaičnim konfliktom, travmam in bolečinam. V tej zvezi Maroda trdi,[38] da morajo pacienti ponoviti travme s podobno emocionalno in psihično intenziteto, kot je bila doživeta prvič, saj je samo na ta način možno razrešiti globoke in boleče rane iz preteklosti.[39] Pacienti pa morajo ne samo ponavljati

[29] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 170.
[30] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 175; F. Pine, n. d., 92; P. Buirski, n. d., 187.
[31] Prim. J. D. Levin, n. d., 110-113.
[32] Prim. J. D. Levin, n. d., 117.
[33] Prim. F. Pine, n. d., 90; S. A. Mitchell, n. d., 174; J. D. Levin, n. d., 120.
[34] Prim. H. S. Sullivan, n. d., 90; S. A. Mitchell, n. d., 160; P. Buirski, n. d., 150; F. Pine, n. d., 148.
[35] H. S. Sullivan, n. d., 90; S. A. Mitchell, n. d., 160; P. Buirski, n. d., 150; F. Pine, n. d., 148.
[36] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 237-242.
[37] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 234.
[38] Prim. K. J. Maroda, n. d., 28.
[39] Prim. K. J. Maroda, n. d., 29.

arhaične travme v novih oblikah, ampak morajo stare oblike obnašanja preoblikovati v nove, bolj funkcionalne.

2. Najnovejše raziskave v psihologiji otrok

Pregled različnih raziskav v otroški psihologiji nam pokaže, da je zgodnja otrokova interakcija z materjo bistvena komponenta pri oblikovanju afekta.[40] Ti prvotni odnosi se v poznejšem življenju ponavljajo in predstavljajo osnovni mehanizem pri prilagajanju in vraščanju v okolje ter konstituirajo temeljni vzorec interakcije.[41] V odnosu med materjo in otrokom so arhaični afekti motivacijski vektorji, ki služijo kot infrastruktura kasnejšemu razvoju, ko se afektivnost in osebnost konsolidirata.[42]

V modernih psihoanalitičnih krogih prevladuje miselnost, da so primarni afekti vrojeni in so torej navzoči že zdavnaj pred razvojem reflektivne zavesti.[43] Ti primarni afekti so osnovni dejavnik pri vzpostavitvi povezave med otrokom in materjo in obenem osnovni komunikativni element v primarnem diadičnem odnosu.[44] Primarne diadične oblike povezave (bonding) se organizirajo v partikularni, specifični afekt, ki jih oblikuje in jim vlada. Te modele imenujemo afekt-specifične organizacije.[45]

Ko se otrok razvija, postanejo njegove individualne emocije formativni aparati njegovega obnašanjskega repertoarja in vključujejo razvijajoče se motorne aktivnosti, perceptivne in kognitivne kapacitete, ki spodbujajo in pomagajo pri aktualiziranju afekt-specifičnih motivacijskih modelov.[46] Zgodnji razvojni komunikativni in interaktcijski obnašanjski modeli postanejo s ponavljanjem najpomembnejša emocionalna izkušnja otrokovih primarnih relacij z okoljem in služijo kot temelj pri oblikovanju osnovnih psihičnih struktur, ki recipročno določajo način posameznikovega odnosa do sveta.[47] Ta način je torej vsekakor kompatibilen in obarvan s primarnim pozitivnim ali pa z bolečim, travmatičnim načinom dojemanja okolja in interakcij z njim.

Z drugimi besedami, preko ponavljajočih interrelacij z materjo, ki je emocionalno na razpolago in v afektivnem sozvočju z otrokom,[48] ali pa z materjo, ki otroka zanemarja in ga s tem bitstveno prikrajša, se otrok nauči

---

[40] Prim. D. Stern, n. d., 82; A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 280-281; R. B. Shapiro, n. d., 299; J. A. Chu, *The repetition Compulsion Revisited: Reliving Dissociated Trauma*, v: *Psychotherapy* 28 (1991), 327-332.

[41] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 281; D. Stern, n. d., 85.

[42] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 282; D. Stern, n. d., 90.

[43] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 283; D. Stern, n. d., 98.

[44] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 284; D. Stern, n. d., 102.

[45] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 284.

[46] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 284; D. Stern, n. d., 109.

[47] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 285; D. Stern, n. d., 89.

[48] Prim. D. Stern, n. d., 90-95; D. W. Winnicot, *Human Nature*, New York 1988, 47.

osnovnih struktur odnosnosti, relacij, preden se v njem razvijejo jezikovne sposobnosti, s katerimi bi mogel razložiti, opisati in opredeliti, kaj se dogaja.[49] Raziskovalci, ki raziskujejo povezavo med otrokom in materjo,[50] so ugotovili, da se otrok še predno se v njem razvije reflektivna zavest, vklaplja v okolje, in sicer preko afektivne ocenitve njegovih dejavnikov in vplivov. Na podoben način otrok zaznava emocionalne informacije, ki prihajajo od matere.

Neposredno opazovanje obnašanja otrok je pripeljalo raziskovalce do zaključka, da so afektivna doživljanja otroka z vso natančnostjo registrirana pred nastopom in razvojem obrambnih mehanizmov in njihovih operacij. Temeljna afektivna struktura otrokove psihe je torej dograjena pred razvojem kognitivnih sposobnosti.[51] Iz tega logično sledi, da je pacient, ki je doživel travmo v tem obdobju, nesposoben le-to verbalizirati, izraziti, ampak jo obnašanjsko (acting out) odreagira. Niso še namreč razviti osnovni mehanizmi regresije, oziroma supresije, ki bi mu omogočali odgovoriti na dražljaj, ki na bolj funkcionalen, to je verbalni način, spodbudi spomin na arhaično travmo.

Tudi Stern, v zadnjem času vodilni raziskovalec otroške psihe, predpostavlja, da se otrokov preverbalni svet doživljanja manifestira v celotnem poznejšem življenjskem obdobju in služi kot osnovna komponenta človekove psihe. Z razvojem jezikovnih sposobnosti in s sposobnostjo dojemanja elementarne simbolike ter njenega ponavljanja[52] - transference - otrok tudi pridobi sposobnost modulacije afekta. Kljub temu da se v otroku počasi razvijejo sposobnosti verbalizacije in artikulacije ter postajajo vedno bolj dozorele, kompleksne, bodo verjetno osnovni, primarni preverbalni psihobiološki konstrukti ostali nearti-kulirani in bodo torej tudi ostali v preverbalni plasti človeške psihe.[53] S tem pa je osnova za kompulsivno ponavljanje že dana. Ravno tako tudi travme v poznejših razvojnih obdobjih lahko predstavljajo nove elemente kompulsivnega ponavljanja in obnavljanja travm, ki jih človeška duševnost ne zmore internalizirati, zadovoljivo predelati in integrirati in tako ostanejo kot usedlina, kot podzavestni material, ki pa v svojo stalno prisotnost izražajo z različnimi simptomi. To se dogaja žrtvam vojnega nasilja, udeležencem najrazličnejših nesreč in naravnih katastrof ter ljudem, ki so bili žrtve posilstev, brutalnosti ipd.

Najnovejše psihološke raziskave kažejo, da imajo ponavljajoči, interaktivni emocionalni vzorci kritično vlogo pri psihičnem razvoju otroka, kakor tudi pri psihični realnosti in interrelacijah odraslega človeka. Iz tega torej lahko bolje razumemo, kako nastajajo in se ponavljajo arhaični afekti v poznejših razvojnih

---

[49] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 289.

[50] O tem obširneje pišejo J. Bowlby, n. d.,; G. Ainsworth, *Transference, Real Relationship and Alliance*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 61 (1980), 547-558; M. L. West - A. E. Sheldon-Keller, *Patterns of Relating: An Adult Attachment Perspective*, New York 1994.

[51] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 293-295.

[52] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 302.

[53] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 304.

dobah, in sicer tedaj, ko močni čustveni pretresi, doživetja in misli, pa tudi simboli prebudijo spomin na pomembna boleča, travmatična doživetja iz preteklosti. V Sternovi terminologiji[54] bi to imenovali izpostavljeni moment (emergent moment). Tega spodbuja in reaktivira psihoterapija, temelji pa na rekonstrukciji (interakcijskega, intersubjektivnega) doživetja, ki je ohranjeno v spominu. Ta proces se lahko ponovi, kadarkoli se v življenju pojavi dražljaj, emocionalno izkustvo, ki nas spominja na preteklost; oziroma kadarkoli v sedanjosti nastane podobna, boleča, travmatična situacija, ki spominja na preteklost.[55] Izpostavljeni moment (emergent moment), rekreiran na psihoterapiji, postane lahko psihoterapevtski moment - možnost spremembe, prenehanja in transformacije ponavljajoče se sosledice intrapsihičnih in interrelacijskih modelov.

3. Psihoterapija in transformacija

Psihoanaliza in psihoterapija že od vsega začetka svojega obstoja postavljata hipotezo, da mora pacient verbalizirati, artikulirati boleča, travmatična doživetja, sicer se bodo te travme reaktivirale v vedenjsko v najrazličnejših plasteh doživljanja.[56] Kot že rečeno, je kompulsivno ponavljanje napak, travm, konfliktov (z moralno teološkega stališča vzeto tudi grehov) aktualizirano na osnovi upanja, da se bo zapletena dinamka drugače razrešila, in sicer z odrešenjsko komponento, ko se bo pacient notranje preobrazil. Kompulsivno ponavljanje starih napak je torej samo metoda, preko katere je mogoče doseči novo rešitev starih težav. Z drugimi besedami: ko pacient sprejme odgovornost, aktivno odgovori vsemu, kar se je zgodilo v njegovem življenju. Ko se odgovorno sooči sam s sabo in postane odgovoren, ustrezno odgovori na ponovno prebujene težave v novem okolju. In ko se te dinamike v polnosti zave ter jo skuša verbalizirati in artikulirati, tedaj je dana tudi možnost transformacije.

Vsekakor se strinjamo s tezo, da dinamika kompulsivnega ponavljanja starih utečenih relacijskih vzorcev služi kot obrambni mehanizem pred bolečo anksioznostjo, kot ohranitev kohezije jaza, zavarovanosti in medosebne povezave, vendar je pojav kompulsivnega ponavljanja v svojem jedru veliko širši in globlji. Sega preko horizonta obrambe pred zastrašujočo odtujenostjo - če ne bom zvest starim modelom medosebnostnih odnosov, potem me bodo potisnili v stran in zavrgli; prav tako ni niti zgolj refleksno, mahansko ponavljanje preverbalnih nerazrešenih in neartikiliranih travm, ampak nosi v sebi odrešenjsko komponento (O srečna krivda ...).

Trdimo, da je psihoterapija s svojo dinamiko specialni moment z globokim doživetjem in doživljanjem, v katerem se pacient zave in sprejme ter doda kognitivno komponento dinamičnemu gibanju iz itrapsihičnega v

[54] Prim. D. Stern, n. d., 103.
[55] Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 306; R. B. Shapiro, n. d., 298; D. Stern, n. d., 103.
[56] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 149.

interpersonalni svet in iz preteklosti v sedanjost. Drugače povedano, pacient prepozna dinamično igro med intrapsihično in interpersonalno dimenzijo, podzavestnega in zavestnega; sprevidi, kako so elementi intrapsihične dinamike preneseni v interpersonalni svet in obratno. V psihoterapiji skuša modulirati travmatičen afekt s tem, da mu doda spoznavno komponento, na osnovi katere je mogoče razrešiti stara boleča doživetja. Obenem se pacient sooči z mehanizmom reaktivacije, ki pretekla travmatična doživetja prenese, tako da so ponovno podoživljena v sedanjosti. Ravno psihoterapevtsko srečanje, srečanje med intrapsihičnim z interpersonalnim, med preteklostjo in sedanjostjo, predstavlja možnost razrešitve in transformacije. Lahko tudi rečemo, da kompulsivno ponavljanje doseže nov višek, ki pripelje pacienta do nove krize in s tem ponudi možnost, da pacient retrospektivno skuša dojeti, kaj ga vodi v vedno nove krize. Z drugimi besedami, to je terapevtski moment, psihološki čas in prostor, v katerem je možno razrešiti pretekla doživetja, ki določajo sedanjost.

V psihoterapiji je možno videti, seveda potem, ko pacient uvidi in sprejme odgovornost, spremembo mišljenja in odnosa do okolja in soljudi. Možno je prepoznati moč in energijo, ki prihaja iz globin pacientove notranjosti, in sicer po dolgem trpljenju, ki ga povzročajo nerešeni konflikti, nerazrešene travme in neutešljivo hrepenenje po svobodi, razrešitvi in odrešenju, zaradi česar je prišel na terapijo: »Vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono, tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi (Rim 8, 22-23).« S tega vidika se preobrazba kaže kot gibanje od znotraj navzven. To je proces, ko se človek odpre milosti, se poglobi, sprejme odgovornost za svojo zgodovino in jo na ta način integrira v svoji notranjosti. Gre za iskanje notranje moči, iskanje Duha, kar pa je na poseben način končni cilj psihoterapije.

S svetopisemske perspektive pomeni psihoterapevtska preobrazba čas milosti, čas (prim. 2 Kor 6,2), ko se odigrava najpomembnejša drama človeške duševnosti, ko se znebi zavor, ki so doslej zavirali zdrav razvoj in dozorevanje v samostojno, odgovorno osebnost. Ob določenem, pravem času, je Bog izpolnil obljube (prim. 2 Kor 6,2). Ob času, ki ga je Bog določil, je Kristus trpel, umrl in vstal in nam s tem podaril odrešenje. Sprejel je našo ranljivo naravo in z njegovim trpljenjem in vstajenjem smo odrešeni. Kristus je v odrešenjskem procesu prevzel našo človeško naravo, združil njeno intrapsihično dimenzijo - ranjeno človeško naravo, z interpersonalno - razvrvano, konfliktno in zaradi greha destruktivno medosebno odnosnost do sočloveka in Boga - ter s svojim odrešenjskim dejanjem človeštvo preko trpljenja, križa in vstajenja preoblikoval v kraljestvo odrešenih in svobodnih Božjih otrok. Z drugimi besedami, v Kristusovem odrešenjskem procesu sta sovpadli, oziroma se srečali obe dimenziji človeške psihe, intrapsihična in interpersonalna. Kristus ju je sprejel, se z njima identificiral, postali sta del njegove psihe - v vsem nam je bil enak, razen v grehu (prim. Heb 4,15) - in ju s svojim odrešenjskim procesom preustvaril.

Psihoterapija je v tem smislu tudi odrešenjski proces, poseben čas milosti, ko se je pacient pripravljen soočiti s intrapsihično in interpersonalno dimenzijo

osebnosti, ki soustvarjata konfliktno situacijo in definirata ter odločilno vplivata na njegovo počutje in delovanje. Ko sprejme odgovornost, da odgovor njuni dinamiki in kompleksnosti in sprejme odgovornost za rekativiranje starih modelov vedenja in delovanja, tedaj nastopi tako imenovani terapevtski moment, v katerem je možna preobrazba.

Ta preobrazba v psihoterapiji je torej poseben čas milosti, posebno zaznamovan čas, je novo krizno obdobje, ko so najbolj odločilne prvine človeške psihe ponovno reaktivirane, in sicer kot posledica nerazrešenih konfliktov, neodrešenih stanj človeškega bivanja, ki ga privedejo v psihoterapevtovo pisarno. Psihoterapija je v tem smislu nova možnost, da pacient postane funkcionalna osebnost, ki doseže psihično in duhovno zdravje s tem, da se zave svojega latentnega psihičnega stanja, se nauči novih obrazcev in pregleda ter spremeni dosedanje oblike obnašanja.

Za zaključek bomo rekli, da psihoterapija s svojo globinsko dinamiko ponuja možnost preobrazbe, in sicer zaradi specifične narave terapevtskega doživetja. V psihoterapiji se značilna dinamika med intrapsihično in interpersonalno realnostjo, med preteklostjo in sedanjostjo, ponovno reaktivira in doseže svoj višek, v katerem se travma in bolečina še poglobita. Psihoterapija je zato poseben psihološki prostor in čas, v katerem je možna preobrazba. To je obenem tudi poseben čas, ko pacient postane izredno ranljiv, čas nove krize in obenem čas novega uresničenja osnovnih elementov pacientovih duševnih in duhovnih dimenzij, ki so bila zaradi podzavestnih travmatskih in konfliktnih stanj zablokirane in je bila s tem ovirana psihološka in duhovna rast.

Povzetek: **Christian Gostečnik, Kompulsivno ponavljanje kot možnost za psihološko in duhovno preobrazbo.**

V zadnjem času se je zanimanje za koncept kompulsivnega ponavljanja spet obnovilo, in sicer zaradi novih tokov v psihoterapiji, ki trdijo, da je smisel in cilj kompulsivnega ponavljanja v upanju, da se bo tokrat njihova življenjska zgodba odigrala z drugačnim koncem. Psihoterapija je v tem smislu možnost za psihično in duhovno preobrazbo, saj se ravno v terapevtskem okolju ustvari psihološki in duhovni prostor, v katerem je možnost razrešiti arhaične konflikte in travme.

Summary: **Christian Gostečnik, Repetition compulsion as a possibility for psychological and spiritual transformation**

In recent decades the interest for the concept of repetition compulsion has renewed because of the new perspective in psychotherapy which claims that the patients repeat old familiar traumas with the hope that this time the old play is going to have a different ending. This psychotherapy creates the psychological and spiritual space where the old, archaic traumas and conflicts can be resolved.

Pregled UDK 230.2:141.31 (049.2) : 929 Bonaventura, sv.

Janez Juhant

Giovanni Fidanza - Bonaventura in njegov Komentar

Pomen

Rojen pri Viterbu v severni Italiji, je za časa svojega študija v Parizu vstopil v frančiškanski red. Takrat je bil običaj, da so kar cele skupine profesorjev in študentov vstopale v novonastale redove, frančiškane in dominikance, kar je povzročalo zaplete tako v družbi kot na fakultetah. Ravno v času učne dejavnosti Bonaventure v Parizu, ko je bil tam tudi njegov sodobnik iz dominikanske šole Tomaž Akvinski (1225-1274), so nastali okoli leta 1255 v Parizu hudi zapleti tudi zaradi nasprotovanja nastopu novih redovnikov na teh šolah.

Najpomembnejši predstavnik frančiškanske šole v visoki sholastiki in odličen učitelj svojega reda je dobil tudi častitljivo ime *doctor seraphicus.* Po doktoratu iz teologije je kmalu postal general reda in večinoma deloval v Parizu, tam poučeval teologijo, delal za cerkveno edinost in umrl na koncilu v Lyonu, ki je ponovno razglasil združitev Cerkva, ki je bila pa le kratkotrajna.

Med deli sv. Bonaventure so pomembni filozofski in teološki spisi kot *Sentenčni komentar,* iz katerega imamo pred seboj prevedeno vprašanje o spoznatnosti Boga, *Quaestiones disputatae* (Obravnavana vprašanja) o različnih temah iz teologije; več teoloških spisov, najbolj brano delo pa je njegov *Itinerarium mentis in Deum* (Popotovanje duha k Bogu). Pomembni so tudi spisi proti averoistom. To so bili arabski filozofi oziroma pristaši arabskega filozofa Averroesa (1126-1198) iz španske Córdove, ki so s svojimi komentarji, predvsem Aristotelove metafizike, spodbudili katoličane k študiju Aristotela in njegovi »katoliški obdelavi«. Temu namenu je posvetil Bonaventurov sodobnik dominikanske šole Tomaž Akvinski svojo *Summa (de veritate catholicae fidei contra errores infidelium) contra Gentiles* (Suma zoper pogane) okoli leta 1260.

Poleg omenjenih ima Bonaventura več zanimivih spisov, ki so nastali kot plod njegovega teološkega oziroma pridigarskega delovanja. V njih se razodeva njegov pronicljivi globokoumni in z mistiko navdahnjeni duh. Bolj kot Tomaž Akvinski pa Bonaventura upošteva avguštinsko izročilo in tako predstavlja most med strogim aristotelskim intelektualizmom, ki ga je sicer poznal, ne pa

popolnoma osvojil, in avguštinsko duhovno ponotranjenostjo in predvsem enotnostjo. Ta je znana sicer tudi Tomažu Akvinskemu, vendar jo ta obvladuje z večjo strogostjo in analitičnostjo hladnokrvnega intelekta, ki tudi globine vere skuša čimbolj natančno urediti.

Kot globok sholastični um, urejen, dosleden, predvsem pa svest človeške nemoči, se Bonaventura zaveda človeške omejenosti, ki preprečuje, da bi mogel človek doseči Boga, čeprav ima razum odprto pot do njega. Vendar pa na drugi strani poudarja, da človek po drugi poti bolje pride do Boga, bolj intuitivno kot razumsko, bolj s srcem kot s pametjo. V tem smislu je Bonaventura bliže Tomaževemu redovnemu tovarišu mojstru Eckhartu (1260-1327). Ta je bil nasprotnik dominikanskemu intelektualizmu, ki se je posebno po Tomaževi smrti vedno bolj uveljavljal v Cerkvi kot racionalistični sistem, razvijal pot »samotnega duha«, človeške duše, ki je po mistični poti odprta za Boga. To je stanje krotkosti in svobode človeka, ki je našel mir v Božjemu mističnem objemu. Razsežnost tega stanja zazveni v Avguštinovih besedah, da je nemirno človeško srce, dokler ne počije v Bogu.

Tako Bonaventura išče ravnovesje med razumom in vero, med spoznavanjem in predanostjo, med intuicijo v najširšem smislu (ta vključuje tudi versko čut) na eni strani in med znanstvenim, diskurzivnim mišljenjem na drugi.

Uvod

Že zgodnja sholastika (med 9. in 12. stoletjem) je izdelala temeljne smernice sholastične metode in tako filozofskega in teološkega snovanja v celotnem srednjem veku. S svojim delovanjem je vplivala tudi na druga področja znanstvenega delovanja in zaznamovala tudi kasnejša obdobja. Tako si težko zamišljamo razvoj novoveške filozofije in znanosti brez prispevka, ki so ga dali srednjeveški sholastiki.

Pomembna skupina zgodnjesholastičnih mislecev so bili tako imenovani sumisti oziroma sentenciarji. To so bili filozofi oziroma teologi, ki so že v zgodnji sholastiki izdelali prve celovite sisteme teološke znanosti in uresničili ideal znanosti, ki utemeljuje vero. Takšno delo je napisal tudi Peter Lombardski (1095-1160), po katerem se imenujejo *Sentence Petra Lombardskega*. V štirih delih razvija svoj teološki nauk: O Bogu, O njegovih stvareh, O odrešenju in O zakramentih. Njegovo delo je v visoki sholastiki postalo osnova za živahne filozofske in teološke komentarje, ki so dobili ime *Sentenčni komentarji* oziroma *Komentarji k Sentencam (Mislim) Petra Lombardskega*.

Komentar najprej predstavi vprašanja kot jih je obravnaval Lombardski in nato preide k njihovi lastni, samostojni obravnavi. To delo je bilo predvideno za bakalaureate, ki so po uspešno opravljenem delu komentiranja dobili magistrski naslov. Prva knjiga nauka o Bogu v tretjem razdelku govori o spoznatnosti Boga. Gre za eno osrednjih filozofskih vprašanj srednjega veka. Tukaj tudi Bonaventura ostaja zgolj v filozofskih premisah. Vendar naslednja vprašanja kot jih razčleni Bonaventura v tretjem razdelku že posegajo v nadaljnje

probleme spoznavanja Boga in s tem njegovega odnosa do stvarstva. Tu je treba vedeti, da je v ozadju kot pri ostalih avtorjih kontekst vere in s tem krščanski konsenz, ki ga izraža že apostol Pavel (prim. Rim 1, 20), čeprav je formalna argumentacija tu zgolj filozofska: Človeški razum ne more mimo Božjega stvarstva, ne da bi prišel tudi do svojega Stvarnika. V tem smislu tudi Tomaž Akvinski svoje petere poti zaključuje: quod omnes dicunt Deum - čemur vsi pravijo Bog. Vsako sklepanje npr. iz povzročenosti v svetu vodi k zadnjemu vzroku, čemur vsi pravijo Bog. Ni torej razumsko razviden sklep, da je zadnji vzrok tudi Bog, ampak je ta sklep mogoč šele v luči vere. Vendar to je že naslednje vprašanje.

Pričujoči prevod obravnava torej prvo vprašanje prve knjige o spoznatnosti Boga. Ključni problem je, ali lahko ustvarjeni um spozna nekaj neustvarjenega, to je Boga. Metoda je sholastična. Najprej je treba pokazati na razloge, ki ne dopuščajo takega spoznanja. Toda proti temu so nasprotni razlogi, ki takšen sklep in torej možnost spoznanja dopuščajo. Višek in utemeljitev tega spoznanja je v sorodnosti človeškega in Božjega duha - v človekovi bogopodobnosti, ki dopušča odgovor, da Božja luč omogoča, da jo ugleda tudi luč človeškega uma. V sklepanju je torej razvidno avguštinsko izročilo, ki ga Bonaventura navaja - illuminatio - luč Božjega uma sije v človeški duši in jo razsvetljuje, da more priti do Boga, čeprav ne popolnoma, ker smo le popotniki, omejena bitja, ne še bitja v polni luči Božje slave.

Komentar k Sentencam (Magistra Petra Lombardskega 1095-1160): prva knjiga, prvi razdelek, prvi del, prvi člen, prvo vprašanje

Edini člen: Spoznatnost Boga
Prvo vprašanje: Ali lahko stvari spoznajo Boga?

Kar zadeva to prvo vprašanje, navajajo sledeče dokazne razloge za to, da Bog od stvari ni spoznaten:

1. Sklicujejo se na »avtoriteto«[1] Dionizija (*De divinis nominibus*, prvo poglavje): »O Bogu ni moč nič izreči niti ga ni mogoče spoznati.«

2. Tudi prek lastnega uma se da to dokazati: Spoznanje se zgodi stalno in nujno prek štirih (značilnih) pogojih, namreč odnosnosti (proportionem), združitve (unionem) oziroma sprejetja (receptionem) predmeta, sodbe (iudicium - o predmetu) in prek sprejetja forme (informationem), to je prek

[1] »Avtoriteta« avtor, vir oziroma razlog iz izročila, ki sam na sebi terja zase avtoriteto, verodostojnost. Po stopnji so posamezni viri različne »avtoritete«: najprej Sveto pismo, potem cerkveni očetje, potem teologi, končno filozofi; prim. *Collationes in Hexaemeron seu Illuminationes Ecclesiae* XIX, 7-12 (V 421a-422a). »Avtoriteta« in »razum« (auctoritas et ratio), izročilo in lastno mišljenje, sta obe načeli, na katerih temelji »sholastična metoda«. Prim. *Sermo theologicus* IV, številka 2, opomba 5, stran 213.

samega predmeta. Um (intellectus) spozna le tisto, kar je lahko z njim v nekem odnosu, s čimer se lahko nekako združi, o čemer sodi in od česar se vrh spoznavne moči (acies intelligentiae) lahko oblikuje. Glede prve postavke dokazujemo kot sledi: Nujno je, da je spoznavajoči do spoznavnega v nekem razmerju;[2] ni pa nobene razmernosti med Bogom in med človekovim umom, ker je Bog neskončen, spoznavajoči duh pa končen. Torej... (Boga ni mogoče spoznati). Dalje: četudi bi bila tu neka odnosnost, se ne bi zdela zadostna; kajti neustvarjena resnica se daleč bolj razlikuje od človekove umske sposobnosti kot vsaka ustvarjena stvar, ki je duhovno spoznatna, od čutne sposobnosti. Čutnozaznavna sposobnost, ki dojame le čutno dojemljive predmete, se nikoli ne dvigne do spoznanja nečesa, kar je le duhovno spoznatno, četudi je prav tako ustvarjeno. Torej se tudi duhovno spoznanje ne more nikoli dvigniti do spoznanja kakega neustvarjenega spoznavnega predmeta.

3. Glede druge postavke pa tole: Nujno mora priti do združitve med spoznatnim in spoznavajočim tako, da sta eno v drugem,[3] pri čemer ni spoznavajoči v spoznavnem, pač pa obratno. Nemogoče je torej, da bi bilo neskončno dojeto od končnega bitja, torej je tudi nemogoče, da bi bilo v njem; zato pa Bog ne more biti v umu (končnega bitja), ker je pač neskončen.

4. Glede tretje pa: K spoznanju nujno spada sodba (poved) spoznavajočega o spoznanem. Vsakdo, ki v sodbi (povedi) spoznava, ima moč nad spoznanim. Nekaj končnega pa ne more imeti nobene moči nad neskončnim, torej o tem ne more imeti sodbe (povedi). Za spoznanje pa je potrebna sodba (poved). Torej končni um ne spozna neskončnega Boga, nad katerim nima (nobene) moči.

5. Četrto postavko razčlenimo takole: Nujno je, da se spoznavajoči um pri spoznanju tvori prek spoznanega. Vse pa, kar tvori drugo, tvori to ali prek bistva (essentia) ali po podobnosti (similitudinem), Bog pa niti ne tvori spoznanja prek svoje bistvenosti, ker se z ničemer tako ne združi, da bi bil njegova forma in niti ne prek abstrahirajoče podobnosti, kajti takšna je v višji meri duhovna kot nosilec, iz katerega se abstrahira. Nekaj pa, kar je bolj duhovno kot Bog, ne obstoja, niti ne more obstojati. Torej... (Boga ni mogoče spoznati).

Nasprotni argumenti

1. Umna duša je (ustvarjena) po Božji podobi.[4] Avguštin pravi v delu *De Trinitate* - citat najdete tudi v besedilu predloženega razdelka: »Po tem je

---

[2] Aristotel, VI *Ethica corpus* (zbirka) 1.

[3] Argument se nanaša na Aristotela, *Metafizika* IX, besedilo 16 (VIII, 8): Spoznanje kot imanentna dejavnost (actio), in *De anima* III, besedilo 37-39 (poglavje 4, 8).

[4] Formulacija besedila iz 1 Mz : »Po podobi in sličnosti« ni le temelj za sodbo (poved) o bogopodobnosti (anima est imago Dei - duša je podoba Boga, pri čemer se »duhovna duša« ne uporablja le kot pars pro toto (del za celoto) za homine (človeka), ampak vključuje v odnosu do Božjega Sina kot »neustvarjene podobe« (imago increata)

(človeški) duh bogopodoben, da lahko Boga dojame (capax est) in ga postane deležen.« Dojetje (capere) ne zadeva substance oziroma bistva, kajti na takšen način je Bog (navzoč) v vseh ustvarjenih stvareh, pač pa se zgodi prek spoznanja in ljubezni. Torej se lahko Bog spozna prek ustvarjene stvari.

2. Dalje prek razuma lahko takole utemeljujemo: Vsako duhovno spoznanje se zgodi prek luči razuma in sicer neustvarjene luči razuma, kot pravi Avguštin v *Samogovorih* (*Soliloquia* I, 8). Luč je namreč najbolj spoznatna, Bog pa je največja luč. Torej je za dušo tudi najbolj spoznaten. Torej... (Bog je spoznaten).

3. Če so torej nekatere stvari prek svoje navzočnosti, druge prek kake podobe spoznatne, bo to, kar je spoznatno prek navzočnosti, spoznatno kot bolj resnično, kot pravi Avguštin.[5] Bog pa je po svoji navzočnosti bolj navzoč v duši, torej bolj resnično spoznaten kot druge stvari, ki jih spoznamo prek podobnosti (slike).

4. Podobno kakor je najvišja dobrota[6] do ljubezni, tako je tudi najvišja resnica do spoznanja; najvišja dobrost je to, kar lahko zmožnost teženja najbolj ljubi, torej je tudi najvišja resnica to, kar um lahko spozna v najvišji meri.

5. Vsaka stvar ima največjo učinkovitost glede na to, na kar je po naravi naperjena.[7] Naše spoznanje pa je po naravi naperjeno na spoznanje najvišje luči, torej mu je ta spoznatna v najvišji meri.

Odgovor: Odgovor se glasi, da je Bog v sebi, kot najvišja luč, v najvišji meri spoznaten. Kot luč, ki izpolnjuje naš razum v najvišji meri, bi bil, kolikor to zadeva njega, tudi za nas v najvišji meri spoznaten, če ne bi bilo tu pomanjkanja na strani spoznavajočega, ki se kajpada ne more pohvaliti s popolnostjo razen (šele) v bogopodobnosti v slavi. Treba je upoštevati veljavnost razlogov, ki kažejo, da je Bog spoznaten prek stvari in celo da je najbolj jasno spoznaten,

---

nepopolno slikopodobnost človeka pa tudi dinamično razsežnost: ustvarjena slika je sposobna nadaljnje izpolnitve v popodobljenju z Božjim Sinom. Bonaventura poudarja poleg tega kristološko razsežnost bogopodobnosti: človek ni le ustvarjen kot podoba Svete Trojice, ampak na poseben način po podobi druge (Božje) osebe.

[5] Po opombi izdaje Quaracchi bi se to nanašalo lahko na *De Trinitate* X, 8-11, kjer (avtor) navaja, da ima duša bolj gotovo spoznanje o samem sebi kakor o stvareh zunanjega sveta, ker si je sama sebi navzoča. Prim. tudi VIII, 8,12: »Bog je lahko bolj poznan (notior) kot človek, ker je bolj navzoč (praesentior), ker je bolj notranji (interior), bolj poznan, ker je bolj gotov (certior).« Prim. Bonaventura I S (Sentenčni komentar) d(istinctio)17 p(ars)l dub(ium)2 (I 304b).

[6] »Bonitas« (dobrost). Tu bi lahko tudi rekli: najvišje dobro (summum bonum), prav tako kot bi »najvišja resnica« lahko prevajali z »najvišje resnično«. Čeprav se slovenski prevod sliši nekoliko okorno, ohranimo dobrost. Zamenljivost »resnice« (veritas) in »resničnega« (verum) nakazuje, da je Bog hkrati »konkretno nekaj resničnega« kot tudi merilo samo, »resnica«. Enako velja zanj pod vidikom najvišjega dobrega: on je tisto, kar je najbolj vredno teženja in hkrati merilo dobrega. Treba je dvojni vidik slišati pri vsaki formulaciji zraven, naj si bo »abstraktna« ali »konkretna«.

[7] Prim. Boetij, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 11.

kolikor zadeva njega samega, če ne bi bilo na strani uma neke vrste ovire ali pomanjkanja kot se bo še kasneje pokazalo.

Ad 1. Na nasprotne argumente je treba odgovoriti, da je eno spoznanje prek (popolnega) doumljenja (comprehensionem) drugo pa prek umevanja (apprehensio).[8] »Umljivo« spoznanje je v razvidnosti resnice spoznane stvari, »doumljivo« spoznanje pa je v vključitvi celotnega predmeta v spoznanje. Za prvo spoznanje se zahteva le proporcionalno-razmerna podobnost. Tako podobnost ima duša z Bogom, kajti »duša je v določenem smislu vse«[9] - namreč prek izenačenja (assimilatio) z vsem, - ker je po naravi primerna, da vse spozna. Najbolj pa je po podobnosti sposobna, da spozna Boga, ona je namreč slika in podobnost (similitudo) Boga. Za »doumljivo« spoznanje pa je potreben odnos enakosti in enakega položaja. Kaj takega ni v odnosu duše do Boga, ker je duša končna, Bog pa neskončen; in torej zato te razmerne odnosnosti ni. Ravno to pa ima v mislih Dionizij in nanjo se nanaša ugovor, ne pa na drugo razmerno odnosnost.

Ad 2. Na ugovor glede distance med duhovno spoznavnim in tem, kar spoznamo prek čutov, je treba reči, da je distanca po redu stvari in distanca po redu spoznavnega. Po prvem je večja razlika (med Bogom in ustvarjenim razumom kot med ustvarjenim razumom in ustvarjeno čutno zmožnostjo), po drugem pa ne: kajti oba, Bog in duša, sta (duhovno) spoznatna.[10] Drugače pa je

---

[8] »Comprehensio - apprehensio« (doumljenje - umevanje), pomembna postavitev dveh polov. »Umevanje« naj bi izražalo aproksimativni značaj »adprehendere«, medtem ko pomeni »doumljenje« v strogem smislu popoln uvid spoznanega (totaliter cognoscere), za kar bi bila potrebna bitnostna enakost položaja spoznavajočega in spoznanega: »Proportio aequalitatis seu aequiparantiae« II S (Sentenčni komentar) d(istinctio)16 a(rticulus)1 q(uaestio)1 (II 394b); III S d14 a1 q3 ad3. 4 (III 305a). Na ta način lahko spozna le Bog samega sebe. Da bi Boga »doumeli«, mora stvar (človek) tvoriti notranjo besedo (verbum interius), ki bi Boga popolnoma izrazila; to bi bila lahko samo Božja beseda, po bistvu enak Sin: Sc. Chr. (Quaestiones disputatae de Scientia Christi) Q6 (V 35a). Prim. Ad 17.18 (37ab) in q7 (43b): mistično, »ekscedirajoče« (presežno) spoznanje ni tako dojetje.
»Comprehensio« uporablja Bonaventura še v dveh drugih pomenih, prim. III. S d14 a1 q2 ad7 (III 302b), I S d23 a1 ad5 (I 770b), IV S d49 p1 q5 (IV 1009ab):

1. Kot »cognitio gloriae«: Gledanje Boga iz obličja v obličje v slavi (visio beatifica). Kolikor blaženi gledajo Božje bistvo in se mu v polni predanosti izročajo, ga »obsežejo« in so od njega »obseženi«; so »comprehensores« (tisti, ki so dojeli), ker je njihovo teženje popolnoma potešeno - za razliko od tega življenja, v katerem smo na poti (viatores).

2. »Comprehensio« kot »ljubeča naklonjenost« (caritate adhaerere), ki je mogoča že tudi na poti (»in via«=v življenju). Prim. L. Obertello, *»Aprehensio« e »comprehensio« in San Bonaventura,* v: *Doctor Seraphicus* 34 (1987), 5-18.

[9] *De anima* III, text. 37 (c.8).

[10] »Cognoscibilis« (spoznaven), tukaj toliko kot »spoznavanja sposoben«, »v redu duhovnega«; prim. II S (Sentenčni komentar) d(istinctio)24 p(ars)1 a(rticulus)2 opp(ositum)5 (II 558b): »delectabile« - »to, kar more čutiti očaranje«; Sm (Sermo

glede odnosa spoznavne in čutne sposobnosti; kajti čutna zmožnost je omejena sposobnost, duhovnospoznavna pa ne.

Ad 3. Glede tega, da končno ne more doumeti neskončnega. Nekateri pravijo, da »dojeti neskončno« lahko razumemo v dvojnem smislu: namreč po svojem bistvu - in tako naj bi dojeli - ter glede na svojo moč (virtus) - na ta način pa naj ne bi dojeli; kakor se točka po svoji biti kot celotna dotika črte, se pa ne vključuje po svoji moči popolnoma (vanjo). Ta rešitev pa se zdi zgolj navidezna, kajti pri Bogu sta tako bistvo kot moč isto, in oboje je neskončno.

Zato je treba odgovoriti, da je »neskončno« v dvojnem smislu. Prvo je v nasprotju z enostavnim, kakor po množici neskončno in takega ni mogoče prek končnega doumeti. Drugo posreduje neskončnost prek enostavnosti, kot je to pri Bogu. Tako neskončno je, ker je enostavno, povsod celovito, in ker je neskončno, ni v nobenem tako, da ne bi bilo mogoče biti tudi zunaj njega. Četudi ga spoznamo kot »celotnega«, iz tega na noben način ne sledi, da smo ga »doumeli«, kajti um njegove »celovitosti« ne vključuje popolnoma, kakor sploh nikoli ne more ustvarjeno zaobjeti Neskončnosti.[11]

Ad 4. Na ugovor, da ima tisti, ki tvori sodbo, določeno moč nad tem, kar spoznava (presoja), je treba reči, da moremo na dva načina izjaviti o nečem. Prvič tako, da odločamo, ali nekaj je ali ni; in na ta način je vsakemu spoznavajočemu umu dostopna sodba o vsakem predmetu. Drugič, da potrdimo ali zavrnemo, da naj bi nekaj bilo tako ali ne; in na ta način ne sodimo o sami resnici, pač pa prek nje kot merilo presojamo druge stvari, kot pravi Avguštin (*De vera religione* 31, 58): »Sodnik ne presoja o zakonu, ampak prek zakona presoja druge stvari.« In v istem smislu je tudi res, kar prav tako pravi Avguštin, da »nihče ne sodi o sami resnici pa vendar nihče ne brez nje«. In glede tega drugega načina je treba dati prav ugovoru, češ da ima ta, ki presoja, moč nad tem, kar presoja. Glede prvega načina pa ne drži, da bi imel kako moč nad predmetom, vendar zmore biti naravnan nanj kot predmet, pri čemer mu pride še ta sam na pomoč.

Ad 5. Na zadnji ugovor glede oformljenja (spoznanja) je treba odgovoriti, da je Bog prek resnice navzoč v duši in v vsakem spoznavajočem duhu; zato pa ni nujno, da od njega abstrahiramo spoznavno podobo, prek katere (ga) spoznavamo. Vendar pa se medtem ko spoznavamo (Boga) prek umske sposobnosti, umsko spoznanje oblikuje prek določenega »védenja« (notitia), ki

---

theologicus) 39 n(umerus)1 (Bougerol 397) »sensibiles homines« - »čutnemu propadli ljudje«.

[11] »Totum non totaliter«, celoten, ne celovit; prim. Sc. Chr. (Quaestiones disputatae de scientia Christi) Q(aestio)6 ad 10 (V 36a): »Njega se dotakniti kot celotnega« se nanaša na ustvarjenost predmeta (dispositio obiecti secundum se, kajti pri Bogu je nemogoče doumeti posamezne dele drugega za drugim (secundum partem et partem). »Njega popolnoma dojeti« pomeni kvaliteto spoznavnega deja (adverbium, dispositio verbi), namreč: »izpopolnjeno spoznanje«, katerega ne more dojeti končni subjekt. Prim. *Mysterium Trinitatis* q4 a1 ad 14 (83b).

zastopa neke vrste spoznavno podobo, te pa ne abstrahiramo, pač pa je vtisnjena, je ontološko nižja od Boga, ker je v (od Boga) nižjem bitju, pač pa je višja od duše, kajti napravi jo boljšo (jo dvigne). O tem pravi Avguštin v deveti knjigi *De Trinitate* (11, 16): »Če spoznamo telesa prek telesnih, čutnih sposobnosti, nastane v naši duši nek odraz (similitudo) od njih. Prav tako nastane podobnostna slika (odraz), če spoznamo Boga; to védenje pa je nižje (od njega Samega), ker se nahaja v bitju nižje narave.«

Povzetek: **Janez Juhant, Giovanni Fidanza - Bonaventura in njegov Komentar**

Prevod in komentar predstavljata osrednje vprašanje krščanske teologije in eno ključnih vprašanj filozofije: spoznanje Boga. Srednjeveški filozofi in teologi so ga razreševali na temelju krščanskega izročila, ki ga je v 13. stoletju za časa sv. Bonaventura spodbudil Aristotel. Krščanski teologi so se spraševali, kako je končnemu umu mogoče spoznati neskončnega Boga, ki presega vse zemeljske predstave. Spoznanje je mogoče, ker je um po svojem bistvu soroden z božanskim Umom in je Bog v človeka položil temelje, da ga ta more spoznati.

Summary: **Janez Juhant, Giovanni Fidanza - Bonaventure and his Commentary**

The translation and the commentary represent a central question of Christian theology and one of the key questions of philosophy: knowledge of God. Medieval philosophers and theologians dealt with this question on the basis of Christian tradition as initated by Aristotle's concepts in the 13th century in the time of Saint Bonaventure. Christian theologians have kept asking themselves how finite reason can get to know infinite God transcending all earthly ideas. However, this cognition is possible because human reason is essentially related to divine Reason and God has given Man predispositions enabling him to get to know Him.

Pregled UDK 222/228:167 (497.12) "19" (049.2)

Snežna Večko

Svetopisemski študij v Sloveniji

V pričujočem pregledu svetopisemskega študija v Sloveniji[1] se omejujem na 20. stoletje. Do takrat so izšli trije prevodi celotnega Svetega pisma (prvi 1584) in več prevodov posameznih knjig. Izmenjava znanstvenih raziskav in odkritij (v domačem jeziku) pa se je začela po 1898, ko je Visoka bogoslovna šola v Mariboru začela izdajati svoje glasilo *Voditelj v bogoslovnih vedah* (izhajal do 1916). V njem so se med ostalimi teološkimi disciplinami takorekoč stalno pojavljale tudi svetopisemske razprave. Le-te so obveščale bralce o ugotovitvah, ki so jih prinesla novo odkrita svetopisemska, apokrifna in pseudoepigrafska besedila. Avtorji so na temelju najdb dokazovali zgodovinsko verodostojnost evangelijev ali pa zavračali zmotna mnenja glede izvora raznih rokopisov.[2] Z njimi so tudi obogatili razlago bibličnih realij.[3] Eksegezo izbranih besedil so ponavadi podkrepili z navedki iz cerkvenih očetov.[4] Kontroverze iz tega časa odsevajo dilemo glede razlage odlomkov, na katerih temelji določen nauk.[5]

---

[1] Poročilo je bilo podano na 13. mednarodnem srečanju *Society of Biblical Literature* v Budimpešti 24. julija 1995 pri panelski diskusiji *Biblical Studies in Central Europe*.

[2] Prim. Fr. Sedej, *O nekaterih znova najdenih spomenikih, tičočih se svetega pisma,* v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* (odslej VBV) 1 (1898), 8-12; 73-83; 153-164; 233-245; J. Lesar, *Štivanski evangelij*, v: VBV 2 (1899), 20-23.

[3] Prim. J. Lesar, *Sv. dežela ob Kristusovem času*, v: VBV 2 (1899), 193-212; *Politično stanje judovskega ljudstva ob Kristusovem času*, v: VBV 2 (1899), 289-303; VBV 3 (1900), 1-22; 109-125; 232-246.

[4] Prim. I. Markošek, *Razlaga sv. psalmov v jutranjicah, unius Martyris*, v: VBV 7 (1904), 22-45; 146-179; 257-290; 418-447; *Razlaga sv. psalmov v kompletoriju*, v: VBV 8 (1905), 249-271; *Mesijanski psalmi*, v: VBV 9 (1906), 1-26; 138-162; 349-371. Avtor razlaga hebrejsko besedilo in upošteva LXX, Vg in patristično eksegezo, medtem ko J. Zidanšek izhaja iz Vg in omenja grški izvirnik samo, kadar se razlikuje od Vg; prim. *Drugi list sv. apostola Pavla do Korinčanov*, v: VBV 3 (1900), 22-33; 97-109; 197-*216; M. Slavič, Non auferetur sceptrum de Iuda ... (Gen 49,10),* v: *Bogoslovni vestnik* (odslej BV) 3 (1923), 201-209.

[5] Kot npr. kontroverza za in proti konkordizmu v razlagi heksaemerona; prim. J. Hohnjec, *Svetopisemsko poročilo o vstvarjenju*, v: VBV 2 (1899), 1-19; 97-119, kjer

Tradicionalno razlago določenega besedila utemeljujejo s pomočjo jezikovne analize, z upoštevanjem sobesedila, jo podkrepljujejo z najstarejšimi prevodi in patrističnimi komentarji.[6] Močno so zavzeti za pravoverno katoliško razlago in jo branijo po hermenevtičnih načelih. V razlaganju besedila izhajajo od posameznih delov k celoti in od celote nazaj k delom. Tako jim uspe, da se razodene globoka medsebojna povezanost med posameznimi besedami in pomenom stavka, širšega sobesedila in končno celotnega Svetega pisma.[7]

Kontroverza v zgodovinski kritiki, ki se je tikala nastanka Pentatevha, je odmevala tudi v razpravah slovenskih biblicistov v začetku 20. stoletja. Dokumentarno Wellhausenovo hipotezo so zavračali z razlogi, ki so izhajali iz arheoloških odkritij, ter z notranjimo razvidnostjo na temelju primerjave bibličnih besedil.[8] Vendar so bile svetopisemske razprave (odslej v glasilu Teološke fakultete v Ljubljani *Bogoslovnem vestniku* - BV, ki je začel izhajati leta 1921) razmeroma redke. Posvečene so bile izbranim temam iz tekstne kritike[9] ali pa so seznanjale o izsledkih literarne kritike.[10] Srečamo tudi razprave, ki kritično predstavijo klasično krščansko razlago bibličnih besedil o določeni temi in ponudijo bolje argumentirano razlago.[11]

Po 20 letih prekinitve izhajanja BV (1945-64) se je zopet nadaljeval teološki pogovor v njem. Biblični članki - sprva še razmeroma redki - so se usmerjali na razna eksistencialna vprašanja. V njih je bilo čutiti prepričanje, da se svetopisemska miselnost (kakor nasploh filozofija določene kulture) kaže že v osnovni strukturi jezika.[12]

Ko je bilo možno pridobiti strokovno znanje v svetopisemskih vedah na Papeškem bibličnem institutu v Rimu, so v BV začeli izhajati članki, ki obravnavajo pomembne teme, ki so bile še zlasti aktualne v živahnem

---

zagovarja idealni konkordizem, medtem ko T. Lempl brani alegorično razlago; prim. *Beseda k razpravi: Svetopisemsko poročilo o vstvarjenju*, v: VBV 2 (1899), 312-317; J. Hohnjec - T. Lempl, *Beseda k besedi*, v: VBV 3 (1900), 341-351.

[6] Tako npr. M. Napotnik utemeljuje neposredno mesijansko razlago Iz 7,14-16; prim. *Razlaga Izaijevega prerokovanja o Devici Materi in njenem sinu Emanuelu*, v: VBV 17 (1914), 185-240; 297-343.

[7] Prim. R. N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, John Knox Press, 2. izd., Atlanta 1981, 85.

[8] M. Slavič zagovarja Mojzesovo avtorstvo Pentatevha in upa v prevlado Gunkelove teorije, ne da bi predstavil izsledke njegove kritike literarnih oblik; prim. *Postanek Pentatevha*, v: BV 1 (1920-21), 201-233.

[9] Prim. A. Snoj, *Grška predloga staroslovenskih evangelijev*, v: BV 14 (1934), 190-196.

[10] Prim. L. Čepon, *Literarne vrste in eksegeza*, v: BV 24 (1944), 35-56.

[11] Prim. J. Ujčič, *Biblijski teksti o odpustnem grehu*, v: BV 1 (1920-21), 1-20.

[12] Prim. J. Aleksič, *Božja beseda in faktor časa*, v: BV 26 (1966), 79-88; *Red božje navzočnosti v sv. pismu*, v: BV 28 (1968), 60-79; *Bibličnо in zahodno pojmovanje spoznanja*, v: BV 34 (1974), 60-67; *Mesijanska vloga hebrejskega glagola*, v: BV 35 (1975), 408-414; T. Kurent, *Zapoved bratske ljubezni po novozaveznem oznanilu*, v: BV 35 (1975), 228-245.

teološkem pogovoru po koncilu. Tako Francè Rozman v svojih razpravah predstavlja najrazličnejša vprašanja iz biblične znanosti in jih rešuje s pomočjo eksegeze izbranih odlomkov, ali pa eksegezo določenega besedila uvede z obširno predstavitvijo središčnega vprašanja tega besedila. V svojih člankih stalno obvešča bralce o izsledkih bibličnega študija po svetu.[13]

Avtor je izdal tudi nekaj monografij, tako *Marko, Novozavezna berila v letu B* (Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1987); *Božič po Lukovem evangeliju* (DZS, Ljubljana 1989); *Velika noč* (DZS, Ljubljana 1991); *Svetopisemske osnove* (DZS, Ljubljana 1992); *Sinopsa štirih evangelijev* (DZS, Ljubljana 1993); *Evangeljska harmonija* (DZS, Ljubljana 1993); *Razloženi evangeliji* (DZS, Ljubljana 1995). Knjige so namenjene študentom teologije, duhovnikom in laikom. Združujejo znanstveno natančnost z jasnostjo, tako da so razumljive in dostopne najširšim krogom. Prva in zlasti zadnja podajata natančno razlago ključnih besed s tekstno-kritičnimi opombami in izčrpnim uvodom, ki predstavi izsledke zgodovinske, literarne in tekstne kritike kakor tudi hermenevtično vprašanje evangelijev.

Skoraj tri desetletja v BV stalno izhajajo razlage posameznih besedil ali predstavitev določene biblične teme.[14] Redkejši so članki, ki seznanjajo bralce o raznih metodah bibličnega raziskovanja.[15]

Dragocen prispevek tekstni kritiki predstavlja analiza odlomka *Masore z Onkelskim targumom* (2 Mz 24,35-35,9; 35,12-22), ki se nahaja v Semeniški knjižnici v Ljubljani. Angelo Vivian je opravil temeljito jezikovno analizo bibličnega besedila, masore in targuma. V masori je odkril nekatere značilnosti, ki jih niso našli nikjer drugje. V targumu so nekatere nove različice v pisavi in

---

[13] Prim. *Svetopisemski pojem pokore in apostolska konstitucija Paenitemini*, v: BV 28 (1968), 241-258; *Pričevanje o zgodovinskem Jezusu pri Janezu*, v: BV 29 (1969), 231-243; *Znamenje na nebu (Raz 12,1)* (Apokaliptična vizija Cerkve), v: BV 31 (1971), 188-216; *Hudi duh skuša Jezusa*, v: BV 36 (1976), 62-81; *Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb*, v: BV 32 (1972), 103-137 itd. (25 člankov v BV).

[14] Prim. M. Peklaj, *Ustvarjen po božji podobi*, v: BV 37 (1977), 456-478; *Vi vsi ste pa bratje (Mt 23,8)*, v: BV 47 (1987), 213-219; *Nova zaveza v Stari zavezi*, v: BV 54 (1994), 193-199; J. Plevnik, *Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15*, v: BV 37 (1077), 479-493; *Kristusov prihod v Pavlovih pismih*, v: BV 40 (1980), 415-443; *Priče vstalega Jezusa, Luka 24*, v: BV 46 (1986), 301-308; J. Bizjak, *Jobovo pričevanje*, v: BV 44 (1984), 249-260; *Jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog*, v: *Communio. Kristjanova obzorja* 7 (1992), 5-7; M. Holc, *Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij*, v: BV 44 (1984), 237-248; S. Večko, *Pomen pojmov 'emet in 'emunah v knjigi Psalmov*, v: BV 41 (1981), 27-55; *Božja in človeška zvestoba v hebrejski Bibliji*, Ljubljana 1986. Izšlo je tudi nekaj monografij, prim. S. Cajnkar, *Očenaš*. Razlaga Gospodove molitve za naš čas, Celje 1940; *Misli o svetopisemskih knjigah* (Osnutek biblične teologije), Maribor 1962; Apostolska dela, Celje 1973.

[15] Prim. A. Vivian, *Teorija semantičnih polj in njena uporaba v hebrejski* bibliji, v: BV 37 (1977), 148-154.

dragocene posebnosti v slovnici, sintaksi in besedišču stare hebrejščine. Avtor prepričljivo dokazuje, da besedilo izvira iz obdobja med 13. in 15. stoletjem.[16] Predstavil je tudi dva hebrejska rokopisa, ki ju hrani knjižnica Teološke fakultete v Ljubljani.[17]

Dela Jožeta Krašovca predstavljajo pomembno znanstveno pridobitev na mednarodni ravni. Posvetil se je doslej neraziskanim področjem, zlasti v hebrejski stilistiki. Iz analize oblik hebrejskega jezika, ob upoštevanju širšega konteksta, izvaja sintetične teološke zaključke. Iz njih je razvidno, kako notranja zveza med stilistično zgradbo hebrejskega jezika in teološkimi mislimi, ki jih izraža Sveto pismo, odločilno prispeva k odkritju pravilnega pomena besedila.

Disertacija *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, ki jo je predložil na Papeškem bibličnem institutu v Rimu (Biblical Institute Press, Biblica et Orientalia 33, Rome 1977), pomeni dragoceno odkritje na področju literarne kritike. Avtor ugotavlja, da razlage retorično-stilistične oblike merizma (tj. izražanja celote z njenimi deli) v slovnicah sploh ni najti, v leksikonih pa je nezadostna in zavajajoča. V svoji raziskavi jo je ločil od antitetičnega paralelizma in se vprašal po njenem izvoru. Kot osnovno načelo svojega dela je sprejel možnost o skupnem starejšem semitskem literarnem izročilu.[18]

Avtor ugotavlja, da poznavanje merizma lahko prispeva k rešitvi drugih tekstno-kritičnih vprašanj in vodi k bogatemu literanemu raziskovanju. Poslužil se je zgodovinske primerjave in bil pri tem pozoren na posebnosti vsakega jezika. S tekstno-kritičnimi kriteriji je analiziral primere iz Svetega pisma in književnosti okoliških semitskih narodov. Pri tem je odkril, da so si v pesniško-jezikovnem pogledu podobni, a svetopisemski primeri vidno prekašajo ostale po duhovni vzvišenosti. Raziskava omogoča, da se izognemo neredkim nesporazumom tako v prevodih kot v komentarjih.

Po preučevanju merizma je Jože Krašovec začel raziskovati antitezo kot njegovo diametralno nasprotje in še pomembnejšo stilistično obliko. Svoje delo *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* je leta 1982 predložil kot disertacijo na Humanistični fakulteti Hebrejske univerze v Jeruzalemu.[19] Podrobno je raziskal primere antiteze v Svetem pismu ter pregledno in vendar dovolj temeljito v okoliških književnostih. Njegovo delo je prva sistematična in metodološka raziskava te stilistične oblike. Pomembnejše mu je bilo osredotočiti se na zgradbo in vsebino kot celoto kakor na posamezne primere ločeno. Vsako enoto obravnava z ozirom na temo in njeno notranjo obliko in

---

[16] Prim. *Ljubljanski fragment masore z Onkelskim targumom (Ex 34,35-35,9; 35,12-22)* , v: BV 37 (1977), 525-566.

[17] Prim. *Pripombe k dvema hebrejskima rokopisnima zvitkoma v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani,* v: BV 37 (1977), 321-331.

[18] Prim. J. Krašovec, *Der Merismus imBiblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, 6.

[19] Izšla je v *Supplements to Vetus Testamentum* XXXV, E. J. Brill, Leiden 1984.

vlogo v sobesedilu. Prav tako upošteva slog posamezne knjige, ki je pomemben nosilec značilnosti določene literarne enote, in končno tudi skupne topične elemente.

Pomemben prispevek te raziskave je v njeni izčrpni predstavitvi literarne in jezikovne oblike antiteze, ki je nosilec vsebine. Ko smo pozorni nanjo, se z novo jasnostjo in izpovedno močjo razodene tako pomembna značilnost biblične vere, tj. ontološko in moralno nasprotje med Bogom in maliki, med življenjem in smrtjo, med svetostjo in hudobijo itd. Analiza odkriva, kako so si biblični pisatelji prizadevali, da najdejo najprimernejša literarna sredstva, da izrazijo svoje teološko prepričanje.

Disertacija istega avtorja *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* je bila predložena na Sorboni in na Katoliškem institutu v Parizu.[20] Prav tako predstavlja edinstveno delo na področju literarne kritike. Avtor analizira vse odlomke hebrejske Biblije, v katerih se različne oblike korena *sdq* nanašajo na Božjo pravičnost (tj. 140 primerov od 523). Disertacija zaobjema prvi del načrtovanega študija, ki naj bi zajel tudi pomen človeške pravičnosti. Vsi odlomki so analizirani sistematično po kontekstualni semantični metodi. Namen raziskave je, najti najbolj ustrezen pomen korena *sdq* v vseh oblikah v Svetem pismu in pregledati zgodovino klasične judovske in krščanske razlage. Avtor raziskuje naravo in obseg pojma *sdq* v Svetem pismu in v severo-zahodnih semitskih jezikih ter razloge za različne razlage le-tega v judovski in krščanski literaturi. Ugotavlja, da je pomanjkljiva metoda raziskovanja vzrok za nepravilno pojmovanje, tj. razumevanje pravičnosti v povračilnem smislu, dejansko pa ima odrešenjski pomen. Po natančni analizi sledi sintetična in primerjalna obravnava pojma Božje pravičnosti, ki se razodene v svojem presežnem značaju in izjemni pomembnosti za vse čase.[21]

Jože Krašovec je začel tudi z obsežnim projektom primerjalnega raziskovanaja o povračilu, kazni in odpuščanju v Svetem pismu, qumranskih rokopisih in antični grški literaturi z vidika sodobne filozofske in pravne razlage. Ostali slovenski biblicisti so povabljeni, da se vključijo v projekt. Pod vodstvom Jožeta Krašovca je bil to leto za dobo treh let sprejet skupni izraelsko-nemški projekt *Kazen in odpuščanje v starem Egiptu.*

Jože Krašovec je v več kot 60 strokovnih člankih v slovenskih in mednarodnih revijah in zbornikih podal eksegezo različnih svetopisemskih odlomkov, predstavil zgoraj omenjene stilistične oblike v posameznih knjigah Svetega pisma ter obravnaval različna vprašanja svetopisemske kritike.[22] S

---

[20] Izšla je v *Orbis biblicus et orientalis* 76, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz/ Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.

[21] Prim. J. Krašovec, *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hebraïque et l'interpretation juive et chrétienne*, 7.

[22] Prim. *Aktualizacija svetega pisma*, v: BV 38 (1978), 109-120; *Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion*, v: *Münchener theologische Zeitschrift* 31 (1980), 110-121;

slovensko TV je pripravil TV program o Qumranu, v katerem so sodelovali prof. Emanuel Tov, David Flusser, Jerome Murphy O'Connor in Emil Puech. Pripravil je scenarij za več TV oddaj o Sveti deželi in o Svetem pismu ter načrt za 40 oddaj o svetopisemskih knjigah, ki jih na TV predstavljajo prevajalci novega prevoda Svetega pisma iz izvirnih jezikov. Le-to bo izšlo naslednje leto (1996). Ob izidu bo v Ljubljani mednarodni svetopisemski simpozij o interpretaciji Svetega pisma, na katerem bo z referati sodelovalo do devetdeset izvedencev z vsega sveta.

Povzetek: **Snežna Večko, Svetopisemski študij v Sloveniji**

V pričujočem pregledu svetopisemskega študija v Sloveniji se omejujem na 20. stoletje. Do takrat so izšli trije prevodi celotnega Svetega pisma (prvi 1584) in več prevodov posameznih knjig. Izmenjava znanstvenih raziskav in odkritij (v domačem jeziku) pa se je začela v reviji *Voditelj v bogoslovnih vedah* (1898-1916, glasilo Visoke bogoslovne šole v Mariboru) in nadaljevala v *Bogoslovnem vestniku* (1921-1944 in 1965-, glasilo Teološke fakultete v Ljubljani). Poleg razprav v znanstvenih in strokovnih revijah izdajajo tudi samostojne knjige naslednji znanstveniki: Jože Krašovec, France Rozman, Angelo Vivian,

Summary: **Snežna Večko, Biblical Studies in Slovenia**

In the present survey of biblical studies in Slovenia the author has confined herself to the 20th century. Prior thereto three translations of the complete Bible (the first one in 1584) and several translations of single books had issued. An exchange of academic research results and discoveries (in Slovenian language) started in the journal *Voditelj po bogoslovnih vedah* (*Guide to Theological Sciences*, 1898-1916, issued by Theological School of Maribor) and continued in *Bogoslovni vestnik* (*Theological Quarterly*, 1921-1944 and 1965-, issued by Theological Faculty of Ljubljana). In addition to treatises in academic and scientific journals, books have been published by Jože Krašovec, France Rozman and Angelo Vivian.

Visiting the Iniquity of the Fathers Upon the Children, XIVème congrés de l'Organisation internationale pour l'étude de l'Ancien Testament, Paris 1992, 82; *Babilon: identiteta narodov prek nasprotja*, v: *Communio: Kristjanova obzorja* 9 (1994), 101-109 (in v petih prevodih).

Pregled DK 929 Rahner, Karl (045)
929 Rahner, Hugo (045)

Marijan Smolik

Brata Hugo in Karl Rahner

Ob 90-letnici rojstva Karla Rahnerja in deseti obletnici njegove smrti ter za 25. obletnico smrti njegovega brata Huga je jezuit Karl N. Neufeld, zdaj profesor osnovnega bogoslovja v Innsbrucku, nekaj let pa Karlov asistent, objavil obsežno življenjepisno delo: *Die Brüder Rahner. Eine Biographie* (Herder, Freiburg-Basel- Wien 1994, 415 str., ISBN 3-451-23466-1). Knjiga je pomembna za Slovence, ker smo se v preteklosti sproti seznanjali z deli obeh bratov jezuitov tako prek njunih spisov, nekateri pa tudi osebno. Zato ob tej priložnosti nekaj več o knjigi, življenju obeh Rahnerjev in o naših stikih z njima in njunim delom.

Ob tem se spomnimo, da smo tudi med nami imeli take bratske pare, pa jih nihče ni obdelal skupaj. Med teologi sta bila najbolj znana brata Ušeničnika, France in Aleš, ki sta bila tako zelo povezana v življenju, da so ju starejši poznali kar pod vzdevkom »oba Aleša«. Filozof Aleš je sicer pred leti doživel obsežno oceno svojega dela (J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenje časov*, Rim 1982), a brata Franca je komaj omenil. Združena nista bila le v življenju, ampak celo v smrti, saj oba krije skupni grob, vendar razmere leta 1951 niso dopuščale niti osmrtnice v časopisu, kaj šele spodobno oceno njunega dela.

Kakor sem se ob Rahnerjih spomnil Ušeničnikov, tako naj ob pregledu Neufeldove knjige sproti opozorim na stike obeh bratov s slovenskimi teologi. Tudi to naj bo osvežitev spomina na pretekla desetletja slovenske teologije.

Avtor biografije v uvodu ugotavlja, da sta bila Hugo in Karl Rahner ne samo telesna brata, ampak sta bila oba člana jezuitskega reda, oba teološka profesorja in precej let sta delovala celo na istih študijskih ustanovah.

Doma sta bila v Freiburgu v Breisgauu, v jugozahodnem delu Nemčije blizu švicarske meje. Njuna mati Luise Trescher (1875-1976) je umrla stara sto eno leto in je preživela sina Huga, ki je bil rojen 3. maja 1900 in je umrl 21. decembra 1968. Mlajši brat Karl je bil rojen kot četrti otrok 5. marca 1904, umrl pa je 30. marca 1984, ko je dopolnil 80 let.

Hugo je vstopil v jezuitski red 11. januarja 1919, ko so bile še vse nemške pokrajine ena redovna provinca, že leta 1921 pa je p. Bea postal prvi provincial južnonemške province, v kateri je leta 1922 Karl delal noviciat. Filozofijo je

Hugo študiral v nizozemskem Valkenburgu, Karl pa najprej v Feldkirchu/Tisis, nato pa v Pullachu pri Münchnu. Tam je imel za sošolca p. Antona Demšarja, ki ga omenja tudi zgodovinar Neufeld. Ob iskanju gradiva za naše »zveze« z Rahnerji, sem ob p. Antonu Demšarju ugotovil, da smo Slovenci v »bratih jezuitih« celo prekosili Rahnerja, saj so bili iz Demšarjeve družine s Trate nad Škofjo Loko kar trije jezuiti. Omenjeni Anton, rojen 1903, je prvi od vseh umrl že leta 1930, šele leta 1974 je umrl p. Janko, rojen 1899, ki je šele po Antonovi smrti kot škofijski duhovnik stopil v red. Isto leto je umrl tudi najmlajši od bratov, p. Lojze, rojen 1909, nekaj let misijonar v Indiji. V bogoslovje je bil namenjen tudi France, starejši od vseh treh, a je kot maturant padel v prvi svetovni vojni. Njihov biograf p. Janez Jauh (*Trije bratje pod enim kamnom*, v: *Slovenski jezuiti* 8 (1974), 113-116) je poudaril, da so vsi štirje študirali na Škofijski klasični gimnaziji v Šentvidu, za Antona pa je tudi povedal, da je bil sošolec Karla Rahnerja. Spomnim pa še na drugo našo »jezuitsko« družino Žužek, ki so še živi naši sodobniki.

Biograf Neufeld seveda podrobno opisuje študij in posamezne profesorje filozofije in tudi teologije, kar sta oba opravila po obveznem vmesnem praktičnem obdobju: Hugo je bil prefekt, Karl pa učitelj jezikov med novinci v Tisisu. Teologijo je Hugo študiral na redovni fakulteti v Innsbrucku, Karl pa v Valkenburgu. Mašniško posvečenje je Hugo prejel leta 1929, Karl pa 1932. Teološki doktorat je Hugo dosegel leta 1931, nato pa se je v Bonnu pripravljal na profesuro v Innsbrucku. Karl je 1933 v Valkenburgu opravil izpit čez vso filozofijo, se nato 1933/34 v Šentandražu na Koroškem duhovno izpopolnjeval v tako imenovani tretji probaciji, kar je Hugo opravil v Münstru in se že preselil v Innsbruck. Karl se je leta 1934 v Freiburgu začel pripravljati za profesorja zgodovine filozofije in naj bi tudi doktoriral kot učenec Martina Heideggerja (zanj avtor omenja, da je bil 1909 nekaj tednov v jezuitskem noviciatu v Tisisu).

Rahnerja sta v teh letih objavila nekaj svojih spisov v nemških in celo francoskih revijah. Hugo se je v Innsbrucku habilitiral za profesorja cerkvene zgodovine in patristike. Obsežno razpravo o božjem rojstvu v srcih vernikov po nauku cerkvenih očetov je 1935 objavil v innsbruški reviji *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki je bila seveda na voljo tudi v Sloveniji. Nisem raziskoval, če je kak naš avtor to razpravo omenjal v svojih spisih. Bolj znan je Hugo postal po svojih predavanjih o teologiji oznanjevanja, ki jih je leta 1937 imel na pobudo dunajskega pastoralnega urada in njegovega voditelja Karla Rudolfa skupini duhovnikov. Objavljena so bila najprej v reviji *Theologie der Zeit*, 1939 pa v samostojni knjigi. Prvo objavo je imel ljubljanski stolni prošt in semeniški vodja Ignacij Nadrah in je zato prav tako kot knjiga *Eine Theologie der Verkündigung* v Semeniški knjižnici. Avtor v uvodu v knjigo omenja svoje sodelovanje z bratom Karlom, ker sta bila oba zavzeta za nove oblike teologije in oznanjevanja.

Predstojniki so namreč v tem času določili, da bo Karl namesto filozofije predaval v Innsbrucku dogmatiko. Zato je tam leta 1936 najprej doktoriral iz teologije z gradivom, ki ga je zbral že v Valkenburgu. V disertaciji je razpravljal

o tem, kako je Cerkev kot druga Eva izšla iz strani Kristusa, drugega Adama, kar je celo sorodno s Hugovo habilitacijo. Takoj nato se je Karl lotil svoje habilitacije, za katero je predložil svoja že objavljena dela. V poletnem semestru 1938 je že predaval o Kristusovi milosti, toda že ob koncu julija tega leta so nacisti ukinili jezuitsko fakulteto.

V teh letih je tudi Karl začel sodelovati z dunajskim pastoralnim uradom. V duhovniški reviji *Korrespondenz des Priestergebetsvereins für den Wiener Klerus* je leta 1937 objavil vrsto anonimnih člankov o molitvi. V Innsbrucku so leta 1938 izšli kot njegova prva samostojna knjiga *Worte ins Schweigen*. Ljubljanska bogoslovska Marijina kongregacija je bila naročena na navedeno glasilo, tudi knjiga je takoj prišla v Semeniško knjižnico. Ni dvoma, da so takrat v Ljubljani Karlovo knjigo tudi brali pod duhovnim vodstvom Cirila Potočnika. Ko je leta 1942, takrat profesor na teološki fakulteti, objavil svojo knjigo *Ascetika*, je namreč med slovstvom za drugo poglavje navedel tudi naslednjo Karlovo knjigo *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Tudi ta knjiga je po Eisfeldovih podatkih nastala že v Innsbrucku leta 1937 oziroma 1938, čeprav je izšla šele leta 1939 in je seveda tudi v Semeniški knjižnici. Vsebina te knjige pa ni zgolj Rahnerjevo delo, saj je na prvem mestu naveden francoski avtor jezuit Marcel Viller. Njegovo drobno knjigo je Karl prevedel, dodal pa ji je toliko svojega, da ji brez težav pripišemo tudi Karlovo avtorstvo.

V tem letu je Rahner objavil tudi knjigo *Geist und Welt*, v kateri je uporabil gradivo svoje nesprejete filozofske disertacije. To leto je na veliki šmaren v Šentandražu izrekel svoje slovesne obljube.

Ta čas pa ni bil samo teološko in knjižno ploden, bil je tudi čas preskušenj za innsbruške jezuite. Dne 20. julija 1938 je bila s kratkim dopisom z Dunaja ukinjena teološka fakulteta v Innsbrucku, vendar je nekaj patrov še lahko bivalo v mestu. Papeška kongregacija za semenišča in univerze je zato 15. avgusta 1938 ustanovila cerkveno fakulteto s sedežem v Canisianumu v Innsbrucku. Ker pa niso mogli delovati ilegalno, se je Hugo z delom profesorjev in študentov jezuitov zatekel v Švico, kjer so v Sionu (Sitten) mogli delovati do avgusta 1945. Karl je bival nekaj časa na različnih krajih, v Innsbrucku pa je imel mesto rektorja hiše. Slučajno ga ni bilo doma, ko je 12. oktobra 1939 zjutraj Hitlerjeva tajna policija Gestapo na krut način izselila jezuite iz zavoda: opis gestapovske surovosti v Neufeldovi knjigi se podrobno ujema s tistim, kar smo dve leti pozneje doživeli zavodarji v Šentvidu - postopek je bil torej sistematično naštudiran.

Rahnerjev biograf podrobno opisuje delovanje obeh bratov v letih vojne, ko sta Hugo v Švici, Karl pa predvsem na Dunaju lahko kar veliko naredila za vzgojo mladih teologov. Omenja tudi tajno Hitlerjevo navodilo, da so že mobilizirane jezuite odpustili iz vojaške službe, ker so bili preveč nezanesljivi. Karl jih je bolj ali manj skrivaj nato mogel teološko oblikovati. Ker je to delal v povezavi z dunajskim pastoralnim uradom, je bil udeležen tudi pri takratnem urejanju liturgičnega sodelovanja vernikov pri »občestveni maši«, seveda ne toliko kot njegov sobrat p. J. A. Jungmann, ki je v teh vojnih letih napisal

zgodovino maše *Missarum sollemnia*. Karl v stalnem strahu pred Gestapom in zaradi drugih ovir v tem času ni mogel kaj več objavljati, brat Hugo pa je imel v Švici tudi za to več priložnosti.

Omeniti je treba, da se je prav ob začetku vojne leta 1939 Karl dogovarjal s švicarskim teologom Hansom Ursom von Balthasarjem, da bi ob sodelovanju še nekaterih teologov začela pripravljati na novo zasnovano dogmatiko. Načrt zanjo je Karl leta 1954 objavil v prvem zvezku svojih *Schriften zur Theologie*. Založba Herder je 1941 še resno računala, da bo ob sodelovanju obeh profesorjev mogla izdati novodobno dogmatiko, a do uresničitve ni prišlo. Med predvidenimi sodelavci je bil tudi jezuit Alfred Delp, ki je kmalu zbolel, leta 1945 pa so ga obsodili na smrt in usmrtili.

Ko so maja 1945 Innsbruck zasedle zavezniške čete, je bilo mogoče misliti na oživitev teološkega študija na univerzi. Hugo je iz Švice pri francoskih zasedbenih oblasteh ob pomoči prijateljev dosegel, da je oktobra po slovesnem pontifikalu teološka fakulteta pod dekanom Hugom Rahnerjem spet postala del innsbruške univerze. Njegov nastopni govor je precej obsežno povzet v biografiji (str. 190-192); njegove misli so zelo primerne tudi za naše razmere ob ponovni vključitvi ljubljanske fakultete v univerzo.

Novi avstrijski verski časopis *Der grosse Entschluss* je bratoma od 1947 dalje omogočal objavljanje krajših času primernih teoloških prispevkov. Naj bo omenjeno to predvsem zato, ker smo vsaj nekateri v Sloveniji kar kmalu mogli to revijo (čeprav bolj skrivaj) dobiti v roke in nekako za vajo prevajati članke iz nje. To leto je izšla tudi Hugova pomembna knjiga o duhovnosti sv. Ignacija, v kateri je opozoril na patristične korenine te duhovnosti. Že leta 1948 je knjiga izšla v francoščini, kar je bilo dobro znamenje za nastajajoče in vedno tesnejše mednarodno sodelovanje teologov. Ko so se meje v »zasedeni« Evropi nekoliko odprle, so mogli vzpostaviti tudi osebne stike: oktobra 1948 je bil Hugo s še tremi innsbruškimi kolegi gost Institut Catholique v Parizu. Karl je konec vojne doživel na Bavarskem, kjer je septembra 1945 v Pullachu pri Münchnu lahko začel poučevati jezuitske teologe, avgusta 1948 pa se je tudi on vrnil v Innsbruck - brata sta bila spet skupaj.

Povojna leta so omogočila teološko mednarodno sodelovanje ob nekaterih dogodkih: razglasitev dogme o Marijinem vnebovzetju 1950, Marijino leto 1954 ob lurški stoletnici in 400-letnici Ignacijeve smrti 1956 so bile spodbuda za teološko poglabljanje in objavljanje različnih zbornikov, v katerih sta sodelovala Rahnerja.

Prav posebej pa je bil za Karla pomemben načrt založbe Herder, da izda prenovljen teološki *Lexikon für Theologie und Kirche*. Izbrali so ga za glavnega »projektanta«. Ob osem let trajajočem delu je nujno prišel v stik s skoraj 2700 teologi, kar mu je, ne da bi vedel, pripravljalo pot tudi za mednarodno sodelovanje ob napovedi koncila. O vsem tem knjiga poroča natančno.

Karl Rahner je v tem času veliko predaval, vodil duhovne vaje, sodeloval na zborovanjih in simpozijih. Njegova živa beseda je nato objavljena postala dostopna širšim krogom. Oba sta v teh letih začela hoditi tudi v Rim, kjer je

Hugo nabiral zgodovinsko gradivo o sv. Ignaciju, Karl pa je 1955 prvič vodil duhovne vaje gojencem Germanika (tržaški teolog Viljem Žerjal je po teh duhovnih vajah postal duhovnik).

To so bila tudi leta, ko so pod Karlovim uredništvom pri Herderju začeli izhajati zvezki teološke zbirke *Quaestiones disputatae* (v letu 1995 je izšel že zvezek št. 159 - vsi so v knjižnici Teološke fakultete v Ljubljani). Hugo je imel leta 1956 pomemben govor na 77. nemškem katoliškem dnevu v Kölnu, ki je doživel tudi javna priznanja in odlikovanja. Zato so mu za 60-letnico prijatelji pripravili obsežen slavilni zbornik, a zdravje se mu je začelo slabšati: ostalo mu je le še osem let življenja in velikega trpljenja.

Karl je ob velikem leksikonu s H. Vorgrimlerjem pripravil še priročnega (*Kleines Theologisches Wörterbuch*), ki je doživel več ponatisov in bil zlasti v pomoč koncilskim teologom in škofom. Sam je sprva le s pisnimi prispevki sodeloval ob pripravljanju koncila, kardinal König pa ga je pozneje vključil tudi v seje in zborovanja. V istih letih je pripravljal posamezne zvezke ponatisnjenih razprav v zbirki *Schriften zur Theologie*. Sprva je nameraval izdati tri, do konca koncila jih je izšlo šest, ob koncu življenja pa šestnajst. Že leta 1948 je pripravil novo izdajo v nemščino prevedenih temeljnih verskih besedil (Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche*), kmalu za tem pa so mu pri Herderju zaupali tudi prenovitev zbirke latinskih dokumentov: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. Karlova bibliografija se je zelo hitro množila, saj so izdali tudi precej del v prevodih. Kdaj smo to ali ono knjigo dobili v naše knjižnice, sprva prek zelo zaprtih mej, bi bilo zanimivo ugotavljati, a presega moj namen.

Zanimivo pa je ugotoviti, kdaj smo začeli pri nas brati njuna besedila v prevodih ali povzetkih, ker ob tem lahko spoznamo tedanje omejene možnosti objavljanja. V duhovniški reviji *Nova pot* je njen urednik Stanko Cajnkar že leta 1956 poskrbel, da je Edvard Kocbek (seveda anonimno) kratko poročal o Hugovi zbirki 139 pisem iz korespondence sv. Ignacija z ženskami (*Ženske v Cerkvi*, 310-312). Naslednje leto 1957 je spet Kocbek pisal o *Moškosti v Cerkvi* (248-249), povzel je nek Karlov članek, a je verjetno, da je oboje povzel po poročilih v revijah. Revija *Wort und Wahrheit* je bila takrat že dostopna v Sloveniji in Kocbek je leta 1958 iz nje povzel Karlov prispevek o *Katoličanih v sodobnem svetu* (419-421). Pisca je označil za zelo plodovitega jezuita (kar takrat pri nas ni bilo ravno pohvalno), zato je Kocbek še bolj poudaril pomen Rahnerjevih spisov.

V naslednjih letih podobnih poročil ne najdemo več. Iz arhiva CK ZKS je zgodovinar A. Gabrič v knjigi *Socialistična kulturna revolucija* (Ljubljana 1995) na str. 187-188 objavil, da je 5. septembra 1958 Boris Kraigher izjavil, da bodo *Novo pot* ukinili, če bo Cajnkar še dalje objavljal Kocbekove članke. Zato je Boris Kocijančič uredniku »odsvetoval nadaljnje objavljanje Kocbekovih prispevkov«. Ob tem še oseben spomin. Ker dr. Cajnkar ni mogel nakazovati honorarja Kocbeku, sem mu posodil svoje ime in odtlej se v reviji pod zaglavjem kratkih poročil *Iz krščanskega sveta* pojavi avtor: »Zbira M. S.«, kar je bibliotekarko Vido s. Kristoforo Burkeljca ob sestavljanju *Bibliografskega*

kazala za revijo Nova pot zavedlo, da mi je pripisala vsaj dvojno mero prispevkov, od katerih so mnogi prav Kocbekovi. Tako smo skupno pomagali Kocbeku, ki v tistih letih ni smel ničesar objavljati, do dela in skromnega zaslužka. Šele leta 1962 je *Nova pot* spet objavila Kocbekov povzetek Rahnerjevega članka o eksegetih in dogmatikih iz revije *Stimmen der Zeit* (na str. 132-135). Prvi prevod daljšega Karlovega besedila pa je v *Novi poti* izšel leta 1963: *Duhovnikova vera danes* (str. 162-176). Tudi tega je po objavi v švicarski reviji *Orientierung* verjetno pripravil Kocbek. Za naše bralce, ki niso bili vajeni težkega Rahnerjevega sloga, so zapisali opozorilo: »Predavanje je težko, zato ga je treba prebrati tudi večkrat.« Povzetek Karlovega članka *Tveganje ali lenoba*, ki je bil objavljen v reviji *Universitas*, je morda prispeval Cajnkarjev sodelavec pri Mohorjevi družbi Jože Dolenc, ki je to revijo dobival (*Nova pot* 16 (1964), 121-123). O poznejših Rahnerjevih objavah v *Novi poti* bo govor pozneje, da ne prekinemo preveč kronologije njegovega življenja.

V povojnih letih so se pojavile tudi ciklostilne izdaje teoloških spisov in med njimi prevod (prireditev) Karlove knjižice o molitvi: *Molitev, naša težava in naš blagoslov*. Brez prevajalčevega imena so jo izdali v Mariboru leta 1959, lep ponatis pa je doživela v Dravljah leta 1991, a brez omembe prve izdaje.

V letu 1962 je smel iziti prvi tiskani *Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani*, v katerem je Anton Strle objavil dolg prispevek *Dogmatična teologija v službi človeka* (str. 74-162). Med drugimi avtorji je na več mestih navedel stavke in odstavke iz spisov Karla Rahnerja. Podobno v istem Zborniku tudi Vekoslav Grmič v prispevku *Osnove strahu v evangelijih* (str. 185-212).

Razumljivo je, da je v biografiji natančno predstavljen Rahnerjev delež pri koncilu. Ob vprašanju obnovitve stalnega diakonata se je nujno »srečal« tudi z innsbruškim liturgikom J. A. Jungmannom, saj je Rahner že leta 1962 v št. 15/16 *Quaestiones disputatae* obravnaval to vprašanje. V času koncila je moral biti Karl večkrat osebno v Rimu, pisal je gradiva za nemške škofe, predaval v različnih skupinah, ni pa se udeleževal zasedanj v koncilski dvorani, ker bi mu to vzelo preveč časa. Tudi v mesecih med posameznimi zasedanji ni zmanjkalo dela, ker je bilo treba pripravljati stališča do predlogov novih koncilskih besedil. Ko je papež Pavel VI. leta 1963 sklenil koncil nadaljevati, so teologi razpravljali zlasti o *Dogmatični konstituciji o Cerkvi*. Karlov prispevek je bil glede tega zlasti pomemben, saj je leta 1961 in 1963 izdal knjigi o episkopatu in primatu, leta 1965 pa o razodetju in izročilu.

Karl Rahner pa se je leta 1963 odločil zapustiti Innsbruck in je na filozofski fakulteti v Münchnu sprejel Guardinijevo stolico za krščanski svetovni nazor, kar ga je spet bolj povezalo s filozofskimi vprašanji. Leta 1964 je sodeloval pri izdaji velikega pastoralnega priročnika *Handbuch der Pastoraltheologie*. Predavanja v Münchnu je oblikoval kot nekakšen uvodni tečaj v Kristusovo skrivnost, ker je tudi v filozofiji ostal teolog in ga je zlasti delo z mladino navdihovalo za vedno nove razprave in knjige. Sodeloval je seveda tudi pri

gradivu za bodočo *Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu* (takrat imenovano shema 13).

V letu zadnjega koncilskega zasedanja 1965 je bila še v razpravi snov o razodetju in izročilu, kar sta skupaj s prof. Ratzingerjem obdelovala v 25. zvezku *Quaestiones disputatae*. To leto je izšel tudi zadnji zvezek *Lexikon für Theologie und Kirche*, ki so ga v naslednjih letih dopolnili z objavo komentirane dvojezične izdaje vseh koncilskih dokumentov. Sklep koncila je hkrati pomenil začetek izvajanja koncilskih sklepov, kar je pomenilo delo za prenovo Cerkve. Rahnerja so takrat povabili, naj bi prevzel poučevanje dogmatike v Münstru. V aprilu 1967 se je preselil bolj začasno, ker ni hotel popolnoma zapustiti bolnega brata Huga v Münchnu. Navadil se je bolj izkoriščati pomoč asistentov (npr. Karla Lehmanna), ki so mu bili na voljo, čeprav je bil prej navajen delati vse sam, le tajnico je imel že nekaj časa, da ji je narekoval. Zato so tudi naslednji zvezki *Schriften zur Theologie* izhajali hitreje, zorelo pa je tudi veliko delo *Grundkurs des Glaubens*.

Mednarodne povezave teologov so leta 1965 privedle do ustanovitve revije *Concilium*, ki je hkrati izhajal v več jezikih. To leto je Rahner sodeloval tudi na srečanju kristjanov in marksistov v organizaciji Paulus-Gesellschaft v Salzburgu. Naša *Nova pot* je obširneje poročala o tem (str. 506-510), pisec (Kocbek?) je o Rahnerju zapisal, da je vodilni katoliški teolog in da je prebudil največje zanimanje s svojim predavanjem, ki je objavljeno na str. 527-535 naše revije. Podobno srečanje je bilo naslednje leto na Chiemskem jezeru, kjer sta po poročilu v *Novi poti* (536-562) »nadvse zanimivo križala meče francoski komunist Roger Garaudy in nemški jezuit Karl Rahner«. Na tem mestu obljubljeni prevod Rahnerjevega prispevka menda ni izšel in tudi drugih novic o njegovem delu ni zaslediti v naslednjih štirih letih. Rahnerjev biograf omenja tudi Karlovo navzočnost na zborovanju marksistov in kristjanov leta 1967 v čeških Marijanskih Lazneh (Marienbad), a najbrž ni aktivno sodeloval, ker ga tudi obsežno poročilo Stanka Cajnkarja, udeleženca tega dialoga, v *Novi poti* (str. 161-180) nič ne omenja.

Nemirno leto 1968 Rahnerja ni moglo pustiti ravnodušnega. Odzval se je na Pavlovo okrožnico *Humanae vitae* in s tem sprožil nekaj kritike na svoj račun. Namesto odtlej nemogočega dialoga med kristjani in marksisti zaradi sovjetske zasedbe Češke, je začel izhajati nov mednarodni teološki časopis *Internationale Dialog-Zeitschrift*. Pred božičem pa je Karla še bratova smrt resno opozorila, da se stara tudi sam, saj ga je bolezen že nekajkrat opozorila, da ni neuničljiv. Zato je našel celo čas za počitnice v Poreču.

Delal pa je še naprej, spet ob novem načrtu za novo obliko teološkega leksikona *Sacramentum mundi*. Zanj so prispevali članke različni avtorji, med njimi rimska Slovenca Vladimir Truhlar in Janez Vodopivec. Prevedli so ga v šest jezikov, celo v madžarščino, na Rahnerjevo bolečino pa ne v francoščino. Za nove oblike mednarodnega povezovanja teologov je dobil spodbudo na koncilu, ko se je že močno pokazalo, da latinščina ni več obči povezovalni jezik in da je zato treba poiskati nove možnosti za medsebojni dialog.

Ob stoletnici Prvega vatikanskega koncila 1970 in Küngovi knjigi *Unfehlbar?* seveda Rahner ni ostal brez kritičnega odziva. Tudi priprave na nemško sinodo 1971 ga niso pustile ob strani. Za to in za druga dela mu je Görresgesellschaft začela plačevati raziskovalnega asistenta - avtor biografije je bil v tej službi 1971-73. Zanimiva poteza Rahnerjevih starejših let je bil njegov živ stik z mladimi študenti in teologi. Rad jim je predaval, vodil duhovne vaje, na poseben način pa se je z njimi povezal, ko je odgovarjal na njihova pisma. Iz tega je nastala nova knjiga *Mein Problem*, za katero biograf omenja, da je bila prevedena tudi v slovenščino.

V tem desetletju je bilo Rahnerjevo delo vsaj včasih predstavljeno tudi slovenski javnosti. *Nova pot* je leta 1970 v svojem zadnjem letniku objavila prevod uvoda v knjigo *Razmišljanje o besedi »Bog«* (str. 18-23), nova revija *Znamenje* pa je od leta 1973 do 1983 objavila enajst povzetkov in prevodov iz različnih Rahnerjevih spisov. Pripravljali so jih mladi slovenski jezuiti in drugi. Ko so njegovi redovni sobratje začeli izdajati zbirko (zdaj revijo) *Kristjanova obzorja*, so leta 1985 v prvem drobnem zvezku natisnili prevod Rahnerjeve razprave *Ali krščanstvo izumira?* V *Bogoslovnem vestniku* je p. Anton Nadrah leta 1975 poročal o 11. zvezku *Schriften zur Theologie*, Anton Strle pa leta 1977 o knjigi *Grundkurs des Glaubens*, ki je izšla leto prej. V teh letih je pod Strletovim vodstvom na naši fakulteti pripravljal doktorsko disertacijo bosenski frančiškan p. Mijo Bosankić, ki se je leta 1969 z Rahnerjem osebno posvetoval o temi *Božja samopodaritev človeku* (doktoriral 1983). Leta 1985 smo dobili tudi prevod Hugovega spisa *Razvoj Ignacijeve duhovnosti*.

Ob materini smrti leta 1976 in odhajanju starejših znancev v večnost se je Karl poslavljal od življenja s študenti v Münchnu, kjer je slavil 75-letnico. To mu je prineslo vrsto intervjujev v listih, na radiu in televiziji.

V teh letih je Rahner poglabljal in javno izpričeval svojo povezanost z Družbo Jezusovo, v kateri je do leta 1982 deloval že 60 let. Spisi o duhovnosti, ki jih tudi v prejšnjih obdobjih ni zanemarjal, so še nastajali, zanimiv je njegov izmišljeni *Govor Ignacija iz Loyole današnjemu jezuitu* (1978). V biografiji podrobno beremo o različnih težavah, ki jih je imel s svojimi redovnimi predstojniki v Rimu, ki pa vendar nikoli niso dosegle kritične točke kot pri mnogih drugih.

Leta 1981 se je končno vrnil v Innsbruck, a je še vedno rad ustregel, ko so ga vabili na predavanja. Celo v letu smrti 1984 je bil od 28. februarja do 2. marca na zborovanju marksistov in kristjanov v Budimpešti. Osemdesetletnico je praznoval s teološkim zborovanjem, ki ga je v Freiburgu pripravila Katoliška akademija. Imel je še nastop na televiziji in akademsko slavje 5. marca na Univerzi v Innsbrucku. Ta napor je še zdržal, potem pa se mu je zdravje hitro poslabšalo in 30. marca se mu je bogato življenje dokončno izteklo. Veliko noč je praznoval že z vstalim Gospodom.

Seveda smo se ga ob smrti spomnili tudi Slovenci. Redovni sobratje so v reviji *Slovenski jezuiti* (str. 52-55) opisali njegovo življenje in pomen (avtor p. Edi Böhm), obširen pregled njegove teologije pa je za *Bogoslovni vestnik*

napisal Anton Strle (str. 149-165). Najbrž je nekoliko preveč poudarjal težave, ki jih je ob Rahnerjevi teologiji občutil Hans Urs von Balthasar. Ob branju Neufeldove biografije smo sicer zvedeli marsikaj o teh težavah, vendar se Karl Rahner v javno polemiko ni spuščal. Kaj pa je kak Rahnerjev učenec pisal ob sklicevanju na svojega učitelja in je s tem povzročal razburjenje, nikakor ni vedno mogoče pripisati učitelju.

Povzetek: **Marijan Smolik, Brata Hugo in Karl Rahner**

Avtor, nekaj časa asistent Karla Rahnerja, je v predstavljeni knjigi prikazal življenje in delo bratov jezuitov Huga in Karla Rahnerja, njun študij filozofije in teologije, njuno znanstveno delovanje in učiteljsko službo na različnih teoloških šolah. Sredi svojega življenja sta doživela Hitlerjevo prepoved jezuitske teološke fakultete v Innsbrucku, pa tudi njeno ponovno oživljenje. V poročilu o knjigi je opisan tudi vpliv obeh bratov na slovensko teologijo, kolikor se to kaže v prevajanju njunih člankov in knjig ali vsaj v poročanju o njih v slovenskih revijah, vendar je bilo zaradi razmer v Sloveniji po letu 1945 malo možnosti za spoznavanje nemške jezuitske literature.

Summary: **Marijan Smolik, Brothers Hugo and Karl Rahner**

In the book reviewed the author, who was an assistant of Karl Rahner for several years, described the life and work of the brothers Hugo and Karl Rahner, both Jesuits, their study of philosophy and theology as well as their academic and teaching activity in various theological schools. In their middle years they lived through Hitler's ban on the activity of the Jesuit theological faculty in Innsbruck as well as through its restoration in the post-war years. The book review also describes the influence of both brothers upon Slovenian theology as it is reflected in the translations of their articles and books or at least in the reviews thereof in Slovenian journals. However, due to the situation in Slovenia after 1945 there was not much opportunity to get acquainted with German Jesuit theology.

Pregled UDK 378.62 (497.12 Ljubljana) (042.5) »1995.11.28«

Janez Juhant

Ob dnevu Teološke fakultete[1]

V imenu Teološke fakultete in v lastnem imenu vse prisrčno pozdravljam na slovesnem dnevu Teološke fakultete ob tednu Univerze v Ljubljani.

Pozdravljam najprej vélikega kanclerja naše ustanove in slovenskega metropolita dr. Alojzija Šuštarja. Teološka fakulteta Vam je, spoštovani gospod nadškof, že izročila ob Vaši 75-letnici Vam posvečeni Bogoslovni vestnik. Še enkrat se Vam v svojem imenu in v imenu tega zbora zahvaljujem za vso Vašo skrb za našo ustanovo in Vam želim Božjega blagoslova, moči in optimizma, še posebej ob težkih nalogah za Cerkev in družbo.

Pozdravljam prorektorja Univerze v Ljubljani prof. dr. Janeza Žgajnarja in se mu zahvaljujem za zavzemanje za naše in druge študente ter mu želim uspehov na novi dolžnosti. Pozdravljam vse goste, prijatelje, sodelavce in dobrotnike naše ustanove.

Pozdravljam vas, spoštovani kolegi profesorji, uslužbenci, slušateljice in slušatelji, tudi z oddelka v Mariboru. Še posebej pozdravljam nekdanje predavatelje naše ustanove s starosto akad. prof. dr. Antonom Trstenjakom na čelu.

Fakulteta in Univerza

Teološka fakulteta je v zadnjem letu pogumno stopila na pot univerzitetne ustanove, se vključila v njeno dejavnost in aktivno posegla v njene procese, kar so ji nekateri celo zamerili. Vendar bi se Teološka fakulteta izneverila svoji nalogi in akademskemu poslanstvu, če se ne bi tako odločala in bi ne sledila resnici. Kot univerzitetna ustanova mora ravno Teološka fakulteta v prvi vrsti skrbeti za preseganje trenutnih ciljev in pri vsem delu ostati zavezana akademski intelektualni poštenosti. V tem smislu izrekam zahvalo kolegom v senatu za soglasno podporo pri vseh teh pomembnih odločitvah in mislim, da bo čas pokazal, da tako ostajamo zvesti častitljivemu izročilu svojih prednikov, ki so bili zaradi pokončnega ravnanja deležni očitkov, napadov in celo preganjanj.

[1] Uvodni govor dekana Teološke fakultete prof. dr. Janeza Juhanta na proslavi dneva Teološke fakultete ob tednu Univerze v Ljubljani dne 28. novembra 1995.

V zvezi s predlogom za podelitev častnega doktorata dr. Alojziju Šuštarju naj pojasnim nekatere netočnosti ali celo zlonamernosti, ki so jih nekateri širili v javnosti. Naša ustanova je poslala utemeljen predlog Univerzi v Ljubljani. Njegova bibliografija obsega 17 samostojnih del, 72 znanstvenih razprav ter 392 strokovnih in drugih člankov, 420 uvodov in spremnih besed, 246 intervjujev in govorov. Kot predavatelj je dr. Šuštar deloval v bogoslovju v Churu, na mnogih moralnoteoloških in drugih znanstvenih in strokovnih simpozijih in na naši fakulteti. Bistveno je kot moralni teolog posegel v razprave o švicarski ustavi, kjer je sodeloval v ekspertni skupini. Kot predavatelj in véliki kancler Teološke fakultete je pripomogel k njenemu znanstvenemu in pedagoškemu ugledu in dejavnosti. Zaradi svojih znanstvenoteoloških kvalitet je bil izvoljen v Evropsko akademijo znanosti in umetnosti. Kot član številnih ustanov na cerkvenem in svetnem področju je pripomogel k ugledu teološke, še posebej pa moralnoteološke znanosti, kot človek, kristjan in Slovenec pa je ugled naše države ponesel v svetne in cerkvene kroge po vsem svetu. Vesel sem, da so ob priglasitvi to znanstvenopedagoško in drugo dejavnost spoznali in priznali na rektoratu Univerze in ju tako ocenili tudi v strokovni komisiji. Žal pa na Univerzi v Ljubljani še manjka širine, intelektualne poštenosti in treznosti. Zelo obžalujem način, ki je spremljal nadaljnji postopek, ki se ni držal začrtane akademske poti, ampak ga je gnal duh pritlehnosti in političnega rivalstva ter medijske omejenosti, ki je tako oblačil glasovanje o tehtnem predlogu. Ta duh še vedno straši in omejuje našo Univerzo, da bi dihala s polnimi pljuči. Upamo, da bomo s skupnimi napori vendarle akademsko gojili znanost in v resnicoljubnosti in v ljubezni služili resnici.

Gospod nadškof, zato prosim, da v svoji blagohotnosti kljub temu sprejmete zavzetost za resnico vseh, ki so vam hoteli omogočiti to priznanje, in oprostite tistim, ki tega niso mogli ali niso hoteli spoznati in priznati.

Delovanje fakultete

Teološka fakulteta še vedno nima dovolj priznanega kadra. Letos smo sicer lahko pridobili nove uslužbence, dva asistenta, dva asistenta-stažista, mlado raziskovalko, upamo pa še na odobritev mest za enega mladega raziskovalca in še enega asistenta-stažista. Pričakujemo, da nam bo potrjeno mesto docenta, medtem ko imamo že možnost, da nastavimo vzporednega docenta, ki bo prevzel mesto profesorja po njegovem odhodu v pokoj.

Uslužbenci nam omogočajo nemoteno poslovanje. Pripravljamo ureditev plačevanja delovnega mesta koordinatorja za znanstveno-raziskovalno dejavnost, ki ga bo prevzel dr. Edo Škulj, medtem ko bo dipl. pravnik Gregor Špajzer prevzel mesto tajnika fakultete. Ob tej priliki še posebej pozdravljam vse uslužbence tudi v knjižnicah, se zahvaljujem za njihovo delo in želim posebej novim, da bi se vživeli v naše okolje in pripomogli k profesionalizaciji našega delovanja.

Naši predavatelji, docenti, izredni in redni profesorji so kot ponavadi tudi v tem letu sodelovali s svojimi prispevki na simpozijih, znanstvenih in strokovnih posvetih doma in v tujini, na kongresu o religijah v Londonu, na kongresih biblicistov v Jeruzalemu, Cambridgu in v Varšavi, na Svetovni konferenci za religijo v Quebecu, na kongresu o moralnoteoloških problemih sodobnega sveta v Brixnu, na študijskem tednu Nemškega katehetskega združenja, na simpoziju o škofu Karlinu v Rimu, na posvetu o družbenoetičnih problemih tranzicije Evropskega foruma v Bruslju in drugod. V okviru evropskega združenja teologov je bila na simpoziju v Münchnu ustanovljena tudi slovenska sekcija, ki jo vodi prof. dr. Anton Štrukelj.

Sicer sodelujemo pri treh znanstveno-raziskovalnih projektih, ki se zdaj iztekajo, prijavili pa smo pet novih. Najbolj eminenten teološki projekt naše ustanove je gotovo prevod Svetega pisma, ki ga vodi akademik prof. dr. Jože Krašovec, o čemer bo posebej govor. Ob tej priložnosti pa naj omenim izdaje prof. dr. Franceta Rozmana, ki so prek DZS našle pot do slehernega slovenskega bralca. Te in izdaje drugih kolegov so sad njihovega raziskovalnega in pedagoškega dela. Potekajo tudi v okviru projektov *Zgodovina Cerkve* in *Neosholastika* v okviru Institutov za zgodovino Cerkve ter filozofijo in družbeno etiko pod vodstvom prof. dr. Benedika oziroma prof. dr. Juhanta, ter predavanja in predstavitev teh projektov na mednarodnih simpozijih in v mednarodnih izdajah. Naši kolegi predvsem iz pastoralne in moralne katedre s projektom sodelujejo tudi z Ministrstvom za delo, družino in socialne zadeve.

Delovanje Teološke fakultete je pomembno tudi na družbenoetičnem področju, kjer naši kolegi sodelujejo v projektih Cerkve in države kot krovna komisija, nacionalni kurikularni svet, ki pripravlja strategijo prenove šolskih vsebin na vseh nivojih in pri vseh predmetih. Profesorji s svojimi idejnimi in drugimi prispevki pomembno posegajo v idejne, kulturne, socialne in druge tokove družbe pri nas in po svetu. Naši profesorji so dejavni skoraj v vseh komisijah Univerze, ki njihovo sodelovanje ocenjujejo kot zgledno.

Na naši ustanovi smo ob delu za potrditev akademskih programov na Univerzi začeli tudi z globalno razpravo o prenovi predmetnika in s tem iskanju večje pedagoške učinkovitosti ter prilagajanju novemu sestavu naših študentov, se pravi večjemu številu laikov na fakulteti. V tem smislu smo organizirali študijske dneve vseh predavateljev maja v Celju, februarja pa bomo imeli tak posvet v Ljubljani. Uvodne smernice nam bo posredoval didaktično-pedagoški strokovnjak iz Rima prof. dr. Pellerey.

Pri svojem delu se zavedamo resnice: »Prvo oblikujemo univerzitetno izobražene ljudi, šele potem teologe, profesorje, inženirje,« ki jo je te dni izrekel strokovnjak za visoko šolstvo Sveta Evrope.

Zavedamo se odgovornosti, ki jo imamo pri oblikovanju akademskih izobražencev, kar je glavni namen vseučilišča. In še posebej mala dežela bi morala storiti vse, da razvije vse možnosti, da čimveč ljudi doseže izobrazbo, kot so poudarili tudi predstavniki Sveta Evrope, ki so se te dni mudili na Univerzi. Na Teološki fakulteti si prizadevamo, kot pravi Aristotel v Nikomahovi etiki:

»Vsakdo lahko pravilno razsoja o zadevi, ki jo pozna: le v takšni zadevi je lahko dober razsodnik. O posameznem področju lahko torej pravilno razsoja strokovnjak, o vsem na splošno pa le, kdor je vsestransko razgledan« (1095a). Teologija je vsestranska znanost in naša naloga je, da si prizadevamo raziskovati in učiti celovito, vsestransko in popolno resnico. Zavedamo pa se, da smo le njeni služabniki.

Živimo in delujemo v pomembnih časih. Teološka fakulteta hoče in mora opraviti svoj delež pri obnovi slovenske družbe. Bolj kot drugih fakultet je to naloga naše fakultete, kajti ravno to, kar njej mnogi očitajo, da je namreč podvržena dvema institucijama, je njen izziv. Teološka fakulteta hoče torej neomajno braniti akademsko raven, se zavzemati za akademske norme in posebej v teh časih ohraniti čut za resnico ter etično pokončnost. To terjata od nje tako družba kot Cerkev.

Povzetek: **Janez Juhant, Ob dnevu Teološke fakultete**

Članek prinaša uvodni govor dekana Teološke fakultete prof. dr. Janeza Juhanta na proslavi dneva Teološke fakultete ob tednu Univerze v Ljubljani dne 28. novembra 1995. Po pozdravih najprej razloži, kako da véliki kancler Teološke fakultete dr. Alojzij Šuštar ni dobil častnega doktorata Univerze v Ljubljani, nato pa podaja poročilo o pedagoškem in znanstvenem delovanju profesorjev Teološke fakultete, o spremembah med uslužbenci ter o načrtih za bodočnost.

Summary: **Janez Juhant, On the Occasion of the Day of Theological Faculty**

The article brings the introductory address of the Dean of Theological Faculty Janez Juhant at the celebration of the day of Theological Faculty on 28 November 1995 when the week of the University of Ljubljana was held. After the greetings the Dean explains how the Chancellor of the Theological Faculty Alojzij Šuštar was not given a honorary doctorate by the University of Ljubljana and further reports on the educational and academic activity of the faculty, on personnel changes and on the plans for the future.

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles

R. Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor 1
Importance of Fundamental Option in the Encyclic Veritatis splendor
J. Hlebš, Kaj je filozofija narave? 23
What is Philosophy of Nature?
J. Krašovec, Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua 69
Kazen in odpuščanje v Jozuetovi knjigi
C. Gostečnik, Kompulzivno ponavljanje kot možnost za psihološko in duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije 91
Repetition compulsion as a possibility for psychological and spiritual transformation

PREGLEDI
Reviews

J. Juhant, Giovanni fidanza - Bonaventura in njegov Komentar 101
Giovanni Fidanza - Bonaventure and his Commentary
S. Večko, Svetopisemski študij v Sloveniji 109
Biblical Studies in Slovenia
M. Smolik, Brata Hugo in Karl Rahner 115
Brothers Hugo and Karl Rahner
J. Juhant, Ob dnevu Teološke fakultete 125
On the Occasion of the Day of Theological Faculty

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Gostečnik C., asistent na Teološki fakulteti,
Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
Hlebš J., asistent na Teološki fakulteti Univerze v Salzburgu
Rosa Hofmann Str. 1/8, A-5020 Salzburg
Juhant J., redni profesor na Teološki fakulteti,
Rakovnik 64, 1215 Medvode
Krašovec J., redni profesor na Teološki fakulteti,
Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Smolik M., redni profesor v pokoju,
Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Valenčič R., redni profesor na Teološki fakulteti,
Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana.
Večko S., visokošolski učitelj na Teološki fakulteti,
Koroška 1, 2000 Maribor

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996) ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

E. Kovač, Modrost o ljubezni Janeza Dunsa Scota
S. Slatinek, Kanonsko pravo in Sveto pismo nove zaveze
A. Šverc, Perspektive religijskega pouka v novi Evropi
M. Matjaž, Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

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

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika

Letna naročnina: 3000 SIT, posamezna številka 750 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: Ljudska pravica, Ljubljana

Razprava UDK 19 Joannes Duns Scotus : 248.13 (049.2)

Edvard Kovač

Modrost o ljubezni Janeza Dunsa Scota

1. Začetki evropske univerze

V trenutku, ko evropska univerza preko programov Erazmus, Socrates in drugih išče svojo novo enotnost in širino, je prav, da pomislimo na evropsko univerzo v njenih začetkih, v času Janeza Dunsa Scota, skorajda sodobnika Tomaža Akvinskega. V kakšen svet je vstopal Doctor subtilis, Janez Duns Scot?

1.1. Univerza kot skupnost

Prva značilnost univerze je bila »universitas«, kar v srednjeveški latinščini pomeni »skupnost«, ki so jo hkrati razumeli kot družbo (societas) in združenje (consortium). To je bila živa skupnost učiteljev in učencev katedralnih, samostanskih, kanoniških in zasebnih šol. Univerza je torej pomenila živeti in delati skupaj. Učitelji so skupaj s študenti delili stanovanje, hkrati tudi znanje in razum, kar pomeni vaje v razumnosti, govorjenju, poti k znanju in seveda iskanje resnice. Zato se ne smemo čuditi, da nihče ni mogel pridobiti višjih akademskih naslovov, postati magister regent ali zasesti samostojno stolico, če ni že prej po izdelanih predlogah, sentencah Petra Lombardijskega poučeval in bil deležen študentskih in učiteljevih vprašanj, kritik in vzpodbud. Poučevanje torej ni pomenilo enosmernega razkrivanja ali enostranskega podajanja naukov, ampak dialoško predstavljanje in komentiranje že znanih klasičnih spisov. Mlad kandidat za magistra je moral biti kos študentski iskrivosti, znanjaželjnosti in, če pozorno beremo ugovore k tezam v Tomaževi Sumi, tudi študentski nagajivosti in duhovitosti. Položaj slušatelja ni bil v pasivnem zrenju in poslušanju, ampak v dejavnem razmišljanju, ki je zahteval tudi izkaz. Učitelj je preverjal pridobljeno znanje in opravljeno delo po sintetičnih zapiskih predavanj vsakega študenta. Skripta so torej pisali študentje, ne profesorji.[1]

[1] Prim. B. Laboire, *La théologie franciscaine dans le contexte théologique du moyen-age*, Ecole franciscaine, Paris-Orsay 1988.

1.2. Pluralnost univerze

Druga značilnost začetkov »univerzitas« je njena pluralnost. Pluralnost je bila zagotovljena z navzočnostjo različnih redov in narodnosti na univerzi. Tako je imela pariška univerza leta 1255, ko je tam predaval Tomaž Akvinski, dvanajst stolic, od katerih jih je šest pripadalo svetnemu kleru, tri uboštvenim redovom, ostale pa skupnosti kanonikov Notre-Dame. Leta 1290, tri leta preden je prišel Janez Duns Scot v Pariz, so imeli manjši bratje tam 140 študentov iz vse Evrope in eno samo katedro. Prinesel jim jo je 70 let poprej Aleksander Haleški, ki je bil leta 1231, ko je stopil v Frančiškov red, že magister regent pariške univerze.[2]

Različni redovi, samostani in svetni kler so bili torej zagotovilo pluralnosti znotraj univerze; večkrat tudi vir zgočih polemik in nasprotovanj, vsekakor pa vir živahnega intelektualnega življenja. Če je Bonaventura izhajal iz avguštinizma in platonizma in se je na trenutke popolnoma predal mistični teologiji, se je Tomaž preko Alberta Velikega ogrel za racionalizem Aristotelove smeri. Njegovo navdušenje nad Aristotelom je bilo tolikšno, da so nekateri v njem zmotno prepoznavali Averroesov nauk. Vsekakor je Tomaž v nasprotju z averoizmom znal združiti grško filozofsko tradicijo s krščanskim izročilom in ni pristal na sprto stališče dveh vzporednih in nekomunikabilnih miselnih svetov.

Janez Duns Scot je ubral vmesno pot med aristotelizmom in avguštinizmom. Ni zavračal Aristotela, še manj Tomaža in ni se vrnil k platonizmu avguštinske oblike. Duns Scot je miselno suveren. Svoje krščanske miselne drže noče podrediti avtoriteti grškega filozofa, ampak skuša pokazati na izvirni delež, ki ga lahko daje krščanska »amor benevolentia« filozofskemu svetu.

V času Scotovega poučevaja v Parizu, torej še pred nastankom nominalizma, so bili na univerzi trije miselni tokovi: aristotelo-tomistični, neoplatonsko-avguštinski ter skotistični, ki je med prvima vzpostavljal dialog. Obstajal je seveda tudi četrti, averoizem, ki pa so ga univerzitetniki zavračali.[3]

1.3. Evropska univerzalnost univerze

Tretja značilnost začetkov univerze je bila njena evropskost ali univerzalnost. Primer evropskosti takratne univerze je ravno akademska pot Janeza Dunsa Scota. Po rodu je bil z južne Škotske, študiral je v Angliji na Oxfordu, študij nadaljeval in nato začel predavati v Parizu, vmes predaval v Angliji na Cambridgu in Oxfordu in slednjič končal svojo akademsko pot v Kölnu.

---

[2] Prim. A. Calleebaut, *Les séjours du B. Jean Duns Scot à Paris*, Son milieu universitaire, v: *France Franciscaine* 12 (1929), 3.

[3] Prim. D. M. de Basly, *Duns Scot et le statut catholique de la pensée à l'Université de Paris*, Bonne Parole, La Havre 1909.

Takšno univerzalno povezanost je takratni univerzi omogočala latinščina ali še bolje latinska kultura. Latinščina torej ni bila zgolj komunikativni in strokovni jezik evropske univerze. Latinščina je hkrati bila miselni svet, ki je sprejemal formalno logiko in preko svoje dovršene slovnice uzakonjal racionalna načela. V tem smislu se pojem in simbol latinščine približuje pojmu grškega jezika, ki je ustvaril filozofski pojmovni svet. Latinščina je torej praktični prevod grščine ali grške misli in pomeni univerzalno racionalno govorico. V tem smislu tudi na današnji univerzi govorimo grško, kar pomeni, da pristajamo na razum in na doslednost, koherentnost znastvene govorice, pa naj gre za izkustveno znanost, filozofijo ali teologijo. Z izmenjavo profesorjev in študentov današnje evropske univerze znova iščemo svoj začetni vir univerzalnosti in občestvenosti.[4]

Univerzalnost evropske univerze je bila v svojih začetkih vzpostavljena tudi zaradi povezave s svetim sedežem. To je pomenilo neodvisnost univerze od krajevnih cerkvenih oblasti, kakor tudi od svetne gospode. Kako je rimski sedež zagotovil avtonomijo univerzi, kaže usoda Tomaževega nauka. Kot vemo, ga je skupaj z averoizmom obsodil pariški škof, toda po rimski kanonizaciji Tomaža za svetnika je morala biti takoj naslednje leto obsodba preklicana.

Lahko rečemo, da je papeževa potrditev in zaščita prvotne univerze pomenila predvsem neodvisnost od svetne oblasti. Pritiski monarhov na univerzo se se čutili že zelo zgodaj. Včasih je univerza tudi klonila. To se je zgodilo npr. pod pritiskom Filipa Lepega 21. junija 1302, ob njegovem sporu z Bonifacijem VIII. Janez Duns Scot se je znašel med 27 učitelji, ki so odklonili podpis peticije in Scot je v treh dneh moral zapustiti »kraljestvo«. Tako je naslednje leto znova predaval v Oxfordu.[5]

In končno je še tretji razlog za univerzalnost začetkov evropske univerzitetne znanosti. Ta razlog so uboštveni redovi. Dominikanci in Frančiškovi redovi, v manjši meri tudi avguštinci in drugi, so s svojo mobilnostjo povzročali pretakanje idej in izmenjavo razmišljanj, izkustev in spoznanj iz enega univerzitetnega središča v drugo. Presegali so zemljepisne omejitve držav in škofij, saj so ob univerzah ustanavljali svoja mednarodna študijska središča. Poleg tega so bili »eksemptni« od krajevne cerkvene oblasti, s tem pa tudi manj ranljivi in bolj smeli in svobodni v svojih filozofskih in teoloških razmišljanjih. Tomaž in Bonaventura poudarjata tudi prednost materialnega uboštva, ki ju je osvobodilo za intelektualno in duhovno delo.

To je zgodovinski okvir začetkov evropske univerze, v katerega vstopa Janez Duns Scot. Poglejmo si sedaj, kaj je bistvo Scotovega nauka, ki je to univerzo zaznamoval z novim zagonom duha in razuma in ki je utrdil njeno občestvenost, pluralnost, univerzalnost in neodvisnost.

---

[4] Prim. E. Kovač, *Latinski pravni reki*, v: *Celovški Zvon* 48 (1995), 84-85.

[5] M. A. Santaner, *Jean Duns Scot un penseur de la liberté*, v: *Evangile aujourd'hui* 160 (1993), 63-70.

2. Modrost o ljubezni kot temelj Scotovega nauka

Dunsa Scota so pogosto predstavljali kot velikega nasprotnika njegovih predhodnikov, zlasti Tomaža Akvinskega.[6] Takšno poenostavitev prinašajo filozofski priročniki in slovarji tudi na Slovenskem do današnjih dni. V tak vzorec o skotizmu je šel celo veliki slovenski filozof France Veber.[7] Vendar je že leta 1935 p. Angelik Tominec zavrnil poenostavljanje Scotovega nauka in opozoril na ključna Scotova besedila.[8] Izredno intelektualno poštenost je pokazal do Dunsa Scota tudi naš profesor France Lukman, ko je leta 1935 v Bogoslovnem vestniku ocenil Balićevo tezo o Dunsu Scotu.[9] Svojo intelektualno intuicijo je v Scotovih tezah in izrazju že zelo zgodaj prepoznal tudi profesor Anton Trstenjak.[10]

Kdor je bral Scotova besedila, je uvidel, da so daleč od polemičnosti.[11] Res je, da se Scotov sijajni um zelo redko zadovolji z dotakratnimi miselnimi rešitvami in rad pokaže na njihovo šibkost, toda hkrati zastavi nov miselni tok in tako kot vsaka velika filozofija tudi njegova ustvarja nove pojme in nove izraze. Zato je daleč od tega, da bi kritiziral jasnost Tomaževih idej in distinkcij. Raje Doktorja Angelicusa dopolni z novimi odtenki filozofske in teološke misli. Od tod tudi Scotov vzdevek Doctor subtilis, kar prevajajo z Doktor ostroumnosti in kar bi lahko mi izrazili z imenom Učitelj pretanjene misli.

2.1. Prvenstvo volje pred razumom

Poglejmo si, kako Doktor subtilis niansira Tomažev nauk o soodvisnosti volje in razuma. Tomaž uči, da je um tisti, ki človeku zastavlja njegov cilj, volja pa mu pomaga ta cilj tudi doseči. Um je torej tisti, ki osvetli resnico, zato je prvenstven, volja je le v njegovi službi, kadar se odloča za resnico.

Duns Scot najprej soglaša s Tomažem in tudi sam trdi, da intelekt odkriva in osvetljuje resnico. Toda ker resnico dosežemo šele zaradi odločitve volje, je po

---

[6] E. Bréhier, *L'opposition au thomisme au XIII. siècle*, v: *La philosophie du Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1971, 301-314.

[7] F. Veber, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1921, 28; *Sistem Filozofije*, Ljubljana 1921, 372; to mnenje Veber nekoliko popravi v *Knjigi o Bogu*, Celje 1934, 442.

[8] A. Tominec, *Filozofija Janeza Duns Scota pri sodobnih filozofih Slovencev, Hrvatov in Srbov*, v: *Acta primi congressus Zagrebiae* 25-29 sept. 1935, Collectanea franciscana Slavica, Šibenik 1937, 245-262.

[9] F. Lukman, *Joannis Duns Scoti, doctoris Mariani, Theologiae Marianae elementa*, edidit P. Carolus Balić, v: BV 15 (1935), 163-166.

[10] A. Trstenjak, *Zgodovina filozofije*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996, 114-116 (to je natis Trstenjakovega tipkopisa Zgodovine filozofije, ki ga je za svoje študente pripravil ob koncu druge svetovne vojne).

[11] Prim. Jean Duns Scot, *Commentaire du premier livre des Sentences* (dis. 3, par. 3, qu. 1-2), Introduction od A. de Muralt, v: *Philosophes médiévaux des XIII. et XIV siècles*, Générale d'Edition, Paris 1986, 167-206.

Scotu človekova volja prvenstvena. Zanimivo, podobna analiza, ista presoja, toda zaključek ravno obraten! Kako naj ga razumemo?

Razlog za obrat k primarnosti volje so pri Scotu prehitro poimenovali voluntarizem. Rekli smo, da je za odločitev volje tudi po Scotu intelekt nujno potreben. Zato tudi ne gre za odklanjanje ali podcenjevanje razuma. Potrebno pa se je vprašati, kaj Duns Scot pojmuje pod izrazom »voluntas«, volja.

Za Tomaža in tomiste predstavlja volja predvsem učinkovitost dejanja ali odločitev za dejanje. Zato voljo lahko predstavljajo kot tisto silo, ki se sproži, kadar jo um izzove ali ji zapove. Duns Scot pa razlikuje med voljo kot učinkovitostjo, kar pomeni dejanje, in voljo kot stremljenjem po dobrem. Teženje ali hrepenenje po dobrem Duns Scot imenuje ljubezen. Ko Scot uvidi prvenstvo ljubezni v odnosu do spoznanja, se vključuje v serafinsko izročilo, ki ga je za Frančiškove sinove oblikoval že Bonaventura.[12]

Smiselnost prvenstva ljubezni vidi Duns Scot tudi v zagotavljanju svobode kot ene temeljnih vrednot. Zato je Hannah Arendt lahko zapisala: »V zgodovini filozofije je Duns Scot edini, ki se lahko primerja s Kantom v brezpogojni zavezanosti svobodi.«[13] Za Scota je edino svobodna volja zmožna obrniti človeka k dobremu. Seveda pa njegov pojem volje ne temelji na slepi, nesmiselni in nasilni volji, ampak je njegov pojem volje istoveten z ljubeznijo, ki stremi k dobroti. Svobode po Scotu torej ne smemo pojmovati individualistično, ampak kot razsežnost največje darežljivosti, ki je možna samo v ljubezni. Zato je po Scotu najprej um odvisen od svobode in ljubezni in ne obratno.

Scot torej v soglasju z Avguštinom in Bonaventuro dokončno utrdi frančiškansko filozofsko in teološko šolo, ki postavlja dobroto nad resnico, kar pomeni, da v imenu dobrega zahtevamo in se trudimo priti do spoznanja resnice.

Za utemeljitev takšnega prvenstva volje, to je ljubezni, je moral Duns Scot seči po Svetem pismu. Tam je v Prvem Janezovem pismu našel stavek: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4, 8). In ker je Bog ljubezen, je tudi teologija najprej praktična veda, kar pomeni, da je povezana s svobodno odločitvijo in hrepenenjem po ljubezni. Šele v naslednji stopnji, ko ji pomaga filozofija, lahko postane reflektivna znanost s svojimi pojmi in idejami.

Rekli smo, da volja pri Dunsu Scotu ni ne slepa ne nasilna. Volja kot ljubezen že nosi v sebi svojo pomenskost ali inteligibilnost. Ljubezen je torej s svojo smiselnostjo utemeljena v sebi. Človekov razum ji pride na pomoč šele na drugi stopnji, ko se želi izraziti, pojmiti ali opredeliti z jasnostjo konceptov.

S prvenstvom volje ali ljubezni pa Scot nakazuje naš, sodoben obrat v filozofiji, ki je v »postmetafizični metafiziki« priznal prvenstvo etiki in ne ontologiji.[14] Zato bi zaradi Scotovega pojmovanja ljubezni lahko rekli, da

---

[12] L. Veuthey, *Jean Duns Scot, Pensée théologique*, Editions Franciscaines, Paris 1967, 34.

[13] H. Arendt, *La Vie de l'Esprit II*, Puf, Paris 1983, 170.

[14] E. Lévinas, *L'onthologie est-elle fondamentale?*, v: *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951), 88-98.

njegova metafizika ni nauk o bitju, ampak je agatologija, nauk o dobrem. Zaradi prvenstva ljubezni se prvi hip zdi, da je Duns Scot voljo in razum oddaljil drug od drugega. Natančnejši pogled pa pokaže, da gre za novo sožitje in dopolnjevanje, če je le razum pripravljen odstopiti prvenstvo svobodi in ljubezni.

2.2. Prvenstvo svobode in ljubezni

Zgodovinarji filozofije so vedno znova obžalovali Scotovo zgodnjo smrt in z njo tudi pojasnjevali, zakaj Doctor subtilis ni napisal svoje Velike Sume. Danes pa se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da Duns Scot tega nikoli ni nameraval narediti. Suma bi bila nov sistem, ki bi razčlenil in uokviril njegova razmišljanja o modrosti in svobodi. S tem pa bi bili hkrati ukinjeni odtenki njegovih spoznanj o ljubezni in svobodi. Prizadeta bi bila tudi njegova govorica o Bogu.

Ker Scot pojmuje Boga najprej kot ljubezen in šele potem kot bitje, lahko poimenuje Boga z jasnim enopomenskim pojmom. Zato se tudi odreče Tomaževi analogiji bitja.[15] S tem Boga noče zožiti na svojo pojmovno predstavljivost. Hoče le reči, da tudi jasen pojem o Bogu, ki je v filozofiji in teologiji nekaj legitimnega, ne izraža zadnje resničnosti o Bogu. Resnica o Bogu je lahko le neskončna ljubezen. Neskončnost pa, vemo, uhaja še tako jasnemu konceptu. S svojo idejo neskončnosti je Duns Scot predhodnik Renéja Descartesa, danes bi dodali tudi Emmanuela Lévinasa.[16]

In kako Duns Scot v pojmovanju Boga dopolnjuje Tomaža? Skladno s sholastiki in po analogiji psihologije človeške duše je tudi Tomaž učil, da Oče rojeva Sina, ko spoznava sam sebe. Scot s svojo subtilnostjo tega ne zanika, pač pa opozarja, kaj za Boga pomeni spoznanje. Bog sicer rojeva sina z dejanjem uma, toda to dejanje je »pospremljeno z ljubeznijo, ki pripada volji«.[17] Z drugimi besedami, Bog spoznava z ljubeznijo. Če bi Bog spoznaval samo z razumom, se Sin ne bi rodil. Kajti Sin je različen od Očeta, umno spoznanje pa je univerzalno, kar pomeni povsod identično in takšno, ki ukinja razliko. Bog torej spoznava z ljubeznijo, ki je zmožna razlikovati med osebami. Scot pri razlagi Boga in Svete Trojice že nakazuje svoje pojmovanje človeške osebe, ki ne ostaja zgolj na univerzalni abstraktni ravni. Prav pri pojmovanju posameznika in njegove osebe hoče Duns Scot uzakoniti razliko.

Zato tudi subtilna misel: spoznanje ima pred voljo samo logično prednost. V dejanskosti, v čistem deju pa ostaja prvenstvo volje, to je ljubezni.

---

[15] Prim. O. Boulnois, *La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique*, v: *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Puf, Paris 1988, 11-81.

[16] Prim. E. Lévinas, *Visage et infini*, v: *Totalité et Infini*, Martinus Njihoff, La Haye 1961, 168-171.

[17] *Opera Omnia Ioannis Duns Scot*, Rep. Par. 1 d. 6 q. 2 n. 5, Ed. L. Vives, Paris, 1891-95, XXII, 141-142; prim. L. Veuthey, n. d. 62.

2.3. »Hecceitas« kot enkratnost posameznika

Subtilnost Scotovih analiz se kaže tudi v njegovem pojmovanju človekove posamičnosti. Kot vemo, se po Tomažu individualizacija odvija zaradi različnosti snovi ali zaradi telesnosti. Vrste živali, rastlin in stvari imajo isto bistvo, toda med njihovimi predstavniki so razlike, ker so udejanjeni v posamični snovi ali telesu. Duns Scot vidi v konkretnosti in posamičnosti večji pomen, zato uči, da je vsak posameznik individuum že zaradi svojega posamičnega bistva. Tako je prišel za sholastike do nezaslišanega pojma individualnih form.[18]

Duns Scot izhaja iz človeka kot posameznika in je pred nalogo, da mu zagotovi individualno svobodo. Res je, da lahko svoboda v polnosti zaživi le v osebnem odnosu ljubezni. Ta nauk razvija Scot v pojmovanju Svete Trojice.[19] Toda tudi v osebnem odnosu razlika med osebami ne izgine. Človek, ki vzpostavlja oseben odnos, ne neha biti posameznik, zato lahko tudi ta odnos prekine. Kako mu zagotoviti takšno izjemno svobodo? Čeprav Scot izhaja iz konkretnosti individuuma in tudi poudarja telesno izkustvo, mora vendarle najti za svobodo notranji temelj. Od tod torej zahteva po individualnem bistvu ali formi.

Konkretnost in enkratnost človeka kot posameznika pa Scot zagotavlja tudi s svojim novim pojmom »hecceitas«. V slovenščini do danes nismo našli boljšega izraza, kot so nam ga ponudili Štajerci, zato po Francetu Kovačiču »hecceitas« prevajamo kot »totost«.[20] Gre za posameznikovo enkratnost ali za izjemnost osebe, tisto izvoljenost, ki jo človek dojame in pojmi šele ob ljubljeni osebi. Ob njej lahko vzklikne: samo ta, tukaj pred menoj in ne drugi!.[21]

Jean Luc Marion s skotističnim pojmom hecceitas razlaga Lévinasov pogled obličja. Obličje zre vame in me izvoli za preroško službo. S tem mi daje identiteto in izoblikuje v meni temeljno enkratnost. Ob pogledu obličja se zavem svoje hecceitas, svoje totosti ali posamične konkretnostnosti, svojega enkratnega preroškega poslanstva, iz katerega ne morem uiti v splošno univerzalnost.[22]

Iz ljubezni, ki za Dunsa Scota ni čustvo, ampak je stremljenje in hrepenenje, Doktor subtilis razvije tudi pretanjeno misel o formalni ali vmesni razliki. Te razlike, ki je manj kot realna in več kot razumska, niso razumeli tudi izjemni intelektualni duhovi, kot je bil naš profesor Janez Janžekovič. Morda lahko

---

[18] E. Bréhie, *La pluralité des formes*, v: n. d. 306-308.

[19] L. Bréhie, *Dieu trine*, v: n. d. 37-58.

[20] Izraz »totost« prevzema tudi P. Simoniti v svojem prevodu: K. Vorländer, *Zgodovina filozofije I.*, Slovenska matica, Ljubljana 1968, 251.

[21] Prim. E. Kovac, *»Heccéité«, Election pour un avenir*, v: *Evangile aujourd'hui*, 160 (1993), 57-61.

[22] J. L. Marion, *L'intentionalité de l'amour*, v: *Les Cahiers de la Nuit Surveillée 3*, Verdier, Paris 1984, 241.

formalno razliko primerjamo z eidetično redukcijo ali z idealnimi bistvi Husserlove fenomenološke šole. Zunanji, tvarni svet damo po Husserlovih besedah »v oklepaj«, vendar se zaradi tega ne potopimo zgolj v človekovo psihološko doživljanje, tudi ne v abstraktno analizo. Pomembno je konkretno bistvo stvari v naši zavesti.[23] To bistvo pa nam podobno kot skotistična vmesna ali formalna razlika odkriva globljo resničnost, ki je ne najdemo zgolj v realnem, zunanjem čutnem izkustvu.

V ljubezni torej vidimo in spoznamo več, kot pa je sprva možno videti in spoznati v stvari sami. Konkretna prijateljska oseba, do katere nismo vzpostavili posesivne ljubezni (amor concupiscentiae), ampak darežljivo ali dobrohotno ljubezen (amor benevolentiae), nam omogoča spoznanje enkratnosti in izjemnosti druge osebe. S takšno miselno držo je mogoče tudi v refleksiji vzpostaviti spoštljiv ljubeč odnos (amor honesti), ki Dunsa Scota vodi v največjo srečo in ki jo imenuje blaženost.[24]

3. Veselje kot bistroumnost in darežljivost

Naj nam bo ob koncu dovoljeno za Walterjem Kaufmannom ponoviti nietzschejansko vprašanje: Zakaj se filozofi ne znajo smejati? [25] Nietzsche ni bral ne Tomaža in ne Scota. Skotistična besedila je kasneje prebiral Martin Heidegger[26] in nad njimi se je navduševala že omenjena judovska filozofinja Hannah Arendt. Lahko rečemo, da sta bili tako sholastična filozofija kot tudi teologija »vesela znanost«. Na začetku smo omenili, da so si sholastiki v svobodi razuma in duha zastavljali tudi duhovita vprašanja. Žal kasneje zgodovinarji v teh vprašanjih niso več opazili iskrivosti in bistroumnosti.

Priljubljena sholastična tema je bilo tudi vprašanje angelov. Danes sprejemamo, da je razprava o njih pomagala izoblikovati formalno logiko, v zadnjem času pa smo preko Scota uvideli pomen takšne duhovite razprave tudi za filozofijo jezika. Na to sta nas opozorila filozof Jean Luis Chrétien in teolog Guy Lafon.

Eno takšnih hudomušnih vprašanj je bilo, ali angeli govorijo. Odgovor Tomaža in tomistov je jasen. Angeli nimajo telesa, torej tudi individualnosti ne. Njihova misel se ne more skrivati v telesu, zato je transparetna, saj drug v drugem vidijo vsebino svojih misli. Nimajo potrebe, da bi govorili med seboj in

---

[23] A. Dartiques, *La réduction phénoménologique et son résidu*, v: *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse 1972, 26-32.

[24] Prim. E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses propositions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.

[25] W. Kaufmann, *Why most philosophers cannot laugh*, v: *Critique of religion and philosophy*, Harper Torchbooks, New York 1972, 13-14.

[26] Prim. M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1916; *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, (Fran. prev.) Gallimard, Paris 1970.

si povedali že znane stvari. In Janez Duns Scot? Subtilno najprej pritrdi Tomažu, da angeli res nimajo potrebe govoriti med seboj. Toda govorijo vseeno, govorijo iz veselja.[27]

Veselje v znanosti in misli, ne samo potreba, je dediščina skotistične šole. Veselje nad mislijo in govorico izraža tisto gratuitivno razsežnost filozofije in tisto dimenzijo podarjenosti v teologiji, ki je v službi srečevanja posameznikov in oseb. Vrača nas k izvoru evropske univerze, torej k zavesti, da smo najprej univerzitas, skupnost.

Scotov nauk prvenstva volje ali še bolje ljubezni nam lahko razkrije modrost, brez katere je vsaka znanost brezupna, saj brez te modrosti lahko pozabi, zakaj je nastala. Rodila se je zaradi posameznika v vseh njegovih razsežnostih, tudi sreče in veselja, ne zgolj zaradi intelektualne radovednosti. Scotov smisel za konkretnost nas pripelje do vrednotenja izkustva, pripelje pa nas tudi do drugega človeka, pri katerem bomo opazili njegovo izjemnost in neponovljivost, njegovo hecceitas, totost. Drugi človek je ta pred nami, ki nas gleda in nas prebuja k naši miselni poti in morda tudi k naši lastni modrosti o ljubezni.

Povzetek: **Edvard Kovač, Modrost o ljubezni Janeza Dunsa Scota**

Univerza je bila v svojih začetkih *universitas*, skupnost učiteljev in študentov. Odlikovala jo je pluralnost miselnih tokov, ki so imeli za podlago različno duhovno redovno usmerjenost. Evropsko univerzalnost začetkov univerze pa je pomenila neodvisnost misli in duha, ki jo je univerzi zagotavljala uporaba latinščine, sklicevanje na rimski sedež in mednarodnost uboštvenih redov. V to evropsko univerzo je vstopil Janez Duns Scot, ki je s svojo mislijo in življenjem utrdil njene zgoraj naštete značilnosti. Razvil je nauk o prvenstvu volje v odnosu do razuma. Volja pa mu pomeni predvsem ljubezen, ne kot čustvo, ampak kot stremljenje. V luči svoje modrosti o ljubezni Duns Scot razvije tudi svoj nauk o svobodi in o enkratnosti posameznika. Zato vpelje tudi nove pojme v filozofijo, kot so *individualna forma* in *hecceitas*. Ob koncu avtor omeni sholastično duhovitost kot primer filozofske bistroumnosti in darežljivosti.

[27] Prim. St. Thomas, *Summa Theologica*, De Angelis, Quest. 58, art. 5; na razliko med Tomažem in Dunsom Scotom glede angelov in njihovega spoznavanja ter govorice opozarja v svojih opombah tudi A. Ferrié, *La vie quotidienne des anges avant la chute*, Atoine Ferrié - 31310 Rieux, Toulouse 1993, 187-204.

Summary: **Edvard Kovač, Duns Scotus' Wisdom about Love**

In its beginnings the university used to be a *universitas*, a community of teachers and students. It distinguished itself by a plurality of schools of thought based on different spiritual trends in different religious orders. The beginnings of universities in Europe were universal due to the independence of thought and spirit guaranteed by the use of Latin, reference to Rome and the international character of mendicant orders. Duns Scotus entered this European university and consolidated its above-mentioned characteristics. He developed the theory of priority of will over intellect. However, for him will was primarily love, not as an emotion but as striving. In the light of his wisdom about love Duns Scotus also developed his theory of freedom and uniqueness of every individual. Thus he introduced new terms into philosophy like *individual form* and *hecceitas*. In the conclusion the author mentions scholastic wittiness as an example of philosophical acumen and generosity.

Razprava UDK 348.1/.6 : 225 (049.2)

Stanislav Slatinek

Kanonsko pravo in Sveto pismo Nove zaveze

Za vsakega kanonista je Sveto pismo področje, ki ga raziskuje z veliko radovednostjo, v upanju, da bo tudi v njem odkril temelje za kanonskopravno znanost. Dejstvo je, da se pravo v Svetem pismu ne predstavi, kot nekaj originalnega, ampak izhaja iz izročila, kar zasledimo tudi pri angleškem pravu (common law), kjer je vsaka sodba zgrajena na predhodnjih sodbah. Podobno je tudi Hamurabijev zakonik zbirka starih pravnih elementov. Skratka, to pomeni, da je tudi Palestina pripadala kulturi vzhodnega Sredozemlja in je v pisani obliki ohranila bogastvo svojega izročila.

V Svetem pismu Stare zaveze so navzoče ne samo pravne, ampak tudi dogmatične in moralne norme. Posebne pozornosti so bile v Stari zavezi deležne pravne norme, sestavljene iz zakonov in zapovedi. Med civilnimi in obrednimi zakoni ni bilo dejansko nobene razlike. Vsak civilni zakon je bil hkrati obredni in prav tako je tudi vsak obredni veljal na civilnem področju. Preziranje zakonov je bilo strogo kaznovano. Zelo pogosta kazen je bila izključitev iz skupnosti. Najstrožja kazen pa je bila smrtna obsodba. Vse to kaže, da je starozavezno pravo izrazito človeško in antično, je pravo duhovnikov in svetih, je pravo »ad tempus«,[1] pravo, ki po besedah apostola Pavla ni dalo življenja (prim. Gal 3, 21).

Starozavezni judovski zakonik[2] je po obliki zelo podoben drugim starim pravnim kodeksom z Bližnjega vzhoda, vendar ima nekaj svojskih potez. Sestavljen je iz dveh pravnih elementov: iz strogih zakonov ali sodb in lažjih zapovedi ali določb. Posebno pozornost zaslužijo kazni, ki so natančno določene za vsak prekršek ali zločin posebej in določbe, ki ščitijo sužnje, sirote, vdove in tujce. Celotni judovski zakonik temelji na oblasti Boga in ne človeka.

Dobro je vedeti, da judovski zakoni, kljub vsej strogosti, niso bili tako trdni, kot so zakoni danes v moderni pravni državi. V antičnem Izraelu je imelo vsako ljudstvo svoje pravo in svoje zakone. Judovski zakoni, na primer, niso vezali

[1] Prim. G. D'Ercole, *Esegesi biblica e problematica giuridica*, Roma 1966, 9-10.

[2] Judovski zakonik se v Svetem pismu imenuje Postava, ki jo je Bog dal Izraelcem. Postava so vsi predpisi Stare zaveze. Judje so Sveto pismo delili na tri dele: na Postavo (Mojzesove knjige), Preroke in Pisce.

sosednjih ljudstev, ampak so veljali samo za Jude, ne glede na socialni položaj. Prav tako tudi kanaanski zakoni niso vezali drugih narodov, ampak samo Kanaance, pa čeprav so kot narod živeli skupaj z drugimi ljudstvi.

Deset zapovedi, zapisanih na kamniti plošči in spravljenih v skrinji zaveze, je bilo temelj izraelske postave. Po obliki so podobne pogodbam, ki so bile v 13. stoletju pred Kristusom razširjene na Bližnjem vzhodu. Zapovedi kažejo, da Bog bedi nad vsakim življenjem. On določa norme, s katerimi se ureja življenje posameznika, družinsko življenje, spolnost, lastnino, govorjenje in mišljenje. On narekuje spoštovanje do človeka in njegovega življenja.

Ker je bil judovski zakonik od Boga, ga ni bilo mogoče z ničemer zamenjati ali odpraviti. Tudi Jezus ni obsojal postave, ampak samo strogo juridični način razlaganja. Hotel je osvetliti notranjo utemeljitev zapovedi, ki so jo razlagalci spregledali. Zato je judovski zakonik Jezus postavil v novo luč. Starozaveznemu pravu je odtisnil novo eshatološko razsežnost. Kot zakonodajalec je postavil nove pravne norme. Namenjene so bile novozaveznemu Božjemu ljudstvu. Zvestoba tem normam je bila pogoj za dosego cilja v sedanjem in prihodnjem življenju. Novozavezno pravo se zato razlikuje od starozaveznega, katerega cilji so bili vse preveč tostranski.

Novozavezno pravo je veliko bolj eshatološko. Namenjeno je novozavezni skupnosti, tistim, ki po veri in krstu postanejo Božji otroci. Cilje te skupnosti je postavil Jezus, ko je rekel: »Prišel sem, da bi imeli življenje, in ga imeli v izobilju« (Jn 10, 10). Tisti, ki sprejmejo evangelij, prejmejo življenje in postanejo otroci novozaveznega Božjega prava.

1. Metodologija in hermenevtika

Če iščemo kanonskopravne temelje v Svetem pismu NZ, trčimo ob metodološke in hermenevtične težave.[3]

Metodološki problem je v tem, da svetopisemska besedila NZ lahko primerjamo s tistimi, ki so v kumranski knjižnici. Za razliko od kumranskih tekstov zelo stara svetopisemska besedila ne vsebujejo niti enega dokumenta, ki bi ga lahko opredelili kot pravilo za življenje v prvi krščanski skupnosti. Ni se še odkril tekst, ki bi ga lahko z gotovostjo opredelili kot novozavezno knjigo pravil.[4]

Kako bi lahko izgledala knjiga pravil, nam lahko osvetlijo kumranski teksti.[5] V 11 stolpcih kumranskega teksta 1QS so se ohranila nekatera pravila za

---

[3] Prim. E. S. Fiorenza, *Richten und Gericht in den Gemeinden des Neuen Testaments*, v: *Concilium* 8/9 (1977), 426-430.

[4] Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-427.

[5] Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-428; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I-II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966. V II. delu sta pomembni predvsem dve poglavji: § 12. *Gesetzlichkeit und Gesetzesfreiheit*, 229-235; § 19. *Fragen der Kirchenordnung und Disciplin*, 326-343; M. Delcor, *Qumran. Sa piété, sa théologie et son*

življenje v prvi skupnosti. Na samem začetku je odlomek Liturgičnih pravil za tiste, ki se želijo priključiti skupnosti. V tem odlomku beremo o vsakoletnem prazniku zaveze (I, 1 - III, 12). Naslednji odlomek je namenjen razlikovanju med resnico in lažjo (III, 13 - IV, 26). Sledijo skrbno izdelana Pravila za red v prvi krščanski skupnosti kot izrazito kazensko pravo (V, 1 - IX, 24). Dokument se zaključuje s hvalospevom Božji pravičnosti (IX, 24 - XI, 22).[6]

Z ozirom na kumransko besedilo se je (pra)skupnost morala strogo držati vseh predpisanih pravil. V omenjenem kumranskem besedilu obstajajo zelo natančna disciplinska navodila, predpisi in pravila pri pripravi mesijanske gostije. Kljub temu je dejstvo, da je Sveto pismo NZ le drugačno in se z ozirom na kumranska besedila ne smatra za zbirko pravnih pravil.[7] Zato je vprašanje o kanonskopravnih temeljih v Svetem pismu NZ pravzaprav veliko bolj hermenevtičen problem in ne toliko metodološki. Gre za problem razlaganja starih svetopisemskih besedil.

Hermenevtika, kot jo opredeli slovar tujk, je »nauk o razlaganju starih tekstov, zakonov ipd., zlasti biblije.«[8] Rudolf Pesch zagovarja mnenje, da služi hermenevtika raziskavi in predstavitvi temeljev za razumevanje vsaki razlagi ustreznih osnovnih stavkov in načel.[9] Hermenevtika še zdaleč ni eksegeza, niti alternativa eksegezi. Je nauk, kako razumeti in razlagati besedila; je teoretična osvetlitev besedil z ozirom na razumevanje, na pripoved in na razlago.[10]

2. Cerkev, kanonsko pravo in NZ

Heinz Eduard Tödt je zapisal, da si danes ni mogoče zamisliti teologije brez prava.[11] Potemtakem smemo reči, da sta Sveto pismo in pravo med seboj povezana in da se v Svetem pismu lahko najdejo pravni temelji. H. E. Tödt celo meni, da so v NZ navzoče sledi poganskega prava. Kadar je v NZ govor o zakonih, pravi H. E. Tödt, ne gre v prvi vrsti za norme, ampak predvsem za življenjske pravice.[12]

---

milieu, Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Loveniensium, 46, Leuven 1978, 257-265.

[6] Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-427.

[7] H. Braun navaja stališča različnih biblicistov in opozarja na razliko med kumranskimi teksti in Novo zavezo. Kumranska (pra)skupnost je veliko bolj strogo vojaško organizirana kakor krščanska skupnost v Novi zavezi; prim. H. Braun, n. d., II, 336-337.

[8] F. Verbinc, *Slovar tujk*, Ljubljana [6]1979, 260.

[9] R. Pesch, *Hermenevtika,* v: A. Grabner - Heider in J. Krašovec s sodelavci, *Biblični leksikon*, MD, Celje 1984, 313.

[10] Prim. L. A. Schökel/J. M. B. Aragon, *Apunti di ermeneutica*, Studi biblici, EDB, Bologna 1994, 10-16.

[11] Prim. H. E. Tödt, *Wege zur Identifizierung und Auslegung von Biblischem Recht*, v: K. Schlaich (ur.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie*, I, Heidelberg 1987, 145; G. D'Ercole, n. d., 20: »Qui è necessario che il giurista diventi teologo.«

[12] Prim. H. E. Tödt, n. d., 146-150.

O povezanosti prava in Svetega pisma opazimo skozi zgodovino zelo različna mnenja. Rudolf Sohm[13] sicer priznava, da je med pravom in Svetim pismom povezava. V Svetem pismu so navzoči elementi, ki bi bili lahko temelji prava. On veliko bolj nasprotuje dejstvu, da bi bila Cerkev pravna ustanova. Cerkev je predvsem karizmatična skupnost, zato je sama kot taka nesposobna pravne organizacije. Edini, ki lahko ustvari pravni red, je Božja beseda.

Da Cerkev kljub temu ni samo karizmatična skupnost, je zagovarjal Adolf von Harnack.[14] Zanj je Cerkev izrazito pravna organizacija. Bistvena je oblika, struktura in pravni red, za kar skrbita predvsem pravo in Sveto pismo.

Srednjo pot med njima je zagovarjal K. Holl.[15] Zelo jasno je razlikoval med pravnim pojmom Cerkve, kar pomeni skupnost v Jeruzalemu, in karizmatičnim pojmom, ki se nanaša na Pavlovo skupnost.

Tudi Rudolph Bultmann[16] je pritrjeval R. Sohmu, da je pravni red v nasprotju z bistvom Cerkve, še posebej kadar pravni temelji pomenijo ustavno značilnost Cerkve.

E. Käsemann[17] je videl, da takšen spor ne vodi nikamor. Posebej je poudaril, da so kanonskopravni temelji novozavezne skupnosti uresničeni po Duhu. Duh in pravo sploh nista med seboj različna. E. Käsemann poudarja, da je potrebno ločiti tako imenovano karizmatično pravo, ki je v bistvu Božje pravo, od cerkvenega prava. Zato ostaja pri tej dvojnosti, pri dvopolnih trditvah, ki jih Adolf von Harnack in Rudolf Sohm izključujeta.

V Svetem pismu NZ skratka ne najdemo kanonskopravnih norm, ki bi jih tudi lahko izrazili v popolnoma kanonskopravnem jeziku. Zato se upravičeno lahko postavi vprašanje, ali NZ nima nobene zgodovinske povezave s kanonskim pravom, ki ga poznamo danes. Vsekakor bi bilo sedaj prehitro odgovoriti na to vprašanje tako pozitivno kakor negativno. Nadaljnja raziskava pa bo pokazala, da je Sveto pismo NZ zares zelo bogat vir za kanonskopravno znanost.

---

[13] R. Sohm, *Kirchenrecht I.*, Leipzig 1892.

[14] A. von Harnack (1851-1930) je morda eden največjih protestantskih teologov prejšnega stoletja. On je bil prvi, ki je pri raziskovanju novozaveznih svetopisemskih tekstov uporabljal zgodovinsko kritično metodo. Zanimivo je njegovo geslo: »Nazaj k tradiciji.« Prim. R. E. Brown - J. J. Castelot - J. J. McKenzie in dr., *Biblijska teologija staroga i novoga zavjeta*, KS, Zagreb 1980, 236.

[15] Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-427.

[16] R. Bultmann (1884-1976) je eden najpomembnejših raziskovalcev NZ v 20. stoletju. Bil je velik zagovornik zgodovinske metode oblik (Formgeschichte). Prim. R. E. Brown - J. J. Castelot - J. J. McKenzie in dr., n. d., 248-249.

[17] Prim. R. E. Brown - J. J. Castelot - J. J. McKenzie in dr., n. d., 257-258. E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament*, v: *New Testament Studies Cambridge*, 1, 1954/55, 248-260; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964.

3. Zgodovinskokritična metoda

Znanstveni metodi raziskovanja Svetega pisma NZ, ki je nastala na podlagi racionalizma in razsvetljenstva, je v 19. stoletju sledila zgodovinskokritična metoda, katere glavni zagovorniki so bili biblicisti tübinške šole.[18]

Zgodovinskokritična metoda je pomenila zgodovinskokritično osvetlitev svetopisemskih besedil NZ. Za kanonsko pravno znanost je to pomenilo nov pristop, kako novozavezna besedila laže razumeti in kako v njih odkriti vsaj kakšno sled kanonskega prava. Potrebno je bilo, da se uporabi metoda, ki bo pomagala razumeti novozavezna besedila v njihovem okolju, prostoru, času in zgodovini.

Dejstvo je, da svetopisemska besedila niso nujno nastala po delovanju kakih fizičnih sil, ampak so nastala svobodno. Zaradi določenih okoliščin je prišlo do dogodkov, sodb in nasvetov. Okoliščine so se potem spreminjale glede na čas, prostor in kulturo. Zgodovinskokritična metoda je zato bila metoda, ki je hotela zaobjeti vse to in se ni dotaknila samo določenih besedil v svojem času.

Zgodovinskokritična metoda je znanstvena in popolnoma upravičeno, saj pojasnjuje zgodovinske okoliščine besedila. Omenjeno metodo je med prvimi preizkusil Thomas S. Kuhn.[19] Hotel je odkriti, kakšna je povezanost med kanonskim pravom in besedili Svetega pisma NZ. Zgodovinskokritična metoda je za strokovnjake kanonskega prava namreč v tem, da kanonist v Svetem pismu NZ ne išče nujno pravnih norm, ampak sprejema svetopisemske primere in jih razčleni take, kot so, z globoko svetopisemsko in duhovno vsebino. Pomeni, da odstopa od tega, da nujno povsod išče pravne norme, predpise, navodila in uporablja novo izhodišče, to je zgodovinskokritično metodo, ki vodi k boljšemu razumevanju Svetega pisma.[20] Kanonist, ki tako pristopa k Svetemu pismu, odkriva neizmerno veliko bogastvo. Zgodovinski okvir postane dobra podlaga za razumevanje pravnih temeljev v odlomkih Svetega pisma NZ.

4. Pravo in postava v NZ

Tam, kjer je človek svoboden in ga Bog izbere za svojega sodelavca, je navzoče tudi pravo, pravičnost in ljubezen. Vsak Jud dobro ve, da ljubezen brez prava in pravičnosti vodi v anarhijo, pravo in pravičnost brez ljubezni pa v tiranijo.

---

[18] Šola je dobila ime po univerzi v Tübingenu in je bila zelo vplivna. Biblicistična odkritja na tej šoli so zelo vplivala na kasnejše raziskovanje Svetega pisma. Pomembna biblicista te šole sta bila D. Strauss (1804-1874) in F. C. Baur (1792-1860). Prim. R. E. Brown - J. J. Castelot - J. J. McKenzie in dr., n. d., 234-235.

[19] Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 427-428.

[20] E. S. Fiorenza zagovarja mnenje, da mora kanonist pri proučevanju Svetega pisma NZ uporabljati novo »paradigmo«. Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 427. Beseda »paradigma« izvira iz gr. para - deigma = primer; v slov. vzorec. Prim. F. Verbinc, n. d., 522.

Za pravo in pravičnost se uporablja v Svetem pismu NZ staroh ebrejska beseda zedaka. Ta hebrejska beseda dejansko vsebuje tako pojem prava, pravičnosti in ljubezni. Hebrejski zedaka ustreza grška dikaiosyne in latinska iustitia. To, kar se pri prevodu starohebrejske zedaka izgubi, je prav ta Božja ljubezen, ki je vedno tukaj in spremlja pravo in pravičnost.[21]

V Svetem pismu je Bog pravičen, on je zaddik, on uči človeka o pravičnosti, o zedaka. Noben človek ne more biti v judovstvu edini pravičen. Edini pravičen je samo Bog.[22]

Pojem pravo v NZ nima enakega pomena, kot ga zasledimo v sodobnem izrazoslovju. S pojmom pravo lahko v NZ razumemo tudi norme, pravila in zakone, ki so bili potrebni za življenje. Jezus je za svoje učence postavil zelo jasne in izrazite norme: npr. Kdor hoče postati velik, naj bo strežnik, in kdor hoče biti prvi, naj bo vsem služabnik (prim. Mr 10, 42-44).

Za kanonista ostaja odprto vprašanje, ali niso prav te svetopisemske norme eden izmed temeljev kanonskega prava, ki se je skozi stoletja razvijal.

Judovsko postavo torah so sestavljale norme, pravila in zakoni. Starohebrejska torah pomeni nauk ali pravilo. Pravzaprav vsebuje judovska postava več veselega oznanila kakor pa zakonov in predpisov.[23] Kaj je postava pomenila Judom, lahko zaznamo iz dnevne liturgije v sinagogi. Judovski postavi je bolj ustrezal pojem ahawa, kar pomeni ljubezen, kakor pa zakon.[24] Postava je pomenila polnost Božje ljubezni, ki se je razodela in za katero so se Judje vsak dan zahvaljevali.

Jezus[25] se je nekajkrat izkazal kot kritik judovske postave. V odnosu do sobotne postave Jezus zastopa drugačno stališče kot judovski rabini. Njegovo stališče do sobote kaže, da jo hoče postaviti v službo človeka in življenja. V soboto je ozdravljal zato, da je tako razodel Božjo voljo, kako je potrebno sobotno zapoved prav razumeti (prim. Mr 2, 27; 3, 4).

Vsi sinoptični evangeliji poročajo o Jezusovih učencih, ki so v soboto smukali klasje (prim. Mt 12, 1-8; Mr 2, 23-28; Lk 6, 1-5). Ko so farizeji to videli,

---

[21] Prim. P. Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt*? I, Gerd Mohn, Gütersloch 1986, 55.

[22] Prim. P. Lapide, n. d., 56-57.

[23] Prim. P. Lapide, n. d., 43.

[24] Prim. P. Lapide, n. d., 44.

[25] Emilio Rasco navaja mnenje W. Wittersa o vlogi Kristusa v Novi zavezi: »Il Nuovo Testamento presenta il Christo stesso come la norma ultima, in quanto è lui l'amore, in quanto è donatore della legge d'amore, dell'agape divina, in quanto anche è Lui che istituisce la Chiesa e le assicura la permanenza della sua presenza mediante il dono dello Spirito. E in questo modo che il diritto canonico trova la sua radice e la sua sorgente nel Nuovo Testamento, Vangelo vissuto in e mediante una Chiesa; il diritto avrà dunque perenne necessità di ritornare sempre a questa sorgente, di confrontare le sue posizioni con questa sorgente, di vivere in rapporto vitale con questa sorgente senza trascurare peraltro la tradizione.« E. Rasco, *Teologia biblica: suo rinnovamento e influsso sulla formazione teologica*, v: R. Latourelle (ur.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo* (1962-1987), II, Roma 1987, 1363.

so mu rekli: »Poglej, tvoji učenci počno, kar ni dovoljeno v soboto« (Mt 12, 2). Jezus na tem mestu pokaže oblast, ki jo ima nad postavo, zlasti nad sobotno zakonodajo (prim. Oz 6, 6; Mt 12, 2).[26]

Judovska sobotna zakonodaja je temeljila na starozavezni zapovedi o obveznem sobotnem počitku (prim. Ex 20, 8-10; 31, 14-17). Kdor je ravnal drugače, se je sam izključil iz judovske skupnosti, ker je s tem prelomil zavezo z Bogom. Stroga judovska sobotna zakonodaja je navajala kar 39 del, ki se v soboto niso smela opravljati.[27] Ni bilo dovoljeno zdravljenje (prim. Mt 12, 10; Lk 14, 3) in prenašanje tovorov (prim. Jan 5, 10). Tako so učili judovski rabini. Rabi Chija je učil: »Žeti, spravljati, trgati, brati, vinograditi, obrezovati, izrezovati, obirati olive in fige. Vse to spada k žetvenemu delu in je zato prepovedano.«[28] Rabi Ismael je učil: »Kdor v petek, dokler je dan, obira grozdje in žitni klas, mora svoje delo končati do začetka sobotnega počitka.«[29] Rabi Abaja je učil: »Kdor v soboto zvečer smuka klasje, ga sme stresati samo iz roke v roko, da se odstrani plevel in jesti. Toda ne sme ga stresati v skledo.«[30] Rabi Jehuda pravi: »V soboto je dovoljeno obirati sadje z rokami in ga jesti; toda obirati ga z drugo pripravo je prepovedano.«[31] Nekateri rabini so glede sobotne zakonodaje zagovarjali bolj liberalno smer. Pinchas Lapide[32] zato meni, da so bili ti učitelji Galilejci in da je mednje spadal tudi Jezus, ker je učil, da je za potešitev lakote v soboto dovoljeno smukati klasje. Liberalna smer rabinov je zagovarjala mnenje, da se za rešitev človeškega življenja, čeprav samo enega, sme prelomiti sobotna zapoved. Znan je bil rabinski pregovor, da kdor reši eno samo življenje, reši ves svet. In v primeru, ko je v soboto ogroženo človekovo življenje ali nastopi vojna, se ne samo sme, ampak se naravnost mora seči po orožju, da se ohrani življenje in da se brani domovina. Prav tako so učili, da se smejo zdraviti različne bolezni, celo zobobol.[33] Jezus je tako rabinsko razlago moral poznati, da je lahko učil: »Sobota je za človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27).

Ko je v soboto ozdravil moža s suho roko (prim. Mt 12, 9-14), so se nad njim zgražali tisti, ki so zagovarjali strogo razlaganje sobotne zapovedi. Takrat jim je postavil nenavadno vprašanje: Kaj bi naredili, če bi v vodnjak padel človek ali vol? Ali ne bi ravnali po zdravi pameti in rešili oba iz vodnjaka? Ker pa je stroga judovska kazuistika dovoljevala spregled od sobotne postave, samo če je šlo za pomoč človeku, ni pa dopuščala zdravljenja in reševanja kakšne živali, so farizeji in učitelji postave raje molčali. Jezus pa jim je hotel povedati, da s tem,

---

[26] Jezus se na tem mestu sklicuje na Staro zavezo.

[27] Prim. P. Lapide, *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung*, Gerd Mohn, Gütersloh 1980, 58.

[28] P. Lapide, n. d., 60.

[29] P. Lapide, n. d., 60.

[30] P. Lapide, n. d., 60.

[31] P. Lapide, n. d., 60.

[32] Prim. P. Lapide, n. d., 61.

[33] Prim. P. Lapide, n. d., 63.

ko ozdravlja bolezni, ne krši judovske postave, ampak samo pomaga človeku. Tega učitelji postave in farizeji niso hoteli razumeti in so mu nasprotovali tudi takrat, ko je ozdravil vodeničnega (prim. Lk 14, 1-6), sključeno ženo (prim. Lk 13, 10-17) in hromega v Betésdi (prim. Jn 5, 1-18). Njegovo ravnanje je razburjalo farizeje. On pa se je skliceval na ravnanje ljudi, ki so navkljub sobotnemu rigorizmu velikokrat ravnali po zdravi pameti. V soboto so napajali živino in celo živali reševali, če so padle v vodnjak. Zato je zavračal njihove očitke in brezsrčno razlaganje zakonov. Kadar je ozdravljal, je dajal samo prednost ljubezni do bližnjega. Zato da je ozdravil sleporojenega (prim. Jn 9, 1-41), je v soboto naredil celo blata s slino, kar je bilo po strogem pojmovanju judovske sobotne zakonodaje prepovedano, pomazal z njim sleporojenemu oči, ga ozdravil in mu naročil, naj vzame svoja nosila in hodi.

Jezus je dobro poznal judovsko sobotno zapoved in jo tudi spolnjeval. Ko je govoril o veliki stiski, je celo izrazil željo, da bi ta dan ne bila sobota: »Molite, da ne bi bežali pozimi ali na soboto« (Mt 24, 20). Veliko ljudi je ozdravil ob sončnem zahodu, ko se je začenjal nov dan, da se je s tem izognil sobotni strogi zakonodaji (prim. Lk 4, 40). Vsako soboto je šel v shodnico, kjer je bral postavo in preroke, kot je velevala judovska zakonodaja glede sobotnega praznovanja (prim. Mt 4, 23; 9, 35; 13, 54; Mr 1, 21; 1, 39; Lk 4, 16-23; 4, 44; Jn 4, 59; 19, 20) in prav tako je vsako leto romal v Jeruzalem (prim. Lk 2, 41).

Vse to dokazuje, da Jezus ni veljal za nasprotnika judovske postave. Ko je veliki zbor odločil, da s sodno obravnavo obsodi Jezusa, so se hoteli držati pravnih predpisov. Za obravnavo so bile potrebne priče, ki bi pričale proti obsojencu (prim. Mr 14, 55). Ko bi bil Jezus res nasprotnik judovske sobotne zakonodaje, bi takih prič ne manjkalo. Tako pa jih niso našli (prim. Mt 26, 59). Zato je o njem rekel apostol Pavel, da je bil »služabnik obreze« (Rim 15, 8) in »podvržen postavi« (Gal 4, 4), »da bi dokazal Božjo verodostojnost ter uresničil obljube, dane očakom« (Rim 15, 8).

Prav tako drugačno je Jezusovo stališče glede umivanja rok pred jedjo (prim. Mr 7, 8-13), glede priseganja (prim. Mt 23, 16-22) itd. Nekatere zakone judovske postave je dopolnil, druge omilil; vsem pa neizmerno dvignil vrednost.[34] Svojim učencem pa je posebej izpostavil dekalog (prim. Mr 10, 19) in zakon ljubezni (prim. Mr 12, 29-31).

V načinu, kako je Jezus zbral svoje učence, je polno znamenj Božjega, to je eshatološkega prava. Jezus ni samo prekinil tradicije starozavezne postave, ampak jo je spremenil in jo postavil na nove temelje.[35] Od tistih, ki jih je poklical, da hodijo za njim, je zahteval, da se ločijo od svojih družinskih vezi in popolnoma zaupajo njemu, ki jih kliče. Jezus zastopa pravo Božjega kraljestva. Zato tiste, ki mu sledijo, obveže, da sledijo temu načrtu.

---

[34] Prim. F. Crüsemann, *Recht und Theologie im Alten Testament*, v: K. Schlaich (ur.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie* I, Heidelberg 1987, 91.

[35] Prim. F. Crüsemann, n. d., 94.

Po Jezusovem vstajenju se vezi te skupnosti še veliko bolj oblikujejo. Krst postane znamenje pripadnosti, Božjega usmiljenja in odrešenja. Skupnost je temeljila na pravilu, da je sleherni dobil, kar je potreboval. Kdor se je temu uprl, se je sam izločil iz skupnosti (prim. Apd 5, 1-11).

Izreden razvoj doseže apostolska skupnost v prvih dveh stoletjih, še posebej potem, ko je jeruzalemski koncil odprl vrata poganom in tistim, ki judovske postave sploh niso poznali. To zedinjenje sta izoblikovala apostola Peter in Pavel. Kristjanom iz poganstva so se določila pravila z apostolskim dekretom (prim. Apd 15, 19-20). Od njih niso zahtevali, da se dajo obrezati, čeprav so pogani mislili, da bodo z obrezo deležni vseh privilegijev Hebrejcev. Zato jih je apostol Pavel s trudom prepričeval, da jim obreza nič ne koristi: »Ponovno izjavljam vsamomur, ki se da obrezati, da je dolžan v celoti izpolnjevati postavo« (Gal 5, 3).[36] Pravila za sprejem v skupnost so bila bolj obrednega značaja. Tako se je v polnosti izoblikovala cerkvena skupnost.[37]

Poleg krsta (prim. Apd 2, 38) in lomljenja kruha (prim. Apd 2, 42. 46) je obstajal še en pravni temelj, na katerem je temeljila apostolska skupnost. To je oznanjevanje, na kar posebej opozarja Jezusovo naročilo: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal« (Mt 28, 19-20). Jezus se razodene kot prvi učitelj skupnosti. Njegovo zadnje naročilo, pravi Heinz Eduard Tödt, kot beremo pri evangelistu Mateju, prvotno ni bila norma za življenje, ampak gre v tem primeru za pooblastilo,[38] s katerim je Jezus apostole pooblastil, da vse narode naredijo za njegove učence, da jih krstijo in učijo. V kanonskem pravu je pooblastilo zelo pogosta pravna oblika.[39] Vsa pooblastila so učencem podeljena v Jezusovem imenu. Kdor prejme pooblastilo, dejansko odloča, kakšen bo red in kakšno bo pravo v prvi skupnosti. To je velika dediščina, ki so jo prejeli apostoli in s tem neposredno tudi Cerkev.

---

[36] Sprejem poganov v Cerkev ni samo teološki problem, ampak je veliko bolj problem ustavnega prava Cerkve. S tem problemom se reši vprašanje, kakšno je poslanstvo Cerkve. Če je poslanstvo Cerkve odrešenje in večno življenje, potem je to poslanstvo, ki zanima vsakega človeka. Potem se bodo mogli vsi zveličati. Prim. G. D'Ercole, n. d., 23-24.

[37] Prim. F. Crüsemann, n. d., 101.

[38] Prim. H. E. Tödt, n. d., 173: »Hier geht es nicht primär um Normen für ein Leben, sondern um einen Bevollmächtigungsakt.«

[39] H. E. Tödt uporablja v navedenem delu dva izraza: »Bevollmächtigungsakt« (slov. pooblastilo) in »Vollmachtsübertragung« (Vollmacht = slov. pooblastilo; Uebertragung = slov. prenašanje, prenos). V kanonskem pravu pa se v smislu pooblastila uporabljata dva izraza: lat. facultate (it. facoltà; slov. pravica) in lat. licencia (it. licenza; slov. dovoljenje). Da so dejanja v kanonskem pravu veljavna, se v določenih primerih od nosilca oblasti (svetega reda) zahteva, da ima pravico (lat. facultate) do teh dejanj (npr. pravica spovedovati; kann. 966-977; pravica prisostvovati poroki kann. 1108 & 2-1112; pravica birmovati kann. 883-887; pravica pridigati kann. 764-766) ali dovoljenje (lat. licencia) (npr. kan. 487 & 1, 1226, 1228, 1266).

Jezusovo učenje torej niso pravne norme, ampak je njegov nauk pomenil dopolnitev starozavezne postave. Glavna zapoved postane zapoved ljubezni. Naloga prve skupnosti je, da se uči od Jezusa in v življenju to izpolni. Zato smemo Jezusovo učenje razumeti kot ustavno pravo Božjega kraljestva. Brez tega in brez te zavesti o temeljnih zakonih bi bila prva skupnost po sociološkiih kriterijih zgolj sekta; tako pa je postala Cerkev.[40]

Za apostola Pavla je Kristus polnost postave (prim. Rim 10, 4). Krst v Jezusovem imenu pomeni za vse, ki mu sledijo osvoboditev od oblasti greha. V Jezusu se začenja novo življenje (prim. 1Kor 10, 6). Močni morajo podpirati slabe, je učil apostol Pavel, ker je Kristus za vse umrl (prim. Rim 14, 15), ker vsi uživajo njegovo telo in pijejo njegovo kri in ker so vsi deležni enakega prava (prim. Gal 3, 28).

Apostolska skupnost je bila tudi institucionalno organizirana s škofi,[41] diakoni (prim. Flp 1, 1), s preroki in učitelji (prim. 1 Kor 12, 28).

Vsa apostolska pisma so primer pavlinske tradicije, primer strogega cerkvenopravnega reda. Povsod je opaziti navzočnost prava, postave in zakona. In »postava je dobra« beremo v Prvem pismu Timoteju, ker postava je »nauk, ki se ujema z evangelijem« (1 Tim 1, 8-11).

Skratka, za Jude je postava to, kar mora biti kanonsko pravo za Cerkev: namreč polna ljubezni, nekaj, ob čemer človek uživa, ob čemer se lahko veseli, nekaj, kar lahko človeku izvabi celo nasmeh.

Človek mora zato imeti spoštljiv odnos do postave, saj mu je zvesta v nesreči, polna upanja in prijetne varnosti. Zato se postava sprejme svobodno, brez prisile, ker človeku pomaga, da postane bolj človek. Z drugimi besedami to pomeni, da brez postave ni življenja, kakor tudi sveta ni brez Boga in ljubezni ni brez zakonov. Ljubezen in zakon se ne izključujeta, ampak sta prav nasprotno v globoki harmoniji. V ljubezni je bila človeku izročena postava, zato je samo v ljubezni lahko uresničena. Skratka, Sveto pismo zelo pogosto uporablja pravne izraze, kot so postava, zakon, norma itd., vendar še zdaleč ne ostane pri hladnem pravnem formalizmu, ampak ga močno presega.[42]

V besedilih NZ se pogosto povezujeta postava in ljubezen, karizma in institucija, duh in služba. Wolfgang Huber je prepričan, da med postavo in ljubeznijo ni velike razlike. Ko si postava prizadeva za pravičnost in ureja odnose med ljudmi, se približuje ljubezni.[43]

---

[40] Prim. F. Crüsemann, *Recht und Theologie im Alten Testament*, 109.

[41] Po H. Braunu je bila novozavezna skupnost podobno organizirana kakor qumranska. V njej so opazni monarhični (vloga apostola Petra v prvi skupnosti), oligarhični (navzočnost enajsterih apostolov in sedmerih diakonov) in demokratični elementi (apostol Peter sredi zbora 120 ljudi; Apd 1, 15). Škof, pravi H. Braun, je varuh skupnosti, varuh duhovnega templja, ki je Kristus. Prim. H. Braun, n. d., II, 328-330.

[42] Prim. P. Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, 40-45.

[43] Prim. H. E. Tödt, *Wege zur Identifizierung und Auslegung von biblischem Recht*, v: K. Schlaich (ur.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie* I, Heidelberg 1987, 159. Avtor na

Ti pojmi v NZ še zdaleč niso med seboj tako ločeni, kot se je poudarjalo zadnji dve stoletji.[44] Ljubezen ni zgolj moralni pojem in tudi postava ni zgolj pravni pojem. V ljubezni in postavi je vedno skrit namen, da se uresniči Božja ljubezen in Božja postava.

5. Pravni izrazi: sodnik, sodišče in sodba v NZ

Kanonskopravni izrazi, kot so npr. sodnik, sodišče in sodba,[45] se v Svetem pismu NZ zelo dobro ujemajo z eshatološko Božjo sodbo. Še zdaleč ne pomenijo samo to, kar pomenijo v Zakoniku cerkvenega prava. Bog in Kristus sta edina, ki jima pripada sodba in obsodba (prim. Ps 50, 6). Zato bo tudi človek bistveno drugače sojen, kot bi bil, če bi ga sodil samo človeški sodnik. Vsaka prepoved sodbe in obsodbe človeka s strani človeka je od Kristusa (prim. Lk 6, 37; Rim 2, 1; 14, 4. 10. 12; 1 Kor 4, 5; Jak 2, 4. 12).

Usmiljenje in ljubezen do človeka se začne takrat, ko se nihče ne postavi drugemu za sodnika. Sodba namreč vključuje dve dejanji: nekoga oceniti, presoditi in ga obsoditi. Gre za sodbo v mislih in besedah, ne da bi za to človek prejel kakršnokoli naročilo. Soditi pomeni dejansko razglasiti nekoga za krivega. Vsaka taka sodba je daleč od zgolj moralne etične sodbe. Edina sodba, ki je zares sodba, je Božja sodba. Kdor se postavi drugemu za sodnika, zahteva zase sodbo, ki gre samo Bogu. Zato bo Bog ravnal z nami tako, kot mi ravnamo s svojim bližnjim.[46]

Jezus je zelo poudarjal ljubezen in usmiljenje. Velikokrat je svoje misli izrazil z nasprotnmi pojmi: »Slišali ste, da je bilo rečeno... jaz pa vam pravim...« (Mt 5, 21). Zato dajejo njegovi nastopi vtis, da postavlja novo zakonodajo. S tem, ko je izpostavil novo zapoved ljubezni, ni hotel postaviti nove pravne norme obnašanja, ampak je samo razodeval, kaj je resnična Božja volja. Jezusovi nastopi sicer popolnoma ustrezajo pravnemu izrazoslovju, v resnici pa samo nakazujejo, kakšna je Božja volja.

Pri Mt 7, 3-5 je prepoved soditi bližnjega opisana v prispodobi bruna v lastnem očesu in iveri v očesu bližnjega. Podobno beremo tudi pri Lk 6, 41-42. S to prepovedjo se Jezus razodene kot edini pravični sodnik. Zato je kriterij, s katerim človek sodi svojega bližnjega, kriterij, po katerem bo tudi sam sojen.

---

tem mestu navaja zelo pomembno delo: W. Huber, *Recht im Horizont der Liebe.* Eine theologischer Versuch, Heidelberg 1987.

[44] Prim. H. E. Tödt, n. d., 157-159.

[45] Prim. J. Corbon - P. Grelot, *Gericht,* v: X. Léon - Dufour (ur.), *Wörterbuch zur biblischen Botschaft,* Freiburg - Basel - Wien 1964, 247-252; I. R. Spangenberger, *Grundbegriffe des Kirchenrechts* /Gerichte; Richter/, F. Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich, 1992, 120-122; 206-208.

[46] Prim. A. Ströger, *Das Evangelium nach Lukas* I., Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 185.

Ko Jezus pravi, da vsak, kdor koga ubije, pride pred sodišče, ne pravi, da je tak človek zapisan smrti, ampak razglaša, da ga čaka sodba, kakršno človek doživi na sodišču; s tem pa dejansko misli na Božjo sodbo.

Krajevna Judovska sodišča ali sinedriji, ki so štela po 23 uglednih mož iz shodnice, so reševala manjše spore. Težje primere je bilo potrebno reševati pred velikim sinedrijem v Jeruzalemu, ki je pomenil vrhovno judovsko oblast. Veliki zbor je štel 71 članov. Pred njim se je zagovarjal že vsak, ki je žalil svojega bližnjega s psovkami, da je bedak, bebec, prazna glava ali prismoda (prim. Mt 5, 22). Najhujša žalitev v takratni judovski družbi je bila brezverec, kar je dobesedno pomenilo norec in je pri Judih označevala upornika proti Bogu.

Vsak Jezusov učenec je bil dejansko vedno v nevarnosti, da bo sodil napake svojega bližnjega in da ga bo žalil, medtem, ko svojih lastnih napak ne bo niti opazil. Zato je prepoved soditi bližnjega bil le opomin skupnosti, da bi se le-ta zavedala, da je končna sodba pridržana Bogu.

Na podoben način tudi apostol Pavel opominja Rimljane (prim. Rim 14, 1-13). Nihče nima pravice soditi svojega bližnjega. To pravico ima samo Bog. V njegovi roki sta tako sodnik kakor sojeni. »Vsi,« pravi apostol, »bomo vendar stopili pred božji sodni stol« (Rim 14, 10).

6. Kazni v NZ

Posebno pozornost zasluži Mt 18, 15-35. Ob tem odlomku se kanonistu postavi vprašanje, ali pomeni nenavadno besedilo opis kazenskega postopka ali pa gre bolj za pastoralno pridigo. Pisec besedila v začetku navaja tradicionalna disciplinska pravila. Tistega, ki krši ta pravila, je mogoče izključiti iz skupnosti. Pričujoče svetopisemsko besedilo ima zelo jasne vzporednice v kumranskem Pravilu (1QS V, 25 - VI, 1),[47] ki nastopa veliko bolj strogo kakor Jezus, ki na tem mestu priporoča bratovsko svarilo. Potem ko bratovsko svarilo res ne zadostuje, Jezus svetuje, da se neposlušen grešnik privede pred versko občestvo, ki ima pravico neposlušnega izobčiti. V Jezusovem času je bilo takšno pravilo med Judi živo in tudi Jezus sam ni mogel mimo njega. Judovstvo je poznalo različne ukrepe, da je utišalo prestopnike, vendar se je šele proti koncu prvega stoletja pojavila kazen izobčenja. Z njo so Judje iz svoje srede izobčevali kristjane (prim. Jn 9, 22; 12, 42; 16, 2).

Pisec Matejevega evangelija je v tem primeru navedel novo, to je Jezusovo pravilo za življenje v skupnosti: najprej naj se grešnik bratovsko posvari in, če se ne spreobrne, šele potem izobči. V kanonskem pravu je izobčenje (lat. excommunicatio) ena izmed treh zdravilnih kazni, s katero se storilec kaznivega dejanja izključi iz občestva vernikov (prim. ZCP 1917, kan. 2257; ZCP 1983, kann. 1331-1335).[48]

---

[47] Prim. H. Braun, n. d., I., 38-40.

[48] O sankcijah v Cerkvi: R. Sebott, *Das Kirchliche Strafrecht*, Kommentar zu den Kanones 1311-1399 des CIC, Frankfurt am Main, 1992.

Tudi v pismih apostola Pavla je navzoča kazen izobčenja. V 1 Kor 5, 1-13 in v 6, 1-11 apostol Pavel od Korinčanov pričakuje in skoraj naravnost zahteva sodno dejavnost. Njegovo pismo je odlok, ki naj ga skupnost uresniči. Namenjeno je predvsem proti tistim, ki so živeli v nečistosti.[49] Po judovskem[50] in rimskem pravu je bilo prepovedano, da »kdo živi z ženo svojega očeta« (1 Kor 5, 1). Zato apostol Pavel zahteva, da skupnost takega izloči iz svoje srede. Gre za zdravilno kazen izobčenja, ki more grešnika pripeljati do spreobrnenja. Če ne prej, pa vsaj ob končni Gospodovi sodbi.

Izobčenje iz skupnosti, ki ga je zahteval apostol, se ne smatra toliko za sodni postopek, ampak veliko bolj kot pokora. Takšno ravnanje je bilo nujno, da se ohrani red v skupnosti. Apostolu Pavlu gre za pravičnost nasproti vsem zablodam, za »božjo pravičnost« (Rim 3, 21), ki odpušča hudobijo (prim. Rim 4, 7). Apostol oznanja, da je Bog pravičen, da je zvest sebi in milostljiv v sodbi do grešnega človeka. Način, s katerim Bog uresničuje naše odrešenje, Pavel izraža s pravnimi kategorijami. Da je Kristus naš cilj, pove s pravnim izrazom postava, npr.: »Konec postave je Kristus« (Rim 10, 4). Besedo postava rabi tudi takrat, ko govori o Božjem Duhu, ki prenovi človeka (prim. Rim 8, 2) in ko govori o Kristusu, ki osvobaja človeka (prim. Gal 5, 1).

V 1 Kor 6, 1-11 Pavel kara kristjane, da se v medsebojnih sporih pravdajo pred poganskimi sodniki. Z vso močjo apostol navaja razloge, da bi se sramovali svojega početja. Če že imajo spore, naj ne iščejo poganskih sodnikov, ampak naj si raje izberejo modre može, ki bodo mogli razsojati med svojimi brati. V drugem delu 6. poglavja pa Pavel Korinčane spodbuja, da bi se sploh vzdržali vsakega spora.

Prve krščanske skupnosti so imele težave tudi z učitelji krivega nauka, katere Jezus imenuje »lažnivi preroki« (Mt 24, 11). V Pismu Titu pa jih Pavel odkrito imenuje krivoverce, ker izbirajo določene resnice na škodo drugih in povzročajo razdor v Cerkvi (prim. Tit 3, 10). Zato svetuje kristjanom, da se takih, »ki delajo razprtije in stavljajo ovire nauku« (Rim 16, 17), izogibajo; trudijo pa naj se, da jih vsaj dvakrat opomnijo k spreobrnjenju (prim. Mt 18, 17).

Kanonsko pravo loči med krivoverci, odpadniki in razkolniki. Krivoverce opredeli Zakonik cerkvenega prava v kan. 751; to »so tisti, ki po prejetem krstu trdovratno zanikajo katero izmed resnic, ki jo je treba verovati z božjo in katoliško vero ali trdovratno dvomijo o njej«. Ker s tem zagrešijo kaznivo dejanje proti veri in edinosti Cerkve, jih kakor odpadnike in razkolnike zadene kazen izobčenja (prim. ZCP, kan. 1364 § 1).

---

[49] Grška beseda porneia (= nečistost) je splošen pojem, ki označuje vse vrste nereda na spolnem področju.

[50] M. Noth smatra, da so Judje sprejeli orientalsko pravo, ko so se naselili v Kanaan, čeprav je mogoče, da so že pred tem imeli lastno pravo, ki je bilo neodvisno od sosednjih narodov. Prim. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle 1940. Tega mnenja, da so Judje imeli tudi svoje lastno pravo, so tudi drugi. Prim. A. Alt, *Die Ursprünge des Israelitischen rechts*, Leipzig 1934, 54-64.

Sklep

Če gledamo celotno NZ in opazujemo način življenja v prvih krščanskih skupnostih, moremo reči, da kljub vsemu obstajajo trdna in jasna pravna pravila, po katerih se skupnost mora ravnati. Razčlenjevanje posameznih odlomkov NZ kaže na novo paradigmo ali na nov pristop k svetopisemskim tekstom NZ, kar je seveda zelo dragoceno pri odkrivanju kanonskopravnih temeljev v Svetem pismu NZ. Prepoved »ne sodite« in zapoved o nenehnem in neskončnem odpuščanju kaže, da so bile prve krščanske skupnosti ne samo etično in moralno odgovorne, ampak tudi pravno, to je juridično oblikovane. Pri razumevanju novozaveznih besedil in pri odkrivanju v njih kanonskopravnih temeljev pa gre vsekakor velika zasluga tudi zgodovinskokritični metodi 19. stoletja, ki je v veliki meri omogočila, da so se v svetopisemskih besedilih NZ odkrile jasne in trdne pravne prvine, zaradi katerih lahko rečemo, da je NZ bogat in neizčrpen vir kanonskega prava.

Povzetek: **Stanislav Slatinek, Kanonsko pravo in Sveto pismo Nove zaveze**

Sveto pismo in pravo sta med seboj povezana. V Svetem pismu lahko najdemo kanonskopravne temelje. Predvsem NZ je bogat vir za kanonskopravno znanost. Za pravo in pravičnost se uporablja starohebrejska beseda zedaka. Torah pomeni nauk ali pravilo, ahawa pa pomeni ljubezen in zakon. Jezus v NZ nastopa kot kritik judovske postave. Nekatere judovske zakone je dopolnil, druge omilil. Če tako gledamo celotno Sveto pismo NZ, moremo reči, da je polna ljubezni, prava in pravičnosti in zato neizčrpen vir kanonskega prava.

Summary: **Stanislav Slatinek, Canon Law and the New Testament**

The Bible and canon law are mutually connected and fundamental principles of canon law can be found in the Bible. Especially the New Testament is an important source for the science dealing with canon law. Thus the old Hebrew word zedakah is used to mean law and justice, torah means teaching or rule, and ahawa means love and marriage. In the New Testament Jesus Christ appears as a critic of Jewish Law. He supplemented some Jewish laws and moderated others. If all New Testament is viewed is such a manner, one can say that it is full of love, law and justice and thus an inexhaustible source of canon law.

Razprava UDK 371.03.000.2 (049.2)

Alenka Šverc

Perspektive religijskega pouka v novi Evropi

V sodobnem procesu evropskega združevanja se ponovno razmišlja o vlogi in mestu religije in s tem povezanega religijskega pouka (RP).[1] Slovenija je v ta proces vstopila na svoj način in ima pri tem nemalo težav.

Proces evropskega združevanja se ne more omejiti le na ekonomske in politične vidike, ampak bo moral premagovati različne konflikte in ustvarjati enotnost, ki je in bo predvsem sad kulturnih procesov. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali je današnja »evropska šola« sposobna prispevati svoj delež k oblikovanju evropskih državljanov, ki se zavedajo svojih korenin, svoje zgodovine, svoje identitete in so sposobni sprejeti različnost drugačnih. Vse to odpira probleme na področju vzgoje v evropskem prostoru, ki še posebej zadeva mladi rod.

V ta novo nastajajoči evropski okvir želi vstopiti tudi Slovenija. Ob tem se nujno zastavlja vprašanje, kako organizirati izobraževalni sistem, da bo podpiral celovit razvoj posameznika in demokratične odnose v mladi državi. Ni pa tudi nepomembno, do kakšne mere bo naš šolski sistem združljiv z bodočimi evropskimi sistemi, da nam šolstvo ne bo ovira pri komunikaciji v evropski hiši.

Razvoj vzgoje in izobraževanja po svetu temelji na nacionalnem šolskem programu, na doseženi stopnji razvoja šolstva, na doseženi stopnji razvoja znanosti o šolstvu in na razvitosti struktur, ki upravljajo in financirajo šolstvo. Na osnovi analize tujih šolskih sistemov je mogoče izluščiti tiste izkušnje in značilnosti razvitih držav, ki bi bile koristne tudi za naš družbeni prostor.

V evropskem šolstvu je danes aktualno vprašanje, kakšna naj bo temeljna zasnova šole. Poudarjata se dva vzgojna koncepta tehnološko-znanstveni in neohumanistični. Vsak koncept po svoje razumeva mesto vzgoje in izobraževanja. V teh dveh koncepcijah se zaostri tudi vprašanje, kakšno mesto naj ima religiozna vzgoja in izobraževanje v šolskih sistemih, torej RP.

---

[1] V Sloveniji obstaja pereča diskusija glede razlikovanja med veroukom (katehezo) in RP. Razlika se najprej kaže na ravni cilja, ki je pri katehezi vzgoja v veri in pri RP spoznavanje vere. Druga razlika se kaže v naslovljencih, ki so pri katehezi krščeni pri RP pa državljani. Vsebina pri katehezi zajema stvarnost vere, pri RP predstavitev vere. Na ravni metode je pri katehezi poudarjeno pričevanje, medtem ko se pri RP poudarjajo kulturna dejstva. Prostor kateheze je vedno skupnost, pri RP pa šola.

Evropska družba temelji na človekovih pravicah. V njih ima svoj temelj tudi RP. Poleg tega je pomembno poznati različne cerkvene dokumente, ki nam pokažejo kako Cerkev razume izhodišča in cilje RP v današnji družbi. Na podlagi teh temeljnih izhodišč se nujno postavlja vprašanje razlogov za RP danes, katere kriterije je potrebno upoštevati pri RP v šoli in katere naloge temu sledijo.

Najprej si zato poglejmo nekaj splošnih družbenih značilnosti evropskih dežel, ki pogojujejo vzgojo in izobraževanje.

1. Družbene značilnosti evropskih dežel v zadnjih letih

Razvoja sodobne šolske pedagogike ni mogoče razumeti brez upoštevanja kulturnih, ekonomskih in političnih sprememb. Naš namen ni obravnavati vseh dejavnikov družbe, ampak le tiste, ki nam lahko pomagajo globlje razumeti aktualni razvoj pedagoških sistemov evropskih šol.

1.1. Kulturni dejavniki

Pomemben vidik predstavlja razvoj tehnologije na področju informiranja. Tehnologije uvajajo nov način izražanja, komuniciranja in obnašanja. Računalniki oblikujejo vsakdanjost, spreminjajo vrednote in pomen skupne izkušnje. Tradicionalne drže postanejo neuporabne.[2]

Po drugi strani pa sredstva družbenega obveščanja vplivajo na poenotenje jezika, kulture ter igrajo pomembno vlogo pri kritiki tradicionalnih ideologij.

Sodobna družba je tudi policentrična. To pomeni, da nima več enotnega centra, ampak obstaja pluralnost centrov.[3] To se na človekovi osebni ravni odraža takrat, ko želi najti enoten temelj, na katerega bi postavil svoje življenje, pa v sebi odkrije množico centrov in se ne more odločiti za enega, ki je temeljni.[4]

Sodobni človek teži k uresničenju lastnih projektov, ki jih še posebej propagirajo javna občila. Tako postane samouresničevanje človeka nekakšen imperativ in cilj današnjega časa, h kateremu teži vsak posameznik in tudi šola.

Evropska družba ni le kompleksna in prilagodljiva, ampak je tudi multikulturna. Nobena evropska država nima na svojem območju le ene kulture. Pluralnost evropske družbe vpliva na spremembo pedagoške paradigme, ki tako postane »pedagogika kulturnega oblikovanja, ki daje vsakemu možnost, da postane zgodovinski subjekt, posameznik, ki je drugačen znotraj družbene kulture«.[5] Zato predpostavlja vzgojo za vrednote, človekove pravice, toleranco,

---

[2] Prim. C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90,* v: *Pastorale salesiana nell'Europa degli anni '90,* SDB, Rim 1989, 17.

[3] Prim. C. Nanni, *L'intercolturalità, prospettiva pedagogica innovativa*, v: *Orientamenti Pedagogici,* 39(1992), 2, 254.

[4] Prim. G. Milanesi, *I giovani nella società complessa. Una lettura educativa della condizione giovanile,* Elle Di Ci, Torino 1991, 21-24.

[5] C. Nanni, *L'interculturalità, prospettiva pedagogica innovativa,* 258-259.

solidarnost in religioznost.[6] Pedagogika, ki izhaja iz zapletene kulturno pluralne evropske družbe, je odprta za religiozno področje, kljub temu da se ta ne identificira več s krščanstvom.

1.2. Ekonomski dejavniki

Hiter napredek znanosti in tehnologije je motor razvoja. Za sodobno ekonomijo so značilne pogoste spremembe, pa tudi velike mednarodne povezave, ki ne vključujejo le velikih mednarodnih podjetij, temveč tudi srednja in mala. Podjetja vse bolj prodajajo rešitve in ne proizvodov, tako postajajo vse bolj prilagodljiva. Kljub temu, da vsi pijemo kokakolo in jemo hamburgerje, pa »vse - eno želimo kot potrošniki več ekskluzivnosti, individualnosti, izdelke prilagojene svojemu specifičnemu okusu, ne pa samo modni muhi.«[7] Uresničevanje teh želja podjetja dosegajo s prilagodljivostjo in z »mehkobo« reklamnih spotov.

V razvoju znanosti in tehnologije, ki vse bolj določata našo družbo, postaja človeški dejavnik glavna konkurenčna prednost.[8] Zaradi avtomatiziranega dela je vedno več prostega časa, ki postaja eden od pomembnih in tudi problematičnih vidikov človekovega sodobnega življenja.

Razvoj kibernetike in tehnologije ima močan vpliv na razumevanje in uresničevanje vzgoje. Pod tem vlivom se poudarja progresivna pedagogika, ki zagovarja takšen koncept vzgoje, »ki ne daje več na prvo mesto socializacijo in inkulturacijo otroka, ampak oblikovanje inteligence in razvoj znanja«.[9] Ekonomski procesi namreč pričakujejo in zahtevajo visoko profesionalnost, kjer prevladujejo miselni procesi, ki so sposobni teoretičnih spoznanj, prilagajanja in kontrole. Tako ekonomski sistem pričakuje od šolstva, da pri šolajočih oblikuje predvsem znanstveno-tehnološko mišljenje.[10]

1.3. Politični dejavniki

Po spremembah leta 1989 je Evropa postavljena pred novo nalogo, kako naj oblikuje skupni prostor Vzhoda in Zahoda. Po teh spremembah lahko človek kot oseba tudi na Vzhodu zaživi svoje dostojanstvo. Moramo pa vedno računati na realnost, ki jo sestavljajo pojavi, kot so fundamentalizem, nacionalizmi in različna alternativna gibanja.

---

[6] Prim. G. Malizia, *Dimensione etico - religiosa e progetti educativi dei sistemi scolastici europei*, v: F. Pajer (ur.), *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa,* Elle Di Ci, Torino 1991, 54-55.

[7] M. Svetličič, *Mednarodna evropska integracija in politična dezintegracija*, v: *Nova revija* 11 (1992), 119, 87.

[8] Prim. C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90*, 30-31.

[9] C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90*, 26.

[10] Prim. G. Malizia, *Le scuole europee: confronto tra sistemi*, v: *Orientamenti Pedagogici,* 38 (1991), 67-70.

Namen evropskega ekonomskega združevanja je ustvariti skupno tržišče po kriterijih odprtih meja, solidarnosti, prostega prehoda ljudi, dobrin in kapitala. Tako je vzgojno-izobraževalni sistem zavezan, da pripravlja državljane za vred - note kot so toleranca, svoboda, solidarnost in soodgovornost.[11] Pri svojih nalogah pa evropski združevalni proces vsak dan doživlja nove težave, ki jih predstavljajo:

1. Naraščajoča birokracija, ki povečuje distanco med državo in državljanom.
2. Težka harmonizacija med individualnimi pravicami državljanov in splošnimi interesi ter skupnim dobrim.
3. Razširitev javne sfere na račun osebne avtonomije.[12]

2. Različne vzgojne politike

Zgoraj navedena dejstva kažejo spremembe na področju kulture, politike in ekonomije, ki zelo pomembno vplivajo na vizijo evropske družbe in razumevanje človeka, kar zahteva reforme šolskih sistemov. Nekatere države, kot na primer Španija, se reforme lotevajo celovito, druge pa le na področju zakonodaje. Težave se kažejo tudi zaradi nejasnosti idej in pomanjkanja politične volje.

Poglejmo torej v razviti svet, kjer se kot odgovor na zgoraj opisane spremembe pojavljata na področju šolske politike dva koncepta. Prvi je tehnološko-znanstveni, drugi neohumanistični.

2.1. Tehnološki pogled

Tehnološki pogled izhaja iz krize, ki je zavladala v sodobnem svetu, ki temelji na znanstvenem racionalizmu. Zato zaupa v tehnološko racionalnost, operativnost, učinkovitost in produktivnost.

Temeljni ideal, ki si ga postavlja tehnologija, je ustvariti pot »tehnološke civilizacije«, ki naj bi prispevala k reševanju vseh človeških problemov. Veliko pričakuje od uporabe elektronike in informatike. Človek prihodnosti je tisti, ki bo osvojil logiko racionalnosti, tehnike in informatike.

Ta temeljna ideja vpliva tudi na razumevanje vloge šolstva. To pomeni, da mora razvoj tehnologije in informatike usmerjati individualni in družbeni razvoj. Šola se postavi v službo tega cilja.[13] Vzgoja in izobraževanje se torej presojata po »merilih racionalnosti, sistematičnosti, produktivnosti, visoke učinkovitosti, po delitvi dela, dela v ekipah, uporabi tehnik in tehnoloških instrumentov za analizo in kontrolo«.[14]

---

[11] Prim. G. Malizia, n. d., 67-70.

[12] Prim. C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90*, 20-21.

[13] Prim. M. Giacomantonio, *La scuola e la formazione professionale di fronte alle nuove tecnologie della comunicazione*, v: Pellerey M. (ur.), *Domanda di educazione e nuove tecnologie della comunicazione*, LAS, Roma 1987, 83-98.

[14] C. Nanni, *Educazione e scienze dell'educazione*, LAS, Roma 1986, 124.

Pri vzgoji tako ni več poudarjena socializacija in inkulturacija, ampak razvoj inteligence in spoznanja. Vsa pozornost je usmerjena na mišljenje, nič pa na intuitivni svet. Vzgoja je skrčena na izobraževanje oziroma na tehnologijo učenja: na kakšen način, s kakšnimi sredstvi se lahko učim. Mišljenje se ne uporablja kot sredstvo za delovanje, kakor pravi J. Dewey, ampak se razume kot »aparat«, ki je sposoben konceptualno organizirati stvarnost. Je kakor računalnik, ki je v največji meri sposoben odgovoriti na spodbude in izzive okolja.[15] Posledica tega pa je ločevanje šole od življenja in družbenega okolja, kajti v šoli se vse dogaja kakor v laboratoriju. Ali bolje rečeno: vse učenje je skrčeno na trening, ki zasleduje jasne cilje, poklicno učinkovitost. Takšna šola vodi v mitologizacijo matematičnega, znanstvenega in tehnološkega mišljenja. V šoli pride do neuravnoteženosti, ker se razvija le en način mišljenja. Končno ta način prodira na vsa področja, tudi v literaturo, razumevanje in vrednotenje zgodovine ter umetnost. Vse je skrčeno zgolj na strukture in procedure.[16]

Vzgojitelj postane »manager« učenja in je tako tisti, ki organizira in posreduje strukture. Nič ni prepuščeno spontanosti. Pedagogika se vedno bolj nagiba k psiho-pedagogiki, ki temelji na strukturalizmu (Piaget, Bruner) in ne več na humanizmu. V ospredju je tako informatika, ki je študij spoznavnih procesov.

Pri takšnem pojmovanju vzgoje postane računalniški način razmišljanja model za razumevanje človekovega bivanja, njegovih pričakovanj in samouresničitve. Ta model daje prednost socio-ekonomskim strukturam pred individualnimi in svobodnimi odločitvami. Če ta koncept postane paradigma šolskega sistema, se vzgoji vzame vsa moč.[17]

2.2. Neohumanistični pogled

V osemdesetih letih je prišlo do obnove humanizma, zato se govori o novem humanizmu. V vzgoji se kaže predvsem kot pozornost do »konkretnega človeka v njegovi celovitosti«.[18]

V ospredju je skrb za demokratično sobivanje državljanov, pluralizem, različnost kultur, prizadevanja za razvoj in celovitost osebe, družbenih skupin, narodov in sveta. Zato so potrebni celoviti vzgojni sistemi, ki upoštevajo šolske in zunajšolske dejavnike. Vzgoja je permanentna, osnovana na kulturnih težiščih humanizma, kot so solidarnost, sodelovanje, razvoj, varstvo okolja, spoštovanje človekovih in civilnih pravic ter zavesti o svetovni solidarnosti.[19]

Tako pride do iskanja nove subjektivnosti, racionalnosti in načrtovanja. Poudarjajo se vrednote, ki niso abstraktne, ampak zelo konkretne - zgodovinske,

---

[15] Prim. C. Nanni, n. d., 115-126.

[16] Prim. C. Nanni, *Tehnologie, Antropologia e educazione*, v: M. Pellerey (ur.), *Domanda di educazione e nuove tecnologie della comunicazione,* LAS, Roma 1987, 48.

[17] Prim. C. Nanni, *Educazione e scienze dell'educazione*, n. d., 124-125.

[18] C. Nanni, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso,* LAS, Roma 1990, 150.

[19] Prim. C. Nanni, n. d., 149-150.

kot so človekove pravice in varstvo okolja. Tako ni več pomemben samo človek kot posameznik, ampak tudi narava, ne več ideologije, ampak mir ter kakovost življenja, ki pa ni zgolj v izbiri dobrin. Razvoj se razume v smislu večjega ravnotežja. Tako vidimo, da novi humanizem ni več vezan samo na človeka, ampak tudi na naravo, ne več na abstraktne vrednote, ampak na vrednote kot konkretne naloge.

Na ravni šole se zahteva reforma kurikulov in didaktičnih stilov v demokratičnem, in ne v avtoritarnem smislu.

Tako se izpostavijo sestavine, kot so upoštevanje otrokove logike in ne le logike stroke, spoštovanje razlik med učenci na različnih področjih, ne le intelektualnih. Poudarja se celovitost, življenjskost in smiselnost doseženega znanja. Pomembno merilo pouka je dobro počutje, zadovoljstvo in radovednost otroka. Poudarja se razvijanje sposobnosti celotnega mišljenja, navdiha, domišljije, ki je enako pomembno kot razvijanje sposobnosti analitičnega mišljenja.[20] Cilj šole je celovit in optimalni razvoj vsakega otroka; izhaja iz njegove individualnosti, samostojnosti in odgovornosti, kakor tudi iz odnosa do »polisa«, »kosmosa« in »usode«. Namen vzgoje je utemeljen na novih vrednotah, ki izhajajo iz povedanega. Odnosi in učenje temeljijo na sodelovanju in demokratičnosti, ki sta že sama po sebi vzgojna momenta. Nevarnost, ki se ob tem pojavlja, je, da postane pedagogika le zbirka velikih retoričnih besed.

Na ravni organiziranosti se teži k decentralizaciji in avtonomiji upravljanja državnega šolstva. S tem se želi prerasti državni birokratizem in ustvariti soodgovornost za vzgojno-izobraževalni sistem na ravni lokalne skupnosti. Tak sistem je bolj prilagodljiv in bliže stvarnim potrebam. V ozadje stopi služenje državi, v ospredje pa družbena solidarnost, ki motivira in pospešuje skupno dobro vseh in vsakega. Nosilec takega ideala in vrednote je šolska in zunajšolska kultura.

Minister dr. Peter Vencelj je pred leti naročil skupini slovenskih strokovnjakov (voditeljica skupine dr. Darja Piciga), naj v čim krajšem času pripravi znanstveno podprte predloge za razvoj slovenske osnovne šole (OŠ). To nalogo so izvedenci opravili, kakor je razvidno iz izredne številke revije *Didakta* (marec 1992). Ta skupina je prek raziskav in primerjav prišla do podobnih sklepov o dveh konceptih šolskega sistema. Ob tem si je postavila naslednja vprašanja, ki jih povzemamo: Ali je zarisana podoba morda preveč črno-bela in nobena od obeh skrajnosti ni dobra, ampak bi jo morali nekako kombinirati? Kaj kombinirati in kaj ne? Ali naj na razredni stopnji prevladuje ena, na predmetni pa druga zasnova? Pri razvijanju znanstvenih in strokovnih podlag so se pokazali razlogi le za drugo zasnovo. Ta daje dolgoročno, za preživetje v prihodnosti, boljše uspehe. Utemeljena je z različnimi znanostmi o vzgoji in izobraževanju in z zahtevami sodobnega sveta po demokratični družbi, spoštovanju človekovih pravic, strpnosti in sožitju med narodi. Dokumenti Sveta Evrope in zasnove številnih demokratičnih držav, kot bomo videli, podpirajo odločitve za humano šolo.

---

[20] Prim. D. Piciga, *Uvodne misli in izhodišča*, v: *Didakta-izredna številka,* marec, 1992, 2-4.

3. Mednarodni dokumenti

Najprej poglejmo, kaj pravijo nekateri dokumenti o človekovih pravicah, ki so temelj za razmišljanje o mestu religiozne vzgoje v šolskem okolju. Vloga pravic je v tem, da posamezniku zagotavljajo vsa tista politična, ekonomska in kulturna sredstva, ki jih le-ta potrebuje za svoj razvoj, napredovanje in povezovanje z drugimi posamezniki.[21]

Človekove pravice, kot so pravica »svobode mišljenja, vesti, religije ali vere, svobode izražanja, svobode združevanja, svobode gibanja«,[22] so temeljne, prirojene pravice vsakega človeškega bitja. Temeljna dolžnost državne oblasti je, da jih zaščiti in izvaja. Zato je konferenca ZN prepričana, da »svoboda religije in verovanja prispeva k uresničitvi ciljev, kot so svetovni mir, socialna pravičnost, prijateljstvo med narodi, nasprotovanje ideologijam in kolonializmu«.[23]

Evropske države priznavajo pravico in dolžnost staršev,[24] da imajo pravico poskrbeti za moralno vzgojo otrok pred vsemi ustanovami. Evropski parlament tako med drugim zahteva priznanje temeljnih načel v Evropski Skupnosti, med katerimi so:

1. Pravica vsakega otroka in mladostnika do vzgoje in izobrazbe, brez diskriminacije glede na spol, raso, filozofsko ali religiozno prepričanje, narodnost ali glede na socialne in ekonomske pogoje.

2. Cilj vzgoje in izobrazbe je celostni razvoj osebnosti kakor tudi spoštovanje človekovih pravic in temeljne svobode.

3. Zagotovljena mora biti svoboda učenja in izobraževanja.[25]

Evropski ministri za vzgojo pa so med drugim priporočali: »Prizadevanje in opogumljanje za razvoj skupne evropske dediščine političnih, kulturnih, moralnih in duhovnih vrednot, ki jih predstavljajo človekove pravice, demokracija, pluralizem, toleranca, solidarnost in pomembnost prava.«[26]

Država, ki ima izvršilno moč, je dolžna dajati možnosti za uresničevanje temeljnih človekovih pravic, med katere spada tudi pravica do religiozne vzgoje in izobraževanja. Šola je tako prostor preverjanja dolžnosti države do ene izmed temeljnih človekovih pravic, ki jo predstavlja svoboda veroizpovedi.

---

[21] Prim. M. R. Unger, *Programska pot levice*, v: *2000,* (1994)75, 76, 77, 2.

[22] Conferenza per la sicureza e la cooperazione in Europa, *I diritti della persona e dei popoli nella nuova Europa,* Parigi 21. 11. 1990.

[23] Assemblea generale dell'ONU, *Eliminazione dell'intoleranza e delle discriminazioni fondate sulla religioneo le convinzioni,* 25. 11. 1981.

[24] »Med drugim je potrebno spoštovati svobodo staršev, da zagotovijo religiozno in moralno vzgojo svojih otrok v skladu s svojim prepričanjem.« Conferenza per la sicurezza e la cooperazione in Europa, *art.16.7. sulle Liberta di religione,* 14. 11. 1986; 19. 11. 1989.

[25] Parlamento europeo, *La liberta di scuola e di istruzione,* 14. 3. 1984.

[26] La Conferenza Permanente dei Ministri Europei dell'educazione, *La dimensione europea dell'educazione*, v: *Orientamenti Pedagogici,* 39(1992)7, 903-908.

Lahko sklenemo, da vsi navedeni dokumenti postavljajo državo pred dolžnost in nalogo, da da možnost za uresničitev osnovnih človekovih pravic in jih tudi zaščiti tako na družbenem kot izobraževalnem področju.

4. Cerkveni dokumenti

4.1. Drugi vatikanski koncil

Drugi vatikanski koncil, ki sprejema laičnost in avtonomijo zemeljskih stvarnosti (prim. CS 55), ima pozitivni odnos do drugih religij in nazorskih sistemov.

V koncilskih in drugih dokumentih, ki so mu sledili: *Dignitatis humanae*, *Evangeli nuntiandi* (EN) Pavla VI., *Catechesi tradendae* (CT) in *Evangelium vitae* Janeza Pavla II., se potrjuje potreba in težnja po navzočnosti RP v šolskih programih javnih šol. Razlog je spoznanje, da kultura in človeške kulture v širšem smislu, kot o njih govori konstitucija *Gaudium et Spes*, izvirajo iz osebe, medčloveških odnosov in odnosa do Boga (prim. EN 20).[27] Tako oznanjevanje ne more mimo človeške kulture, ker bi to vodilo v nasprotje med evangelijem in kulturo. Poklicanost Cerkve je, »da vsadi moč evangelija v srce človeške kulture in posameznih kultur« (CT 53).[28]

Kot sredstvo za posredovanje krščanske kulture se v odloku Drugega vatikanskega koncila *Christus Dominus* poleg kateheze in pridige poudarja »poučevanje krščanskega nuka po šolah, akademijah, na konferencah in zborovanjih vseh vrst« (CD 13). V dokumentu *Catechesi tradendae* pa se poleg možnosti verskega pouka na katoliških šolah apelira tudi na državne šole na podlagi pravice staršev in spoštovanja verske svobode, da omogočijo na šolah vsem, ki to želijo, tudi duhovno oblikovanje, ki se izvaja preko religijskega pouka.[29]

Na sinodi o katoliškem verskem pouku leta 1991 se je papež Janez Pavel II. zavzel za spoštovanje človekovih pravic in nadaljeval, da »uresničenje verskega pouka zagotavlja temeljna pravica vesti, ki bi jih ranila vsakršna oblika zapostavljanja in razvrednotenja. Zato je nujno, da so jasno začrtana takšna zakonska določila in sistemske ureditve, ki zagotavljajo - na ravni navzočnosti, urnikov in šolske ureditve - možnost za učinkovito in dostojanstveno izvajanje verskega pouka v javnih šolah; vse to po načelu njegovega enakega kulturnega in

---

[27] Prim. Pavel VI., *Evangeli nuntiandi,* v: M. M. Giocomo (ur.), *Documenti su catechesi ed evangelizzazione,* Elle Di Ci, Torino 1988, 206-207.

[28] Janez Pavel II., *Catechesi tradendae,* v: M. M. Giacomo, (ur.), *Documenti su catechesi ed evangelizzazione,* Elle Di Ci, Torino 1988, 299-300.

[29] »Mislim tudi na nekonfesionalne in državne šole. Izražam veliko željo: naj bi bilo skladno z zelo jasno pravico osebe in družine ter v spoštovanju verske svobode vsem katoliškim učencem omogočeno napredovati v njihovem duhovnem oblikovanju; to seveda ob pomoči verskega pouka« (CT 69).

vzgojnega dostojanstva z drugimi predmeti, kar nikakor ni v nasprotju s strogim spoštovanjem svobode vesti vsakogar«.[30]

V vseh naštetih dokumentih gre za služenje življenju in s tem človeku v določeni konkretni kulturi. Zato okrožnica *Evangelij življenja* (EV) pravi, »da smo k služenju življenja poklicani vsi« (EV 79).[31] In nadaljuje, da je to »posebno nujna zahteva v tem času, ko 'kultura smrti' tako močno nasprotuje 'kulturi življenja'« (EV 87). Cerkev se tako zaveda pastoralne nujnosti, da je potrebno kulturi posvetiti posebno pozornost. Zato »Cerkev spodbuja krščanske laike, naj bodo navzoči v spodbujanju poguma in intelektualne ustvarjalnosti na privile giranih mestih kulture, kot je področje šolstva in univerze, na krajih znanstvenega in tehničnega raziskovanja, na krajih umetniškega in humanističnega razmišljanja«.[32]

Evropska škofovska konferenca in Konferenca evropskih Cerkva sta na ekumenskem srečanju leta 1989 v Baslu zavzeli stališča, ki govorijo o temeljnih pravilih, ki naj omogočajo skupno življenje v evropski hiši. To so:

- »princip enakosti,
- priznanje vrednot svobode, pravičnosti, solidarnosti, tolerance,
- pozitivna drža do drugih verstev,
- svoboden pretok idej.«[33]

4.2. Zakonik cerkvenega prava

Kodeks iz leta 1983 daje med drugim posebno dolžnost in pravico vzgoje Cerkvi.[34] Kot namen vzgoje pa poudarja celostno oblikovanje človeške osebnosti. Vzgoja je usmerjena h končnemu cilju človeka in naravnana k skupnemu blagru skupnosti. Zato je potrebno dati mladim možnost, da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, nravne in umske sposobnosti, pridobivali čut za odgovornost, pravo uporabo svobode in se pripravljali na dejavno udeležbo v družbenem življenju.[35]

---

[30] Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouk v šolah,* v: *CSS* 25(1991), 5-6, 83.

[31] Janez Pavel II., *Evangelij življenja,* Cerkveni dokumenti ?, Družina, Ljubljana 1995, 82.

[32] Kongregacija za katoliško vzgojo, *Navzočnost Cerkve na univerzi in v univerzitetni kulturi,* v: *Cerkev in kultura,* Cerkveni dokumenti ?, Ljubljana 1995, 54.

[33] Assemblea ecumenica di Basilea, *Il diritti della minoranza nella casa comune europea,* Organizato dal Consiglio delle Conferenze episkopali Europee (CCEE) per parte cattolica, e dalla Conferenza delle chiese Europee (KEK) per parte non cattolica, 15-21. 5. 1989.

[34] »1. Prav posebno dolžnost in pravico vzgajati ima Cerkev, ki ji je Bog zaupal poslanstvo pomagati ljudem, da bi mogli doseči polnost krščanskega življenja. 2. Pastoralni delavci so dolžni vse storiti, da bodo vsi verniki deležni katoliške vzgoje« (Kan. 794).

[35] »Ker mora biti namen prave vzgoje celostno oblikovanje človeške osebnosti, ki je naravnano k njenemu končnemu cilju in hkrati v skupni blagor skupnosti, je treba otroke in mladino tako vzgajati, da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, nravne in umske sposobnosti, si pridobivati ostrejši čut odgovornosti, prav uporabljati svobodo in se pripraviti na dejavno udeležbo v družbenem življenju« (Kan. 795).

Cerkev tako prispeva svoj delež h kulturi in poudarja splošne krščanske vrednote, ne da bi se vezala na pretekle modele. S tem oblikuje most, ki daje možnosti za srečanja, dialog in skupno prizadevanje za razvoj človeštva. Temeljna usmeritev Cerkve tako ni samo prihodnost Evrope, ampak prihodnost sveta kot božjega stvarstva.

5. Razlogi za religijski pouk v evropski šoli in njegova vloga

Spremembe na področju kulture, politike in ekonomije zelo pomembno vplivajo na vizijo evropske družbe in razumevanje človeka. Zato so nastale resne potrebe po novem razumevanju šole in njenih nalog.

Kot smo videli, vsi mednarodni in cerkveni dokumenti podpirajo in zahtevajo uresničevanje osnovnih človekovih pravic. Cerkveni dokumenti tako konstruktivno prispevajo k razumevanju današnje kulture in poudarjajo skupno prizadevanje za razvoj človeštva. Ob tem pa ostajajo na področju RP odprta naslednja vprašanja: Kateri so razlogi za RP? Katere ustanove ga zagotavljajo? Zakaj RP v šoli? Razlogi za RP so različni: kulturni, eklezialni, pedagoški, pravni. Začnimo pri prvih treh, ki so temelj njegove zakonitosti.

Različne izkušnje evropskih dežel izhajajo iz različnih razlogov za navzočnost RP v šolskem sistemu. Nastajajo tudi težnje po skupnih iskanjih razlogov za prisotnost RP v šolah. Poglejmo si razloge za RP v evropskem prostoru:

5.1. Družbeno-kulturalni razlogi

Potrebno je izhajati iz spoznanja, da sodobna religiozna kultura odklanja stare rešitve indoktrinacije, ki so bile nedialoške in odklonilne do laičnega sveta.

Če je »kultura specifični svet bivanja in obstajanja človeka, če se v izbiri kulture človek igra s svojo usodo, in če je naloga Cerkve utrjevanje človeka v sebi in ne kakšen drug motiv... je upravičen trud Cerkve za človeka, samo za človeka in njegovo kulturo«.[36] To naravnanost izraža tudi Drugi vatikanski koncil, ko govori o vrednosti kulture za oblikovanje človekove osebnosti (prim. GS 53) in ko govori o odnosu med vero, Cerkvijo in kulturo (prim. GS 58). Medsebojno bogatitev kultur vrednoti koncil na pozitiven način (prim. GS 56).

Pluralnost kultur zahteva sama po sebi dialog in skupno prizadevanje za človeštvo. Zato je na mestu vprašanje, kaj omogoča srečanje različnih kultur oziroma kateri so razlogi za RP v današnjem pluralnem kulturnem prostoru.

Danes se zdi pomembno poznavanje zgodovinskega razvoja kulture v nekem konkretnem okolju, še posebej povezanost humanističnega sveta s krščanstvom. Tako je potrebno razloge za RP iskati na področju kulture. Saj dediščina vrednot

---

[36] V. Cerbo, *Prospetive di legittimazione dell'insegamento della religione nell'Europa democratica e secolarizzata*, v: *Religione e scuola,* 19(1991), 7, 14; prim. Z. Trenti, *Legittimazione educativa dell'IRC /I/*, v: *Insegnare Religione*, 2(1989), 1, 4-7.

in krščanskega izročila v Evropi ni privilegij nekaterih, ampak pripada vsem.[37] V vseh evropskih kulturah je krščanstvo dejstvo, tako preteklo kot sedanje. Srečevanje s krščanstvom je neizogibno in zato pomembno. RP se mora tako truditi, da vodi k ponovnemu odkrivanju krščanskih virov Evrope. Zato mora izpostaviti »ne samo zakoreninjenost krščanske vere v pretekli zgodovini celine, temveč tudi njeno trajajočo rodovitnost za razvoj neprecenljivih vrednosti - na duhovnem in etičnem, filozofskem in umetniškem, pravnem in političnem področju, ki se mu odpira na sedanji poti evropske družbe«.[38] Iz tega izhaja dolžnost šole, da omogoči prostor za sistematično, kritično in verodostojno zgodovinsko obravnavanje krščanstva. V krščanski perspektivi je za vse kulture pomembno, da se soočajo z obzorji, ki jih presegajo. Takšno soočanje postane kritični korektiv vsake kulture in tudi religiozne vzgoje. To pa je za sedanji zgodovinski trenutek zelo pomembno, saj se ponovno pojavljajo fundamentalistične in nacionalistične težnje.[39]

5.2. Antropološki razlogi

Jasno je, da Cerkev v javnih šolah ne more sama odgovoriti na vprašanje človekovega smisla, ki si ga postavljajo mlade generacije. Svoj predlog »legitimira v demokratični in pluralistični družbi. Pri tem vstopi v dialog z drugimi pomenskimi obzorji. Sprejema spoznanja ved in uporabja različne elemente šole. Posebej pa je pozorna do vprašanj smisla življenja, ki prihajajo s strani učencev. Na ta način je premagana logika privilegija in zaprte konfesionalnosti«.[40]

V središču RP je svoboden razvoj človekove osebnosti ob soočanju z različnimi obzorji in še posebej s »spoznavanjem verskih sestavin kot nenadomestljivih dejavnikov za rast v človečnosti in svobodi«.[41] Tako RP spodbuja k razmišljanju in o temeljnih vprašanjih človekovega bivanja pospešuje dialog.[42]

5.3. Pedagoški razlogi

S pedagoškimi razlogi se želi poudariti, da RP, »ki se uresničuje na določen način, ni tuj pedagoškim nalogam šole, ampak prispeva k uresničitvi vzgojnih

---

[37] Prim. V. Cerbo, n. d., 14.

[38] Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah,* v: *Cerkev v sedanjem svetu,* 25 (1991), 5-6, 83.

[39] Prim. U. Hemel, *L'insegnamento della religione nel contesto delle culture europee*, v: *Religione e scuola*, 19(1991), 7, 36-37.

[40] Prim. Centro Pedagiogico di Verona (ur.), *Insegnare religione in chiave antropologica*, v: *Religione e scuola,* 16(1988), 8, 393-396.

[41] Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah,* 82.

[42] Prim. Z. Trenti, *Insegnamento della religione cattolica e identità della persona. Stimuli per un approfondimento*, v: *Insegnare Religione,* 2(1989), 3, 6-7.

ciljev moderne šole«.[43] RP prispeva k uresničitvi pedagoškega načrta na ta način, da učenci »pridobijo utemeljeno in vedno širšo versko kulturo«,[44] ki omogoča kritično presojanje in odgovorno odločanje na področju religioznih vprašanj. RP torej vstopa v pedagoški načrt šole na mnoge načine. Še posebej v vzgojnem procesu šole, kjer se »oblikujejo orientativni smotri, določijo vzgojni cilji posameznih disciplin in se na ta način sooblikuje identiteta osebnosti, ki jo šola želi vzgajati«.[45] RP dosega te cilje prek kulturnega pristopa. V to vstopa vzgoja človekove vesti in spoštovanje svobode.[46] V tem smislu lahko rečemo, da je RP prostor promocije človekovih pravic, še posebej pravice svobode vesti in religije.

5.4. Teološki razlogi

Končno se lahko vprašamo, zakaj se mora Cerkev zanimati za vzgojo in šolo. Glavni motiv je v »zakramentalni naravi Cerkve, s posebnim poudarkom na diakoniji, ki nalaga Cerkvi dolžnost služenja vsem ljudem«.[47] Ljubezen do vseh tako ne more ignorirati nobene dimenzije človekovega življenja, tudi vzgoje in šole ne. Prav v šoli mora pospeševati procese verodostojne in kritične rasti osebnosti.

Na podlagi rečenega lahko postavimo trditev, da je RP integralni element šolskih načrtov s tem, ko upošteva merila moderne šole in s svojimi specifičnimi prispevki. Z njimi na svojevrsten način nagovarja svet mladih, jim podaja vsebine, ki jih bogatijo kot duhovna in družbena bitja. RP oblikuje v mladih tudi kritično držo, ki izhaja iz krščanske vere; le-ta se ne omejuje zgolj na politične in družbene vidike, ampak na vse oblike ideologij. RP znotraj obstoječega šolskega sistema igra vlogo neprestanega kritičnega preverjanja obstoječega sistema in tistih, ki se ponujajo. Saj se ob vsakem šolskem sistemu vedno zastavlja vprašanje, kako in v kakšni meri omogoča čim bolj celovit razvoj osebnosti.

6. Pravno-institucionalna osnova religiozne vzgoje in izobraževanja

Izhajamo iz prepričanja, da sodobna država spoštuje temeljno enakopravnost vseh državlanov, ne glede na njihovo versko pripadnost. V odnosu do Cerkva država upošteva tisti status Katoliške cerkve, ki je utemeljen v pravnem redu

---

[43] J. Gevart, R. Giannatelli., *Didattica dell'insegnamento della religione*, Elle Di Ci, Torino 1991, 19-20.

[44] Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah,* 82.

[45] Z. Trenti, *L'orizonte educativo dell'IRC /1/,* 6.

[46] Prim. G. Malizia, *Una nuova identità per l'IRC nella scuola italiana*, v: *Orientamenti Pedagogici,* 37(1990), 3, 256-273.

[47] C. Bissoli, Z. Trenti, *L'insegnamento della religione e profesionalità docente*, Elle Di Ci, Torino 1988, 26.

določene države.[48] Tega urejajo v glavnem meddržavne pogodbe ali konkordati in dejstvo, da je Katoliška cerkev subjekt mednarodnega prava.

Glede na pravni status Cerkve lahko razdelimo države na tri skupine:

1. Popolna ločenost države od Cerkve. Primer je laična Francija, ki v svoji ustavi odreka legitimno pravico Cerkvi na področju RP v šolah, mora pa se spoštovati privatne in osebne iniciative.[49] Tako je RP omogočen v privatnih šolah. V javnih šolah prve in druge stopnje pa zakon predvideva prost dan na teden, po navadi sreda. Ta dan daje možnost, da se RP organizira na željo staršev tudi na šoli.

Raziskave na področju francoskega šolstva so pokazale katastrofalno slabo poznavanje religiozne kulture. To je pripeljalo do krize lastne narodne identitete, ki temelji predvsem na bogati krščansko inspirirani kulturi. Na to dejstvo je opozarjal celo sam francoski predsednik Mitterand, ki ni bil naklonjen krščanstvu. V reviji *Joutard* lahko beremo: »Ignoranca 'religioznega' vodi v to, da sedanji mladi, še posebej tisti, ki ne pripadajo nobeni religiozni skupnosti, ne bodo sposobni razumeti velikih del dramatike, literature, filozofije in drugega.«[50] Zato je potrebno minimalno poznavanje kulture za branje zgodovine Francije in Evrope, gre za razumevanje dogodkov v vseh njihovih dimenzijah. Tako se v sekularizirani družbi poznavanje sveta vere ponovno odkriva kot pospeševalni dejavnik kulture in lastne nacionalne identitete.[51]

2. Enost Cerkve in države. Tak primer je nacionalna cerkev v Angliji in na Norveškem. Tako beremo v členu 2/2 norveške ustave: »Prebivalci, ki izpoveduje - jo (evangeličansko) vero, morajo imeti isto naravnanost vzgojnih vsebin za svoje otroke.« To kaže na ujemanje državne in cerkvene politike na področju šolstva.

3. Države, ki imajo zakonsko urejeno sodelovanje med Cerkvijo in državo in določene pristojnosti obeh ustanov.

Nov način legitimnosti vzajemnega sodelovanja izhaja iz novih pobud Drugega vatikanskega koncila in iz mednarodnih dokumentov o vzgoji, ki temeljijo na človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah.

Tako na primer v Španiji, Italiji in na Malti obstaja RP kot učni predmet s konfesionalno vsebino. RP izhaja iz človekove pravice o religiozni vzgoji, kakor pravi španska ustava, člen 27/3: »Državne oblasti zagotavljajo staršem pravico, da se njihovi otoci religiozno in moralno oblikujejo v skladu z njihovim prepričanjem.«[52] V Italiji izhaja legitimnost RP iz vrednote religiozne kulture v šolskem prostoru, ki jo zagotavlja italijanska ustava. Malta pa izvaja legitimnost RP iz globalnega procesa vzgoje in izobraževanja osebe.

Država, ki priznava in jamči pravico kulture vsem državljanom, mora priznati RP enako legitimnost, kot jo priznava drugim predmetom, ki imajo prav tako

---

[48] P. Danuvola, G. Colombo, *Educazione e istruzione religiosa nelle costituzioni europee*, v: *Religione e scuola,* 19(1991)1, 11.

[49] P. Danuvola, G. Colombo, n. d., 12.

[50] V. Cerbo, n. d., . 13.

[51] Prim. V. Cerbo, n. d., 13.

[52] P. Danuvola, G. Colombo, n. d., 12.

antropološko in kulturno utemeljenost, ker je to potrditev stvarne demokracije. Torej mora država na ustrezen način pravno urejati status RP v šoli:

1. Samo ustavno in zakonsko jamstvo RP polnopravno vključi v šolski sistem, torej v svoj kurikulum. Iz tega sledi, da ima RP iste pogoje in kriterije kot ostali predmeti.

2. RP, zagotovljen od države, ne zgubi nujno konfesionalnega značaja.

3. Konkordatarni model RP teži k uskladitvi motivacij, ki so lastne državni in civilni družbi.

4. Pri oblikovanju legalnosti, ki izvira iz razlogov za RP, odgovorno sodelujejo trije subjekti: država (ali šola), Cerkve in civilna družba (starši).

5. V nobenem primeru ne zadostuje le pravna legalnost RP, če je ne spremlja tudi skladna epistemološka in pedagoška legitimnost.[53]

7. Temeljni principi in kriteriji RP

Kljub velikim razlikam posameznih dežel lahko govorimo o temeljnih strukturah in kriterijih RP v Evropi.

1. Odklanjanje diskriminacije - RP mora biti tako organiziran, da se izogne vsem možnim oblikam diskriminacije.[54]

2. Svobodna udeležba - RP mora dajati možnost vpisa ali izpisa od tega predmeta; tako postane RP prostor prakticiranja svobode.

3. Razlikovanje med katehezo in RP - Janez Pavel II. je na avdienci 5. 3. 1981 rekel: »Temeljno načelo, ki mora voditi pastoralo v tem občutljivem prostoru, je razlikovanje in sodelovanje med RP in katehezo. V šoli gre dejansko za integralno formacijo učencev. RP se mora tako nanašati na cilje in kriterije, ki so lastni moderni strukturi šole.«[55]

4. Pedagoška in teološka pravilnost - RP sprejema pedagoško-didaktični proces šole in priznava specifični prispevek RP, ki je v skladu z doktrino Cerkve.

5. Formacija učiteljev RP - Učinkovitost RP je v veliki meri odvisna od učiteljeve osebnosti. Država in Cerkev omogočata učiteljem RP usposabljanje in plačilo, kar jim omogoča varno prihodnost.[56]

6. Enaki pogoji za javne in privatne šole.

Lahko sklenemo, da gre za minimalne kriterije RP, ki naj bi jih upošteval vsak, ki želi uvesti ali pa preoblikovati RP v odnosu do moderne šole.

---

[53] Prim. F. Pajer, *L'insegnamento della religione in Europa all'inizio degli anni 90'*, v: F. Pajer (ur.), *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa,* Elle Di Ci, Torino 1991, 442-443.

[54] Prim. U. Hemel, *L'insegnamento della religione nell'Europa di domani*, v: *Religione e scuola*, 19(1991), 7, 41.

[55] U. Hemel, n. d., 42.

[56] Prim. Z. Leonildo, *I docenti e la formazione in servizio*, v: C. Bissoli, Z. Trenti, *Insegnamento della religione e professionalità docente,* Elle Di Ci, Torino 1988, 235-244.

8. Prihodnje naloge RP v Evropi

Na podlagi vseh teh spoznanj se za prihodnje oblikovanje RP v evropskem prostoru nakazujejo naslednje naloge:

- oblikovanje zavesti o pomembnosti religiozne kulture in vzgoje;
- utrjevanje legitimnosti in didaktičnih kompetenc RP v šolah;
- etična formacija mladih;
- razvijati zavest vrednot, kot so človekovo dostojanstvo, svoboda mišljenja, solidarnost in strpnost;
- RP mora okrepiti svojo notranjo zgradbo in se bolj organsko povezovati s cerkvenimi ustanovami;
- poglobiti ekumenski in medreligiozni vidik;
- oblikovanje evropske konfederacije združenj učiteljev RP;
- oblikovanje konkretnih projektov v mednarodnem sodelovanju.

Te naloge želijo izpostaviti področja, na katerih naj si prizadevajo vse evropske dežele. Še posebej je izpostavljen vidik večjega sodelovanja in solidarnosti na področju religiozne vzgoje in izobraževanja.

Sklep

Pogled v slovensko šolsko dogajanje nam hitro razkrije podobne dileme, kot so prisotne v evropskem šolskem prostoru. Očitna razlika je v metodologiji dela. Saj se slovenskim šolskim oblastem ni zdelo potrebno izdelati nacionalnega šolskega programa, ki bi predstavljal minimalno soglasje nacionalne vizije razvoja šolstva.

Razlika se kaže v izbiri temeljne šolske zasnove. Medtem ko mednarodni dokumenti vse bolj podpirajo odločitev za humanistični koncept in s tem za humano šolo, pa zasnova šolstva v *Beli knjigi* vsebuje več elementov tehnicistične koncepcije, za katero je pomembno razvijanje procesov mišljenja in tehnologije poučevanja. Vidik socializacija in inkulturacija se tako ne zdi pomemben. To pa pomeni, da se šola ločuje od življenja in družbenega okolja, kar nazorno razodeva odnos šolskih oblasti do religije okolja.

Glede pravnega statusa religiozne vzgoje in izobraževanja se slovenski liberalni krogi sklicujejo na ustavni člen o ločitvi Cerkve in države. Pri tem gre za neposredno naslanjanje na francoski model, ki ga predvidena zakonodaja do skrajnosti zaostri. Uresničitev predlaganega šolskega koncepta bi tako v srednje - evropskem prostoru z bogato krščansko kulturno tradicijo bila zelo izstopajoča.

Cerkev na Slovenskem si prizadeva za dialoški način reševanja odnosov med Cerkvijo in državo, ki se izraža v sodelovanju in obojestranskem priznavanju pristojnosti, ki naj bi se na ravni zakonodaje urejale z medržavno pogodbo. Pri svojem prizadevanju se Cerkev na Slovenskem sklicuje predvsem na človekove pravice in pravico staršev, da lahko izberejo vzgojo otrok v skladu s svojim prepričanjem. Ta argumentacija je upravičena, vendar preozka. Premalo se upošteva kulturne razloge, ki jih predstavlja močna zakoreninjenosti krščanske kulture in vrednot v slovenskem prostoru. Krščanska kultura je dejstvo preteklosti

in sedanjosti. Srečevanje s krščanstvom je neizogibno in pomembno. Dolžnost šole je, da omogoči obravanavanje teh dejstev na strokovni ravni. Prav tako se premalo poudarjajo antropološki razlogi, ki bi mladim omogočali soočenje z različnimi nazorskimi obzorji v šolskem prostoru, s tem pa pluralnost odgovorov o temeljnih vprašanjih človekovega bivanja. Prav tako pa se zanemarja pedagoški razlog, na podlagi katerega bi mladi pridobili večjo usposobljenost za kritično presojanje in odgovorno odločanje na področju religioznih vprašanj. Slednje je danes ob pojavu tako imenovane »nove religioznosti« še posebej pomembno. Pomislimo samo na zadnje pojave sekt na Japonskem in v ZDA.

Med razlogi za RP je še eden: šola bi se morala zavedati, da mora ohranjati nenehen stik s kulturnim okoljem, ne pa iti v ločevanje šole od življenjskega okolja. Tako nima smisla, da se zapira pred velikim delom krščanske kulture, ki ima ob nekaterih praznikih, kot je na primer božič, celo nacionalni pomen.

Pogajanja med državo in Cerkvijo se od vsega začetka nahajajo v slepi ulici, ker ne morejo reševati različnih odprtih vprašanj brez predhodno urejenega pravnega statusa Cerkve v RS. Slednje ima usodne posledice tudi pri urejanju zakonske podlage za RP v predlagani novi šolski zakonodaji.

Zato bi bilo prav, da bi pogajanja med Cerkvijo in državo bolj upoštevala strokovno argumentacijo in ne ideološke. Ideološke diskusije so v evropskem prostoru bolj ali manj stvar preteklosti. Debata je odprta na kulturni in predvsem na antropološki ravni. Cilj ni diskreditacija ene ali druge strani, ampak taka religiozna vzgoja in izobraževanje, ki bo resnično prispevalo k globlji identiteti in razvoju mladostnika. Ta merilo bi morala upoštevati tako država kot Cerkev.

Povzetek: **Alenka Šverc, Perspektive religijskega pouka v novi Evropi**

Družbene spremembe kažejo močan vpliv na šolski prostor. To se kaže v dveh vizijah šolstva: tehnološko-znanstveni, ki poudari pomembnost razvijanja mišljenja in neo-humanistični, ki upošteva celovitost, življenjskost in smiselnost. Pri tem so za RP pomembna tri vprašanja. Vprašanje cerkvene vizije vzgoje in izobraževanja v šolskem prostoru. Ali so razlogi za uvajanje religiozne vzgoje in izobraževanja v šolski prostor združljivi s smotrom šole in kakšne so pravne rešitve, ki omogočajo RP enaki status, kot ga imajo drugi predmeti?

Summary: **Alenka Šverc, Prospects of Religious Instruction in New Europe**

Social changes strongly influence the school sphere. This can be seen in two educational visions: the technological-scientific one emphasizing the importance of developing the mind and the neohumanistic one considering the completeness, practicality and sensibleness of the knowledge acquired. In connection with religious instruction three questions are important: 1. What is the vision of the Church concerning education in the school sphere? 2. Are the reasons for introducing religious education into the school sphere compatible with the purpose of schooling? 3. What are legal regulations giving religious instruction the same status as enjoyed by other school subjects?

Razprava UDK 226.7 (049.2)

Maksimilijan Matjaž

Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung

I. Einführung

Dem Leser des Markusevangeliums sind von dessen erstem Vers an die zentrale Figur und das zentrale Thema des Evangeliums gegenwärtig: Jesus, der Messias, der Sohn Gottes, und seine Heilsbotschaft. Schon die Dichte der Kennzeichnungen Jesu und ihre unmittelbare Verbindung mit dem Titel des Werkes verdeutlichen die Überzeugung des Verfassers, daß die Vollendung der Heilsgeschichte mit dem Auftreten Jesu in ihre entscheidende Phase eingetreten ist. Das gesamte Evangelium intendiert deshalb, den Jünger zur Erkenntnis des Wesens Jesu - seiner göttlichen Herkunft, seiner Menschwerdung und seiner Auferstehung - zu führen. Um sich dieser Erkenntnis zu nähern, muß er sich auf den Weg hinter Ihn begeben, auf den Weg, der an den verschiedensten Herausforderungen des Lebens vorbei führt, bis er letztlich zu der Erkenntnis gelangt, die ihn befähigt, angesichts des Gekreuzigten zu bekennen: »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn« (Mk 15,39). So wird im ganzen Evangelium immer wieder schon auf die Passion hingewiesen. Die Wundergeschichten, die im Gesamttext des Markusevangeliums[1] einen weit größeren Raum einnehmen als bei den anderen

[1] Über die verschiedenen Aspekte der markinischen Wundergeschichten wurden in letzter Zeit zahlreiche Forschungen angestellt: K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, StANT 23, München 1970; P.J. Achtemeier, *Gospel Miracle Tradition and the Divine Man*, in: *Interp.* 26 (1972), 174-197; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart 1974; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, StNT 8, Gütersloh 1974; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, BZNW 42, Berlin-New York 1975; X. Léon Dufour (Hg.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris 1977; E. Best, *The Miracles in Mark*, in: *RExp* 75 (1978), 539-554; H. Weder, *Wunder Jesu und Wundergeschichten*, in: *VF* 29 (1984), 25-49; B. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT II/40, Tübingen 1991; E.S. Malbon, *Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8*, in: *JBL* 112 (1993), 211-230; F.J.

Synoptikern,[2] spielen bei der Entwicklung der Glaubenskonzeption des Evangeliums und der damit verbundenen Frage nach der Identität Jesu eine entscheidende Rolle. Die folgende Untersuchung will den spezifischen Beitrag der Wundererzählung von der Sturmstillung (Mk 4,35-41) im Wachstumsprozeß des Glaubens der Jünger an Jesus erörtern. Zuerst wird ein kurzer Überblick der Wundererzählungen im MkEv mit ihren typischen Elementen gegeben und gefragt, mit welchen theologischen Absichten Markus die Erzählung in diesen konkreten Rahmen des Evangeliums eingeordnet hat. Dabei soll die Perikope nach inhaltlichen Kriterien strukturiert werden. Vor allem die sprachlich--syntaktische Analyse soll den typisch markinischen Stil der Perikope herausstellen. Ferner soll ein synoptischer Vergleich die Schwerpunkte der markinischen Tradition und somit die Grundrichtung für eine Interpretation dieser Perikope aufzeigen.

1. Die Wundererzählungen im Markusevangelium - ein Überblick

Bei Mk finden sich 17 ausgeführte Wundergeschichten[3] und fünf summarische Berichte über die Wundertätigkeit Jesu.[4] Die geographische Verteilung ist offensichtlich: 21 Wunderberichte ereignen sich in den ersten 9 Kapiteln, in denen sich Jesu Aktivität vor allem auf Galiläa erstreckt. Die Heilung des blinden Bartimäus in Jericho (10,46-52) dagegen ist zwar in Judäa lokalisiert, man könnte diese Erzählung aber auch im Zusammenhang der Wunder in Galiläa betrachten, da sie mit ihrer parallelen Gestaltung zu 8,22-26 den zentralen Abschnitt vom Weg, der der Sache nach wohl zur galiläischen Phase zu rechnen ist, abschließt.

Die Hauptfigur aller Wundergeschichten ist Jesus. Seine Wunder, die er wirkt, sind durch menschliche Not provoziert. Jesus begegnet Menschen, die unter der Macht unreiner Geister leiden (vgl. 1,23ff; 5,3ff; 7,25ff; 9,17ff), die von verschiedenen Krankheiten betroffen sind (vgl. 1,30f.40ff; 2,3ff; 3,1ff; 5,23f.25ff; 7,32ff; 8,22ff; 10,46ff), von Naturgewalten bedroht werden (vgl. 4,37ff; 6,48ff) oder Hunger leiden (vgl. 6,34ff; 8,1ff). Im Mittelpunkt der jeweiligen Erzählung

---

Matera, »*He Saved Others; He Cannot Save Himself*«. *A Literary-Critical Perspective on the Markan Miracles*, in: *Interp.* 47 (1993), 15-26; R. Schmücker, *Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium*, in: *ZNW* 84 (1993), 1-26.

[2] Zwar findet sich bei den Synoptikern etwa die gleiche Zahl von Wundergeschichten (Mt 26, Mk 22, Lk 23), doch muß man den verschiedenen Umfang des jeweiligen Gesamttextes berücksichtigen. Mt umfaßt bei Nestle etwa 2400, Lk über 2600, Mk dagegen nur etwas über 1400 Druckzeilen.

[3] Trotz zum Teil vergleichbarer Terminologie wollen die folgenden Ausführungen nicht die Diskussion um die Gattungsbestimmung in der formgeschichtlichen Forschung referieren, die Bultmann in seiner »Geschichte der synoptischen Tradition« aufgeworfen hat, wenn er die Wundererzählungen in Wundergeschichten und Apophtegmata einteilt.

[4] Die Erzählung vom verdorrten Feigenbaum 11,12-14.20-25, in der Tradition gelegentlich als Wunder angesehen, ist wohl zu den prophetischen Verfluchungen zu zählen.

steht dabei aber nicht die Wundertat als solche, sondern deren Deutung durch Jesus sowie die Reaktion der Zuschauer und der »Begünstigten«. Die Rezipienten des Wunders sind überwiegend einzelne Personen, Männer und Frauen, nur viermal Gruppen: je zweimal die Volksmenge (6,34ff; 8,1ff) und die Jünger (4,35ff; 6,45ff). Abgesehen von dem »Fernexorzismus« in 7,29 wirkt Jesus das Wunder jeweils durch Berührung (vgl. 1,31; 6,5; 8,23.25), also durch unmittelbaren Kontakt mit den notleidenden Menschen (vgl. 3,10; 5,27ff; 6,56). Bei der Mehrzahl der Wunder wird aber als zentrales und entscheidendes Element das Wort Jesu in den Vordergrund gestellt. Jesus will kein Wundertäter sein, der auf die präzise Ausführung der Wundertat Wert legte. Die Wunder an sich stellen noch keine Beweise dafür dar, daß jemand von Gott gesandt ist (vgl. 13,22). Jesus verweigert sich der Forderung nach Zeichen (vgl. 8,11ff) und müht sich, das Echo auf die Wunder in der Öffentlichkeit gering zu halten (vgl. 1,35ff.45; 3,7; 6,45; 8,10). Dem Ziel, eine falsche Interpretation seiner Wundertätigkeit zu vermeiden, dienen auch die Schweigegebote an Dämonen oder Geheilte (vgl. 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26). Solche »Minimalisierung« der Wundertat will die schöpferische Macht des Wortes Jesu ins Bewußtsein der Jünger, der Zuschauer und der späteren Rezipienten rücken.[5] Ferner wird bei den Wundern nicht zuerst die Macht Jesu hervorgehoben, sondern seine Person und sein Verhältnis zu Gott.[6] Jedes Wunder trägt zur Erhellung der Person Jesu an sich und des Verhältnisses der Jünger zu dieser bei. Die Machttaten Jesu sind dazu angetan, die Bekehrungspredigt zu verstärken (vgl. 1,15).[7] Sie bewirken aber nicht automatisch bei ihren Zeugen ein entsprechendes Glaubensbekenntnis. Sie führen zwar an das Geheimnis der Person Jesu heran (vgl. 1,27; 2,12; 4,41; 7,37), sie überwinden aber nicht vorhandene Widerstände und Vorbehalte (vgl. 3,6.22; 6,2ff). Die Wundererzählungen gestalten ihr Jesusbild dadurch, daß sie sich ständig bemühen, falsche Vorstellungen zu korrigieren.

Ein großer Teil der Aktivität Jesu in Galiläa entfällt auf seine Wundertätigkeit.[8] In Galiläa werden die Fundamente für den Glauben der Jünger, der in der Person Jesu den Gottessohn erkennt, so gelegt, daß diesen Glauben auch das scheinbare Scheitern Jesu in Jerusalem nicht mehr völlig zerstören kann. Und noch mehr: die Erfahrungen in Galiläa bleiben auch nach der größten Machttat Gottes, der Auferweckung Jesu, wirkmächtige

---

[5] Bei Markus erfährt die Gestaltung des »Wegs Jesu« von Galiläa nach Jerusalem, von Jesu anfänglicher Wundertätigkeit hin zu seiner Passion eine besondere Betonung. Wunder- und Kreuzestheologie erscheinen somit als gegensätzliche Komponenten: die Wundergeschichten werden theologisch relativiert, der irdische Jesus gegenüber dem kerygmatischen Christus zur Geltung gebracht (vgl. R. Schmücker, ebd., 9f).

[6] Vgl. K. Stock, *Die Machttaten Jesu*, in: *Communio* 18 (1989), 199.

[7] Vgl. R. Pesch, *Zur theologischen Bedeutung der Machttaten Jesu*, in: *ThQ* 152 (1972), 208.

[8] In 425 Versen der ersten zehn Kapitel findet sich in etwa 200 explizit die Wunderthematik.

Bezugspunkte, die den Auferstehungsglauben stützen und wachsen lassen (vgl. 14,28; 16,7). Nur vor diesem Hintergrund kann auch die spezielle Funktion der Wundererzählung von der Sturmstillung innerhalb des Gesamttextes des Evangeliums erhellt und somit das Geschehen auf dem See richtig interpretiert werden.

2. Mk 4,35-41 im Kontext des Markusevangeliums

Schon durch die Verteilung der Wundererzählungen[9] im Gesamttext des Evangeliums entsprechend seinem theologischen Konzept deutet Markus die adäquate Interpretation des jeweiligen Wunders an. So ist durch die Nennung von Galiläa (1,14) und Jerusalem (11,1) eine Verteilung der Wundererzählungen unter Berücksichtigung geographischer Gesichtspunkte[10] vorgenommen. In diesem ersten Teil des Evangeliums lassen sich deutlich drei geographische Sektoren ausmachen:

a) um Kapharnaum (1,21ff),
b) am Galiläischen See (3,7ff) und
c) auf dem Weg nach Jerusalem (8,27-10,52).

ad a) Einer programmatischen Predigt (vgl. 1,15) und der Berufung der ersten Jünger (1,16-20) folgt das erste, typisch markinisch gestaltete Wunder. Jesus lehrt in der Synagoge, nicht wie die jüdischen Gelehrten, sondern auf völlig neue Weise: mit *exousía*. Die Leute sind bestürzt »über seine Lehre« (1,22). Dieser summarischen Darstellung der Lehrtätigkeit Jesu folgt keine nähere inhaltliche Bestimmung seiner Lehre, sondern deren Macht und die Macht seiner Person werden unmittelbar mit der Macht der Dämonen konfrontiert. Dabei wird deutlich, daß Jesus gekommen ist, diese Mächte zu vernichten (*apóllymi*). Der Dämon erkennt Jesus, während dieser ihn anherrscht (*epitimáo*) und ihm zu schweigen befiehlt (*fimóo*). Die Anwesenden staunen. Ihre Fragen nach der Bedeutung dieser neuartigen Lehre (*didahè kainè kat'exousían* - 1,27) aber bleiben provokativ unbeantwortet. Stattdessen

---

[9] Zur Frage der Sammlungen vormarkinischer Wundererzählungen vgl. ausführlich bei D.-A. Koch, ebd., 8-41.

[10] Die Benutzung verschiedenster Kriterien hatte zahlreiche Versuche zur Gliederung des MkEv zur Folge. Überwiegend wird das geographische Kriterium bevorzugt (vgl. D. -A. Koch, *Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriß im Markusevangelium*, in: *NTS* 29 (1983), 145-166; L. Schenke, *Der Aufbau des Markusevangeliums - ein hermeneutischer Schlüssel*, in: *BN* 32 (1986), 54-82); daneben werden auch die vormarkinischen Sammlungen als Gliederungskriterium berücksichtigt (vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, HThK II/1, Freiburg 1976, 32-40); immer stärker aber wird das Ev wieder als Ganzes in den Blick genommen, d. h. als eine sinnvolle, syntaktisch -inhaltliche Komposition (vgl. P.J. Achtemeier, *Mark*, Philadelphia 1986, 30-40; F.G. Lang, *Kompositionsanalyse des Markusevangeliums*, in: *ZThK* 74 (1977), 1-24; W. Stenger, *Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus*, in: *BibLing* 61 (1988), 7-56) betrachtet.

wird sofort (*euthùs*) von zahlreichen Heilungen erzählt, die Jesus in der ganzen Region bekannt gemacht haben.

ad b) Als Jesus sich mit seinen Jüngern an den See zurückzieht, folgt ihm eine große Volksmenge, Menschen aus allen Gegenden des Landes (vgl. 3,7). Jesus erwählt die Zwölf, und auch seine Verwandten und Gegner befinden sich am See. Sie alle könnte man als Zeugen der großen Lehrrede von 4,1-34 betrachten. An die »Seepredigt« schließt sich die Klimax der zweiten Sektion (»am See«) an: die Sturmstillung (4,35-41). Sie ist in ihrer formalen Gestaltung stark der ersten Wundererzählung (1,23-28) angeglichen, inhaltlich aber gibt es deutliche Unterschiede: jetzt sind die Jünger selbst in Gefahr, zugrunde zu gehen (*apóllymi* - 4,38); Jesus droht dem Wind und dem See (*epitimáo, siopáo, fimóo* - 4,39), und es entsteht eine große Stille; Jesus fragt die Jünger nach ihrem Glauben; diese aber geraten in starke Furcht (*efobéthesan fóbon* - 4,41). Im Gespräch der Jünger ergibt sich eine entscheidende Steigerung: nun fragen sie sich nicht mehr, was das für eine machtvolle Lehre sei, sondern wer dieser ist, dem selbst die Natur gehorcht (*hypakoúo*). Wieder wird der in 1,1.11 eingeschlagene Kurs aufgenommen und die Herkunftsfrage Jesu ins Visier genommen. Die Schlußfrage bleibt aber auch hier ohne direkte Antwort. Einerseits wird die Spannung, die eine Antwort, besser ein Bekenntnis, verlangt, so erhöht, daß eine Fortsetzung der Szene ohne eine Auflösung eigentlich nicht möglich scheint, andererseits aber wird gerade durch diese Spannung die Aufmerksamkeit des Lesers wachgehalten. Zugleich eröffnet diese Perikope eine Reihe von Wundergeschichten, die von einem summarischen Bericht über das Auftreten Jesu in Nazaret (6,1-6) beschlossen wird. Wiederum werden hier die zentralen Themen angegangen: Jesus lehrt in der Synagoge, die Menschen sind erstaunt über seine Lehre und fragen nach seiner Herkunft und seiner Vollmacht, solche Taten zu vollbringen. Indem sie aber meinen, die Antwort schon zu kennen, setzen sie sich außerstande, von Jesu Machttaten begünstigt zu werden. Die letzte Reihe der Wunder, die mit der schrittweisen Heilung des Blinden in Betsaida (8,22-26) endet, wird in gewisser Weise durch die zwei Erzählungen von Brotvermehrungen (6,30-44; 8,1-10) dominiert. Wenn auch in beiden Erzählungen vordergründig die Volksmenge als Adressat der Wunder erscheint, geht es Jesus doch im letzten um den Kontakt zu den Jüngern. Nur diese wären in der Lage, die Machttaten Jesu auch als solche zu verstehen und einzuordnen. Doch selbst die persönliche Begegnung mit dem Herrn (vgl. 6,45-52) läßt die Jünger nicht zur wahren Erkenntnis Jesu gelangen, denn »ihre Herzen waren verhärtet« (6,52; 8,17). Das, was die jüdischen Autoritäten und auch die Jünger mit ihrem Verstand nicht begreifen können (vgl. 7,18), das vermögen notleidende Menschen im heidnischen Land: in Jesus den Träger der Vollmacht zu erkennen, der alle menschenfeindlichen Mächte beherrschen kann.

ad c) Die galiläische Aktivität ändert sich mit dem Bekenntnis des Petrus (8,27-30) grundsätzlich.[11] Der triumphalistische Zug des Messias durch Galiläa ist auf eine ganz neue Realität gestoßen: das Kreuz. Die drei Leidensweissagungen (8,31f; 9,31f; 10,33f) prägen den Weg nach Jerusalem und stellen das inhaltliche Gerüst für die zentrale Etappe des MkEv (8,27-10,52) dar. Jesus widmet sich ganz der Belehrung der Jünger. Trotzdem können sie ihn nicht verstehen und bleiben vor seinem Geheimnis ängstlich verschlossen (vgl. 10,32ff).

II. Literarkritische Analyse

1. Mk 4,35-41 im Kontext des Gleichniskapitels

a) Einordnung

Die Stillung des Seesturms bildet mit der großen Gleichnisrede (4,1-34) eine gewisse Einheit. Scheinen auf den ersten Blick Thema und Erzählart zu wechseln, so zeigt die nähere Untersuchung jedoch eine zielstrebige Struktur des gesamten 4. Kapitels, das in 4,35-41 seinen Höhepunkt hat und eine gewisse Illustration erfährt. In der machtvollen Tat Jesu auf dem See erscheint die Kraft des angekündigten und sich nähernden Reiches Gottes (vgl. 1,15; 4,11.26.30). In den der Sturmstillung vorangehenden Gleichnissen zeigt sich die Wirksamkeit der beteiligten Menschen zurückgedrängt; deren Blick wird statt dessen auf das autonome Handeln Gottes gelenkt. Hauptthema ist das rechte Hören und das der gehörten Botschaft vom Reiche Gottes entsprechende Tun. Jesus erwartet vor allem von seinen Jüngern ein tieferes Verständnis seiner Worte und Taten.

Die Ortsangaben *ploîon* (4,1.36.37) und *thálassa* (4,1.39.41) bestimmen - nicht nur als geographischer Rahmen, sondern auch thematisch - das gesamte Kapitel. Die Eingangsbemerkung 4,1a stellt keine Verbindung zum unmittelbar Vorausgehenden her, sondern nimmt auf 2,13 Bezug: »Wieder« lehrt Jesus am Meer, und ebenso wie damals sammelt sich die Volksmenge um ihn. Schon das Vokabular von 4,1-2 - Einleitung (*kaì pálin érxato*), Art der Lehre (*didáskein*), Ort (*parà tèn thálassan, gês*), Anwesende (*óhlos, autói*) - weist eindeutig auf den Anfang eines neuen Komplexes hin. Jesus wendet seine besondere Aufmerksamkeit den Jüngern zu. Es wird zwischen ihnen und den »Draußen-Stehenden« unterschieden. Getrennt von der Menge führt er die Jünger in die Geheimnisse des Reiches Gottes ein (vgl. 4,10ff.34). Mk 4,11 parr. ist die einzige synoptische Stelle, die vom Mysterium[12] der Gottesherrschaft spricht. Worin

---

[11] A. Kuby, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums* in: *ZNW* 49 (1958), 52-64 sieht hinter 8,21 die große Zäsur: »Das Nichtbegreifen der Jünger (wer Jesus ist) ist zu Ende, ihr Mißverständnis (d. h. das Nichtbegreifen, daß der Messias leiden muß) beginnt« (58). Vgl. auch E. Best, *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh 1986, 1-4.

[12] »*tò mystérion* ist ein apokalyptisch vorgeprägter Begriff« (R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 238), der in Dan 2 acht Mal vorkommt.

besteht dieses Mysterium? VV 11f deuten an, daß es auch durch die Gleichnisse nicht zu ergründen ist, sondern daß es durch Jesus persönlich aufgelöst werden muß (vgl. 4,34). Um in das Geheimnis des Reiches Gottes einzutreten, reicht es nicht, in Jesus nur den Lehrer und Meister zu sehen, sondern man muß ihn - besonders in seinen Machttaten - als Träger der göttlichen Vollmacht erkennen. Der gesamte Kontext des vierten Kapitels unterstützt die Behauptung, daß das Verstehen des Reiches Gottes an das Verstehen des Geheimnisses der Person Jesu Christi gebunden ist.

2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der Abschnitt Mk 4,35-41 wird von 26 *Propositionen* zusammengehalten. Die einzelnen Sätze sind in der Regel durch das für Mk typische koordinierende *kaì*[13] verbunden.[14] Es finden sich keine *dé* und nur drei andere subordinierende Partikel, die eine gewisse Modalität des Satzes erzeugen: [15] das *hos* in V 36b, das konsekutive Adverbiale *hóste* in V 37c und das *hóti* in den VV 38d.41. Eine Vielzahl direkter Reden, die mit einer finiten Form von *legeîn* (VV 35.38.41) oder *eipeîn* (VV 39.40) oder aber mit einem Fragepartikel eingeleitet werden (VV 40.41), trägt zu einer sehr lebendigen und dramatischen Gestaltung der Szene bei.

Zwar wird die *Wortstellung* im klassischen Griechisch viel freier gehandhabt als in den modernen Sprachen; während dort jedoch für den Hauptsatz die Subjekt-Prädikat-Stellung als Normalfall gilt,[16] findet sich im Hauptsatz des NT-Griechisch - wohl semitisch beeinflußt - als meist gebrauchte Stellung: *kaì*-Prädikat-Subjekt-Objekt.[17] Das Prädikat wird also gewöhnlich dort vor das Subjekt gestellt, wo es, wie in V 39, um eine besondere Betonung der Handlung geht. In Mk 4,35-41 werden allerdings vier Hauptsätze mit der klassischen Wortstellung *kaì*-Subjekt-Prädikat gestaltet (VV 36c.37b.38a.41d); in drei

---

[13] Diese Parataxe stellt bei Mk den Normalfall dar. Es gibt 591 satzverbindende *kaì*, denen 113 satzverbindende *dé* gegenüberstehen. Dieser fast regelmäßige Gebrauch des *kaì* in der Satzanknüpfung und die häufige Verwendung von Hauptsätzen ohne untergeordnete Sätze belegt in der markinischen Sprache einen gewissen semitischen Einfluß.

[14] *kaì* erscheint in der vorliegenden Perikope 17mal. Von diesen 17 *kaì* haben 13 eine kopulative Funktion; in V 36b wird es in adverbialem (»auch«) und in V 37b in konsekutivem Sinn (»so daß«) verwendet; in V 41c stehen zwei *kaì* in Korrelation, d. h. im Sinne einer Verstärkung (»und sogar auch«), nebeneinander.

[15] Bei Mk trifft man auf sehr wenige Variationen beim Gebrauch von Partikeln. Er verwendet sie überhaupt nur 156mal, Mt dagegen 496mal und Lk 508mal. Diese variationsarme und sparsame Weise der Verwendung von Partikeln gilt als besonderes Charakteristikum der hellenistischen Volkssprache (vgl. M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markusstil*, Rom 1937, 1).

[16] Vgl. M. Zerwick, ebd., 75.

[17] Daneben gebraucht Markus recht häufig auch die Partizipialkonstruktion *kaì*-Part.-Aor.-Subjekt-Prädikat (vgl. 1,26).

weiteren Hauptsätzen wird die *kai*-Prädikat-Subjekt-Stellung verwendet, was zu einer leichter fortschreitenden Erzählung führt. In V 39 wird durch eine asyndetische Parataxe zweier Imperative der dramatische Höhepunkt des Wunders geschildert. Durch die semitische Sprachfigur in V 41, wo das Substantiv im Akkusativ dieselbe Wurzel wie der dieses Substantiv regierende Verbalbegriff besitzt, wird die Aussage noch verstärkt.

Die Analyse der Verbformen ergibt für die Perikope eine aktive, lebendige Sprache. Die *Wahl des Tempus* wird »zum Gradmesser der inneren Anteilnahme des Schriftstellers«[18]. Mit Hilfe entsprechender Temporaverwendung wird einerseits die Einheit dieses Abschnitts erzeugt, andererseits werden die jeweiligen Handlungen verschieden gewichtet. Von 30 Verbformen stehen in der behandelten Perikope 14 im Präsens, 5 im Imperfekt, 10 im Aorist und eine im Perfekt. Darunter finden sich 25 Verba finita und 4 Partizipien, 23 in aktiver, 4 in passiver Form. Eingeleitet wird die Perikope mit einem typisch markinischen Präsens historicum (PH),[19] dem *légei*, das die ganze Erzählung lebhaft vergegenwärtigt. Die Entstehung des Sturmes auf dem See (V 37) wird ebenfalls mit einem Verb im PH, *gínetai*, geschildert, das häufig, wie auch im klassischen Griechisch, den Anfang eines zusammenhängenden Abschnitts bezeichnet. Hier beweist Markus ein feines Gespür für die Eigenheiten der griechischen Wortstellung und ihre Begleiterscheinungen.[20] Dem PH folgt, wie gewöhnlich, ein Imperfekt (*epéballen*). Auch die angstvolle Reaktion der Jünger im Schiff wird im Präsens berichtet (V 38). Das Präsens mit seinem durativen Aspekt beschließt die Perikope; die Macht des Lehrers bleibt stets gegenwärtig (V 41). Mit drei Aoristen wird dann die zentrale Aktion Jesu vorbereitet (V 39): seine Befehle gegenüber Meer und Wind, von denen der eine im Präsens, das auch hier eine vergegenwärtigende Funktion ausübt und einen Höhepunkt bezeichnet, und der andere in der einzigen Perfekt-Form der Perikope erscheint. Der Imperativ im Perfekt passiv kommt nur in energischen und feierlichen Beschwörungsformeln vor und will hier den »resultativen« Aspekt, das Ergebnis der Worte Jesu, unterstreichen. Die Rede Jesu wird dann wiederum mit einem »punktuellen« Aorist eingeleitet. Das Imperfekt hingegen wird in den VV 36.37.38.41 für die Schilderung des Hintergrundes der Handlungen verwendet.

---

[18] Vgl. M. Zerwick, ebd., 55.

[19] Bei Mk fällt der häufige Gebrauch des PH (151 Stellen, Mt 78, Lk 9) auf, was jedoch seinem Erzählstil entspricht. Dieser häufige Gebrauch des PH gilt nicht nur als Kennzeichen der Alltagsrede und somit als Symptom einfacher Volkserzählung, sondern auch als Mittel der Bezeichnung einer herausragenden Textpassage (vgl. C.D. Osburn, *The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion*, in: *Bib* 64 (1983), 499f).

[20] Vgl. M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, WUNT II/11, Tübingen 1984, 89 u. 97.

3. Der Aufbau von Mk 4,35-41

Ein erster Überblick über den Abschnitt läßt die »klassische« Komposition der Motive der Wundergeschichten erkennen:[21] 1. V 35: die Exposition, die mit einer doppelten Zeitangabe und einer Äußerung Jesu die Situation schildert; 2. V 36: die Vorbereitung der Fahrt (und damit des Wunders); 3. VV 37-39b: die Situation auf dem See und das Ereignis des Wunders; 4. V 39cd: die sich in der Natur zeigende Wirkung des Wunders; V 40: die doppelte Frage Jesu an die Jünger; 5. V 41: die Reaktion der Jünger auf das Wunder mittels Admiration und Akklamation.

Hierbei zeigt sich die Unzulänglichkeit einer solchen Gliederung. Die Strukturierung nach einem festen, vorgegebenen Schema erschwert es, die einheitliche Dynamik und das Spezifikum eines Textganzen zu erkennen; die doppelte Frage Jesu (V 40) überschreitet den Rahmen der Gattung und wird deshalb in der formgeschichtlichen Analyse meist als sekundärer Eingriff eines Redaktors angesehen.[22] Gerade diese spezifischen Elemente der Erzählkunst aber heben noch deutlicher die eigene theologische Intention des Verfassers hervor. Besonders sorgfältige Erörterung verlangen deshalb diejenigen Einheiten, die von bekannten Formen abweichen.

Der Abschnitt 4,35-41 soll als eine Erzähleinheit angesehen und nach den internen narrativen Kriterien[23] gegliedert werden. Der zentrale *Akteur* der ganzen Perikope - in den VV 35.39-40 in aktiver, in den VV 36-38.41 jedoch in passiver Rolle - ist zwar Jesus, durch den das Geschehen auf dem See mit der vorausgehenden Lehrrede am Ufer und der nachfolgenden Heilung in Gerasa verbunden ist. Die besondere Aufmerksamkeit des Erzählers aber ist auf die Jünger gerichtet, obwohl diese nicht einmal ausdrücklich genannt sind.[24] Am

---

[21] Hier ist die ursprüngliche Form der Wundergeschichten in den synoptischen Evangelien erkennbar: Exposition, Vorbereitung, Durchführung, Demonstration, Reaktion (vgl. H. Conzelmann / A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB 52, Tübingen [10]1991, 87ff); G. Theißen, ebd., 81-89 ordnet die Motive der Wundergeschichten in vier Gruppen: einleitende, expositionelle, zentrale und finale Motive.

[22] Vgl. B.M.F. van Iersel / A.J.M. Linmans, *The Storm on the Lake*, in: T. Baarda u. a. (Hg.), *Miscellanea Neotestamentica*, II/2, Supp. NT 40, Leiden 1978, 20ff; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen*, 97; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 274; L. Schenke, *Die Wundererzählungen*, 33; G. Schille, *Die Seesturmerzählung Markus 4,35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung*, in: *ZNW* 56 (1965), 32.

[23] Die Veränderungen der Situationen sind durch den Wechsel der Personen, der Themen, der zeitlichen und geographischen Angaben sowie anhand verschiedener literarischer Indizien erkennbar.

[24] Sie sind implizit zweimal durch die Personalpronomina *autoîs* (VV 35.40) bezeichnet, die sich auf die *mathetaîs* im vorhergehenden V 34 beziehen. Ferner sind die Jünger noch in den finiten Verben der VV 35.36.38.41 enthalten, von denen schon das am Anfang stehende, von Jesus gesprochene *diélthomen* stark die Verbindung und Familiarität im Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern unterstreicht.

Anfang sind sie ihrem Meister ganz zur Seite gestellt: sie treten im Namen ihres Meisters bevollmächtigt vor das Volk (vgl. V 36); durch ihre vorwurfsvolle Frage stellen sie sich jedoch fast über ihn (vgl. V 38). Am Schluß aber wird deutlich, daß sie ihn letztlich falsch verstanden haben (vgl. VV 40.41). Die Bemerkung bezüglich anderer Boote läßt vermuten, daß die Jünger nicht die einzigen Zeugen des Wundergeschehens waren.[25]

Die doppelte *Zeitangabe*[26] (*en ekeíne tê heméra opsías genoménes* - V 35) dient der klaren Abgrenzung gegenüber dem Abschnitt 4,1-34 und bildet eine enge Verknüpfung mit dem Kontext (4,1). Die nächste explizite Zeitangabe folgt erst in 6,2, so daß das zeitliche Kriterium nicht zur Gliederung der Perikope herangezogen werden kann. Anhand der *geographischen Veränderung* läßt sich die Perikope jedoch in zwei Abschnitte teilen: das Geschehen am Ufer und jenes im Boot auf dem See.

Als das am geeignetsten erscheinende Gliederungskriterium für diese Perikope erweist sich eine *thematische Aufteilung*. In der Erzählung sind drei Szenen erkennbar. Die erste Szene (4,35-36) wird durch Jesu *Anordnung*, auf die andere Seite des Sees zu fahren, dominiert. Die kausale Abhängigkeit der Tat der Jünger vom Wort Jesu ist offensichtlich. Das zentrale Geschehen wird so unter Berücksichtigung aller Aspekte eingeleitet. Die zweite Szene (4,37-39) stellt eine gewisse *Komplikation* dar und ist konzentrisch strukturiert. Das Naturgeschehen (V 37/39cd) bildet den Rahmen für das Geschehen im Boot, unterstreicht dieses aber auch. Die Darstellung der plötzlich völlig veränderten Situation (A - V 37) dient als Einleitungsvers. Der sorglose Schlaf Jesu (B - V 38a) wirkt als starker Kontrast zur stürmischen See und zur Todesangst der Jünger. Die konzentrische Struktur der Szene, die durch den Subjektwechsel deutlich wird, stellt das Tun der Jünger (C - V 38bc) in den Mittelpunkt. So zeigt auch die Struktur, wem die besondere Aufmerksamkeit des Erzählers gilt. Den Jüngern droht Lebensgefahr, und sie reagieren zutiefst menschlich.[27] Jesus begegnet dem Vorwurf der Jünger nicht direkt, sondern er wendet sich mit vollmächtigen Worten an die tobenden Elemente (B_1 - V 39ab). Und seine Worte bewirken, was sie aussagen: über dem See entsteht eine große Stille (A_1 - V 39cd). Auch der äußere Rahmen der Szene bildet durch die Wortwahl einen kontrastierenden Parallelismus: dem gewaltigen Wirbelsturm und den Wogen steht eine unheimliche Stille gegenüber. Gleichzeitig formen *megále anémo* (V 37a) und *galéne megále* (V 39d) eine chiastische Inklusion. In der dritten Szene schließlich (VV 40-41) wird eine *Interpretation* des Geschehens gegeben. Auf

---

[25] Vgl. L. Schenke, *Die Wundererzählungen*, 35.

[26] Doppelaussagen gehören zu den charakteristischen Zügen des markinischen Stils und bezeugen die Originalität des Textes (vgl. F. Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, BETL 31, Leuven 1972, 45ff).

[27] Wenn J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 197 den Tadel der Jünger an Jesus als einen »egoistischen Vorwurf« bezeichnet, so wird dies wohl der Situation, in der sich diese befinden, nicht gerecht.

die doppelte Frage Jesu nach dem Vertrauen und Glauben der Jünger reagieren diese mit Furcht. Die Aufeinanderfolge der Subjekte der ersten Szene wiederholt sich in der dritten und gliedert diese in zwei Teile. Die Spannung zwischen beiden Handlungsträgern - zwischen den Jüngern und Jesus - wird dadurch auch formal zum Ausdruck gebracht. Die beiden agierenden Subjekte stellen Fragen, die aber unbeantwortet bleiben. Dem Fragen Jesu stehen zumindest die Jünger als Adressaten gegenüber; den Fragen der Jünger jedoch fehlt ein solches Gegenüber. An deren Stelle ist der Hörer/Leser jetzt gefordert, eine Antwort zu geben. Er wird durch diesen - typisch markinischen - offenen Schluß in das Geschehen hineingenommen.

4. Synoptischer Vergleich

A) *Kontext*

Alle Synoptiker berichten über die Stillung des Seesturmes (Mk 4,35-41/Mt 8,18.23-17/Lk 8,22-25). Während Mk und Lk die Perikope an den Schluß der Gleichnisreden und den Anfang der Wundererzählungen stellen, ordnet Mt sie in eine umfangreiche Sammlung von Wundergeschichten (Kap. 8-9) ein, während er die Gleichnisse von Mk 4 in das Kapitel 13 verlegt.

Große Volksscharen folgen Jesus in Galiläa (Mk 4,1; Mt 8,1; Lk 8,4). Sie sind die Adressaten seiner Lehre und die Zeugen seiner Taten. Bei Lk entfällt die Einführungsszene mit dem am See lehrenden Jesus. Bei allen drei Synoptikern aber steht unmittelbar vor der Erzählung von der Sturmstillung eine Art summarische Bemerkung, die den vorhergehenden Abschnitt beschließt, indem sie nochmals das Gewicht der Lehre Jesu hervorhebt (Mk 4,33-34; Mt 8,18-22; Lk 8,19-22). Mk will dadurch vor allem aufzeigen, daß Jesus die Jünger tiefer als das Volk in das Geheimnis des Gottesreiches einführen muß. Diese Bevorzugung der Jünger ist typisch markinisch. Bei Mt dagegen schließt sich die Seesturmerzählung an zwei Nachfolge-Szenen an. Die zwei Dialoge der Nachfolge-Szenen (VV 19-20/21-22) bilden mit dem Dialog der Wundererzählung (VV 25-26) eine Einheit, deren zentrales Thema das Vertrauen ist. Die Wunderhandlung an sich stellt lediglich eine Illustration der Nachfolge-Thematik dar.[28] Um dieses Thema im Blick zu behalten, gestaltet Mt die direkte Rede von Mk 4,35 in indirekte Rede (8,23) um, so daß die Konzentration auf die drei Schlüsseldialoge gewahrt bleibt und der Abschnitt (8,18-27) in VV 25-26 seinen Höhepunkt erreicht. Bei Lk schließt sich die Wundererzählung an die Aussage über die wahren Verwandten Jesu (8,19-21) an. Das einzige Kriterium für die neue Art der Hausgenossenschaft sei die Bereitschaft, Gottes Willen zu erfüllen. So verschieden die Themen auch sind: allen drei Synoptikern gemeinsam ist das Anliegen, auf die Notwendigkeit, der Lehre Jesu mit einer radikalen, vertrauensvollen Antwort zu begegnen, hinzuweisen.

[28] Vgl. B.M.F. van Iersel / A.J.M. Linmans, ebd., 26.

Die bewußte Unterscheidung der Lehrtätigkeit Jesu für das Volk einerseits und die Jünger anderseits wird auch durch die gegensätzliche Verwendung der Begriffe »Land« und »See« unterstrichen. Bei Mk steht die klare Trennung bereits am Anfang des Kapitels: Jesus lehrt vom Boot aus - *en tê thalásse* -, während sich die Volksmenge am Land - *pròs tèn thálassan* - befindet (4,1). In V 36 ist die Trennung von Volkspredigt und Jüngerunterweisung dann konsequent durchgeführt. Ähnlich verfährt Mt in 8,18. Vielleicht könnte man die Volksmenge in Lk 8,19, die zwischen Jesus und seinen Verwandten steht, ebenfalls als ein Zeichen jener Trennung verstehen, die Mk durch die Gegenüberstellung von Land und See ausgedrückt hat.

B) *Perikope Mk 4,35-41 parr.*

Schon aus der Anzahl der Verse (5/7/4), noch mehr aber aus dem inhaltlichen Vergleich ergibt sich, daß Mt und Lk deutlich kürzere Fassungen aufweisen als Mk. Die einleitende Schilderung der Erzählung ist bei Mt und Lk viel glatter gestaltet. Beide ersetzen die stereotype markinische Parataxe *kaì* durch die besser anschließende Verknüpfung *dé* und verzichten auf das markinische PH. Bei Mt findet sich die Zeitangabe schon in 8,16 (*opsías dè genoménes*), wodurch die Nachfolge- und Vertrauensfrage unmittelbar neben die Aussage von der Erfüllung der Prophetie des Jesaja in Jesus gestellt ist. Direkter Anlaß für die Überfahrt scheint bei Mt die Menge um Jesus zu sein. Lk benutzt für die Anknüpfung der Wundererzählung an das vorhergehende Geschehen die allgemeine, unpräzise Zeitangabe *en miâ tôn hemerôn* (8,22). Bei Mk und Lk spricht Jesus die Jünger direkt an. Während bei Mk die Jünger die Menge entlassen und Jesus im Boot mitnehmen, wodurch sich in der markinischen Erzählung von Anfang an die bevorzugte Stellung der Jünger zeigt, folgen bei Mt die Jünger Jesus nach. Allein Mk erwähnt auch andere an der Überfahrt beteiligte Boote. Seine Beschreibung des plötzlich aufkommenden Sturmes im PH (V 37) und des Schlafes Jesu in einer periphrastischen Konstruktion (V 38a) ist ausführlicher und dramatischer gestaltet als bei den anderen Synoptikern. Mt und Lk illustrieren die Situation weniger aufwendig und konzentrieren sich dadurch stärker auf den lehrhaften Gehalt der Erzählung. Statt *laîlaps* verwendet Mt das sonst nur in apokalyptischen Zusammenhängen gebrauchte *seismòs* (Beben)[29]. Lk und Mt wandeln auch die markinische, Dauer und Festigkeit ausdrückende periphrastische Konstruktion *ên katheúdon* in eine finite Verbform um. Die Partizipialkonstruktion mit *prosérhomai* bringt bei Mt (V 25) und Lk (V 24) nicht nur eine stilistische Glättung mit sich, sondern schafft zugleich eine hoheitliche Atmosphäre: die Jünger treten mit ehrfurchtsvollem Respekt an Jesus heran. Ihre unmittelbar folgende Anrede Jesu entspricht bei den synoptischen Varianten der jedem Evangelisten eigenen Akzentuierung: mit *kyrie* bekennt Mt Jesus als den Herrn

[29] Vgl. Mk 13,8; Mt 24,7; Lk 21,11; Offb 6,12; 8,5; 11,13. 19.

der Gemeinde, den Herrn der Kirche;[30] mit der Verwendung von *didáskale*[31] intendiert Mk das besondere Verhältnis des lehrenden Jesus zu den Jüngern; und Lk bezeichnet mit dem für ihn typischen, nur von den Jüngern gebrauchten *epistáta*[32] Jesus als Meister und Führer einer Gruppe. Die vorwurfsvolle Frage der Jünger an Jesus bei Mk, die der »Titulierung« folgt, ist bei Mt und Lk nur noch abgeschwächt als einfache Bitte erhalten. Das Verb *sózo* bringt bei Mt ein gewisses »religiös-liturgisches« Element in die Erzählung. Der Tadel Jesu für die Feigheit der Jünger fällt vor allem bei Mk sehr hart aus (»Habt ihr noch keinen Glauben?« - V 40b); die Formulierungen bei Mt (*oligópistoi* - V 26) und Lk (*poû he pístis hymôn* - V 25) dagegen setzen voraus, daß die Jünger zumindest schon ein wenig Glauben besitzen, der jedoch noch wachsen muß. Bei Mk fällt auf, daß Jesus Sturm und Meer direkt, gleichsam als lebendige Wesen, als Dämonen (vgl. 1,25) mit dem doppelten Befehl *siópa, pefímoso* anspricht. Diese mehrfache und lebendige Anrede ist bei Mt und Lk in einen Bericht über das erhabene Tun Jesu umgestaltet, in dem die direkte Rede fehlt. In V 27 kommt es bei Mt durch einen Subjektwechsel (*ánthropoi*) zu einer Erweiterung des beteiligten Personenkreises. Die Abschlußfrage wird nicht von den Jüngern, sondern von den »*ánthropoi*« gestellt, wodurch sich wiederum die matthäische Betonung der Gemeinde ausdrückt.

Aus dem synoptischen Vergleich ergeben sich für die behandelte Wundererzählung drei inhaltliche Schwerpunkte und Eigenarten der markinischen Tradition:

- die Aufnahme des Kampfes Jesu gegen die dämonischen Mächte, näherhin das Anherrschen von Sturm und See,
- die Kraft des Wortes Jesu,
- die starke Betonung des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen Jüngern.

---

[30] Der Vokativ *didáskale* findet sich sonst bei Mt nur im Reden von Nichtjüngern (8,19; 9,11).

[31] Das Substantiv *didáskalos* kommt im NT 59mal vor. 41mal wird das Wort in Bezug auf Jesus gebraucht. Jesus lehrt und sammelt die Jünger um sich und gleicht so schon rein äußerlich den jüdischen Schriftgelehrten. Das Interesse des Mk am lehrenden Jesus ist offenkundig. Von 12 Belegen des Substantivs *didáskalos* stehen 10 als direkte Anrede im Vokativ; 4mal reden die Jünger Jesus so an (vgl. 4,38; 9,38; 10, 35; 13,1), 3mal geschieht das durch eine unbekannte Person (vgl. 9,17; 10,17.20) und je einmal durch eine der drei wichtigsten Gruppen des Judentums: die Pharisäer (12,14), die Sadduzäer (12,19) und die Schriftgelehrten (12,32). So wird Jesus ausdrücklich von der ganzen Gesellschaft seiner Umgebung als Meister anerkannt, was der im Judentum geläufigen Anrede eines Schriftgelehrten als Rabbi entspricht. Schließlich bezeichnet sich Jesus auch selbst als *didáskalos* (14,14). Deshalb kann diese Anrede Jesu nicht als Würde prädikat gelten, wie es etwa bei *kyrios* der Fall ist. Aus dem 4. Kapitel als ganzem läßt sich die Zielrichtung des markinischen Denkens ablesen: Jesus lehrt mit Vollmacht (vgl. 1,22.27; 6,2), seine Worte erweisen sich wirkmächtig in seinen Taten (vgl. 4,39).

[32] Dem semantischen Wortsinn nach bezeichnet *epistátes* jemanden, der in einer Sache über einem anderen steht.

III. Die semantische Analyse

»Wer ist dieser?«

Das ganze Evangelium hindurch klingt immer wieder die Frage nach der Identität Jesu an, die auch in der Sturmstillungserzählung thematisiert und explizit ausgeführt wird. Die Person Jesu erweist sich als hermeneutischer Schlüssel dieser Perikope. Vor diesem Hintergrund soll die semantische Analyse des in diesem Abschnitt verwendeten Vokabulars im Vergleich zum sonstigen Vorkommen im gesamten Mk durchgeführt werden.

1. Am See von Galiläa (VV 35-36)

Die Überfahrt geschieht am Ende des Tages[33] der großen Lehre am See (4,1). Markus eröffnet einige wichtige Abschnitte seines Ev (vgl. 1,9; 2,1; 8,1; 9,2; 14,1.12) sowie fast alle Wundererzählungen mit dieser konkreten Zeit- und Ortsangabe.[34] Dies belegt u. a. die grundsätzliche, funktionelle Bedeutung der Wundergeschichten im MkEv: Die Wunder sind konkrete Zeichen der rettenden Macht Gottes, sie sind Verifikation der Worte Jesu.[35]

Äußerlich ist kein Motiv oder Anlaß für eine Fahrt über das See gegeben. Es erscheint völlig unwichtig, warum Jesus auf die andere Seite fahren will. Stattdessen lenkt die Erzählung die Aufmerksamkeit direkt auf das zentrale Geschehen zwischen Jesus und den Jüngern im Boot. Immer wieder schildert das MkEv, wie sich Jesus vor dem Volk zurückzieht, um seiner Mission eine neue Tiefe geben zu können.[36] Zugleich ist hier aber auch die große Dynamik des zweiten Ev erkennbar: in seinem ersten Teil wechselt Jesus mehr als 40mal den Aufenthaltsort.

Zwar könnte die Genitivus-absolutus-Konstruktion *opsías genoménes*[37] auch als eine Illustration der bedrohlichen Situation angesehen werden.[38] Vergleicht man aber alle fünf Belege dieser Konstruktion bei Mk miteinander, dann tritt deutlich ein anderer Akzent hervor: am Abend sammelt sich eine Menge von Kranken und Bedürftigen um Jesus, und viele werden von ihm geheilt (vgl.

---

[33] Das Substantiv *heméra* kommt im NT - in zahlreichen Bedeutungen - 389mal vor, davon 45mal bei Mt, 24mal bei Mk, 83mal bei Lk, bei Joh 31mal und in der Apg 94mal. Eine besondere Prägung erfährt es durch die Verwendung für den Tag par excellence, den dritten Tag nach Jesu Leiden und Tod (8,31; 9,31; 10,34), den Tag der Auferstehung.

[34] Mk 1,21.32; 2,1; 3,1.7; 4,35; 5,1; 6,35.47; 7,24.31; 8,1.22; 11,12.20; 16,1.2.

[35] In den markinischen Wundererzählungen wird immer wieder »die wunderwirkende, weil realitätsstiftende Kraft des Wortes Jesu« (R. Schmücker, ebd., 16) betont.

[36] Vgl. 1,35.36; 1,45; 3,9.13; 4,10ff.34; 6,31.46.

[37] Sie kommt bei Mt 7mal, bei Mk 5mal und bei Joh 2mal vor.

[38] So J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, RNT 2, Regensburg ^{3}1954, 106; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 269; Gnilka, ebd., 195; R. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 149.

1,32ff); am Abend befinden sich die Jünger im Boot, und Jesus kommt zu ihnen über den See gegangen (vgl. 6,47ff); am Abend sitzt Jesus mit den Zwölf beim Mahl (vgl. 14,17ff); am Abend begräbt Josef von Arimathäa den Leichnam Jesu (vgl. 15,42ff). An all diesen Stellen wird eine intensive Beziehung zu Jesus betont und mittels dieser Zeitangabe stimmungsvoll eine festliche Atmosphäre der Gemeinschaft erzeugt.

Vers 36 betont stark die Aktivität der Jünger. Sie stellen sich als die engsten Mitarbeiter ihres Meisters vor, in dessen Namen sie tätig sind. Sie werden nicht nur gegenüber dem Volk, sondern auch gegenüber dem Meister selbst aktiv. Mit den Verben *afíemi*[39] und *paralambáno* wird im MkEv in der Regel die Aktivität Jesu beschrieben. Das Verb *paralambáno* ist jedoch auch stark vom »Jesus-Jünger-Verhältnis« geprägt: Jesus nimmt die Jünger (vgl. 10,32) oder auch nur Petrus, Jakobus und Johannes (vgl. 9,2; 14,33) zur Seite, um sie in das Geheimnis seines bevorstehenden Leidens einzuführen. Der »privilegierte« Ort des Zusammenseins der Jünger mit Jesus und ihrer Belehrung durch ihn ist das Boot. Im Rahmen des Wirkens Jesu in Galiläa kommt bei Mk 17mal *ploîon* vor,[40] wobei jeweils unmittelbar die zentralen Themen des Ev angesprochen sind: die Identität Jesu, der Glaube an ihn und das Ihm-Nachfolgen. Der erste Gebrauch von *ploîon* in der Berufungserzählung (vgl. 1,19.20) prägt den Klang der weiteren Verwendung des Wortes im Ev. Das Boot ist das Arbeitsmittel der Fischer schlechthin, es ist der Ort ihres gemeinsamen Tuns, es ist ein wichtiger Teil ihres alltäglichen Lebens, ein Stück ihrer Familien. Deshalb ist es gleichsam zum Synonym all dessen geworden, was die Jünger zurückgelassen haben. Bei den Überquerungen des Sees im Boot bilden die Jünger - wenn sie abgesondert von den anderen auf engstem Raum vereint mit Jesus sind - eine engere Gemeinschaft mit ihm (vgl. 5,2.21; 6,32.45; 8,10). Im Boot versucht Jesus, die Jünger in das Geheimnis seiner Person einzuführen (vgl. 8,14ff); und die Jünger erleben schließlich im Boot nicht nur Angst, Not und Gefahr, sondern vor allem auch die rettende Macht Gottes (vgl. 4,37ff). Das Boot bedeutet für Markus den Ort der intensiven Begegnung zwischen Jesus und seinen Jüngern schlechthin; das Boot wird so zum Symbol einer christlichen Gemeinde, der Kirche.[41] Bedeutende Etappen der Verkündigung Jesu spielen sich bei Mk am Ufer des

---

[39] Für das Verb *afíemi* gibt es bei Mk 36 Belege, aus denen sich eine Verwendung in verschiedenen semantischen Feldern ablesen läßt. Außer in 4,36 finden sich nur fünfmal die Jünger als Subjekt zu diesem Verb: bei der Berufung, als sie alles verlassen und Jesus folgen (1,18.20; 10,28), sowie in Getsemani, als sie Jesus verlassen und fliehen (14,50).

[40] Mit 17 Vorkommen (dazu noch das Deminutiv in 3,9) findet sich bei Mk in der Verwendung von *ploîon* ein deutliches Übergewicht gegenüber den anderen Evangelisten (Mt 13, Lk 8, Joh 8, dazu 4 Deminutive); nur bei Joh taucht *ploîon* auch in der nachösterlichen Erzählung auf (vgl. 21,3.6.8). Auffällig ist der Gebrauch des Bootes als Kanzel, von der aus Jesus die Volksmenge lehrt (vgl. Mk 3,9; 4,1).

[41] Vgl. E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSNT Supp. 4, Sheffield 1981, 230-234.

Sees Gennesaret ab.[42] Dieser wird jedoch nicht nur als geographische Beschreibung des betreffenden Ortes verwendet, sondern er wird auch zum Symbol: einerseits für die gewaltigen und unbeherrschbaren Dimensionen (vgl. dazu 9,42; 11,23) - in diesem Sinne ist eine Prägung durch die semitische Mentalität und den atl. Hintergrund zu verzeichnen;[43] anderseits für einen »Weg der Nachfolge«, der zwar nicht gefahrlos erscheint, jedoch zur Erkenntnis der Vollmacht und der wahren Identität Jesu führt (vgl. 6,45ff; 8,14ff).[44]

Die Erwähnung anderer, das Boot Jesu begleitender Boote, die in der Erzählung aber kein weiteres Echo findet und so die Frage nach deren Zweck aufwirft,[45] kann in die Reihe markinischer Äußerungen gestellt werden, die die Priorität der Jüngerbelehrung unterstreichen. Für den Handlungsablauf der Wundererzählung an sich ist die Präsenz dieser Boote in der Tat nicht notwendig.

2. Der Souverän der Schöpfung (VV 37-39)

Die Schilderung des Seesturms und der Notsituation bezeugen die erzählerische Kunst des Markus. Der gewaltige Seesturm[46] bedroht aufs äußerste das Leben der Jünger. Leicht lassen sich in dieser Schilderung Ähnlichkeiten mit der Jona-Erzählung (Jon 1,4-16) aufzeigen. Die sachlichen und sprachlichen Parallelen legen die Frage nach einer Abhängigkeit der markinischen Seesturmerzählung von der Jonageschichte nahe. Auch dort entsteht ein gewaltiger Sturm, so daß das Schiff in große Gefahr gerät. Die

---

[42] Das Wort *thálassa* ist unter den Synoptikern am häufigsten bei Mk belegt. Von 91 Vorkommen im NT finden sich bei Mt 16, bei Mk 19, bei Lk 3, bei Joh 9 sowie in der Offb 26. Mk gebraucht dieses Substantiv 14mal im Zusammenhang mit Jesus. Durch die Ortsbezeichung *thálassa* gestaltet Markus einen einheitlichen geographischen Rahmen für die Aktivität Jesu in Galiläa (vgl. 2,13; 3,7ff; 4,1.35ff; 5,1ff; 6,32ff). Dabei vermutet man eine vor-markinisch gewachsene Sammlung galiläischer Erzählungen (vgl. P.J. Achtemeier, *The Origin and Function of Pre-Marcan Miracle Catenae (4,35-8,26)*, in: *JBL* 91 (1972), 198-221).

[43] Vgl. P.J. Achtemeier, *Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea*, in: *Interp.* 16 (1962), 169-176.

[44] Vgl. E.S. Malbon, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*, in: *JBL* 103 (1984), 363-377.

[45] Diesbezüglich sind verschiedene Erklärungsversuche angestellt worden: In den anderen Booten hätten sich heimkehrende Menschen aus dem Ostjordanland befunden (vgl. J. Schmid, ebd., 106); die begleitenden Boote seien im Sturm zerstreut worden, weshalb man später nichts mehr von ihnen höre (vgl. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, New York ²1966, 274); und schließlich: es sei hier ein Überbleibsel der Einleitung einer alten Tradition erhalten, die einen größeren Zeugenkreis kannte (vgl. L. Schenke, *Die Wundererzählungen*, 32; vgl. G. Schille, ebd., 31).

[46] Von 7 Belegen des *ánemos* bei Mk finden sich 4 in dieser Perikope, 2 in der zweiten Seewundererzählung (6,45-52). Auch in der apokalyptischen Rede (vgl. 13,27) bezeichnet *ánemos* kosmische Mächte, die für Menschen unbeherrschbar sind.

Seeleute reagieren mit großer Furcht und mit Gebet. Während draußen der Sturm tobt, schläft Jona im Schiff. Man tritt an ihn heran, um ihn zu wecken und zum Gebet aufzufordern. Doch erst als Jona ins Meer geworfen wird, beruhigt sich dieses.[47] Gewiß ist den Jüngern als frommen Juden die Jonageschichte bekannt gewesen. In einer solchen dramatischen Grenzsituation wie auf dem See könnte sie ihnen zur Deutung des Geschehens der Sturmstillung als Eingriff Jahwes verholfen haben. Schon oft hat Jahwe in der Geschichte Israels aus dem Sturm gesprochen (vgl. Job 31,1); noch öfter jedoch brach ein Sturm als Strafe für ungerechte und gottlose menschliche Taten aus.[48]

Dem Toben der Elemente wird die souveräne, von Jesus ausgehende Ruhe gegenübergestellt. Im Unterschied zum trügerischen Schlaf des Jona (vgl. Jon 4,5) gründet die - sein Schlafen[49] ermöglichende - Souveränität Jesu in seinem Vertrauen auf den Vater. Die Ortsbezeichnung *en tê prymne*[50] wirft ein zusätzliches Licht auf die ängstliche Reaktion der Jünger: Jesus, obwohl schlafend, befindet sich an der wichtigsten Stelle des Bootes. Der vorwurfsvolle Anruf Jesu durch die Jünger bereitet die Frage Jesu nach dem Glauben der Jünger und ihrer Zuversicht (V 40) vor.

Das zentrale Geschehen des Wunders wird durch das Verb *epitimáo* (»anherrschen, anfahren, zurechtweisen«)[51] in Beziehung zu den Erzählungen über die Dämonenaustreibungen (vgl. 1,25ff) gebracht. Jesus spricht die

---

[47] Die Reaktion der Seeleute auf die plötzliche Beruhigung des Meeres, »*kaì efobéthesan hoi ándres fóbo megálo tòn kyrion*« (Jon 1,16 LXX), zeigt eine erstaunliche Ähnlichkeit zu der Reaktion der Jünger angesichts des wirkmächtigen Tuns Jesu (vgl. 4, 41a).

[48] Vgl. Is 29,6; Job 27,20; Spr 1,27; 10,25; Weish 5,23.

[49] Die einzige Erwähnung des schlafenden Jesus in den Evangelien findet sich in Mk 4,38 parr.; 5 von insgesamt 8 Belegen des Verbs *katheúdo* bei Mk beziehen sich jedoch auf den Schlaf der Jünger: Jesus mahnt sie, wach zu bleiben (13,36); trotzdem findet er sie in der entscheidenden Stunde seiner Passion dreimal schlafend (14,37.40.41). So kann eine rückschauende Einordnung der Sturmstillungserzählung aus Sicht der Passion den Kontrast zwischen der vertrauensvollen Haltung Jesu und dem Zweifeln der Jünger beleuchten.

[50] *prymna* bezeichnet den hinteren Teil des Bootes, wo der Steuermann mit zwei Rudern steht (vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 271).

[51] Über die 27 Belege bei den Synoptikern (Mt weist 6, Mk 9 und Lk 12 Vorkommen auf) hinaus findet sich das Verb *epitimáo* nur in 2 Tim 4,2 und Jud 9. Bei Mk ist 6mal Jesus das zugehörige Subjekt, 3mal sind es die Jünger (vgl. 8,32; 10,13.48). In Mk 1,25 und 9,25 droht Jesus dem unreinen Geist und befiehlt ihm, zu schweigen (*fimóo*) und den besessenen Menschen zu verlassen; er verbietet den Dämonen streng, ihn bekannt zu machen (vgl. 3,12). Die große Bedeutung des Verbes für Mk zeigt sich in der Tatsache, daß es dreimal im zentralen Teil des Ev - im Rahmen der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung - vorkommt: Jesus »schärfte ihnen aufs strengste ein, niemandem etwas von ihm zu sagen« (8,30); Petrus nahm ihn auf die Seite »und fing an, ihm zu wehren« (8,32); nur hier ist Jesus das Objekt einer durch dieses Verb ausgedrückten derartigen Aktion; Jesus weist Petrus streng zurück und fordert ihn auf, über seine erste Entscheidung zur Nachfolge (vgl. 1,17) und seine jetzige Haltung zu ihm nachzudenken (vgl. 8,33).

tobenden Elemente in einer feierlichen Weise,[52] direkt, als lebendige Wesen an. Gerade im Kampf gegen die dämonischen Mächte durch Taten und Worte Jesu erweist sich seine Identität, die durch ein enges Verhältnis zum Vater geprägt ist. Aus diesem den Dämonen gegenwärtigen Verhältnis Jesu zum Vater (vgl. 1,24; 3,11; 5,7; 9,20) heraus ist er fähig, die Leidenden aus der Gewalt der Dämonen zu befreien und ihnen zu helfen, zu eigener Identität zurückzufinden. Diese »Befreiungstat« Jesu betrachtet Markus als die wesentliche Wirkung des nahegekommenen Reiches Gottes (vgl. 1,15.34.39).

Die souveräne Haltung Jesu gegenüber See und Wind verstärkt die Atmosphäre der Epiphanie; nur einer, nämlich Jahwe, ist es, der die Vollmacht besitzt, so zur Natur zu reden: derjenige, dessen Wort am Anfang steht, der alles ins Leben, in seine Existenz gerufen hat, der allem eine eigene Ordnung, eine eigene Identität gegeben hat. So erweist sich Jahwe auch als Kämpfer gegen die chaotischen Mächte[53], die in der Antike meist in gewaltigen Unwettern, aber auch in der Wildheit von Feinden und Dämonen gesehen wurden. Dieses Motiv von der souveränen Macht Jahwes gegenüber der Natur findet im AT ein vielfaches Echo, vor allem in den Psalmen und bei den Propheten.[54] Offensichtlich ist in der Sturmstillungserzählung ein schöpferisches Moment präsent. Jesus begibt sich in die Kontinuität des tätigen Schöpfergottes und des Gottes, der durch die Herausführung des auserwählten Volkes aus Ägypten - durch das »chaotische Wasser« des Schilfmeeres hindurch - die neue Gottesgemeinde schafft.[55] Die zahlreichen wörtlichen Anklänge an Jon 1,4-16 sowie an weitere alttestamentliche Traditionen weisen auf die offenkundige Aussageabsicht in Mk 4,35-41 hin, daß die Vollmacht, die im AT Jahwe zusteht, jetzt Jesus zugesprochen wird. Die Worte Jesu erfüllen sich in seinen Taten. Sie beherrschen die menschenfeindlichen Mächte und stellen die ursprüngliche Ordnung und Ruhe wieder her (vgl. 4,39cd).[56]

---

[52] Vgl. F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen [14]1975, § 346. Eine solch energische Beschwörungsformel mit doppeltem Imperativ ist im NT einmalig.

[53] Dem befehlenden *epitimáo* entspricht das hebräische Verb *r`n* das im AT die Schelte Gottes gegenüber feindlichen Mächten bezeichnet: Jahwe gebietet dem Satan zu schweigen (vgl. Sach 3,2), er droht den Völkern, die toben wie das Meer (vgl. Jes 17,13), er schilt das Meer; so übt er seine Herrschaft über die unheimliche Macht des Sturmes und der Wasserfluten (vgl. Nah 1,4; Ps 68,31; 106,9; 107,29; 119,21) aus.

[54] Vgl. Ps 18,16; 65,8; 74,13; 77,17; 89,10; 95,5; 104,9; 107,25ff; Job 38,4ff; Jes 40,12; 51,9 f.15; Jer 31,35; Am 5,8; 9,6.

[55] »The story portrays Jesus here in terms of the amazing power of Yahweh. The sea story recalls two mighty works of God: rolling back the chaotic waters of creation and rolling back the seas of the Exodus to create the community of Israel« (E.K. Broadhead, *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, JSNT Supp. 74, Sheffield 1992, 96).

[56] Markant ist die Übereinstimmung zwischen Mk 4,39c und der Beschreibung des sich beruhigenden Wassers nach der Sintflut (»*kaì ekópasen tò hydor*« Gen 8,1 LXX).

3. Die Frage nach der Identität (VV 40-41)

Die dritte Szene wird schon am Beginn durch eine typisch markinische Einleitungsform[57] - ähnlich wie in V 35 - als zweiter Teil der Wundergeschichte gekennzeichnet. Zwei solche typischen Formen in ein und derselben Perikope können als sicheres Zeichen der markinischen Redaktion gelten. Markus gebraucht diese Form oft, wenn er eine Forderung Jesu gegenüber den Jüngern ausdrücken oder die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf das jeweils Folgende lenken will (vgl. 1,17; 9,29; 10,14.21.52). In der vorliegenden Perikope leitet er so die bedeutendste Etappe der Erzählung, nämlich die Interpretation nicht nur des Geschehens auf dem See, sondern aller bisherigen Taten Jesu ein. Mit der Doppelfrage (V 40)[58] erreicht die Spannung zwischen Jesus und den Jüngern ihren Höhepunkt. Noch in drei anderen Fällen verwendet Markus dieses rhetorische Mittel (4,13; 7,18; 8,17), wodurch jeweils das Jüngerunverständnis unterstrichen wird. Auch hier kann man im Hintergrund die Frage nach der Verstehensmöglichkeit der Jünger vermuten. Das Thema des »Jüngerunverständnisses« durchzieht das ganze MkEv.[59] Die Lebensgefahr stellte eine existentielle Erprobung des Jüngerglaubens dar, und Jesu Frage - sein schwerer Vorwurf[60] - läßt erkennen, daß die Jünger diese Probe nicht bestanden haben. Zwar zeigten sie ein gewisses Maß an Vertrauen gegenüber Jesus, als sie ihn in ihrer Not riefen, doch konnte Jesus ihr ängstliches Verhalten nicht zufriedenstellen. Die Frage Jesu nach dem Glauben[61] - die hier allerdings noch nicht explizit auf ein Objekt des Glaubens zielt[62] - trifft den Kern des

---

[57] *légei autoîs* als Einleitungsform mit Jesus als Subjekt kommt in Mk 16mal, bei Mt 5mal und bei Lk überhaupt nicht vor.

[58] Der semitische Ursprung dieser Redeweise ist in der Forschung unumstritten (vgl. F. Neirynck, ebd., 56).

[59] Vgl. 4,13; 6,52; 7,18; 8,17ff; 9,6.10.32; 10,24ff.

[60] Die Lesart des Textes in V 40 ist unsicher. Zwei Hauptlesarten tauchen in wichtigen Handschriften auf. Die bei *Nestle* (27. Aufl.) aufgenommene Leseart ist sehr gut bezeugt (S B D L Δ O lat u. a.), aber auch die Lesart *tí deiloí este houtos; pôs ous* ist in bedeutenden Handschriften vertreten (p^{45} A C K u. a.). Auf Grund der äußeren Textbezeugung allein ist also eine Entscheidung nur schwer zu treffen. So muß sie gemäß der internen Textkritik, aus dem Vergleich der »Jünger«-Stellen im gesamten MkEv heraus, gefällt werden. Während die Frage »Habt ihr noch immer keinen Glauben?« vor aussetzt, daß die Jünger schon einen gewissen Glauben besitzen, der aber bezüglich seiner Qualität noch Defizite aufweist, verschärft *pôs ouk* die Anklage, die dann in dem Vorwurf gipfelt, die Jünger hätten überhaupt noch keinen Glauben.

[61] Unter den 243 Belegen von *pístis* im NT - davon bei Mt 8, bei Lk 11 und keiner bei Joh - kommt das Wort bei Mk relativ selten, und zwar nur fünfmal, vor. Es taucht bei ihm jedoch immer im Kontext zentraler theologischer Kennzeichnungen der Identität Jesu auf. Der Glaube ist die Möglichkeitsbedingung für die Wunderheilung (vgl. 2,5; 5,34; 10,52).

[62] *pístis* steht hier ohne Artikel. Es gleicht sehr der eigenartigen Formulierung in 11,22 (*éhete pístin theoû*), wo beide Substantive ohne Artikel gebraucht sind. Das Wort »Gott«

Verhältnisses der Jünger zu Jesus, näherhin ihres Vertrauens zu ihm. Die Jünger sind aufgefordert, in ihrem Glauben einen Schritt weiter zu gehen als das Volk, das in Jesus vor allem einen Wundertäter, lediglich einen Helfer in einer konkreten Not sieht. Sie müssen sich der Frage nach dem Ursprung der Vollmacht Jesu stellen. Jesus will, daß seine Worte und Taten für die ihm Nachfolgenden auf die Offenbarung seines Vaters hin transparent werden. Das *oúpo* (»noch nicht«) unterstreicht das Fehlen dessen, was Jesus von seinen Jüngern erwartet. Später wird er sie noch zweimal in dieser Weise nach dem von ihnen erwarteten Verständnis fragen (vgl. 8,17.21). Nach allem bisher Erlebten sollte der Glaube der Jünger deutlich tiefer sein.

Auf die autoritative Haltung Jesu in Tat (V 39) und Wort (V 40) reagieren die Jünger mit großer Furcht. Die semitische Konstruktion *efobéthesan fóbon* (V 41) unterstreicht die tiefe Betroffenheit der Jünger und stellt erneut die Verbindung zu atl. Tradition, vor allem zur Jonageschichte, her. Die Furcht der Seeleute drückte dort ihre Anerkennung Jahwes (vgl. Jon 1,10.16) aus. Bei den Jüngern Jesu geht es jetzt aber nicht mehr nur um die Angst vor tobenden Wogen (*deilós* V 40), sondern um ihr Staunen, ihre Ehrfurcht vor einer Sache, die sie überfordert; jetzt kommt die »religiöse Furcht« vor dem Unbegreiflichen, vor der Epiphanie Gottes in den Blick, die in der alttestamentlichen Literatur als Grundhaltung des Menschen erscheint (vgl. Spr 1,7).[63] Das Verb *fobéomai* (»fürchten, erschrecken«)[64] kommt im MkEv 8mal in Bezug auf Jesus vor (4,40; 5,15.33.36; 6,50; 9,32; 10,32; 16,8). Nur in 4,41 wird das Verb mit dem Substantiv *fóbos*[65] näher bestimmt und damit stark betont. Mit genau denselben Worten wird in Lk 2,9 die Reaktion der Hirten beschrieben, als sie vom Glanz des Herrn umstrahlt wurden. Darüber, daß es sich hier um eine Epiphanie handelt, kann nach der geschilderten Reaktion der Jünger kein Zweifel bestehen. Der verstärkte Ausdruck des Furchtmotives verschärft den Kontrast zwischen den Anzeichen der offensichtlichen göttlichen Anwesenheit und der Unfähigkeit der Jünger, diese zu erkennen. »Furcht« wird hier nicht als psychologischer Begriff gebraucht, sondern anhand gerade dieser Reaktion der Jünger wird die sich ereignende Epiphanie, die göttliche Präsenz in Jesus erwiesen. Die folgende Reaktion der Jünger zeigt jedoch, daß sie sich dieser

als Objekt des Glaubens (genitivus objectivus) wird unter den 30 Belegen im MkEv nur hier ohne Artikel verwendet. M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1963, N° 165-172 erkennt in diesem Phänomen eine Akzentuierung hinsichtlich der Qualität und der Natur des Glaubens. Somit ist schon die konkrete Zielrichtung des Glaubens aufgezeigt. Auch die imperativische Form spricht für die Notwendigkeit einer radikalen Haltung der Jünger hinsichtlich ihrer Beziehung zu Gott.

[63] Vgl. H. R. Balz, *fobéo*, in: *ThWNT* IX (1973), 194-216.

[64] Unter 95 Belegen in NT findet sich *fobéomai* 58mal in den Evangelien, davon bei Mt 18mal, bei Mk 12mal, bei Lk 23mal und bei Joh 5mal.

[65] Das Substantiv *fóbos* kommt 47mal im NT vor, davon bei Mt 3mal, bei Mk 1mal, bei Lk 7mal und bei Joh 3mal. Bei den Synoptikern begegnet es fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Epiphaniefurcht (Mt 14,26, Lk 1,13 u. a.).

Präsenz noch nicht deutlich bewußt sind. Daß sie trotzdem mit Ehrfurcht reagieren, kann deshalb nicht in ihren eigenen Erkenntnisfähigkeiten begründet sein, kann nicht als psychische Reaktion gewertet werden, sondern setzt notwendig ein göttliches Handeln voraus. Die »Furcht« stellt aber auch ein deutliches Signal für den Leser dar. Sie bestätigt seine Kenntnis über die Herkunft der Vollmacht Jesu (vgl. 1,1.11), bekräftigt sein Vertrauen, seinen Glauben. Jedoch folgt unmittelbar die staunende Fragestellung der Jünger, die auch eine zentrale Frage des MkEv überhaupt anstößt, wer denn dieser sei (»*Tís ára hûtós estin*« 4,41). So kann man annehmen, die Jünger ahnten zumindest in gewisser Weise, daß der Jesus in ihrer Mitte mit der Vollmacht Jahwes auftrat. So erwartete man von ihnen eine ähnliche Antwort, wie sie der Besessene in der Synagoge von Kafarnaum gab (vgl. 1,24). Auch wenn aufgrund des Wundergeschehens die Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu auf der Hand zu liegen scheint, fehlen jedoch deutliche diesbezügliche Aussagen. Der offene Schluß der Perikope richtet den Blick der Jünger weiter auf das Kreuz hin aus. Erst das Kreuz wird letztlich die Erkenntnis der wahren Identität Jesu ermöglichen (vgl. 15,39).

Povzetek: **Maksimilijan Matjaž, Pomiritev viharja kot markovska pripoved čudeža**

Poročila o čudežih zavzemajo v Mr precej več prostora, kakor pri ostalih dveh sinoptikih. Vsak posamezni čudežni dogodek prispeva nek svoj poseben pogled h globalni zasnovi vere, ki je predstavljena po Mr. Različni biblični motivi, ki so prisotni v pripovedi o pomiritvi viharja (Mr 4,35-41), kažejo na tesno povezavo med odrešenjskim dogajanjem, ki je nastopilo z Jezusom Kristusom, in starozaveznim izročilom. V Mr je Jezus v pričujoči perikopi najizraziteje postavljen v kontinuiteto delovanja Boga Stvarnika, ki ima moč ne samo nad demonskimi silami v človeku, temveč tudi nad celotno naravo.

Summary: **Maksimilijan Matjaž, The Calming of the Storm as a Marcan Miracle Story**

Reports on miracles take up much more space in the Gospel of St. Mark than in the other synoptic Gospels. Each miracle story adds a specific component to the development of the concept of faith as presented in the Gospel of St. Mark. The motifs contained in the pericope of the calming of the storm (Mk 4.35-41) show the close connection between the salvational action instituted by Jesus Christ and the Old Testament tradition. In the said pericope of St. Mark Jesus is represented as continuing the action of God the Creator, who has power not only over the demonic forces in man but also over the universe.

Pregled UDK 22=863 (049.2)

Jože Krašovec

Predstavitev Svetega pisma

Novi prevod in mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma [1]

Sveto pismo ima za seboj dolgo zgodovino; nastajalo je prek ustnega izročila, ki se je prenašalo od najstarejših časov hebrejskega ljudstva skozi vso starozavezno obdobje vse do konca 1. st. po Kr. že v stari zavezi spise, ki so jih imeli za svete, preprosto imenujejo »Knjiga« (hebr. *seper*; gr. *he bíblos*, pomanjševalnica *to biblíon*) ali množinsko »Knjige« (prim. 2 Mz 24,7; 32,32; Joz 1,8; 2 Kr 22,13; Iz 29,18; Ps 40,8; Dan 9,2; 1 Mkb 12,9; 2 Mkb 8,23). Postopoma se za Staro zavezo uveljavi izraz »Svete knjige« (prim. 1 Mkb 12,9; 2 Mkb 8,23), ki se izredno pogosto pojavlja v spisih znamenitega judovskega razlagalca Svetega pisma Filona Aleksandrijskega (ok. 25 pr. Kr. do 40 po Kr.) in judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija (37-100 po Kr.). Nova zaveza pa Sveto pismo stare zaveze največkrat označuje z izrazom *he graphé*, »Pismo«. Obstaja pa tudi besedna zveza »sveta pisma« (prim. Rim 1,2). V prvem obdobju imamo torej za naš izraz »Sveto pismo« dva naziva: »Svete knjige« in »Sveti spisi«. Iz teh dveh virov se v prvem tisočletju v Evropi uveljavita dva naziva: »Biblia« in »Sacra scriptura«. Tako stanje je ostalo vse do danes. Izraz *Biblia*, »Knjiga«, je postal razpoznavni znak izraelskega naroda kot naroda Knjige. Ko pa je Sveto pismo postalo prva knjiga sveta, je upravičeno dobilo oznako »Knjiga knjig«.

Ob tednu Univerze v Ljubljani danes preglejmo petnajst let trajajoče priprave novega slovenskega prevoda Svetega pisma, ob tem omenimo razočaranja nad lastnim delom in odločenost, da besedila čimbolj prečistimo in približamo izvirniku, in sicer glede besedišča, sloga in retorike, v skrbi za lepoto pri prevajanju v slovenski jezik in v pripravah na veliki mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma, ki dobiva svetovne razsežnosti. Nastanek novega prevoda Svetega pisma in zasnova simpozija odpirata pred nami neslutene razsežnosti Svetega pisma in njegovega odmeva v svetovnih kulturah od začetka do danes.

[1] Predavanje na Teološki fakulteti ob tednu Univerze v Ljubljani, 28. novembra 1995.

1. Sveto pismo v starih rokopisih in v umetnosti

Samodejna rast Svetega pisma do položaja Knjige knjig je vsestransko zarisala evropsko in v veliki meri svetovno civilizacijo. Najstarejši ohranjeni rokopisi, ki pomenijo osnovni dokument pismenstva vsakega naroda, so zapisi odlomkov iz Svetega pisma. V tem stoletju je posebnega pomena najdba svetopisemskih rokopisov s področja Mrtvega morja; večinoma jih postavljajo v 1. st. pr. Kr. Ti in drugi rokopisi iz prvega tisočletja našega štetja pomenijo neprecenljivo bogastvo, saj so primarni vir za izredno pomembno sodobno znanost tekstne kritike Stare zaveze, tj. preverjanja avtentičnosti izvirnega svetopisemskega besedila. Judje in za njimi kristjani so izvirno besedilo prepisovali z zavestjo njegove božanske avtoritete in zato popolne nedotakljivosti.

Velja pa poudariti, da je bila v stoletjih po Kr. oblika predstavitve svetopisemskega besedila pri Judih in kristjanih različna. Pri Judih je bila značilna oblika rokopisni zvitek na dveh valjih. Zvitki Svetega pisma pridejo posebno lepo do veljave na praznik *šimhat toráh*, »veselje nad postavo«. Pri kristjanih pa že v 2. st. prevlada oblika kodeksa, ki v naslednjih stoletjih postane razpoznavni znak krščanskih rokopisov, med katerimi imajo najpomembnejše mesto svetopisemski kodeksi. Za znanost tekstne kritike so posebno dragoceni najstarejši ohranjeni grški kodeksi, ki zaobsegajo vse Sveto pismo stare in nove zaveze bolj ali manj v celoti. Najstarejši so *papirusi Chester Beatty* v 11 kodeksih, ki jih različno postavljajo v obdobje od 2. do 4. st. Iz 4. st. sta posebej slavna *Codex Sinaiticus* in *Codex Vaticanus*, iz 5. st. pa *Codex Alexandrinus*. Poleg teh velja omeniti dva kodeksa, ki obsegata le del Nove zaveze: *Codex Bezae Cantabrigiensis* iz konca 4. st. in *Codex Claromontanus* iz 5. st. Prvi obsega grško in latinsko besedilo štirih evangelijev, katoliških pisem in Apostolskih del, drugi pa grško in latinsko besedilo Pavlovih pisem.

Odnos do Svetega pisma se na poseben način kaže v umetnosti. Na Vzhodu se v 6. st. začne nova miniaturna umetnost, knjižno slikarstvo. Proti koncu 7. st. se knjižna umetnost razcvete v irskih samostanih in se postopoma razvije tudi drugod po Evropi. Tako pride do mnogih slovitih rokopisov Biblije, psaltrov, evangeliarjev in zakramentarijev. Platnice često krasijo dragoceni umetniški reliefi, besedilo pa bogate slikarske kompozicije iz Stare in Nove zaveze. Knjižna umetnost je ostala izredno živa in bogata vse do našega časa, predvsem pa skozi ves srednji vek. Evropske knjižnice in muzeji hranijo veliko število bogato ilustriranih Biblij. Sveto pismo sámo in sorodne knjige, ki zajemajo vsebino iz Svetega pisma, so neprecenljiv zaklad, ki ga obravnava posebna znanost, imenovana kodikologija.

Za Slovence pomeni mejnik Dalmatinova Biblija iz leta 1584. Z njo Slovenci nismo dobili le prvega celotnega prevoda Svetega pisma, temveč tudi prvo ilustrirano Biblijo. V njej imamo 222 lesorezov, ki so delo različnih mojstrov. Podobno tudi *Hišno postilo*, ki jo je Primož Trubar priredil po Luthru, za ilustracijo razlag nedeljskih in prazničnih evangelijev krasi 108 lesorezov. V 19. st. sta bila posebno znamenita mojstra lesorezov Julij Schnorr in Gustav Doré.

Schnorrove in Doréjeve ilustracije svetopisemskih prizorov so zdaj dostopne tudi v slovenskih izdajah. Schnorrove sta Frančišek Lampe in Janez Evangelist Krek skoraj v celoti prevzela za svoje veliko delo *Zgodbe Svetega pisma*, Doréjeva ilustrirana Biblija pa je pri nas izšla leta 1986.

Sveto pismo je navdihovalo literarne ustvarjalce, da so iz njega črpali motive za leposlovje vseh vrst: pesništvo, drame, romane in novele v različnih jezikih. Veliko je del, ki imajo naslov po svetopisemskih osebah oziroma zgodbah, pa tudi druga znana dela, ki se ne nananšajo neposredno na Sveto pismo, imajo tu svojo filozofsko-teološko in etično osnovo, npr. Schakespearjeve drame, Dantejeva *Božanska komedija*, *Zločin in kazen* Dostojevskega itd. Umetniki besede segajo v vse globine razmerja med grehom in kaznijo, med kesanjem in usmiljenjem. V svetni literaturi je Sveto pismo dobilo pomembno mesto šele ob začetkih duhovne drame v srednjem veku. Izoblikovale so se božične, pasijonske in velikonočne igre. Posebna zvrst duhovnih iger so bili mirakli in misteriji, ki so se razvili iz liturgije.

V slovenskem leposlovju svetopisemski motivi najdejo svoje mesto predvsem v pesništvu, do veljave pa pridejo tudi v pripovedništvu in dramatiki. V dušah umetnikov so budili in poglabljali čut za doživljanje skrivnostnih sil ljubezni in sovraštva, svetosti in greha, neskočnosti in končnosti človeškega bitja, ki je razpeto med dva svetova.

Sveto pismo ima posebno vidno mesto v likovni umetnosti: v stavbarstvu, kiparstvu, mozaični umetnosti, stenskem slikarstvu, krilnih oltarjih, ikonah, drugih posamičnih slikah, slikanih oknih, oltarnih prtih, ilustracijah knjižnih izdaj. Do 4. st. so svetopisemske motive zaradi preganjanja večinoma upodabljali v skrivnih prostorih, zlasti v katakombah, in sicer v stenskem slikarstvu in v kiparstvu. Od 4. st. dalje so v raznih deželah gradili veličastne bazilike, ki so služile kot prostor za reprezentativne upodobitve. Njihov namen ni bil samo poučevati, temveč sočasno tudi razodevati. Stavbe so podoba idealnega mesta, ki predstavlja nebeški Jeruzalem. V poznem srednjem veku, v obdobju gotike, pride do razmaha mogočna arhitektura. V katedralah se uveljavijo vse veje umetnosti, vse služi eni sami veliki podobi »neba«, ki predstavlja nebeški Jeruzalem.

Na Vzhodu je bil mozaik značilna oblika umetniškega oblikovanja in je prodrl tudi precej daleč na Zahod. Z renesanso se začne v Italiji nova zlata doba slikarstva, ki doseže vrh v delih Leonarda da Vincija (1452-1519) in Michelangela Buonarottija (1475-1564). Slavno izročilo renesančnega slikarstva se nadaljuje tudi skozi obdobje baroka in rokokoja. Nastane mnogo stropnih fresk po cerkvah in kapelah, pa tudi samostojnih slik na svetopisemske teme. V 19. st. prevladajo svetni motivi, ki imajo za moto zemski paradiž. Ta moto narekujejo nove sekularizirane ideologije in revolucije, ki se začenjajo s francosko revolucijo. Svetopisemske teme ne igrajo več nobene pomembne vloge. V 20. st. je položaj zopet boljši.

Judovsko in krščansko versko izročilo je bistveno povezano z glasbo. Skozi stoletja so prišle do veljave vse zvrsti glasbe in v vseh je Sveto pismo prvi vir glasbenih motivov. Velikokrat so uporabili svetopisemska besedila v nespremenjeni obliki, v večjem ali manjšem obsegu. Prav tako pogosto so jih

svobodno prirejali in povezovali z besedili iz poznejšega izročila. V izbiri svetopisemskih motivov se je posebno jasno pokazalo, kateri svetopisemski simboli, motivi, osebnosti in zgodbe utelešajo univerzalne resničnosti človeškega bitja v njegovi dinamiki razmerja do Boga in človeka. Samo takšne je mogoče organsko aktualizirati v vsakem času in v vseh družbenih razmerah.

Najbolj zgodnja, izrazito svetopisemska glasba je petje psalmov, ki je enako pomembno v judovstvu in krščanstvu. Pozneje so v vseh jezikih samodejno nastajale neštete ljudske verske pesmi, ki se bolj ali manj neposredno naslanjajo na svetopisemska besedila. Veliki umetniki segajo po Svetem pismu, ko v klasičnih glasbenih zvrsteh izražajo Božjo moč v vesoljstvu in v velikih zgodovinskih dogodkih, pa tudi najbolj skrivnostne vzgibe človeških src v njihovi neskončni predanosti ali zaslepljenosti.

Sveto pismo je najpomembnejša predloga slovenskih cerkvenih pesmi, do veljave pa je prišlo tudi v umetniških skladbah: v mašah, oratorijih, motetih itd. Prve ljudske pesmi so nastajale po latinskih in nemških predlogah. V Stiškem rokopisu (15. st.) imamo najstarejšo ohranjeno kitico velikonočne pesmi *Naš Gospud je od smrti vstal.* Slovenski protestanti so spesnili več psalmičnih pesmi. Izročilo psalmičnih pesmi nepretrgano živi vse do danes. Poleg psalmov je tudi mnogo drugih motivov Svetega pisma našlo svoje mesto v izredno bogatem slovenskem izročilu ljudskih pesmi in umetniških skladb.

2. Temeljne teološke postavke Svetega pisma

Če hočemo ustrezno ovrednotiti značilnosti kultur, ki jih oplaja Sveto pismo, je treba začeti s temeljnimi postavkami Stare zaveze, ki pomeni ključ za razumevanje Nove zaveze in vse judovsko-krščanske civilizacije. V Stari zavezi je odločilen tako imenovani »etični monoteizem«, to je harmonično povezovanje vere v Božjo absolutnost in svetost. To povezovanje je razlog za neizmerno dinamiko v odnosih med Bogom in človeštvom, Izraelom kot zaveznim občestvom in posameznikom. Bog je začetek in konec vsega bivajočega, zato je za človeka edina možnost. Iz tega sledi, da avtonomnost ali etična nevtralnost sploh ne prideta v poštev. Kakor se Bog ne more odtujiti svojemu stvarstvu v celoti in še posebej človeku, ki ga vedno nagovarja, izziva in vzgaja za popolnost, tako človek ne more živeti brez svojega Stvarnika. Odtuji se mu lahko le za ceno življenja. Tako je hebrejska postava edina med vsemi pravnimi in etičnimi sistemi antike, ki moralni imperativ postavlja v središče religioznih in narodnih vrednot. Načelo pravičnosti, zvestobe, solidarnosti in ljubezni je temelj osebnega in družbenega življenja. Na mesto kozmoloških in mehanističnih analiz sveta stopa personalistično-preroška dinamika, ki odpira neskončno širino zgodovine in globine duha med dobrim in zlim. Če je pri Grkih ideal pravičnosti kozmična in družbena harmonija, je pri Hebrejcih pomembno le vprašanje svetosti življenja; harmonija in mir sta možna le tam, kjer je svetost življenja začetek in konec zavesti in delovanja. Bistvo človekovega poslanstva je *imitatio Dei*, »posnemanje Boga«. To je posebno zgovorno izraženo v obljubi zaveze, da bo Izrael »kraljestvo

duhovnikov in svet narod« (prim. 2 Mz 19,6), in v spodbudi Svetostne postave: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (prim. 3 Mz 19,2). Eno najpomembnejših vidikov načela *imitatio Dei* je prepričanje, da je to edina zanesljiva pot do filantropije. Dinamika sedanje napetosti razmerij med Bogom in njegovim ljudstvom po eni strani utemeljuje zgodovinski spomin vse do začetka sveta, po drugi strani pa nezadržno navdihuje slutnjo in upanje v dopolnitev; od tu značilna mesijanska in eshatološka naravnanost Svetega pisma.

Načelo *imitatio Dei* razloži, zakaj univerzalnost in demokratičnost etičnega imperativa ne vzpostavljata individualizma, temveč vodita v zavezno razmerje med Jahvejem in Izraelom. Razmerje do Boga, sočloveka in sveta je pravo le, če izkazuje ravnotežje in vzajemnost. Globina osebnega razmerja utemeljuje trdnost občestvenih vezi in njihovo dinamiko. Zato ni naključje, da dve verziji desetih zapovedi (prim. 2 Mz 20,2-14; 5 Mz 5,6-18), obe v kontekstu sklenitve zaveze, zajemata vse temeljne vidike osebnega in občestvenega življenja tako popolno, da te zapovedi veljajo za nesporno formulacijo univerzalnega naravnega zakona, ki ga v bistvu sprejema ves civilizirani svet. Monogamija, ki je v judovstvu in krščanstvu enako pomembna, ter osrednja vloga družine in svetost zakonske zveze po načelu zaveze, so najbolj subtilna posledica teoloških in antropoloških postavk Svetega pisma.

Strahospoštovanje do svetega Boga ima neslutene posledice za vrednotenje človeka. Tu je temelj absolutne enakosti med ljudmi v smislu znamenite izjave, da je Bog človeka ustvaril po svoji podobi (prim. 1 Mz 1,28-27). To pa pomeni vse, kar so kdajkoli filozofi, teologi in umetniki vzvišenega povedali o človeku. Bistvo vsega je v tem, da je človek zaznamovan z Božjo svetostjo in dostojanstvom. V vsakem človeku je zapisano Božje bistvo, zato je vsako človeško bitje sveto; vsi ljudje so enaki v ognjišču Božje ljubezni. To pa pomeni ne le možnost, temveč etični imperativ popolne demokracije: vsi ljudje imajo isti izvor in isti osnovni namen življenja, zato so vsi postavljeni pred iste zahteve pravičnosti in svetosti. Toliko bolj resno je treba obravnavati stranpoti. Ko se človek obrne proti Božji svetosti in sočloveku, se začne seznam zablod vse do neodpustljivih grehov proti Svetemu Duhu. In ko se pred zahtevo pravičnosti potuhnejo vse človeške ustanove, toliko močneje zveni Božji glas v odtujeni duši in družbi, ki nezadržno drvi v propad. »Glas krvi« umorjenega brata vpije k Bogu (prim. 1 Mz 4,10). Vendar tudi največje človeške zablode niso nepopravljive; fatalizem je v popolnem nasprotju z duhom preroštva. Tudi ko je vse okolje porušeno, in ostane le ranjena duša, ki je sprevidela zablodo, ki se zablode kesa in se želi vrniti k izvoru svojega življenja, je možen nov začetek; ta morda celo obeta boljše sadove, kakor so bili predvideni poprej. V tem je paradoks poti do rešitve prek trpljenja, ki ožarja čudovite speve o služabniku v Izaijevi knjigi (prim. 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) in postavlja v ospredje križanje Božjega Sina med razbojnikoma ter vstajenje iz groba tretji dan.

3. Napetost med dobesednim in prostim prevajanjem Svetega pisma

Univerzalnost svetopisemskih tem in izraznih sredstev pa ni spodbujala le razlag v okviru ljudskga pripovedništva in v umetnosti vseh vrst, temveč tudi razlago Svetega pisma samega. Prevodi Svetega pisma so najbolj prvobitna razlaga. Najstarejši prevodi Stare zaveze v aramejščino (targumi) kažejo izredno raznolikost glede interpretacije. Nekatera besedila, predvem pesniška, so prevedena dokaj dobesedno in ohranjajo značilen zgoščen biblijski slog. Druga so mestoma zelo razširjene parafraze. Razlog za večjo točnost prevodov v pesništvu je predvsem osnovna pesniška oblika paralelizma. Pesniške povedi v organsko povezanih in ritmično določenih distihih in tristihih je težko parafrazirati, ne da bi popolnoma uničili pesniško zgradbo besedila. V proznih besedilih pa je ovir za parafraze neprimerno manj, zato so prevajalci, ki so besedilo prirejali za liturgično rabo po sinagogah, nekatera besedila prosto prevajali in vanje vnašali miselni svet svojega časa.

Posebno pozornost zasluži grški prevod (Septuaginta), ker je bil podlaga Nove zaveze in je imel zelo močan vpliv na razvoj evropskih jezikov in kulture na splošno. Ime Septuaginta temelji na izročilu, da je prevod opravilo dvainsedemdeset judovskih starešin v kratkem času. V resnici so prevod pripravljali v dolgem časovnem obdobju, od 3. do 2. st. pr. Kr. V njem se zrcalijo različna prevajalska načela: nekatere knjige so prevedene zelo dobesedno, druge izredno prosto. Novozavezni pisatelji so se mnogo bolj opirali na ta grški prevod kakor na hebrejski izvirnik. Nekateri Judje pa s Septuaginto niso bili zadovoljni, ker se je premalo skladala z izvirnikom. Zato je Akvila v 2. st. po Kr. pripravil skrajno dobeseden prevod. Očitno se zaradi pretirane dobesednosti ni uveljavil, toda ostanki prevoda so zaradi velike skladnosti s hebrejskim izvirnikom izredno dragoceno gradivo za preučevanje hebrejskega besedila v prvih stoletjih po Kr.

Zgodnji latinski prevodi Septuaginte in izvirnega grškega besedila Nove zaveze so bili zelo dobesedni. Hieronim je v 4. st. pripravil celoten latinski prevod (Vulgata) na temelju najboljših ohranjenih grških in hebrejskih rokopisov tako, da je ubral srednjo pot med strogo dobesednostjo in svobodnim parafraziranjem. V celoti je Vulgata vendarle precej v skladu z izvirnim besedilom, ne le glede besedišča, temveč tudi glede slogovnih in retoričnih prvin.

V srednjem veku je pod vplivom Vulgate nastala vrsta prevodov, ki so bili precej dobesedni. Martin Luther je celotno Biblijo prevedel tako, da odraža skladnost z izvirnim svetopisemskim slogom in ustvarjalnost v iskanju ustreznic v prevodnem jeziku. Svoja prevajalska načela je podal v dokumentu pod naslovom *Sendbrief zum Dolmetschen* (1530). Luthrov prevod Svetega pisma je vplival na prevajanje Svetega pisma v druge jezike, med drugim v angleščino in v slovenščino.

V poznejših stoletjih je nastalo zelo veliko prevodov Svetega pisma. Nekateri so izrazito dobesedni, drugi precej prosti. Uveljavili so se tisti, ki so združevali skladnost z izvirnim besedilom in razumljivost povedi v prevodnem jeziku. V novejšem času različno temeljno pojmovanje jezika spodbuja dva različna

pristopa v prevajanju. Na eni strani imamo tiste, ki verjamejo v univerzalnost in zato prevedljivost temeljnih jezikovnih in slogovnih kategorij in se torej zavzemajo ne le za vsebinsko, temveč tudi za formalno ekvivalenco med izvirnim in prevodnim jezikom. To je klasično stališče. Na drugi strani so tisti, ki menijo, da jeziki med seboj niso kompatibilni in se zavzemajo za tako imenovano dinamično ekvivalenco v prevodnem jeziku. Po njihovem mnenju je misel treba ustrezno pretvoriti v formalne kategorije prevodnega jezika.

Pregled usode prevodov različnega tipa kaže, da so se zlasti v uradni liturgični rabi uveljavi prevodi, ki so se v bistvu ujemali z izvirnikom, čeprav je v njih očitna težnja po razumljivosti v izbiri ustreznic v prevodnem jeziku. V takšnih prevodih prevladuje čudovita skladnost med vsebino in obliko, zato je v njih v zelo veliki meri ohranjeno izvirno sporočilo, obenem pa vzvišenost ali vznesenost biblijskega sloga. V tem je razlog, da se je toliko prevajalcev opiralo na priznane stare prevode in je v novejših prevodih pogosto težko znanstveno ugotavljati razmerje odvisnosti od izvirnika in klasičnih starih prevodov. Ne glede na temeljna načela o prevajanju je samoumevno, da dober prevod ni le zadeva znanosti, temveč tudi umetnost, ki je sad naravne nadarjenosti in odgovornega dela.

Napetost med klasičnimi vzori prevodov in zavzemanjem za dinamično ekvivalenco je petnajst let preganjalo vse, ki smo sodelovali pri novem prevodu Svetega pisma. Neštete osebne in skupinske debate, sestanki in preverjanja drugih modelov so zarisali križev pot našega prevoda od začetnih dokaj prostih poskusov do precej točnega standardnega prevoda, ki prinaša izvirno besedilo v formalni skladnosti. Zato je bilo zlasti v zadnji fazi vloženega ogromno napora v revizije, ki so še v teku. Osnovno vodilo pri tem pa je skladnost načela in izvedbe skozi vse Sveto pismo stare in nove zaveze. Posebna skrb velja skladnosti med svetopisemskim besedilom, opombami, uvodi in bogatimi tabelami, ki so v pripravi za priloge na koncu knjige.

Na predvidenem mednarodnem simpoziju o interpretaciji Svetega pisma bodo imeli osrednjo vlogo izvedenci za stare in slovanske prevode Svetega pisma. V številnih pogovorih s slovitimi strokovnjaki za stare prevode je bilo poudarjeno, da je ugotavljanje hermenevtičnih načel izredno težavno, ker za nobenega od starih prevodov Svetega pisma nimamo opisa načel. Pristop in idejno izhodišče je treba razbrati iz narave prevoda. Zato hermenevtične značilnosti prevodov lahko presoja le strokovnjak, ki ima za seboj življenjsko delo primerjalnih raziskav na področju izvirnika in prevoda, ki ga preučuje. Namen našega simpozija je, strokovnjake spodbuditi k načrtni presoji hermenevtičnih značilnosti starih in slovanskih prevodov, da bi končno prišli do priročnika, ki bo širokim slojem jezikoslovcev in literarnih kritikov zanesljivo vodilo v presojanju kakovosti in pomena posameznih prevodov.

4. Razmerje med dobesednim pomenom in metaforičnimi pomeni Svetega pisma v interpretaciji

Razmerje med izvirnikom in prevodi je določalo vso zgodovino interpretacije Svetega pisma, v judovstvu in krščanstvu, na sakralnem in svetnem področju. V judovstvu so aramejski prevodi vsaj toliko določali poudarke v interpretaciji kakor v krščanstvu grški in latinski prevodi. Vse do novejšega obdobja kritične eksegeze so judovski pismouki in krščanski cerkveni očetje in teologi Sveto pismo interpretirali v luči poudarkov, ki so bili razvidni iz starih prevodov. Od tod v judovstvu poudarjeno pričakovanje restavracije Izraela in pričakovanje Mesija, v krščanstvu pa izrazito kristološka interpretacija Stare zaveze. Kljub temu med judovskimi in krščanskimi razlagalci zaznamo stične točke v vseh temljnih postavkah interpretacije. Tako Judje kot kristjani so poudarjali, da imajo svetopisemska besedila več pomenov. Znamenito je vprašanje razmerja med prvotnim, dobesednim pomenom in različnimi metaforičnimi pomeni Svetega pisma. Vsi resni razlagalci so bili prepričani, da je tako imenovani dobesedni pomen (hebr. *pĕšat*, lat. *sensus literalis*) odločilen. Toda vsi so se hkrati zavedali, da narava razmerja med vidnim in nevidnim, konkretnim in abstraktnim, sedanjim in prihodnjim, nosi v sebi neomejene možnosti metaforične razlage po načelu analogije med vidnimi simboli in nevidnim zaznavnim svetom. Zato so judovski in krščanski razlagalci na podoben način razvili tri kategorije razlag Svetega pisma v prenesenem pomenu.

Judje so s štirimi pojmi opredelili načelo o večstranskem pomenu svetopisemskih besedil. Mnemotehnično ga označujejo z akronimno tvorjeno besedo »PaRaDiSe«, ki temelji na začetnih črkah hebrejskih pojmov: *pĕšat,* »razgrniti«, to je očiten dobesedni pomen; *remez*, »namig«, to je tipološki ali alegorični pomen; *dĕraš,* »raziskati«, to je pomen, do katerega pridejo z raziskovanjem po ustaljenih pravilih *(middôt); sôd,* »skrivnost«, to je mistični pomen. To načelo je značilno za midraše, ki verjetno segajo nazaj vse do dobe izgnanstva in so nastajali tudi v tisočletju po Kristusu.

Za izoblikovanje eksegetične metode med kristjani je bila izred nega pomena ustanovitev katehetske šole v Aleksandriji v Egiptu. Tu je Filon postavil temelje za bogato izročilo v razlaganju Svetega pisma. Posebno znani predstavniki krščanske katehetske šole so bili Panten (Pantaios), ki je šolo ustanovil (pred letom 180), Klemen Aleksandrijski (ok. 150-216) in Origen (ok. 185-254), ki je po razpadu šole nadaljeval svoje delo v sloviti Cezareji v Palestini. Origen je razvil Filonovo alegorično metodo razlage in Filona celo nadkrilil. V nasprotju s Filonovo alegorično eksegezo, ki v podobah Svetega pisma odkriva abstraktne filozofske resnice, je Origen razvil tipološko razlago Stare zaveze: v Stari zavezi vidi predpodobo novozaveznih resničnosti, to pa je neodtujljiva značilnost krščanske eksegeze. Njegov prvenstveni namen je bilo odkrivanje »globljega pomena«, ki pa je povzročilo razlikovanje med različnimi pomenskimi vidiki. Origen je v večini besedil videl tri pomene: »telo« (meso) besedila, njegovo »dušo« in njegovega »duha«. Drugoten pomen označuje tudi s tehničnimi grškimi

izrazi *anagogé, allegoría* in *tropología.* Prva dva pojma sta sinonimna, tretji pa je le nekoliko pomensko različen. Včasih se v pomenu *allegoría* uporablja pojem *theoría.* Po vsem tem je jasno, da gre v bistvu vedno le za dva različna vidika: 1. zgodovinski ali dobesedni pomen; 2. duhovni pomen s tremi podvrstami: alegorija, anagogija in tropologija. V sholastični dobi je za dvojni temeljni pomen v štirih členih nastal priljubljeni mnemotehnični stavek:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.

V prevodu stavek pomeni: »Črka uči o dogodkih, alegorija, kaj naj bi veroval, morala, kaj moraš storiti, anagogija, kam moraš težiti.«

V sodobni kritični eksegezi starejšo judovsko in krščansko eksegezo označujejo kot tradicionalno. Nekateri menijo, da to pomeni predznanstveno obdobje, drugi pa v njej vidijo tako zanesljive metodološke stalnice, da v svoje jezikovne analize brez predsodkov vključujejo izjave starih, ki razmerje med dobesednim pomenom in prenesenimi pomeni presojajo v mejah stvarne dialektike med konkretnim in presežnim.

5. Značilnosti sodobne svetopisemske hermenevtike

V novejšem času razlago Svetega pisma pogosto označujemo z besedo »hermenevtika«. Ta beseda se je uveljavila najbrž na temelju Aristotelovega dela *Peri hermeneías*, »O interpretaciji«. Aristotel je z njo označeval razmerja logike v izjavah, v 19. st. pa je Friedrich Schleiermacher besedi dal širši in globlji pomen s tem, ko je težišče postavil na medosebnostno komunikacijo. Njegova temeljna ugotovitev je, da je glavna ovira za zanesljivo razumevanje besedila avtorjeva individualnost. Jezik sicer res predstavlja univerzalne kategorije, s katerimi se posamezniki sporazumevamo, toda enkratnih doživetij in spoznanj avtorjev ni mogoče povsem ustrezno izraziti. Zato Schleiermacher razlikuje med gramatično in tehnično ali psihološko interpretacijo. Wilhelm Dilthey je v razmišljanju o procesu interpretacije poleg individualno-osebnostne razsežnosti upošteval tudi epistemološki vidik, to je zgodovinsko zavest. Martin Heidegger pa je v teoriji o hermenevtiki izpostavil ontološki vidik, ko je ugotavljal, da se v interpretaciji udejanja sama človekova bit. Besedilo je resničnost, utelešena v jeziku, ki vključuje človekovo eksistenco, zato razumevanje besedila pomeni dinamiko odkrivanja možnosti bivanja. Na tem ontološkem temelju je Heidegger razvil sloviti pojem o hermenevtičnem krogu v razmerju med avtorjem, sporočilom in prejemnikom sporočila. Na teh postavkah je Hans-Georg Gadamer zgradil svoj obsežni opus o hermenevtiki. Njegov osnovni poudarek je, da odkrivanje možnosti eksistence pomeni dialog med sedanjostjo in preteklostjo, med besedilom in razlagalcem; oba pa imata vsak svoje obzorje. Namen interpretacije je spoj obeh obzorij ob jeziku, ki je posrednik med obema. Tako se v interpretaciji preteklost in sedanjost samodejno spajata.

V novejšem času sta Gadamerju oporekala Jürgen Habermas in Karl-Otto Apel s tako imenovano »kritično hermenevtiko«, češ da interpretacija na temelju

zgodovinskih dokumentov, ki sestavljajo določeno izročilo, ni pozorna na zlorabe, ki so del zgodovinskih dokumentov. Zato kritična hermenevtika nekdanje težišče z avtoritete zgodovine prelaga na prihodnost v smislu kritične ocene preteklosti. Paul Ricoeur opozarja na nevarnost absolutiziranja težišč na preteklosti, sedanjosti ali prihodnosti in skuša uravnovesiti postavke filozofske in kritične hermenevtike s strukturalno eksegezo v luči eksistencialnih postavk. V celostni strukturalni analizi besedila odkriva svet metaforike, ki predstavlja večplastnost vidne in nevidne resničnosti. Ker se v Svetem pismu kljub običajnim jezikovnim izraznim sredstvom vendarle zrcali pomembna posebnost, to je izrazita tesocentričnost, se Paul Ricoeur in za njim nekateri drugi zavzemajo za specifičnost hermenevtike v interpretaciji svetopisemskih besedil.

Specifičnost biblične hermenevtike se odraža le v zavesti posebne narave, to je v posvečenosti svetopisemskih besedil. V formalnem pogledu pa se sodobna biblična hermenevtika ne razlikuje od tako imenovane svetne. Specifično naravo svetopisemskih besedil bi lahko zelo preprosto povzeli kot odkrivanje Božje volje. Posamezniki (npr. preroki), ves izraelski narod, in končno Jezus Kristus, vidijo svoje poslanstvo zgolj v razlaganju Božje volje. Kdor upošteva to temeljno postavko, ga pluralnost metod in različnost poudarkov ne more motiti. Nasprotno, pluralnost se mu zdi samoumevna. Eksistencialna filozofska postavka se lepo sklada s svetopisemskim načelom o živi Božji besedi, ki v procesu interpretacije samodejno prihaja do veljave. Razlaga Svetega pisma postane problematična le, ko ne more iz spon formalnih pravil religioznega izročila ali ateistično-mehanistične ideologije, ki ne dopušča, da bi človekov duh v stiku z Božjim duhom sploh zaživel. Zavest o živi Božji besedi in o neizčrpni eksistencialni dinamiki človekovega bitja pa v formalnem pogledu ne more biti v konfliktu z nobeno hermenevtično teorijo. V resnici bolj ali manj neposredno in samodejno vključuje vse: historično, eksistencialno, strukturalno in pragmatično hermenevtiko. Dejstvo je, da je Sveto pismo zgodovinski dokument. Duhovna kultura človeštva dalje dokazuje, da so vsa zgodovinska pričevanja, utelešena v strukturi najrazličnejših jezikov, prevedljiva, to pa neizpodbitno dokazuje univerzalnost temeljnih jezikovnih struktur in univerzalnost človekovega dojemanja. V jeziku na splošno in posebej v metaforiki, ki se uporablja v različnih vejah literanih dokumentov historične narave, se torej zrcali temeljna analogija med vidnim in nevidnim svetom. Zato Sveto pismo kot zgodovinski in literarni dokument lahko omogoča živo, eksistencialno srečanje med Bogom in človekom.

Glede prevladujoče strukturalne eksegeze najnovejše dobe te ugotovitve pomenijo neslutene možnosti dialoga med vsemi vejami izkustvenih in humanističnih znanosti, dokler predstavniki znanosti upoštevajo osnovno pravilo odgovornosti in primarno vlogo etike v človekovem zasebnem življenju in v družbi. Sodobna svetopisemska hermenevtika vključuje vse temeljne teze strukturalnih postavk Ferdinanda de Saussura, ruskega formalizma, praške šole, francoskega strukturalizma in raznih drugih lingvističnih tokov. Pri tem je bistvenega pomena vztrajanje na avtonomnosti besedila kot predmeta strukturalne analize. Iz tega sledi, da je treba upoštevati celoto besedila z vsemi

razmerji med konstitutivnimi deli. Nekateri avtonomnost obstoječe zgradbe besedila jemljejo tako strogo, da zavračajo možnost ugotavljanja namena avtorjev iz davnine nastanka besedila. Toliko bolj se v njihovem stališču zrcali postavka o univerzalnosti človekovega dojemanja pomena zgodovinskih dokumentov. Toda v najnovejšem času že prevladuje prepričanje, da natančna analiza besedil nikakor ne izključuje njihove zgodovinske razsežnosti, saj je časovnost osnovni okvir človekovega dojemanja. Torej strukturalna analiza pomeni dialektično napetost v dojemanju razmerij med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Tako kakor pri prerokih je tudi pri razlagalcih njihovih govorov odločilno spoznanje imperativa sedanjega trenutka. Toda ta bi bil brez prave osnove, če bi ga odrezali od organizma, ki se napaja iz preteklosti in sedanjosti ter se usmerja v prihodnost.

Ta zavest narekuje povezovanje temeljnih metodoloških pristopov sodobnih svetopisemskih znanosti: kritiko oblik, kritiko virov, kritiko redakcij, tekstno kritiko, kanonično kritiko, retorično kritiko in strukturalizem kot posebno metodo. V celostni strukturalni analizi se samodejno ustvarja ravnotežje v vrednotenju sintaktičnih, semantičnih, stilističnih in retoričnih prvin. Danes posebej poudarjamo osrednje mesto retoričnih prvin in njihove prepričljivosti v posredovanju sporočila. Celostna strukturalna analiza predpostavlja večkratno vračanje k branju besedila, da se prvi vtis dopolnjuje, spoznanje širi ter poglablja in se tako očiščuje ideoloških in drugih usedlin. Interpretacija je pač podoba človeka, ki v krhki posodi svoje mesenosti nosi neustavljivo energijo duha. Nihče izmed nas, in niti vsi skupaj nikoli ne bomo do dna doumeli, kaj šele izrazili, kar čutimo in slutimo o sebi in drugih v razponu med vidnim in nevidnim, med sedanjostjo in prihodnostjo. Sveto pismo pa govori predvsem o neslutenem dialogu na najgloblji osebnostni ravni med Stvarnikom in stvarstvom, med začetkom in koncem. Svoboda duha, načelna pokorščina najvišji resnici, skrivnostni glas vesti so v interpretaciji zgodovinskih dokumentov tiste varovalke, ki preprečujejo možnost zlorabe. Ali bolje rečeno, proces interpretacije pomeni hkrati odkrivanje avtentičnega pomena, eksistencialnih možnosti in deviacij v zgodovini interpretacije. Zato je vsaka interpretacija odkrivanje svobode Duha in eksodus iz objema nevarnih čeri samovolje na poti v prihodnost.

Povzetek: **Jože Krašovec, Predstavitev Svetega pisma**

Avtor predstavlja temeljne teološke postavke Svetega pisma, njegov pomen v evropski kulturi in značilnosti stare in novejše hermenevtike. Prikaz se deli v pet oddelkov: 1. Sveto pismo v starih rokopisih in v umetnosti; 2. Temeljne teološke postavke Svetega pisma; 3. Napetost med dobesednim in prostim prevajanjem Svetega pisma; 4. Razmerje med dobesednim in metaforičnimi pomeni Svetega pisma v interpretaciji; 5. Značilnosti sodobne svetopisemske hermenevtike. Izbiro tematike so narekovale diskusije, do katerih je prišlo v zvezi s pripravo novega slovenskega prevoda Svetega pisma in mednarodnega simpozija o interpretaciji Biblije, ki bo septembra 1996.

Ssummary: **Jože Krašovec, Presentation of the Bible**

The writer presents fundamental theological presuppositions of the Bible, its impact on the European cultures, and the characteristics of the ancient and modern hermeneutics. The presentation falls in five sections: 1. The Bible in the ancient manuscripts and in arts; 2. Fundamental theological presuppositions of the Bible; 3. The tension between the literal and the approximate ways of translating the Bible; 4. The relationship between the literal and the metaphorical meanings of the Bible in the interpretation; 5. The characteristics of the modern hermeneutics. The choice of the themes was suggested by the discussions arisen in connection with the preparation of the new Slovenian translation of the Bible and of the International Symposium on the Interpretation of the Bible to be held in Ljubljana in September 1996.

Pregled UDK 248 (049.2)

France Oražem

Matanićev Uvod u duhovnost

P. dr. Atanazij J. Matanić je v hrvaščini izdal knjigo *Uvod u duhovnost* (Institut za kršćansku duhovnost KBF i Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1994, 229 str.).

Matanić je bil rojen leta 1922 na otoku Krk, leta 1948 je bil posvečen v duhovnika, tri leta kasneje pa je dosegel doktorat iz teologije. Kot profesor že štirideset let predava duhovnost na raznih institutih in fakultetah v Rimu, zadnja leta tudi na Bogoslovni fakulteti v Zagrebu oziroma na Institutu za krščansko duhovnost pri tej fakulteti. Na področju duhovnosti se stalno posveča znanstvenemu raziskovanju. Predvsem izstopa kot izreden poznavalec svetovne literature s področja duhovnosti, pa tudi širše teologije. Sad njegovega raziskovanja so številne razprave in samostojna dela, kot npr. *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio* (1964), *Adempire il Vangelo* (1967), *Vocazioni e spiritualità* (1968), *Temi fondamentali di spiritualità scientifica* (1979), *Francesco d'Assisi, Fattori della sua spiritualità* (1984).

Uvod u duhovnost je prevod njegove knjige iz italijanščine, ki ima naslov *La spiritualità come scienza, Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (Edizioni Paoline, Torino 1990). Kot je iz naslova in podnaslova izvirnika vidno, razlikuje avtor duhovnost kot vedo ali študij in duhovnost kot duhovno življenje. Knjiga je posvečena predvsem duhovnosti kot vedi. Biti hoče nekakšen metodološki uvod v študij duhovnega življenja. Zato govori o osnovnih in splošnih temah in vprašanjih, ki jih mora poznati vsak, ki hoče študirati duhovnost. Gre pravzaprav za uvajanje v znanstveni študij duhovnega življenja in za znanstveno utemeljitev duhovnosti kot vedi. Podaja pravi znanstveni temelj, na katerem je mogoče graditi resnično znanstveni študij duhovnosti. Ta študij kot tudi njegovo poučevanje se običajno znajde pred dvema težavama, in sicer, kako dati duhovnosti znanstveni značaj in kako se za poučevanje le-te primerno pripraviti. Znano je, da nima samo vsaka vrsta vede (filozofija, teologija, zgodovina, jezikoslovje, pravo, naravoslovne znanosti) svoje lastne metode raziskovanja, temveč tudi vsaka disciplina znotraj določene znanosti. Tako duhovnost ali teologija duhovnosti spada med teološke predmete, vendar pa, ker ima svoje posebne značilnosti, ki izhajajo iz njene

narave, se ne poslužuje splošne teološke metodologije, temveč ima svojo lastno metodologijo, ki ustreza njeni naravi.

Knjiga obsega poleg predgovora in pogovora osem poglavij. V začetku vsakega poglavja je navedena obsežna literatura, ki se nanaša na tematiko tistega poglavja. Kratek pregled vsebine posameznih poglavij je naslednji.

Prvo poglavje: *Narav i značaj ovih predavanja* (13-30). Avtor najprej pove, zakaj je dal knjigi podnaslov metodološki uvod in ne posebna metodologija duhovnosti. Res sta izraza sorodna, vendar pa uvod v študij duhovnosti predpostavlja poznanje splošne metodologije in hkrati nudi znanstveni temelj, posebno bibliografski za študij duhovnosti. Potem navaja uvode, ki so jih napisali veliki teološki pisci. Vendar so to uvodi v duhovnost kot krščansko življenje ali uvodi v duhovnost kot vedo, ki proučuje duhovno življenje. Niso pa metodološki uvodi v smislu znanstvenega raziskovanja in poučevanja. V tem smislu imamo samo priročnike štirih teologov: J. Heerinckx, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam* (Marietti, Torino-Roma 1931); C. V. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis* (Università Gregoriana, Roma 1965); L. Boyer, *Introduction á la vie spirituelle* (Desclée, Tournai 1960); L. Cognet, *I problemi della spiritualità* (Borla, Torino 1968).

Drugo poglavje: *Što je duhovnost?* (31-57). Tu skuša povzeti večdesetletne razprave o znanstvenem značaju duhovne teologije. Ta je bila samostojna teološka veda s svojim formalnim predmetom, medtem ko je bil materialni predmet v glavnen skupen z ostalimi teološkimi panogami. Še pred petdesetimi leti so razlagali, da je duhovna teologija teološka veda, ki se ne razlikuje samo od dogmatike, temveč tudi od moralke. Ta razlaga, kaj je treba delati, da se človek ne pregreši zoper Božje in cerkvene zapovedi. Medtem ko duhovna teologija uči, kako je treba ravnati, da doseže človek čim višjo krščansko popolnost. Danes med resnimi teologi nihče več tako ne razmišlja in ne piše. Kajti vsi so o odnosu med moralno teologijo in duhovnostjo prepričani, da sta to dve vedi, ki imata isti materialni predmet, to je krščansko življenje ali krščanska svetost, razlikujeta pa se po formalnem predmetu, metodi in po izvoru. Moralna teologija je bolj ontološka, teološka, bolj spekulativna (deduktivna), duhovnost pa bolj pojavna, bolj zgodovinsko izkustvena (induktivna) in praktična. Razlika med tema teološkima vedama je prav v razmerju med dedukcijo in indukcijo, med spekulativnostjo in izkustvom, med čisto teološkimi in bolj ali manj človeškimi elementi (zgodovina). Tako se očitno kaže na duhovnem področju povezanost med teologijo in zgodovino, med teorijo in izkustvom. Tu vidi avtor tudi razlog, da je ime duhovnost bolj primeren za vedo, ki proučuje duhovno življenje, kot pa so izrazi asketična teologija, duhovna teologija ali teologija krščanskega življenja. Za to svoje mnenje navaja še dva razloga:

1. Beseda duhovnost izvira iz besede duh (Duh), ki je bolj krščanski, saj je Sveti Duh počelo vsakega krščanskega življenja. Sv. Pavel pravi: »Če živimo iz duha, tudi delajmo po duhu« (Gal 5, 25).

2. Izraz duhovnost hkrati označuje predmet, ki se proučuje (duhovno stvarnost) in vedo, ki ga proučuje.

Potem ko navede osem definicij duhovnosti različnih teologov, poda svojo: »Duhovnost je znanost o duhovnem življenju, naj si bo to v njegovi teološki razsežnosti ali v vseh njegovih pojavnih (fenomenoloških) razsežnostih.« Prav v teh fenomenoloških razsežnostih je vzrok za več vrst posebnih duhovnosti. Danes se res veliko govori o mnogoterih duhovnostih bodisi kot o duhovnem življenju bodisi kot vedi o duhovnem življenju. Tako govorimo o obči duhovnosti in posebni duhovnosti. Avtor zopet poda svojo definicijo: »Posebna duhovnost je znanost o duhovnem življenju, gledano v njegovi teološki razsežnosti ali v njegovih fenomenoloških razsežnostih, vedno ima pred seboj subjekt (subjekte), na katere se nanaša.« Razumljivo je, da vsaka posebna duhovnost izhaja iz obče krščanske duhovnosti in je z njo povezana. Posebne duhovnosti moremo deliti po več merilih:

1. Narodno-zemljepisno merilo, ko govorimo o zahodni in vzhodni krščanski duhovnosti, francoski, španski, italijanski, irski, nemški, slovenski duhovnosti. Pravzaprav ima vsak krščanski narod svojo duhovnost, kolikor na določen način in v določeni obliki uresničuje svoje krščansko življenje. Vsak narod ima tudi svoje izvire duhovnosti, kakor tudi svojo duhovno literaturo.

2. Teološki vidik, ko so nekatere resnice ali skrivnosti bolj poudarjene. Zato imamo kristološko, pnevmatološko, evharistično, zakramentalno, eklezijološko, svetopisemsko, liturgično duhovnost.

3. Pod asketično-praktičnim vidikom so obsežene duhovnosti, ki se na poseben način posvečajo uresničevanju ene ali več kreposti. Tako govorimo o duhovnosti ljubezni, bratstva, služenja, o misijonarski, ekumenski, trpljenjski itd.

4. Z ozirom na stanove razlikujemo duhovnost laikov, redovnikov in duhovnikov. Pod zgodovinsko-kronološkim vidikom govorimo o starokrščanski, patristični, srednjeveški, moderni, sodobni duhovnosti.

5. Velik pečat so vtisnile v krščansko življenje pomembne redovne skupnosti. Zato imamo tudi različne duhovnosti: bazilijansko, benediktinsko, karmeličansko, frančiškansko, dominikansko, sulpicijansko, salezijansko itd.

Tretje poglavje: *Za i protiv posebnih duhovnosti* (58-72). Tudi danes so nekateri teologi, ki z nezaupanjem gledajo na tako imenovane posebne duhovnosti ali pa jih celo zanikajo. Poudarjajo, da je ena sama krščanska duhovnost in zato ni potrebno govoriti o posebnih duhovnostih, še najmanj pa o laiški, duhovniški in redovniški. Vsi krščeni so deležni ene duhovnosti novega duhovniškega Božjega ljudstva.

Razlogi v prid posebnim duhovnostim so:

1. Za to govorijo teološki razlogi in cerkveno učiteljstvo, vključno z Drugim vatikanskim koncilom.

2. Vedno je bila priznana neka različnost v teologiji ali teološke šole s svojimi idejami in osebami, ki nujno vplivajo na duhovnost.

3. V Cerkvi so različni poklici, kar določa tudi različno duhovnost. Treba je priznati in verovati v osebno karizmo, ki je izvor vsake posebne duhovnosti.

Razlogi proti posebnim duhovnostim pa so:

1. Krstno posvečenje in splošna poklicanost k življenju po evangeliju v vsakem pogledu presegata vsako drugo posvečenje in vsak drugi poklic.

2. Cerkveni duhovnosti ali duhovnosti Cerkve se mora dati prednost pred vsemi drugimi duhovnostmi.

3. Posebne ali postranske prvine morejo škoditi splošnim in bistvenim s pojavom partikularizma in rivalstva.

Na koncu se Matanić osebno odločno zavzema za posebne duhovnosti in zavrača nasprotno mnenje kot teološko neutemeljeno.

Četrto poglavje: *Od problema spoznajnosti kršćanskoga duhovnog života do mističnega problema* (73-93). Tu gre za vprašanje, ali so pojmi krščansko življenje, notranje življenje, krščanska popolnost, svetost stvarni in v čem je mistični problem. To se pravi, kakšna je povezanost med mističnimi milostmi in svetostjo? Na to moremo kratko odgovoriti. Pojmi krščanskega duhovnega življenja so stvarni in moremo spoznati stvarnost, ki jo označujejo. Sposobni so celo slediti, spremljati razvoj te stvarnosti, jo spoznavati in proučevati. V tem pogledu pomeni velik korak naprej Drugi vatikanski koncil s svojim razmišljanjem o edinstveni svetosti, ki jo je mogoče doseči po različnih poteh, na različne načine in z različnimi sredstvi. K tej svetosti so vsi krščeni enako poklicani. Ta splošna poklicanost pa ne bi bila splošna, če je ne bi mogli v različnih pogojih vsi doseči (prim. C 39). Koncil poudarja, da je krščanska svetost ena in da je njeno bistvo v zedinjajoči ljubezni do Boga, ki se nujno odraža v ljubezni do bližnjega. Nikakor niso nujne za to svetost izredne milosti, ki jih navadno imenujemo mistične ali karizmatične in bi vključevale tudi podarjeno ali mistično kontemplacijo. Tudi če kdo take milosti ima, sodijo te v normalen razvoj krščanskega življenja. Zato so navadne in redne, ne pa nujne. Da duhovno življenje postopno in organsko raste, sta nujno potrebna Božje delovanje - milost in krščenčevo sodelovanje.

Molitev v svojih različnih oblikah pomeni počelo krščanskega duhovnega življenja, ki daje prvenstvo Božjemu delovanju po zakramentih in osebni molitvi. Danes med teologi prevladuje razlikovanje med meditacijo oziroma med pridobljeno kontemplacijo in podarjeno (vlito) kontemplacijo. Vprašanje odnosa med naravno in nadnaravno nekrščansko mistiko je po Drugem vatikanskem koncilu veliko lažje pojasniti, čeprav še vedno ostaja vprašanje o naravi in mejah nekrščanske mistike na sploh. S tem v zvezi je vredno omeniti prepričanje dveh nekatoliških teologov Harnacka in Underhilla, ki pravita, da je treba največje mistike iskati med katoliškimi svetniki. Če rečemo, da prava mistika, to je krščanska, ni možna zunaj stanja milosti, postavljamo pod vprašaj možnost čisto naravne mistike. Vendar pa, če se na drugi strani dopušča možnost dejanskega obstoja stanja milosti zunaj vidne Cerkve in celo zunaj krščanstva, potem je treba dopuščati možnost mističnih milosti bodisi tako imenovanih majhnih (duh molitve ali pokore) bodisi večjih milosti (pravo mistično stanje) zunaj Cerkve in krščanstva. Če mistične milosti delijo na »večje« in »manjše«, potem moramo reči, da so manjše milosti - zunaj

krščanstva - pogostejše kot večje. Te so že v pravi Kristusovi Cerkvi zelo redke, še bolj redke pa so zunaj nje.

Peto poglavje: *Spoznajno-praktički problem: metoda i izvori* (94-115). Duhovnost je zapletena veda, ker po svoji naravi obsega teologijo, zgodovino in psihologijo z vsemi njihovimi praktičnimi zahtevami. Zato je tudi njena metoda zapletena, ker je deloma teološka deloma zgodovinska in deloma izkustveno-praktična. Metodološki problem duhovnosti je praktično v poznanju teh različnih metod, da bi z njihovo pomočjo prišli do čim boljšega, zanesljivejšega spoznanja same duhovnosti in njenih posameznih disciplin oziroma tem. Problem je tudi v tem, da znamo dati vsaki metodi pravo vrednost in rezultate teh metod pravilno povezati. Vzemimo konkreten primer. V duhovnosti je treba nujno govoriti o zatajevanju. V to se moramo poglobiti pod teološkim vidikom: zatajevanje razložiti in utemeljiti s pomočjo razodetja; zgodovinsko: prikazati prakticiranje v določenih zgodovinskih obdobjih v okviru krščanske askeze (zgodovino moremo razumeti tudi kot izkustvo); psihološko: posredujemo si podatke izkustvene psihologije, upoštevajoč pedagoško znanje. Vse to pripelje do sklepa, ki že od nekdaj velja v duhovnosti, da brez zatajevanja ni krščanske svetosti.

Te različne metode v duhovnosti naj upoštevajo tudi zahteve današnjega človeka, ki pričakuje, da bo vse čim bolj utemeljeno. Seveda more pri tem enega bolj zadovoljiti teološki, drugega zgodovinski, tretjega izkustveno-psihološki pristop k reševanju problema.

Šesto poglavje: *Duhovnost i život* (116-129). Duhovnost kot veda in umetnost duhovnega življenja zahteva prav poseben odnos do prakse, izkustva in življenja. Za boljše razumevanje tega problema je potrebno preseči odnos duhovnost - življenje, ker je eden kot drugi povsem odvisen od absolutne stvarnosti, to je Božje besede. Sprejemljivo poslušanje Božje besede ima prednost pred vsako prakso in pred vsakim poučevanjem. Zato moramo govoriti o trojnem odnosu: poslušanje, praksa, poučevanje ali poslušanje, življenje, oznanjevanje. Na vprašanje, kaj ima prednost, nauk ali izkustvo, je odgovor jasen: nauk, ki izhaja iz Božje besede. Od te je odvisna naša veda in naše življenje. O tem je pisal že stari Tanquerey v knjigi *Dogme, vir pobožnosti*. Globoke misli o tem vprašanju je zapisal tudi H. U. von Balthasar v knjigi *Kdo je kristjan*. Na tem prvenstvu Božje besede temelji tudi tradicionalna prednost kontemplacije v odnosu do akcije. Razpravljanje o tem vprašanju je zelo staro in hkrati zelo sodobno, kar dokazuje obsežna strokovna literatura o tem vprašanju. H. U. von Balthasar je zapisal: »Kdor ne želi najprej poslušati Boga, nima kaj povedati svetu. Mučijo se z mnogimi podvigi, kakor to delajo danes mnogi duhovniki in laiki prav do izčrpanosti, pozabljajo pa edino potrebno stvar. Sami sebi lažejo, da bi pozabili in opravičili to nemarnost. Tako opravičevanje je mogoče danes povsod slišati iz ust laikov in duhovnikov« (navaja Matanić, str. 126).

Sedmo poglavje: *Pomočne znanosti duhovnosti* (130-160). Problem pomožnih ved duhovnosti se je pojavil okrog leta 1930. Starejši avtorji (npr.

Tanquerey) se v to vprašanje niso poglabljali. Danes si duhovni teologi niso povsem edini, katere vede sodijo med pomožne vede duhovnosti. Nekateri duhovni teologi uvrščajo celo dogmatično in moralno teologijo. Matanić takšno mišljenje odločno zavrača. Poudarja pa, da sta ti dve teološki disciplini tesno povezani z duhovnostjo, podobno kot zgodovina Cerkve in Sveto pismo. Danes celo radi govorimo o svetopisemski duhovnosti.

Avtor navaja tele pomožne vede duhovnosti:

1. Religiologija (znanost o religijah na sploh). To je zgodovina religij in askeze kot oblika tistega, kar se veruje. Krščanstvo je s svojo askezo del univerzalnega verovanja. Koristno je poznati askezo, mistiko in duhovnost številnih religij.

2. Patrologija z zgodovino krščanske teologije. Mnogi pisatelji duhovnosti so cerkveni pisatelji in teologi. Poleg tega je teološko spoznanje in govor na eni strani tesno povezan z mističnim spoznanjem in govorom na drugi strani.

3. Liturgika, posebno zgodovinska in teološka. O odnosu med liturgiko in duhovnostjo se v zadnjih desetletjih veliko piše. Znano je, da je liturgija s svojo zakramentalno vsebino poseben dejavnik duhovnega življenja. Manj pa je znano, da je liturgika šola duhovnega življenja, saj razlaga mnoge stvari, ki spadajo v to življenje: zakaj in kako moliti, kaj in kako premišljevati, askeza kot srečevanje z Bogom, kako živeti v Božji navzočnosti itd. V teh in podobnih primerih je liturgika pomožna veda duhovnosti. Prav tu se srečujeta liturgika in duhovnost kot dve vedi duhovnega življenja. Veliko bolje moremo razumeti duhovno življenje ob znanju liturgike, to je, če poznamo njen izvor, njeno teologijo, njeno zgodovino in njeno sodobnost. Tako lahko rečemo, da je študij liturgike del študija krščanskega duhovnega življenja oziroma duhovnosti. Kar pa zadeva praktično duhovnost, ima veliko vzgojno vlogo liturgija.

4. Življenjepisi in spisi svetnikov. Življenje svetnikov je ne samo zgled krščanske svetosti, temveč tudi dokaz moči Božje milosti v različnih naravah ljudi. Pomembni so tudi spisi svetnikov, posebno avtobiografije, ali pa če izrečno obravnavajo vprašanja duhovnega življenja.

5. Psihologija je kot ena najnovejših ved o človeku zelo blizu duhovnosti. Psihologijo delimo v več vrst: pedagoška, dinamična, psihiatrijska, religijska, primerjalna, diferencialna, karakterološka itd. Danes je nujno potrebno tako pri študiju duhovnosti kot v življenju upoštevati dognanja psihološke vede povsod, kjer se dotika človekovega duhovnega življenja.

6. Pastoralna teologija, saj se na svoj način poglablja v duhovno življenje.

7. Sociologija religije je tudi mlada veda. Ta preučuje religiozna dejanja, kolikor so družbena dejanja, to je, da so hkrati notranja in zunanja, vidljiva in nevidljiva, oblikujejo družbo in so od nje tudi odvisna. Za nas je pomembno, da se s pomočjo te vede more ugotavljati in presojati pravo religioznost in duhovnost od nepristnih in nepravih, in v takih primerih modro posredovati. Vedno moramo imeti pred očmi, da sociologija religije ni teološka veda in zato ne more dajati absolutnih in dokončnih sodb o duhovnih stvarnostih.

Religioznost in duhovnost neke osebe, dobe ali kraja je odvisna od skrivnosti Božje milosti, ki jo človek sprejema, živi ali pa ne.

Osmo poglavje: *Neke veče sinteze sistematske i povijesne duhovnosti* (161-201). Poglavje predstavlja kratko zgodovino duhovnosti kot vede in ne toliko kot življenje. Ima dva dela: sistematična duhovnost in zgodovina duhovnosti.

1. Velike sinteze sistematične duhovnosti. Te sinteze so večinoma priročniki duhovne teologije, ki so se pojavljali v zadnjih sedemdesetih letih, to je od leta 1920 do 1989. Zgoščeno predstavljenih in kratko ocenjenih je 32 priročnikov. Naj navedem en primer. »Adolphe-Alfred Tanquerey (sulpicijanec, umrl 1932) je avtor zelo razširjenega in v mnoge jezike prevedenega dela *Précis de théologie ascétique et mystique* (Desclée, Paris-Rim 1923). S tem Tanquereyevim delom smo dobili prvi pravi šolski priročnik o našem predmetu. To delo ima še danes svojo vrednost, posebno zaradi svoje metode in didaktike. Knjiga je bila hvaljena, cenjena in na široko uporabljana zaradi doktrinalne in znanstvene jasnosti in gotovosti. Glavna piščeva učitelja sta bila sv. Tomaž Akvinski in sv. Alfonz Ligvorij. Pred razpravo v pravem smislu je kratka zgodovina asketično-mistične vede, ki je razdeljena na tri obdobja: patristično, srednjeveško in moderno. Nato je izvrsten metodološki uvod, temu sledita dva velika dela razprave. Prvi govori o načelih, drugi o treh potih duhovnega življenja. Delo ima na koncu dva dodatka: duhovnost nove zaveze, študij in narava duhovnosti ali krščanskega duhovnega življenja.«

2. Velike sinteze zgodovine duhovnosti. Kakor ima zgodovinsko-pozitivni študij veliko nalogo v obči sodobni teologiji, tako ima enako nalogo tudi na področju duhovnosti. Zgodovina daje na voljo sistematični duhovnosti kritično preverjene dokumete in teme, da se tako s pomočjo zgodovinskega poznanja večji ali manjši problemi lažje rešujejo. To velja tudi za boljše razumevanje dokumentov cerkvenega učiteljstva. Zgodovina osvetljuje okoliščine in duh časa, v katerem so nastale določene dogmatične opredelitve, okrožnice, obsodbe, odobritve itd. Zgodovina veliko prispeva k spoznavanju posebnih duhovnosti, njihovega nastanka v določenem zgodovinskem trenutku.

Avtor navaja velike zgodovinske sinteze duhovnosti. Najprej vsesploš ne, ki se nanašajo na vsa krščanska obdobja, potem našteva zgodovinske sinteze duhovnosti, ki obravnavajo samo določeno obdobje ali določeno stoletje krščanske zgodovine. Vse to je prikazano v kronološkem redu. Prvi pisec velike zgodovine duhovnosti je sulpicijanec Pierre Pourrat (umrl 1957): *La spiritualité chrétienne I-IV.*, (4 zvezki, Gabalda, Paris 1918-1928). Potem ima pregled po obdobjih: svetopisemska duhovnost, doba cerkvenih očetov, srednjeveško obdobje, moderni in sedanji čas. Za vsako odbobje navaja avtor zares izčrpno literaturo. V knjigi je zbrano vse, kar je v različnih jezikih napisanega s področja duhovnosti, od enciklopedij, leksikonov, knjig, razprav in posameznih študij.

Matanićeva knjiga je brez dvoma novost na področju strokovne duhovne teologije. Velika odlika je njena jasnost in doslednost. Strokovni pojmi, s katerimi se danes pogosto srečujemo, a ne vedno dobro razumemo, so v knjigi jasno in nazorno pojasnjeni in opredeljeni.

Povzetek: **F. Oražem, Matanićev Uvod u duhovnost**

Kot je iz naslova in podnaslova izvirnika vidno, razlikuje avtor duhovnost kot vedo ali študij in duhovnost kot duhovno življenje. Knjiga je posvečena predvsem duhovnosti kot vedi. Biti hoče nekakšen metodološki uvod v študij duhovnega življenja. Zato govori o osnovnih in splošnih temah in vprašanjih, ki jih mora poznati vsak, ki hoče študirati duhovnost. Gre pravzaprav za uvajanje v znanstveni študij duhovnega življenja in za znanstveno utemeljitev duhovnosti kot vede. Podaja pravi znanstveni temelj, na katerem je mogoče graditi resnično znanstveni študij duhovnosti.

Summary: **France Oražem, Uvod u duhovnost** *(Introduction to Spirituality)* **by Matanić**

As it is evident from the title and subtitle of the book reviewed, the author distinguishes between spirituality as a science and spirituality as spiritual life. The book is primarily dedicated to spirituality as a science. It wants to be a kind of methodological introduction to the study of spiritual life. Therefore it deals with fundamental and general topics and questions to be known to everybody wishing to study spirituality. It gives a scientific basis on which it is possible to build up a really scientific study of spirituality.

Pregled UDK 282:297 (65) (049.2)

Anton Pačnik

Cerkev v islamu

Cerkev, ki je po naravi misijonska, se pri poslanstvu srečuje tudi s kulturami, ki imajo v svojem verovanju izdelano duhovnost. Ta je velikokrat zelo globoka. Med takšne kulture prištevamo tudi islam, kateremu danes pripada okrog 800 milijonov vernikov muslimanov.[1] Že Drugi vatikanski koncil je močno poudaril, da mora Cerkev pri oznanjevanju evangelija upoštevati in spoštovati vsako kulturo (prim. M 9, 13, 21, 22; CS 53-62), še bolj pa to misel poudarja po koncilu nastala teologija o inkulturaciji.

Henri Teissier je avtor knjige *Cerkev v Islamu*.[2] V njej razmišlja o krščanstvu v Alžiriji. Danes katoliška Cerkev v tej deželi šteje le nekaj tisoč vernikov, ki ima čisto posebno poslanstvo. Zavedati se mora svoje majhnosti, upoštevati islam in njegovo vodilno vlogo v deželi in priznati, kakor pravi avtor, »da živi v islamski hiši«.[3]

Najprej nam avtor v svoji knjigi spregovori o narodnem in verskem voditelju Abd-el-Kaderju, ki je imel pomembno vlogo v alžirski zgodovini. Ob njem nam opisuje duhovnost muslimanskega naroda in zgodovino alžirskega naroda. Nato nas njegovo razmišljanje vodi preko poglavij Svetega pisma in učenja Drugega vatikanskega koncila do vsakdanjega življenja kristjanov, ki s svojimi brati muslimani žive v dialogu, spoštovanju in ljubezni. Svoje krščansko življenje razumejo kot posebni Božji klic. Teissier je prepričan, da Bog kliče vse človeštvo k sebi in da se v tem skupnem klicu Sveti Duh obrača na vsakega

[1] Le petit Larousse, Paris 1994, 565.

[2] Msgr. Henri Teissier se je rodil v Lyonu 21. julija 1929. Ko je v Maroku v mestu Rabat dosegel licenciat, je stopil v bogoslovje za alžirsko nadškofijo Alžer in študiral na Katoliškem inštitutu v Parizu. Svoje študije je nadaljeval na Kairski univerzi in na Dominikanskem inštitutu za orientalsko teologijo. Bil je kaplan v Alžerju (58-62), generalni tajnik ustanove »Organizacija in delo« (66-72), leta 1972 pa je bil imenovan za oranskega škofa in leta 1981 za pomožnega škofa kardinala Duvala v glavnem mestu Alžerju. Od leta 1973 je član Sveta za nekrščanska verstva in od leta 1977 podpredsednik mednarodne Karitas za Sredozemlje in Severno Afriko. Leta 1983 je bil izvoljen za člana v »Svet Sinode«.

[3] H. Teissier, *Eglise en Islam*, Paris, 1984, 19. Od tod naprej bomo strani te knjige navajali v tekstu.

človeka še s posebnim klicem. V njem je začrtana tudi človekova posebna pot, ki jo človek sprejme ali odkloni. Popolna svoboda, ki jo Bog daje človeku, pa je tudi osnova medsebojnega pričevanja med muslimani in kristjani, »ki dopušča, da vsaka skupnost ureja svoje stvari; da oblikuje svoje dogme, svojo etiko in obrede in da prilagaja času in okolju svojo tradicijo in zakone«. Teissier dodaja: »Vendar mi ne odklanjamo skupnega iskanja, ki je: kako živeti naše človeško dostojanstvo« (114).

Da lahko alžirska Cerkev svojo posebno poklicanost živi, so njene, po vsej deželi raztresene krščanske skupnosti, še posebej povezane z doslednim življenjem po evangeliju. Branje Božje besede, razmišljanje o posebni Božji izvolitvi, kontemplacija puščavnikov, duhovno življenje duhovnikov, redovnikov in tudi krščanskih skupnosti, podpirajo skozi vso zgodovino ta krščanska jedra, da vztrajajo vse do danes.

Teissierjeva knjiga, ki je knjiga izkustva in meditacije, poskuša spodbujati vse, ki žive in delajo v alžirski Cerkvi, k pogumu, vztrajnosti in zavzetosti za ta posebni Božji poklic življenja po evangeliju v »islamski hiši«.

Verjetno bi avtor marsikatero poglavje drugače prikazal in »tujčevstva« ne bi toliko poudarjal, če bi bil alžirskega rodu. Tudi bi bolj ostro spregovoril o Francozih in njihovi okupaciji alžirske dežele. Tako pa prelije tragiko »krščanske okupacije« v melanholijo, iz katere odsevata velik pogum za delo v tej muslimanski deželi in ranjeno srce.

Avtor nas gotovo privede do važnih spoznanj. Sicer pa nam odkriva svet, ki nam je tako malo poznan. Zato se mi zdi koristno, če to delo prikažem bolj na široko.

1. Kristjani v Alžiriji se srečujejo z drugačno kulturo od svoje

1.1. Emir Abd-el-Kader[4]

Alžirsko zgodovino je močno zaznamoval narodni junak emir Abd-el-Kader. Bil je voditelj svojega plemena v Alžiriji in pozneje v Damasku tudi duhovni voditelj islamske skupnosti. Leta 1983, ob stoletnici njegove smrti, je bil razglašen za narodnega heroja Alžirije.[5]

[4] Emir je islamski naslov za prince ali za plemenite poglavarje.

[5] Abd-el Kader se je rodil leta 1807 v mestu Getna blizu Maskara. Njegov oče je bil šejk (verskih poglavar) in je poučeval islamsko tradicijo. Emir se je že v otroštvu uvedel v vse podrobnosti islamskega življenja. Obiskoval je koransko šolo in pozneje šolo »bratovščine«, imenovano »zaouias«. Brati je znal že v petem letu starosti, in ko je bil star 12 let, si je pridobil naslov »taleb«, to je pooblaščeni razlagalec Korana in pozneje tudi naslov »hafidh«; ta je bil dan tistim, ki so znali recitirati Koran na pamet. Študiral je islamsko klasiko: arabsko slovnico, Koran, islamsko tradicijo in muslimansko pravo. Iskal je izpopolnitve v verski muslimanski znanosti še na drugih šolah in na romanju v Meko se je srečal z največjimi islamskimi učitelji tistega časa. Ko se je vrnil iz Meke leta 1929, se je 17 let upiral francoskim kolonialnim silam. Nato je bil za 5 let odveden v

Veliko poročil, tudi takšna, ki prihajajo iz rok Evropejcev, poroča, da je bil svet mož, in ga predstavljajo kot »neke vrste preroka«. Duhovnik Suchet, ki se je z njim srečeval zaradi osvoboditve zapornikov, ga primerja »kakšnemu svetemu škofu srednjega veka« (27). O sebi pravi: »Ko mi Bog hoče sporočiti kakšno zapoved ali prepoved, me poučiti ali pa mi odgovoriti na postavljeno vprašanje, ima navado, da me iztrga iz mene, nato me osvetli s tanko, nepretrgano svetlobo tega, kar mi želi povedati, in to preko vrstice Korana. Nato me zopet postavi v mene skupaj s to vrstico Korana, potolaženega in srečnega. Nato mi pošlje zamisel tega, kar mi je hotel povedati preko omenjenega citata. Na ta način - za kar se Bogu zahvaljujem - sem doumel polovico Korana in upam, da ne bom prej umrl, dokler celotnega ne doumem«. (30) Abd-el-Kader je vedno, tudi takrat, ko je bil voditelj svojega klana, imel okrog sebe skupino ljudi, ki jih je poučeval o islamu. Močno je poudarjal bratsko ljubezen in podložnost vsega najvišjemu Bitju. Njegova duhovnost je bila pozneje večkrat opisana in se je nadaljevala v številnih bratovščinah, ki so bile istočasno jedro borbe proti kolonializmu.[6] Predvsem pa je emir pomemben, ker predstavlja ljudi v neki drugi, to je nekrščanski veri, ki se visoko povzpnejo v duhovnosti in k njej vodijo tudi druge.

Abd-el-Kader je dobro poznal krščanstvo in je imel z njim veliko povezav. Kljub temu poznanju je mnogo bolj zanimiv njegov odnos do krščanstva, ki ga zavzema iz svoje islamske vere. »Emir krščanstvo prikaže kot možno pot v Božji skrivnosti, poleg drugih poti: 'Naš Bog in vsi bogovi, ki nasprotujejo naši verski skupnosti, so v resnici en sam Bog. Ta se je proslavil med mohamedanci z mnogoterimi deli. Med kristjani se je proslavil v osebi Jezusa Kristusa in po menihih. Sicer pa nihče ne pozna Boga, kakor se Bog pozna sam. Na koncu: če misliš in veruješ, da je Bog takšen, kot ga oznanjajo in vanj verujejo vse te islamske šole, vedi, da Bog je vse drugačen od tega! Če ti misliš in veruješ kot različne skupnosti - muslimanska, krščanska, judovska, mazdeenska, politeistična in druge - vedi, da je Bog takšen in istočasno čisto drugačen. Nobena stvar ga ne more popolnoma dojeti« (33).

Emir je mnoga svoja gledanja prevzel od svojih učiteljev in drugih učenjakov islama.[7] Ta poglobljena islamska duhovnost kaže, kako blizu je lahko poglobljeni islam poglobljeni krščanski veri.

Francijo, od tam pa je na svojo željo odpotoval v Damask, kjer je bil duhovni voditelj muslimanskih verskih skupin.

[6] Bratovščine zbrane okrog El Mokranija, šejka Haddada, Oulada Sisi Shayka.

[7] Mnogo je sprejel od svojega učitelja IBM'Arabija v Damasku, na poti v Meko.

1.2. Pogled v zgodovino krščanske in muslimanske skupnosti

1.2.1. Krščanska skupnost

Življenje krščanske skupnosti v severni Afriki je različno od drugih. Zgodovina poroča, da je v stari dobi tam cvetelo krščanstvo; saj je bilo za časa rimske Afrike tu šeststo do sedemsto škofij. V 5. stoletju so jih ogrožali vandalski vdori, dokler ga niso popolnoma zrušili muslimani v 7. in 8. stoletju. Močne krščanske skupnosti so ob islamu počasi izginile. Obstala so le majhna krščanska jedra, ki so se v 13. stoletju okrepila z ujetniki, trgovci in nekaterimi delavci na sultanovem dvoru.

Položaj se je spremenil, ko so leta 1830 francoske kolonialne čete vkorakale v Alžirijo. Papež Gregor XVI., za njim pa Pij IX. je tam postavil škofe in ustanovil škofije. Kljub vsemu pa se krščanstvo ni posebno dobro razvilo, ker je bilo preveč povezano s kolonializmom. To se je posebej pokazalo, ko so kolonialisti in z njimi mnogi tujci, ki so živeli v Alžiriji, odhajali. Cerkev se je naenkrat ponovno znašla »kot mala jedra« v muslimanskem svetu, kar je še danes. Krščanstvo pa je v alžirski zgodovini ostalo zapisano kot doba kolonializma in suženjstva.

1.2.2. Muslimanska skupnost (1930-1983)

Večina muslimanskih otrok sprejme prve osnove islama od svojih staršev. Ti uvedejo otroke v tradicijo verskih obveznosti, praznikov in obredov. V družini, pozneje v šoli in danes tudi preko medijev se naučijo nekaj citatov Korana in spoznajo zgodovino islama. V dobi odraščanja se priključijo odraslim v mošeji in spoznajo svoje vsakdanje obveznosti in molitve ob petkih.

V dobi Abd-el-Kaderja je bil islam zelo trden, s francosko okupacijo pa se je marsikaj spremenilo. Začela se je profanizacija verskih navad, nov način življenja, vezan na trgovine, francoska kontrola verskih organizacij, razvrednotenje muslimanske vzgoje v šolah. Vse to je klicalo po verski reformaciji. To so večkrat poskušali tudi izvesti nekateri muslimanski misleci.[8] Pojavi se tudi vpliv študentov, ki so študirali v Evropi, in težnje po evropskem načinu življena, po drugi strani pa tudi upor proti tem težnjam. Vsak izobraženec, posebej še tisti, ki je nekaj časa živel v Evropi, je postavljen pred vprašanja o veri, nacionalnosti, običajih itd. Med kolonializmom naj bi se inteligenca in vse narodne moči usmerile proti kolonializmu. Vendar pri mnogih nad nacionalnimi in verskimi težnjami prevladajo družinske težnje ter želja po uspehu in uveljavljanju.

---

[8] Abd-el-Hamid Ben Badis, muslimanski mislec, ki je bil vzgojen na islamski univerzi v Zitounanu (Tunis), je poskušal ustanavljati »svobodne šole«, kjer je širil muslimanstvo. Tako tudi drugi.

Po osvoboditvi je bilo prvo vprašanje, kako razviti deželo in ne vprašanje islama. Pred ljudmi je bilo geslo: »Kdorkoli si, pokaži svojo zvestobo do sebe, drugega in Boga, ter odgovori na mnoge izzive, ki ti jih postavlja razvoj dežele« (44). Voditelji so poskušali najti stične točke tudi z islamom. Teissier navaja Boumedienove besede »Če se mošeja uporablja za ohranitev krivic, suženjstva in fevdalizma, ni več islamska mošeja, ker ruši islam. Mislim, da islam ni ovira, ki preprečuje napredek in razvoj« (44). V Evropi sta se širila marksizem in ateizem, ki se je po svoje poskušal uveljaviti tudi v Alžiriji, kar je povzročilo ostro kritiko muslimanskih mislecev.[9]

Leta 1976 je bil islam sprejet kot državna vera. Pokazalo se je, da morata razvoj in napredek imeti nek temelj, kajti napredek brez verske osnove ne vodi do pravega zadovoljstva, temveč k razkroju družin in družbe. Islam je ponudil državi stabilnost. Zaradi tega je islam ponovno zaživel, kar se čuti še danes. Sicer je malo avtorjev, ki bi prikazovali podrobno versko stanje. Čuti pa se masovna povezava ljudi z islamom. Verniki gradijo mošeje s svojimi sredstvi in vlada mora vsako leto omejevati sveta romanja. Vse je zgrajeno na starem izročilu. Izredno veliko ljudi obiskuje molitve.

1.3. Krščansko življenje v islamskem okolju

Teissier poudarja, da so v alžirski islamski kulturi kristjani tujci. Muslimani imajo v tej kulturi svoje zgodovinske osebe, svojo duhovnost in način mišljenja, predvsem pa svoje praznike in nanje vezane običaje. Posebno je pomemben njihov post »ramadan«, ki spremeni celoten ritem življenja. Kristjan je tedaj čisto izoliran, saj se mora ramadanu prilagoditi celotno muslimansko javno življenje in celo vse ustanove. »Ne ve, ob kateri uri mora jesti, kdaj počivati, kdaj iti na trg in kdaj začeti s svojim delom. Radijski in televizijski programi so spremenjeni. S svoje mize mora pospraviti pijače, ki jih je delil s svojimi muslimanskimi prijatelji. Vprašuje se, ali ni njegova dolžnost, da se kot dober kristjan iz solidarnosti do svojih sobratov posti tudi on« (53). Postavljajo se tudi vprašanja, kako se je treba vključiti v islamska slavja. Je pri njih treba sodelovati ali oditi, iti voščit?

2. Razmišljanja o Svetem pismu in o Drugem vatikanskem koncilu

V alžirski Cerkvi vsak dan berejo Sveto pismo. Poleg rednih odlomkov, ki jih berejo pri liturgiji, se kristjani vsaj enkrat na teden zbirajo k posebnemu branju

[9] Eden od mislecev, ki opozarjajo na nevarnost marksizma, pomešanega z nacionalnimi idejami, je tudi Abd-el-Majid Meziane.

Svetega pisma. Ta zbiranja dajejo občestvom moralno moč. Imenujejo jih »delitev evangelija«.[10]

2.1. Razmišljanja o Svetem pismu

Alžirske krščanske skupnosti so kakor oaze v muslimanskem svetu. Teissier poudarja, da se v Svetem pismu vedno najdejo odlomki, ki popolnoma ustrezajo njihovi situaciji. To toliko bolj, ker evangelij večkrat govori o majhni skupini učencev, ki so neznatno gorčično zrno, iz katerega pa bo zrastlo mogočno drevo (prim. Mt 13, 31-32; Lk 13, 18-19; Mr 4, 30-32).

Kristusov nauk je za njih še posebej privlačen, saj zagovarja ljubezen do vseh ljudi (prim. Mt 5, 43-48; Lk 6, 27-28). Alžirski kristjani so primorani, da vzamejo muslimane, s katerimi se vsak dan srečujejo, za svoje sobrate in jim izkazujejo ljubezen. Jezus sprejema tudi pogane, gobave in nečiste in se z njimi druži. S tem prelamlja judovsko postavo. Napada rigoroznost pismoukov in farizejev zaradi njihovega odnosa do sobote in zakonov (prim. Mr 7, 24-30; Lk 5, 12-16). Muslimani v času posta ne sprejemajo tujcev, ker bi s tem postali nečisti. Alžirsko krščansko življenje torej postavlja svoje vernike prav v svetopisemske dogodke. Da je Jezus Božji Sin, je za muslimane nesprejemljivo. V Koranu je zapisano: »Bog je eden. Bog je neprediren. On ne spočenja in tudi ni spočet; nobeden mu ni enak« (Koran, sura 112). Sicer pa je to vprašanje božanstva privedlo Jezusa na križ (prim. Mt 26, 65). Vprašanje vere, ki se postavlja pred Jezusove sodobnike, se postavlja tudi vernikom v muslimanskem svetu.

Če kristjan bere Koran, ugotovi, da v islamu ni zgodovine odrešenja. Koran priznava Jezusa za Mesijo, vendar tako, da pozablja na Kristusovo vlogo v judovski zgodovini. Pravi prerok je Mohamed, ki razlaga Koran. Vsi ostali preroki pa oznanjajo vedno isto sporočilo, ki je vedno znova pozabljeno.

Ko v tem muslimanskem okolju kristjan bere Sveto pismo in vidi vlogo prerokov v zgodovini odrešenja, se upravičeno vpraša, kakšna je vloga krščanske vere v tem okolju. Ali ni nekakšen most med drugimi verami, oziroma med islamom in Kristusom? Sicer pa Teissier ugotavlja, da je tudi v Svetem pismu Stare zaveze veliko poročil, ki ustrezajo življenju vernikov alžirske Cerkve.

2.2. Drugačno gledanje na oznanjevanje apostolov

Teissier misli, da Jezusove besede: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence« (Mt 28, 19-20) niso naročilo alžirski Cerkvi v tem času. Zaradi tega se mnogi čudijo njeni vztrajnosti in se sprašujejo po njenih načrtih. Kristjani nimajo drugih načrtov, kakor so ti, ki jih podaja Sveto pismo. Teissier primerja alžirsko Cerkev s prvo Cerkvijo po Kristusovem odhodu; ta ni imela

[10] Pri tej metodi branja Svetega pisma vsakdo po prebranem besedilu pove besede, ki so ga posebej nagovorile. Potek srečanja se lahko poljubno oblikuje.

strogo določenega programa, ampak le zavest, da jo vodi Sveti Duh. Tako misli, da je že samo bivanje kristjanov v tem svetu zelo pomembno. Primerja svojo Cerkev z dogodki, opisanimi v Apostolskih delih. Tamkaj beremo, kako se je prva Cerkev zaradi judovskega pritiska razkropila. To pa je povzročilo, da so bili zaradi nje Božje milosti deležni tudi pogani (prim. Apd 10, 1-47). Tako so muslimani, med katerimi so razkropljeni alžirski kristjani, tudi deležni Božje milosti zaradi njih. Tudi vloge Cerkva in naloge apostolov v Apostolskih delih niso enake. S tem Teissier ponovno podčrta svojo trditev, da je alžirska Cerkev Kristusova Cerkev, ki ima svoje posebno poslanstvo v muslimanskem svetu; mogoče tudi to, da varuje vesoljno Cerkev ozkosti in rigoroznosti. Sprašuje se: »Ostati tukaj in sprejemati udarce muslimanov, ali ni to v prvi vrsti želja po spreobrnitvi, ki vključuje vse poti do še širše univerzalnosti« (87).

Na temelju pisma Rimljanom, kjer apostol Pavel pravi: »Del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopijo k veri množice poganov« (Rim 11, 25). Teissier zaključuje, da bodo krščansko vero sprejeli tudi muslimani. »Brez dvoma gre za narode iz Svetega pisma, posebej še za odrešenjsko zgodovino« (91), in to za narode, ki izvirajo iz rodu Abrahamovega sina Izmaela, ki ni imel dediščine z Izakom in je zaradi tega zaznamovan za pogana (prim. 1 Mz 16, 20). Muslimanska tradicija pa jemlje Izmaela kot svojega prednika.

2.3. Razmišljanja o Drugem vatikanskem koncilu v Alžiriji

Posebej je bila alžirska Cerkev vesela nauka Drugega vatikanskega koncila o Cerkvi. Lumen gentium in ostali odloki, prikazujejo Cerkev, vključeno v trinitaren načrt odrešenja, kar pa pomeni, da ima vsaka Cerkev svoj pomen. Vsaka Cerkev je zakrament, ki je znamenje in ima sredstva odrešenja (prim. C 1-5; M 1, 1-5). Teissier dalje razmišlja o koncilskem nauku o »Božjem ljudstvu«, »Božjem kraljestvu«, »o Jezusu Kristusu, ki ga je Oče poslal za vse ljudi«, »o laikih, ki so dolžni Božje kraljestvo širiti z ljubeznijo« itd. Povsod Teissier izlušči nagovor alžirski Cerkvi, ki je razkropljena med muslimane, da tako izpolnjuje svoje poslanstvo in po Kristusu skupaj z verniki odrešuje tudi muslimane. Avtor ugotavlja, da so ti elementi, o katerih je razpravljal Drugi vatikanski koncil, živeli v alžirski Cerkvi že pred koncilom. Cerkev jih je s tem, ko je o njih razpravljala na koncilu, poglobila in jih posredovala tudi drugim.

3. Zvestoba evangeliju in življenje z drugače mislečimi

Islam je imel od vsega začetka stike s krščanstvom. Mohamed je imel stike z arabskimi kristjani Hira. Starši Khadidže (Mohamedove žene) so bili verjetno kristjani. Veliko muslimanov živi danes v krščanskem okolju in so zvesti svojemu verskemu prepričanju; tako tudi kristjani v muslimanskem svetu. Teissier vidi v tem znamenje, da sta ta dva svetovna verska nazora od Boga začrtani poti, po katerih nas Bog odrešuje.

3.1. Naši spremljevalci na poti odrešenja

Teissier zelo močno zagovarja versko svobodo. Prepričan je, da imajo muslimani, ravno tako kot kristjani, svoj posebni poklic od Boga. Po njegovem mnenju sta islam in krščanstvo dve paralelni univerzalni poročili Božjega odrešenjskega načrta. Odklanja vsak prozelitizem in tudi to, da se kristjani čutijo poklicane, da »bi muslimanom pomagali bolj zavzeto živeti njihovo versko prepričanje«. Teissier pravi: »Tako gledanje kaže na pomanjkanje spoštovanja do naših nekrščanskih bratov, kakor tudi do nas, ki nas je Bog poklical v krščansko vero« (109). »Naj v današnjem svetu muslimani sami vodijo razvoj islama in tudi alžirski muslimani svojega, v povezavi z muslimani sveta. Sami naj žive islam, kot ga razumejo, in se odločajo o tem, ali nam bodo od koranskega sporočila kaj povedali« (110). Avtor knjige tudi poudarja, da je Cerkev vedno poskušala takoj ustanavljati v vsakem narodu neke krščanske strukture, ki bi zagotavljale katehetizacijo in zakramentalizacijo ter postavljanje cerkvene hierarhije. Nekaj podobnega je predloženo tudi v odloku o misijonski dejavnosti, ki ga je izdal Drugi vatikanski koncil (prim. M 6). Vendar pravi: »Cerkveni dejavnosti je potrebno dati evangeljskega duha. Jezus ni prišel vzpostavit struktur. Prišel je, da bi razodel Božjo ljubezen; da bi nam oznanil veselo sporočilo, ki je v tem, da smo poklicani živeti to ljubezen. 'Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče'« (117). Bistvo Cerkve je torej v tem, da živi »Božje kraljestvo«, ki se vidi v dejavnosti Cerkve, od del ljubezni do delitve zakramentov.

3.2. Bratska ljubezen

Med kristjani in muslimani, ki žive skupaj, je bila vedno navzoča medsebojna pomoč; med ljudmi, ki žive skupaj, se ustvarjajo tudi neka skupna gledanja na svet in bodočnost. Cerkev si prizadeva, da vsega tega ne poruši. Še več kot to, prizadeva si za čim bolj dosledno življenje v ljubezni. Avtor pravi: »Mi smo in hočemo biti misijonarji Božje ljubezni, ki smo jo odkrili pri Jezusu« (122).

Avtor knjige razmišlja o tej ljubezni. Ta je prava le, če je poglobljena. In ravno v poglobljeni ljubezni se srečujejo verniki obeh veroizpovedi kot bratje. Krščanski Bog je Bog ljubezni in krščansko oznanilo je oznanilo ljubezni. Kdor sprejme katerega najmanjših, sprejme Boga (prim. Mr 9, 37), pravi evangelij. Ljubezen ne »išče svojega« (prim. 1 Kor 13, 5). Torej sprejema bližnjega takšnega, kakršen je. Ko živijo kristjani skupaj z muslimani, pravijo: »Mi hočemo živeti kot bratje; v prvi vrsti ne zato, da bi bili nekakšne priče, temveč predvsem zato, ker je ljubezen resnično sožitje in kraj, kjer se živi tista edinost, ki jo občudujemo v Jezusu« (130).

Alžirski kristjani se torej ne sprašujejo, kako »oznanjati«, ampak kako razglašati Božjo moč, ki združuje med seboj različne ljudi.

3.3. Obzirnost in služba človeku

Poseben pečat so dali alžirski Cerkvi kooperanti. Ti so po osvoboditvi delali na vseh področjih, posebej še v prosveti. Življenje so organizirali po evangeliju in poleg rednega dela so aktivno delovali na različnih pastoralnih področjih. Pripravljali so duhovne vaje, krščanska srečanja, skupne izlete itd. Po odhodu so njihova mesta zasedli domačini, ki pa težko opravljajo najbolj nujne stvari in še zdaleč ne dosegajo kvalitete njihovega dela.

Svoj pečat je tej Cerkvi dala tudi zveza »neuvrščenih držav«. Leta 1973 ji je predsedovala Alžirija in njen predsednik Houari Boumediene. Dejstvo, da je »neuvrščenim« predsedovala Alžirija, je pomembno, saj je državi prineslo mednarodni pomen. V Alžiriji so veliko razpravljali o razvoju dežele, Cerkev pa je v tem času preko alžirske škofovske organizacije »Pravičnost in mir« pripravila velike načrte za razvoj, ki pa so žal ostali neuresničeni.

Leta 1962 so na veliko odprli vrata verskim organizacijam. Te so se ukvarjale z različnimi dejavnostmi (mladino, nepismenimi, starimi). To je trajalo le do leta 1968, ko so bile te dejavnosti zopet prepovedane. Cerkev je morala zopet zaživeti v malih skupnostih, kot »gost« pri svojih gostiteljih.

Alžirija ima več kot milijon izseljencev. Največ jih je v Franciji in med njimi je veliko kristjanov. Alžirska Cerkev si prizadeva, da bi jim omogočila čim bolj naravno življenje. Tako je alžirska škofovska konferenca povezana s francosko Cerkvijo in škofovsko konferenco. Na razpolago jim je v Franciji in med obiski doma. Tudi priprave na morebitno vrnitev v Alžirijo, kjer se posebej mladi in otroci srečajo z velikimi težavami zaradi jezika, kulture, pomanjkanja prijateljev, potekajo preko Cerkve.

Vendar je danes delo alžirske Cerkve, kar zadeva socialno in karitativno pomoč, močno omejeno.

3.4. Dialog in sodelovanje

Msgr. Rossano, tajnik Papeškega tajništva za neverne, je predložil tri drže kristjanov do muslimanov:

- dialog v iskanju svobode veroizpovedi
- iskanje skupnih točk v islamski in krščanski veri
- predvideno skupno življenje, srečanja, sodelovanje, ki bo zbliževalo Cerkev in islamsko skupnost.

Teissier pravi, da je o teh stvareh bolj pametno govoriti na terenu, kjer muslimani in kristjani žive skupaj in dobro poznajo drug drugega, kot pa v vatikanskih pisarnah. Cerkev se navadno bolj ukvarja s pojmi in ti velikokrat ne vsebujejo pomena, kakor se uveljavlja v praksi. Beseda dialog ima npr. v muslimanskih deželah slab prizvok. Muslimani so bolj usmerjeni h graditvi muslimanstva kakor k vzpostavljanju stikov z drugimi verami. Ta razpetost je posledica kolonializma. Cheikh Bouamrane, ravnatelj alžirske filozofske Univerze, predstavi dialog takole:

- Spoznati drugega takšnega, kot je, in takšnega, kot hoče biti.
- Najti v obzirnosti in prijateljstvu način govora, ki ga drugi rad sprejme, da s tem odpravimo nezaupanje in predsodke. Zato predloži tri drže:
- Razložiti stvari, da odpravimo nesporazum.
- Odkriti in razumeti lastno kulturno dediščino.
- Začeti skupaj kakšen podvig socialnega značaja, da ne razdvojimo teoretičnega študija in praktičnega dela (prim. 156-157).

Svoj čas (leta 1974-76) so se razcveteli poskusi dialoga o inspiraciji. Prizadevali so si prodreti z mislijo, da sta navdihnjena tako Sveto pismo kot tudi Koran. Ta dialog je bil prekinjen, ker je tematika preveč delikatna. Podobne vrste dialog se nadaljuje v drugih muslimanskih deželah. Toda Teissierju se zdi, da bi takšen dialog v Alžiriji rušil sožitje.

Msgr. Rossano predpostavlja teološki dialog, češ, da tudi Koran govori o Jezusu in Mariji. V tem duhu je tudi papež Janez Pavel II. govoril v Nairobiju pred voditelji muslimanske skupnosti. Teissier pravi: »Kako je to mogoče, saj vendar Cerkev razume, da se vse muslimansko izročilo upira krščanskemu razlaganju Jezusovega poslanstva« (158). Oni čisto po svoje razumejo Kristusovo osebnost. Jezus je zanje samo poslanec Božji (prerok). Aisa, Marijin sin, nima nič opraviti s križem in z vso teologijo, ki izhaja iz tega.

Tudi drugi pojmi, ki jih najdemo v obeh veroizpovedih, velikokrat ne pomenijo isto. Tako »satan« pri muslimanih nima negativne oznake.

So pa seveda druge stvari, o katerih se muslimani in kristjani mnogo lažje pogovarjajo. Med takšne stvari lahko štejemo vprašanje ateizma in kršenje človekovih pravic. Leta 1981 je alžirska komisija »Pravičnost in mir« opozorila na razlike v muslimanski in krščanski tradiciji; posebej na običaje pri sklepanju zakonov, pri katerih je redkost, da se muslimansko dekle lahko poroči s kristjanom. Opozorila je tudi na vzgojo in pravico do otrok v mešanem zakonu in na pravice žene. Med muslimani in kristjani so vedno potekale tudi razprave o človekovih pravicah na splošno in še posebej o smrtni obsodbi odpadnika od islama.

4. Molitev Cerkve in evharistija v »tuji hiši«

4.1. Molitev

V Alžiriji je okrog 200 duhovnikov, ki skrbijo za 10 000 kristjanov. Svoj čas morajo deliti na duhovniška opravila in na delo, ki ga delijo z ljudmi in se z njim preživljajo. Nekateri izmed njih se popolnoma posvetijo puščavniškemu življenju.

Avtor poudarja pomembnost duhovnika v življenju ljudi; k duhovnikom se radi zatekajo po nasvete in na pogovore. Že sama navzočnost duhovnika veliko pomeni.

Celibat v Koranu ni predviden. Vsakdo mora življenje, ki ga je sprejel, posredovati naprej. Vendar je v Koranu nekaj tekstov, ki ugodno govorijo o celibatu.

Posebno vlogo imajo tudi sestre redovnice, ki delajo v različnih ustanovah; predvsem pa je pomembno njihovo delo z ženami.

V Alžirijo je iz različnih krajev prišlo mnogo ljudi, ki hočejo živeti puščavniško življenje. Naselili so se v bližini krščanskih skupnosti, ki imajo nanje zelo dober vpliv. Veliko redovnikov pa je odkrilo, da je njihov poklic v tej deželi v tem, da se popolnoma žrtvujejo za življenje med temi ljudmi; v njihovem življenju se mešata kontemplacija in pastorala.

4.2. Evharistija v islamski hiši

Navadno darujejo mašo v kakšni večji sobi pri duhovniku, kjer se poleg njega zberejo še kakšna sestra, kooperantni delavec in še kdo. Vsega skupaj kakšnih 10 ljudi, v večjih mestih tudi 20. Mogoče v istem času iz stolpa mošeje kličejo muslimanske vernike k molitvi. Ko se začne maša in pride na vrsto kesanje, se zbrana skupina spomni in pokesa tudi vseh grehov, ki jih je storila proti sobratom muslimanom. Boga prosijo predvsem za vesoljno Cerkev, pa tudi za vsakega izmed njih, kakor tudi za njihovo delo.

Liturgija v alžirski Cerkvi se je v nekaterih stvareh prilagodila muslimanskemu okolju. Zato imajo ponekod za oltar nizko mizo, ki v vsakdanjem življenju pomeni prijateljstvo.

Posebej se avtor ustavi pri besedah Korana, ki govorijo o apostolih in Jezusu in za gostijo pripravljeni mizi. »Apostoli pravijo: 'O Jezus, Marijin Sin! ali nam lahko tvoj Gospod pošlje z neba pripravljeno mizo?' Jezus, Marijin Sin odgovori: 'O Bog, naš Gospod v nebesih, pošlji nam z nebes pripravljeno mizo! To bo za nas gostija, - za prvega in za zadnjega med nami - in znamenje, ki prihaja od tebe'« (Koran 5,114). Vidimo, da tudi muslimani čakajo gostijo, ki bo takrat, ko bomo pri njej muslimani in kristjani skupaj obedovali.

4.3. Molitev v srečanjih z muslimani

»Živeti skupaj pomeni najprej občutiti bližino. Ostati skupaj pomeni počasi odkrivati razlike. Ljubiti brata pomeni ostati skupaj kljub razlikam« (194).

Čeravno so muslimani in kristjani v vsakdanjem življenju precej dobro povezani, je težko pripraviti skupne molitve. Ne le da ne razumejo Kristusove daritve, tudi vse katoliške molitve nasprotujejo njihovi veroizpovedi, ker se obračajo na Boga (skupnost ljubezni) po Jezusu Kristusu. Muslimani se obračajo k Bogu, ki je Edini (edinost bivanja). Vendar skupne molitve obstajajo ob posebnih priložnostih: pogrebih, mešanih porokah, krstih...

Sklep

Teissier poroča o življenju alžirske Cerkve, ki po njem govori svetu, vrhovni Cerkvi in drugim Cerkvam z bratskim: »As-alam, tahiyyata ahl al jannat«, kar pomeni: »Pravi mir je tisti, ki si ga med sabo žele nebeški ljudje« (211).

Povzetek: **Anton Pačnik, Cerkev v islamu**

Cerkev se srečuje pri svojem misijonskem poslanstvu s kulturami, ki imajo velikokrat izdelano svojo duhovnost. V Alžiriji se srečuje z islamsko kulturo. Katoliška Cerkev v tej deželi šteje le nekaj tisoč vernikov. Zavedati se mora svoje majhnosti in svojega posebnega poslanstva. Bog jo kliče, da se na poti odrešenja priključi ljudem islamske vere in z njihovimi skupnostmi v solidarnosti deli delo, človeške odnose in molitev. Po vsej Alžiriji raztresene krščanske skupnosti to zmorejo le z doslednjim krščanskim življenjem po evangeliju, branjem Božje besede, razmišljanjem o posebni Božji izvolitvi, kontemplacijo puščavnikov, pristnim življenjem duhovnikov, redovnikov in laikov.

Summary: **Anton Pačnik, Church in Islam**

When carrying out its missionary calling the Church encounters other cultures often having elaborate spiritualities of their own. Thus in Algeria it meets with Islamic culture. Catholic Church in this country only counts a few thousand members. It must be aware of its smallness and its special mission. God calls it to walk its way of salvation together with the people of Islamic faith and their communities and to share work, human relations and prayers with them. Christian communities strewn all over Algeria are only capable thereof if they live strictly according to the Gospel, read God's Word and reflect upon their being chosen by God, if their hermits live in contemplation and their priests, the religious as well as the lay people live in a genuine manner.

Pregled UDK 28 : 316.75 (049.2)

Janez Šimenc

Duhovnost kulturnega odpora

Tak podnaslov nosi knjiga ameriškega avtorja Johna F. Kavanaugha, profesorja na univerzi v St. Louisu (John F. Kavanaugh, *Following Christ in a consumer society,* The spirituality of cultural resistance, Maryknoll: Orbis books, New York 1991). Prvič je izšla leta 1981, doživela vrsto ponatisov, leta 1991 pa je izšla prenovljena izdaja.

Vsebina dela

Avtor se sooča z moderno potrošniško družbo, ki je postala prevladujoči model družbenih odnosov v vseh tako imenovanih razvitih deželah, vzor pa postaja tudi deželam v razvoju in deželam, v katerih je do nedavnega vladala komunistična ideologija. Ob pretresu pojavov, ki so za tako družbo značilni, se avtor sprašuje, kakšne so možnosti, ki jih ima v taki družbi kristjan in krščanstvo. Za boljšo predstavo poglejmo na kratko vsebino knjige.

V predgovoru k prvi izdaji knjige pred dvanajstimi leti avtor napoveduje, da je knjiga namenjena bralcem, ki jih je spodbudil paradoks sodobnega časa. Slednji je namreč zaznamovan z mnogimi nasprotji, ki jih ni mogoče razložiti z nikakršno razumno analizo ekonomskih in podobnih odnosov v družbi, ker so se izmuznila vsaki obliki evolucije. Moderni človek čuti, da je zašel v nekakšno slepo ulico potrošniške miselnosti, kamor ga je pripeljal neobrzdan napredek. V prvi izdaji je avtor precej prostora namenil marksistični metodologiji analize družbe, v kateri se je ideologija potrošništva povzdignila v vseobvladujoč sistem. Ta obvladuje vse pore družbe, prisvojiti si hoče tudi človeške duše. To se je pokazalo zlasti v času od prve do sedanje izdaje knjige. V tem času so se v svetu dogodile korenite spremembe, ki so po eni strani vzbudile mnoge nove upe na boljše čase, na boljši svetovni red in tudi na večjo pravičnost za posameznike in narode. A posledica teh sprememb, predvsem padca železne zavese, so povsem nove težave. Tudi znotraj posameznih narodov je prišlo do še večjega razkoraka med bogatimi in revnimi, kapital se še naprej preliva v smeri, ki nasprotuje fizikalnim zakonom, torej od tam, kjer ga ni, na kup. (Pred očmi moramo vseskozi imeti dejstvo, da govori avtor o razmerah v Združenih državah

Amerike, od koder pobira tudi primere in težave. Kasneje bomo poskušali iz njegove konkretne analize izpeljati tudi posledice za naše družbeno okolje.)

V analizi oziroma prebiranju življenja potrošniške družbe je najbolj opazna popolna praznota človeka. Tam, kjer bi morali najti človekovo bistvo, ne najdemo ničesar. Ljudje so izpraznjeni, to praznino želijo napolniti z dobrinami. Ko hlastajo za dobrinami, rušijo odnose z drugimi ljudmi. Vsi odnosi se reducirajo na uporabnost, na koristnost. Kar ni koristno, ni dobro. Človek se ne meri več po tistem, kar je, temveč po tistem, kar ima, kar dela. Pravičnosti in morale ni več. Pravično je, kar je koristno, ne pa, kar je prav. Isto velja za moralo. Ljudje ne znajo morale utemeljiti drugače kot s proizvodnimi in porabniškimi kategorijami. Ob stvareh se počutijo varne. Imeti pomeni, biti neodvisen, neranljiv.

V takih razmerah ateizem izginja, saj vsakdo veruje v Boga. Nekdanje vprašanje »Ali veruješ v Boga?« je zamenjalo sodobno »V katerega boga veruješ?«. Zahodni človek more izbirati med razodetim Bogom in potrošno dobrino, med osebo in proizvodom. Ustvarja se nov evangelij, nova kultura, ki prinaša po eni strani mnogo dobrega in človeku koristnega, po drugi strani pa ustvarja stvari, ki jih sama po sebi ne bi smela. (Dvig življenjskega standarda je na primer prinesel tudi povečano število splavov itd...) Potrošništvo se je povzpelo na raven evangelija, ker ponuja ljudem celoten model življenja, ustvarja svet z lastno resničnostjo. Od pravega evangelija se razlikuje v tem, da na najvišje mesto postavlja stvari, ugodje, ne pa osebe. Oseba se meri in ocenjuje z istimi kategorijami kot stvari. V ozadju je tehnični pristop do stvari, ki v imenu znanosti ne priznava ničesar, kar se ne bi dalo na ta ali oni način izmeriti in uvrstiti v tabelo. V takem okolju ni prostora za vero, za zvestobo, za zastonjski medčloveški odnos. Prostora tudi ni za etiko in moralo. Po eni strani ju nadomeščata splošna popustljivost in liberalno gledanje na moralna načela, po drugi strani ju nadomešča etika koristnosti. Pojem osebe postaja prazen. Glavni odnos med osebami je nasilje.

Nasproti temu se postavlja krščanski pojem osebe in osebnostni model odnosov med ljudmi. Seveda osebnostna oblika ni strogo omejena na krščanstvo, tudi ni rečeno, da v kakšni nekrščanski skupnosti ni bolj razvita in razvidna kot v kaki krščanski Cerkvi. Toda tisti, ki je osebnostne odnose razvil do popolnosti, je prav Jezus Kristus. V njem so ti odnosi našli svojo izpolnitev.

Ob tem se Kavanaugh sprašuje o odnosu med vero in kulturo. Najprej opredeli pojem kulture. To je:

1. Kult. Sistem razodetja. Obsega skupne rituale, simbolne oblike, izraze. Kultura nas razodeva nam samim.

2. Kultiviranje. Ljudje svojo naravo oblikujejo v kulturo. Če ima kultura neodvisno vlogo, nas oblikuje. V nekem smislu nas oblikuje v lastno podobo.

3. Prostor skupnih simbolov. Kultura kot tabernakelj človeštva, učlovečen kolektivni duh. Je prostor, napolnjen z izrazi življenja ljudi.

Kultura je tako celota poti in načinov, po katerih skupnost izraža in uteleša svojo realnost. Tudi gospodarski in politični sistem, proizvodni odnosi in mreža

nosilcev moči so del kulturne resničnosti. Duhovna in duševna težava nastaneta, ko kultura, ki je del človeka, postane od njega neodvisna in izraža le del njegove celote. Tedaj ne služi več ljudem, temveč ljudje njej. Težava nastopi tudi za religijo in vero, ker naše kategorije končnega pomena, namena ali izpolnitve narekuje ena oblika kulturnega izražanja (npr. gospodarstvo, javna občila), ne pa človekove potrebe, njegovi nameni ali Božje razodetje. Vera se izraža skozi kulturno okolje. Je zgodovinski, utelešeni nagovor nam v kulturi in po njej, po drugi strani pa naj je ne bi bilo mogoče zreducirati na kulturne zahteve, na kulturno imanenco. To nasprotje vedno ostaja problematično, z njim se je treba vedno znova soočati. Porabniška družba je namreč tista, ki se kaže kot kultura, ki ne služi več človeku, temveč človek služi njej in se ravna po njenih zahtevah. Zato je vprašanje, s katerim se srečujejo kristjani, vprašanje po izražanju krščanske vere v takem okolju.

V biblični perspektivi stare zaveze je govor o dveh možnih odnosih med Jahvejem in človekom. Prvi odnos je malikovanje materialnih stvari, ki služijo človekovemu ugodju. Te dobrine zameglijo človekov pogled na Boga, postanejo njegovi maliki, Bog pa postane nekaj oddaljenega; človek je do njega neprizadet. Bog v njegovem življenju nima več nobene vloge. Druga možnost je zaveza med Bogom in človekom in po drugi strani zaveza med ljudmi. V perspektivi zaveze z Bogom vladajo med ljudmi pristni, osebni odnosi.

Jezus je izbral tako zemeljsko bivanje, ki je, gledano z našega stališča, skoraj vnaprej izključevalo malikovanje stvari, saj se je rodil kot vsak dojenček nebogljen in v revni družini. Toda tudi njega so napadale skušnjave, ki jim je podvržen vsak človek: materialne dobrine, družbeni status in oblast. Vendar pa je oznanjal kraljestvo, ki je bilo drugačno od vseh znanih. To je kraljestvo, ki ni podvrženo predpisom Postave, temveč prvi in največji zapovedi ljubezni in povezanosti z Bogom Očetom, iz katere sledi nič manjša zapoved ljubezni do bližnjega. Jezus zato zbira svoje učence, ki naj mu sledijo, se navdihujejo ob njegovem zgledu in nadaljujejo njegovo delo. Prvi pogoj, da je nekdo njegov učenec, je, da vzame svoj križ in hodi za njim. To je zahteva po soočenju s svojo ranljivostjo ter nezadostnostjo in je pravo nasprotje sodobnemu teženju, ki išče varnost v stvareh. Najbolj se je to izrazilo v Jezusovem trpljenju in smrti. Tu ni trpel le Jezus - človek, temveč tudi Bog. Bog je sprejel najgloblje ponižanje in ranjenost. Sprejel je človeškost v polnem pomenu besede. Odrešenje človeka je bilo možno, ker je človek priznal in sprejel svojo ranljivost in nepopolnost ter se zaupal Bogu.

Evangelij, ki ga oznanja potrošniška kultura, ni evangelij Jezusa Kristusa. Če pomeni Jezus Kristus polno razodetje Boga ljudem in razodetje ljudi njim samim, je evangelij te kulture ravno njegovo nasprotje. Človeka namreč razčlovečuje, ker razbija temelje njegove identitete. Sili ga, da zanika svojo človeškost in Boga. Ponuja praktično živeti ateizem in antihumanizem, ki sta utelešenje malikovalstva. To zavrača našo ustvarjenost in našo svobodo. Poleg tega zanika, da smo ljubljena bitja. Spodbuja nas le k samouveljavitvi in prevladovanju, k nasilju.

Kako je možno živeti v takšni kulturi? Cerkev in njeni udje na tej nalogi vedno znova padamo. Vedno znova se vdajamo malikom. To ni nič novega, pred tem opozarjajo že prva poglavja knjige Janezovega Razodetja. Za Cerkev je zato pomembno, da je do sebe vedno znova kritična. Znotraj sebe mora odstranjevati težnje po močni instituciji, po svetnem sijaju; veliko nevarnost zanjo predstavlja mit o uspešnosti; vedno mora biti pripravljena na preganjanje. Vedno znova iskati tudi pravo razmerje med notranjim življenjem: duhovnostjo in akcijo: zunanjo dejavnostjo. Socialna dejavnost je imperativ, ki izhaja iz vere. Nadalje je za Cerkev pomembna moralna celovitost. Ne moremo govoriti o veri, obenem pa uporabljati metode izključevanja in nadvlade, pa tudi tržne miselnosti ne. Zahteve evangelija je treba udejanjati v celoti, ne po delih in po trenutnem razpoloženju naslovljencev. To ne izključje različnih izrazov oznanjanja in udejanjanja vere v različnih okoljih. Ti so lahko in morajo biti različni, saj so tudi vprašanja lahko različna, a po drugi strani morajo težiti k neki enotnosti. Pri tem se mora Cerkev s svojimi člani varovati polarizacije med strukturo in svobodo. V delovanju proti nepravičnim strukturam sta pogosti dve stranpoti. Prva je anarhistično razbijanje vseh struktur, romantiziranje revolucije brez posluha za zgodovinsko rast in razvoj. Druga pa je zatiskanje oči pred resničnim stanjem in beg pred strukturami. V ozadju je vedno odklon od celovitega gledanja na vero. Vpliv »evangelija« potrošniške kulture je vedno večji na posameznika kot na skupino. Zato mora krščanstvo v moderni potrošniški družbi iskati nove oblike skupnega življenja, ob tem pa posegati tudi v zaklad svojega izročila.

V skupnostih in občestvih, ki so se razvila v krščanstvu, je močno občestveno doživljanje vere. Kristjan se mora obrniti k skupnosti, če hoče sploh izzvati kakršnokoli kritiko kulture, ki ga obdaja. Ko skupnost odkrije svojo ranljivost in slabost, se obrne k izviru moči, ki je izven nje. Ta obrat se dogaja v molitvi, ki je socialno in politično dejanje. Kot notranje dejanje molitev sili molilca, da izstopi iz vedenjskih vzorcev, ki mu jih je vsilila potrošniška kultura.

Dva močna načina življenja, ki se postavljata neposredno nasproti popredmetenim odnosom, sta zakon in celibat. Drug drugega omogočata in podpirata. Potrošniška kultura najprej zavrača ali prezira zvestobo. Zvestoba je popredmetena in izražena s kategorijami uporabnosti. Odnos med možem in ženo je zreduciran na fizično bližino. Žrtev je skoraj neznan pojem. Posledica je visoka stopnja zakonskih ločitev. Tudi glede celibata, ki po svoje pričuje, da so življenjska sreča, občutljivost za druge in sočutje možni le, če je življenje napolnjeno z vero in upanjem, velja, da je o njem lažje govoriti kot pa ga živeti. Toda ker je prav spolnost področje, kjer je potrošništvo na nek način najbolj razvidno in kaže svojo globoko vkoreninjenost v zavesti ljudi, sta tudi zakon in prostovoljno samsko življenje dve znamenji, ki pričujeta proti popredmetenju spolnosti ter jo vsak po svoje zavarujeta.

Ob vsem povedanem se kristjan sprašuje, kako živeti v kulturi, ki ga obdaja z vseh strani in ki ga nekako ogroža v njegovi človečnosti. Najprej se mora osebno, zavestno odločiti za svoj življenjski stil. Življenje v veri, upanju in

ljubezni mora postaviti v sredino svojega obzorja, se nanj osredotočiti. To osredotočenje, izbira, se nato kaže tudi navzven. Odločitev se utelesi v konkretnih dejanjih, ki so lahko zelo različna. Tretja stopnja je odločitev za skupnost. Kristjan se mora vsekakor zanimati za skupnost, v kateri živi in ga obdaja ter sodelovati pri reševanju njenih težav ali kako drugače prispevati k njenemu življenjskemu utripu. Kristjan se mora zavedati pomena socialne pravičnosti. V celoti je seveda ne more uresničiti, lahko pa praktično k njej prispeva. Vedno pa mora tudi računati z možnostjo, da sam postane reven, da izgubi, kar ima, in se tako pridruži revnim. Tako in le tako bo lahko kljuboval lažnemu evangeliju, ki ga poskuša oropati njegove človeškosti in Božje podobe, ki jo nosi v sebi. Po drugi strani pa bo - vsaj v majhnem obsegu, v svoji bližini - vzpostavljal razmere, ki bodo mogle spremeniti obstoječe odnose. To pa je mogoče le, če si kristjan prizadeva za svetost, torej, da svojemu bližnjemu prizna njegovo človeškost, če v njem vidi od Boga ljubljenega grešnika. To pa je svetost, ki postane revolucionarna.

»Ali je tudi pri nas tako hudo?« je bila moja prva misel ob branju prvih poglavij tega dela. Kavanaughov opis se nanaša na razmere v ZDA v osemdesetih in deloma devetdesetih letih tega stoletja. Veliko primerov in tudi metafor nam je zaradi ameriške specifike manj znanih. Kaj pomeni npr. Madison Avenue? Tudi Donald Trump mi ne bi bil znan, če si njegovega imena ne bi slučajno zapomnil iz Nedeljskega dnevnika. Pa vendar, prav v ZDA se je začelo tisto, kar imenujejo »american dream«, ameriške sanje. Sanje, da bi imel človek družino, avto, hišo, dovolj denarja na bančnem računu, da ima ustrezne kreditne kartice. Sanje pa so, kot vemo, izraz potlačenih doživetij, želja, teženj. V tem primeru človekove težnje po imetju, po tem, da bi imel čim več in s tem čim več veljal. Ameriške sanje so iz Združenih držav naredile velesilo; cena za to pa je visoka, previsoka in nesorazmerna. Trenutno smo priče velikim gospodarskim težavam te države. Te težave niso le notranje, saj je na to gospodarstvo vezano še veliko drugih gospodarstev, zlasti v nerazvitih državah. Neustavljivo hlastanje za materialnimi dobrinami v Ameriki in (tudi) drugih zahodnih državah povzroča pomanjkanje teh dobrin drugod. In če že je teh dobrin dovolj, je premalo denarja, da bi si jih revni lahko kupili.

Potrošništvo je tudi fasada, za katero se skrivajo nerešene mnoge notranje težave ZDA. V ZDA je revežev v pravem pomenu besede več, kot ima Slovenija prebivalcev (3 ali 4 milijone). Tega bleščeče revije in soap opere, s katerimi Američani uspešno izvažajo ideologijo uspeha in potrošništva med široke množice v vseh delih sveta, ne povedo. Seveda nočem reči, da je edini izvor potrošništva le severna Amerika. Toda tam je pojav, vsaj po opisih v tej knjigi, najbolj jasen in razširjen.

In, ali je tudi pri nas tako hudo? Pretekli gospodarski položaj, tako države kot posameznika, ljudem ni omogočal pridobivanja materialnih dobrin v obsegu, kot so si ga vsaj približno želeli. Slovensko tržišče se vedno bolj odpira zunanjim ponudnikom, ki prihajajo seveda predvsem z Zahoda. In ker gre za mojstre ponudbe, bodo v nas poskušali čedalje bolj vzbujati potrebo po

določenih dobrinah, brez katerih da ni mogoče več živeti, to pa pomeni, da bodo oči ljudi vedno bolj uprte v izdelke, v stvari, ki jim bodo prinašale udobje, manjšal pa se bo zorni kot, v katerem bodo videli osebe, svoje bližnje. Toda reklame tega ne bodo povedale.

Izziv slovenskim kristjanom

Stanje, ki se pri nas poraja, od vsakega kristjana in vse Cerkve na Slovenskem zahteva odprte oči, premislek in tudi delovanje. Najprej odprte oči, da bo mogoče spoznavati znamenja časov in njihov pomen. Kot je že omenjeno, se potrošništvo v slovenski prostor vtihotaplja potihem in neopazno. Zaradi njegovega postopnega napredovanja se ljudje na spremembe v svojem okolju odzivajo tako, da se jim prilagajajo in novo stanje sprejemajo kot normalno. To se odraža tudi v človekovem delovanju. Počasi, ne da bi se človek zavedal, se začne ukvarjati z vprašanjem, kako bi prišel do določenih dobrin, ki naj bi mu olajšale življenje. Ker je bilo to v polpretekli dobi težje, ima pozitiven rezultat na tem področju zanj danes značaj uspeha, samopotrditve; to mu lahko vcepi občutek, da je osebnostno napredoval. A obenem je njegov odnos do stvari, ki služijo njegovemu dobremu počutju, postal bolj intenziven. Zaradi občutka varnosti in osebne potrditve, ki mu jo dá pridobitev te dobrine, je le še majhen korak do tega, da bo táko pot nadaljeval, rezultat pa bo potrošniška miselnost v polnem pomenu besede, katere suženj bo postal, ne da bi se tega prav zavedal. Trganje medosebnih odnosov bo le še logična in nujna posledica tega dogajanja. Nekateri pokazatelji nam o tem jasno govore:

- Velik delež ločenih zakonov. Ta je velik v Mariboru, kar osebno povezujem tudi z bližino Avstrije in s tem zahodnega, potrošniško usmerjenega sveta.
- Samomori, ki so v veliki meri klic na pomoč človeka, ki so se mu pretrgale vse vezi s svetom.
- Splav, kjer se lahko po njegovi razširjenosti primerjamo z Japonsko, ki je po številu splavov v samem svetovnem vrhu. (Tako kot pri nas, pride tudi tam približno en splav na tisoč prebivalcev na leto.)
- Naraščanje kriminala in vse večja razširjenost mamil. Kriminal lahko sicer povezujemo s socialno stisko, toda ne smemo pozabiti, da je potrošniška miselnost tudi eden glavnih virov socialnih razlik. Zasvojenost z mamili, prav tako kot samomor, kaže na porušena medčloveška razmerja.
- Sovražno razpoloženje do tujcev, zlasti priseljencev in beguncev z juga. Kavanaugh prikazuje militantni nacionalizem kot enega od simptomov potrošniške družbe, ko ljudje iščejo krivca za svoje neizpolnjene težnje po dobrinah v ljudeh, ki naj bi jim te dobrine odžirali ali jim oteževali pot do njih.

Kristjan, ki želi živeti življenje v zavezi z Bogom in bližnjim, teh pojavov ne bi smel prezreti. Simptomi potrošništva, ki jih kristjan srečuje v vsakdanjem življenju, ga kličejo, da se spusti v premislek o njih. Premislek je potreben, da lahko človek tudi uvidi, kako se pojavljajo težnje, da bi se nekaj vzdignilo nad njega, ga zasužnjilo, mu narekovalo smisel in cilj življenja ter njegove odnose z

drugimi ljudmi. Ko stvari zagospodujejo ljudem, se začne razkrajati njihova osebnost. Nekako postajajo nedejavni, postajajo tudi sami stvari, ki delujejo mehansko, sledeč gonom po stvareh. Človekov premislek o položaju, v katerem je, je tako znamenje, da človek še ni izgubil svoje osebnosti in je sposoben delovati samostojno in odgovorno.

Premisleku mora končno slediti tudi dejavnost. Kavanaugh jo imenuje revolucionarna svetost. V bistvu gre pri njej za to, da človek čim bolj polno zaživi svojo vero. Vedno obstaja skušnjava, da bi to zahtevo prezrli ali si pred njo zatisnili ušesa. Zahteva pa ostaja, in sicer je zelo jasna: če hočemo tudi v potrošniškem okolju živeti kot osebe in ne podleči stanju, v kakršno nas sili popredmeteno mišljenje, moramo sami sebe vedno bolj odpirati Bogu, ki nam po Kristusu razodeva najprej samega sebe, zraven pa nam razodeva tudi naše lastno bistvo. Bog nam razodeva, da smo ljudje, sicer slabotni, podvrženi trpljenju in vsakršnim neprijetnostim, po drugi strani pa edinstvena bitja, ustvarjena za zavezo z njim in s svojimi bližnjimi. Slednje sprejemamo, navezujemo z njimi odnose in gradimo občestvo, ki je živo, v katerem vladajo vera, upanje in ljubezen. V tem občestvu so potrošne dobrine le postranskega pomena, središče je zavezni odnos, v katerem je vsak človek enako pomemben in v katerem more vsak prispevati svoj delež. To občestvo se stalno prenavlja. Svojo življenjsko moč črpa iz zakramentov, ki ne le podeljujejo milost, Božjo pomoč, pač pa tudi kažejo pravo mesto stvari. Slednje se kaže v uporabi različnih snovi, ki so po svoji sestavi sorodne dobrinam, ki v potrošništvu vladajo nad ljudmi, tukaj pa je snov po eni strani neobhodno potrebna za to, da človek prejema neko milost, po drugi strani pa vedno ostaja »ponižno« v ozadju.

Živo občestvo kristjanov more postajati pomembno tudi za širše družbeno okolje. Potrošništvo s svojo tekmovalnostjo, liberalizmom in izključevanjem slabotnih povzroča velike socialne razlike. Zato ima krščansko občestvo veliko vlogo že zaradi svoje karitativne dejavnosti. Ta je le najbolj neposredna pot delovanja v družbi, a ne edina. Najpomembnejša naloga življenja in delovanja krščanskega občestva je gotovo njegovo pričevanje, da namreč življenje v sužnosti materialnim dobrinam ni edina možna oblika človeškega bivanja in da obstaja še kakšna druga, morda na zunaj manj privlačna, a v končni posledici veliko bolj človeška.

Sklep

Eden od recenzentov je zapisal, da je ta knjiga čakala, da bo napisana. Sam pa bi dodal, da je čakala in čaka vedno znova, da jo tudi preberemo. Problematika, ki jo Kavanaugh obravnava, je vsekakor izjemno aktualna tudi za nas. Gre za stanje, ki more tudi pri nas doseči vso tisto silovitost, ki jo je je doseglo v zahodnem svetu, predvsem seveda v ZDA. Zato bo treba tudi odgovarjati z vso resnostjo in svetostjo, ki ju predlaga avtor.

Ko Kavanaugh govori o dejavnosti kristjanov v potrošniški družbi, nagovarja - po mojem občutku - predvsem srednji razred ameriške družbe, torej

ljudi, ki posedujejo nek spodoben standard in si lahko »privoščijo« tudi potrošništvo. Naše, slovenske razmere bi morda zahtevale obdelavo tistega sloja ljudi, katerim standard ne omogoča ne vem kakšnega hlastanja po materialnih dobrinah. Kakšni so simptomi potrošništva pri ljudeh, ki si lahko dobrin le želijo, ne morejo pa do njih? Kaj ima krščanstvo povedati takim ljudem?

Poleg tega so nekoliko zanemarjeni drugi vidiki človekovega osebnega zavzemanja v družbi. Kavanaugh se ukvarja predvsem s socialnim udejstvovanjem. Glede na to, da je bila Slovenija v času komunizma socialno vendarle dokaj dobro urejena država oziroma del države, ni socialno vprašanje zaradi manjše razslojenosti toliko pereče v smislu, da bi imeli neki sloj izjemno revnih ljudi (ker je ta zelo maloštevilen), pač pa je gospodarski položaj velikega števila ljudi na splošno dokaj slab. To pa zahteva konkretno nekoliko drugačno zavzemanje kristjana v družbi. Mislim na njegovo delovanje v politiki kot na širše delovanje in prizadevanje za dobro v družbi. Političnega delovanja kristjana pa se Kavanaugh dotakne le zelo posredno, kolikor so državljani obenem tudi volilci, ki volijo določene bolj ali manj dobre in človeško ustrezne programe. To ni očitek avtorju, pač pa le mnenje glede aktualnosti dela za naše domače okolje. O knjigi pa sem dobil in ohranil najboljše mnenje.

Povzetek: **Janez Šimenc, Duhovnost kulturnega odpora**

V slovenski družbi se tako kot v drugih deželah, v katerih je do pred nekaj leti vladala ideologija komunizma, srečujemo s prodorom potrošniške miselnosti. Potrošništvo prežema kulturo in jo zaznamuje. Kultura v potrošništvu ni več tista, ki je izraz soočanja posameznika in celotne družbe z vso realnostjo svojega bivanja, temveč postaja od človeka neodvisna. Človeka razoseblja, ker se pojavlja kot tista, kateri človek služi, ne pa ona njemu. Posledica je predvsem nasilje, ki je usmerjeno na druge družbene skupine, življenjske sopotnike in nerojene. Kristjan je poklican, da v takem okolju deluje proti-kulturno in preroško. Taka mesta so tudi zakon ali odločitev za neporočenost in evangeljske svete.

Summary: **Janez Šimenc, Spirituality of Cultural Resistance**

In Slovenia as well as in other countries formerly ruled by communist ideology, materialistic consumer mentality has set in. This consumer mentality has also penetrated culture and left an impression on it. Culture no more expresses a confrontation of the individual and of the society with the reality of their existence but gains an independence of its own. It depersonalizes man because it does not serve him any more but man is supposed to be a servant of culture. This results in violence against other social groups, against partners and against the unborn. In such an environment the Christian is called upon to act in a countercultural and prophetic manner. He can do so by deciding to marry or to live a celibate life and according to evangelical

Pregled UDK 378.62 »1996« (042.5)

Janez Juhant

Govor na Tomaževi proslavi

Z veseljem vas pozdravljam na proslavi ob dnevu našega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega, filozofa in teologa, ki je z združitvijo judovsko krščanskega izročila in grške, predvsem Aristotelove, filozofske dediščine začrtal nadaljnji razvoj zahodnoevropskega duhovnega izročila. Po desetletjih pozitivnoznanstvene evforije in izkustvene zagledanosti, ki ju je spodbudilo prejšnje stoletje, se danes vedno bolj zavedamo pomena srednjeveškega znanstvenega, filozofskega in duhovnega izročila. Novi vek in njegove kulturne pridobitve namreč niso nastale v praznem prostoru, ampak na izkušnjah in študijah, ki so jih napravili v srednjem veku, in 13. stoletje sv. Tomaža pomeni vrhunec tega evropskega izročila

Pozdravljam najprej vélikega kanclerja TF, ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Alojzija Šuštarja. Hvaležni smo, gospod nadškof, za vašo intelektualno širino, s katero spremljate naše delo in podpirate naša prizadevanja za utrditev akademske ravni in uveljavljanje teologije v slovenskem družbenem prostoru. Fakulteta je bila in je vaša posebna skrb, saj se zavedate, da od tu prihajajo novi teološki izobraženci, bodoči duhovniki in laiki. Hvala vam za vašo vsestransko gmotno in moralno podporo tej ustanovi.

Pozdravljam vodstvo naše Almae matris na čelu z rektorjem prof. dr. Alojzem Kraljem, prorektorji: prof. dr. Katjo Breskvarjevo, prof. dr. Janezom Muskom in prof. dr. Antonom Wrabrom. Veseli nas, da je pri odločanju za novo akademsko vodstvo senat Univerze potrdil večino predlogov naše fakultete. Ob tej priložnosti vam zagotavljam, da si prizadevamo za raven akademskega poslovanja. TF je imela tudi kot cerkvena ustanova mednarodno primerljivost, za kar si lahko zaradi ugodnejših finančnih in organizacijskih možnosti še bolj prizadevamo zdaj.

Z veseljem pozdravljam nadškofa dr. Franca Perka, našega dolgoletnega profesorja in prijatelja. Hvaležni smo vam, da ste se v težkih razmerah z modro in odločno besedo kot pričevalec krščanskih načel zavzemali za resnico in pravico. Zato so Vam s spoštovanjem prisluhnili pri nas in po svetu.

Pozdravljam ostala slovenska ordinarija, škofa dr. Franca Krambergerja iz Maribora, kjer ima TF UL svoj popolni oddelek in po gostoljubnosti ordinariata

v upravi njegove prostore in knjižnico. Pozdravljam msgr. Metoda Piriha, ordinarija iz Kopra. Ob tej priložnosti se vam zahvaljujem za spodbudne besede v stolnici. Pozdravljam škofa pomočnika iz Ljubljane msgr. Jožefa Kvasa.

Pozdravljam podsekretarko pri Ministrstvu za šolstvo in šport Majdo Širokovo. Iskreno se vam zahvaljujem za razumevanje za naše delovanje in za vašo pripravljenost, da v skladu z normami in pravili uredimo materialne zadeve naše članice. Pozdravljam glavno tajnico Univerze Marjeto Vilfanovo.

Pozdravljam zastopnika dekana zagrebške fakultete, prof. dr. Marjana Biškupa in asistenta dr. Jureta Zečeviča in oba študenta. Pozdravljam predstojnika bogoslovnega študija Univerze v Padovi, v Vidnu, prof. dr. Marina Qualizzo. Pozdravljam dekana TF v Regensburgu dr. Ulricha Leinsleja in prof. dr. Huga Schwendenweina, ki zastopa dekana TF v Gradcu in prijatelja prof. dr. Maximiliana Liebmanna. The Faculty of Theology would like to maintain our friendly relations with Faculties from neighboring countries in order to strenghten our cooperation and deepen our theological research and teaching.

Pozdravljam vodstvo obeh bogoslovij, vse predstavnike redovnih predstojnikov še posebej vodstvo Zveze višjih redovnih predstojnikov in predstojnic Slovenije na čelu s p. Lojzetom Cviklom. Od vas prihajajo bodoči duhovniški in redovniški kandidati, ki bodo ohranjali krščansko kulturno izročilo med slovenskim narodom, redovi pa seveda tudi personalno in materialno sodelujete pri delu TF in hvala vam za to.

Pozdravljam vas, drage študentke in študenti. Upam, da bo slovenska družba znala ovrednotiti vaša študijska prizadevanja in vam nuditi tudi možnosti za ustrezno zaposlitev. Prve korake smo storili s sprejetjem zakona, ki predvideva pouk o religijah in upam, da bomo imeli pogum za tovrstno poglabljanje naše kulture, saj si tako želimo postati evropska družba. Tam pa teološkim fakultetam v okviru državnih univerz samoumevno priznavajo pristojnost za raziskovanje in poučevanje na področju religije. Veseli smo zanimanja za naš študij. V obeh programih skupaj z oddelkom v Mariboru imamo čez petsto študentk in študentov. Želimo, da bi postali teološki izobraženci vez med različnimi tokovi in jamstvo za poglobljeno in neobremenjeno vedenje o temeljnih problemih sveta in človeka.

Pozdravljam vse kolege predavateljice in predavatelje, posebej iz oddelka v Mariboru. Iskren pozdrav vsem uslužbenkam in uslužbencem naše ustanove. Ob tej priliki se vam zahvaljujem za vaše korektno sodelovanje, da moremo speljati vedno bolj zapleteno organizacijsko poslovanje naše članice v Univerzi, v cerkvenem in v civilnopravnem okviru. Naši knjižnici postajata vedno bolj zanimivi ne le za naše, ampak tudi za študente drugih fakultet in za širšo javnost, kar priča, da hočemo poglabljati humanistično kulturo.

Naši profesorji zdaj sodelujejo v univerzitetnih in drugih komisijah in svetih. Uspešno razvijajo programe raziskovalnega in pedagoškega delovanja ter se udejstvujejo še na drugih strokovnih področjih. Ministrstvo za znanost in tehnologijo je v sistem financiranja uvrstilo temeljne raziskovalne programe prof. Krašovca, prof. Benedika, prof. Juhanta in prof. Snoja ter aplikativni

program *Primerjalna vrednost religij* profesorjev Juhanta z Majo Miličinski in Dragom Ocvirkom. Samostojna dela so v zadnjem letu objavili prof. Štrukelj: *Življenje iz polnosti vere* in *Zakon in devištvo*, prof. Smolik, *Liturgika*, prof. Rozman *Razloženi evangeliji*, prof. Oražem *To delajte v moj spomin* in *Govorica bogoslužnih znamenj*, doc. Dolenc disertacijo *Svet in krščanski odnos do njega v govorih Janeza kardinala Newmana*, dr. Večkova pa *Divine and Human Faithfulness*. Tudi ostali kolegi so objavili razprave v naši znanstveni reviji *Bogoslovni vestnik*, ki izhaja štirikrat na leto, ter v drugih domačih in tujih znanstvenih revijah. V tem času je rektor promoviral dva nova doktorja teologije Bogdana Kolarja in Leopolda Grčarja. Diplomo magisterija bosta danes prejela dva diplomirana teologa, diplome 21 absolventov ter 11 diplomiranih teologov diplomo specialističnega programa.

Pozdravljam vse ostale prijatelje in dobrotnike TF. Zavedamo se svoje vpetosti v širši slovenski prostor in povezanosti z najširšimi družbenimi in cerkvenimi dejavniki. Z vašo pomočjo bomo te povezave mogli še bolj utrditi in se vam z zahvalo priporočamo tudi za nadaljnjo naklonjenost.

Pozdravljam predstavnike medijev in se vam zahvaljujem, da boste seznanili javnost z našim delom in našimi prizadevanji ne le ob današnji slovesnosti, in vas prosim, da bi vse naše dobro sodelovanje služilo resnici in objektivnemu obveščanju javnosti tudi naprej.

TF kot del Univerze zdaj izpolnjuje vse formalne pogoje za svoje poslovanje. Pred kratkim je Ministrstvo za šolstvo in šport priznalo petletni program teološkega študija in štiriletni program dvopredmetnega študija, ki ga TF izvaja skupaj s Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani in Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru. S tem se je zaključila integracija teološkega študija v univerzitetni okvir. TF je tako uspešno opravila prilagoditev svojega programa novemu Zakonu o visokem šolstvu. Upamo, da bo vsak čas zaključen tudi postopek za priznanje podiplomskih specialističnih in magistrskih programov. Kot doslej smo tudi v zadnjem letu posvetili veliko pozornost prenovi naših pedagoških programov. Zavedamo se namreč, da je treba težiti k čimvečji kvaliteti študija. Za to potrebujemo tudi usposobljene kadre, ki nam jih tudi zaradi programov v Ljubjani in na oddelku v Mariboru primanjkuje. Vendar bomo kadrovske potrebe z leti zapolnili z novimi močmi, ki se že izobražujejo.

V zvezi s tem moramo izpostaviti, da je teološki študij eden redkejših študijev, ki ima že dolgo mednarodno primerljivost, bodisi da so naši študentje lahko vstopali na katerokoli državno ali cerkveno univerzo bodisi da so tam delovali naši profesorji. Posvečamo se raziskovanju religiologije in razvoju religiološkega pouka, da bo naš študij čimbolj vsestranski. TF že desetletja proučuje in poučuje vidnejše svetovne religije, podrobneje seveda teologijo, ne le katoliško, ampak tudi drugih krščanskih Cerkva. In ker so sedaj ti programi del nacionalnega izobraževalnega programa, ne razumemo, zakaj nekateri še vedno ne upoštevajo, da je TF najbolj usposobljena za poučevanje na tem področju. Tako je to v mednarodnem okviru, kjer so predavatelji predmetov, kot je pouk o religiji ali religijah ter etika in seveda verouk diplomanti teoloških

fakultet, ki so del državnih univerz. Diplomanti naše ustanove torej niso diplomanti Cerkve, ampak diplomanti naše državne univerze, ki absolvirajo nacionalni program, ki obravnava ta področja, torej smemo pričakovati, da bodo ustrezne ustanove to tudi upoštevale. Sicer pa bomo morali zaradi zanemarjanja tega področja v polpreteklosti napraviti še marsikak korak, da bomo dosegli evropsko primerljivost. V dobro naših diplomantov in posredno tudi v dobro slovenskega naroda bi bilo, da čimprej najdemo za to ustrezne rešitve. Spomnimo samo, da Evropska zveza zaradi poplav in nevarnosti najrazličnejših sekt pripravlja obsežne raziskave in razprave, da bi preprečila nevarnosti, ki iz teh omejenosti prežijo sodobni družbi. Odprto, znanstveno pretehtano raziskovanje in uspešno poučevanje bo zagotovilo, da bomo spoznali pravi pomen religije in vrednost drugih religij in preprečili morebitne nevarnosti, ki jih prinaša nepoznavanje, zavajanje, posebno pa omalovaževanje tega področja. TF si bo še naprej prizadevala za tehtno raziskovalno in pedagoško delo, s katerim bo v slovenskem prostoru omogočala zadovoljivo reševanje teh vprašanj.

Še enkrat se vam zahvaljujem za obisk in želim, da se dobro počutite med nami ter da današnji dan še bolj utrdi naša prizadevanja za poglobitev temeljnih vprašanj človeka in sveta, v katerem se nahajamo, nam dal Duha, ki je obilo spremljal naše prednike, da so vztrajno delali na tem področju in tako postavili temelje današnje kulture uma in srca, ki so sestavni del evropske civilizacije in ki so tudi našemu narodu dajali poguma na poti skozi čase in vekove. TF se ob tej priložnosti s hvaležnostjo spominja vseh, ki so v še težjih časih vztrajali pri opravljanju te naloge in prispevali svoj delež k raziskovalni, izobraževalni in predvsem k splošni kulturi slovenskega človeka. V tem duhu naj se nadaljuje tudi današnja slovesnost, ki smo jo pričeli s sveto mašo v ljubljanski stolnici in jo nadaljujemo s to akademijo.

Povzetek: **Janez Juhant, Govor na Tomaževi proslavi**

Govor, ki ga je imel dekan prof. dr. Janez Juhant na Tomaževi proslavi v četrtek, 7. marca 1996. Najprej je pozdravil vélikega kanclerja dr. Alojzija Šuštarja in druge slovenske škofe ter predstavnike Univerze v Ljubljani z rektorjem prof. dr. Alojzem Kraljem na čelu. Za pozdravi profesorjev, študentov in uslužbencev TF ter gostov je podal kratek obračun dela v preteklem letu ter načrte in naloge, ki čakajo fakulteto v tem študijskem letu.

Summary: **Janez Juhant, Address at the Celebration of Thomas Aquinas**

The speech was held by the Dean of Theological Faculty of Ljubljana on the occasion of the Celebration of Thomas Aquinas on 7 March 1996. He first greeted the Chancellor Archbishop Alojzij Šuštar and other Slovenian bishops as well as the representatives of the University of Ljubljana led by the Rector Alojz Kralj. Having also greeted the Faculty, the students and the employees of the Theological Faculty and the guests, the Dean took stock of the work done in the previous year and presented the plans and tasks of the Faculty in the current academic year.

Pregled UDK 378.62 : 378.22 (048)

Edo Škulj

Bibliografija profesorjev TF v letu 1995

Benedik Metod, redni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Zgodovinski oris Cerkve in redovništva na Slovenskem, v: *Informativni kulturološki zbornik* FF, Ljubljana 1995, 79-97.

3. Strokovni članki:

Meništvo na Slovenskem, zgodovinski oris, v: *Slovenec* 22. in 29. aprila 1995.

Kapucinska knjižnica v Škofji Loki, v: *Knjižnice na Škofjeloškem*, Škofja Loka 1995, 163-170.

»*La Passione« primo testo drammatico della lingua slovena*, v: *Il teatro e la Bibbia*, Roma 1995, 191-201.

Prenova v katoliški Cerkvi, v: *Enciklopedija Slovenije* 9, Ljubljana 1995, 297-298.

Protireformacija, v: *Enciklopedija Slovenije* 9, Ljubljana 1995, 392-393.

Juhant Janez, redni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama, v: BV 55 (1995), 397-412.

Die Stellung der slowenischen Katholiken zum neuen Staat Königtum SHS bzw. Jugoslawien und Suche nach einem neuen Gesicht der Kirche, v: *Die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche und der Politische Katholizismus in Österreich und in den Nachfolgstaaten*, Graz 1995, 24-28.

Pomen Drugega vatikanskega cerkvenega zbora za Cerkev, v: *Teorija in praksa* 32 (1995), 988-996.

Cerkev in slovenska država, v: *Slovenci in država*, SAZU, Ljubljana 1995, 143-152.

Die Aufklärung und ihre Folgen in den Slowenischen Ländern: Die Slowenen zwischen Aufklärung und Katholizismus, v: *Tolleranza e diritti dell'uomo,* Gorizia 1995, 99-110.

3. Strokovni članki:

Slowenien zwischen Krieg und Revolution, v: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (1995), 117-124.

Humanistično oziroma filozofsko-teološko raziskovanje v državi Sloveniji, v: *Raziskovalec* 25 (1995), 5-6, 44-49.

Krašovec Jože, redni profesor

1. Monografije:

Divine and Human Faithfulness. General Observations and the Place of the Concept in the Psalms, v: *Biblische Notizen* - Beiheft 10, München 1995, 133 str. (v sodelovanju z glavno avtorico Snežno Večkovo).

2. Znanstvene razprave:

Cosmological and Personalistic Foundations of Justice, v: *Synthesis Philosophica* 19-20 (1995), 261-81.

Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 40-66, v: *BV* 55 (1995), 427-49.

History of Israel's Apostasy and God's Mercy, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana-Celje 1995, 531-540.

3. Strokovni članki:

Mesto teologije v humanistiki in družboslovju, v: *Raziskovalec* 25 (1995), 5-6, 41-43.

The Unconditional Davidic Covenant within the Unconditional Covenant with Israel, v: *International Organisation for the Study of the Old Testament. Fifteenth Congress,* Cambridge 1995, 86-87.

Oražem France, redni profesor

1. Monografije:

To delajte v moj spomin, Družina, Ljubljana 1995, 284 str.

Govorica bogoslužnih znamenj, Salve, Ljubljana 1995, 171 str.

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva, v: BV 55 (1995), 183-192.

Odrešenjska vloga Cerkve, v: BO 19 (1995), 1-2.

Cerkev je katoliška, v: BO 19 (1995), 41-44.

Alfonz Marija Ligvorij, v: BO 19 (1995), 115-117.

Poklicanost laikov, v: BO 19 (1995), 129-133.

Sveti Bruno - ustanovitelj kartuzijancev, v: BO 19 (1995), 150-156.

S pastirji pred Kristusom, v: BO 19 (1995), 177-178.

Rozman France, redni profesor

1. Monografije:
Razloženi evangeliji, DZS, Ljubljana 1995, 812 str.
2. Znanstvene razprave:
Binkošti in govorjenje v jezikih, v: BV 55 (1995), 519-528.
3. Strokovni članki:
Jezusovo otroštvo, v: BO 19 (1995), 26-28.
Naravni vzrok Jezusove smrti, v: BO 19 (1995), 55-57.
Jezus v pričevanju zgodovine, v: BO 19 (1995), 93-96.
Moč Jezusovih del, v: BO 19 (1995), 121-124.
Kako so Jezusove besede Jezusove, v: BO 19 (1995), 157-160.
Jezusovo ime, v: BO 19 (1995), 182-188.
Markov evangelij v naplavini qumranskih odkritij, v: *Božja Beseda danes* 1 (1995), 15.
Molitev v Svetem pismu, v: *Naša pastorala* 2 (1995), 28-31.
G. Molin: Das Geheimnis von Qumran, v: BV 55 (1995), 111-114.
C. Tomič: Začetki Cerkve - Peter, prvak apostolov, v: BV 55 (1995), 115-117.
C. K. Barrett - C. J. Thornton: Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, v: BV 55 (1995), 117-118.

Stres Anton, redni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Država in Cerkev po nauku Drugega vatikanskega koncila, v: *Teorija in praksa* 22 (1995), 1009-1022.
3. Strokovni članki:
Spoštovanje človekovih pravic in pravice manjšin - Pogoj varnosti v Evropi, v: *Dom in Svet* 8 (1995), 22-33.

Valenčič Rafko, redni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Strukturalni greh in grešne strukture, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana - Celje 1995, 685-700.
3. Strokovni članki:
Janez Oražem (1910-1994), v: BV 55 (1995), 71-77.
Nenehno oblikovanje duhovnikov, v: CSS 29 (1995), 161-163.
Razsežnost sprave, v: CSS 29 (1995), 65-66.
Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja*, CD 58, Ljubljana 1995, 5-6.

Uvodna beseda, v: *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995, 5-10.

Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., *Evangelij življenja*, CD 60, Ljubljana 1995, 5-8.

Nagovor ob poroki, v: CSS 29 (1995), 164.

Raztrčali smo se po čitavom svijetu, v: *Pedeset godina pazinskog sjemeništa*, Pazin 1995, 72-73.

Trideset let po koncilu, v: *Slovenec* 9. decembra 1995, 26-27.

Kovač Edvard, izredni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Rencontre avec l'Autre, Les croyants des autres religions, v: *Spiritus* 36 (1995), 138, 52-63.

Les fondements du discours social de l'Eglise, v: *Mélanges offerts à René Coste*, Institut Catholique, Toulouse 1995, 263-272.

3. Strokovni članki:

Rešimo razum, v: *Sestavljanje raztreščenosti*, SKM, Ljubljana 1995, 42-55.

J. Kranjc: Latinski pravni reki, v: *Celovški zvon* 13 (1995), 48-49.

Ljubezen do modrosti postaja modrost o ljubezni, v: *Univerza v Mariboru* 2 (1995), 7-8.

Perspectives théologales du temps libre, v: *Bulletin du secrétariat de la Conférence des évêques de France* 10/11 (1995), 10-11.

Ocvirk Drago, izredni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe, v: BV 55 (1995), 321-336.

Nova evangelizacija u novim društvenim okolnostima, v: *Bogoslovska smotra* 65 (1995), 541-551.

Vidiki poslanstva v džaganatu, v: BV 55 (1995), 487-505.

3. Strokovni članki:

Bogatejši v medsebojnem spoštovanju, v: *Dom in svet* 8 (1995), 7-22.

Islam: A new religion in a traditional catholic Slovenia, v: *Religion in Eastern Europe* 15 (1995), n. 5, 11-14.

Človek neskončno presega človeka ali šola kot duhovno okolje, v: *Zbornik Slovenska šola in njen čas*, Ljubljana 1995, 15-25.

Snoj A. Slavko, izredni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Perspektive homiletičnega oznanjevanja, v: BV 55 (1995), 539-553.
3. Strokovni članki:
Valter Bruno Dermota (1915-1994), v: BV 55 (1995), 79-81.
Kongres evropskih predavateljev katehetike, v: BV 55 (1995), 223-226.
Življenje in oznanjevanje v postmoderni, v: BV 55 (1995), 227-232.
Odkrivajmo umetelnost komunikacije, v: CSS 29 (1995), 30-32.
Živeti iz vere, v: CSS 29 (1995), 200-201.

Sorč Ciril, izredni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju, v: BV 55 (1995), 555-578.
3. Strokovni članki:
Cerkev v službi sprave, v: CSS 29 (1995), 86-89.
Sveti Duh oskrbnik Cerkve, v: BO 19 (1995), 12-16.
Kristus da - Cerkev ne?, v: BO 19 (1995), 79-84.

Štrukelj Anton, izredni profesor

1. Monografije:
Življenje iz polnosti vere, Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju, Ljubljana ^{3}1995, 384 str.
Zakon in devištvo, Ljubljana 1995, 200 str.
2. Znanstvene razprave:
Was die Familie der Kirche bedeutet?, v: *Familie - ein »Feuerherd der Liebe«*, Wien 1995, 65-74.
Dalla teologia »seduta a tavolino« alla teologia »prostrata in ginocchio«, v: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* 143 (1995), 58-69 (tudi v madžarskem prevodu).
Svetniki in godovni zavetniki, v: V. Schauber-M. Schindler, *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1995, VII-XXII.
Henri de Lubac. Življenje in delo, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana - Celje 1995, 663-676.
Dionizij Areopagit, v: BV 55(1995), 619-624.

3. Strokovni članki:

Okrožnice papeža Janeza Pavla II., v: *Sinovom in hčeram slovenskega naroda*, Družina, Ljubljana 1995, 139-146.

Spremna beseda, v: *Bogoslužno češčenje blažene Device Marije v Karmelu*, Sora 1995, 7-9.

Dve knjigi o švicarskem ekumenskem pionirju, v: *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1995, 144-146.

Dolenc Bogdan, docent

1. Monografije:

»World« and the Christian Attitude to it according to the Sermons of John Henry Cardinal Newman (disertacija), Ljubljana 1995, 157 str.

2. Znanstvene razprave:

Sprava kot osebna in skupnostna naloga, v: *BV* 55 (1995), 303-320.

Marianische Bewegungen und ihre Bedeutung, v: *Maria in Lehre und Leben der Kirche,* Steyr (Ennsthaler) 1995, 81-103.

3. Strokovni članki:

Ženske in služenje v Cerkvi, v: *CSS* 29 (1995), 34-36.

Pravoslavje, v: *Enciklopedija Slovenije* 9, Ljubljana 1995, 244-245.

Okrožnica Da bi bili eno in apostolsko pismo Luč Vzhoda - dva pogumna in preroška dokumenta o edinosti, v: *V edinosti*, Maribor 1995, 11-25.

Andrej je obiskal brata Petra, v: *V edinosti*, Maribor 1995, 26-35.

Koncilski teolog Yves-Marie Congar, v: *V edinosti*, Maribor 1995, 138-143.

Binkošti in zakrament birme, v: *Prenova* 6 (1995), 1, 25-28; 6 (1995), 2, 7-13; 6 (1995), 3, 5-9.

Košir Borut, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta kot prilagoditev zakonodaje Jegličevih sinod in Zakonika ljubljanske škofije sodobnim potrebam in zahtevam novega Zakonika cerkvenega prava, v: *BV* 55 (1995), 3-19.

Odnosi med cerkvijo in državo - znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe, v: *BV* 55 (1995), 413-426.

Konkordat zwischen dem Königtum Jugoslawien und dem Apostolischen Stuhl aus dem Jahr 1935, v: *Die Stellung de Römisch-Katolischen Kirche und der Politische Katholizismus in Österreich und in den Nachfolgestaaten 1918 - 1938,* Graz 1995, 39-78.

3. Strokovni članki:

Lah Avguštin, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Ljubezen, izvirna resnica družine, v: BV 55 (1995), 59-70.
3. Strokovni članki:
Credo. Razlaga vere za naš čas, v: *Znamenje* 25 (1995), 87-89.

Mlinar Anton, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Demografsko vprašanje in krščanska etika, v: *Vesela znanost*, Ljubljana 1995, 61-81.
Splav in etične dileme onkraj splava, v: BV 55 (1995), 159-176.
Teologija miru in pojem »pravične vojne«, v: BV 55 (1995), 451-486.
3. Strokovni članki:
Reinhard Löw (1949-1994), v: BV 55 (1995), 83-85.
Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu, v: BV 55 (1995), 201-224.
Stvarjenje in odrešenje v delih Georgesa Bernanosa, v: BV 55 (1995), 357-380.
Oznanjati večni evangelij, v: CSS 29 (1995), 174-177.
C. Schönborn - A. Görres - R. Spaemann: Zur kirklichen Erbsündlehre, v: BV 55 (1955), 119-123.
A. Avguštin: Zakonski stan in poželenje, v: BV 55 (1995), 124-128.
J. Römelt - B. Hidber: In Christus zum Leben befreit, v: BV 55 (1995), 244-246.
F. Böckle: Ja zum Menschen, v: BV 55 (1995), 385-387.

Peklaj Marjan, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:
V materinem naročju (Ps 131), v: *BO* 19 (1995), 29-30.
Pred obličjem smrti (Ps 88), v: *BO* 19 (1995), 51-53.
To je dan! (Ps 118), v: *BO* 19 (1995), 90-92.
Gospod viharja podarja mir (Ps 29), v: *BO* 19 (1995), 118-120.
Nova pesem za zmago pravice (Ps 149), v: *BO* 19 (1995), 147-149.
Ob babilonskih rekah, v: *BO* 19 (1995), 179-181.
Kdo je pravzaprav Jezus, v: *Razgledi*, 22.11.1995 (št. 22), str. 25.
Jurij Dalmatin (ok. 1546-1589), v: *Dom in Svet* 8 (1995), 209-214.

Potočnik Vinko, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
»Plešoči Job« - od razbite k celoviti osebnosti, v: *Sestavljanje raztreščenosti*, Ljubljana 1995, 71-94.
Oznanjujte in krščujte, v: *Družina v župniji ob zakramentu krsta*, Ljubljana 1995, 9-26.
3. Strokovni članki:
Teologija - sopotnica univerze iz preteklosti v prihodnost, v: *Univerzitetna revija* Maribor, 4 (1995), 4-5.

Rojnik Ivan, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji, v: BV 55 (1995), 143-157.
3. Strokovni članki:
Razsežnosti krščanskega uvajanja v vero, v: *Znamenje* 25 (1995), 70-74.

Škafar Vinko, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Katehumenat nekdaj in danes, v: BV 55 (1995), 579-600.
Klekl in delo za samostojno prekmursko apostolsko administraturo, v: *Kleklov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1995, 185-197.
Zavzet ekumenski delavec, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana - Celje 1995, 651-662.
3. Strokovni članki:

Škrabl France, docent

1. Monografije:
Kako versko vzgajati?, Salve, Ljubljana 1995, 57 str.
In priče mi boste, Salve, Ljubljana 1995, 155 str.
2. Znanstvene razprave:
Kateheza odraslih - prvenstvena oblika kateheze, v: BV 55 (1995), 601-618.
3. Strokovni članki:
Die Lage des Religionsunterrichts an den Schulen in Slowenien, v: E. J. Korherr (Hg.), *Religiöse Erziehung vor den Herausforderungen der kulturellen Vielfalt in Europa*, Graz 1995, 113-118.
Pomen krščanskih navad in običajev v vzgoji, v: J. Juhant (ur.), *Vzgoja zrele krščanske osebnosti*, Salve, Ljubljana 1995, 66-72.

Zakaj je religiozna vzgoja potrebna, v: J. Juhant (ur.), *Vzgoja zrele krščanske osebnosti*, Salve, Ljubljana 1995, 72-76.

Škulj Edo, docent

1. Monografije:
Iacobus Gallus: Harmoniae morales, Ljubljana 1995, 195 str.
Iacobus Gallus: Moralia, Ljubljana 1995, 225 str.
Letopis slovenskega glasbenega življenja v Argentini, Celje 1995, 575 str.
Uvodne misli za leto A, Ljubljana 1995, 402 str.
2. Znanstvene razprave:
Sattnerjev oratorij, v: *Sattnerjev zbornik*, Ljubljana 1995, 27-49.
Slovenska cerkvena glasba med vojnama, v: *Slovenski glasbeni dnevi* 1995, Ljubljana 1995.
Slovenski frančiškani glasbeniki, v: *Sattnerjev zbornik,* Ljubljana 1995, 110-126.
Glasba v Duhovnem življenju, v: *Kulturno ustvarjanje Slovencev v Južni Ameriki*, Ljubljana 1995, 197-231.
3. Strokovni članki:
Križmanova slovenska leta, v: *CG* 88 (1995), 11-16.
Jakob Aljaž, Ob 150. obletnici rojstva, v: *NZ* 47 (1995), 7-8.
Priložnostna raba Gallusovega madrigala, v: *NZ* 47 (1995), 30-32.
Sattnerjeva bibliografija, v: *Sattnerjev zbornik*, Ljubljana 1995, 127-141.
Frančišek Ksaver Križman (1726-1795), *Slowenische Jahre*, v: *Singende Kirche* 42 (1995), 122-126.
Cerkvene pesmarice, v: *CG* 88 (1995), 32-44 - posebna priloga.
Premrl Stanko, v: *Enciklopedija Slovenije* 9, Ljubljana 1995, 296-297.

Štuhec Ivan, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Današnje labilno razmerje med osebo in naravo, v: BV 55 (1995), 177-182.
Osebni in strukturni greh - osebna in skupna odgovornost, v: BV 55 (1995), 271-285.
Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja, v: BV 55 (1995), 391-396.
Psihosomatski in socialni vzroki odvisnosti in njihove etične posledice, v: *Odvisnost družbeni problem*, Obzorja, Maribor 1995, 214-228.
3. Strokovni članki:
Idee eines Katholischen Kulturzentrums in Slowenien heute und dessen Aufgaben, v: *Cultures et foi, L'idee d'un Centre Culturel Catholique*, Città del Vaticano 1995, 178-183.

Die politische Situation und die Kirche in der Slowenischen Republik, v: I. Gabriel (izd.), *Freiheit und Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*, Wien 1995, 115 - 120.

Moža in ženo ju je ustvaril, v: *Sestavljanje raztreščenosti*, Ljubljana 1995, 125-248.

Turnšek Marjan, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Greh in krivda, priznanje in odpuščanje, v: BV 55 (1995), 287-302.

Cerkev o identiteti redovnikov, v: *Communio - Kristjanova obzorja* 10 (1995), 175-184.

3. Strokovni članki:

Lectio divina: Lectio continua, SZV-SKŽ, Ljubljana 1995.

Lectio divina: Brati Sveto pismo kot ga bere Cerkev že vse od prvih stoletij, v: *Božja beseda danes* 2 (1995), 2, 7-10.

Rimski škof - glasnik svetosti, v: *Sinovom in hčeram slovenskega naroda*, Ljubljana 1995, 153-160.

Povzetek: **Edo Škulj, Bibliografija profesorjev TF v letu 1995**

Bibliografija prinaša seznam vseh prispevkov, ki so jih objavili redni in izredni profesorji ter docenti Teološke fakultete v letu 1995 oziroma so izšli s to letnico. Ti prispevki so razvrščeni v tri skupine: 1. monografije (samostojne knjige), 2. znanstvene razprave (razprave v znanstvenih revijah) in 3. strokovni članki (članki v strokovnih revijah). Seznam ne upošteva objav v dnevnem in tedenskem časopisju, razen v izjemnih primerih zaradi obsega ali pomembnosti članka.

Summary: **Edo Škulj, Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1995**

The bibliography brings a list of all contributions that were published by full professors, associate and assistant professors of the Faculty of Theology in the year 1995 or bearing that date. These publications are divided into three groups: 1. monographs (books), 2. scientific treatises (articles in scientific periodicals), and 3. specialist articles (articles in specialist journals). The list does not consider publications in daily and weekly papers unless they are exceptionally extensive or important.

T. Natalini, *I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti, 1916-1922*, **Città del Vaticano 1994. XVII + 332 str.**

Dnevniki zaradi svojih mnogih značilnosti (neposrednost, osebni pečat, dokumentarnost) in nastajanja predstavljajo priljubljeno branje. Postavljeni v širši kontekst in dopolnjeni z dokumenti objektivnega značaja pomenijo izvirno obogatitev za poznanje določenega zgodovinskega obdobja. Neredko si njihovi avtorji z lepšanjem lastne podobe želijo postaviti spo-menik »ante tempus«. Ob posameznih dogodkih lahko prevlada povsem parcialen pogled. Zato je kritičen pristop nujno potreben.

Dnevniki kardinala Hermenegilda Pellegrinettija (1876-1943), ki jih je v letu 1994 začel objavljati vatikanski arhiv in jih za tisk pripravlja T. Natalini, po svojem značaju in vsebini kažejo zanimiv prispevek o življenju Cerkve med prvo svetovno vojno ter med obema vojnama. Pellegrinetti je bil duhovnik nadškofije Lucca v Italiji, kjer je bil med drugim tudi profesor v bogoslovnem semenišču, v času prve svetovne vojne mobiliziran ter zaposlen kot sodni prevajalec in uradnik pri vojaški cenzuri, tajnik apostolskega vizitatorja in nato prvega nuncija obnovljene poljske države A. Rattija, nuncij v Beogradu v letih 1922-1937 ter nazadnje kot kardinal član različnih rimskih ustanov. Na vseh delovnih mestih je pisal dnevnik, od katerega se je ohranilo 21 zvezkov; na temelju primerjav in poznejših sklicevanj je z gotovostjo mogoče sklepati, da so se nekateri izgubili. V prvem delu, ki je tu predstavljen, je objavljenih osem zvezkov; obsegajo čas od mobilizacije, prek poljskih let in do začetka diplomatske službe v Jugoslaviji (julij-november 1922).

H. Pellegrinetti je veljal za razgledanega človeka, za izvrstnega poznavalca klasične in sodobne literature, širokega duha, ki bi uspel kot teološki profesor, prevajalec ali kot novinar. Delo v vatikanski knjižnici in arhivu ga je povezalo s prefektom A. Rattijem; on ga je nato vpeljal v vatikansko diplomatsko službo. Ob koncu prve svetovne vojne, ko je v Evropi zaživela vrsta novoustanovljenih neodvisnih držav in je Sveti sedež z njimi navezal diplomatske odnose, je bilo zato mogoče napredovati hitreje in brez predhodnih stopenj. Poleg klasičnih je dobro poznal vrsto živih jezikov, med temi več slovanskih; vsak prosti trenutek je uporabil za njihovo poglabljanje in sistematično utrjevanje slovnice. Objavil je več odmevnih strokovnih del; med temi je najbolj znana objava listin nadškofije Lucca iz 11. stoletja. Bil je spreten in kritičen opazovalec političnega dogajanja in odločitev, ki so oblikovale Evropo po prvi svetovni vojni; pri tem ni prizanesel niti vatikanski zunanji politiki. Z zanimanjem je spremljal propadanje starih imperijev in nastajanje novih držav, pri čemer je videl nemoč krajevne politike in pomanjkanje sposobnih voditeljev. Druga plat ga kaže kot zelo čutečega in včasih občutljivega človeka, krhkega zdravja, v pomembnejših trenutkih neodločnega, ko na različne načine skuša odkriti željo predstojnikov ali Božjo voljo. Ni mu nerodno priznati, da ni poznal vatikanske himne. Te pomanjkljivosti priznava in v dnevniku pogostokrat govori o njih.

Čeprav je v času, ki ga obsega prvi del dnevnikov, šele nastopil službo v Beogradu, prinašajo objavljene strani tudi za nas zanimive informacije.

Življenjska pot ga je večkrat povezala s Slovenci. Da bi lahko kot duhovnik pastoralno deloval med slovenskimi begunci, ki so v letih 1915-1916 zaradi vojaških spopadov ob odprtju fronte na Soči pribežali iz okolice Gorice (predvsem krajev Sv. Florijan in Cerovo) in so svoje zatočišče našli v bližini Lucche, se je začel učiti slovensko. Jezik je izpopolnjeval tudi pozneje; odprl pa mu je pot še v druge slovanske jezike. Begunci so v njem našli duhovnega očeta in učitelja, sam je delo opravljal z veliko predanostjo. Slovence je poučeval, pripravljal na praznike in dolge ure poučeval begunske otroke. Tudi v poznejših letih je ohranjal z njimi stike, posredoval zanje pri različnih uradih, si dopisoval, Slovenci pa so mu pošiljali knjige. Z zanimanjem je prebiral Grudnovo Zgodovino slovenskega naroda (koliko današnjih narodnih voditeljev je prebralo to temeljno delo slovenskega zgodovinopisja?), ki je v zvezkih izhajala v letih 1910-1916, že dve leti po izidu je temeljito preštudiral Breznikovo Slovensko slovnico (izšla je v Celovcu 1916) in več drugih del. V vojnem obdobju je bil prevajalec za vojaške ujetnike slovenske narodnosti. Znano pa je, da je imel tudi kot nuncij v Beogradu do Cerkve na Slovenskem, njenih ustanov in voditeljev zelo naklonjen odnos.

Nunciatura v Beogradu, kamor je H. Pellegrinetti z ekipo pripotoval 6. julija 1922, je bila ustanovljena po versajski mirovni pogodbi v letu 1920. Že ob prihodu je bil soočen z osrednjimi problemi svojega prihodnjega dela: odnosi med Svetim sedežem in jugoslovansko kraljevino, priprava in sklenitev konkordata (pred vojno so za to ozemlje veljali trije), imenovanja škofov in apostolskih administratorjev, ureditev škofijskih sedežev (mnogi so ostali zunaj meja nove države), položaj klera in redovnikov, mesto vernikov v družbi (Kraljevina SHS je bila edina evropska država, kjer nobena verska skupnost ni imela absolutne večine), sedež nunciature in drugo. Objavljeno besedilo vsebuje le zapiske petih mesecev od več kot petnajst let, ki jih je preživel kot nuncij v Jugoslaviji, a že te strani kažejo njegovo zanimanje za življenje Cerkve in hkrati odkrivajo značilnosti politike, ki je potekala predvsem v skladu z interesi beograjskih krogov.

Poleg uvodne študije, predstavitve Pellegrinettijevih del in besedil dnevnikov so objavljena še tri besedila o njegovem delu na Poljskem (za obdobje, ko dnevnik manjka) ter imensko kazalo. Čeprav uredniku ni uspelo razvozlati vseh imen in izrazov iz našega kulturnega kroga, je besedilo razumljivo in skrbno urejeno. Z zanimanjem lahko pričakujemo njegovo nadaljevanje, zlasti še za zgodovino priprav konkordata, ki je bil parafiran v letu 1935, a v beograjskem parlamentu ni bil ratificiran, je pa bil predvsem Pellegrinettijevo delo.

Bogdan Kolar

E. Škulj, *Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto A,* **Stolni župnijski urad, Ljubljana 1995, 402 str.**

Ko sem zvedel iz verskega tednika Družina, št. 44 (1995) str. 16 za knjigo dr. Eda Škulja Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto A, sem mislil, da knjiga razlaga uvodne speve (introduktorije) v nedeljske in praznične maše bogoslužnega leta A; tako kot podajajo knjižice Perikopen, ki jih izdaja avstrijska katoliška Svetopisemska ustanova (Bibelwerk) v Klosterneuburgu, uvodne misli v maše za vse dni v letu. Uvod v mašo je nameč eden od štirih delov mašnega obreda (začetni obred, besedno bogoslužje, evharistično bogoslužje, sklepni obred), ki pri mašah z ljudstvom nikakor ne bi smel biti samo to, kar je v mašni knjigi (misalu), temveč mora z opozorili na vsebino ljudi res uvesti v mašno dogajanje in jih pripraviti na pozorno poslušanje Božje besede.

Ko sem odprl zajetno knjigo 402 strani, sem takoj uvidel, da knjiga ni to, naslov pa me je še vedno prepričeval, da gre za uvajanje ljudi v poslušanje beril in evangelija, tako da jih Uvodne misli opozarjajo na njih vsebino. Mislil sem, da knjiga pojasnjuje in s tem razširja naslove, s katerimi lekcionar napoveduje vsebino mašnih beril. Ko pa sem začel knjigo brati, sem ugotovil, da je v resnici veliko več kot samo uvodne misli v mašna berila. Branje me je prepričalo, da knjiga ne vsebuje le uvodnih misli v berila, temveč vsa tri berila, vsake nedelje in praznika bogoslužnega leta A temeljito, poglobljeno, zlasti pa dosledno biblično razlaga in pojasnjuje. To pomeni, da Edo Škulj dosledno pojasnjuje Sveto pismo s Svetim pismom, kar je najboljša razlaga, kajti Božja beseda najbolje razlaga Božjo besedo, zato se knjiga v skladu z njeno vsebino ne bi smela imenovati Uvodne misli, temveč Razložene ali Pojasnjene misli beril bogoslužnega leta A.

Svetopisemskih besedil Škulj ne povzema po uradni bogoslužni knjigi, lekcionarju, temveč starozavezna po ekumenskem Svetem pismu (Ljubljana 1974), razen psalmov, ki jih povzema po novem prevodu prof. J. Krašovca, novozavezna pa po jubilejnem prevodu Nove zaveze (Ljubljana 1984). S tem omogoča duhovnikom, ki želijo brati berila po novem prevodu, da jim ne bo treba iskati beril po Svetem pismu, jih občrtavati in podčrtavati, temveč jim bo letos služila njegova knjiga za lekcionar. Škoda je bogastvo novega prevoda puščati ob strani. Novi prevod ni samo izboljšava starega, temveč je res nov. Vredno si je enkrat vzeti čas in natančno primerjati samo en odlomek v prevodih. Tako je v kratkem evangeljskem odlomku 1. adventne nedelje, ki obsega le osem vrstic (Mt 24,37-44), kar 21 razlik med jubilejnim in starim prevodom, od teh sta dve precejšnji vsebinski izboljšavi. To pa je ravno tisto, kar sili zavzete oznanjevalce Božje besede, da berejo svetopisemska besedila po novem prevodu, čeprav uradna Cerkev tega še ni določila.

Škuljeva razlaga svetopisemskih besedil je dosledno svetopisemska.

To se kaže najprej v tem, da vsako berilo umesti v sobesedilo. To je sobesedilo, ki ga ima odlomek v Svetem pismu in še globlje: sobesedilo časovno-zgodovinskih okoliščin nastanka besedila. Vsako svetopisemsko resnico razumemo najbolje iz njenega sobesedila. V poznanju tega se Škulj izkaže kot temeljit poznavalec vsega, kar je zdaj dognala svetopisemska znanost, zlasti uvodna (introduktorna). Dobro pozna zgradbo svetopisemskih knjig in njihovih delov, tudi

najbolj zamotanih, kot je Mojzesovo peteroknjižje, nekaj prerokov in - seveda - evangeliji, vendar se ne zgublja v tekstni kritiki ali razčlenjevanju izročil, temveč stvar le toliko nakaže, da dobi odlomek stvarno zasidranost v življenju. To oznanjevanju Božje besede neposredno ne koristi, močno pa pomaga oznanjevalcu, da spozna znanstveno zanesljive okoliščine in tako laže posreduje svetopisemsko sporočilo. V tem se dosledno drži ustaljenega izrazja. Tako prologa v Janezov evangelij nikdar ne imenuje predgovor, temveč uvod, kar resnično je.

Razlaga poteka tako, da ob besedah, mislih ali resnicah navaja vzporedna mesta teh besed, misli ali resnic iz drugih knjig Svetega pisma; to se pravi, da razlaga Sveto pismo s Svetim pismom. Taka razlaga sloni na shemi napoved - uresničenje napovedi, opira pa se na dejstvo, da je vse Sveto pismo navdihnjeno in zato izhaja iz istega vira. Tako razlago omogočajo vzporedna mesta (reference) svetopisemskih knjig, ki so natisnjene v sodobnih izdajah Svetega pisma na robu svetopisemskega besedila; v obilju jih ima tudi jubilejni prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984); nudijo pa jo tudi sodobni, posebno, duhovni komentarji svetopisemskih knjig. Teh pa je Škulj kar precej uporabljal, tako da gre njegova razlaga v korak z današnjim načinom razlaganja Svetega pisma.

Taka razlaga je tudi najbolj naravna osnova za besedno homilijo, ki jo prenovljeno bogoslužje najbolj priporoča. To je razlaganje svetopisemskega besedila od besede do besede, seveda razlage potrebne besede oziroma razlaga od razodete resnice do resnice in obračanje izsledkov nase oziroma na naš čas. (Če zadnjega ne bi bilo, bi se besedna homilija sprevrgla v svoje nasprotje, bila bi goli skripturizem.) Ta način oznanjevanja Božje besede pa se le težko uveljavlja oziroma nam ne gre najbolje. Navadno se zapičimo v eno resnico in jo naprej razvijamo, poglabljamo in dokazujemo, tako da nastane tématična homilija, ki se lahko sprevrže v apologetiko, če se odmika svetopisemski duhovnosti.

Pri takem razlaganju se Škulj izkaže kot temeljit in vsestranski poznavalec Svetega pisma. Njegovo razlaganje razodeva suvereno poznanje Svetega pisma, saj se v razlaganju dobesedno sprehaja po njem. Rekel bi, da gre kar za računalniško obvladanje Svetega pisma. Kako ne, če pa ob besedi ali resnici, ki jo pojasnjuje, navaja vzporedna mesta iz najrazličnejših knjig vsega Svetega pisma, tako da starozavezno mesto pojasnjuje zdaj s starozaveznimi, zdaj z novozavenimi vzporednimi mesti in obratno. V njegovi razlagi je ves čas vse Sveto pismo pred nami. Takšno razlaganje hkrati potrjuje resnico o enotnosti obeh zavez.

Končno naj omenim še izredno lahkotno in tekoče izražanje. Jezik je lep in sočen. Vse polno je novih besednih tvorb, npr. pridevnik berilno, se pravi, berilno besedilo. Za nekatere se zdi, da so prisiljene skovanke, npr. mirotvorec, kar je dobesedno grško eirenopoios. Veliko bolj smiselno je ohraniti nespremenjene izraze, ki so že del slovenske kulturne dediščine, zato je vsaj za Mesija bolje reči knez miru. Samo nekaj pa je netočnih izrazov. Apostol Pavel ni bil ujetnik in ne v ujetništvu, ker ga niso nikoli ujeli na begu ali na bojišču, temveč je bil vedno jetnik in nekajkrat v jetništvu. No, to pa so že podrobnosti, ki ne skazijo celote, tako da Uvodne misli ostajajo najbolj svetopisemska razlaga svetopisemskih beril.

Francè Rozman

C. Tomić, *Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov*, **Provincijalat hrvaških frančiškanov konventualcev, Zagreb 1995, 352 str.**

V knjigah z naslovom *Začetki Cerkve* Celestin Tomić ne pripoveduje zgodovine nastanka Cerkve in njenega širjenja iz Jeruzalema prek Judeje in Samarije do skrajnih mej sveta (prim. Apd 1,8), temveč razlaga novozavezne knjige od evangelijev naprej. To pa je zajetna snov, zato podnaslov pove, katere novozavezne knjige razlaga v njej. Pričujoča ima podnaslov *Pavel - apostol narodov*, kar pomeni, da v njej razlaga Pavlovo književno stvaritev (Corpus Paulinum). Vendar po značaju ta knjiga ni klasična razlaga Pavlovih pisem, še manj zgolj Pavlov življenjepis, temveč nekak romansiran Pavlov življenjepis. To pomeni, da delo lahko uvrščamo med znanost in leposlovje. Knjiga ni klasična razlaga Pavlovih pisem in spet ne klasičen Pavlov življenjepis. Njena vsebina res sloni na najnovejših dosežkih znanstvenega preučevanja Pavlovih pisem, vendar Tomić pripoveduje vseskozi tako lahkotno, tekoče in sproščeno, da je njegovo delo prej književna umetnina kot samo razlaga. S takšno zasnovo dosega knjiga zelo širok krog ljudi. Če bi bila zgolj klasična razlaga, bi bila umljiva samo določenemu krogu ljudi; če pa bi bila leposlovje, bi zgubljala znanstveno prepričljivost. Tako pa Tomić združuje znanost in umetnost. V načinu obravnavanja novozaveznih knjig je njegova knjiga znanost, v načinu pripovedovanja pa leposlovje. Jasno, poučno in prepričljivo pripovedovanje povezuje eno z drugim.

Tomić pripoveduje o začetkih Cerkve tako, da pripoveduje Pavlovo življenjsko zgodbo. To pa opira na dva vira: na Apostolska dela in na to, kar Pavel pripoveduje v svojih pismih sam o sebi.

Apostolska dela posvečajo več kot polovico knjige življenju in delovanju apostola Pavla. Ves drugi del knjige, od 13. poglavja naprej do konca knjige, do 28. poglavja, - torej kar 16 poglavij - je posvečenih Pavlu. Zraven pa moramo prišteti še 9. poglavje, ki poroča o Pavlovem srečanju s Kristusom pred Damaskom. Seveda se takoj postavlja vprašanje, če se to, kar Apostolska dela pripovedujejo o Pavlu, ujema s tem, kar Pavel pripoveduje sam o sebi. Pavel je ena redkih svetopisemskih osebnosti, ki povedo tudi nekaj o sebi. To so avtobiografski odlomki v njegovih pismih (prim. Gal 1,11 - 2,14; 1 Kor 15,8.9; 2 Kor 11,22 - 12,12; Rim 11,1; Flp 3,4-6; 2 Tim 1,5; 3,10.11). Načelno govorjeno pa vsak prej verjame temu, kar kdo sam pripoveduje o sebi, kakor tistemu, kar kdo drug pripoveduje o njem.

Tomić tega načelnega vprašanja sploh ne postavlja, ker primerjava poročil jasno pokaže, da med njimi ni nobenega nasprotja; razlike v pripovedovanju istih stvari pa so prej obogatitev le-teh, ne pa razveljavitev, čeprav je res, da Apostolska dela pripovedujejo o Pavlu tako, kot so ga videli drugi, medtem ko Pavel pripoveduje o sebi tako, da razkriva svoj notranji svet, kaže na vzrok svoje popolne predanosti Kristusu in na vzrok svojega neutrudljivega oznanjevanja Kristusovega odrešenja.

Ker so Apostolska dela temelj za poznanje Pavlovega delovanja navz-

ven, Tomić gradi začetke Cerkve na razlagi tistih delov Apostolskih del, ki se nanašajo na Pavla. Tu se pokaže kot izvrsten poznavalec krajev, vezanih na Pavlova misijonska potovanja, in poznavalec časovno-zgodovinskih ter miselno-verskih okoliščin, v katerih je Pavel oznanjal Kristusovo odrešenje. Pripovedovanje spričuje pravo enciklopedično poznanje vsega, kar je obdajalo Pavla, zato knjiga zažari tako stvarno, doživeto in sporočilno, kot bi se vse dogajalo pred našimi očmi. Pavel je tako postavljen v prostor in čas, da dobiva njegovo oznanjevanje Kristusa polno zgodovinsko veljavo.

To je treba v Tomićevi knjigi posebno naglasiti. Ne zgolj zato, ker se knjiga odlikuje po temeljitem poznanju krajevnih in časovno-zgodovinskih okoliščin, da tudi razlike med tem, kako so Rimljani gradili ceste in kako Perzijci, piscu ne uidejo izpred oči, temveč predvsem zato, ker vse to služi glavnemu namenu knjige. Ta pa je, predstaviti kar najbolj celovito neizčrpno bogastvo Pavlovih pisem. Vsa Pavlova književna stvaritev je tako močno vezana na konkretne krajevne in časovno-zgodovinske okoliščine, da brez poznanja vsega tega ostaja slabo razumljiva. Njegova pisma so dejansko odgovor na konkretne časovno-zgodovinske in verske razmere v določenih Cerkvah, zato odgovor lahko razumemo samo, če poznamo te konkretne okoliščine. Pavlova pisma so v bistvu priložnostne poslanice, zato jih tudi priložnosti, ki so jih priklicale v življenje, najbolje pojasnjujejo.

Kakor moramo za pravilno razumevanje Pavlovih pisem poznati okoliščine, ki so vplivale na njih nastanek, tako moramo poznati tudi Pavla samega. V Svetem pismu ni knjige, ki bi bila vsebinsko tako vezana na pisatelja, kot so Pavlova pisma. Pavlovo življenje je najbolj verodostojna razlaga njegovih pisem. Njegov nauk je tako povezan z njegovim življenjem, da je Pavlova teologija v resnici Pavlova avtobiografija. Zato si je Tomić zamislil *Začetke Cerkve* kot Pavlov življenjepis. Pri tem se dosledno drži Apostolskih del. Seveda ne piše Pavlovega življenja z besedami Apostolskih del, temveč iz svojega vsestranskega poznanja krajevnih in časovno-zgodovinskih okoliščin tako popisuje Pavlovo življenje, da je njegovo pripovedovanje sonaravno pripovedovanju Apostolskih del. To se kaže mestoma tako, da kar sredi stavka svojega pripovedovanja nadaljuje pripovedovanje z besedami Apostolskih del. Njegovo razlaganje se torej zrašča z besedilom Apostolskih del. To pa hkrati potrjuje verodostojnost Tomićeve razlage Apostolskih del.

Tako postavlja Pavla vedno v čisto določeno krajevno in miselno okolje. To je najprej njegov rodni Tarz v Ciliciji. Tomić tako prikaže njegov življenjski utrip, da ob njem zaslutimo korenine Pavlove širokogrudnosti, odprtosti in evangeljske vseobsežnosti. Nato v tem slogu prikazuje Jeruzalem in Pavlovo zorenje v njem za očetna izročila, s katerimi se je moral kot apostol tako zelo spoprijemati. V tem slogu opisuje vso Pavlovo življenjsko pot, posebno pa njegovo srečanje z Jezusom pred Damaskom.

To je največji dogodek v Pavlovem življenju. Apostolska dela ga omenjajo kar trikrat (9,1-23; 22,1-21; 26,1-19) in Pavel sam se nanj večkrat sklicuje (Gal 1,11-17; 1 Kor 15,8-10; Flp 3,5). Sreča-

nje z Jezusom ni le začetek nove Pavlove življenjske poti, temveč gonilna sila vsega njegovega nadalj njega delovanja.

Tomić pripoveduje o tem srečanju trezno in prepričljivo. Čeprav se je ob njem spletlo veliko razlag, da bi naravno razložile to, kar je v bistvu nadnaravno in je mogoče sprejeti samo v veri, se Tomić ne zgublja v njih. Kratko jih omenja. S tem pokaže, da jih pozna, vendar jih podrobno ne razčlenjuje in ne izreka o njih nobene sodbe. Ker pa bralca ne mara pustiti v negotovosti, se po navedbi teh ugovorov odloči za tradicionalno razlago. Njo tudi najbolj prepričljivo potrjuje vse nadaljnje Pavlovo življenje, posebno pa njegova smrt. Pavel se je zanesljivo srečal s poveličanim Jezusom, kajti poslej je živel samo zanj. Žar tega srečanja je prisoten v vseh njegovih pismih, tako da brez upoštevanja tega dogodka ni mogoče prav razumeti njegovih pisem.

V takem razgrinjanju notranjih silnic in zunanjih življenjskih okoliščin opisuje Tomić vse Pavlovo življenje. V tako razgrnjeno Pavlovo življenje umešča njegova pisma v zaporedju, kakor so dejansko nastajala. Tomić jih ne obravnava sama zase in zunaj Pavlovega življenja. Tako se v njegovih *Začetkih Cerkve* stapljajo Apostolska dela s Pavlovimi pismi v eno pripoved. Zato mu ni treba ob posameznih pismih posebej razpravljati o okoliščinah, ki so vplivale na njihov nastanek, temveč je njegovo razčlenjevanje in pojasnjevanje pisem najbolj verodostojna odmevnost okoliščin, ki so jih priklicale v življenje. Tako dobivajo resnice Pavlovih pisem prepričljivo življenjsko zasidranost in s tem tudi močno sporočilno vrednost.

Kadar pa je vezano na nastanek posameznih pisem več tekstnih ali zgodovinsko kritičnih vprašanj, Tomić napravi kratek odmik (ekskurz) in omenja vse ugovore, ki jih postavlja današnja kritična znanost, vendar jih posebej ne presoja. Bralca samo opozarja na problematiko v zvezi z nekaterimi pismi, vendar o vsem tem ne razpravlja, da se ne oddalji od vodilnih misli. Da pa bralec ob navedenih ugovorih ne ostane brez odgovora, se odloči za mnenje, ki je tradicionalno v biblični znanosti in je v razmerju z drugimi mnenji tudi daleč najbolj prepričljivo. Tako pisma iz jetništva (Flp, Kol, Ef, Flm) postavlja v čas prvega Pavlovega rimskega jetništva, med leta 61 in 63 po Kr.; pastoralna pisma (1 Tim, 2 Tim, Tit) pa v čas, ki je zunaj časovnega obsega Apostolskih del. Pripisuje jih Pavlu. Čeprav pozna ugovore zoper to tradicionalno mnenje, jih kljub vidnim vsebinskim razlikam še naprej pripisuje Pavlu.

V zvezi s tem je zanimivo, da Tomić ne omenja Pisma Hebrejcem, čeprav ga klasični Wikenhauser-Schmidov Uvod v Novo zavezo (Einleitung in das Neue Testament, Herder 1973) še uvršča med Pavlovo književno stvaritev. V tem ima Tomić prav, kajti po tem Uvodu ga res nihče več ne uvršča med Pavlova pisma in ker se Tomić dosledno izogiba polemičnim vprašanjem, ostaja zvest sebi, ko Pisma Hebrejcem v tej knjigi ne omenja.

Pisma pa niso samo dobro umeščena v Pavlovo življenje, temveč tudi dobro razložena. K temu pripomore najprej pregledna delitev pisem po vsebini. Ker so Pavlova pisma vsebinsko zelo bogata - Rim 1,3-5 vsebuje na primer vse temeljne kristo-

loške in soteriološke resnice - in često tudi težko umljiva (prim. 2 Pt 3,16), je smiselna delitev pisem v vsebinske enote prvi korak k dobri razlagi.

Razlaga sama je kratka, kar je spričo zamisli knjige povsem razumljivo. Tomić namreč ne piše komentarjev posameznih Pavlovih pisem, temveč razgrinja vso Pavlovo književno stvaritev. Njegovo razlaganje odlikuje jasnost in življenjska uporabnost. Tudi najbolj zahtevne trditve, na primer, v čem je bistvo opravičenja, razloži jasno in razumljivo. Vsa razlaga je močno kerigmatično naravnana, zato, čeprav kratka, nudi vseeno dovolj spodbud za versko in moralno življenje. V dokaz za to naj navedem razlago Pavlovega gledanja na smrt (313). Pavel je večkrat gledal smrti v oči, vendar je bistvena razlika med njegovim umevanjem smrti in umevanjem ljudi, ki ne verujejo. Pavel gleda na smrt trezno. Tudi zanj je smrt pogubna, vendar ima on proti njej močno orožje. To je upanje v Kristusa, ki je premagal smrt, zato samo popolna povezanost s Kristusom premaga strah pred smrtjo.

V knjigi sta posebno dragocena *Zaključek* (319-24) in *Dodatek* (325-46). V prvem kaže na Pavlov odmev v zgodovini, pri čemer je posebno zanimivo, kako sodobni židovski učenjaki vrednotijo Pavla. V *Dodatku* pa povzema med drugim temeljne Pavlove teološke resnice, tako da z njimi ponovi in zaokroži vse, kar je povedano v knjigi. V tem je knjiga tudi dober učbenik Pavlove teologije in zato velik prispevek biblični znanosti. Toplo jo priporočam vsem ljubiteljem Svetega pisma, in sicer zato, ker nam je Pavel vse premalo znan in ker je v njej toliko duhovnega bogastva, kolikor ga zlepa ne nudi kaka knjiga.

Francè Rozman

M. T. Singer - J. Lalich, *Cults in our midst. The Hidden menace in our everyday lives.* **San Francisco, Jossey-Bass Publishers 1995, XXIV+379 str.**

Kulti, pri nas jim pravimo sekte, so otroci krize evropske civilizacije. Njihova ideološka osnova pa je nova doba (New age). Pravzaprav bi morali reči zloraba ideologije nove dobe. Ta namreč ne uči zapeljevanja, izkoriščanja, gospodovanja in trpinčenja svojih članov. Take zlorabe zaupanja so značilnost sekt, ki so nastale na osnovi krščanstva, vzhodnih verstev, verstev iz človeške zgodovine, tako imenovanih primitivnih verstev ali modernih »pogruntacij« (npr. NLP sekte).

Navadno mislimo, da so člani sekt neuravnoteženi čudaki ali izobčenci, ki ločeno od drugih ljudi živijo nekakšno svoje življenje. Človek povprečne zdrave pameti jim sploh ne nasede. Veliki večini prebivalstva niso nevarne in nikakor ne vplivajo na naše vsakdanje življenje.

Tako mnenje je zgrešeno, da bolj ne more biti.

V preteklih dvajsetih letih se je v ZDA kakih 20 milijonov ljudi vključilo v razne sekte. Večina jih sekte zapusti, vendar naj bi trenutno bilo 3 do 5 milijonov aktivnih članov sekt. Teh naj bi bilo v ZDA kakih 5000. Pogosto se skrivajo za raznimi zakonitimi društvi, organizacijami, podjetji, »terapevtskimi« skupinami itd. Dejansko jim lahko nasede vsakdo, še posebno tisti, ki imajo kakršnekoli težave. Izdelane imajo prefinjene metode pridobivanja članov. Kogar dobijo »v kremplje«, se težko reši.

Večina nas bo rekla, da nas to sploh ne zadeva. Amerika je znano leglo čudaških gibanj in sekt. Nekaj jih je mogoče v zahodni Evropi, pri nas jih skorajda ni. Že res da imamo jehovce, baptiste, pa tiste komične člane Hare Krišna, ki v spalnih srajcah poskakujejo po Prešernovem trgu... To je pa tudi vse. Do zdaj jih ni bilo in jih poslej tudi ne bo.

Tako mnenje je napačno in nevarno obenem. Ena od redkih blagodati komunističnega režima je bila, da je sektam bolj ali manj uspešno preprečeval širjenje po Sloveniji. Zdaj te omejitve ni več. Dežele, ki so se izvile izpod komunistične oblasti, npr. Poljska, Češka, Slovaška, Ukrajina, Bolgarija, predvsem pa Rusija, doživljajo pravo invazijo sekt. Brezvestno izkoriščajo lakoto prebivalstva po duhovnosti in skoraj vsaka se hvali s tisoči in desettisoči novih članov. Samo vprašanje časa je, kdaj se bodo vgnezdile tudi pri nas. Ko pa se utrdijo, jih je zelo težko izkoreniniti.

Zato bi morala biti naloga Cerkve in družbe v celoti, da prebivalstvo poučuje in varuje pred sektami, ki iz zdravih ljudi naredijo duševne pohabljence. Učiti bi se morali od tistih, ki imajo z njimi izkušnje in vedo, kako se moramo boriti proti njim. Prevajati bi morali dobra dela, ki o njih govorijo. Nič hudega, če zaradi tega kaka razkošna snobistična knjiga ali ponatis ne bo izšel.

Margaret Thaler Singer je klinična psihologinja in profesorica University of California/Berkeley v pokoju. Pomagala je kakim 3000 članom raznih sekt, njihovim sorodnikom in prijateljem. Mnogo predava in piše o sektah. Njeno posebno področje je zdravljenje duševnih posledic življenja v sektah. Janja Lalich je bila članica

ene od sekt. Je strokovnjakinja za sekte in o njih mnogo piše.

Delo je razdeljeno na tri dele:

- Kaj so sekte?
- Kako delujejo?
- Kako pomagamo članom sekt, da se jih rešijo in postanejo normalni člani družbe?

Kaj so sekte? Organizacije, v katerih nekdo druge namerno pripravi do tega, da so od njega (nje) odvisni vse življenje in da verujejo, da ima voditelj posebne darove, znanje ali razodetja. Ustanavljajo jih karizmatični voditelji, njihovi pomočniki, nasledniki pa so seveda tudi karizmatični. V njih veljata točno določena hierarhija oblasti in sistem pokorščine med voditelji in navadnimi člani. Poseben program prepričevanja in prevzgoje imenujejo preoblikovanje mišljenja, po domače bi mu rekli »pranje možganov«.

Vsakdo lahko nasede sektam. Avtorici to podrobno razložita. Pred njimi ne varuje ne inteligenca, ne izobrazba, ne družbeni položaj. Vsakdo ima kdaj težave v službi ali doma, išče službo, je potrt, osamljen, radoveden itd. Vse to so dobre priložnosti za posebej izurjene lovce na nove člane. Njihove metode pridobivanja, prepričevanja in prevzgoje so pogosto prave mojstrovine uporabne psihologije.

Zaslepljenost članov, ki so jim »oprali možgane«, gre lahko tako daleč, da zapustijo družino, sekti žrtvujejo zakonskega tovariša in otroke, izgubijo službo, sekti predajo vse svoje premoženje in postanejo sužnji, ki delajo za to, da vodji rasteta vpliv in bogastvo. To spominja na psihološke grozljivke, vendar avtorici utemeljeno trdita, da je žal res.

Kako delujejo? Ta del je nadvse zanimiv, ker podrobno opisuje načine in postopke, kako sekte normalne, razumne ljudi polagoma spremenijo v poslušne duševne zasvojence ali celo fanatike.

Začne se povsem nedolžno. Z vabilom na predavanje, pogovor, tečaj duševne sprostitve, družabno srečanje... Kjerkoli: v šolah, na univerzah, v bolnicah, podjetjih, oglasih v časopisih, razstavah, na cesti...

Na prvih srečanjih so vsi zelo prijazni. Vsakemu skušajo vzbuditi občutek, da je dobrodošel, da ga imajo radi, da je zanje zanimiv, da ima posebne sposobnosti prav na področju njihovega delovanja, da bi mu z veseljem pomagali itd. itd. S tečaji in metodami sekte si lahko izpolnijo skoraj vse želje. Nihče pa ne pove, kaj jih čaka, kako jih bodo »obravnavali«, kakšna sekta v resnici je in kako deluje.

Kdor se pusti prepričati, tone vedno globlje. S pogovori, tečaji, učenjem se njegovo mišljenje in ravnanje vedno bolj prilagajata mišljenju in ravnanju sekte. Poleg tega sekta vsakega novega člana skuša čimbolj osamiti, ločiti od družine, prijateljev, kolegov v službi. Njihov namen je, da član večino časa prebije med drugimi člani sekte in čim manj drugje (npr. v šoli, službi).

Pri tem uporabljajo telesne in duševne postopke preoblikovanja mišljenja (»pranje možganov«). Med telesnimi so najbolj pogoste dihalne vaje, spreminjanje prehrane, pomanjkanje spanja, duševna napetost, »meditacija«. Vse to v zelo pretirani

obliki, kar povzroča nenormalna psihična stanja in »kandidata« omehča, da je dostopen za duševne metode. Med njimi so najbolj priljubljene hipnoza, osebna izpoved in s tem povezano spreminjanje pogleda na lastno življenje, ponavljanje obrazcev, izkoriščanje slabosti značaja ali ravnanja v preteklosti in seveda spretna indoktrinacija. Spominja na razne vojaške in policijske metode? Gotovo. Razlika je le v tem, da ljudje vanje zabredejo prostovoljno; ne vedo, kaj jih čaka.

Posledice so hude. Novopečeni član postane poslušno orodje vodje ali vodij sekte. Od tega, da gara noč in dan ter vodjem krepi oblast in polni blagajno, do raznih telesnih zlorab (predvsem žensk in otrok). V skrajnem primeru član sekte na ukaz vodje postane tudi zločinec (tat, goljuf, morilec).

Za tiste, ki bi se jim vzbudili dvomi ali bi celo hoteli izstopiti iz sekte, obstajajo metode prepričevanja in, če te ne uspejo, tudi zastraševanja. Tudi kdor iz sekte izstopi, je navadno ni rešen. Bolj »blage« sekte ga pač odpišejo. Nasilnejše ga zasledujejo, mu skušajo življenje čimbolj zagreniti in onemogočiti. Nekatere sekte pa odpadnike skušajo tudi pobiti.

Sekte preganjajo in skušajo zastrašiti tudi kritike, znanstvenike, novinarje, psihologe, pisatelje, advokate, ki jih skušajo razkrinkati in opozarjati pred njimi. Pri tem uporabljajo dovoljena in nedovoljena sredstva od osebne grožnje in groženj njihovim sorodnikom, do tožbe pred sodiščem. Po tem so še posebno »znameniti« scientologi. Obenem pa skušajo svoje delovanje prikazati v kar najlepši luči. Sekte, ki jim denarja ne manjka (in teh ni malo), za to uporabljajo časopise, revije, radio, televizijo, brošure in knjige, ustanavljajo svoje založbe, organizirajo dobrodelne prireditve, darujejo denar za humanitarne namene...

Kako pomagamo članom sekt, da se jih rešijo in postanejo normalni člani družbe? Postopek je težak in dolg.

Avtorici zelo poudarjata, da bi morali reševati predvsem otroke. V sektah najbolj trpijo prav otroci, ker so duševno in telesno najbolj občutljivi. Mnoge sekte otrokom ne dovolijo, da bi se šolali, za njihovo zdravje je slabo poskrbljeno ali sploh ne, izrabljajo jih za njihovo starost in moč neprimerna dela, pretepajo jih za male prekrške in nemalo jih od pretepanja umre. Pri vsem tem dostikrat sodelujejo celo starši in sami na povelje vodje pretepajo in mučijo lastne otroke. Poleg tega jih od malega ali celo od rojstva vzgajajo v duhu ideologije sekte. Od zunanjega sveta so ločeni in vzgojeni v odporu ali celo sovraštvu do »onih zunaj«. Če se taki otroci slučajno rešijo ali jih rešijo, traja zelo dolgo, da se prilagodijo običajnemu vsakdanjemu življenju. Potrebujejo mnogo potrpežljivosti, strokovne pomoči izkušenega psihologa, ki pozna ideologijo in metode sekte, v kateri so živeli in mnogo ljubezni tistih, pri katerih ti otroci živijo. Kljub temu jih precej ostane vse življenje duševno prizadetih.

Tudi odrasli, ki dalj časa živijo v neki sekti, se težko ločijo od nje ali pa jim to sploh ne uspe. Avtorici navajata nekaj razlogov:

- prevara: v času prilagajanja in bivanja v sekti;
- šibka volja: zaradi duševnih pritiskov, prisile, obveznosti in tekmovanja med člani;
- odvisnost: posledica duševne in kdaj tudi telesne ločenosti od zunanjega sveta;
- strah: privzgojeno mnenje, da tisti, ki sekto zapusti, zunaj nje ne more normalno živeti;
- neobčutljivost: stvari, ki bi člana prej motile, ga zdaj ne motijo (na primer, da njegovo delo vodji omogoča razkošno življenje, on pa živi v pomanjkanju; izkoriščanje in zloraba otrok itd.)

Kako se torej nekdo lahko loči od sekte? Včasih se član sam prikoplje do spoznanja, da to mora storiti. Rešiti se hoče telesne in duševne odvisnosti. Taki navadno sami poiščejo pomoč pri svoji družini, prijateljih ali psihologih. Druge spet prepričajo sorodniki ali prijatelji, ki se pred tem včasih posvetujejo s psihologi in strokovnjaki za sekte. Okrevanje je dolgotrajno in zahteva dosti potrpljenja in strokovnega znanja. Bivši član mora duševno in čustveno okrevati. Po nekaj letih članstva v sekti pogosto ostane brez denarja, zaposlitve, okolica ga pogosto ne razume, strah ga je prihodnosti... Njegove duševne sposobnosti so oslabljene, v družbi se težko znajde, težko komu zaupa... Nekaterim uspe popolno vključenje v družbo, nekateri ostanejo vse življenje nekakšni čudaki, nekateri končajo v umobolnicah.

Mogoče bo kdo, ki bo knjigo prebral, rekel: »Hvala Bogu, pri nas pa tega ni. Slovenija je majhna in Slovenci smo med seboj le povezani, pa še vera je pri nas dokaj vplivna in močna. Nam se kaj takega ne more zgoditi.«

Pred nekaj leti je gospa Singerjeva predavala v Švici. Psihiater, ki je povedal nekaj uvodnih besed k njenemu predavanju, je med drugim dejal: »Naša družba, naš srednji razred je izobražen in tesno povezan. Sekt pri nas ni. Sekte k nam nikoli ne bodo prodrle.« Po predavanju mu je gospa Singerjeva dala nekaj literature, v kateri so bili navedeni naslovi sedežev številnih sekt v Zürichu in drugih švicarskih mestih.

Ali sploh vemo, koliko jih je v Sloveniji?

Marko Urbanija

VSEBINA
Contents
RAZPRAVE
Articles
E. Kovač, Modrost o ljubezni Janeza Dunsa Scota 129
Duns Scotus' Wisdom about Love
S. Slatinek, Kanonsko pravo in Sveto pismo nove zaveze 139
Canon Law and the New Testament
A. Šverc, Perspektive religijskega pouka v novi Evropi 153
Prospects of Religious Instruction in New Europe
M. Matjaž, Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung 169
Pomiritev viharja kot markovska pripoved čudeža
PREGLEDI
Reviews
J. Krašovec, Predstavitev Svetega pisma 191
Presentation of the Bible
F. Oražem, Matanićev Uvod u duhovnost 203
Uvod u duhovnost (Introduction to Spirituality) by Matanić
A. Pačnik, Cerkev v islamu 211
Church in Islam
J. Šimenc, Duhovnost kulturnega odpora 223
Spirituality of Cultural Resistance
J. Juhant, Govor na Tomaževi proslavi 231
Address at the Celebration of Thomas Aquinas
E. Škulj, Bibliografija profesorjev TF v letu 1995 235
Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1995
OCENE
Book Reviews
B. Kolar, T. Natalini, I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti 245
F. Rozman, E. Škulj, Uvodne misli za leto A 247
F. Rozman, C. Tomić, Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov 249
M. Urbanija, M. T. Singer - J. Lalich, Cults in our midst 253

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Juhant J., redni profesor na Teološki fakulteti, Rakovnik 64, 1215 Medvode
Kolar B., asistent na Teološki fakulteti, Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana
Kovač E., izredni profesor na Teološki fakulteti, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
Krašovec J., redni profesor na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Matjaž M., mag. bibličnih ved, Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano
Oražem F., redni profesor na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Pačnik A., diplomirani teolog, Šolska 1, 3214 Zreče
Rozman F., redni profesor na Teološki fakulteti, Partizanska 23, 1000 Ljubljana
Slatinek S., asistent na Teološki fakulteti, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Šimenc J., asistent na Teološki fakulteti, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana
Šverc A., asistent na Teološki fakulteti, Koroška 1, 2000 Maribor
Škulj E., docent na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Urbanija M., vodja knjižnice na Teološki fakulteti, Videm 10g, 1262 Dol pri Ljubljani

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996) ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

M. Špelič, *Haec eadem* v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju
M. Mencej, Pomen vode v Svetem pismu
C. Gostečnik, Zakonski konflikt kot element odrešenja
A. Louth, Apophatic Theology: Before and after the Areopagite
S. Slatinek, Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; bog-vest@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: 3000 SIT, posamezna številka 750 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: Ljudska pravica, Ljubljana

Razprava UDK 276 Augustinus 1 Tractatus in evangelium Iohannis 20 (049.2)

Miran Špelič

Haec eadem v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju

Še en dokaz za specifičnost skupine razprav 20-22

1. O nastanku in zgradbi dela

Med Avguštinovimi eksegetičnimi deli zavzema posebno mesto nadvse obsežna zbirka *Razprave o Janezovem evangeliju* (*Tractatus in evangelium Iohannis*).[1] Beseda »razprava« oziroma *tractatus* tu seveda ne pomeni znanstvene razprave, ampak gre za razlago svetopisemskega besedila v obliki govora. Avguštin v svojem delu *Pregledi (Retractationes)*, od koder črpamo nemalo podatkov o njegovih delih, tega dela sploh ne navaja. Avguštinov življenjepisec Posidij omenja samo to, da v Hiponu hranijo te razprave v šestih kodeksih.[2] Vse do tridesetih let tega stoletja je prevladovalo prepričanje o enotnosti dela tako glede metode (pridigani govori) kot glede časa nastanka (v enem zamahu). Tako so menili mavrinci[3] in Le Nain de Tillemont.[4] Šele v tem stoletju je Dom Huyben opozoril na neenotnost glede metode in predlagal prvo delitev: prvih 54 traktatov naj bi bile pridige, od 55 traktata dalje pa naj bi jih Avguštin narekoval.[5]

---

[1]Kritično izdajo besedila je pripravil R. Willems v zbirki *Corpus Christianorum* SL 36 (1954). Prevod izbranih razprav pa imamo tudi v slovenščini izpod peresa našega odličnega patrologa Franca Ksaverja Lukmana iz leta1943. Med njimi je najti tudi Razpravo 20, ki jo obravnava pričujoči članek. Žal v prevodu svetopisemskega navedka ne izpostavlja posebnosti Avguštinove različice.

[2]Prim. Posidij, *Indiculus* 10,5.

[3]Prim. S. Augustini *Opera*, t.III, Parisiis 1690, 285-288.

[4]Prim. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique, t. XIII*, Paris 1702, 708-709.

[5]Pri analizi kronologije se opiram na Berrouardov uvod v Bibliothèque augustinienne: Oeuvres de Saint Augustin, t. 72, *Homélies sur l'évangile de Saint Jean XVII-XXXIII*, trad., intr. et notes par M.-F. Berrouard, Paris 1977, 9-18.

Leta 1965 je A. M. La Bonnardière[6] razbila še enotnost prvega sklopa razprav in jih časovno razdelila med leta 406-7 in 407-8 (1-16) ter po 418 (17-54). Istočasno (1964) je D. T. Wright[7] predlagal hipotezo, da je treba razprave 20-22 izločiti iz celote. Z analizo uvodov in zaključkov je namreč ugotovil, da je razpravi 19 morala slediti razprava 23. Razprave 20-22, v katerih Avguštin obravnava iste odlomke evangelija kot v razpravah 18, 19 in 23, vendar s povsem drugimi teološkimi perspektivami, pa je pridigal tri zaporedne dni nekoč kasneje. To je bilo najverjetneje v letih 418-420, ostalih 35 govorov iz te skupine (17-19, 23-54) pa naj bi bilo iz let 414-418. Svojo hipotezo je kasneje potrdil s podrobno raziskavo 340 rokopisov, kjer v nekaterih najboljših in najstarejših omenjene razprave manjkajo, v mnogih drugih pa je ravno okrog teh razprav velika zmeda glede razmestitve.[8]

V pričujočem članku bo predstavljen še dodaten droben element, ki podpira njegovo tezo o naknadni vključitvi teh pridig v sklop *Razprav o Janezovem evangeliju* in obenem vzpostavlja nove povezave med samimi Avguštinovimi deli ter njegovimi deli in deli predhodnikov.

2. Povzetek Razprave 20 o Janezovem evangeliju

(1) V razpravi 20 Avguštin razlaga evangeljski odlomek Jn 5,19: »Resnično resnično vam povem: Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče; kar*koli* namreč dela Oče, *isto* dela enako tudi Sin.«[9]

(2) Avguštin ga postavi v kontekst in ga poveže s predhodnim besedilom (ozdravitev hromega bolnika v soboto) in sproži problem sobotnega počitka. Kristjan ga mora razumeti v duhovnem pomenu in ne dobesedno kot judje. Kot je Bog počival po dobro opravljenem stvarjenju, tako sme človek upati na počitek, če bo tudi sam opravljal dobra dela. Toda Božje delovanje je bilo brez utrujenosti, torej tudi brez potrebe po počitku; a tudi njegov počitek ni pomenil konca delovanja. Zato tudi Sin sme delovati v soboto.

(3) Na tej točki Avguštin uvede pojmovanje iz »katoliške vere« (*catholica fides*),[10] po kateri so dela Očeta in Sina neločljiva. To je tudi osrednja

---

[6]Prim. *Recherches de chronologie augustinienne,* Paris [2]1965, 63-64, 120-126.

[7]Prim. *Tractatus 20-22 of St. Augustine's In Iohannem*, v: *Journal of Theological Studies* 15 (1964) 317-330.

[8]Prim. D.T. Wright, *The manuscripts of St. Augustine's «Tractatus in Euangelium Iohannis». A Preliminary Survey and Check-List*, v: *Recherches augustiniennes VIII (Mémorial Sage),* Paris 1972, 55-143.

[9]Odmika od slovenskega prevoda Nove zaveze (1984) sta označena z drugačnim tipom črk. Latinsko besedilo sv. Avguština se namreč glasi: *Amen, amen dico vobis, non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem; quaecumque enim pater facit,* ***haec eadem*** *et filius facit similiter.*

Grško besedilo originala pa je: Amên, amên légô hymîn, ou dúnatai ho hyiòs poieîn aph'heautoû oudèn eàn mê ti blépê patéra poioûnta; ha gàr àn ekeînos poiê, taûta kaì ho hyiòs homoíôs poieî.

trinitarična tema razprave. Neločljivost delovanja v Sveti Trojici izpelje iz neločljivosti oseb.[11] Kot primer za takšno delovanje navede stvarjenje, ki se je izvršilo z izrekanjem besede, to je Besede, ki je druga Božja oseba.

(4) Na osnovi obravnavane evangeljske vrstice Avguštin sklepa, da ima Sin od Očeta tudi delovanje, kakor ima od njega to, kar je, in to, kar zmore (*esse* in *posse*). Pri ljudeh je vse to ločeno, v Bogu pa identično. Zatorej tudi Sin ne more imeti nekega delovanja, ki bi ga ne imel od Očeta, saj vse prejema od njega.

(5) Ista vrstica pa je služila nekaterim heretikom, ki jih Avguštin noče imenovati, očitno pa gre za arijance, da so z njo dokazovali Sinovo omejenost glede na delovanje: Sin more narediti samo to, kar vidi storjeno pri Očetu. Avguštin jih tu spravi v precep s primerom Jezusove hoje po vodi (prim. Jn 6,16-21): kdaj je torej Jezus videl Očeta hoditi po vodi, če pa je Oče povsem netelesen?

(6) Sam potem povabi arijanca, naj skuša z njim skupaj razumeti odlomek v skladu s katoliško vero, in sicer po pojmovanju neločljivosti dejanj; ta temelji na Jezusovi izjavi: »Oče, ki prebiva v meni, opravlja svoja dela« (Jn 14,10).

(7) Drugi ugovor arijancu zadeva stvarjenje. Če bi bilo tako, kot trdi on, bi morala obstajati dva svetova, Očetov in podoben Sinov. Toda Sin ne dela ne v nekem drugem svetu ne na nek drugačen način, pač pa je vse stvarstvo isto in narejeno na enak način, to je »po besedi«.

(8) V nadaljevanju Avguštin razloži Sinovo rojstvo pred veki s podobo luči in ognja; Sinovo rojstvo tudi izenači z njegovim zrenjem Očeta.

(9) Potem podrobno razlaga ključna izraza: iste stvari in enak način (*eadem* in *similiter*).

(10) Za primer navede človeka, ki izreka besedo: telesni glas mine, misel v duši ostane. Gre za isto stvar, ki pa ni narejena na enak način.

(11-12) Govor sklene z vzvišeno spodbudo: če hočemo razumeti skrivnosti Svete Trojice, se moramo povzpeti nad telo in razumeti dušo, potem pa še nad dušo in razumeti Boga.

(13) To ni nemogoče, saj je evangelist Janez to že storil. Neločljiva enost treh Božjih oseb je jasna šele v kontemplaciji.

Glavna teološka tema razprave je neločljivost Božjega delovanja. Avguštin odgovarja namišljenemu sogovorniku tako, da ga sprva spravi v precep, potem pa mu zgolj s svetopisemskimi citati, večinoma Jezusovimi besedami, v skladu s katoliško vero pojasni, da je Očetovo in Sinovo delovanje neločljivo. Ta teološka tema pa nastopa predvsem v protiarijanski kontroverzi. Dejansko je razprava pisana v takšnem ključu in razodeva Avguštinove skrbi v času njenega nastanka.

---

[10]S tem izrazom Avguštin ne misli na abstraktno verovanje katoliških kristjanov, ampak se nanaša konkretno na nicejsko veroizpoved (iz leta 325), kakor je bila sprejeta na carigrajskem koncilu leta 381 v protiarijanskem kontekstu.

[11]Za argument ima Jezusov izrek: „*Jaz in Oče sva eno* (Jn 10,30)."

3. Avguštinovo svetopisemsko besedilo [12]

Vedeti moramo, da takrat, ko je Avguštin ustvarjal to svojo razpravo, ni obstajal uraden latinski prevod Svetega pisma. Vulgata si je šele utirala pot.[13] Avguštin sprva ni soglašal s Hieronimovim pristopom do Stare zaveze[14] in si je zato zaslužil nemajhno zamero in dokaj ostre odgovore prevajalca,[15] kateremu je slednjič le uspelo prepričati ga o pravilnosti svoje *Hebraica veritas*. Glede evangelijev je bil Avguštin bolj zadovoljen s Hieronimovim delom, opravljenim še pred Avguštinovim krstom. Včasih, a ne vedno, je tudi uporabljal njegovo revizijo evangelijev. Sicer pa od Vetus Latine (VL) pozna evropsko različico (Italo), zapiše pa se mu tudi nekaj izrazov iz afriške (Afre), včasih celo v istem delu.[16] Skratka velika pestrost.

V obravnavanem stavku iz Janezovega evangelija opažamo prav takšno raznolikost. Njegov prvi del se povsem pokriva z Vulgato,[17] v drugem pa opažamo odstopanja, ki ga približujejo tako evropski kot afriški varianti VL.[18] Izraz *pater facit* ima namreč samo afriška varianta in ga ne najdeno ne v Vulgati, ki ima *ille faciat* in v opombi pod črto še varianto *ille fecerit*, ne v evropski VL, ki ima *ille facit*; zadnji besedi *facit similiter* pa sta v tem zaporedju samo v evropski različici VL, afriška pa besede *similiter* sploh nima.

Že iz tega smemo sklepati, da Avguštin pri sestavljanju besedila najverjetneje ni imel pred seboj nekega standardnega besedila, ampak se je skliceval na pred pridigo prebrani odlomek po spominu; kot vemo, je poznal kar nekaj prevodov Svetega pisma, včasih pa je prevod tudi sam oblikoval ob primerjanju z grško predlogo.

---

[12]Pri analizi je bila več kot koristna pomoč računalniške zgoščenke (CD-ROM) z deli latinskih cerkvenih očetov, ki omogoča iskanje določenih izrazov v raznih kombinacijah. CETEDOC, *Library of Christian Latin Texts*, Turnhout [2]1994.

[13]Avguštin je z imenom „Vulgata" označeval grški prevod Septuaginto. Prim. *O Božjem mestu (De civitate Dei)* 16,10.

[14]Prim. *Pisma (Epistulae)* 56; 104.

[15]Prim. *Pisma (Epistulae)* 105; 112; 116,34.

[16]Prim. E. Mangenot, *Vulgate*, v: *Dictionnaire de la Bible* V (1912), 2465.

[17]*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Vaticano [2]1986, 2013.

[18]Za besedilo Vetus Latine prim. izdajo A. Jülicher, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. IV: Johannes-evangelium*, Berlin 1963, 45-46. Monumentalna izdaja P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica, t.III*, (Remis 1743), Turnhout 1987, 407, za to vrstico sicer ne navaja zanesljivega besedila, v opombah pa navaja precej patrističnih pričevanj. Za Avguština zmotno trdi, da na tem mestu vedno soglaša z Vulgato: *„Augustinus in hunc locum cum Vulgata concinit ad verbum."*

4. *Haec eadem*

Največja posebnost v tem odlomku je dvojni zaimek *haec eadem* (to isto), ki zasluži našo posebno pozornost. Pozornemu bralcu takoj pade v oči nekakšno neskladje, takorekoč tavtologija *haec eadem similiter facere* (to isto podobno delati). Še več, v pomenu te fraze bi si mogli predstavljati celo protislovje. Če je nekaj isto, ne more biti potem le podobno narejeno. Tu je potrebno omeniti, da latinski izraz *similiter* ne označuje zgolj podobnosti, ampak lahko pomeni tudi enakost.[19] Ostajamo torej pri sumu tavtologije. Zakaj se je Avguštinu zdelo potrebno uporabiti dva izraza za enakost v enem stavku. In od kod ju je dobil?

Grški original ima na tem mestu besedilo: *taûta kaì ho huiòs homoíôs poieî.* Spomniti se moramo, da grško besedilo v Avguštinovem času še ni bilo opremljeno z akcenti in spiriti; in tako se je zaimek *tauta* ponujal v dveh različicah: kot kazalni zaimek *taûta* (tisto) in kot kontrahirani kazalni zaimek za enakost *tautà* (s pridihom na ipsilonu) iz *tà autà* (isto). In v latinskih prevodih svetopisemskega besedila vidimo, da so ga razumevali na oba načina. Med najstarejšimi rokopisi je razmerje precej uravnoteženo, na osnovi kvalitete rokopisov pa se je izdajatelj Jülicher odločil za varianto *eadem* (isto), čeprav je malce manj številno zastopana.[20] Pač pa prav ta različica prevladuje pri cerkvenih očetih, ki so tudi priče za svetopisemsko besedilo. Tertulijan (+220), Hilarij (+367), Ambrozij (+397) in Ambroziaster (2. pol. 4. st.) poznajo samo prevod z *eadem*. Drugi latinski očetje razen Novacijana, ki to besedo izpušča, pa pred Avguštinom ne navajajo tega mesta.[21] Še celo po Hieronimovi reviziji evangelijev, kamor je bila vključena varianta *haec* (to), se je beseda *eadem* še pojavljala na tem mestu, in to enkrat celo pri Hieronimu samem,[22] pa tudi v Avguštinu pripisovanem delu *Rešitve različnih vprašanj (Solutiones diversarum quaestionum)*[23] jo srečamo kar enajstkrat v tem citatu, samo enkrat pa tudi *haec*. K uveljavitvi različice *haec* je precej pripomogel Avguštin, ki izraza *eadem* kot edinega sploh ni uporabljal.[24] Pač pa je ta izraz pridružil sicer rabljenemu *haec* v dvojni zaimek *haec eadem* (to isto). Tako tudi v obravnavanem odlomku.

Takšen prevod, ki je, lahko bi rekli, tipičen Avguštinov, se pojavi dvanajstkrat v kar nekaj njegovih delih.[25] V delih *O soglasju evangelistov (De*

---

[19]Prim. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, Oxford ¹1984, 1701.

[20]Prim. n.d. 45-46.

[21]*Biblia Patristica*, vol. I., Paris 1975, 392-3; vol. II., 1977, 333; vol. VI., 1995, 252.

[22]Ne gre sicer za dobesedni navedek, pač pa za zelo jasno reminiscenco v *pismu* 65,5.

[23]H.J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Siegel*, Freiburg ⁴1995, 303, postavlja delo v Afriko okrog let 480-490.

[24]Samo „*haec*" uporablja na primer v delih *Proti Maksiminu (Contra Maximinum), Katehumenom o simbolu (De symbolo ad catechumenos)* in *O skrbi za pokojne (De cura pro mortuis gerenda)*. Tudi v *Razpravah o Janezovem evangeliju* 18, 19 in 23 ima samo „*haec*".

[25]Približno istočasno je ta izraz v parafrazi tega odlomka uporabil Hieronim, vendar

consensu evangelistarum) iz leta 400 in *Proti Govoru arijancev (Contra sermonem arianorum)*[26] iz leta 418 se ta prevod izmenjuje še z različico *haec*.[27] Edino v *Razpravah o Janezovem evangeliju* 20 in 21 in v delu *O Trojici (De Trinitate)*[28] srečamo na vseh mestih samo ta prevod. V enem in drugem delu je postavljeno v kontekst neločljivosti Božjega delovanja, in to v bolj ali manj izraženi polemiki proti arijancem. Za njim je ta prevod poleg ostalih dveh variant ponovil še Fulgencij iz Ruspe.

Problem zase je delo neznanega avtorja z naslovom *De Trinitate*,[29] kjer se tudi pojavita besedi *haec eadem*. *Clavis Patrum Latinorum*[30] ga navaja pod številko 105 med deli Evzebija Verčelskega (+371). V opombi dodaja, da so ga pripisovali Atanaziju, Ambroziju in Vigiliju iz Tapsa. Po mnenju Clavisa naj bi Evzebijevo delo v sedmih knjigah predelal neznani hispanski luciferijanec[31] in dodal osmo knjigo; deveta naj bi bila delo Gregorija Ilibatanskega, pri ostalih treh, kjer se nahaja tudi obravnavani prevod, pa ni mogoče z jasnostjo ugotoviti izvora. Tudi datacija ni jasna in še manj soglasna. Verjetno je bil spis v večjem delu napisan pred Avguštinom, saj naj bi se ta v svojih pismih naslanjal na nekatere njegove odlomke.[32]

---

samo enkrat, in še to v drugem kontekstu, namreč posnemanja Boga. Njegova temeljna misel v odlomku *Komentarja pisma Efežanom (Commentarium in IV ep. Paulinas, Eph.)* 3,551 je, da Oče ni ustvaril enega neba in zemlje, Sin pa neko drugo nebo in zemljo, pač pa gre za isto stvarjenje; zato v parafrazi tudi dodaja „*eadem*". Resda se ista tema pojavi tudi pri Avguštinu, vendar šele v *Razpravi* iz leta 418-20; v delu *O Trojici* iz začetka stoletja pa te misli še ni kljub izrazoma „*haec eadem*". Zato je skoraj neverjetno, da bi ena Hieronimova parafraza mogla vplivati na Avguštinov prevod.

[26]O kontekstu tega govora in predlogi, ki ga je izzvala prim. M. Simonetti, *Sant'Agostino e gli Ariani*, v: *Revue des études augustiniennes* 13 (1967) 55-60.

[27]Zaradi negotove datacije puščamo ob strani podrobnejšo analizo *Govorov (Sermones)*, kjer Avguštin rabi bodisi „*haec*" (71, 135) bodisi „*haec eadem*" (261, 340A).

[28]Delo *O Trojici* je Avguštin začel pisati v prvih letih 5. stoletja, potem pa ga je moral zaradi nujnejših spisov, ki so jih zahtevale kritične razmere ob soočenjih s heretiki in shizmatiki, odlagati na stran in se je delu že skoraj odpovedal. Ko pa so njegovi prijatelji „ukradli" nedokončano delo in se je to začelo s prepisovanjem širiti, se je Avguštin le znova pripravil k pisanju in po letu 418 pregledal dotlej napisanih 12 knjig in dodal še zadnje 3. Delo naj bi končal med leti 419 in 426. Merodajno izdajo je pripravil W. L. Mountain v zbirki Corpus Christianorum SL 50-50A (1968).

[29]Izdajo v CC SL 9 (1957) 115-205 je pripravil V. Bulhart.

[30]Turnhout [3]1995, 34.

[31]Luciferijanci, imenovani po Luciferu iz Cagliarija (+ 364-375), so bili skrajno protiarijanska skupina, ki je šla v razkol.

[32]Prim. H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Siegel*, Freiburg [4]1995, 792; Frede pri tem delu navaja kot avtorja Psevdovigilija iz Tapsa. Prim. tudi L. Dattrino, *Il De Trinitate Pseudoatanasiano*, Roma 1976; in J. Quasten, *Patrology vol. III*, Maryland [1]1986, 33-34.

	eadem	*haec*	*haec eadem*
SP prevodi	VL Itala		-
	VL Afra	Vulgata	-
Cerkveni očetje	Tertulijan		
	Hilarij	-	
	Ambrozij		
	Hieronim	Hieronim	-
	-	-	Anon.: O Trojici?
		Avguštin: *O soglasju evangelijev; Proti Govoru arijancev*	
	-	Avguštin: *O skrbi za pokoro; Katehumenom o símbolu; Proti Maksiminu; Razprava o Jn 18; 19; 23*	Avguštin: *O Trojici; Razpr. o Jn 20;21*
	Ps. Avguštin:	*Rešitve*	
	Fulgencij	Fulgencij	Fulgencij

Pregled: Shematičen prikaz rabe različnih latinskih prevodov za grški zaimek *tauta* v Jn 5,19.

Na mestu je torej vprašanje, zakaj se je Avguštin odločil za takšen prevod, ki ga ni mogel črpati niti iz tradicije latinskega prevajanja Svetega pisma niti ga pred njim ni podpirala bogata tradicija navajanja tega mesta pri predhodnih avtorjih.

Prvič ga je rabil v prvih knjigah *O Trojici*[33] v prvih letih 5. stoletja. Ko se je pripravljal na pisanje tako pomembnega dela, je prebral vse, kar so o tej temi napisali predhodniki.[34] Sem smemo prišteti Hilarija iz Poitiersa, ki ga Avguštin izrecno omenja,[35] gotovo je imel pri roki Tertulijanova dela, poznal je tudi spise škofa Ambrozija, ki ga je krstil.[36] In prav v delih teh avtorjev srečujemo prevod te vrstice z zaimkom *eadem*. Ali je torej Avguštin v prevod, ki ga je sicer uporabljal in je imel le kazalni zaimek *haec*, pod vplivom del predhodnikov o Trojici temu zaimku dodal še *eadem*? Videti je, da se ni hotel odpovedati izrazu, ki ga je bil vajen, da bi ga zamenjal za izraz, ki ga je srečal pri predhodnikih, pač

[33]Prim. I, 6,11; II, 1,3.

[34]I, 4,7: „Vsi katoliški razlagalci božjih knjig, kolikor sem jih mogel prebrati, vsi, ki so pred menoj pisali o Trojici, ki je Bog..."
III, predg.,1: „Kar so o tem napisali drugi in sem doslej prebral, mi je dalo močno oporo in mi zelo pomagalo."

[35]Prim. VI, 10,11; XV, 3,5.

[36]Prim. Oeuvres de Saint Augustin, *La Trinité I-VII*, Paris ²1991 (BA 15). Note complémentaire: Augustin et ses devanciers, 566-568.

pa ga je preprosto dodal. Očitno mu je v njegovi trinitarični argumentaciji prišel prav. Čeprav je ideja istosti že izražena v podrednem stavku (*quaecumque*, karkoli) in z adverbom ob glagolu (*similiter*), je Avguštin izraz *eadem* polno uporabil za dokazovanje enosti oziroma neločljivosti delovanja Očeta in Sina. S tem je Avguštin oporekal tako arijancem, a le bolj mimogrede, kot predvsem tistim pravovernim, ki so navedeni odlomek razumeli v smislu Kristusove vloge hlapca. Avguštin je iz odlomka ob navedeni razlagi sklepal samo na Sinov izvor iz Očeta.[37]

Morda je Avguštin poznal tudi anonimno delo *De Trinitate*,[38] čeprav ga izdajatelji ne navajajo med deli, ki naj bi jih Avguštin preučil, preden se je lotil pisanja svoje teološke mojstrovine. Ne moremo torej izključiti možnosti, da je Avguštin to kombinacijo v prevodu prevzel iz tega anonimnega dela. Tudi to je namreč zasnovano v protiarijanskem ključu in tudi citat je uperjen zlasti na arijance. Proti temu pa govori dejstvo, da je svetopisemski stavek drugače oblikovan.[39] V neposredni bližini teh mest tudi ne najdemo motivov, ki se pojavljajo pri Avguštinu. Poleg tega pa Avguštin izrecno trdi, da je prebral vse katoliške avtorje,[40] kamor pa avtorja tega dela ne moremo šteti. Avguštin je dobro poznal tudi luciferijance in jih je prišteval med shizmatike.[41] Ne moremo pa vedeti, ali je to delo prišlo do njega že pod imenom nadvse pravovernega Atanazija. Vprašanja in podmene se tu kar kopičijo. Za potrditev ene ali druge teze bi bila potrebna obširnejša analiza, ki se je tu ne moremo lotiti. Ostaja pa neovrgljivo dejstvo, da je Avguštin, ko je našel *eadem*, prvi resnično v polnosti izrabil njegov pomen.

Približno hkrati s *Trojico* je Avguštin pisal tudi delo *O soglasju evangelistov (De consensu evangelistarum)*, kjer je ta odlomek naveden skupaj s še drugimi,

---

[37]II, 1,3: „Ko nekateri izmed nas, ki so manj učeni in neizobraženi na tem področju, poskušajo te izjave doumeti v skladu z *vlogo hlapca* (*secundum formam servi*) in temu ne sledi pravo razumevanje, se zmedejo. Da ne bi prišlo do tega, se je treba držati pravila, ki nam posreduje, da Sin ni manjši, ampak da je od Očeta. Te besede ne pomenijo neenakosti, ampak njegovo rojstvo."

[38]Med modernimi raziskovalci tu ni soglasja. Nekateri (B. Altaner, M. Simonetti) menijo, da je Avguštin v nekaterih delih odvisen od njega, drugi (B. Studer) trdijo, da so nekatere knjige (X-XI) tega anonimnega dela odvisne od Avguštinovega *De Trinitate*. Njihova stališča predstavlja F. Gori, *La pericope cristologica del De Trinitate X pseudoatanasiano nel Libellus emendationis di Leporio*, v: *Augustinianum* 31 (1991) 361-386.

[39]Anonymus, *O Trojici (De Trinitate)* XI,32: „*quaecumque pater facit, haec eadem similiter et filius facit.*" in XI,251: „*quaecumque facit pater, haec eadem similiter et filius facit.*"

[40]Gl. op. 34.

[41]Prim. *O krivoverstvih (De haeresibus)* 81; *O krščanskem boju (De agone christiano)* 30; 32; *Razlaganje psalmov (Enarrationes in Psalmos)* 67,39.

ki kažejo na bistveno enost med Sinom in Očetom.[42] Ni izključena možnost, da gre za vpliv prejšnjega dela oziroma vsaj vpliv priprave na prejšnje delo.

Osrednja pozornost analize pa velja citatom iz *Razprave o Janezovem evangeliju 20*. Po sprejeti dataciji (418-420) so postavljeni skoraj dve desetletji kasneje, ko je bila verska situacija v severni Afriki že precej drugačna. Manihejska kriza je bila v zatonu, donatistična shizma je bila omejena in vsaj uradno zatrta, nevarnosti so se kazale s strani arijancev. In prav v kontekst protiarijanske kontroverze moramo postaviti razprave 20-22. Omenjeno je že bilo, da je isti odlomek evangelija Avguštin že razlagal v razpravah 18, 19 in 23. In ko primerjamo svetopisemsko besedilo teh razprav z besedilom iz 20-22, je pri zaimkih jasna ločnica. Prej srečujemo zgolj zaimek *haec*, medtem ko je v slednjih vedno prisoten dvojni *haec eadem*. V novih okoliščinah je izraz *eadem* mogel pripomoči k protiarijanski argumentaciji, ki se je tudi opirala na isti odlomek.[43] Čeprav je izraz *similiter*[44] dokaj močan, pa vendarle dopušča tudi možnost dveh ločenih dejanj, kar bi govorilo v prid arijancem. Avguštin se temu izogne s svojim prevodom *haec eadem*, ki poudari istost, in tako z odlomkom, ki je arijancem služil za dokazovanje Sinove podrejenosti v delovanju, v skladu z večkrat omenjeno katoliško vero potrdi neločljivost Očetovih in Sinovih del in s tem tudi njuno enost v bistvu.

Vemo, da je Avguštin v približno istem času znova pregledoval prekinjeno delo *O Trojici*. Morda je prav v njem našel obravnavani prevod, ki je tedaj le od daleč meril proti arijancem, zdaj pa ga je mogel v tej novi funkciji znova uporabiti in še poglobiti njegovo razlago. Tej tezi v prid govori tudi izpeljava, ki v obeh primerih prinaša kot absurdni primer dobesedne materialne razlage odlomka Jezusovo hojo po Genezareškem jezeru (Jn 6,16-21).[45]

Malo pred tem (418) pa mu je nekdo, Avguštin ne omenja njegovega imena, prinesel *Govor arijancev (Sermo arianorum)* in ga naprosil, naj ga ovrže. Tako je nastalo že omenjeno delo *Proti Govoru arijancev (Contra sermonem arianorum)*, kjer Avguštin rabi tudi *haec eadem*. V *Govoru arijancev* namreč najdemo citiran začetek vrstice Jn 5,19, ki služi kot dokaz za Sinovo podrejenost Očetu glede delovanja.[46] Avguštinova argumentacija preprosto dokonča

---

[42]Prim. I, 4,7.

[43]Na to smemo sklepati iz Avguštinovega navedka v *Razpravah o Janezovem evangeliju (Tractatus in evangelium Iohannis)* 20,5, iz *Govora arijancev (Sermo arianorum)* in iz arijanskih fragmentov, ki so ohranjeni v samostanu v Bobbiu. Prim. *Arijanski fragmenti (Fragmenta ariana)* 7 (CCSL 87).

[44]Avguštin v tem primeru nepopolno enakost dejanj, ki jo nakazuje „*similiter*", razloži tako, da je samo Oče ustvarjal „po Sinu" (*per Filium*) (prim. 20,10), samo Sin pa ima delovanje od Očeta. Gl. tudi op. 19.

[45]Prim. *O Trojici (De Trinitate)* II,1,3 in *Razprave o Janezovem evangeliju (Tractatus in evangelium Iohannis)* 20,5-6.

[46]*Govor arijancev (Sermo arianorum)* 20: „Filius a se non potest facere quidquam, *sed in omnibus Patris exspectat nutum*."

svetopisemski navedek in iz njegove celovitosti izvede povsem nasproten sklep, namreč, da so Očetova in Sinova dela na isti ravni, da so celo ista.[47] Pri tem mu je varianta svetopisemskega besedila, ki jo je uporabil v delu *O Trojici*, nudila močnejši argument. *Razprave o Janezovem evangeliju* 20-22, iz katerih razbiramo isti kontekst, razvijajo isto tematiko; ni izključeno, da je v njih Avguštin ob prevodu iz *Trojice* le še razvil tematiko dela *Proti Govoru arijancev*.

Presenetljivo pa je, da je v isti polemiki slabih 10 let kasneje v delu *Proti Maksiminu (Contra Maximinum)* (427) prevod *haec eadem* opustil. To še potrjuje predpostavko, da je ta prevod v protiarijanski polemiki odvisen od predhodne uporabe v delu *O Trojici*.

5. Sklep

Ta leksikološka analiza rabe dvojnega zaimka *haec eadem* v citatu Jn 5,19 je torej samo še potrdila Wrightovo tezo, da razprave 20-22 ne sodijo v zaporedje drugih govorov. Ne le uvodi in zaključki, ne le rokopisna tradicija, na kar se je Wright predvsem opiral, tudi besednjak oziroma razlike v svetopisemskem besedilu kažejo na to, da je treba razprave 20-22 izločiti iz zaporedja in jih umestiti v kasnejši čas, ki sovpada s pregledovanjem dela *O Trojici* in prihodom arijanskih tokov v latinsko severno Afriko, katerih glasnik je anonimni *Govor arijancev*. Obenem te razlike še potrjujejo protiarijansko usmerjenost razprav, ki je osnova za datacijo v leta 418-420.

Hkrati se s pomočjo te analize vzpostavlja še močnejša zveza med temi razpravami in deloma *Proti Govoru arijancev* in *O Trojici* oziroma pregledovanjem slednjega. Kaže, da je Avguštin tematiko neločljivosti delovanja Očeta in Sina, podprto z izrazom *haec eadem*", prav iz dela *O Trojici* prenesel v nov kontekst protiarijanske razlage Janezovega evangelija in tako tej tematiki dal novo usmeritev.

---

[47] *Proti Govoru arijancev (Contra sermonem arianorum)* 14: „*Nam et illud quod alibi ait*, non potest filius a se facere quidquam, nisi quod uiderit patrem facientem, *multo est ad intelligendum difficilius quam hoc quod isti posuerunt.*"
Prav tam 15: „*Eadem namque sunt opera patris et filii*, (...). Quaecumque enim pater facit, haec eadem filius similiter facit. (...) *Non sunt ergo alia filii, et alia patris opera, sed haec eadem.*"

Povzetek: **Miran Špelič, *Haec eadem* v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju**

Izhodišče analize so Avguštinovi različni prevodi svetopisemskega citata Jn 5,19. Pri tem v nekaterih delih izstopa dvojni prevod zaimka *tauta, haec eadem*. Prvič ga je uporabil po študiju del predhodnih avtorjev o Trojici, ki so poznali samo izraz *eadem*. Tega je Avguštin v delu *O Trojici (De Trinitate)* dodal k znanemu *haec*. V preostalih delih se je držal Vulgatinega *haec*. Šele v protiarijanski polemiki po letu 418 se znova pojavi njegov specifični prevod, ki ga je verjetno našel pri pregledu dela *O Trojici*, ki časovno sovpada s to polemiko. Dejstvo, da je uporabil le v *Razpravah* 20 in 21, ne pa v 18, 19 in 23 samo še priča o njegovem protiarijanskem naboju in potrjuje Wrightovo tezo, da razprave 20-22 ne sodijo v zaporedje ostalih razprav.

Sumary: **Miran Špelič, *Haec eadem* in the Treatise 20 on St. John's Gospel of St. Augustine**

The starting point of the analysis are the different translations of a biblical passage Jo 5,19 in Augustine's works. Only in some of them we notice a double translation of the pronoun *tauta, haec eadem*. It is used for the first time after his preparative studies for *De Trinitate*; his predecessors namely knew only *eadem*. Augustine who in other cases used *haec* as it is in the Vulgate, joined here both translations. We encounter the double translation next time only after 418, when he had revised his *De Trinitate*. The fact that Augustine uses it only in Treatise 20 and 21, and not in 18, 19 and 23, only stresses its anti-Arian point and add credibility to the thesis of D. T. Wright, who excludes the Treatises 20-22 from their sequence.

Razprava UDK 22.06 : 556 (049.2)

Mirjam Mencej

Pomen vode v Svetem pismu stare zaveze

Voda kot eden izmed elementov se v Svetem pismu pojavlja zelo pogosto in ima več pomenov. Najprej je seveda to lahko zgolj voda, brez dodatnih konotacij. Pogosto voda dobi lustrativni značaj: tako se na primer z vodo (v katero se doda razne stvari) očiščuje gob, krast, oteklin, izpuščajev (prim. 3 Mz 14, 2-9; 14, 48-57), voda se uporablja za očiščevanje »toka« (prim. 3 Mz 15, 2-18), očiščevanje na spravni dan in drugo (prim. 3 Mz 15, 18-33; 16). Voda se uporablja kot lustrativno sredstvo tudi za čiščenje levitov (prim. 4 Mz 8, 5-8) in za očiščevanje ob dotiku mrliča, kar je opazno sicer v šegah, povezanih s smrtjo oziroma »nečistostjo« umrlih pri mnogih narodih, saj umrli skoraj povsod na svetu velja za nečistega (prim. 4 Mz 19, 7-22). Duhovni pomen lustracije pa se kaže tudi v krščevanju z vodo v Novi zavezi.

Na drugem nivoju voda lahko pomeni tudi metaforo za določeno stvar, na primer za brezbožne: »A brezbožni so ko razburkano morje, ki se ne more umiriti, in njegove vode izmetavajo glen in blato« (Iz 57, 20).

Voda na simbolni ravni oziroma oblast nad njo pa lahko pomeni tudi dokaz za Božjo moč - tu se voda kaže kot čudež Božji ipd.: ko Mojzes in Aaron s palico udarita po skali v puščavi, priteče voda (prim. 4 Mz 20, 7-11); Bog odkrije studenec (prim. 4 Mz 21, 16-18), Bog razdeli Jordan, da gredo lahko Izraelci čezenj in še pred tem čez Rdeče morje (prim. Joz 3, 7-17), potoke Edoma spremeni v smolo (prim. Iz 34, 9). Voda se v tem kontekstu kaže tudi kot grožnja, kazen - Bog kaznuje ljudi z vesoljnim potopom, z dežjem kaznuje Bog faraona, ker ni odpustil Judov; Bog grozi ljudem s poplavami: »Toča pobije zavetje laži in voda odplavi skrivališče prevare« (Iz 28, 17).

Preroki pogosto doživijo Božje vizije prav ob vodi: Ezekijelu se Bog prikaže ob reki Kobaru (prim. Ezk 3, 23) in tudi Danijel dobi videnje ob reki Tigris (prim. Dan 10, 4-14) in reki Ulaju (prim. Dan 8, 2).

Toda na tem mestu nas bo posebej zanimal mitski pomen vode oziroma analogije z mitskimi predstavami drugih narodov. Voda v mitskem smislu se kaže najprej kot kaos, nevarnost, poosebljena v mitski pošasti, zmaju Leviatanu. Bog naj bi po nekaterih indicih v Svetem pismu ob nastanku sveta premagal morskega zmaja Leviatana, si ga podredil, ne pa ga tudi dokončno ubil (to naj bi

storil šele ob poslednji sodbi). O Leviatanu (ki navadno velja za sinonim za Rahaba, Nebeškega princa Egipta, Velikega zmaja, kačo ali Oceanusa in predstavlja prvotni kaos) in boju med Bogom in njim v Prvi Mojzesovi knjigi ni govora, pač pa se pojavlja na več mestih v drugih svetopisemskih besedilih: »Tisti dan (na dan sodbe - op. M. M.) kaznuje Gospod s svojim trdim velikim in močnim mečem leviatana, hitro bežečo kačo, leviatana, zvito kačo, in ubije zmaja, ki je v morju« (Iz 27, 1).

»Zbudi se, zbudi!
Oboroži se z močjo, Gospodova roka!
Zbudi se kakor v dnevih davnine,
pri starodavnih rodovih!
Nisi li ti razsekala Rahaba,
morsko pošast prebodla?
Nisi li ti posušila morja,
vode velikega brezna?
Naredila morske globine
za pot odkupljenih?« (Iz 51, 9-10).

»In vendar je Bog kralj od nekdaj,
Tisti, ki rešuje na zemlji.
Ti si s svojo močjo razdelil morje,
Ti si razbil glave zmajem v vodi.
Ti si zdrobil glave Leviatánu,
dal si ga za hrano prebivalcem puščave.
Storil si, da so pritekli studenci in potoki,
posušil si neusahljive reke« (Ps 74, 12-15).

»Gospod, Bog nad svetovi, kdo je kakor ti?
Mogočen si, Gospod, in tvoja zvestoba te obdaja.
Ti gospoduješ nad besnečim morjem,
ko se dvigajo njegovi valovi, jih pomirjaš.
Ti si pogazil Ráhaba kakor mrhovino« (Ps 89, 9-11).

»Tam je morje, veliko in široko,
tam mrgolijo brez števila majhne in velike živali.
Tam prihajajo in odhajajo ladje
in Leviatán, ki si ga oblikoval,
da bi se z njim igral« (Ps 104, 25-26).

»Bog ne popusti svoje jeze,
pred njim se uklanjajo Rahabovi pomagači« (Job 9, 13).

Prav tako ga najdemo omenjenega tudi v apokrifih, kjer Jakob omenja, da bo Leviatan poražen,[1] in o njem beremo tudi v Talmudu.[2]

Splošna podoba o Leviatanu in njegovem boju z Bogom je nekako taka: »The roaring waters of the Deep arose and Tehom, their Queen, threatened to flood God's handiwork. But, in his fiery chariot, he rode the waves and flung at her great volleys of hail, lightning and thunderbolts. He despatched her monstrous ally Leviathan with a blow on its skull; and the monster Rahab with a sword thrust through its hurt. Awed by His voice, Tehom's waters subsided. The rivers fled backwards up the hills and down into the valleys beyond. Tehom, trembling, acknowledged defeat. God uttered a shout of victory, and dried the floods until Earth's foundations could be seen. Then he measured in the hollow of His hand what water was left, poured it into the Sea Bed, and set sand dunes as its perpetual boundary; at the same time making a decree which Tehom could never break, hovever violently her salt waves might rage - she being, as it were, locked behind gates across which a bolt has been shot.«[3]

Po Tresmontantovem mnenju naj bi bil tudi izvor kaosa v Bibliji šele sekundaren, kar je evidentno tudi iz Psalma 103 (104) - Bog je torej tudi stvaritelj Leviatana in ne zgolj bojevalec z njim: »Dieu est créateur de tout ce que existe. Il ne saurait y avoir eu voisinage originel entre lui et un désordre primitif incréé. Il n'y a pas eu de lutte entre Dieu et le Désordre concu comme un anti-Dieu. La réalité n'as pas été fabriquée avec une matičre primitive, à partir d'un chaos qu'il aurait fallu ordonner en cosmos. Dans le texte de la Genèse (...) il est dit d'abord que Dieu créa le ciel et la terre; puis que la terre était tohu wabohu, parce que Dieu ne l'avait pas encore rendue habitable (...). Le désordre est second, et non antérieur à la réalité.«[4]

Mita o morski pošasti oziroma divji vodi (kajti Leviatana ni mogoče jasno ločiti od Rahaba, Tannina, Nahasha ali kateregakoli drugega mitskega bitja, ki personificira vodo),[5] s katero se bori bog (gromovnik), pa ne zasledimo zgolj v Svetem pismu. Enak mit poznata tudi mitologiji bližnjih ljudstev - Mezopotamije ter Sirije in Palestine. V kanaanski mitologiji (mitologiji prebivalcev Sirije in Palestine) kot bog gromovnik nastopa Baal, bog dežja in rodovitnosti (imenovan tudi Hadad). Ena od zgodb pripoveduje o boju med Baalom in bogom morja Jamom, v katerem končno zmaga Baal. Ta mit naj bi se recitiral skupaj s plodnostnimi obredi. V babilonskem mitu pa junaški bog Marduk premaga morsko pošast Tiamat in iz njenega telesa naredi svet - polovico jo postavi zgoraj, polovico spodaj.

---

[1] Prim. *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature & Testament*, Volume II., New York 1983, 402.

[2] *Talmud,* Izbor in prevod Eugen Werber, Rijeka 1982, 457-461, 641-642.

[3] R. Graves - R. Patai, *Hebrew Myths, The Book of Genesis*, New York 1989, 30.

[4] C. Tresmontant, *Éssai sur la pensée hébraïque*, Lectio divina 12, Paris 1953, 55.

[5] Prim. Graves, Patai, n. d., 31.

O boju med Bogom in morsko pošastjo torej nikakor ne beremo zgolj v Bibliji. Pri vseh teh ljudstvih je bil mit o stvarjenju sveta povezan z ritualom - vsako leto so na dan, ko je bog premagal morsko pošast, praznovali novo leto in ponavljali to Božje dejanje, da bi tako zagotovili nadaljevanje življenja na svetu. Tega pa v Bibliji ni: »Mais dans les récits de la Genèse et leur parallèle poétique du Psaume 104, qui sont les seules documents où s'est exercée une réflection théologique sur la création, les éléments mythiques sont nettements subotdonnés à l'histoire, si bien que nous sommes ici en présence d'une histoire et non plus d'une mythe de la création; les éléments caractéristiques du mythe en sont absents, il n'y a aucune trace de théogonie ou de théomachie; de plus il y manque ce qu'on a de plus en plus tendence à considérer comme l'essence du mythe, la répétition. Un mythe ne vit que dans la mesure où il est répété et actualisé par le rite.«[6]

Razlika je tudi v tem, da Stara zaveza ne vsebuje mita, ki bi povezoval nastanek sveta z bitko bogov - v njej najdemo zgolj sledove te mitske predstave: »Il est à noter que ces allusions au chaos primitif souvent personnifié se trouvent surtout chez les počtes tardifs. On n'en trouve dans aucun récit ancien, tel le récit yahwiste de la création. D'autre part une comparaison attentive de Genèse I et de la cosmogonie d'Enuma Elish prouve combien la pensée biblique refuse absolument de voir dans la création un véritable combat de Dieu contre le Chaos, parce qu'elle refuse toute théogonie, à plus forte raison toute 'théomachie'.«[7]

Vendar pa najdemo pomemben element babilonskega in kanaanskega mita razdelitev voda tudi v opisu stvarjenja sveta v Genezi. Bog razdeli vode na zgornje in spodnje vode, tako kot to stori bog (Baal, Marduk) s Tiamatom v babilonski oziroma z morskim zmajem (bogom morja) v ugaritski različici mita: »Bog je rekel: 'Bodi oblok sredi voda in naj loči vode od voda!' In Bog je naredil oblok ter ločil vode, ki so bile pod oblokom, od voda, ki so bile nad oblokom. Zgodilo se je tako. Bog je imenoval oblok nebo. In bil je večer in bilo je jutro, drugi dan« (1 Mz 1, 6-8).

Prav tako je v Svetem pismu večkrat tudi posebej poudarjena gromovniška vloga Boga, ki pošilja dež, strele, grom, vloga, ki pripada v mitologijah navadno vrhovnemu bogu:

»Ko si izšel, Gospod, iz Seira,
ko si se vzdignil z edomske poljane,
se je zemlja tresla,
so nebesa rosila,
so oblaki rosili vodo« (Sod 5, 4-5).

---

[6] E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, 112.
[7] C. Tresmontant, n. d., 56.

»Ali so med maliki narodov povzročitelji dežja?
Ali daje nebo samo od sebe plohe?
Mar nisi to ti, Gospod, naš Bog?
Zato zaupamo vate!
Kajti ti delaš vse to« (Jer 14, 22).

»Ko zadoni njegov glas, zašume vode na nebu,
on privede oblake od konca zemlje,
med bliskanjem dela dež« (Jer 51, 16).

Ali je torej mogoče domnevati, da gre za medsebojne vplive? Jacob meni, da je stari Izrael poznal te mite bližnjih ljudstev: »L'ancien Israel a connu un ou peut-être plusieurs mythes de création dont les traces sont sensibles (...). De textes, tel que Job 7. 12 ss; 26. 10-13; 38, 8-11; Ps. 74; 89. 11 ss; Es. 51. 9 ss, on peut conclure que ces anciens mythes racontaient la lutte de Yahweh contre des puissances rivales, des monstres marins tel que Rahab et Léviathan et sans doute les traditions babyloniennes de la victoire de Marduk sur Tiamat et cananéennes de la lutte de Baal contre la mer n'ont pas été étrangčres à la constitution de ces mythes.«[8]

Na povezavo med svetopisemskimi sledovi tega mita in mitom iz babilonske tradicije kaže tudi jezikovna zveza: beseda tehom v hebrejščini spominja na Tiamat iz babilonskega mita.[9]

Vendar pa se moramo najprej vprašati, ali morda ta mit pozna tudi kakšna druga tradicija. Če je osnovni vzorec mita boj gromovnika z morsko pošastjo in njena (začasna) podreditev, potem lahko skoraj identičen mit najdemo tudi v indijski tradiciji v boju med gromovnikom Indro in Vrtro:

»Ki je ubivši goža izpustil sedem rek,
ki je goveda izgnal, odstranil Vala,
ki je med kamnoma ogenj rodil,
zmagovalec v tekmi, on je ljudje Indra!«[10]

»Ubil je zmaja na gori ležečega.«[11]

»Ubil kačo, preluknjal pot vodam, predrl boke goram.«[12]

[8] E. Jacob, n. d., 112.
[9] Prim. E. Jacob, n. d., 114.
[10] Rgveda II., 12, 3; navedeno po M. Ježić, *Rgvedski himni, Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*, Zagreb 1987, 208.
[11] Rgveda I., 32, 2; navedeno po M. Ježić, n. d., 210.
[12] Rgveda I., 32, 1; navedeno po M. Ježić, n. d., 210.

V tem mitu se kot pomemben dejavnik pojavlja še osvoboditev voda, ki naj bi jih zmaj - kača zaprl in jih Indra nato osvobodi. Ta del mita je povezan s plodnostnimi obredi - vsako pomlad Bog gromovnik premaga zmaja, ki je zaprl vode, izpusti vode in s tem omogoči plodnost zemlje. Toda M. Ježić meni, da je indijska tradicija združila tri različne motive (podvig zmagovalnega boga, borbo heroja in pošasti, osvoboditev voda) v en sam mit, saj v bližnji iranski tradiciji nastopajo te tri prvine ločeno, poleg tega pa se včasih v indijski tradiciji osvoboditev voda pripisuje tudi bogu Triti: »Nije vjerojatno da bi iranska tradicija (ki ta mit pozna razstavljen na tri komponente - op. M. M.) naknadno tako rastavila na tri teme, te ako su one u njoj rastavljene, vjerojatnije je da ih je indijska tradicija naknadno stopila u jedinstven sklop iskaza o Indri. (...) Da oslobađanje Voda predstavlja još dijelom motiv nezavisan od Indre i u Rksamhiti, čini se da pokazuju mjesta koja isti podvig pripisuju Triti.«[13]

Ne da bi se na tem mestu spuščali v utemeljenost njegovega razmišljanja, lahko le povemo, da se praktično identičen mit pojavlja tudi v slovanski mitologiji (kot sta ga rekonstruirala V. V. Ivanov, V. N. Toporov), vključno z motivom osvobajanja vod, da torej ta povezava v indijski tradiciji verjetno ne more biti zgolj naključna. V slovanski mitologiji ima vlogo Indre Perun, bog gromovnik, vlogo mitske pošasti zmaja pa Veles - Volos, bog dežele smrti. Glavne poteze slovanskega mita so naslednje: bog groma, praslovanski Perun, se spopade s kačjim bogom, zmajem Velesom zato, ker je ta prišel iz svojega sveta (dežele smrti, ki leži za vodo) v njegovo sfero in zaprl vode. V dvoboju na gori zmaga Perun, osvobodi vode in ponovno vzpostavi red, kozmos.

Veles je praslovanski bog dežele smrti, sveta, kamor po praslovanskem verovanju odidejo duše umrlih in z njimi tudi ptice selivke. To je v slovanski tradiciji irüjü, vyrüjü, v katerega se pride skozi vodo.[14] Da dušo pot na drugi svet v slovanskem verovanju v resnici vodi prek vode (morja, reke, luže ipd.), dokazujejo tudi globoko zakodirani sledovi te predstave v slovstveni folklori in pogrebnih šegah.[15] Redkeje se pojavlja tudi predstava o drugem svetu v vodi - zdi se pravzaprav, da ljudstvo med obema ni prav jasno ločilo, da je voda oziroma vse, kar je vlažno, mokro, atribut Velesa in vse, kar je suho, atribut Peruna.

Voda kot ločnica med svetovoma pa se pojavlja tudi v apokrifni zgodbi o Rehabitih (History of Rechabites). Zgodba pripoveduje o krepostnem in vernem Zosimusu, ki si je želel videti Blagoslovljene. Bog mu je to željo uresničil. Njegova zgodba se prične takole: »Then I left the cave and travel with the angel (for) forty days. I arrived at a certain place wearied and fatigued, and I collapsed from my exhaustion; afterword I prayed to god (for) three days. And a certain animal came and carried me away and traveled beneath me (for) many days until it reached the great ocean... And suddenly two luxuriant and

[13] M. Ježić, n. d., 74.

[14] Prim. F. Bezlaj, *Slovansko ir j , vyr j in sorodno*, v: *Onomastica Jugoslavica* VI., Ljubljana 1976, 57-69.

[15] Prim. M. Mencej, *Mitski pomen vode v pogrebnih šegah*, v: *Etnolog* 5 (1995), ?

very stately trees, larger than (any) I had ever seen, appeared on the shore of the sea. And then one of the trees bent itself down and I securely grasped its branches... And thus by God's guidance I passed over the great ocean and the cloud. And I rested in (that) place (for) threee days, while the praise of God did not cease from my mouth. Then I arose and traveled through the land that was in the midst of the sea; it was pleasant and beautiful and filled with luxuriant trees, which were bearing pleasant and fragrant fruits. It was like a large and vast island, without a mountain or hill, adorned with flowers and filled with many and delightful pleasures.«[16]

Zosimusova zgodba opisuje otok, na katerem živijo Blaženi, to so tisti, ki so s svojo popolno predanostjo Bogu dosegli njegovo milost - Bog jih je rešil iz ječe, v katero so bili pahnjeni zaradi svoje gorečnosti, in jih prenesel na otok, na katerem sedaj živijo in posvečajo svoje življenje Bogu. Na tem otoku je poskrbljeno za vse - hrane je v izobilju, bolezni in bolečin ne poznajo, prav tako ne utrujenosti, skušnjav in skrbi, poslušajo lahko glasove duhov in molitve angelov, moč satana jih ne doseže... Ta otok Blaženih sicer ni raj, toda na metaforični ravni brez dvoma prikazuje raj: življenje v stiku z Bogom, brez skrbi, brez boja za preživetje itd. Zdi se, da je raj v davnini, prihodnosti in celo sedanjosti na nek način izenačen: »Ker sta konec časov in davnina isto, SZ mesijanski čas primerja z rajem (Ezk 36,35; Iz 52,3). Judovstvo je to misel razvijalo dalje, raj konca časov enačilo z rajem v davnini in pozna tudi raj vmesnega časa, prebivališče pravičnih. Te judovske predstave je prevzela NZ (Raz 2,7; Lk 23,43; 2 Kor 12,4).«[17] Da gre v tej predstavi resnično za podobo raja, potrjujejo tudi Zosimusove besede: »For that place is like the Paradise of God and these Blessed Ones are like Adam and Eve before they sinned.«[18] Zdi se, da gre za nekakšen raj na zemlji, saj, kot je rečeno, tja ne more priti noben smrtnik pred koncem sveta. Ko namreč Blaženi zagledajo Zosimusa, ki je prišel mednje, se začudijo in se sprašujejo: »My brothers, has the end of the world arrived and consequently a man was able to come here?«[19]

Predstavo o vodi kot meji med svetom živih in rajem (drugim svetom) najdemo tudi v zgodnjesrednjeveških razlagah Svetega pisma. Tako na primer Beda Venerabilis piše o zemeljskem raju, ki naj bi ležal na Vzhodu in naj bi bil od zemlje ločen s širokim pasom puščave in morja, zaradi česar ga vesoljni potop ni mogel doseči.[20] V Navigatiu prvič zasledimo mnenje, da se zemeljski raj nahaja na nekem otoku, torej ponovno obkrožen z vodami. Čeprav so na Navigatio brez dvoma vplivale tudi predkrščanske irske predstave o »otoku

[16] *The History of Rechabites*, The Old Testament Pseudepigrapha, n. d., 450-451.
[17] A. Grabner-Heider, J. Krašovec s sodelavci, *Biblični leksikon*, Celje 1984, 475.
[18] *The History of Rechabites*, n. d., 452.
[19] *The History of Rechabites*, n. d., 452.
[20] Prim. R. Grimm, *Paradisus coelestis, Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis zum 1200*, Medium aevum, Philologische studien, Bd. 33, München 1977, 80.

blaženih«, kot pravi R. Grimm, pa naj bi šlo za transpozicijo orientalske-starokrščanske motivike v nov kulturni prostor, ki ga ne določa več puščava, ampak morje.[21] V novejših izdajah Navigatia se raj sicer še pojavlja na otoku, vendar ta otok leži na vrhu visoke gore.[22]

Tako se moramo vprašati, odkod podoba raja, obkroženega z vodo. Ali gre morda, glede na razširjenost te predstave po vsem svetu, za prastaro indoevropsko predstavo ali celo za predstavo, ki je nastala še pred izoblikovanjem indoevropske skupnosti kot posebne jezikovne skupine, saj jo poznajo, kot že rečeno, tudi neindoevropski narodi?

Če raj predstavlja na nek način onstranstvo - pač kot bivališče človekove duše po smrti, potem najdemo v zgodbi o Rehabitih kar nekaj osupljivih analogij s poganskimi predstavami o onstranstvu. Pri mnogih primitivnih ljudstvih na primer vlada prepričanje, da človek v trenutku smrti ne odide takoj v onstranstvo - prava »smrt« v resnici nastopi šele nekaj časa po fizični smrti. Do tedaj pa njegova duša ostaja nekje v bližini mesta, kjer je človek živel pred smrtjo, oziroma mesta, kjer je umrl. S tem v zvezi se pojavljajo tudi mnoge šege, namenjene umrlemu. Čas, ko duša ostaja še na tem svetu, je pri vseh Slovanih 40 dni, največ pa leto dni - po tem času tudi šege za umrlega prenehajo.[23] O verovanju v neko časovno obdobje, v katerem duša ostaja na tem svetu, ti. dnevih »genne«, tabuja (»les jours de genna«), poroča tudi Lévy-Bruhl za ljudstvo Lhota-Nagas.[24] Podobna verovanja poznajo tudi mnoga druga ljudstva in zdi se, da je nekaj takega poznal tudi biblijski čas: žalovanje za Mojzesom traja na primer trideset dni (in, zanimivo, tudi do Kristusovega vnebovzetja pride po točno štiridesetih dneh). Zato je zelo nenavadno, da se prav čas štiridesetih dni omenja v zgodbi o Rehabitih kot čas trajanja potovanja v deželo blaženih (oziroma do meje s to deželo - morja): »Then I left the cave and traveled with the angel for forty days.«[25]

Naslednja zanimiva paralela s predkrščanskimi verovanji o onem svetu je pojav živali, ki pričaka človeka ob vhodu na drugi svet: »And a certain animal came and carried me away and traveled beneath me (for) many days until it reached the great ocean.«[26] Vsem je znan troglavi pes Cerber, ki varuje vhod v Hades v grški mitologiji. V romunskih mitskih predstavah to vlogo opravlja

---

[21] Prim. R. Grimm, n. d., 106.

[22] Prim. R. Grimm, n. d., 106.

[23] Prim. O. A. Sedakova, *Materialy k opisani'o polešskogo pogreba l'nogo obr'ada, Polešskij etnolingvističeskij sbornik*, Moskva 1983, 248; E. Gasparini, *I riti popolari Slavi*, Venezia 1951 - 1952, 14-17; B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, Mana 2, Les religions de l'Europe ancienne III., Paris 1948, 439.

[24] Prim. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris 1963, 369.

[25] *The history of the Rechabites*, n. d., 450.

[26] *The history of the Rechabites*, n. d., 451.

lahko volk, lisica ali vidra.[27] Podobne predstave najdemo tudi v slovanski mitologiji,[28] mitologiji sibirskih ljudstev in še marsikje.

Judovska religija sicer pozna kraj, kamor odidejo duše umrlih po smrti. To je šeol, svet senc, dežela v podzemlju: »Pesem Judovega kralja Ezekija, ko je bil bolan in je zopet ozdravel:

Rekel sem: Sredi svojega življenja
naj grem k vratom podzemlja,
oropan ostanka svojih let!
Rekel sem: Ne bom gledal
Gospoda
v deželi živih,
ne bom več videl človeka
pri prebivalcih na svetu« (Iz 38, 9-11).

»Smrti neobrezanih umreš
po roki tujcev«[29]

»Gospod, moj Bog, moj rešitelj,
podnevi in ponoči vpijem k tebi.
Naj pride k tebi moja molitev,
nagni svoje uho k mojemu vpitju.
Zakaj moja duša je polna stisk,
moje življenje je na robu smrti.
Štejejo me med tiste, ki se pogrezajo v jamo,
postal sem kakor mož brez moči.
Med mrtvimi je moje ležišče,
sem kakor pobiti, ki ležijo v grobu,
kjer se jih več ne spominjaš,
ker so odtrgani od tvoje roke.
Položil si me v najglobljo jamo,
v najbolj temne globine« (Ps 88, 2-7).

»Niso mrtvi tisti, ki hvalijo Gospoda,
nihče od teh, ki gredo dol v tišino« (Ps 115, 17).

---

[27] Prim. T. N. Svešnikova, *Volk v kontekste rum'inskogo pogreval'nogo obr'ada, Issledovanija v oblasti balto-slav'anskoj duhovnoj kul'tury, Pogreval'nij obr'ad*, Moskva 1990, 128-129.

[28] Prim. M. Mencej, *Duša kot žival pri starih Slovanih*, v: *Anthropos* (1995).

[29] Knez pride v najgloblji del podzemlja, ker je vodnik poganskega ljudstva (prim. Ezk 28, 10).

Toda šeol ima v Stari zavezi negativen predznak - to je kraj v podzemlju, breznu, v katerem mrtvi očitno izgubijo stik z Bogom, so za večno izgubljeni, ločeni od Boga. Sem pridejo tisti, »katerih se Bog več ne spominja«.

Toda nekateri indici bi lahko kazali na to, da se šeol nahaja na drugi strani vode oziroma pod njo ali celo v njej: »Zakaj tako govori vsemogočni Gospod: Spremenim te v opustošeno mesto, kakor mesta, ki v njih ne stanujejo več, ko pripeljem nadte brezdanje vodovje, da te pokrijejo velike vode. Sunem te dol k njim, ki so že šli v jamo k starodavnemu ljudstvu. Nastanim te v deželi podzemlja, v starodavnih razvalinah, pri njih, ki so šli v jamo, tako da ne boš več obljuden in ne ostaneš v deželi živih. Strahotam te izročim in te ne bo več; iskali te bodo, pa te vekomaj ne bodo našli, govori vsemogočni Gospod« (Ezk 26, 19-21).

Isto predstavo lahko zaslutimo tudi iz prošnje, naj Bog reši človeka iz velikih voda, čeprav bi bila voda tu lahko mišljena tudi zgolj kot metafora za preizkušnje oziroma trpljenje, ki ga doživlja človek, ki išče Boga:

»Reši me, o Bog,
zakaj vode mi segajo do grla!
Pogreznil sem se v globoko blato,
in nikjer ni trdnih tal;
potopil sem se v globoko vodo,
odnaša me vrtinec.
Utrudil sem se z vpitjem,
moje grlo je hripavo;
oči mi pešajo,
ko svojega Boga pričakujem« (Ps 69, 2-4).

Da se šeol nahaja pod morjem, trdi tudi Jacob,[30] in v dokaz navaja naslednja mesta v Bibliji:

»Pred njim trepetajo mrtvi,
morje in njegovi prebivalci« (Job 26, 5; 11, 8).

»Vode so me zagrnile do grla,
brezno me je obdalo.
Morska trava se mi je ovila okrog glave« (Jona 2, 6).

»Objeli so me namreč smrtni valovi,
prestrašili so me pogubni potoki« (2 Sam 22, 5).

Prav tako se v bibličnem slovarju omenja, da je »The earth itself (is) founded upon pillars which are sunk into the subterranean waters, in the depths

[30] Prim. E. Jacob, n. d., 118.

of which is located Sheol«.[31] V vsakem primeru se ta drugi svet nahaja »spodaj«, to pa je tam, kjer so spravljene vode in kamor je bil potisnjen Leviatan, medtem ko je zemlja postavljena nad vode oziroma obkrožena z vodami, z vedno nevarnim kaosom:

»Gospodova je zemlja in kar jo napolnjuje,
zemeljski krog in njegovi prebivalci.
On jo je osnoval na morjih
on jo je utrdil na veletokih« (Ps 24, 1-2).

»Zemljo si postavil na njene temelje,
da se na vekov veke ne bo majala.
Z oceanom si jo pokril kakor z obleko« (Ps 104, 5-6).

Toda zanimivo je, da sta se tudi v slovanski mitologiji, kot se zdi, združili poganska predstava o onstranstvu, ki leži na drugi strani vode oziroma se pride vanj skozi vodo (lokacija šeola), in krščanska predstava o peklu (kajti tudi šeol je kraj, kjer so ljudje po svojem prepričanju »izgubljeni«): »U istočnoj Srbiji, gde je kult mrtvih do naših dana dobro očuvan u svojim starijim varijantama, narod je verovao da se posle prolaska kroz opisani međuprostor (v katerem človek vidi slike iz svojega življenja - op. M. M.) stiže do ulaza na drugi svet. Tu se prelazi preko uskoga brvna koje premošćuje duboku provaliju. Kod mosta čekaju sudije koje rešavaju o daljnjoj sudbini prispelog pokojnika. Zatim duša stupa na brvno koje je ovde nazivano i »rajski most«. Ako je duša pravedna, lako prolazi u večito boravište, a ako je grešna, gubi oslonac i pada u ambis. Na dnu provalije je »jad« - zagađena voda puna svakojake gamadi. U njoj se duša muči i čisti pa posle očišćenja i ona prolazi u večno boravište... Opisano verovanje bilo je opštepoznato kod svih etničnih grupa istočne Srbije, a bilo je rašireno i među srpskim življem u Mađarskoj i Rumuniji, gde se pod pritiskom Turaka naselio.«[32]

Beseda jad, ad je izpeljanka iz starogrškega had(es) - podzemni svet. Pri nekaterih pravoslavnih Slovanih (na primer Bolgarih, Rusih) je beseda postala sinonim za pekel.[33] Enak pomen lahko zasledimo tudi v tem srbskem verovanju. Beseda jad in hkrati z njo morda tudi voda (v grškem mitu mora tisti, ki bi rad dospel v had, prepluti reko Stiks v Haronovem brodu) v tej predstavi sta torej posledici grškega vpliva, vendar pa je za nas zanimivo to, da je beseda jad (ki je tu predstavljen kot voda) postala sinonim prav za besedo pekel. Zdi se, da je pekel resnično prekril stare slovanske predstave o vodi oziroma onstranstvu, čeprav jezikoslovno te hipoteze ni mogoče potrditi. Beseda pekel, ki je

[31] *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, An Illustrated Encyclopedia, Nashville b. l., 726).
[32] S. Zečević, *Kult mrtvih kod Srba*, Beograd 1982, 27-28.
[33] P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I. knjiga, Zagreb 1971, 8.

vseslovanska in praslovanska, pomeni pa »smolo, katran«, izhaja iz indoevropskega korena *poi- , ki pomeni »Feuchtigkeit, Saft, Fett, Harzstrotzen itd.«[34] in ne kaže na jezikoslovno zvezo z besedo voda. Edino zvezo z vodo ima beseda vi(g), vihe v srednje nižji nemščini v pomenu močvirja, ki izhaja iz iste idejne osnove.[35]

Domnevo, da je pekel »zamenjal« vodo, pa potrjujejo primeri iz ljudskega slovstva, na primer pesmi o Mikuli - Nikoli, ki je v ljudskem verovanju po nekod očitno predstavljal vodnika na drugi svet. V srbski različici Ilija pozove Nikolo:

»Ta ustani, Nikola,
da idemo u goru,
da pravimo korabe,
da vozimo dušice
s ovog sveta na onaj!«

In Nikola čez čas to tudi stori:

»Al' ustade Nikola,
odšetaše u goru,
napraviše korabe,
prevezoše dušice
s ovog sveta na onaj.«[36]

Medtem ko se v srbski različici omenja voda, prek katere vozi Mikula duše na drugi svet, pa se v hrvaških različicah smisel Mikulinega potovanja sicer izgubi, v vodi pa se pojavi predstavnik pekla - hudič, ki prebiva »doli« - v vodi, o katerem ni v srbski pesmi ne duha ne sluha:

»Sveti Mikula slatko spi
na srdajcu knjigu šti.
Njemu Diva dohodi
pa Mikuli besidi:
'Ustaj, ustaj, Mikula,
uzmi teslu i bradvu,
pa ga hodi u goru,
pa posici zelen bor,
pa ga nosi u Isusov dvor,
pa udilaj barkicu,
napuni ji kamena
i Božjega rumena.'

[34] P. Skok, n. d., II. knjiga, Zagreb 1972, 588.
[35] J. Pokorný, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, 793-794.
[36] V. S. Karadić, *Srpske narodne pripovjetke*, Beograd, 101-102, št. 209.

Počne kamen tonuti
i rumelje plivati.
Skoči Mikula na jarbor,
na jarboru huda stvar:
'Hodi doli među nas!'
'Očenaša' ne umim,
'Zdrave Marije' ne umim,
i hudog sam meštra bija,
i hudo me naučija.«[37]

»Svet' Mikula sanak sni,
na srdajcu knjigu šti,
k njemu Gospe dolazi
i Mikuli govori:
'Stan', Mikula, sinko moj,
uzmi teslu i sikiru,
pa ti pojdi u goru
i prisiči zelen bor,
svetog Petra vičnji dvor,
pa uzimi korablju
i š njon plovi po moru!'
Kada Miko uz jarbol,
na jarbolu huda stvar:
'Sađi doli, huda stvar,
sađi doli među nas
i govori Oče naš!'
'Očenaša ja ne znan,
Zdravu Mariju ne umin,
hudobna san meštra stala,
nisan mu se deletala!'
Pa je ćapa za kose,
pa je baca na brode
pa je siče na peče
pa je sunu u more;
kuj su peče padale,
pijavice igrale,
kuj Mikula idaše,
tu bonaca bijaše!«[38]

[37] O. Delorko, *Narodne pjesme otoka Zlarina, Povijest i tradicije otoka Zlarina*, Zagreb 1982, 330, št. 52.

[38] O. Delorko, *Ljuba Ivanova*, Hrvatske starinske narodne pjesme sakupljene u naše dane po Dalmaciji, Split 1969, 85-86.

Deloma je morda ohranjena pot v raj prek vode še v različici z otoka Visa:

»Sveti Mike dite biše,
Sridu i petak zezinaše.
Zato niko ne znadijaše
Nego mojka ko ga rodi
I babica ka ga doji.
Kad je Mike ponarasta,
Tad mu mojka progovara:
Idi, Mike, u goricu
Pa posici jedon bur
za izgradit moli brud,
I posici dvo borića
Za udilat dvo veslića,
Pa poj vodit rumuniju
Sveton Petru rojskin puten.
Vazme Mike sikiricu
I ubere jedan bur
Za napravit dvo veslića!
Barkica se učinila,
barkica se porinila.
Isol Mike s njon plovit,
Al barkica počne tonit!
Obazre se Mike na jorbul,
Na jorbulu hudo stvor.
I govori Mike non:
Hodi doli, hudo stvor,
I molimo Očenoš
I Zdravo Mariju
Za Divicu Mariju!
Al govori hudo stvor:
Ne znan molit Očenoš,
A Mariju ne poznajen!
Jo son s huden mestrun stola
I hudu son skulu naučila.
kad to čuje Mikula,
Un je išol na jorbul;
Uze hudu stvor za vlose
I baci je u more.
kako hudo stvor tonuše,
Tako barkica cvotuše!
Onda pojde vodit rumuniju

Sveton petru rojskin puten.«[39]

Morda bi lahko iz vsega tega sklepali, da je bila prvotna predstava o onstranstvu - tudi v Bibliji - povezana s predstavami o neki deželi spodaj, pod vodo oziroma na drugi strani vode, kasneje pa je razpadla na predstavo o dveh deželah smrti, ki sta dobili pozitiven oziroma negativen predznak: eno, v kateri žive pravični, in drugo, v kateri žive nepravični, hudobni itd. Na vprašanje, kdaj je do tega razkola prišlo, je seveda zelo težko odgovoriti. Najkasneje verjetno, vsaj pri Slovanih, ob pokristjanjevanju, ko je pekel stopil na mesto nekdanje dežele smrti - irüija/ vyrüija, dežele smrti, v katero se pride skozi vodo. Po drugi strani pa je bila pri Slovanih, pa tudi pri drugih ljudstvih še pred nastopom krščanstva splošno znana predstava o tako imenovanih »čistih« in »nečistih« mrtvecih oziroma tistih, ki so umrli »svoje« ali »ne-svoje« smrti (nečisti umrli so bili na primer tisti, ki so umrli premladi, zadeti od strele, utopljenci, matere, ki so umrle med porodom, tisti, ki so umrli nasilne smrti ipd.). Ločevanje med njimi je opazno tudi v pogrebnih šegah.[40] Predstavo o nečistih mrtvecih pa zasledimo prav tako tudi v Stari zavezi, na primer o obešencih, ki veljajo za »od Boga preklete« (prim. 5 Mz 21, 22-23).

Tako se zdi, da je prav ta tendenca po ločevanju med umrlimi že zelo zgodaj zaznamovala verovanja o onstranstvu, da je prvotno ena sama predstava o onstranstvu kmalu pričela dobivati pozitiven oziroma negativen predznak in se sčasoma razdelila na dve deželi smrti, med seboj diametralno nasprotni. V krščanstvu, na primer, so nebesa prvotno predstavljala bivališče Boga in šele v poznih spisih Stare zaveze se pojavi predstava, da bodo pravični vedno pri Bogu oziroma v nebesih.[41]

Po vsem navedenem bi torej morda lahko sklepali, da mitski pomen vode v Bibliji (voda kot sile kaosa - Leviatan in voda kot meja z onstranstvom, ki jo je prav tako mogoče zaslutiti iz nekaterih svetopisemskih oziroma apokrifnih besedilih) pa tudi nekatere druge mitske predstave in verovanja kažejo lastnosti neke skupne mitske predstave, skupne indoevropskim (in deloma neindoevropskim) ljudstvom in da torej to ne more biti avtentična svetopisemska mitska predstava. Ugotavljanje, po kakšni poti je prišla v svetopisemske tekste - prek mitologij sosednjih ljudstev, kot skupna dediščina ali kako drugače, pa bi seveda zahtevalo dolgotrajnejše raziskave tega vprašanja. Na tem mestu smo namreč hoteli zgolj opozoriti na mnoge skupne elemente, ki se kažejo med mitskimi predstavami narodov po svetu in mitskimi predstavami, ki jih najdemo v Svetem pismu.

---

[39] M. Oreb, *Izbor štenja i obrednih i pučkih religioznih pjesama otoka Visa*, Split 1979, 189-190.

[40] Prim. O. A. Sedakova, n. d., 246-247.

[41] Prim. Grabner-Heider, Krašovec, n. d., 475.

Povzetek: **Mirjam Mencej, Pomen vode v Svetem pismu stare zaveze**

Voda ima v Svetem pismu stare zaveze več pomenov: ima lahko lustrativni značaj, je metafora za določeno stvar, lahko je simbol Božje moči. Nas zanima predvsem mitski pomen vode v povezavi z mitskimi predstavami drugih narodov. Predstava o vodi v mitskem smislu se kaže predvsem kot kaos, nevarnost, poosebljena v mitski pošasti Leviatanu in hkrati kot meja med tem in onim svetom. Mit o boju med Bogom in morsko pošastjo zasledimo tudi v drugih mitologijah, npr. v babilonski in kanaanski, zato nekateri raziskovalci domnevajo, da ne gre za avtentičen svetopisemski mit, pač pa naj bi prišel v Sveto pismo prek sosednjih ljudstev.

Summary: **Mirjam Mencej, Meaning of Water in Old Testament**

In the Old Testament water can have several meanings: it can have a lustrative function, it can be a metaphor for a certain thing or a symbol of Divine power. In the article special attention is paid to the mythical meaning of water in connection with mythical notions of other nations. The concept of water in the mythical sense appears especially as chaos and danger, personified as the mythical monster Leviathan, and at the same time as the boundary between this world and the next one. The myth of the fight between God and a sea monster can also be found in other mythologies e.g. in Babylonian and Canaanite ones. Hence some scientists suppose that it is not an authentic biblical myth but entered the Bible *via* neighbouring peoples.

Razprava UDK 265.512 : 232.316 (049.2)

Christian Gostečnik OFM

Zakonski konflikt kot element odrešenja

Uvod

Le kaj se je zgodilo v tednih, mesecih, letih po poroki? Zdi se, kot da se je tisti psihično-evforični čas in prostor, ki je fanta in dekle prepričal, da drug brez drugega ne zmoreta več, razblinil. Ostali so samo spomini na izgubljene iluzije, na izgubljene sanje, ki ne bodo nikoli udejanjene, ali vsaj s tem partnerjem ne.

Po tem, ko so se čutili sprejete, polne psihične energije, varne, ljubljene, obdarovane, se naenkrat razgrne pred njih kruta realnost, v kateri se reaktivirajo stari konflikti, odpirajo se arhaične rane iz otroštva. Zakonca se naenkrat soočita z grozljivim dejstvom in bolečim spoznanjem, da ne bosta ljubljena na način, kot sta si to predstavljala in želela. Tedaj se začne novo obdobje, obdobje nove taktike: zakonca prepričujeta drug drugega, in sicer preko jeze, kritike, zamere, da bi dosegla brezpogojno sprejetje, odgovorila na potrebe, želje in zahteve in na ta način dosegla tisto, kar sta si želela s poroko.

Zakonca se začneta pogajati za pozornost, ljubezen, razporeditev in delitev domačih opravil, nadaljujeta s taktiko jeze, jokanja, izolacije, občutka sramu, grožnje, kritike, samo da bi se partner spremenil, uvidel, da nima prav. Ti konflikti se lahko nadaljujejo leta in leta in končno si partnerja najdeta svoj novi psihični prostor in čas, kamor usmerjata svoje sile: bodisi da so to otroci, aktivnosti, delo ali pa si poiščeta drugo osebo, ki naj bi zadovoljila njune potrebe. Postaneta si tujca, drug drugemu dobesedno nevarna, reagirata drug na drugega kot na objekt grožnje, saj si namesto zakonske intime odpirata stare rane in zadajata nove. Končno se emocionalno ali pa dejansko razporočita in na ta način skušata najti razrešitev neznosnih psihičnih konfliktov.

1. Kaj se res dogaja?

V zahodnem svetu je izbira zakonskega partnerja svobodna zadeva, naše poroke niso vnaprej zrežirane, vendar ima naša podzavest pri tem povsem svojski program, ki bistveno definira in odločilno vpliva na izbiro zakonskega

partnerja.[1] Naša podzavest hoče restavrirati primarni občutek življenjskosti in celote, s katerim smo se rodili. Da pa to lahko stori, mora najprej popraviti škodo, ki nam je bila prizadejana v otroštvu, v dobi odraščanja in je posledica naših nezadovoljenih potreb. Skratka, naša podzavest išče partnerja, ki bo lahko dal, česar nam naši starši niso bili sposobni dati zaradi kateregakoli vzroka.[2]

Predstavljali bi si, da bomo izbrali za življenjskega prijatelja nekoga, ki ima karakteristike, ki jih naši starši niso imeli, in zares naša zavest išče prav to. Z drugimi besedami, išče partnerja, ki nas bo ljubil in sprejemal brezpogojno in s tem nadomestil tisto, kar smo pogrešali v dobi odraščanja. Vendar je podzavestni program tisti, ki vodi naš proces izbiranja.[3] Podzavest ima torej svoje razloge, ki so zavesti prikriti, zato svojo predstavo o pravem partnerju, kompleksno sintezo karakteristik, na osnovi katerih skuša podzavest dokončati tisto, kar je ostalo neizpolnjeno v naši dobi odraščanja.[4] Podzavest skuša na ta način zaceliti rane in razrešiti konflikte iz otroštva. Za to je potrebno poiskati partnerja, ki odgovarja starševskemu modelu odnosnosti, da na osnovi tega reinkarniranega modela ponovno ustvari podobna izkustva na temelju podobnih personalnih in odnosnostnih karakteristik, ki spominjajo na pomembne osebnosti iz mladosti.[5]

Gre torej za restavracijo starega, familiarnega modela, pa čeprav boli in je travmatičen, in sicer z upanjem, da se bo tokrat stara drama odigrala na drugačen, pozitiven način.[6] Vse signifikantne transakcije in interrelacije v otroštvu so na nas pustile svojska znamenja in vsi ti vtisi skupaj oblikujejo podobo, ki jo zasledujemo, skušamo doseči pri iskanju partnerja, kajti ravno ta in samo ta oseba me lahko naredi ponovno celotnega.[7]

Kljub temu da zavest išče samo pozitivne karakteristike in negira vse negativne pri izbiri partnerja, so negativne lastnosti veliko globlje vpisane v to podobo, ker so ravno to tiste karakteristike, ki so povzročile toliko ran, ki potrebujejo zdravljenje.[8] Naša podzavestna potreba je, da nekdo, ki nas spominja na naše starše, restavrira primarno življenjskost in celotnost. Z drugimi besedami, pri izbiri partnerja iščemo nekoga z istimi karakteristikami, nekoga, ki ga že poznamo, saj je samo z njim možno priti do prvotne celotnosti, ki nam je v dobi odraščanja niso nudili, kar pomeni, da bodo v nas zaživeli tudi vsi prepovedani elementi naše psihe - vse tiste karakteristike, ki smo jih morali

---

[1] O tem so pisali H. Hendrix, *Getting the Love you want*, New York 1990; I. Charny, *Existential/Dialectical Marital Therapy,* New York 1992; M. Solomon, *Narcissism and Intimacy,* New York 1992; J. Lachkar, *The Narcissistic/Borderline Couple*, New York 1992; J. Framo, *Family-of-Origin Therapy*, New York 1992.

[2] Prim. H. Hendrix, n. d., 15-19.

[3] Prim. H. Hendrix, n. d., 19-20.

[4] Prim. H. Hendrix, n. d., 20-30.

[5] Prim. H. Hendrix, n. d., 32.

[6] Prim. I. Charny, n. d., 26.

[7] Prim. H. Hendrix, n. d., 33-40.

[8] Prim. H. Hendrix, n. d., 40-43.

zanikati, potlačiti, ker se naši starši z njimi zaradi svoje frustrirane osebnosti niso strinjali in so bile zato prepovedane.[9]

V gornjem pomenu je torej odnos otroka do staršev bistvenega in osnovnega pomena. V prvih dneh otrokovega življenja je edini dialog med materjo in otrokom v telesni povezavi, v dotiku, v odgovarjanju na otrokove potrebe. Mati mora biti sposobna preko intuitivnega zaznavanja začutiti, kaj otrok rabi, in odgovoriti na njegove potrebe, želje in zahteve. Če je mati neodzivna, bo otrok ostal zaznamovan z občutkom nezaželjenosti, zanemarjenosti, zavrženosti in nezaupanja. Preko tega osnovnega dialoga se otrok tudi uči prvih modelov obnašanja, odzivanja in prilagajanja na materino odzivnost. To je tista temeljna odzivnost, ki vedno nosi v sebi odnosnostni pečat zadovoljenosti, veselja ali pa razočaranosti, zavrženosti, saj je ravno ta dialog prvo izkustvo, ki v svojem jedru določa ves nadaljnji razvoj človekove osebnosti do sveta in ljudi. Ves nadaljnji emocionalni, kognitivni in interrelacijski način doživljanja in mišljenja ter odzivanja bo v veliki meri odvisen od tega primarnega odnosa.[10]

Otrok se torej že v zelo zgodnji dobi razvoja nauči, da se mora prilagajati na materino odzivnost in iskati sozvočje svojih potreb z njenimi. Če je mati neprisotna, depresivna, razočarana, bo otrok to čutil in bo skušal svoje želje in potrebe izražati samo v za mater sprejemljivem kontekstu. Naučil se bo, da mora skrbeti za mater, biti senzitiven in odziven na njena emocionalna stanja, kajti šele na ta način bodo njegove potrebe po varnosti, zavetju, pozornosti, nežnosti, ljubezni zadovoljene oziroma bo upal, da bodo nekoč dobile zadovoljiv odgovor.

In če mu ne bo uspelo, si bo sam zgradil svoj svet, v katerem se bo počutil sicer osamljenega, razočaranega, nepotešenega; strah ga bo, čutil se bo ogroženega, vendar bo to znal prikriti z vrsto obrambnih mehanizmov. Krivil bo na primer sebe in bo ob tem še vedno upal in si želel, da bodo nekoč le sprevideli njegovo bolečino in nanjo odgovorili. Ostal bo emocionalno povezan s starši, ker je zanj ta odnos nujno potreben, pa če je še tako boleč. Brez tega odnosa namreč ne more preživeti.[11]

2. Boj moči

Romantična ljubezen je po svoji naravi sila privlačnosti, ki dve nekompatibilni osebnosti pripelje v zakon, ali kot trdi Hendrix,[12] je trik narave, ki združi partnerja z namenom, da zacelita rane iz mladosti s tem, da na osnovi relacijskih modelov iz mladosti ponovita, ponovno ustvarita psihično atmosfero, v kateri sta bila ranjena. Konflikt, ki temu nujno sledi, je znamenje in energija, ki pokaže na najbolj boleče rane, neizpolnjene želje in potrebe iz mladosti. Zato

[9] Prim. H. Hendrix, n. d., 44.
[10] Prim. A. Miller, *Drama je biti otrok,* Ljubljana 1993, 22-32; M. Solomon, n. d., 29-52.
[11] Prim. M. Solomon, n. d., 66-71; A. Miller, n. d., 58-64; H. Hendrix, n. d., 75-80.
[12] Prim. H. Hendrix, n. d., 81.

je primarna naloga in odrešenjski vidik zakona preusmeriti energijo, ki se pojavi v konfliktu, iz procesa ponovnega travmatičnega podoživljanja v proces odrešenja, razreševanja in zdravljenja.[13] V tem pomenu romantična ljubezen oziroma zaljubljenost prinaša obljubo izpolnitve vseh želja in potreb; konflikt pa je vedno odgovor na razočaranje, ker se obljube romantične ljubezni niso izpolnile.[14]

a) Iracionalna prepričanja, ki vodijo v konflikt

1. Če partnerja ranim dovolj, bo izpolnil moje želje, potrebe in me ljubil; če mu prizadenem dovolj gorja, bo končno uvidel, da ne dela prav, ko mi prizadeva neznosne bolečine.[15]

2. Partner natančno ve, kaj potrebujem, zato mu tega ne bom povedal. Kajti če mu povem, če ga moram vprašati, potem bo izpolnil moje želje samo zato, ker mora to narediti in ne zato, ker to hoče narediti, ali zato, ker me ljubi.[16]

3. Partner mora živeti samo zame, izključno pripada samo meni, je moja last in me mora zato brezpogojno sprejemati.

Tako prvo kot drugo prepričanje temelji na otrokovi izkušnji odzivnosti njegovih staršev. Otrokova logika gre nekako takole: Samo če bom dovolj glasen, če v starše vnesem dovolj nemira, dovolj napetosti, dovolj bolečine z jokom, vpitjem, razposajenim obnašanjem, potem me bodo slišali in mi odgovorili.[17] »Odrasel način« tega istega prepričanja je nenehno kritiziranje, kazanje na napake, podcenjevanje, cinizem, sarkazem ali pa brutalno vedenje, divja vožnja z avtomobilom, fizična, mentalna in emocionalna zloraba. In vendar je samo mati v najzgodnejši dobi zares slutila (in sicer preko intuitivnega zaznavanja) tako imenovane empatije, kaj otrok zares potrebuje: hrano, objem, nežnost, ker sicer otrok ne bi preživel. Pozneje pa te popolne empatije nihče več ni zmožen. Na podoben način je tudi tretje prepričanje odsev otroške dobe, ko naj bi mati obstajala izključno samo za otroka.

V poznejši razvojni dobi se ta prepričanja korigirajo, seveda če je mati pravilno in dovoljno čustveno prisotna in naravnana na otroka. Na ta način postane otrok samostojen in začne iskati zadovoljitev svojih potreb v bolj recipročni interrelacijski obliki.[18] Če pa tega sozvočja med materjo in otrokom ni, potem ta otrok v odrasli dobi še vedno išče tisti izključno posesivni občutek v partnerju, ki mora vse razumeti, vse razbrati in preko prizadejane bolečine in frustracije ugotavljati, kaj njegov partner najbolj potrebuje. Ker se to ne uresniči, lahko partner podleže strahu, grozi, obupu in sprejema partnerja kot

[13] Prim. H. Hendrix, n. d., 81-83, M. Solomon, n. d., 86.
[14] Prim. H. Hendrix, n. d., 75.
[15] Prim. H. Hendrix, n. d., 76.
[16] Prim. H. Hendrix, n. d., 72-75.
[17] Prim. H. Hendrix, n. d., 78; A. Miller, n. d., 95-100.
[18] Prim. M. Solomon, n. d., 92-96.

objekt zastrašujoče groze, saj ga lahko le-ta spet rani in s tem »natrosi nove soli« na stare rane, ki niso bile nikoli zaceljene.[19]

b) Stopnje konflikta - boja moči

1. Šok: Partnerja dobesedno padeta v šok, saj je boleče spoznanje vse preveč kruto, da bi ga mogla sprejeti.[20]

2. Zanikanje: Ko se počasi začneta zavedati, da njuna odločitev za skupno življenje vodi v nova, ponovna razočaranja, se v začetku skušata reševati z obrambnim mehanizmom zanikanja - saj ni tako hudo, imel-a sem samo slab dan, saj ni bilo namerno, kljub vsemu me ima rad-a, gotovo so vzroki drugje, samo prespati je treba vse skupaj in spet bo vse dobro.[21]

3. Jeza: V tej fazi nastopi jeza ob spoznanju, da nikoli ne bo drugače, da je partner zares tisti, ki prizadeva rane.[22]

4. Žalost, depresija: Ob bolečem spoznanju razočaranja se prebudi neizprosna žalost, ki ji sledi depresija. Le-ta je odsev izgube idealnega partnerja, ki se je »spremenil«, ki naj bi se poprej samo sprenevedal.[23]

5. Pogajanje: Partnerja se začneta pogajati na »daj-dam« osnovi - če boš ti naredil to, bom jaz naredila to in se tako pogajata v zvezi z denarjem, otroki, dejavnostmi v hiši, razvedrilom.[24]

6. Obup: Kar sta si partnerja najbolj želela oziroma v idealni sliki pričakovala drug od drugega, sta sedaj spoznala, da sta najmanj sposobna in pripravljena tudi dajati. To kruto spoznanje ju vodi do nove tragičnosti, začneta se drug drugega bati, saj drug drugemu predstavljata največjo nevarnost - če sem odprt in s tem ranljiv, dajem partnerju možnost, da me rani še globlje.[25]

7. Razporoka - dejanska ali pa emocionalna: Ko partnerja dokončno uvidita, da so njuni konflikti nerazrešljivi, njun obup in globoko razočaranje brez izhoda, se razporočita ali pa si najdeta vsak zase svoj intimni svet, v katerem se počutita varna, želena in se s tem emocionalno ločita.[26]

Vsekakor ni nujno, da zakonca izkusita vse stopnje po gornjem redu - lahko se razporočita ali emocionalno ločita že prej, še zlasti, če si ob novem partnerju najdeta »prijazno«, »razumljeno« in »sprejemajočo« atmosfero.

---

[19] Prim. H. Hendrix, n. d., 110.
[20] Prim. H. Hendrix, n. d., 115.
[21] Prim. H. Hendrix, n. d., 116.
[22] Prim. H. Hendrix, n. d., 115.
[23] Prim. H. Hendrix, n. d., 115.
[24] Prim. H. Hendrix, n. d., 115.
[25] Prim. H. Hendrix, n. d., 116.
[26] Prim. H. Hendrix, n. d., 116.

c) Zakonska konfliktna interakcija - Proces boja moči

Zakonska arena, v kateri se odigrava drama dveh partnerjev, ni samo prostor odzivanja na vzbujene stare rane in konflikte, ampak partnerja aktivno drug v drugega projicirata svoje lastne nerazrešene konflikte, vznemirjenost, jezo in frustracije, ki sta jih prinesla iz svojega otroštva.[27] Oba partnerja drug v drugem odkrijeta znane karakteristike, ki so jima že v odraščajoči dobi povzročale zastrašujočo ranljivost. Tudi če partner vedenjsko ne ponazarja in uprizarja teh zgodovinskih karakteristik, jih sopartner z aktivnim čutenjskim in obnašanjskim dejem dokončno aktivira.[28] To se odigrava preko izredno močnega mehanizma - projektivne identifikacije, v kateri partner dobesedno sprovocira sopartnerja, da se začne odzivati na način, ki se ga partner najbolj boji in si obenem želi, da se ravno ta travmatična igra ne bi nikoli več ponovila.[29]

Poznamo dve osnovni dinamiki projektivne identifikacije: konkordantno in komplementarno.[30]

1. V konkordantni projektivni identifikaciji eden izmed partnerjev začne doživljati oziroma podoživi v relaciji s partnerjem arhaična, otroška doživetja iz mladosti. Ponovno se bo počutil tako kot nekoč v relaciji s svojimi starši. V partnerju bo našel in seveda preko projektivne identifikacije kreiral svoje starše ter ob njem ponovno doživljal reinkarnacijo prvotnega odnosa do staršev. Partner ga bo začel obravnavati, se nanj odzivati na način, kot so se njegovi starši odzivali nanj. Primer tega je poroka s partnerjem, ki je zasvojen z alkoholom, ali je brutalen, posesiven, nerazumevajoč, tiranski. Ob njem bo torej ponovil originalno psihično-emocionalno atmosfero, ki mu je zelo dobro znana iz mladosti, saj je bil morda tudi njegov ali njen oče zasvojen z alkoholom, nedostopen, zahteven, neljubeč. Vsekakor je treba pri tem ponovno poudariti, da so pri tovrstni projektivni identifikaciji v obeh partnerjih že vsebovani osnovni elementi obnašanja, vendar so v latentni obliki in se ob srečanju s partnerjem, ki aktivno odgovarja na to valentnost, v polnosti prebudijo in zadobijo konkretne oblike obnašanja. Partner, ki sprejme to projektivno identifikacijo, bo v retrospektivi lahko ugotovil, kakšni so bili v originalu sopartnerjevi starši.

2. V komplementarni projektivni identifikaciji pa eden izmed partnerjev postane identična podoba svojih staršev: sopartnerja obravnava, se nanj odziva in odgovarja na način, kot so se nanj njegovi starši. Na ta način se ponovi njegov originalni starševski odnos do njega. Z drugimi besedami, postane oče ali mama in sopartnerja začne obravnavati na način, ki so ga starši imeli do njega. Vzemimo za primer: kot njegovega očeta, tudi njega ni nikoli doma, je nezvest,

---

[27] Prim. I. Charny, n. d., 45-50.

[28] Prim. I. Charny, n. d., 45-46.

[29] Prim. I. Charny, n. d., 46; M. Solomon, n. d., 130; J. Lachar, n. d., 42-50.

[30] Prim. J. Lachkar, n. d., 91; M. Solomon, n. d., 194; S. Cashdan, *Object Relations Therapy*, New York 1988, 55-68.

zanemarja družino, v družbi in alkoholu išče svojo uteho. Sopartner bo na tej osnovi lahko ugotovil partnerjeva doživetja iz mladosti in se identificiral z njimi, saj bo sopartner v njem poustvaril podobno psihično-emocionalno atmosfero, kot jo je sam v originalnosti doživljal ob svojih starših.

Na ta način partnerja ponovita, ponovno ustvarita družinsko atmosfero, v kateri sta doraščala, atmosfero, ki jima je domača in kliče po razrešitvi. Taki primeri nas naravnost fascinirajo: družina, kjer je vladal alkohol, brutalnost, tesnoba, stiska, konflikt, anksioznost, nudi človeku neke vzorce, ki postanejo del vsakodnevnega doživljanja partnerjev. Partnerja, ki sta dobesedno zbežala iz tega zastrašujočega okolja v novo družino, sta kmalu ustvarila, odkrila, da se stari modeli obnašanja in čutenja z mehansko silo ponavljajo.

Vsekakor je pri tem treba ponovno poudariti, da je v partnerju, ki sprejema projekcijo nezaželenih, introiciranih delov sopartnerja, ki jih sam ne more predelati in s tem integrirati in jih zato eksternalizira, neke vrste valentnost, ki je senzibilna na proicirane elemente in jih zato sprejema ter aktivira. Partner torej natančno izbere reinkarnacijo prvotne osebnosti, s katero je doživljal primarne travme in jih z njim ponovi ali pa si izbere izrecno nasprotje, ki pa po pravilu dialektičnega zakona ravno tako z isto preciznostjo vodi nazaj v prvotno familiarno dinamiko.[31]

Zakonska partnerja sta zmožna na ta način vzbuditi in aktivirati drug v drugem najbrutalnejše vedenjske odzive obnašanja in se dobesedno zapleteta v spiralni začarani krog nenehnega zadajanja novih in novih ran. V tem spiralnem začaranem krogu si obenem dograjujeta nove obrambne mehanizme in izza teh okopov na novo konstituirata nadaljnje napade, ki pa obenem samo še bolj dokazujejo, kako je sopartner v resnici nepravičen, brutalen, žaljiv in agresiven. Partnerja na osnovi te dinamike samo še potrjujeta, da so te krute lastnosti zares del njunih osebnosti ter njunega vedenjskega in čutenjskega repertoarja. [32]

d) Vrste in dinamika konflikta - boja moči

Raziskovalci zakonskega konflikta razlikujejo dve osnovni dinamiki, ki se odigravata v areni boja moči: dimenzijo zahteva-umik in dimenzijo konflikt-izogibanje.[33]

1. Zahteva-umik: eden izmed partnerjev karakteristično zahteva odzivnost, bližino, intimnost, medtem ko drugi odgovarja s tišino, umikom in neodzivnostjo, ki prvega spodbudi še k večji zahtevnosti. S tem se konflikt veča in partner, ki zahteva bližino, v drugi stopnji še intenzivneje zasleduje umikajočega z novimi zahtevami. Na tretji stopnji se partner, ki zahteva odzivnost, začne razočaran umikati in tedaj se začne umikajoči se previdno bližati, ker se v njem prebudi strah po izolaciji. To na četrti stopnji še bolj

[31] Prim. I. Charny, n. d., 39.
[32] Prim. I. Charny, n. d., 42.
[33] Prim. I. Charny, n. d., 43-45; J. Lachkar, n. d., 92; M. Solomon, n. d., 166.

razvname partnerja, ki zahteva odzivnost in začne neusmiljeno napadati umikajočega, ki odgovarja s protinapadom. V zadnji, peti stopnji, se oba partnerja zasidrata v varni razdalji in tam ostajata, vse dokler se ne prebudi nov konflikt, ki se odigra na podoben način.[34]

2. Konflikt-izogibanje: oba partnerja se bojita konflikta in naredita vse, da se mu izogneta. V tej dinamiki pride do navideznega razumevanja, zanikanja realnosti, ki vodi v različne oblike psihične vznemirjenosti in organske obolelosti. Največkrat pa prav otroci odreagirajo na prikriti konflikt s tem, da razvijejo psihične motnje, nezmožnost emocionalnega razvoja, motnje pri učenju, pojavijo se lahko celo različne variacije psihotičnih obolenj.[35]

Obe konfliktni dinamiki lahko vodita do razporoke, pri čemer pa se partnerja, ki se konfliktu izogibata, ponavadi, nenadoma ločita brez posebnih vnaprejšnjih opozoril, ki vsekakor v veliki meri presenetijo in vznemirijo okolico.[36]

e) Zaporednost zakonske interakcije - boja moči

Zakonca si v svojem psihičnem prostoru ustvarita celo plejado medosebnih interakcij, ki so hitro zaznavne. Izoblikujeta si repertoar stereotipnih obnašanjskih modelov, neke vrste »partnerski emocionalni ples«, ali sistem, ki determinira in definira način reagiranja in odzivanja drug na drugega.[37]

V tem svojskem »emocionalnem plesu« ponavljata vznemirljivo igro, v kateri eden izmed partnerjev izvabi v sopartnerju zanj karakteristični odziv, na katerega izzvani odgovori avtomatično ter s tem konfirmira vedenjski model, interakcijo, ki jo je partner v svoji originalnosti doživljal v relaciji s svojimi starši. Na ta način izzvani partner samo še bolj utrdi sopartnerjevo prepričanje, da ga bo le-ta ponovno ranil, ga ponovno zapletel v originalno travmatično igro ter s tem rekreiral zastrašujočo interakcijo, ki je samo reinkarnacija, ponovna materializacija spomina na doživetja iz otroštva.[38]

Raziskave s tem v zvezi kažejo, da sta partnerja ob poroki skoraj vedno na isti ravni emocionalne zrelosti in da se na tej osnovi tudi odločata za poroko. Poleg tega sta si zelo sorodna v svoji psihični zgradbi, oblikah obrambnih mehanizmov in si na temelju tega dogradita sistem svojih interakcij, na osnovi katerih delujeta.[39]

Zakonca, ki imata otroke, tudi te vključita v svojo interakcijsko igro in potem otroci s svojim vedenjem in čutenjem odigravajo najbistvenejše interakcijske komponente jeze, frustracije, strahu, razočaranja in depresije.

---

[34] Prim. I. Charny, n. d., 46.
[35] Prim. I. Charny, n. d., 48.
[36] Prim. I. Charny, n. d., 49-51.
[37] Prim. I. Charny, n. d., 49-50; M. Solomon, n. d., 172-173.
[38] Prim. I. Charny, n. d., 50, 96-99, 145-146, 167; M. Solomon, n. d., 194-198.
[39] Prim. I. Charny, n. d., 42-45.

Velikokrat se zgodi, da ravno otroci starše opozorijo preko svojih emocionalnih problemov ali preko problemov s šolo oziroma s svojim odnosom do staršev in okolice, da je njun odnos pripeljal do vznemirljivega konflikta. Starši se ponavadi v polnosti zavedo, da je problem osnovan v njunem zakonskem odnosu šele, ko jima otroci to pokažejo na področju svojega nefunkcionalnega obnašanja in ko jih terapevti pri družinski terapiji na to izrecno opozorijo.[40]

Tipičen primer za to je nenadno opozorilo iz šole, kjer otrok naenkrat ne zmore več v korak z ostalimi učenci, pa čeprav je bil prej soliden in skrben v vseh pogledih. Otroci v teh primerih tudi nenadoma razvijejo tako imenovano fobijo pred šolo - postane jih strah, bojijo se zahtev v šoli in začno izostajati. Vse to je zaradi zakonskega konflikta, ki je prerasel dovoljeno sistemsko interakcijsko raven. Nabralo se je vse preveč bolečih, travmatičnih in anksioznih doživetij, da bi zakonski in družinski sistem še bil sposoben le-to predelati. Otroci na ta način prevzamejo vlogo nosilcev zakonskega konflikta.

Mladostniki so še posebej nagnjeni k skrajnim reakcijam, ki jih povzročajo zakonski problemi. Mladostnik tako začne izostajati od pouka v šoli, zapira se vase, postane agresiven in nepričakovano začenja kazati simptome depresije. V tem stanju se marsikateri mladostnik zateče v svet alkohola, mamil in neprimerno družbo. Preko teh simptomov skuša pokazati na napetost v družini in nepremostljivo stisko, ki jo doživlja ob svojih starših.

3. Proces razreševanja zakonskega konflikta

Zakonca se morata brezpogojno zavezati, da bosta zavestno sprejela odgovornost za vse svoje čutenje, mišljenje in ravnanje. Zavezati se morata, da bosta prekinila interakcijsko igro projektivne identifikacije z vsemi posledicami tega splošnega pojava. Poleg tega se morata zavestno odločiti, da ne bosta več ostajala samo na ravni kritike in s tem samo reagirala na vse izzive sopartnerja, ampak postala aktivna ustvarjalca nove, odrešene zakonske skupnosti, ki lahko na osnovi tega začne nastajati.

To je možno doseči le, če zapreta vse katastrofalne izhode,[41] kakor tudi vse ostale izhode, ki vodijo v emocionalno oziroma dejansko ločitev ter vztrajata v procesu razreševanja konfliktov, dokler ne bodo razrešene vse prvine njune boleče interakcijske igre.[42]

1. Katastrofalni izhodi:

a) umor, umor sozakonca, posreden ali neposreden;

b) samomor kot oblika skrajnega obupa in nepremagljive stiske;

c) ločitev, ki jo lahko spodbudi katerikoli faktor;

d) živčni zlom in ostale psihične bolezni;

e) zakonske afere s strani enega ali obeh zakoncev;

---

[40] Prim. I. Charny, n. d., 96-99; M. Solomon, n. d., 81-91; J. Framo, n. d., 15-24.

[41] Prim. H. Hendrix, n. d., 156.

[42] Prim. H. Hendrix, n. d., 202-215.

f) mamila in alkohol, obojestranska zasvojenost oziroma pasivno spodbujanje k temu.

2. Ostali izhodi:

a) jeza, podlost, brutalnost, depresija;

b) računalnik, delo, odvečna službena potovanja;

c) šport, televizija, branje, spanje;

d) otroci, starši, prijatelji, sorodniki;

e) kulturne in vsemogoče druge prireditve;

f) cinizem, sarkazem, zamera, tišina, izzivalnost.

Vsi našteti izhodi so namreč samo v funkciji ohranjevanja zakonskega konflikta, ki ga zakonca dobesedno rabita, ker bi se sicer morala soočiti z bolečo resnico globokega razočaranja in predvsem z dejstvom, da sta oba soustvarjalca vseh svojih travm in s tem zanje tudi odgovorna. Vsi ti izhodi konflikta ne razrešujejo, ampak ga na svojski način zanikajo in s tem ohranjajo osnovno dinamiko konfliktne cirkularne interakcije, ki sam konflikt z vsemi posledicami samo še poglablja. Poleg tega pa nerazrešeni konflikt predstavlja bolečo, nepremostljivo blokado na poti k zdravemu, funkcionalnemu interakcijskemu odnosu in dozorevanju ter v samem temelju zavira tudi osebnostni razvoj in dozorevanje posamičnih partnerjev, kakor tudi celotne družine.

Sklep

Osnovna predpostavka tega članka je, da se boleča doživetja, travme in konflikti iz mladosti v zakonu ponovno reaktivirajo, in sicer tokrat z novim upanjem, da se bo ta boleča interakcijska igra odigrala na drugačen način in bo imela drugačen konec.

Zaljubljenost, ki združi dve nekompatibilni osebnosti, je samo v funkciji podzavestnega programa, ki skuša obnoviti izvorno psihično-emocionalno atmosfero iz mladosti z namenom, da jo tokrat razreši. Konflikt, ki se ponovno ustvarja, je znanilec ranjenosti; konfliktne interrelacije pa v svojem jedru kažejo na prvotni odnos med starši in otrokom, ki se v zakonskem odnosu (preko mehanizma projektivne identifikacije) ponovno vzpostavlja in vzdržuje z vso silovitostjo ter preciznostjo v zaporednosti partnerskih cirkularnih interrelacijskih odnosov. Zakonski odnos s svojo dinamiko torej predstavlja možnost odrešenja primarnih emocionalnih zapletov in njihovih posledic.

Kot so bile rane, emocionalne vznemirjenosti in konflikti ustvarjene v odnosu s starši, tako je celjenje ran, razreševanje konfliktov in s tem odrešenje možno le v odnosu z intimnim partnerjem, s katerim je mogoče ponovno vzpostaviti globok intimni odnos, ki je podoben intimnemu odnosu med starši in otrokom. Čim bolj je bil ta primarni intimni odnos razrvan, tem globlje so rane in tem večji bo pozneje konflikt med zakoncema, saj se bo ta arhaični odnos ponovil, in sicer z namenom razrešitve in odrešenja. Z drugimi besedami, v rekreaciji podobnih konfliktov in doživetij podzavest išče odrešenje, razrešitev najglobljih bolečin in travm. Konflikt je s svojo dinamiko v tem smislu zrcalna

slika primarnega odnosa s starši in obenem skript, ki determinira način in obliko odrešenja.

Zakon je v tem pogledu odrešenjski akt, odrešenjsko dejanje oziroma instrument, ki daje možnost, da se odrešenjska dinamika aktualizira. Bistvena komponenta pri tej odrešenjski dinamiki je empatija, to je vživljanje v partnerjevo bolečino, saj je samo preko empatije možno razumeti, kaj in kje je travma, in jo razrešiti.

Zakaj je temu tako? V zaljubljenosti partner začuti in doživi preko empatičnega odnosa, da je ponovno povezan z nekom, ki ga brezpogojno sprejema, ga ima zastonjsko rad in ga na ta način ovrednoti kot enkratno, celostno osebnost; to je nekaj podobnega tistemu, kar je doživljal v primarnem odnosu s starši oziroma po čemer je hrepenel v idealni sliki, ki je vrisana v samem temelju človeške psihe.

Zato je osnovni pogoj za razrešitev konflikta, da se odrešenjska dinamika zares aktualizira v zavezi, ki daje možnost, da si partnerja empatično, zavestno in aktivno prisluhneta v svojih bolečinah in zavestno reorganizirata svojo percepcijo ter vidita drug drugega primarno v njuni ranjenosti, strahu, ogroženosti, bolečini in ne sprejemata več drug drugega kot tistega, ki je hudoben, zavidljiv, prepirljiv, siten in trmast; kajti za vsakim izpadom jeze, sarkazma in besa se skriva skeleča rana, bolečina in strah, saj se partner najbolj boji, da bi se katastrofa, ki ga je najbolj prizadela, travma, ki je ni nikoli prebolel, spet ponovila. Ravno v tej dinamiki strahu in ogroženosti pa se skriva paradoks. Partnerja namreč na prefinjen način s svojo cirkularno interakcijsko igro ponavljata ravno tisto, česar se najbolj bojita, ker ravno bolečina, travma in konflikt, ki sta ga rekreirala s svojo interakcijsko igro najbolj rabi razrešitve in s tem odrešenja.

V zakonski dinamiki se, kot je bilo rečeno, obnovijo najgloblji intrapsihični, nerazrešeni konflikti s tem, da se tokrat odigravajo na interpersonalni ravni. Partnerja morata tako rekoč ponovno skozi »dolino senc«, kajti samo na ta način je možno priti do odrešenja. V konfliktu se ponovno ranita, kot sta bila že primarno ranjena; izgubita varnost in empatijo, kar zanju pomeni dve največji izgubi, ki tako boleče spominjata na arhaične travme. Zaradi tega se zapreta, se bojita vsake nove odprtosti, saj jima le-ta predstavlja katastrofalen strah, grožnjo in ranljivost, ki vodi v neizbežno bolečino nove ranjenosti.

Vendar pa je navkljub vsemu ravno odprtost ter z njo ranljivost edini način, preko katerega je možno odrešenje, razrešitev sporov, konfliktov in celjenje ran. Edino ranljivost in odprtost namreč omogočata empatiji, ki zdravi, da začne svoj proces. Če katerakoli boleča rana ni naslovljena, bo vedno zavirala odprtost in s tem ozdravljajoče odrešenje, ker je zavita v obrambni mehanizem, ki jo varuje pred nevarnostjo ogroženosti in ponovne ranljivosti.

Zakrament zakona je v tem smislu odrešenjski proces, ki s pomočjo milosti daje možnost za nov začetek in nove, drugačne odnose. Ta proces pa se lahko začne šele tedaj, ko partnerja sprejmeta odgovornost za svoja dejanja, se zavestno odločita, da bosta prekinila cirkularni interakcijski krog konfliktnih,

bolečih iger, ki so bile v originalu ustvarjene v mladostnih doživetjih, in začela z graditvijo novih, drugačnih odnosov.

V naravi odrešenjske ojkonomije človeških odnosov je torej dana možnost, da se dve nekompatibilni osebnosti, ki pa sta si po notranji psihični strukturiranosti komplementarni, združita v zakonski zvezi in s tem dejem pričneta odrešitveni proces. Ko si partnerja izpovesta ljubezen in si obljubita zvestobo, si s tem zagotovita varno psihično atmosfero intimnosti, v kateri lahko tvegata odprtost drug drugemu in s tem ranljivost, ki je potrebna, da se intimnost poglobi. Na tej osnovi je možno razkriti rane in bolečine, na katere kaže zakonski konflikt, in si priznati travme, ki kličejo po razrešitvi in odrešenju.

Povzetek: **Christian Gostečnik, Zakonski konflikt kot element odrešenja**

Zakonska arena, v kateri se odigravajo najpomembnejša doživljanja intimnosti in obenem najbolj boleče drame ter travme, je hkrati tudi psihični prostor, v katerem se razrešujejo boleči stari konflikti, ki jih partnerja vzbudita drug v drugem, in sicer z namenom, da jih razrešita. Zakon je s svojo dinamiko v tem smislu eden najpomembnejših odrešenjskih dejev.

Summary: **Christian Gostečnik, Marital Conflict as an Element of Redemption**

The marital arena where the most important experiences of intimacy and also the most painful dramas and traumas are created and recreated is at the same time the psychological space where the most most painful mutual conflicts provoked and perpetuated by the partners are resolved. In this sense the marriage with its dynamics is one of the most important recemptive acts.

Razprava UDK 248 : 276 (049.2)

Andrew Louth

Apophatic Theology: Before and After The Areopagite

Apophatic theology—the theology of negation or denial—is rightly associated with the name of Denys the Areopagite (or Dionysius the Areopagite, or even Pseudo-Dionysius), because it was he who introduced such terminology into Christian theology. But if he introduced the name, he did not introduce the thing: the idea that God is ineffable, that we can only make assertions about him by denying that any of our concepts is adequate to him, can be found in the New Testament—John's affirmation that 'no one has ever seen God' (Jn 1. 18) and Paul's account of God as 'dwelling in unapproachable light, whom no one has ever seen or can see' (1 Tim 6. 16) come to mind—and indeed in both the traditions that converge in Christianity, the tradition of the Hebrew Scriptures and that of Greek philosophy. But if such a tradition is endemic to Christianity, there have been moments when the articulation of apophatic theology has been felt imperative. Perhaps the first occasion was in response to Arian theology, which both seemed to make the Son of God a part of the created order and therefore comprehensible like the rest of that order, and was even thought maintain that God himself was within the compass of human thought: in this context the Orthodox fathers affirmed unequivocally the unknowability of God. Another occasion was the hesychast controversy, almost a thousand years later: there again, part of the Orthodox defence of the hesychasts was to lay stress on the incomprehensibility of God in himself. A further occasion was evidently the production of the *Corpus Areopagiticum* at the beginning of the sixth century, though it does not seem to me that Denys was reacting against any current notion that God was within human compass. But what Denys was doing was to introduce terminology—from contemporary Neoplatonism—that both gave apophatic theology a name and also made apophatic theology fundamental within Christian theology. In this paper I want first to look at the tradition of Christian apophatic theology that Denys inherited—mainly by looking at that developed by St John Chrysostom in the aftermath of the Anomoean controversy—and then to look at the way in which the newly sharpened sense of apophatic theology we find in Denys was developed by the two theologians of the century or so after Denys whom we

know to have developed his insights—John of Scythopolis, who in the middle of the sixth century produced an edition of the *Corpus Dionysiacum*, complete with variant readings, introductory prologue and scholia, and St Maximus the Confessor, who added further scholia and throughout his own writings makes use of Dionysian themes.

St John Chrysostom and Anomoeanism

Anomoeanism is the doctrine, associated with Aetius and Eunomius, that the Son was unlike (*anómoios*) the Father, usually regarded as an extreme form of Arianism, and dubbed 'Neo-Arianism', although none of the later 'Arians', whether 'semi-' or 'Neo-', regarded themselves as disciples of the priest of Alexandria. It flourished in the decade preceding the second Ecumenical Council, held at Constantinople in 381, and was still the subject of refutation by the Orthodox in the years following that council. St John Chrysostom's refutation of Anomoeanism is conveniently found in his six sermons 'On the Incomprehensibility [of God]' (*Perí akataléptou*), preached while he was still a priest in Antioch, probably in the winter of 386-7. An emphasis on apophatic theology in the refutation of Anomoeanism is also found in the great works written against Eunomius and Anomoeanism by the Cappadocian Fathers in the years preceding the Council—St Basil the Great's *Adversus Eunomium* and his brother, St Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium,* to which I would want to add the rather more rhetorical *Theological Orations* of their friend, St Gregory the Theologian—but I have chosen to talk mainly about Chrysostom's sermons, partly because they were popular sermons, and therefore likely to have been both more representative of the Orthodox reaction against Anomoeanism and more influential on later Christian thinkers.

But to begin with, two more general points. First, it was not just against *Neo*-Arianism that the Orthodox came to lay stress on the mystery of God: that can be found right from the beginning. At the very outset of the Arian controversy, Alexander, patriarch of Alexandria, said in his letter to his namesake of Byzantium: 'If the knowledge of many other things undoubtedly much inferior to this question of the generation of the Word is hidden from human apprehension, [he quotes St Paul, Genesis and Ecclesiasticus] how can anyone meddle in the matter of the being of God the Word unless he is taken with the madness of melancholia?'[1] And such a well-known tag as St Ambrose's *non in dialectica complacuit Deo salvum populum tuum*[2] finds its context in the Orthodox perception of its position over against Arianism. So John's stress on the mystery of God in his reaction against Neo-Arianism is of a piece with the general Orthodox reaction.

[1] In H.G. Opitz (ed), *Athanasius Werke* 3/1 (Berlin-Leipzig 1934), Urkunde 14, pp. 22f.
[2] Ambrose, *De fide* 1. 5. 42.

But secondly, the Orthodox emphasis on the ineffability of God is often characterized as a reaction against the 'rationalism' of the Anomoeans. This seems to me an unfortunate way of putting it, that can, I think, lead to real misunderstanding. Baur in his biography of St John Chrysostom at one point quotes him as saying that 'faith stands as an enemy of rationalism'.[3] But the word he has translated 'rationalism' is in fact *logismós*. The context suggests very strongly that 'rationalism' is here a mistranslation. The full quotation is: 'faith gives assurance; *logismós* then causes disturbance, for faith is the opposite of *logismós*.'[4] Here, *logismós* means 'thought', in the sense, I would argue, that it has in the ascetic tradition: a thought, or train of thought—almost temptation—that causes distraction, disturbance in that sense. There is nothing of any conflict between faith and reason, or rationalism.

The importance of this second point can be seen if we turn to the beginning of St John's first sermon *Perí akataléptou*.[5] He approaches his subject by dwelling on the nature of love, *agápe*, 'the root, fountain and mother of all good things' (1. 36). His praise of love leads naturally to a citation of 1 Cor 13, which includes the phrase: *gnôsis katargethésetai* (knowledge will pass away: 1 Cor 13. 8). However, unlike some later Western theologians, St Bernard of Clairvaux, for example, in whom we do find an opposition between faith and reason (seen, thus, as rationalistic), John does not proceed to develop any opposition between love and knowledge. Rather, after quoting Eccles 12. 13—'Fear God and keep the commandments, for this is everything human'—he continues: 'if this is everything human, to fear God, and this comes from knowledge [John seems to have in mind the link between wisdom and the fear of God asserted in Ps 110. 10, for example], then, if knowledge is going to pass away, as Paul says, we shall be completely lost' (1. 82-6). The passing away of knowledge is not contemplated with unconcern: on the contrary, if knowledge vanishes, then we shall have lost what it is to be human, and we shall end up in a worse state than the animals. Chrysostom's solution is to observe that in 1 Cor 13, St Paul speaks of *partial* knowledge: *ek mérous gàr ginóskomen* (1 Cor 13. 9a). It is this partial knowledge that will pass away, to be replaced by perfect knowledge, *gnôsis pantéles*: that is what is meant by *gnôsis katargethésetai*. Knowledge, for Chrysostom, is part of what it is to be human: so any attempt by Chrysostom to emphasize the mystery of God and the limitation of human knowledge of Him never takes the form of decrying human knowledge. It rather takes the form of understanding what it is for a human being to know.

And so it proves. Chrysostom in his first homily *Perí akataléptou* goes on the develop the contrast between partial and perfect knowledge that he has found

---

[3] C. Baur, *John Chrysostom and his Times*, 1 (Eng. tr., London 19590, 338.

[4] John Chrysostom, *Homilia* 33 *in Hebraeos* (ed. Field, 7, 371).

[5] I have used the edition prepared by Anne-Marie Malingrey (Sc 28 *bis,* 1970), which has a useful introduction by J. Daniélou. References are given to this edition, by homily and line, in parentheses in the text.

in St Paul's hymn to love, and does this by expounding the three analogies St Paul uses in that passage: the infant, the mirror, the puzzle. The analogy of the infant suggests that 'as the distance between a perfect man and an infant at the breast, so is the superiority of that knowledge that is to come to that we know now' (1. 121-3). Chrysostom comes to this conclusion:

> So I know many things, but I do not know the manner of them (*autôn tòn trópon*). For I know God is everywhere and that he is wholly anywhere. How I do not know. I know that he is eternal and without beginning. How I do not know. For reason cannot receive knowledge of how such a being is, nor how it possesses existence neither from itself nor from another. I know that the Son is begotten, but I am ignorant as to how. I know that the Spirit is from him, but I do not know how he is from him. (1. 156-64)

Tò dè pôs ouk oîda: that is the characteristic of our present *gnôsis meriké*. It is this that Chrysostom turns against the Neo-Arians and their claim, so he understood it, that we could know the essence of God now—have perfect knowledge now. If one claims perfect knowledge now, then, according to St Paul's words, that perfect knowledge will itself pass away, and we shall be deprived of the human dignity of knowing.

> Where then will be those who said that they had received all knowledge, cast down as they will be into the abyss of ignorance? For those who say that they have received everything in the present make themselves bereft of perfect knowledge in the future! (1. 168-71)

Thus in a single blow Chrysostom establishes that the Orthodox have genuine knowledge and can look forward to its fulfilment, and also the absurdity of Neo-Arianism, and its claim (so Chrysostom understood it) that God's essence is as well known to us as to himself.[6] Or not so much absurdity, as madness: the last madness—*manía escháte*—of 'contending to know what the essence of God is' (1. 188).

St John then goes on to develop the lineaments of genuine knowledge of God by way of comments on verses from Ps 138: 'Knowledge of you has amazed me'—'I will confess to you, that you have amazed me fearfully' (vv. 6, 14). 'Fearfully'—*phoberôs*—what does that mean? 'There are many things I simply wonder at, but without fear,' says John, 'such as the beauty of columns, a fresco, a body in the flower of youth. Again we wonder at the extent and unfathomable depth of the sea, but with fear, when we lean over its depths' (1. 202-5). It is this feeling, only more so, that the psalmist is trying to capture when he speaks of God's 'fearful wonder': in saying this, the psalmist is, as it were, seized with

---

[6] This assertion is expressed most bluntly in a fragment ascribed to Eunomius in Socrates *Ecclesiastical History* IV. 7: see Eunomius, *The Extant Works*, ed. R.P. Vaggione (Oxford: Clarendon Press, 1987), fragment ii (p. 178, and discussion: pp. 167 - 70).

vertigo (*ilingiásas*). What the psalmist is saying can be paraphrased, says John, thus: 'I will give thanks to you because I have an incomprehensible Master – *akatálepton Despóten* (1. 213f.). In this John seems to be anticipating by many centuries Rudolf Otto's notion of the holy as characterized by the fear or awe inspired by the *mysterium tremendum atque fascinosum.*[7] John goes on and, in developing the theme of awe, wonder, fear on the part of one who seeks God, draws out a theology characterized by negations, a theology of the alpha privative:

> What shall I say? His judgments are past finding out, his ways untraceable, his peace passes all understanding, his gift is beyond telling, that the human heart cannot grasp what God has prepared for those who love him, that his greatness has no limit, his understanding is without measure, everything about him is incomprehensible. (1. 272-7)

Anexereúnetos, anexichníastos, anekdiégetos, akatáleptos: Chrysostom is ransacking the Scriptures, especially St Paul's epistles, for these negative adjectives that characterize our human conception of God and everything about him. Not only that, God is incomprehensible even to the angels, although they have nothing in common with us, so greatly do they transcend us. (1. 304-6)

This leads into two themes to which St John has constant recourse in the rest of the sermons, as he develops his theme of the incomprehensibility of God: the themes of angels and the liturgy.[8] The theme of the angels had already been developed in connection with the refutation of Neo-Arianism by St Gregory of Nazianzus in his Second Theological Oration. The principle, shared by Gregory and John, is that however much the angels transcend us (and they do, unimaginably), they are transcended even more by the uncreated nature of God (28. 3).[9] Gregory develops the theme by considering the angelic nature: they must be incorporeal or very near it (*asómatos... è hóti engýtata*):

---

[7] See R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, [5]1920; first edition 1917). Otto was well aware of the parallels between his ideas and John Chrysostom's interpretration of God's incomprehensibility: the English translation (3rd and 5th impressions: 1925, 1929) includes among the appendices (taken from the German *Aufsätze das Numinose betreffend*) one on 'Chrysostom on the Inconceivable in God' (*The Idea of the Holy,* 1929, pp. 183–91). I am grateful to Gorazd KocijanËič for reminding me of Otto's discussion of Chrysostom.

[8] J. Daniélou discusses these themes in his introduction to Malingrey's edition: op. cit., 40-61.

[9] In my occasional use of Gregory Nazianzen's *Theological Orations* (in fact, *Oratio* 28, the second of them) for complementary themes to Chrysostom's, I have used A.J. Mason's edition (Cambridge 1899) and usually Lionel Wickham's fine translation in F.W. Norris, *Faith gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (Leiden 1991). References are given, in parenthesis, by oration and paragraph.

> You see how we become dizzy (*ilingiômen*) with the theme and can get no further than the stage of being aware of angels and archangels, thrones, dominions, princedoms, powers, of glowing lights, ascents, intellectual powers or minds, beings of nature pure and unalloyed... They encircle God, the first cause, in their dance (28. 31).

How can anyone hymn them? asks Gregory. In our attitude to the angels there are traces of our attitude to God: we go dizzy, we are lost for words. The angels themselves are for us *mysterium tremendum atque fascinosum.* If that is so with the angels—mere creatures, however exalted—what must be the case with the incomprehensible, uncreated God? That is the force of Gregory's rhetoric.

This theme of the angels—who are like gods to us, but yet are infinitely transcended by God himself—is developed at much greater length by St John Chrysostom. The sermons *perí akataléptou* are in fact one of the most important sources for our knowledge of the development of angelology in the patristic period.[10] John knows several ranks of angelic beings, and seems to regard them as being in a fixed order: Cherubim precede Seraphim, for example (3. 272f.).[11] The angels are so exalted that human beings cannot behold them without fear: a theme that he develops at some length in relation to the example of Daniel (3. 205-65) and which reminds one of the beginning of Rilke's first 'Duino Elegy' ('Ein jeder Engel ist schrecklich'). But even so, angels do not know the essence of God. Even the highest ranks of angels—Cherubim and Seraphim—only know God because of his condescension, his *synkatábasin* towards them. The angels only know God when he reveals Himself.

> They do not see the undiminished light, nor do they behold God's essence in its purity, but what they see is His condescension. And what is this condescension? When God reveals Himself, He does not reveal Himself as He is, but as the beholder is capable of seeing Him, so He allows Himself to be caught sight of, measuring His display to the weakness of the sight of those who behold. (3. 160-6)

Chrysostom would have found himself in agreement with C.C.J. Webb's oft-quoted remark: 'We could not allow the name of God to a being on whose privacy an Actaeon could intrude, or whose secrets a Prometheus could snatch from him without his assent.'[12] Not even the angels find God out: they know Him because He reveals Himself, by condescending to their level. And even in His condescension the angelic beings cannot bear the splendour of God's revelation: so they veil their faces. This means, for Chrysostom, that even when

---

[10] As Daniélou remarks, op. cit., 40.

[11] Contrast Dionysius' view: CH 7.

[12] C.C.J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man* (London 1911), 25f.

God makes Himself known through His condescension, He does not grant knowledge of His essence, for that is unbearable.

> When the prophet says that they cannot bear to see God in his condescension, he says nothing else than that they cannot bear the clear and exact knowledge of comprehension, nor dare they look steadily on the pure and undiluted essence, not even in His condescension. (4. 228-33)

The existence of the angelic realm—terrible for humans to behold—safeguards both the incomprehensible majesty of God and also provides a medium for God's revelation. As Gregory Nazianzen puts it,

> [God] makes them shine with purest brilliance or each with a different brilliance to match his nature's rank. So strongly do they bear the stamp and imprint of God's beauty, that they become in their turn lights, able to give light to others by transmitting the stream which flows from the primal light of God. (28. 31)

In fact the angelic realm seems to take on some of the functions that were exercised in pre-Nicene theology by the Word of God. In particular, theophanies that used to be seen as evidence for the activity of the Word of God now come to be explained by angelic agency: an idea worked out at some length in books 2 and 3 of Augustine's *De Trinitate*. The Word of God is drawn more securely into the ineffable mystery of the Trinity, and the Incarnation of the Word of God thus becomes an incomparable manifestation of God's presence among humankind, of which the theophanies of the Old Testament are intimations through angelic agency, rather than actual foreshadowings of the Incarnation as theophanies of the Word.[13]

The other theme to which John has frequent recourse in his sermons *Perí akataléptou*, as he develops his central theme of God's utter ineffability, is that of the liturgy. His sermons were given in the context of the eucharistic liturgy in the Cathedral at Antioch, and they always close with some reference to the rest of the liturgy. They provide precious glimpses of the actual liturgical practice of Christians in Antioch: he deplores the habit many of his congregation had of leaving church after the sermon, and the fact that those who stay talk, or are distracted by their fear of pickpockets (John says that they should leave their money at home, or learn to rejoice when they lose it!). These sermons also provide hints about the form of the eucharistic liturgy found at Antioch in the 380s: not surprisingly, it seems very like that preserved in the *Apostolic Constitutions*. But the liturgy is integral to John's exposition of apophatic theology, and links up with the other theme we have examined in that connection, that of the angels. The angelic beings provide an archetype of the liturgy: as they praise and worship God in his presence, so do we in the liturgy.

---

[13] Hugo Koch discussed this in relation to Dionysius in his *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz 1900), 131-3.

Praise and worship—*doxazein* and *proskynein*—are the attitudes we should adopt towards God, in contrast to the meddling and inquisitiveness—*periergazesthai* and *polypragmonein*—of which John accuses the Anomoeans (2. 292-303). A few lines later, he contrasts Orthodox *doxazein* with Anomoean *hybrizein*—praise with pride (2. 307). Chrysostom underlines this point by invoking, yet again, the fear that we should have of God: 'one who fears does not meddle, but worships; he does not busy himself inquisitively, but he praises and glorifies' (2. 377-9). It is with such fear of God, such awe, that we should take part in the liturgy. St John quotes the deacon's command—*Orthoi stômen kalôs* ('Let us stand up aright')—and reminds his hearers that this means that they are standing in the company of the Cherubim, that even as earthly beings they are fellow-members with them of the heavenly choir. At that moment, he says, let no one think everyday thoughts (*biôtikous logismous*), but banishing every earthly thought let them be transported entirely to heaven and, 'standing before the throne of glory with the Seraphim, sing to the God of glory and majesty the all-holy hymn (*panagion hymnon*)' (4. 408-20). He then continues by explaining the deacon's command: 'to stand aright (*to kalôs estanai*) is nothing else than to stand in such a way as is fitting for a human being to stand in the presence of God, that is with fear and trembling, with a sober and attentive soul' (4. 422-5). It is the liturgy that initiates us into the proper attitude we should have *coram Deo:* and it is out of that attitude of reverence and fear that theology, speaking of God, should grow. In passing, it is interesting to note how words and phrases from St John's exposition of a proper liturgical attitude remind one of the Cherubic hymn, sung nowadays during the Great Entrance at virtually every celebration of the Orthodox liturgy: it seems to me very likely that John's words here inspired the composition of that hymn.

These two themes—the angelic beings, and the liturgy—are developed by St John Chrysostom to support his central contention against the Neo-Arians, that God's nature is utterly transcendent and ineffable. In the liturgy, together with the angels, we worship an incomprehensible God, the God who, according to St Paul, hides himself in unapproachable light. 'Unapproachable'—*aprositon*: that is, Chrysostom remarks, a much stronger word even than 'incomprehensible': something is incomprehensible when we cannot understand it however much we search and enquire, but something is unapproachable when investigation cannot even begin. 'The sea is said to be *akatalépton* when divers descend and, however deep they go, cannot find the bottom; it is called *aprositon* when it is impossible even to begin to search or explore it' (3. 129-33). A *comprehensible* God could not be worshipped: as Gregory Nazianzen put it, 'How could it be worth worship if it were bounded?' (28.7). But to return to one of the points I first made, it is no repudiation of reason, it is not at all irrational, to recognize this. It is, on the contrary, utterly rational—conformable to our own *logos* that is an echo of the *Logos* of God, the Second Person of the Trinity—for reason to

recognize its limits. The Fathers would have agreed with Pascal's remark that 'Il n'y a rien si conforme à la raison que ce désaveu de la raison'. [14]

Interlude: the Divine Denys

It will not have escaped your notice how very close in feel is St John Chrysostom's understanding of the place of apophatic theology within the whole Christian vision of reality to that of Denys the Areopagite. With him there is the same interest in the celestial ranks of angels and the liturgical worship of the Church, and I would argue that these support Dionysian apophatic theology in much the same way as they do in Chrysostom's vision. Although it is true that Denys draws deeply on the language and concepts of pagan Neoplatonism, it is an authentically Christian vision that he expresses, something that appears nowhere more clearly than when we compare St John Chrysostom's understanding of the structure of theology, which is at its heart profoundly apophatic, with that of Denys. But I want now not to reflect further on the apophatic theology of Denys the Areopagite, but rather to look at the way the terminology of apophatic and cataphatic theology, introduced into Christian usage by Denys, is developed by John of Scythopolis and St Maximus the Confessor, both of whom had read carefully and thought deeply about the writings ascribed to Denys the Areopagite.

But in what I have just said—comparing St John Chrysostom and Denys—I may be thought to have exaggerated. And for this reason. Compared with Chrysostom, it could be argued that Denys' understanding of apophatic theology is one-dimensional, in that *any* kind of ascription to God is subjected to the dialectic of cataphatic and apophatic theology, whereas in Chrysostom there is another dialectic at work, concerned with the interchange of attributes between human and divine as a result of the incarnation: what theologians have come to call *communicatio idiomatum*. So, for instance, the ascription of folly to God in 1 Cor 1. 25, is not simply an example of what Denys calls 'dissimilar' symbolism (cf. CH 2)—the ascription to God of terms obviously unfitting to force our minds to transcend them by denying them—it rather refers to God's overturning human values by the paradox of the Incarnation and the Cross. God's folly is wisdom and his weakness is strength, not as an example of the dialectic between apophatic and cataphatic theology, but because the human weakness of submission to death on the cross and the human folly of embracing defeat were embraced by God as his way of bringing healing and salvation to the human race. It is hard to draw this sense of paradox out of Denys' thoughts: his discussion of wisdom in DN 7 simply subsumes 1 Cor 1. 25 into the dialectic of apophatic and cataphatic theology, while his mention of 'thearchic weakness'

[14] Pascal, *Pensées* 213 (in Philippe Sellier's edition, Paris: Mercure de France, 1976; no. 272 in Brunschvicg's edition).

in DN 3 is left unexplained, though it would be perverse not to take it as an allusion to the Incarnation.

The first scholiast: John of Scythopolis

If we turn to the scholia that John placed in the margins of his edition of the *Corpus Areopagiticum*, we find that it is precisely this unidimensionality of Denys' treatment of apophatic theology that John is concerned to correct – gently, by way of interpretation. In DN 7, as we have seen, Denys quotes 1 Cor 1. 25 in support of his assertion that God's wisdom is not simply immeasurable, but that 'he actually transcends all reason, all intelligence, and all wisdom'. John comments on the way in which St Paul is referred to by Denys, as the 'sun' of himself and his mentor: 'Note that he says that the apostle Paul was the sun of himself and of St Hierotheus. Note how the father understood the saying of the Apostle, for Chrysostom and the other fathers understood it to apply to the cross' (Sch DN 340. 4).[15] Precisely! The next scholion picks up Denys' assertion that apophatic theology is 'customary for theologians' (that is, for Scriptural writers) and, after summarizing what is meant by apophatic theology in terms that he has already used in the scholia, he goes on to extend apophatic theology to the more precise justification of such language provided by the Incarnation:

> In the same way, the theologians also call the Incarnation of God the Word 'an emptying' (cf. Phil 2. 7), and yet it is full, or rather beyond fulness of wisdom, power, and salvation. Moreover, they name the victory of the cross 'the weakness of God', because by death the evil and invisible powers of the devil were destroyed; and instead of death the resurrection of the dead and the kingdom of heaven were offered. In this manner also the understanding of God which transcends every human wisdom and understanding is God's foolishness (cf. 1 Cor 1. 25). (Sch DN 340.5)

Similarly, in the scholia John composed for DN 3, we find that he makes quite explicit what Denys simply alludes to in his reference to the 'thearchic weakness':

> Here he means by 'thearchic weakness' the willing condescension of the Son into flesh apart from sin. Because he was ignorant of sin in every way, he was deemed worthy to become sin (cf. 2 Cor 5. 21) apart from sin for our sake (although he did not depart from what was his own), so that through his adoption of us he might lead back to our original freedom we who were slaves of sin. Being rich in divinity, he became poor in a rich-like poverty, by supernaturally taking up our flesh, so that we might be made wealthy in his divinity (Sch DN 236. 10).

---

[15] The references to the Dionysian scholia are given to the text printed in Migne, PG 4, giving column number followed by the number of the scholion in that column.

What we have here is not simply an intellectual dialectic between apophatic and cataphatic theology but something more profound: the embracing of the human by the divine person of the Word so that the human can be healed and drawn up into the divine—that is, the existential dialectic of Incarnation and deification. But perhaps it is a mistake to dub the dialectic of apophatic and cataphatic theology 'intellectual'. It is certainly misleading, so far as John's interpretation of Denys is concerned. In one of his scholia on DN 2, he undertakes to explain 'how God is unknown and all-known and how we receive knowledge of him in unknowing, for God is known in unknowing'. He says:

> Do not understand unknowing as that which occurs through ignorance (for that is a darkness of the soul), nor as an ignorance which knows, for an ignorant person does not know. Truly it is a type of knowledge. And yet, the known is known through unknowing. Through this unknowing, thoughts which were multiplied and scattered are brought back to unity in a manner beyond thought and are again enfolded, although they are not yet one. In this way, after transcending every thought about God, we become simple. And then, by being in a state of unknowing and remaining without judgment in the stability of unity, and by firmly standing in unity, we do not know that we do not know. In other words, by not knowing any other thing, we, as if we were ignorant, do not know, being unable to learn those things of which we are ignorant, but being ignorant of those things which are not piously known by the rational creation. Having remained in this unknowing, we become a form of that which is before all things: on the one hand, having cast off all forms and thoughts, on the other hand, grounded in a speechlessness greater than all speech, while not even knowing that we do not know. (Sch DN 216. 10)

From this, it is at least clear, that the pursuit of apophatic theology demands an inner transformation, an inner simplicity: so it is not a matter of a mere 'intellectual' dialectic, at least in our sense of 'intellectual'—that is, a rational procedure—though in John's, and Denys', understanding of that term—as to do with the higher, more unified reaches of the intelligence—it doubtless is.

Saint Maximus the Confessor

This extension of apophatic and cataphatic theology, from simply a way of understanding the ascription of attributes to God to something that is anchored in the Incarnation and its corollary, the *communicatio idiomatum,* is something that is handled much more confidently by the great seventh-century Byzantine theologian, St Maximus the Confessor. In his earlier *Ambigua* (or 'Difficulties')—the *Ambigua ad Joannem*—Maximus introduces the terminology of apophatic theology into his discussion of Christology on several occasions. For instance, in the longest of these *Difficulties*, the tenth, which focuses on a meditation on the Transfiguration of the Lord, he first uses the language of the

apophatic in relation to Christology, when he says of the disciples' beholding of Christ transfigured:

> They were taught hiddenly that the all-blessed radiance that shone resplendently from his face, as it overpowered the sight of their eyes, was a symbol of his divinity that transcends mind and sense and being and knowledge. He had neither form nor beauty (cf. Is 53. 2), but they knew him as the Word made flesh, so they were led to regard him as fair with beauty beyond the sons of men (cf. Ps 44. 3), and to understand that He is the one who was in the beginning, and was with God and was God (cf. John 1. 1), and through a theological denial (apophasis) that praises him as being completely uncontained, they were led up contemplatively to the glory as of the Only-begotten of the Father, full of grace and truth (cf. John 1. 14). (*Amb* 10: PG 91: 1128AB)

It is the Incarnate one who is the focus of theological affirmations and denials, which are thus rooted in the paradoxical union of divinity and humanity in Christ. This is reaffirmed later on in this same *Difficulty* (cf. *Amb.* 10. 31: PG 91. 1165B-1168D). The same kind of approach is found in the last of the earlier *Ambigua,* which consists of Maximus' attempt (or rather several attempts) to work out what Gregory of Nazianzus meant when in one of his poems he talks about 'the play of the Word'. For Maximus it is in the Incarnation that the Word can be spoken of as 'playing': in the Incarnation, the Word is 'playing' like a wrestler with 'a kind of keeping to the middle, staying equidistant between the extremes, by weaving about and quickly changing his position' (1412B). The incarnate Word mediates between God and man not simply by being constituted as a being that embraces both divinity and humanity, but by something that can only be spoken of in terms of movement—and movement that is paradoxical, a 'still flowing' he calls it (it reminds one of the principles of many of the Eastern martial arts, where the point is to make of oneself a still point so that the energy of one's opponent is turned back on himself). This paradox, that escapes the capacity of human understanding, he expresses in another way: by drawing on the language of apophatic and cataphatic theology. To ascribe 'play' to God is already to embark on apophatic theology, for it is only by denial, Maximus asserts, that play can be ascribed to God. It is like St Paul's ascription to God of 'foolishness' and 'weakness'. Both Paul and Gregory

> by privation of what with us are most powerful attributes point to what the divine possesses, and by negations of what is ours make affirmation of the divine. For with us foolishness, weakness and play are privations—of wisdom, power and prudence, respectively—but when they are attributed to God they clearly mean excess of wisdom, power and prudence... For the transcendent attributes of the divine, spoken of by us in a contrary sense as privations, fall a long way short of their true meaning. If this in its normal sense is true,.. then the mystery of the divine Incarnation is called the foolishness and weakness of God according to the holy apostle Paul, and God's play

> according to the wonderful and great teacher Gregory, since it oversteps in a way that transcends being every order and harmony of all nature and power and activity. (1409B-D)

This transcription to the Incarnation of the language of apophatic and cataphatic theology is expressed in summary form in the slightly later *Centuries on Theology and the Incarnate Dispensation*, where he says:

> If you theologize in an affirmative or cataphatic manner, starting from positive statements about God, you make the Word flesh (cf. John 1:14), for you have no other means of knowing God as cause except from what is visible and tangible. If you theologize in a negative or apophatic manner, through stripping away of positive attributes, you make the Word spirit as being in the beginning God and with God (cf. John 1:1): starting from absolutely none of the things that can be known, you come in an admirable way to know Him who transcends unknowing. (II. 39: PG 90. 1141D-1144A)

Although Maximus follows Denys not simply in the language of 'apophatic' and 'cataphatic', but also in some of his ways of explaining what he means by these terms, the way he focuses these two ways of theology on the Incarnate Word suggests a new departure:for Maximus seems to regard the distinction between apophatic and cataphatic theology as mirroring the common patristic distinction between 'theology' and 'economy'—that is, the distinction between the doctrine of God as He is in Himself (in other words, the doctrine of the Trinity) and the doctrine of God's dealings with the world, especially in the Incarnation.[16] This interpretation of Maximus' reception of Dionysian language of the apophatic and cataphatic recalls Vladimir Lossky's assertion that 'the revelation of the Holy Trinity, which is the summit of cataphatic theology, belongs also to apophatic theology'.[17] The movement between apophatic and cataphatic is not a matter of two kinds of human logic in speaking of God, it is rather a movement between God's own hidden life and his engagement with his creation: between God's essence and his energies, to use a later formulation. It draws Denys into more traditional ways of thinking about theology in the Byzantine East, so that his language is made to run along tracks already well-defined. If there is anything in this suggestion, it would go some way towards accounting for one of the features of Denys' reception in Byzantium, something often remarked on, though usually stated too baldly: namely, that compared to

---

[16] See Ysabel de Andia, 'La théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite', in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident,* the proceedings of the Colloque international held in Paris, 21-24 September 1994 (Études Augustiniennes, forthcoming in 1996). *Amb.* 10.31b-h makes this identification virtually explicit.

[17] Vladimir Lossky, 'La notion des <analogies> chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite', in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930), 279-309: at 283.

the West Denys' reception seems muted and much less prolific in creative developments. It is too late to pursue this now, but I think there might be something in the idea that Denys was eclipsed in his reception in the East, because though his language became almost all-pervasive, the ideas expressed through that language remained those already pretty comprehensively explored by those who had established the main lines of Byzantine theology: the Cappadocian Fathers, St John Chrysostom and St Cyril of Alexandria. Would Denys have been disappointed by such a fate? Maybe not.

Summary: **Andrew Louth, Apophatic Theology: Before and After The Areopagite**

Apophatic theology is rightly associated with the mysterious author of the Corpus Areopagiticum, for it is he who introduced the term into Christian theology from Neoplatonism. The notion of a theology of denial, however, predates Denys: in particular, it is a feature of the Orthodox reaction to Arianism and especially to Anomoeanism in the fourth century. Discussion of St John Chrysostom demonstrates that this development of a theology of denial anticipates Denys in striking ways, notably in the importance he attaches in this context to the angels and the liturgy. It is further shown how the first two Byzantine theologians to comment on the Areopagite - his editor, John of Scythopolis, and St Maximus the Confessor - both relate Denys' logical contrast between apophatic and cataphatic theology to an older ontological distinction between *theologia* and *oikonomia*, and thus emphazise those aspects of Denys that are at home in the broader tradition of Byzantine theology.

Povzetek: **Andrew Louth, Apofatična teologija: pred Areopagitom in po njem**

Apofatično teologijo po pravici povezujejo s skrivnostnim avtorjem skupine del Corpus Areopagiticum, kajti on je izraz iz novoplatonizma vpeljal v krščansko teologijo. Pojem zanikovalne teologije pa je starejši od Dionizija: spada zlasti k odzivu vzhodne cerkve na arianizem in posebno na njegovo strogo obliko v 4. stoletju. Obravnavanje sv. Janeza Zlatoustega kaže, da ta razvoj teologije zanikanja na presenetljive načine anticipira Dionizija, zlasti glede pomena, ki ga v tej zvezi daje angelom in liturgiji. Nadalje razprava prikazuje, kako sta prva dva bizantinska teologa, ki sta komentirala Areopagita - urednik njegovega dela Janez iz Skitopolisa in sv. Maksim Spoznavalec - Dionizijevo logično nasprotje med apofatično in katafatično teologijo povezala s starejšim ontološkim razlikovanjem med pojmoma *theologia* in *oikonomia* in tako poudarila tiste Dionizijeve vidike, ki so del širšega izročila bizantinske teologije.

Razprava UDK 348.6 : 265.53 (049.2)

Stanislav Slatinek

Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani

Uvod

V 20. stoletju je opaziti v Evropi velik porast mešanih zakonov.[1] Za Katoliško cerkev mešani zakon pomeni, da katoličan sklene zakon z nekatoličanom, ki je lahko krščen in pripada nekatoliški skupnosti, ali pa je nekrščen. Želja po čim večji svobodi in enakopravnosti vpliva tudi na odločitev za zakon. Danes niso več v ospredju vrednote, kot je vera, poštenost, zvestoba, ampak svobodna izbira potreb in življenjskega partnerja. Tudi tradicionalna vrednota, kot je družina, je stopila nekoliko v ozadje. Mladi so prepričani, da je odločitev za zakon popolnoma zasebna zadeva, kamor vprašanje vere ne sodi. Zato se večina mladih zaročencev sploh ne pogovarja o veri, o religioznem doživljanju in čutenju. Pogosto si mladi zaročenci vprašanja o veri prvič zastavijo šele takrat, ko se odločajo za poroko.

Problematika mešanih zakonov je danes zelo velika. Katoliška cerkev daje velik poudarek trajnosti in neločljivosti veljavno sklenjenega zakona, ki je zakrament. So namreč tudi zakoni, ki so lahko sklenjeni v Cerkvi in pred

[1] Statistični podatki v Evropi zadnjih trideset let beležijo velik porast mešanih zakonov. V Nemčiji je bilo leta 1960 sklenjenih 114.957 mešanih zakonov. Leta 1970 že 120.622 mešanih zakonov. V desetih letih se je število mešanih zakonov s 43% dvignilo na 47%. V Švici in na Nizozemskem je letno 22% mešanih zakonov. V Španiji se je v osmih letih, od leta 1958 do 1966, število mešanih zakonov dvignilo za več kot polovico, od 229 na 581. Leta 1977 je bilo v Jugoslaviji sklenjenih 966 mešanih zakonov (785 s krščenimi nekatoličani in 211 z nekrščenimi). V mariborski škofiji je bil leta 1977 sklenjen 101 mešani zakon (85 s krščenimi nekatoličani in 16 z nekrščenimi). V ljubljanski nadškofiji pa so zabeležili 80 mešanih zakonov (39 s krščenimi nekatoličani in 41 z nekrščenimi). Prim.: V. Blažević, *Mješovite ženidbe*, v: *Bogoslovska Smotra* (1979), 63-64. Zadnji statistični podatki iz arhiva mariborskega škofijskega ordinariata kažejo, da je bilo leta 1994 v mariborski škofiji sklenjenih 80 mešanih zakonov (64 s krščenimi nekatoličani in 16 z nekrščenimi); leta 1995 pa samo 64 (43 s krščenimi nekatoličani in 21 z nekrščenimi).

službnikom Cerkve, in kljub temu niso veljavno sklenjeni zakoni, in niso zakramenti. V mislih imam namreč mnoge mešane zakone, ki jih sklepajo katoličani z verniki drugih cerkva in veroizpovedi. Mnoge cerkve in veroizpovedi gledajo na zakon popolnoma drugače in ga nimajo za tako pomembno ustanovo, kot je v Katoliški cerkvi. Mnoge veroizpovedi zakona sploh nimajo za zakrament. Za katoličana je odločitev za tako obliko zakona nesprejemljiva in pomeni korak stran od svoje vere. Kljub temu se mnogi odločajo za zakon. Katoliška cerkev si je vedno prizadevala tudi takim zaročencem nuditi pomoč. Mešani zakoni so konkretna oblika pomoči, ki jo Katoliška cerkev lahko nudi zaročencem, ki so različne vere ali kot kristjani pripadajo različnim cerkvam. To pa ni lahka naloga. Uresničujejo jo duhovniki in verniki. Vsak na svoj način. Da bi pa bil uspeh čim večji, je potrebno vsak primer posebej obravnavati.

Vprašanje mešanih zakonov je z ene strani izrazito pastoralen problem; z druge strani pa pravni. Zato želim v pričujoči razpravi posebej obravnavati dve vprašanji: v prvem delu problem mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, protestanti in muslimani; v drugem delu pa želim opozoriti na najbolj pogoste oblike mešanih zakonov nekatoličanov.

Nedvomno je res, da mešani zakon sam po sebi še ne pomeni, da je zakon nesrečen, da je neveljaven, da je manjvreden in da ni zakrament. Prav pravni pristop k problematiki omogoča videti bogastvo vere Katoliške cerkve in bogastvo oziroma revščino pomena zakonske skupnosti v različnih veroizpovedih in cerkvah. Potrebno je opozoriti, da je prav pravo tisto, ki more ne samo pokazati na razlike, ampak predvsem začrtati pot, ki lahko vodi katoličana, da bo svoj zakon sklenil veljavno in dopustno, da bo, če se le da, sklenil zakon kot zakrament, da bo lahko v mešanem zakonu ohranil in bogatil svojo vero in da bo svoje otroke lahko vzgojil v svoji veri. Dobro poznanje pravnih pravil lahko v prvi vrsti koristi pastoralnim delavcem, ki mlade pripravljajo na mešan zakon in prav tako lahko koristi mladim zaročencem, da so že v času same priprave na zakon pozorni na naloge in odgovornosti, ki jih bodo z mešanim zakonom sprejeli nase.

I. Mešani zakoni katoličanov

1. Katoliška zakonodaja

a) Zakonik cerkvenega prava 1917

Vprašanje mešanih zakonov je urejal ZCP (Zakonik cerkvenega prava) iz leta 1917. V starem zakoniku sta navzoča oviralni zadržek mešane vere in razdiralni zadržek različne vere. Oviralni zadržek je najstrožje prepovedoval sklenitev zakona dvema krščenima osebama, od katerih je bila ena katoliške vere, druga pa je pripadala krivoverski ali razkolni ločini (prim. ZCP 1917, kan. 1060). Razdiralni zadržek je naredil neveljaven zakon nekrščene osebe s

krščeno osebo v Katoliški cerkvi (prim. ZCP 1917, kan. 1070 § 1). Spregled od zadržkov se je podelil: če so obstajali upravičeni in važni razlogi; če za katoliškega zakonca ni obstajala nevarnost odpada; če je bilo dano poroštvo, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški veri; če je obstajala moralna gotovost, da se bosta zakonca držala danih obljub in če so bila poroštva izražena v pisni obliki (prim. ZCP 1917, kan. 1061 § 1-2). Za mešane zakone je bila obvezna kanonična oblika (prim. ZCP 1917, kan. 1099). Spregled od kanonične oblike je lahko podelil samo Sveti sedež. Prepovedani pa so bili za mešane zakone vsi sveti obredi. Dovolil se je le običajen cerkveni obred, toda nikdar maša (prim. ZCP 1917, kan. 1102 § 2). Zaročencema tudi ni bilo dovoljeno, da bi verski obred ponovila pred nekatoliškim služabnikom (prim. ZCP 1917, kan. 1063). Kdor je to storil ali sklenil otroke vzgajati zunaj Katoliške cerkve, je bil vnaprej izobčen iz Katoliške cerkve. Stroga kazen izobčenja je zadela katoličane:

- »ki proti določbi kan. 1063 § 1 sklenejo zakon pred nekatoliškim verskim služabnikom;
- ki sklenejo zakon z dogovorom, bodisi izrecno ali vključno, da se bodo vsi otroci ali nekateri vzgajali izven Katoliške cerkve;
- ki se drznejo vedoma dati svoje otroke krstit nekatoliškemu verskemu služabniku;
- starši ali njih namestniki, ki vedoma dajo otroke vzgajat ali poučevat v nekatoliški veri« (ZCP 1917, kan. 2319 § 1, 1-4). »Tisti, ki se omenjajo v § 1, št. 2-4, so vrh tega še osumljeni krive vere« (ZCP 1917, kan. 2319 § 2).

V skladu s temi predpisi so dušni pastirji skrbeli za mešane zakone. Katoliški zakonci pa so v mešanih zakonih prevzeli odgovornost, da bodo spreobrnili svojega nekatoliškega sozakonca.

ZCP iz leta 1917 je od nekatoličana zahteval tudi poroštvo, da bo za katoliškega zakonca odpravil nevarnost odpada in da bosta otroke dala katoliško krstit in vzgojit (prim. ZCP 1917, kan. 1061, § 1, toč. 2). Pomembno je še določilo ZCP, da se mora poroka katoličana z nekatoličanom skleniti zunaj cerkve. Če bi zaradi te prepovedi nastalo večje zlo, lahko krajevni ordinarij dovoli kak običajni cerkveni obred, vendar brez maše. Obvezno pa je bilo, da sta zaročenca na koncu obreda prejela slovesni blagoslov (prim. ZCP 1917, kan. 1101, 1102 § 2, 1109 § 3).

b) Cerkveno učiteljstvo

Papež Janez XXIII. je z II. vatikanskim koncilom želel poglobiti edinost med kristjani. Posebno pozornost je hotel nameniti vprašanju mešanih zakonov. Smrt ga je prehitela, zato ni mogel na tem področju narediti veliko sprememb.[2]

---

[2] Prim. M. Benedik, *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.,* MD, Celje 1989, 263-234: »25. januarja 1959 je presenetil ves svet s sporočilom, da misli sklicati II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor... Umrl je 3. junija 1963... Pavel VI. je neposredno po izvolitvi sporočil, da bo glavna naloga njegovega pontifikata nadaljevanje II. vatikanskega koncila.«

V času priprave na II. vatikanski koncil se je oblikovala posebna komisija, ki je obravnavala vprašanje mešanih zakonov.[3] Kljub temu II. vatikanski koncil ni pripravil nobenega dokumenta o tem vprašanju.

Na najbolj pereče vprašanje, kakšne so pravice škofov glede mešanih zakonov, je odgovoril papež Pavel VI., ko je 30. novembra 1963 izdal motuproprij *Pastorale munus*.[4] Krajevni škof je lahko:

- spregledal »ex iusta et rationabili causa« vse oviralne in razdiralne zadržke mešane veroizpovedi, tudi v primeru pavlinskega privilegija;
- »ozdravil v korenini« neveljavno sklenjene mešane zakone zaradi pomanjkljive oblike ali zaradi zadržka različne vere.[5]

Sledil je odlok II. vatikanskega koncila *Orientalium Ecclesiarum*, ki je izšel 21. novembra 1964 in se je dotaknil vprašanja mešanih zakonov vzhodnih katoličanov z vzhodnimi nekatoličani.[6] Papež Pavel VI. je z motuproprijem *Apostolica sollicitudo*[7] 15. septembra 1965 sklical posebno škofovsko sinodo, kateri je poveril nalogo, da razpravlja o vprašanju mešanih zakonov. Škofovska sinoda[8] je o vprašanju razpravljala z veliko mero odgovornosti. Kongregacija za nauk vere je 30. marca 1966 izdala še navodilo *Matrimonii Sacramentum*,[9] v katerem je nakazala prve potrebne spremembne z ozirom na mešane zakone. Izogniti se je potrebno vsaki nevarnosti, ki bi ogrozila vero katoliškega zaročenca. Nekatoličan mora biti seznanjen z dostojanstvom, ki ga zakonu daje Katoliška cerkev, predvsem glede bistvenih lastnosti enosti in nerazveznosti. Nekatoličan mora zato obljubiti, da katoličana ne bo oviral pri izpovedovanju lastne vere in pri katoliški vzgoji otrok. Kadar obljube ne more dati, mora ordinarij o tem obvestiti Sveti sedež. Za veljavnost mešanega zakona se je potrebno držati predpisane kanonične oblike (prim. ZCP 1917, kan. 1094). V posameznih primerih lahko ordinariji dopustijo, da se v sam obred mešanega zakona vključi še del obreda Cerkve nekatoličana. Krajevni ordinarij lahko katoličanu, ki sklepa zakon z nekatoličanom, dovoli, da po poročnem obredu skupaj zmolita kakšno molitev. Po obredu lahko navzoči nekatoliški služabnik

---

[3] Prim. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, vol. II, Roma 1968, 121. 217.

[4] Prim. Pavel VI., Literae apostolicae motu proprio datae *Pastorale munus* quibus Facultates et privilegia quaedam Episcopis conceduntur, 30 novembris 1963, v: EV 2, 148-163; AAS 56 (1964), 5-12.

[5] Prim. Pavel VI., n. d., 157.

[6] Prim. Odlok o katoliških vzhodnih cerkvah (OE = *Orientalium Ecclesiarum*) z dne 21. novembra 1964, v: *Koncilski dokumenti*, Ljubljana 1980, 210-220.

[7] Prim. Pavel VI., Literae apostolicae motu proprio datae *Apostolica sollicitudo* quibus Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur, 15 septembris 1965, v: EV 2, 472-481; AAS 57 (1965), 775-780.

[8] Prim. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi,* Roma 1968, 325-338.

[9] Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, Instructio *Matrimonii sacramentum* de matrimoniis mixtis, 18. martii 1966, v: EV 2, 630-639; AAS 58 (1966) 235-239. Prim. P. Hellbernd, *De praxi circa matrimonia mixta in Germania celebrata sequenda,* v: *Periodica* 59 (1970), 177-183.

spregovori kakšno vzpodbudno besedo. Končno, dokument odpravi kazen izobčenja za tiste, ki poroko sklenejo pred nekatoliškim služabnikom, kot je določal ZCP iz leta 1917 (prim. ZCP 1917, kan. 2319 § 1, št. 1).[10] Kako je z mešanimi zakoni med katoličani latinskega ali vzhodnega obreda in vzhodnimi nekatoličani, pa je odgovorila Kongregacija za vzhodne Cerkve 22. februarja 1967 z odlokom *Crescens matrimoniorum.*[11] V odloku je zapisano, da je v teh primerih kanonična oblika obvezna samo za dopustnost, za veljavnost pa je dovolj navzočnost svetega služabnika. Samo takrat, kadar nastopijo velike težave, lahko ordinarij spregleda kanonično obliko. Vsi sklenjeni mešani zakoni pa se morajo vpisati v matične knjige.

Vsi ti dokumenti so znamenje velike pozornosti, ki jo je Katoliška cerkev namenila vprašanju mešanih zakonov. Med temeljne vire pa spadajo še trije dokumenti: motuproprij *Ne temere* z dne 1. avgusta 1948,[12] ki zahteva katoliško obliko sklenitve zakona tudi za otroke nekatoličanov, ki so bili krščeni v Katoliški cerkvi, pa čeprav od malih nog vzgojeni v hereziji, shizmi, nezvestobi ali ateizmu. S tem je bil odpravljen kan. 1099 § 2 ZCP 1917; motuproprij *Crebrae allatae* z dne 22. februarja 1949,[13] ki predpisuje katoliško obliko pri sklepanju zakona v povezavi z vzhodnim cerkvenim pravom[14] in motuproprij Pavla VI. *Matrimonia mixta*, ki je izšel 31. marca 1970.[15] Prav ta je dopolnil vse dosedanje in še posebej navodila *Matrimonii Sacramentum.*

V motupropriju *Matrimonia mixta* je papež Pavel VI. z izrazom »mešani zakon« opredelil zakon katoličana s krščenim nekatoličanom, kakor tudi zakon katoličana z nekrščenim. Papež je krajevnim škofom dovolil, da v posameznih primerih dovolijo mešani zakon, v posebnih primerih pa spregledajo kanonično

---

[10] Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, n. d., 638: »Excommunicatio, qua ex can. 2319 § 1, n. 1 plectuntur qui matrimonium ineunt coram ministro acatholico, abrogatur.«

[11] Prim. Sacra Congegatio Pro Ecclesia Orientalibus, Decretum *Crescens matrimonium* de matrimoniis mixtis inter catholicos et orientales baptizatos acatholicos, 22 februarii 1967, v: EV 2, 820-823; AAS 59 (1967) 165-166.

[12] Prim. Pij XII, Motu proprio abrogatur alterum comma paragraphi secundae can. 1099, Decretum *Ne temere*, v: AAS 40 (1948), 305-306.

[13] Prim. Pij XII, Motu proprio de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali *Crebrae allatae,* v: AAS 41 (1949), 89-117.

[14] Pij XII, n. d., 109: »Can. 90 § 1 Ad statutam superius formam servandam tenentur: 1° Omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex hearesi aut schismate conversi, licet sive hi sive illi ab eadem postea defecerint, quoties inter se matrimonium ineunt; 2° Iidem, de quibus in n. 1, si cum acatholicis, sive baptizatis sive non baptizatis, etiam post obtentam dispensationem ab impedimento mixtae religionis vel disparitatis cultus, matrimonium cantrahant. § 2 Firmo autem praescripto § 1, n. 1, acatholici baptizati, si inter se vel cum acatholicis non baptizatis contrahant, nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam.«

[15] Prim. Pavel VI., Litterae apostolicae motu proprio datae *Matrimonia mixta* quibus Normae de matrimoniis mixtis statuuntur, 31 martii 1979, v: EV 3, 1440-1453; AAS 62 (1970) 257-263.

obliko. V dokumentu so navzoča stroga določila, da sme v imenu Cerkve samo katoliški duhovnik sprejeti privolitev zaročencev, brez ponavljanja privolitve pred nekatoliškim služabnikom. Vse to je sprejel tudi novi ZCP (prim. ZCP 1983, kann. 1086, 1118, 1124-1129).

Motuproprij *Matrimonia mixta* nameni veliko pozornost vprašanju Božjega in naravnega prava. Pravica skleniti zakon s svobodno izbrano in ljubljeno osebo je naravna pravica vsakega človeka. Kljub temu je ta naravna pravica podrejena moralnim in etičnim zakonom. Pomeni, da človek ne more skleniti zakona, če temu nasprotujejo moralni in etični zakoni. Praktično to pomeni, da je nemogoče skleniti zakon z ljubljeno osebo, če bi bilo za dosego tega potrebno nekoga ubiti. Zato je naravna pravica skleniti zakon, dejansko podrejena višjim vrednotam, kot so vera, nadnaravno življenje, zvestoba lastni vesti itd. Tudi v motupropriju *Matrimonia mixta* beremo, da je zakon prepovedan po »Božjem pravu«, če je za katoliškega zakonca nevarnost, da izgubi svojo vero. Nikoli ni katoličanu dopustno tvegati, da izgubi vero. Cerkev namreč ne more razveljaviti Božjega prava, po katerem je katoliška stranka dolžna ohraniti svojo vero in se zato ne sme nikoli izpostaviti bližnji nevarnosti. Če bi bila torej v mešanem zakonu navzoča nevarnost odpada od vere, je zakon prepovedan po samem Božjem pravu.

Katoliška stran v mešanem zakonu prevzema veliko odgovornost, da bo v zakonu poskrbela za katoliško vzgojo in krst otrok. O tem je razpravljala že škofovska sinoda leta 1967.[16] V motupropriju *Matrimonia mixta* so zelo poudarjena poroštva, ki jih mora položiti katoliška stran za sklenitev mešanega zakona. Predvsem je pomembno, da je nekatoliška stran dobro seznanjena z dolžnostmi, ki jih ima katoličan, da bo ohranil svojo vero, da bo otrokom nudil vsa sredstva, ki so nujno potrebna za zveličanje, da bo vse storil, kar bo v njegovi moči, da bodo otroci krščeni in katoliško vzgojeni. Ta poroštva so navzoča tudi v novem ZCP. Posamezne škofovske konference pa določijo način, kako bo katoličan položil svoje obljube, pisno ali ustno, v navzočnosti prič ali samo pred duhovnikom in kako bo o vsem tem obveščen nekatoličan.

Motuproprij se zaključuje z navodilom, da škofovske konference o vseh odločitvah sproti obveščajo Sveti sedež. Vsi mešani zakoni morajo biti vpisani v posebne matične knjige. Liturgična oblika pa je predpisana z Rimskim misalom. Samo s pristankom ordinarija se lahko obred opravi med daritvijo svete maše.

Zadnji, ki se je dotaknil problema mešanih zakonov, je papež Janez Pavel II. Zanj zelo pomembno področje pri mešanih zakonih je vprašanje vere in zakramenta. Zaradi vse večjega števila mešanih zakonov mnogi zaročenci, čeprav krščeni, nimajo vere ali pa so brez pravega odnosa do zakramenta zakona. Na vprašanje, ali lahko skleneta zakon zaročenca, ki nimata vere, ali izključujeta zakrament, je skušal odgovoriti papež Janez Pavel II. z apostolskim pismom o družini *Familiaris consortio*: »Če zaročenca kljub vsem pastoralnim

[16] Prim. *Argumenta de quibus disceptabitur in primo generali coetu Synodi Episcoporum*, Pars altera, Typis Polyglotis Vaticanis 1967, 27-37.

prizadevanjem pokažeta, da odkrito in izrecno odklanjata to, kar ima namen storiti Cerkev pri sklenitvi zakona krščenih, tedaj ju dušni pastir ne sme pripustiti k poroki. Čeprav s težkim srcem, je vendarle dolžan prizadetima pojasniti, da v takšnih okoliščinah onadva sama, in ne Cerkev, preprečujeta poroko, za katero se potegujeta.«[17]

Dolžnost katoliškega zaročenca je v tem, da vztraja v svoji veri. Ta dolžnost je absolutna, brezpogojna, ker je spolnjevanje te dolžnosti odvisno samo od volje katoliškega zaročenca. Če le-ta prejema redno tudi sredstva za dosego večnega zveličanja, ki jih Cerkev daje svojim udom na voljo, mu bo Bog gotovo dal milost vztrajanja v veri. Dolžnosti vztrajati v veri in odvračati nevarnost za odpad od vere ne more biti torej nihče in v nobenem primeru oproščen.

Glede mešanih zakonov med katoličani in krščenimi nekatoličani je Cerkev vedno učila, da so resnični zakramenti. Če so veljavni, so tudi nerazvezni, prav tako kot zakoni katoličanov. Samo kadar zaročenca izključita katerega od bistvenih elementov zakona, je zakon razglašen za ničnega. Cerkev meni, da med krščenima zakoncema nastane posebna duhovna povezanost; to je zakrament, ki ne more nastati tam, kjer je samo eden krščen.[18] Za veljavni prejem zakramenta pa niti ni tako nujna izrecna vera v zakramentalnost zakona. Teologija o zakramentu zakona je eno izmed večjih vprašanj II. vatikanskega koncila in vsebina razmišljanj papeža Janeza Pavla II. V apostolskem pismu o družini *Familiaris consortio* so njegove besede o zakramentalnosti zakramenta zakona še posebej namenjene krščenim nekatoličanom. »V primerjavi z drugimi zakramenti ima zakrament zakona nekaj prav posebnega: to je zakrament tiste stvarnosti, ki obstaja že v redu stvarjenja, to je tista zakonska zveza, ki jo je Stvarnik utemeljil v začetku. Odločitev moža in žene, da se poročita v skladu s tem stvarjenjskim Božjim naročilom; se pravi, da se s svojo neprekinjeno zakonsko obljubo zavežeta za vse življenje v nerazvezljivi ljubezni in brezpogojni zvestobi - ta odločitev dejansko, četudi ne povsem zavestno, pa ne bi mogla obstajati brez Božje milosti. Takšni zaročenci so zato že na resnični poti odrešenja.«[19]

Drugače je pri zakonu zaročencev različne vere, ko eden izmed zaročencev ni krščen. Teologi in kanonisti so prepričani, da tak zakon ni in ne more biti

---

[17] Janez Pavel II., Apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio*, CD 16, Ljubljana 1992, štev. 68/7.

[18] Prim. J. Manzanares, *Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?* v: *Periodica* 67 (1978) 48-49.

[19] Janez Pavel II., n. d., štev. 68/3.

zakrament.[20] V trenutku, ko pa nekrščeni sprejme krst, je tudi ta zakon zakrament.[21]

Zato pravi papež Janez Pavel II., da »v različnih delih sveta srečamo danes večje število zakonov med katoličani in nekrščenimi. V mnogih primerih izpoveduje pri tem nekrščeni zakonski drug kako drugo vero. Njegovo prepričanje je treba spoštovati v skladu z načeli izjave II. vatikanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. Toda v neredkih primerih, zlasti v sekularizirani družbi, se nekrščeni partner ne prišteva sploh k nobeni religiji. Za te zakone naj se škofovske knference in posamezni škofje zatečejo k posebnim ukrepom in tako zagotovijo, da bo katoliški zakonski drug zaščiten v svoji veri in zavarovan pri svobodnem življenju po njej. To velja zlasti glede njegove dolžnosti storiti vse, kar je v njegovi moči za katoliški krst in katoliško vzgojo svojih otrok. Katoliškega zakonca je prav tako treba na vse načine podpirati v tem, da bo v svoji družini pristno izpričeval vero in življenje katoliškega kristjana«.[22]

Dolžnost katoliškega zaročenca je namreč v tem, da svoje otroke da krstiti in jih vzgoji v Katoliški cerkvi. Ta dolžnost pa ne more biti tako brezpogojna in absolutna, kot je ohranitev vere, ampak samo v tisti meri, v kateri je odvisna od njegove volje, njegovega prizadevanja, truda in skrbi. Lahko se zgodi, da je katoličan oviran pri spolnjevanju te dolžnosti ali se mu celo prepreči krst in vzgoja otrok v Katoliški cerkvi. Tega, kar ni mogoče, namreč katoličan ni dolžan storiti. O tem je 19. februarja 1938 spregovoril Sveti oficij takole: »Božje pravo, po katerem so starši dolžni krstiti in vzgojiti vse otroke v Katoliški cerkvi, nima namena obvezovati na nemogoče. Če torej katoliški starši iskreno in resno storijo vse, kar je v njihovi moči, niso krivi, če njihovi otroci zaradi drugih dejavnikov niso bili krščeni in vzgojeni v Katoliški cerkvi«.[23]

c) Zakonik cerkvenega prava 1983

Novi ZCP ne pozna več oviralnega zadržka, ki je navzoč v ZCP iz leta 1917. Nadomesti ga s prepovedjo mešanih zakonov brez izrecnega dovoljenja pristojne oblasti (prim. ZCP 1983, kan. 1124). Tako dovoljenje lahko podeli krajevni ordinarij, če je za to upravičen in pameten razlog (prim. ZCP 1983, kan. 1125). Posebno pozornost je novi zakonik namenil tistim, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve. Za razliko od določil motuproprija *Matrimonia mixta* novi ZCP določi, da obstaja razdiralni zadržek različne vere za katoličana, ki sklepa zakon z nekrščenim. Novi ZCP je odgovoril na temeljna vprašanja glede mešanih zakonov, in sicer: kakšna mora biti oblika sklenitve

---

[20] Prim. B. Košir, *Zakonsko pravo Cerkve,* Ljubljana 1992, 324.

[21] Prim. P. Adnès, *De matrimonio infidelium qui convertuntur*, v: *Periodica* 67 (1978), 73-80; U. Navarrete, *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?* v: *Quaderni di diritto Ecclesiale* 3 (1992), 282-284.

[22] Janez Pavel II., n. d., štev. 78/7.

[23] *Sporočila slovenskih škofij* 4 (1986) 46.

mešanega zakona; kakšna morata biti garancija ali poroštvo v mešanem zakonu in kaj je potrebno za njegovo veljavnost in dopustnost.

1. Garancija ali poroštvo

Izhodišče za vsak mešani zakon katoličana z nekatoličanom je kan. 1125 ZCP 1983, medtem ko je izhodišče za zakon različne vere, ko je eden krščen, drugi pa nekrščen kan. 1086 § 2 ZCP 1983.

Novi ZCP želi, da katoliški zakonec izjavi, da bo odvračal nevarnosti za odpad od vere in obljubi, da bo storil vse, kar je potrebno, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški veri (prim. ZCP 1983, kan. 1125, toč. 1). Zakonik loči med izjavo in obljubo. Cerkev namreč ima za svojo dolžnost, da neprestano vzpodbuja vernike, da se izogibajo vsaki nevarnosti, ki lahko ogrozi njihovo vero.[24] Vsaka resna nevarnost že sama po sebi odsvetuje zakon mešane vere.[25]

Obljuba katoličana, da bo storil vse, kar je mogoče, da bodo otroci krščeni in katoliško vzgojeni, je po samem naravnem in Božjem pravu dolžnost in pravica staršev (prim. ZCP 1983, kan. 793 § 1). Več kot to je nemogoče zahtevati od katoliških zakoncev. Ne morejo namreč obljubiti, da bodo njihovi sinovi postali duhovniki, redovniki ali misijonarji oziroma da bodo njihove hčere vstopile v redovno skupnost. Omogočijo jim sicer lahko vse, kar je za to potrebno, obljubiti pa tega ne morejo.[26] Obljuba katoličana, da bo storil vse, kar je v njegovi moči, še kljub temu ne pomeni, da mu bo to tudi uspelo. Tudi če nekatoličan ne pristane na krst in katoliško vzgojo otrok, lahko krajevni ordinarij podeli dovoljenje za poroko, če ga k temu nagovarjajo res upravičeni in pametni razlogi.[27]

Novi ZCP ne obvezuje nekatoliške strani na kakršnokoli izjavo ali obljubo. V novem ZCP je ostala samo obveza, da je nekatoliška stran pravočasno obveščena o obljubah in obveznostih katoliškega zakonca. To pomeni, da se tudi nekatoliški zakonec na neki način »obveže«, da bo katoliškemu zakoncu dal svobodo in ga pri tem delu ne bo oviral.

V primeru, ko nekatoličan prosi za razvezo svoje zakonske vezi, ki jo je sklenil z nekatoličanom, da bo lahko sklenil nov zakon s katoličanom, je za veljavno razvezo zakonske vezi v korist vere, kakor tudi za sklenitev nove,

---

[24] Prim. Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, Instructio *Matrimonii sacramentum* de matrimoniis mixtis, 630.

[25] Po ZCP iz leta 1917 je bil zakon prepovedan, če je obstajala resna nevarnost za vero katoličana. Prim. ZCP 1917, kan. 1060. Podobno določa tudi II. vatikanski koncil glede »communicatio in sacris«; »Communicatio in sacris, quae unitatem Ecclesiae offendit aut formalem errori adhaesionem vel periculum aberrationis in fide, scandali et indiferentismi includit, lege divina prohibentur« (OE 26).

[26] Prim. P. Montini, *Le garanzie o »cauzioni« nei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto Ecclesiale* 3 (1992), 289-290.

[27] Prim. P. Montini, n. d., 290.

nujna njegova garancija ali poroštvo, da hoče s krščenim zakoncem živeti v miru in brez sramotenja Stvarnika.[28] Zunaj teh izrednih primerov pa se od nekatoliškega zakonca ne zahteva drugo, kakor da je dobro seznanjen z obljubami katoliškega zakonca.

Posamezne škofovske konference morajo določiti način, kako pripraviti primerno izjavo, kjer so navedene zahteve, ki vežejo katoličana in kako na najbolj primeren način obvestiti nekatoliško stran (prim. ZCP 1983, kan. 1126).[29] Izjavo lahko podpiše tudi nekatoličan in se tako opredeli, da je zares dobro seznanjen z zahtevami katoličana in s tem obljubi, da ga pri tem delu ne bo oviral. Nekatere škofovske konference od nekatoličana celo zahtevajo, da tako izjavo podpiše.[30]

2. Veljavnost in dopustnost

Dovoljenje krajevnega ordinarija, ki se zahteva pri mešanih zakonih, je namenjeno za dopustno sklenitev zakonske zveze (prim. ZCP 1983, kan. 1124). Izjave in obljube katoliškega zakonca se zahtevajo samo zato, da bo krajevni ordinarij dovoljenje dopustno podelil. Za veljavnost ordinarijevega dovoljenja,

---

[28] Prim. A. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985, 285-292.

[29] Italijanska škofovska konferenca je pripravila izjavo, ki vsebuje dve točki. Prva je namenjena katoliški strani, druga pa duhovniku, ki prevzame dolžnost, da seznani nekatoliško stran: a) »Nell'esprimere il consenso libero e irrevocabile che mi unirà in comunione di vita e di amore con... dichiaro di aderire pienamente alla fede cattolica e d'essere pronto/a ad allontanare i pericoli di abbandonarla; mi impegno ad adempiere i miei doveri verso il coniuge nel rispetto della sua religione, e in ordine alla procreazione ed educazione dei figli; prometto sinceramente di fare quanto è in mio potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica. b) Il sottoscritto Parroco dichiara di aver informato il signor (la signorina)... delle dichiarazioni e promesse sottoscritte dalla parte cattolica con cui intende celebrare il matrimonio cristiano. Attesto che lo/a interessato/a è consapevole degli impegni assunti dal futuro coniuge cattolico, come risulta da sua dichiarazione verbale (aggiungere eventualmente: fatta in presenza di... ; oppure: e dalla sottostante firma per presa visione)«, v: P. Montini, n. d., 294-295.

[30] Avstrijska škofovska konferenca je določila izjavo za mešani zakon, ki jo morata pred duhovnikom podpisati ali ustno izreči oba zakonca. Katoličan mora oddati pisno ali ustno odbljubo: »Ich will in meiner Ehe als katholischer Christ leben und den Glauben bezeugen. Ich bin mir bewußt, daß ich als katholischer Christ die Pflicht habe, unsere Kinder in der katholischen Kirche taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen. - Ich verspreche, mich nach Kräften darum zu bemühen, dieses sittliche Gebot zu erfüllen, soweit das in meiner Ehe möglich ist.« Prav tako mora tudi nekatoliška stran oddati pisno ali ustno izjavo: »Ich werde meinem katholischen Ehepartner in seiner Religionsausübung volle Freiheit lassen. Der katholischen Taufe und der katholischen Erziehung aus meiner Ehe hervorgehenden Kinder werde ich nichts in den Weg legen.« Prim. K. Lüdicke, *Erlaubnisbedingungen*, v: *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Ludgerus Verlag, Band 3 (Oktober 1994) can. 1125/6.

in ne za veljavnost zakona, pa je nujno potreben upravičen in pameten razlog, ki zaročenca vodi k poroki.[31] Takšni razlogi obstajajo takrat, kadar ordinarijevo dovoljenje prinaša duhovni blagor zakoncema in se s tem prepreči samo civilna sklenitev zakona.[32]

Drugače je pri zadržku različne vere, ko je ena stran krščena v Katoliški cerkvi, druga pa nekrščena. V tem primeru je spregled razdiralnega zadržka potreben za veljavno sklenitev zakonske zveze (prim. ZCP 1983, kan. 1086 § 1). Vsa poroštva katoličana in nekrščenega so namenjena zato, da se spregled do pustno podeli (prim. ZCP 1983, kan. 1086 § 2). Samo v primeru »favor fidei«, ko gre za varstvo vere zakonca, so poroštva nujna za veljavno razvezo zakonske zveze.

Zakon je veljaven, če je sklenjen v predpisani kanonični obliki, razen kadar zaročencema iz upravičenih razlogov, na primer v smrtni nevarnosti,[33] krajevni ordinarij podeli spregled obvezne oblike poroke.[34]

Za katoličana, ki sklepa zakon z nekatoličanom vzhodnega obreda, se zahteva kanonična oblika poroke samo za dopustnost (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1). Za veljavnost se zahteva sodelovanje posvečenega služabnika. Pomeni, da se v primeru mešanih zakonov lahko podeli tudi spregled od obvezne kanonične oblike. Krajevni ordinarij katoličana mora preveriti, ali so res velike ovire za sklenitev kanonične oblike poroke. Za Katoliško cerkev je zakon, ki ga sklene katoličan s krščenim nekatoličanom vzhodnega obreda pred nekatoliškim služabnikom, prav tako zakrament. Za veljavnost zahteva sodelovanje posvečenega služabnika. Za nekatoliške cerkve vzhodnega obreda pa noben sklenjeni zakon ni zakrament. Zakonom, ki so bili sklenjeni pred katoliškim duhovnikom, niti ne priznajo veljavnosti in zahtevajo ponovno sklenitev zakona. Zato, da bi preprečila dvojno sklepanje zakona, je Katoliška cerkev uvedla prakso, da spregleda obvezno kanonično obliko pri mešanih

---

[31] ZCP iz leta 1917 za mešani zakon zahteva, da so upravičeni in pomembni razlogi, ki k temu silijo, na primer ZCP 1917, kan. 1060 § 1, toč. 1.

[32] Prim. P. Montini, n. d., 293.

[33] Na vprašanje, ali lahko ordinarij dvema katoličanoma spregleda obvezno obliko poroke, je komisija za razlago zakonika odgovorila negativno. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando. Responsum ad propositum dubium, II De dispensatione a forma canonica matrimonii, 14. maii 1985. Publicationis iussio 5 iulii 1985. Promulgatio 1 augusti 1985, v: AAS 77 (1985) 771: »D. Utrum extra casum urgentis mortis periculo Episcopus dioecesanus, ad normam can. 87 § 1, dispensare valeat a forma canonica in matrimonio duorum catholicorum. R. Negative.«

[34] Kanonično obliko poroke je za veljavnost uvedel tridentinski koncil z dekretom *Tametsi*. Določila dekreta je papež Pij X. 2. avgusta 1907 z dekretom *Ne temere* razširil na vso Cerkev: Pij X. Decr. S. Cong. Concilii *Ne temere*, v: ASS 40 (1907) 527. »Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus...: v: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 3469; »Acatholici sive baptizati sive non baptizati, si inter se contrahunt, nulibi ligentur ad catholicam sponsalium vel matrimonii formam servandam«: v: Denzinger, n. d., 3476.

zakonih. Katoliška stran mora biti zato pripravljena, da sklene zakon tudi pred nekatoliškim služabnikom. Preden katoličan prejme spregled od kanonične oblike, se mora posvetovati s krajevnim ordinarijem (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 2). Spregled namreč ne bi bil umesten, če bi bil katoličan za sklenitev zakona pred nekatoliškim služabnikom dolžan obljubiti ali podpisati obveznost, da bo svoje otroke krstil in vzgajal v nekatoliški cerkvi vzhodnega obreda. Za zakon, ki je bil »sklenjen s spregledom kanonične oblike, mora krajevni ordinarij, ki je spregled podelil, poskrbeti, da bo spregled in poroka vpisana v poročno knjigo v kuriji in v lastni župniji katoliškega zakonca« (ZCP 1983, kan. 1121 § 3).

Spregled od kanonične oblike lahko krajevni ordinarij podeli katoličanu, ki sklepa zakon s krščenim nekatoličanom ali z nekrščenim (prim. ZCP 1983, kan. 1129). Župnik pa je dolžan, da katoliškega zakonca dobro pouči o težavah, ki nastanejo pri mešanih zakonih oziroma pri zakonih različne vere. O namenih in bistvenih lastnostih zakona mora pravočasno obvestiti tudi nekatoliškega sozakonca. Krajevni ordinarij katoličana se mora iz pastoralnih razlogov posvetovati še z ordinarijem kraja, kjer se bo obhajala poroka. ZCP ordinariju ne daje podrobnih navodil. Pomembno je, da je krajevni ordinarij katoličana gotov, da bo pri sklenitvi zakona sodeloval posvečeni služabnik. Za veljavnost namreč ni dovolj samo civilna oblika sklenitve zakonske zveze, ampak navzočnost posvečenega služabnika.[35] Predpisi ZCP o spregledu kanonične oblike poroke, ki veljajo za mešane zakone, veljajo tudi za zakonce, ki jih ovira zadržek različne vere.

Kadar katoličan sklepa zakon z nekrščenim, lahko iz upravičenih razlogov zakon sklene zunaj cerkve na drugem primernem kraju (prim. ZCP 1983, kan. 1118 § 3) oziroma prejme spregled od obvezne kanonične oblike. V takem primeru lahko javna oblika, to je civilni zakon, zadošča in se vpiše v poročno knjigo v kuriji in v lastni župniji katoliškega zakonca (prim. ZCP 1983, kan. 1121 § 3). Pri poročnem obredu različne vere je potrebno biti pozoren, da se ne vpletajo muslimanski obrazci »izpovedi vere«, imenovani »shahâda«.[36]

V primeru zakona različne vere se težko izpolni zahteva, da mora biti pri sami sklenitvi zakona navzoč posvečeni služabnik, če nekrščeni ne pripada nobeni cerkvi. Ostane odprto vprašanje, kdo je v takem primeru lahko kot posvečeni služabnik navzoč pri sklenitvi zakona.

---

[35] G. Torraneo, *Dispensa della forma canonica e celebrazione dei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1992) 303: »Tuttavia l'Episcopato italiano dichiara di essere disponibile a eventali intese con le altre confessioni cristiane in merito alla forma pubblica dei matrimoni misti. È noto, ad esempio, che nella diocesi di Pinorelo, per concessione della Congregazione per la dottrina della fede in data 19 dicembre 1970, le nozze tra cattolici e valdesi possono essere celebrate davanti all'ufficiale di stato civile.«

[36] Prim. M. Borrmans, *Osservazioni e suggerimenti a proposito dei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1992), 329.

Prav tako ostaja odprto vprašanje, zakaj lahko krajevni škof poveljavi civilno sklenjeni mešani zakon, kot določa ZCP 1983, kan. 1165, ne more pa civilnega zakona prej zakonito potrditi.

ZCP zahteva, da se je pri mešanih zakonih treba ravnati po obredih, predpisanih v liturgičnih knjigah (prim. ZCP 1983, kan. 1119). Pri poroki katoličana s krščenim nekatoličanom se poročni obred opravi brez maše. S pristankom krajevnega ordinarija se lahko opravi tudi med mašo. Pri poroki katoličana z nekrščenim pa se je potrebno ravnati po posebnem obredu, ki je temu primeren. Skratka, novi ZCP določa: zakon med katoličanoma in zakon med katoličanom in krščenim nekatoličanom naj se sklene v župnijski cerkvi; medtem ko naj se zakon med katoličanom in nekrščenim sklene v drugi cerkvi, kapeli ali na drugem primernem kraju (prim. ZCP 1983, kan. 1118). Kljub zelo natančnim določilom novega ZCP se zdi koristno opozoriti na najbolj pogoste primere mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani.

2. Katoličani in pravoslavni

a) Katoliška zakonodaja

Zakon katoličanov s pravoslavnimi spada med mešane zakone, ki jih ureja ZCP 1983 (prim. ZCP 1983, kann. 1124-1129).[37] Poročni obred se lahko opravi med mašo ali brez nje. Če je obred med mašo, lahko navzoči pravoslavni duhovnik opravi homilijo in zmoli kakšno molitev.[38] Katoliški duhovnik lahko za vsak primer posebej svetuje ali pa odsvetuje mašo. Pravoslavni zaročenec in drugi člani Pravoslavne cerkve, ki so pri poroki navzoči, lahko prejmejo obhajilo, če to želijo sami od sebe in so pravilno pripravljeni (prim. ZCP 1983, kan. 844 § 3).

b) Pravoslavna zakonodaja

Skupaj s katoličani tudi pravoslavni priznavajo sedem zakramentov. To skupno bogastvo so pravoslavne cerkve ohranile predvsem zaradi nasprotovanja protestantizmu. Zakramente pravoslavni imenujejo »tajne«.[39] Glavni delivec zakramentov, tako učijo pravoslavni, je sam Jezus Kristus. Redni delivec zakramentov je škof, duhovnik in diakon; medtem ko lahko laik postane samo izredni delivec obhajila.

---

[37] Določila ZCP iz leta 1983 sem bolj natančno opisal v prvem poglavju.

[38] G. Torraneo, n. d., 305: »Il matrimonio di un cattolico con un ortodosso può essere celebrato durante la Messa, e che il sacerdote ortodosso presente alla celebrazione può fare l'omelia e dire qualche preghiera.«

[39] J. Kolarić, *Pravoslavni*, Zagreb 1985, 78.

O veljavnosti zakramentov, ki se delijo zunaj Pravoslavne cerkve, si niti pravoslavni teologi niti posamezne pravoslavne cerkve niso edini.[40] Kijevski metropolit Pierre Moghila je že v 16. stoletju zagovarjal katoliško pojmovanje zakramenta zakona.[41] Ruska pravoslavna cerkev razlage kijevskega metropolita Moghile kljub temu ni sprejela. Po letu 1900 je K. Nikolskij postavil novo razlago, po kateri je duhovnik delivec zakramenta zakona.[42] Med novejšimi pravoslavnimi teologi, ki je zagovarjal to smer in spodbijal katoliško razlago zakramenta zakona, je atenski dogmatik Panajotis Trembelas.[43] Tudi srbski pravoslavni teologi so zavračali katoliško razlago zakramenta zakona. Zato je zakon, ki ga pravoslavni verniki sklenejo v Katoliški cerkvi, po njihovem prepričanju ničen. Pravoslavni škof Danilo Krstić, vikar patriarha Germana, je na vprašanje novinarja, kako gleda Pravoslavna cerkev na mešani zakon pravoslavne žene s katoličanom v Katoliški cerkvi, kratko odgovoril: »Ona za nas nije venčana.«[44]

Zakrament zakona podeli zaročencema v Pravoslavni cerkvi duhovnik sam.[45] Nista torej zaročenca tista, ki si v medsebojni zakonski obljubi podelita ta zakrament. Pravoslavna cerkev kljub temu dopušča mešane zakone pravoslavnih s katoličani ali z drugimi krščenimi verniki. Za veljavnost sklenjenega zakona pa postavi naslednje pogoje:

- da je sozakonec krščen;
- da je prejel krst, ki je veljaven za Pravoslavno cerkev in
- da se mešan zakon sklene v Pravoslavni cerkvi.[46]

---

[40] J. Kolarić, n. d., 79: »Što se tiče pitanja valjavnosti sakramenata podeljenih izvan Pravoslavne crkve, među pravoslavnim Crkvama ne postoji jedinstveni stav niti u naučavanju, niti u praksi. Da bi opravdali i objasnili takvu praksu svojih Crkvi, teolozi se obično pozivaju na tzv. ekonomiju. Oni tvrde da Crkva svojim autoritetom može nadomjestiti djelovanje sakramenata, makar oni nisu valjano podeljeni.«

[41] M. Kunzler, *Das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und ukrainisch-katholischen Trauliturgie,* v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?,* Quaestiones disputatae 120, Herder, Freiburg 1989, 148: »Die res sacramenti sind die Brautleute, die eine gültige Ehe eingehen.«

[42] M. Kunzler, n. d., 150.

[43] A. Kallis, *»Kröne sie mit Herrlichkeit und Ehre«,* v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?,* 137: »Für das Zustandekommen der christlichen Ehe tragen nicht die Eheleute durch ihr gegenseitiges Gelöbnis als Spender des Sakramentes bei, wie die römisch-katholische Kirche meint... Den natürlichen Ehebund heiligt der Priester. Er fügt die Hände der Neuvermählten ineinander und übermittelt ihnen durch die Gebete, die er über sie verrichtet, die unsichtbare Gnade, die die Ehe zum Sakrament erhebt und weiht.«

[44] Ž. Kustić, *Mogućnost i granice ekumenizma kod nas*, v: *Glas koncila* 22 (1969), 6-7.

[45] Prim. A. Koren, *Pravoslavna duhovnost*, v: *Ekumenski zbornik V edinosti,* Vzhodne cerkve (1972), 96.

[46] Prim. M. Berljak, *Mješovita ženidba prema novom crkvenom zakoniku,* v: *Kateheza* 1 (1983) 38-39.

Zakonik cerkvenega prava Srbske pravoslavne cerkve[47] vsebuje natančna določila o sklepanju mešanih zakonov. Dobro razlikuje mešani zakon, ko sklepata zakon dva krščena od zakona različne vere, ko je drugi sozakonec nekrščen. Pri mešanem zakonu je eden krščen v Pravoslavni cerkvi, drugi pa je član cerkve ali cerkvene skupnosti, ki ni pravoslavna. Pristojni arhierej lahko tak zakon dovoli in zaročencema podeli blagoslov (prim. § 117). To stori, če so izpolnjeni naslednji pogoji:

- nepravoslavna stran pisno in pred dvema pričama izjavi, da svojega sozakonca ne bo odvračala od pravoslavne vere ali ga nagovarjala na odpad od vere, niti ga ne bo ovirala pri izpolnjevanju verskih dolžnosti (prim. § 115, toč. 1);
- nepravoslavna stran pisno obljubi, da bosta otroke krstila in vzgojila v pravoslavni veri (prim. § 115, toč. 2; § 120; § 121);
- pravoslavni obljubi pred pravoslavnim duhovnikom, da se bo trudil sozakonca spreobrniti v pravoslavno vero (prim. § 115, toč. 3).

Ko so izpolnjeni ti pogoji, lahko pravoslavni sklene zakon s katoličanom ali s članom druge cerkve ali cerkvene skupnosti, vendar samo v pravoslavni cerkvi, pred pravoslavnim duhovnikom in po pravoslavnem obredu (prim. § 115, toč. 4). Pravoslavni vernik ne more skleniti veljavnega zakona z osebo, ki je odpadla od pravoslavne vere (prim. § 116). Vsak zakon sklenjen zunaj Pravoslavne cerkve je za Pravoslavno cerkev neveljaven.[48]

Pravoslavni duhovnik je dolžan, da zakonce spremlja tudi po poroki in skrbi za uresničenje danih obljub. Če se te obljube ne uresničujejo, lahko v skrajnem primeru začne cerkveni postopek proti krivcu.[49] Logično pa bi bilo, da pravoslavni duhovnik, ko opravi obred poroke, sporoči katoliškemu duhovniku, da je v Pravoslavni cerkvi poročil njegovega vernika, da se mešani zakon lahko vpiše v matične knjige pristojne župnije.

Popolnoma drugačen odnos ima Pravoslavna cerkev do zakonov različne vere. Pravoslavni in nekrščeni ali krščeni v cerkvi ali cerkveni skupnosti, ki za Pravoslavno cerkev nima veljavnega krsta, ne moreta skleniti veljavnega zakona. Različna vera je zadržek, ki ga ne more nobena cerkvena oblast spregledati ali podeliti dovoljenja (prim. § 12, toč. 9; § 51). Kdor bi kljub temu sklenil zakon, bi bil ta neveljaven. Samo v primeru, ko bi nekrščeni prejel krst in vstopil v Pravoslavno cerkev, bi zadržek različne vere prenehal veljati in neveljavno sklenjen zakon bi za veljavnost moral blagosloviti še pristojni arhierej (prim. § 49, toč. 2).

Kadar skleneta zakonsko zvezo dva nekrščena in eden prejme krst in vstopi v Pravoslavno cerkev, se takšen zakon dopušča, če drugi sozakonec hoče živeti z njim v miru. Če pa nekrščeni sozakonec temu nasprotuje, lahko eparhijsko

---

[47] *Bračna pravila Srbske pravoslavne crkve*, v: *Glasnik* (7. 9. 1933), Beograd 1973, br. 34-35.

[48] Prim. B. Cisarž, *Crkveno pravo II - Bračno pravo*, Beograd 1973, 185.

[49] J. Kolarić, n. d., 83.

pravoslavno cerkveno sodišče takšen zakon razveže. Če je krščeni imel več žena, sme po krstu zadržati samo eno ženo (prim. § 125).

3. Katoličani in protestanti

a) Katoliška zakonodaja

ZCP iz leta 1917 je določil, da cerkveni zakoni vežejo vse, ki so krščeni (prim. ZCP 1917, kan. 12). Kot veljavno krščeni nekatoliki[50] so bili po starem zakoniku tudi protestanti, vezani na cerkvene zakone. Mešanih zakonov med katoličani in protestanti Katoliška cerkev ni nikoli odobravala, ampak je najstrožje prepovedovala sklenitev zakona med dvema krščenima osebama, od katerih je bila ena katoliške vere, druga pa je pripadala krivoverski ali razkolni ločini. Samo če so bili upravičeni in tehtni razlogi, je dovolila mešani zakon katoličanov s protestanti (prim. ZCP 1917, kan. 1060). Kanonična oblika pa ni vezala protestantov, kadar so zakonsko zvezo sklepali med seboj (prim. ZCP 1917, kan. 1099 § 2).[51] Za Katoliško cerkev je bil takšen zakon neveljaven. Prav tako je bil neveljaven tudi zakon, sklenjen med protestanti in nekrščenimi. Za veljavnost zakona protestantov oziroma protestantov z nekrščenimi je bila potrebna katerakoli veljavna oblika po naravnem pravu. Za Katoliško cerkev je bil civilno sklenjeni zakon protestantov veljaven.[52] Novi zakonik iz leta 1983 je uvedel spremembo in poudaril, da cerkveni zakoni vežejo samo tiste, ki so krščeni v Katoliški cerkvi (prim. ZCP 1983, kan. 11).[53]

Na škofijska cerkvena sodišča so pogosto naslovljene prošnje protestantov, ki so se civilno ločili in se želijo znova poročiti s katoličanom. Prošnje so v obliki tožbenega spisa za ugotovitev ničnosti njihovega prvega zakona.

Zakon katoličanov s protestanti se sklene brez maše. Z dovoljenjem krajevnega ordinarija se lahko opravi poročni obred tudi med mašo. V tem

---

[50] R. Frieling - E. A. Ortmann, *Katholisch und Evangelisch. Informationen über den Glauben,* Göttingen 1991, 43: »In den evangelischen Kirchen wird ebenfalls von der Heilsnotwendigkeit der Taufe gesprochen. Zum Heile nötig ist der persönliche Zuspruch der Verheißungen Gottes, wie er in der Taufe zum Ausdruck kommt. In allgemeinen wird die Kindertaufe in den evangelischen Kirchen praktiziert, aber viele Protestanten, die Baptisten und neuerdings auch etliche Luteraner und Reformierte, wollen ein magisches Mißverständnis der Taufe durch Reihenfolge: erst der Glaube, dann die Taufe, ausschließen.«

[51] R. Frieling - E. A. Ortmann, n. d., 49: »Die evangelische Trauung ist ein Gottesdienst mit Predigt, Bekenntnis, Gebet und Segen. Die Eheleute stellen ihre Ehe unter Gottes Wort und bekunden öffentlich, daß sie ihr gemeinsames Leben als Glieder der christlichen Gemeinde verantwortlich führen wollen.«

[52] R. Frieling - E. A. Ortmann, n. d., 48: »Die evangelische Kirche erkennt die nach bürgerlichem Recht standesamtlich geschlossene Ehe vor Gott und Menschen als gültig an.«

[53] J. G. Martin, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici,* Ediurcla, Roma 1995, 77.

primeru nekatoliški zaročenec ne more prejeti obhajila, razen v hudi potrebi, če to sam od sebe prosi in če glede zakramenta evharistije izpoveduje katoliško vero in je pravilno pripravljen (prim. ZCP 1983, kan. 844 § 4). S pastoralnega vidika je zelo pomembno, da se ugotovijo razlogi, ki govorijo v prid, da bi se poročni obred opravil med mašo. Samo strah, da bo cerkveni obred brez maše preveč siromašen, namreč še ni dovolj velik razlog. V takem primeru je bolj prav, da se zaročencema svetuje bolj slovesno obhajanje bogoslužja Božje besede. K temu bogoslužju se lahko vedno pritegne tudi nekatoliški služabnik, ki lahko pridiga in opravi kakšno skupno molitev. Poročni obred je v tem primeru popolnoma enak obredu, ki ga sklepa katoličan z drugim katoličanom.

b) Protestantska zakonodaja

Katoličani in protestanti trdijo, da je zakonska zveza med možem in ženo sklenjena za vse življenje. Bistvena lastnost zakona je nerazveznost. Kdor ima namen skleniti zakonsko zvezo samo za določen čas ali jo celo namerava razdreti, sklene, kot uči katoliška in protestantska zakonodaja, neveljaven zakon.

Protestantska zakonodaja se razlikuje od katoliške, ker ne priznava zakramenta zakona.[54] Po M. Lutru je zakonska zveza »svetna stvar« (weltlich Ding;[55] weltliches Geschäft[56]). Zato Cerkev za protestante ni pristojna, da bi določala pogoje za veljavnost, niti razloge za ničnost zakona. Luter je učil, da je vsak zakon, ki ni uspel in je razpadel, sam po sebi mrtev in se zato lahko sklene nov zakon.[57] Luteranska izjava iz leta 1958 opozarja vse člane skupnosti, naj bodo pozorni na mešane zakone s katoličani: »Ne dajajte nobenih obljub, ki bi vas potem vezale za celo življenje! Vztrajajte, da bo evangeličanska vera zagotovljena tudi vašim otrokom! Prepričani smo, da ima evangelij večjo moč od zakona«.[58]

Anglikanska cerkev za razliko od protestantov priznava zakonsko zvezo moža in žene za zakrament. Kljub zelo velikemu vplivu civilne zakonodaje, ki zagovarja ločitev, je skupen nauk anglikanskih cerkva nerazveznost. Anglikanska cerkev loči zahteve, ki jih ljudem postavlja država, od tistih, ki jih vernikom postavi Cerkev in pri tem poudarja, da civilna ločitev zakonske zveze ne more spremeniti veljavno sklenjenega cerkvenega zakona kristjanov. Čeprav Anglikanska cerkev zagovarja nerazveznost, je v praksi velikokrat drugače. Nekatere

---

[54] R. Frieling - E. A. Ortmann, n. d., 23: »In der evangelischen Kirche gelten nur Taufe und Abendmahl als Sacramente.« M. Luthers, *Kleiner Katechismus mit Erklärung*, Hamburg 1965, 148.

[55] J. Prader, n. d., 86: »I luterani e i reformati negano la sacramentalità del matrimonio, considerandolo, con Lutero, una cosa secolare (weltlich Ding).«

[56] Prim. F. Schulz, *Die Ehesegnung in den europäischen Kirchen der Reformation,* v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?,* 152.

[57] J. Prader, n. d., 86: »Se l'unione fallisce il matrimonio è considerato morto e un nuovo matrimonio è possibile.«

[58] Prim. B. Košir, n. d., 295.

anglikanske cerkve se zvesto držijo nauka tradicije, druge pa priznavajo nov civilni zakon in celo dopuščajo, da taki kristjani prejemajo obhajilo.[59]

Med protestanti v ameriških državah Columbia, Georgia, Idaho, Iowa, Kansas, Montana, Ohio, Oklahoma, Pennsylvania, Rhode Island, South Carolina in Texas poznajo »Common Law Mariage«;[60] zakonsko skupnost brez kake javne civilne ali cerkvene oblike. Za veljavnost se ne zahteva niti navzočnost dveh prič. Zakonsko privolitev je mogoče izmenjati tudi s pismom. Da je civilno priznan takšen brezobličen zakon, je potrebno, da si mož in žena izmenjata privolitev, ki se zahteva za zakonsko skupnost in da sta prosta od zadržkov, ki jih predvidi civilna zakonodaja. Skupno bivanje kot tretji element niti ni pogoj za veljavnost. »Common Law Mariage« praktično učinkuje kot vsak drug zakon. Znan je bil že pred Tridentinskim koncilom in je popolnoma priznan normalen zakon. Za Katoliško cerkev je takšen zakon veljaven samo, če ga sklenejo krščeni nekatoličani, na primer protestanti med seboj ali z nekrščenimi. Za Katoliško cerkev je veljaven, tudi če ga ne prizna civilno pravo.

Od leta 1969 je med protestanti v ameriških državah v veljavi tudi »Rite of Marriage«. Gre za poročni obred brez maše. Skupnim prošnjam sledi blagoslov zaročencev. Celotno občestvo je nosilec blagoslova, ki ga prejmeta zaročenca. Vsi prisotni na zaročenca položijo roke, medtem ko voditelj poročnega obreda izgovarja molitev. Naslednja oblika je *Lutheran Book of Worship*. V veljavi je od leta 1978. Vsebuje uvod, molitev, pridigo, poroko, izmenjavo prstanov in blagoslov. Zelo podobni so tudi *Book of Common Prayer* (1979), *Book of Services* (1985), *A Christian Celebration of Marriage: An Ecumenical Liturgy* (1985), *Book of Worship* (1986) itd.[61] Vsak izmed omenjenih poročnih obredov ima kot osrednji del blagoslov zaročencev, čeprav ni vedno jasno, kdo ga lahko podeli. Pogosto sodeluje celotna skupnost in vsi na zaročenca polagajo roke. Odprto ostane vprašanje, ali v teh primerih sploh gre za zakramentalen obred. Vprašljiva je tudi vrednost takega zakona, kadar ga sklepa katoličan.

4. Katoličani in muslimani

Posebno skrb morajo dušni pastirji nameniti mešanim zakonom različne vere. Najpogosteje gre za zakon katoličanov z muslimani. V zadnjem času so taki zakoni zelo številni, saj je v Evropi že 24 miljonov muslimanov.[62] Največkrat se katoličanka odloči za poroko z muslimanom. Obratna praksa, da moški katoličan poroči muslimanko, je bolj redka. Mnogi zakoni različne vere hitro razpadejo in pogosto se zgodi, da možje muslimani zapustijo svoje žene in brez

[59] Prim. T. Berger, *Benedictio nuptiarum. Entwicklung in neueren nordamerikanischen Liturgien*, v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?*, 164.

[60] Prim. J. Prader, *Il matrimonio nel mondo*, Padova 1986, 535.

[61] Prim. T. Berger, *Benedictio nuptiarum*, 153-159.

[62] Prim. *Islam e formazione teologica* (Comitato CCEE-KEK »Islam in Europa«), v: *Il Regno* 5 (1993), 176.

njihove vednosti s seboj odpeljejo mladoletne otroke. Potem se vrstijo dolgi sodniški procesi, zakonodaja pa je drugačna kot v islamskih državah.

Najbolj pogosto vprašanje v zvezi z mešanimi zakoni katoličanov z muslimani je, komu pripada pravica, da določi norme za sklenitev zakona. Ali se je potrebno ravnati po pravu Katoliške cerkve, po civilnem pravu ali po pravu cerkve ali skupnosti, kateri pripadajo muslimani? Na ta vprašanja nam lahko odgovori primerjava katoliške in islamske zakonodaje.

a) Katoliška zakonodaja

Temeljna človekova pravica je, da vsak sam svobodno izbere svoj stan in da je pri izbiri stanu obvarovan vsake prisile (prim. ZCP 1983, kan. 219). Tudi zakonski stan izbere vsak sam, če mu pravo tega ne prepoveduje (prim. ZCP 1983, kan. 1058; Zakonik za vzhodne cerkve = ZVC, kan. 778). Odločitev za zakonski stan spada med temeljne človekove pravice. Katoliška cerkev ima pravico, da določi zakonske zadržke za svoje člane. Država pa ima pravico, da določi zakonske zadržke za nekrščene. Zato v primeru različne vere ni samo Cerkev pristojna, da določi pogoje za sklenitev zakonske zveze, ampak tudi civilno pravo.

Kanonisti F. X. Wernz-Vidal,[63] F. Cappello[64] in K. Mörsdorf[65] dajejo vso prednost Katoliški cerkvi in njenemu pravu, še posebej, kadar si kanonsko in civilno pravo nasprotujeta. Nekrščeni je dolžan, da dobi spregled od zadržka različne vere, da lahko sklene zakon s katoličanom. Drugi kanonisti, A. Vermeersch - J. Creusen,[66] E. F. Regatillo,[67] J. Scheepers[68] in kardinal P. Gasparri,[69] temu nasprotujejo in zagovarjajo, da se zaročenca morata ravnati tako po cerkvenem kakor tudi po civilnem pravu. Drugače lahko nastane zmeda, ker bi po eni zakonodaji bil zakon veljaven, po drugi pa neveljaven. Lahko navedemo primer: Če nekrščeni nima zadosti let, ki se zahtevajo po civilnem pravu, je lahko njegov zakon po civilni zakonodaji neveljaven in hkrati veljaven po cerkveni zakonodaji, če ima ta drugačen predpis.

Zakonska privolitev je dejanje, ki ga ne moreta urejati dve različni zakonodaji. Zato velja naslednje določilo: obliko sklenitve zakona med katoličanom in nekrščenim ureja pravo Katoliške cerkve. Predpisane oblike, ki jo določa ZCP 1983 se je treba držati, »če je vsaj eden od zaročencev krščen v Katoliški cerkvi ali je bil vanjo sprejet in ni s formalnim dejanjem iz nje izstopil« (ZCP 1983, kan. 1117). Tega se torej niso dolžni držati tisti, ki so s

---

[63] Prim. F. X. Wernz-Vidal, *Jus canonicum V*, Romae 1946, n. 52.
[64] Prim. F. Cappello, *Tractatus de Sacramenti V. De Matrimonio*, Taurini ^{7}1961, n. 67.
[65] Prim. K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, II., Paderborn 1967, 153.
[66] Prim. A. Vermersch - J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, Parisiis 1954, n. 298.
[67] Prim. E. F. Regatillo, *Jus sacramentarium*, Romae 1960, 797.
[68] Prim. J. Scheepers, *De regimine matrimonii disparis*, Romae 1964, 167-178.
[69] Prim. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Romae 1932, n. 240-247.

formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve. V posameznih primerih lahko krajevni ordinarij po posvetovanju z ordinarijem kraja da spregled od kanonične oblike (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 2). Za veljavnost lahko predpiše neko javno obliko poroke, na primer sklenitev zakona pred šeriatskim sodnikom,[70] če je drugi zaročenec musliman.

Drugače je, kadar zakon sklenejo med seboj nekrščeni. Zakon dveh nekrščenih ureja civilno pravo, ki določa norme za veljavnost in pogoje, pod katerimi je oseba sposobna za sklenitev zakonske zveze. Civilno pravo določi tudi zadržke in predpiše obliko, katere se zaročenca morata držati. Do 17. stoletja je civilna zakonodaja določala obliko sklenitve zakonske zveze in pogoje za pravno sposobnost zaročencev. Civilna zakonodaja je določala tudi pravice in dolžnosti nekrščenih zaročencev. V 18. stoletju so kanonisti vso oblast nad zakoni nekrščenih zaupali Cerkvi, ki je imela popolno oblast, da določi norme za sklenitev zakonske zveze.

Danes je civilna zakonodaja tista, ki določa ničnost zakonske zveze, kadar le-ta ni sklenjena v predpisani obliki ali jo ovirajo zadržki, ki spodbijajo veljavnost. Kanonsko pravo kljub temu ne prizna, da je mogoče z razsodbo civilnega sodišča razvezati veljavno sklenjen zakon dveh nekrščenih. Če je bila zakonska zveza veljavno sklenjena, je razveza civilnega sodišča pred kanonsko zakonodajo brez vrednosti. Veljavno sklenjeni zakoni nekrščenih so po naravnem pravu sveta stvar in niso pod oblastjo civilne zakonodaje.[71] Zakon nekrščenih ureja kanonsko pravo Katoliške cerkve, kadar namerava eden izmed njih sprejeti krst in se drugič poročiti s katoličanom. Veljavno sklenjen zakon dveh nekrščenih se lahko razveže po pavlinskem privilegiju v korist vere tistega, ki prejema krst, če drugi sozakonec zaradi tega ni pripravljen z njim živeti v miru (prim. ZCP 1983, kan. 1143-1150).

Katoliška zakonodaja določa, da je zakon katoličana z nekrščenim neveljavno sklenjen, če zaročenca svoje privolitve nista izrekela popolnoma svobodno. ZCP poudari, da so dejanja, storjena zaradi sile, ki bi bila osebi povzročena od zunaj in se ji nikakor ni mogla upreti, neizvršena (prim. ZCP 1983, kan. 125 § 1), medtem ko so dejanja, storjena iz hudega, neupravičeno prizadejanega strahu ali zaradi zvijačne prevare, veljavna, če pravo ne določa kaj drugega (prim. ZCP 1983, kan. 125 § 2). V primeru sklenitve zakona pa sila ali hud strah naredita dejanje neveljavno (prim. ZCP 1983, kan. 1103; ZVC, kan. 825). Tako meni večina kanonistov.[72] Komisija za verodostojno razlago ZCP je

[70] Prim. T. Jablanović, *Ženidba u islamu*, v: *Bogoslovska Smotra* ? (1979), 179.

[71] Prim. *Discorso di Pio XII*, v: *I discorsi del papa alla Rota*, a cura di F. Bersini, Studi giuridici IX, Libreria Editrice Vaticana 1986, 38.

[72] Prim. P. Gasparri, n. d., n. 839-842; H. Hanstein, *Kanonisches Eherecht,* Paderborn [4]1953, 172; E. F. Regatillo, n. d., 797; J. Scheepers, n. d., 167-178.

25. novembra 1986 na vprašanje, ali se sme kan. 1103 aplicirati tudi na nekatoličane, odgovorila pritrdilno.[73]

Kljub temu kardinal P. Gasparri zagovarja mnenje, da je zakon med katoličanom in nekrščenim, sklenjen zaradi strahu, sam po sebi veljaven. Svoje mnenje utemeljuje z dejstvom, da nekrščene dejansko ne vežejo čisto cerkveni zakoni. Nekrščenega veže naravno pravo. Če pa se tudi po naravnem pravu smatra »strah« za hibo v privolitvi, potem je tudi za nekrščenega tako sklenjen zakon neveljaven.[74]

Tudi nekatere civilne zakonodaje uvrščajo »strah« med hibe v privolitvi. Tako sklenjen zakon je tudi po civilni zakonodaji ničen, razen če civilno pravo ne predvidi določenega časa, ko je potrebno, da strah izgine. V takem primeru se neveljavno sklenjeni zakon v skladu s civilno zakonodajo poveljavi.

Dvom o veljavnosti in neveljavnosti zakona med katoličanom in nekrščenim je dvom v pravu, ki ne veže, tudi če odreka veljavnost (prim. ZCP 1983, kan. 14). Zato se v primeru dvoma o veljavnosti zakona sodi, da so taki zakoni veljavno sklenjeni, dokler se ne dokaže nasprotno (prim. ZCP 1983, kan. 1060).

Pri mešanih zakonih različne vere, ko zakon sklepa katoličan z muslimanom, je potrebno, da dušni pastirji upoštevajo vsak primer posebej in glede na okoliščine primerno svetujejo. Po katoliški zakonodaji se lahko obred poroke opravi v cerkvi ali na drugem primernem kraju. Pri obredu se lahko tudi prebere odlomek iz Svetega pisma,[75] izpusti pa se blagoslov in izmenjava prstanov in tudi sam slovesni blagoslov novoporočencev. Sam obred mora izražati krščansko vero v odnosu do muslimanov, ki obredu prisostvujejo.

Kadar se poročni obred opravi v Katoliški cerkvi, lahko sodeluje nekatoliški služabnik. Sodeluje lahko pri bogoslužju Božje besede in pri skupnih molitvah. Prav tako se lahko katoliški duhovnik udeleži poročnega obreda, če je k nekatoliškemu obredu povabljen in če sta zaročenca prejela spregled obvezne kanonične oblike. V tem primeru lahko govorimo o ekumenski poroki. Prepovedano pa je pred cerkveno poroko ali po njej imeti še enkrat verski obred iste poroke, pri kateri bi zaročenca ponovila zakonsko privolitev (kan. ZCP 1983, 1127 § 3).

---

[73] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentices Interpretando. Responsio ad propositum dubium, I, 25 novembris 1986, Publicationis iussio 23 aprilis 1987. Promulgatio 4 augusti 1987, v: AAS 79 (1987) 1132: »D. Utrum vitium consensus de quo in can. 1103 matrimoniis non catholicorum applicari potest. R. Affermative.«

[74] Prim. P. Gasparri, n. d., n. 841-842.

[75] V novem poročnem obredniku *Ordo celebrandi matrimonium* (št. 154) se v začetku poročnega obreda svetuje, da se v imenu Cerkve izreče naslednji pozdrav in povabilo k poslušanju Božje besede: »N. et N., Ecclesia in vestro gaudio partem habet et magno corde vos recipit, una cum parentibus et amicis vestris, in die qua totius vitae consortium inter vos constituitis. Pro credentibus, Deus fons est dilectionis et fidelitatis, quoniam Deus caritas est. Quapropter verbum eius attente audiamus, eumque suppliciter deprecemur, ut tribuat vobis secundum cor vestrum et impleat omnes petitiones vestras.«

Taka prepoved pa ne pomeni zapostavljanja drugih obredov, ampak je izrazito ekumenska in pedagoška in v izredno korist obeh zakoncev.[76]

Priprava zaročencev različne vere, ki se bosta poročila v Katoliški cerkvi, bi morala vsebovati:

- pogovor s katoličanom in muslimanom; najprej ločeno in potem skupaj. Predvsem zato, da sta zaročenca temeljito seznanjena z vsemi težavami, ki v takih zakonih nastajajo;
- jasno predstavljene težave in ovire; najprej ločeno in potem skupaj. Kadar zaročenca nameravata po poroki živeti v eni izmed islamskih držav, je dobro, da predvsem katoličan ve, kakšne so kulturne in verske razlike v novem okolju;
- informacijo o dolžnostih in pravicah, ki jih imata oba v zakonu različne vere, predvsem kar zadeva katoličana.

Kadar zaročenca (katoličan in musliman) izbereta katoliško obliko zakona, potrebujeta dovoljenje za mešani zakon in spregled zadržka različne vere, ki ga lahko podeli krajevni ordinarij pod naslednjimi pogoji:

- »katoliška stran izjavi, da je pripravljena odvračati nevarnosti za odpad od vere in iskreno obljubi, da bo storila vse, kar je v njeni moči, da bodo vsi otroci krščeni in vzgojeni v Katoliški cerkvi« (ZCP 1983, kan. 1125, 1). Starši imajo pri tem težko dolžnost in pravico, da po svojih močeh skrbijo za celostno vzgojo otrok, še posebej za versko vzgojo (prim. ZCP 1983, kan. 1136);
- »o teh obljubah katoliške strani je treba pravočasno obvestiti drugo stran, in sicer tako, da je gotovo, da so ji znane obljube in obveznosti katoliške strani« (ZCP 1983, kan. 1125, 2);
- »obe strani je treba poučiti o namenih in bistvenih lastnostih zakona, ki jih noben zaročenec ne sme izključiti« (ZCP 1983, kan. 1125, 3). Predvsem je pomembno, da se druga stran zaveda, kako Katoliška cerkev pojmuje zakon, kateri so bistveni elementi zakona in katere dolžnosti vežejo katoličana, ki jih bo v zakonu moral spolnjevati.

b) Islamska zakonodaja

Islamsko civilno pravo je popolnoma drugačno kakor pravo evropskih držav, še posebno z ozirom na družino in zakon.[77] Musliman lahko poroči muslimanko,

[76] G. Torraneo, n. d., 308.

[77] Islamsko pravo, ki ureja zakonsko zvezo, se imenuje »šerijat.« Zato je sodnik, ki je navzoč pri sklepanju zakona, »šerijatski« sodnik. Prim. B. Abdulah, *Porodično i nasljedno pravo Muslimana*, Sarajevo 1926, 35; J. Prader, *Das religiöse Eherecht des christlichen Kirchen, der Muhamedaner und der Juden,* Frankfurt 1973, 90; V. Blažević, n. d., 169-170; T. Jablanović, n. d., 195; M. Borrmans, *Osservazioni e suggerimenti a proposito dei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1992), 322; B. Gianesin, *Matrimoni misti,* Bologna 1992, 75-100.

hebrejko ali kristjanko,[78] medtem ko žena muslimanka ne sme poročiti moža, ki ni musliman, ker je to po islamskem pravu razdiralni zadržek. Vsak musliman, razen v Tuniziji in Turčiji, ima lahko več žena,[79] če to želi in jih lahko preskrbi. Prva žena lahko ob sklenitvi zakona zahteva, da se ji prizna pravica biti edina žena in če mož take zahteve ne izpolni, sledi po civilnem pravu ločitev zakona. Druge islamske države, ki nimajo v takšnem primeru takojšnje ločitve, priznavajo ženi pravico, da lahko ločitev zahteva.

Oblika sklepanja muslimanskega zakona je zelo preprosta. Sklene se pred verskim občestvom, kateremu ženin predloži potrdilo o samskem stanu zaročencev. Koran predpiše višino daru, ki ga mora ženin ob tej priložnosti izročiti ženi. Šerijatski sodnik nato vpraša nevesto in potem ženina, če sta pripravljena izreči privolitev. Ko izrečeta privolitev, sta sklenila zakonsko zvezo. Sam obred se zaključi z molitvijo, ko vsi prisotni molijo za njuno srečo in rodovitnost. Sklenjeni zakon se vpiše v ženitveni register, ki ga podpišejo zaročenci, priče in šerijatski sodnik.[80]

Po islamskem pravu in modernih arabskih zakonih je mož edini skrbnik žene in otrok. Samo on ima oblast nad mladoletnimi otroki, on odloča, kakšna bo njihova vzgoja in izobrazba. Njegova žena in mati otrok nima v družini nobene oblasti, razen če ji je mož podelil kakšno oblast v obliki oporoke. Otroci pripadajo očetu in v njegovi odsotnosti to skrb prevzame sorodnik moškega spola. V primeru razpada zakona lahko mati, tudi če pripada drugi veri, skrbi za otroke vse do pubertete, nakar njeno delo prevzame njena sorodnica, ki pa v tem primeru ne sme biti kristjanka.

Mož ima po klasičnem islamskem pravu, razen v Tuniziji in Turčiji, vedno pravico, da razdre sklenjeni zakon. On razpolaga tudi nad premoženjem v zakonu. V primeru njegove smrti ne more za njim niti za svojimi otroki žena podedovati nobenega premoženja, razen če ji je mož v oporoki zapustil dedno pravico do ene tretjine premoženja.

Kadar kristjanka sklene zakon z muslimanom in z njim odpotuje v njegovo deželo, je v veliki nevarnosti, da bo morala postati tudi sama muslimanka. V islamskih državah žene nimajo enakih pravic kot moški. Tudi v zakonu je žena v podrejenem položaju. Nima pravice do dela in do prostega gibanja kot v Evropi. V arabskih državah je žena pod popolno oblastjo in kontrolo svojega moža. Muslimanskim ženam je prepovedano poročiti moža, ki ni musliman. Tako

---

[78] F. Peirone, *L'Islamismo*, Milano 1983, 78: »Un musulmano ha diritto di sposare una musulmana, una ebrea, una cristiana, ma non una pagana, una idolatra o un'atea.« V Egiptu, Jordaniji in Kuvajtu je kristjanom in judom prepovedano poročiti muslimanko. Prim. J. Schwartländer - H. Bielefeld, *Cristianesimo e islam di fronte di diritti umani*, v: *Il Regno* 15 (1993), 503.

[79] T. Jablanović, n. d., 197: »Na temelju Kur'ana muslimanu je dozvoljeno istovremeno imati četiri zakonite žene.«

[80] Prim. T. Jablanović, n. d., 197-198.

določajo civilne zakonodaje islamskih držav.[81] Izjema je samo Turčija. Islamske civilne zakonodaje določajo, da vsak, kdor ravna proti zakonitim predpisom, sklene neveljaven zakon. Zato je muslimanska žena, ki proti prepovedi sklene zakon s katoličanom, s tem dejanjem izrazila zavrnitev islamske vere. Ker je po islamski zakonodaji za muslimansko ženo nemogoče, da sklene zakon s katoličanom po obredu vere, kateri pripada, je edina možna sklenitev zakonske zveze po obredu Katoliške cerkve. Gre za sklenitev zakonske zveze različne vere, ki je v Katoliški cerkvi cerkveno pravni zadržek in ga mnoge civilne islamske zakonodaje niti ne poznajo.

Tudi podoba družine je v islamskem pravu drugačna kot v Evropi. Družinsko življenje se odvija v rodbinskih vezeh. Posebna pravica pripada rodbini, in ne samo staršem, da vzgaja otroke.

Vsi ti problemi bi morali biti razloženi zaročencem, ki sklepajo zakon različne vere. Posebno pozornost je potrebno nameniti tistim, ki po sklenitvi zakona nameravajo odpotovati v islamsko državo. Sama priprava na zakon različne vere bi morala opozarjati zaročenca na socialne, kulturne in verske razlike. Tudi po sklenitvi takega zakona je nujno, da duhovnik ohrani stik z zakoncema različne vere in jima, kar se da, pomaga in svetuje pri vzgoji otrok. Pomoči so še posebej potrebni tisti zakonci, ki so zakon sklenili brez spregleda kanonične oblike in brez duhovnikove navzočnosti, to je samo civilno. V mnogih islamskih državah, kjer je velika nevarnost za zakone različne vere, da razpadejo, škofje takim zaročencem ne svetujejo kanonične oblike, niti jim ne podelijo spregleda, da lahko ob morebitnem razpadu zakona sklenejo veljaven zakon. Dejstvo pa je, da se v takih primerih katoličan nahaja v zelo težkem položaju. Njegova zakonska zveza, večinoma samo civilna, ne uživa nobenega cerkvenega priznanja.[82]

5. Posebni mešani zakoni katoličanov

Potem ko smo temeljito predelali problematiko mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, protestanti in muslimani, še nismo izčrpali vseh primerov. Zelo pogosto se dogaja, da problematika mešanih zakonov stopi iz teh vsakdanjih okvirov. Za pravnika so zelo vabljivi tudi posebni primeri mešanih zakonov katoličanov, med katerimi so najbolj pogosti z vzhodnimi katoličani, nekatoličani in s tistimi, ki so izstopili iz Cerkve.

---

[81] Prim. J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale, Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 81; M. Berljak, n. d., 33.

[82] Prim. M. Borrmans, n. d., 325-326.

a) Mešani zakoni latinskih in vzhodnih katoličanov

Za veljavno sklenitev mešanega zakona med katoličanom latinskega obreda in katoličanom vzhodnega obreda se zahteva predvsem to, da sta oba zaročenca sposobna tega dejanja. ZCP določa za latinsko Cerkev drugačne pogoje, kot so v ZVC. Za Katoliško cerkev so veljavni le tisti zakoni, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem ali župnikom ali pred duhovnikom ali diakonom, ki ju je eden od njiju pooblastil, in dvema pričama (prim. ZCP 1983, kan. 1108 § 1).[83]

Za katoličane vzhodnega obreda pa so veljavni le tisti zakoni, ki se obhajajo po svetem obredu, pred krajevnim hierarhom, župnikom ali duhovnikom, ki lahko zakonca blagoslovi in pred dvema pričama, vendar v skladu s predpisanimi kanoni (prim. ZVC kan. 828).[84]

Oba predpisa priznavata za veljavne samo tiste zakone, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem[85] ali župnikom[86] ali pred duhovnikom, katerega je eden od njiju pooblastil, in pred dvema pričama.

Kdor poroki prisostvuje, navzoča zaročenca vpraša za privolitev in ju sprejme v imenu Cerkve (prim. ZCP 1983, kan. 1108 § 2). Veljavno prisostvuje tisti, ki to opravlja v moči svoje službe. To sta krajevni ordinarij in župnik. Poleg tega zakonik za vzhodne cerkve zahteva za veljavnost tudi blagoslov zaročen - cev. Blagoslov lahko podeli samo krajevni ordinarij, župnik ali pooblaščen duhovnik in ne diakon, ker je blagoslov zaročenca vezan na službo krajevnega ordinarija ali župnika. Če sta izgubila cerkveno službo z iztekom časa, s po pravu dopolnjeno starostjo, z odpovedjo, s premestitvijo ali z odstranitvijo oziroma s suspenzom, nista več pristojna zaročencem deliti blagoslova.

Osebni ordinarij in osebni župnik v latinski Cerkvi (prim. ZCP 1983, kan. 1110) in krajevni hierarh in krajevni župnik v vzhodnih cerkvah (prim. ZVC, kan. 829 § 1)[87] veljavno prisostvujeta sklenitvi zakona samo v mejah svojega

---

[83] ZCP iz leta 1917 določa v kan. 1036 § 3, da zadržek, pa čeprav navzoč samo pri enem zaročencu, naredi zakon neveljaven.

[84] Zaradi preglednosti v tem primeru navajam določilo ZVC kan. 828: »Ea tantum matrimonia valida sunt, quae celebrantur ritu sacro coram Hierarchia loci vel parocho loci vel sacerdote, cui ab alterutro collata est facultas matrimonium benedicendi, et duobus saltem testibus secundum tamen praescripta canonum, qui sequuntur, et salvis exceptionibus, de quibus in cann. 832 et 834 § 2.«

[85] ZCP 1983 z imenom »ordinarij« označuje poleg rimskega papeža krajevne škofe in tiste, ki imajo splošno redno izvršno oblast: prim. kan. 134. ZVC pa z imenom »hierarh« označuje »praeter Romanum Pontificium imprimis Patriarcha, Archiepiscopus maior, Metropolita... atque Episcopus eparchialis«: prim. ZVC, kan. 984 § 1.

[86] Župnik je duhovnik, kateremu je pod oblastjo krajevnega škofa zaupana skrb za župnijo (prim. ZCP 1983, kan. 515 § 1) »in eparchia stabiliter constituita« (prim. ZVC, kan. 279). Njemu podoben je župnijski upravitelj, to je duhovnik, kateremu je zaupana skrb za župnijo (prim. ZCP, kan. 516 § 1; 539 § 1; ZVC, kan. 298).

[87] ZVC kan. 829 § 1: »Hierarcha loci et parochus loci.«

ozemlja, če je vsaj eden od zaročencev pod njuno oblastjo oziroma pripada eni od vzhodnih cerkva »sui iuris«.

Pri nestorijancih in jakobitih se obred poroke začne z zaroko, pri kateri se blagoslovita prstana, pri poroki pa se blagoslovi poročna obleka in krona. Zaroka se sklene v cerkvi pred duhovnikom, diakonom in dvema pričama. Pri nestorijancih se zaročencema podeli tudi obhajilo. Vzhodna armenska cerkev zahteva, da zaročenca pred duhovnikom izrazita svojo privolitev. On ju blagoslovi in krona. Prav tako je tudi pri koptih, pri katerih zaročenca javno izpovesta, da zakon sklepata popolnoma svobodno in za vse življenje. V Etiopski cerkvi pa je obred kronanja zaročencev zamenjalo maziljenje.[88]

Nekatera druga določila za sklenitev zakonske zveze vsebujeta zakonika ločeno drug od drugega. V ZCP je opisana pristojnost papeškega odposlanca. Kadar je na ozemlju krajevnega ordinarija sedež papeškega odposlanca, potem je to ozemlje izvzeto iz njegove vodstvene oblasti, razen če gre za sklepanje zakonov (prim. ZCP 1983, kan. 366 § 1). Papeški odposlanec, ki želi veljavno prisostvovati sklepanju zakona, mora za to prejeti pooblastilo od krajevnega ordinarija. V ZVC pa je opisana še pristojnost patriarha, ki ima oblast osebno blagoslavljati zaročence kjerkoli po svetu, če je vsaj eden izmed zaročencev vpisan v krajevno cerkev, katero vodi. Ta oblast je osebna in je ni mogoče zaupati drugemu (prim. ZVC kan. 829 § 3).

Vprašanje, komu gre zakonita pristojnost, je bilo vedno predmet živahnih razprav. Ko je nastal dvom, ali sme župnik lastnim vernikom na svojem ozemlju, vendar v kapeli, ki je pod oblastjo drugega župnika, podeliti blagoslov oziroma prisostvovati sklenitvi zakonske zveze, je papež Pij XII. že v motupropriju *Crebrae allatae* poudaril ozemeljsko pristojnost.[89] Večji problem je nastopil tam, kjer živijo skupaj verniki, ki pripadajo različnim cerkvam. Npr. da želijo melkiti obhajati zakonsko zvezo v cerkvi, ki pripada maronitom. Na vprašanje, kateri župnik naj bi bil v tem primeru pristojen, je odgovorila papeška komisija za razlago zakonika za vzhodne cerkve. Župnik ali hierarh lahko v mejah svojega ozemlja veljavno in dopustno prisostvujeta sklenitvi zakonske zveze svojih vernikov, pa čeprav v cerkvah, ki izključno pripadajo drugim obredom, če se izrecno s tem strinjajo tudi ordinarij, župnik ali rektor teh cerkva.

ZVC je odpravil zahtevo, da je na izvzetih krajih potrebno soglasje tistega, ki ima tam oblast (prim. ZVC, kan. 829 § 1). Določil je, da krajevni hierarh ali župnik blagoslavlja veljavno zakonsko zvezo kjerkoli na svojem ozemlju in tudi v cerkvah, ki pripadajo drugemu obredu. Prav tako lahko blagoslavlja, če hierarh, ki ima tam oblast, ni izrazito nasproten (prim. ZVC kan. 831 § 1, toč. 3).[90]

---

[88] Prim. J. Kolarić, *Istočni krščani, Nestorianci, Jakobiti, Armenci, Kopti i Etiopljani,* Zagreb 1982, 60, 94, 122, 178.

[89] Prim. Pij XII., n. d., 107, can. 86.

[90] ZVC kan. 831 § 1, toč. 3: »Hierarcha loci vel parochus loci matrimonium licite benedicunt in loco quoque exclusivo alterius Ecclesiae sui iuris, nisi Hierarcha, qui in hoc loco potestatem suam exercet, expresse renuit.«

ZVC spregovori še o zakonu krščenih nekatolikov vzhodnega obreda, ki se ravnajo po pravu cerkve, kateri pripadajo takrat, ko sklepajo zakon (prim. ZVC, kan. 781, toč. 1). V primeru, ko katoličan sklene zakon s krščenim nekatoličanom, se morata ravnati ne samo po kanonskem in civilnem pravu, ampak tudi po pravu cerkve nekatoličana, če ima njegova cerkev lastno pravo (prim. ZVC, kan. 780, § 2).

Z ozirom na obliko je zakon krščenih nekatolikov vzhodnega obreda, tudi če je samo ena stran vzhodnega obreda, veljaven samo, če je zakonca pri obredu blagoslovil pristojen duhovnik (prim. ZVC, kan. 781, toč. 2). Za krščene nekatolike, ki pripadajo cerkvi, ločeni od Zahoda, je veljaven tisti zakon, ki je sklenjen v po pravu določeni javni obliki. Tako je za protestante, za anglikance in za evangeličane veljaven civilni zakon, predvsem v državah, kjer je obvezen po civilni zakonodaji. V teh državah se civilno sklenjenemu zakonu pripisuje večja vrednost kot duhovnikovemu blagoslovu. Samo v tistih državah, kjer civilni zakon ni obvezen po zakonodaji, se lahko sklene samo cerkveni zakon.

Zakon katoličana latinskega obreda s krščenim nekatoličanom je podrejen Božjemu pravu in pravu cerkve, kateri pripada krščeni nekatoličan (prim. ZVC kan. 780 § 2). Prav tako je zakon med krščenimi nekatoličani podrejen pravu cerkve, kateri pripadata zaročenca (prim. ZVC, kan. 781). Težave nastopijo, kadar je eden katoličan, drugi pa nekrščen.

Katoličanom vzhodnih cerkva spregleda od kanonične oblike ne podeljuje krajevni hierarh, ampak je za to pristojen Apostolski sedež. V zelo težkem primeru pa lahko spregled podeli tudi patriarh (prim. ZVC, kan. 835).[91]

b) Mešani zakoni katoličanov, ki so izstopili iz Cerkve

Katoličani, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve, niso vezani na kanonično obliko sklenitve zakona (prim. ZCP 1983, kan. 1117; 1086 § 1). Tega določila ne najdemo v ZVC. Vzhodni katoličani in nekatoličani sploh ne morejo skleniti veljavnega zakona zunaj Cerkve; zakona, ki bi bil brez predpisanega svetega obreda (prim. ZVC, kan. 834; 835).

Da je katoličan prost od kanonične oblike sklenitve zakona, ni dovolj samo to, da ne živi po svoji veri in da se ima za nevernega. Za formalni izstop iz Cerkve se ne smatra, če kdo tiho zapusti Cerkev. Formalni izstop je javno dejanje, s katerim katoličan zavrže Katoliško cerkev in svobodno iz nje istopi. To lahko stori z javno listino, ki jo v vednost izroči odgovornim v Katoliški cerkvi. Za formalni izstop iz Katoliške cerkve se ima tudi takrat, ko se kdo vpiše v drugo cerkev ali sekto. Izjava stranke pa je brez moči, če se ugotovi, da je bila izrečena v zmoti ali s silo ali hudim ustrahovanjem (prim. ZCP 1983, kan. 1538).

---

[91] ZVC, kan. 835: »Dispensatio a forma celebrationis matrimonii iure praescrita reservatur Sedi Apostolicae vel Patriarchae, qui eam ne concedat nisi gravissima de causa.«

Najbolj pogosti obliki formalnega izstopa iz Cerkve sta krivoverstvo in razkolništvo.

Razlogi, da kdo izstopi iz Katoliške cerkve, so različni. Lahko so politične narave, spor z duhovnikom, plačevanje cerkvenega davka itd. V Evropi je zelo pogost razlog za izstop iz Katoliške cerkve plačevanje cerkvenega davka. Kljub temu, da kdo zaradi plačevanja cerkvenega davka izstopi iz Katoliške cerkve, se s tem še ne smatra, da je zavrgel katoliško vero. Tisti pa, ki je izstopil in v celoti zavrgel katoliško vero, je odpadnik (prim. ZCP 1983, kan. 751) in ga zadene vnaprej izrečeno izobčenje (prim. ZCP 1983, kan. 1364 § 1).

Katoličani, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve, niso vezani na kanonično obliko, kadar sklenejo zakon s katoličanom, ki je prav tako izstopil iz Katoliške cerkve, z nekrščenim ali s krščenim nekatoličanom.

Zakon katoličana, ki je s formalnim dejanjem izstopil iz Katoliške cerkve, pa želi skleniti zakon s krščenim nekatoličanom vzhodnega obreda, je veljaven samo takrat, kadar sodeluje posvečeni služabnik (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1). Kanonična oblika je potrebna tudi takrat, kadar katoličan odpadnik sklepa zakon s katoličanom vzhodnega obreda, ki je prav tako odpadnik.[92] Tretji primer, ko se zahteva kanonična oblika, je takrat, kadar katoličan sklene zakon s katoličanom, ki je odpadnik. V tem primeru župnik ne sme prisostvovati poroki brez dovoljenja krajevnega ordinarija (prim. ZCP 1983, kan. 1071 § 1, toč. 4; § 2). Spregled od kanonične oblike sme ordinarij podeliti dvema katoličanoma samo takrat, kadar je eden od obeh prestopil v drugo nekatoliško cerkev.

Kljub temu, da ZCP določi, da so tisti, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve, prosti kanonične oblike sklenitve zakona, ne pove, kakšno obliko morajo skleniti, da bo njihov zakon veljaven. Zakonodajalec dopušča, da se zaročenca svobodno odločita in skleneta zakon, ki bo veljaven po naravnem pravu, in sicer v obliki civilnega zakona, pred nekatoliškim služabnikom ali pa na popolnoma privaten način. Za katoličana, ki je odpadnik in sklene zakon s krščenim nekatoličanom, s protestantom ali anglikancem ali z nekom, ki ni krščen, je za veljavnost potrebna neka javna oblika poroke, na primer civilni zakon. Če pa katoličan odpadnik sklene zakon z drugim katoličanom, ki je prav tako odpadnik, je za veljavnost dovolj civilni zakon oziroma katerakoli druga oblika. V tem primeru je zelo težko ločiti med resničnim zakonom in skupnostjo dveh oseb. Neurejene zakonske skupnosti, ki so brez vsake javno priznane (civilne ali verske) institucionalne vezi, se v zakoniku cerkvenega prava imenujejo konkubinati ali priležništva.[93]

Z ozirom na to, da »med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki bi ne bila hkrati zakrament« (ZCP 1983, kan. 1055 § 2), se predpostavlja, da

---

[92] J. Prader, n. d., 83: »La forma canonica deve essere osservata quando un cattolico apostata della Chiesa celebra il matrimonio con parte cattolica di una Chiesa orientale, la quale abbia pure abbandonato la Chiesa con atto formale.«

[93] V. Papež, *Neurejene zakonske vezi*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 22 (1988), 26.

je tisti, ki je s formalnim dejanjem izstopil iz Katoliške cerkve, zelo trdovraten glede nauka o zakramentu zakona. Da je veljavna zakonska zveza zakrament, je potreben vsaj notranji namen, delati to, kar dela Cerkev. Kdor izstopi iz Katoliške cerkve, nima namena delati tega, kar dela Cerkev, ko sklepa zakonsko zvezo. Zato je v tem primeru težko govoriti o zakramentu zakona.[94]

c) Mešani zakoni katoličanov z nekatoličani vzhodnega obreda

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 se je na svoj način dotaknil tega vprašanja in ni dal direktnega odgovora. V zakoniku so navzoče norme, kako je potrebno ravnati takrat, ko brez velike težave ni mogoče priti do posvečenega služabnika. V takem primeru je bil zakon veljaven, če se je sklenil samo v navzočnosti prič, »coram solis testibus«, če se je vnaprej videlo, da bodo takšne okoliščine trajale mesec dni (prim. ZCP 1917, kan. 1098, toč. 1-2). Vendar je ZCP 1917 določil, da so se te oblike za veljavnost dolžni držati predvsem katoličani vzhodnega obreda, kadar sklepajo zakon s katoličani latinskega obreda (prim. ZCP 1917, kan. 1099, 3°).[95] Nekatoličani, tako krščeni kot nekrščeni, pa niso bili dolžni, da se držijo katoliške oblike poroke (prim. ZCP 1917, kan. 1099 § 2).[96]

Do leta 1949, ko je papež Pij XII. izdal motuproprij *Crebrae allatae*, so katoličani vzhodnega obreda in nekatoličani vzhodnega obreda lahko med seboj sklepali zakon pred katoliškim ali nekatoliškim duhovnikom vzhodnega obreda. Za katoličane vzhodnega obreda je bila z motuproprijem *Temetsi* in *Ne temere* predpisana oblika: to je obvezna navzočnost duhovnika.[97] Z motuproprijem *Crebrae allatae* pa se je zahtevala sklenitev zakona pred ordinarijem ali župnikom kraja.[98] Kljub temu so se mnogi zakoni sklenili kar pred nekatoliškim duhovnikom vzhodnega obreda, še posebej, če je tej Cerkvi pripadal ženin. Ti zakoni so bili za Katoliško cerkev neveljavni. Katoličanom iz takih zakonov ni bilo dovoljeno prejemati zakramentov. Za Cerkve vzhodnega obreda pa so bili ti zakoni popolnoma veljavni.

---

[94] Prim. M. F. Pompedda, *Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici*, v: *Quaderni Studio rotale*, II, Roma 87, 41-73. Zakonska pogodba, ki se sklene v Cerkvi, ne more biti ločena od Kristusa, ampak je zakonska pogodba v Kristusu. Hoteti resnični zakon v Cerkvi, ki bi ne bil hkrati tudi zakrament, je za krščenega nemogoče. Zato hoteti resnični zakon v Cerkvi pomeni, hoteti storiti to, kar dela Cerkev. Za veljavni sprejem zakramenta zakona je pomemben namen.

[95] ZCP 1917, kan. 1099, 3: »Orientales, si cum latinis contrahant hac forma adstrietis.«

[96] J. Prader, n. d., 60: »Si noti però che l'instituto della forma starordinaria del matrimonio non è conosciuto nelle Chiese orientali non cattoliche.« Avtor navaja v opombi nestoriansko cerkev, ki bi edina imela veljavne zakone, ki se sklenejo samo pred pričami, kadar ni mogoče dobiti duhovnika.

[97] Prim. op. 34.

[98] Prim. Pij XII., n. d., 108-109, can. 88-90.

Da se uredi zakonodaja, je II. vatikanski koncil z odlokom *Orientalium Ecclesiarum* 21. 11. 1964 določil, da je kanonična oblika sklenitve zakona pri mešanih zakonih katoličanov vzhodnega obreda z nekatoličani vzhodnega obreda potrebna samo za dopustnost, za veljavnost pa je dovolj navzočnost posvečenega služabnika. V odloku beremo: »Da bi preprečil neveljavne zakone, kadar se vzhodni katoličani poročajo s krščenimi vzhodnimi nekatoličani, in da bi poskrbel za trdnost ter svetost zakonske zveze in tudi za družinski mir, določa cerkveni zbor, da je kanonična oblika sklepanja za te zakone obvezna le za dopustnost; za veljavnost zadostuje navzočnost posvečenega služabnika, če se upošteva drugo, kar je po pravu treba upoštevati«.[99]

Ta predpis je zanimal tudi Katoliško cerkev latinskega obreda. Škofje so prosili, da se ta predpis razširi tudi na mešane zakone med katoličani in krščenimi vzhodnimi nekatoličani, ki so bili sklenjeni v latinski Cerkvi. Kongregacija za vzhodne cerkve je 22. februarja 1967 z dekretom *Crescens matrimonium* tej prošnji ugodila.[100]

Odlok *Orientalium Ecclesiarum* je dejansko odprl novo pot. Kljub temu je bilo potrebno obravnavati vsak primer posebej. Apostolska Signatura je skrbela za »trdnost ter svetost zakonskih zvez in tudi za družinski mir« zakonov. Tiste zakone, ki so bili sklenjeni pred služabnikom kake cerkve, vendar brez navzočnosti pravega »posvečenega služabnika«, je razglasila za neveljavne. Omenimo lahko samo nekatere: 7. julija 1971 je razglasila za neveljaven zakon, ki sta ga pred prezbiterijanskim duhovnikom sklenila krščeni vzhodni Rus in žena prezbiterijanka.[101] Prav tako je 18. aprila 1972 razglasila za neveljaven zakon, ki sta ga pred anglikanskim duhovnikom sklenila vzhodni Grk in anglikanka.[102] In 23. novembra 1974 je razglasila za neveljaven zakon, ki sta ga pred metodističnim duhovnikom sklenila vzhodni Armenec in metodistka.[103] V navedenih primerih je sporna predvsem navzočnost prezbiterijanskega, anglikanskega in metodističnega duhovnika. Teh duhovnikov ne moremo imeti za »posvečene služabnike«, ker njihove cerkve nimajo veljavnega duhovniškega posvečenja. Njihova

---

[99] OE 18: »Ad praecavenda matrimonia invalida, quando catholici orientales cum acatholicis orientalibus baptizatis matrimonium ineunt, et ad consulendum nuptiarum firmitati et sanctitati nec domesticae paci, Sancta Synodus statuit formam canonicam celebrationis pro his matrimoniis obligare tantum ad liceitatem; ad validitatem sufficere praesentiam ministri sacri, servatis aliis de iure servandis.« Prim. Pij XII., n. d., can. 32 § 2, štev. 5; Pij XII., motuproprij *Cleri sanctitatis*, 2. 2. 1957, can. 267.

[100] Prim. Sacra Congregatio Pro Ecclesia Orientalibus, Decretum *Crescens matrimonium*, EV 2, 823.

[101] J. Prader, n. d., 59: »Con decisione della Signatura Apostolica del 7 luglio 1971 fu approvata la sentenza di un tribunale metropolitano negli USA che aveva dichiarato nullo, per mancanza del rito sacro, il matrimonio fra uomo battezzato nella Chiesa russo-ortodossa e donna presbiteriana, celebrato davanti a ministro presbiteriano.«

[102] Prim. J. Prader, n. d., 59

[103] Prim. J. Prader, n. d., 59-60.

navzočnost pri sklenitvi zakonov ni bila v skladu z odlokom *Orientalium Ecclesiarum*, zato ni zadoščala za veljavnost sklenjenih zakonov.

Z dekretom o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*, ki je izšel hkrati z odlokom *Orientalium Ecclesiarum*, je II. vatikanski koncil poudaril, da imajo nekatoliške vzhodne cerkve zaradi apostolskega nasledstva resnične zakramente, zlasti duhovništvo in evharistijo, po katerih so kar najtesneje povezane s Katoliško cerkvijo.[104] Čeprav je cerkveni zbor vzpodbujal vse za obnovitev zaželenega popolnega občestva med vzhodnimi cerkvami in Katoliško cerkvijo,[105] se je za dopustno sklenitev zakonske zveze zahtevala predpisana oblika. Zakon je bilo potrebno skleniti pred katoliškim duhovnikom, razen če sta zaročenca od pristojnega ordinarija dobila spregled.

Novi ZCP iz leta 1983 je zato določil, da je za veljavnost zakonske zveze potrebno sodelovanje posvečenega služabnika, to je diakona, duhovnika ali škofa, pa čeprav je eden ali drugi vzhodnega obreda, samo da je prejel veljavno diakonsko ali duhovniško posvečenje. Zakon med katoličanom in nekatoličanom vzhodnega obreda se v Katoliški cerkvi lahko sklene tudi pred diakonom (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1). Skratka, novi ZCP je določil, da je potrebno sodelovanje posvečenega služabnika, če katoličan vzhodnega obreda sklene zakon z nekatoličanom vzhodnega obreda. Če ima pri tem velike težave, ima krajevni ordinarij katoličana pravico dati spregled in za veljavnost zahtevati neko javno obliko poroke »ad validitatem aliqua publica forma celebrationis« (ZCP 1983, kan. 1127 § 2). Za veljavnost pa se zahteva sodelovanje kateregakoli posvečenega služabnika: diakona, duhovnika ali škofa (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1).

Drugačna od katoliške pa je zakonodaja vzhodnih cerkva. V ZVC se za veljavnost zahteva duhovnikov blagoslov. Zakonodaja vzhodnih cerkva tudi ne priznava, da je za veljavnost zakona, ki ga sklene krščeni nekatoličan, dovolj navzočnost dveh prič, ampak zahteva katerokoli obliko, ki jo predpiše pravo cerkve, kateri pripadata zaročenca.[106] Tudi sama navzočnost posvečenega služabnika ni dovolj. Mešani zakon katoličana vzhodnega obreda z nekatoličanom vzhodnega obreda, sklenjen samo pred diakonom, je za nekatoličana vzhodnega obreda neveljaven, ker ZVC zahteva, da zaročenca skleneta zakon pred duhovnikom in prejmeta njegov blagoslov, ki je pridržan duhovniku (prim. ZVC, kan. 834 § 2).[107]

---

[104] Prim. Prim. Odlok o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* (UR) z dne 21. novembra 1964, v: *Koncilski dokumenti*, Ljubljana 1980, 233, štev. 15.

[105] Prim. UR 14.

[106] ZVC, kan. 781: »Si quando Ecclesia iudicare debet de validitate matrimonii accatholicorum baptizatorum: 2° quod attinet ad formam celebrationis matrimonii, Ecclesia agnoscit quamlibet formam iure praescriptam vel admissam, cui partes tempore celebrationis matrimonii subiectae erant, dummodo consensus expressus sit forma publica et, si una saltem pars est christifidelis alicuius Ecclesiae orientalis achatholicae, matrimonium ritu sacro celebratum sit.«

[107] ZVC, kan. 834 § 2: »Si vero pars catholica alicui Ecclesiae orientali sui iuris ascripta matrimonium celebrat cum parte, quae ad Ecclesiam orientalem acatholicam pertinet,

Glede tega vprašanja so si kanonisti zelo edini. F. Bersini, A. Abate in P. Moneta zagovarjajo mnenje, da je za veljavnost mešanega zakona potrebna navzočnost posvečenega služabnika, ne glede na to, ali je latinskega ali vzhodnega obreda.[108] Potrebno pa je upoštevati predpise, ki zahtevajo, da duhovnik novoporočenca blagoslovi (prim. ZCP kan. 1127 § 1; ZVC kan. 834 § 2). Če je navzoč duhovnik vzhodnega obreda, je primerno, da je to duhovnik cerkve, kateri pripada nekatoličan vzhodnega obreda. Za veljavnost pa se kljub temu zahteva še navzočnost dveh prič. Če pa se mešani zakon sklene v Katoliški cerkvi, se mora upoštevati še predpis ZCP, kan. 1108 § 1, oziroma ZVC, kan. 828. Posvečeni služabnik mora biti duhovnik, ki zaročenca blagoslovi. Brez blagoslova zakonska vez za vzhodno Cerkev ni veljavna. Tisti, ki sklepajo zakonsko zvezo, morajo biti prav tako prosti vseh zadržkov, ki so določeni po Božjem in cerkvenem pravu. Če se mešani zakon sklene v Katoliški cerkvi, je župnik dolžan, da razišče svobodni stan zaročencev in prav tako upošteva pravo cerkve, kateri pripada nekatoličan vzhodnega obreda (prim. ZVC, kan. 780 § 2).[109]

Določilo ZVC torej priznava pravo Katoliške cerkve, po katerem se sklepajo mešani zakoni. Prav tako tudi Katoliška cerkev priznava pravico vzhodnih cerkva, da se ravnajo po lastnem pravu, vse dokler določila niso v nasprotju z vero oziroma ne nasprotujejo polnemu občestvu s Katoliško cerkvijo. Pri mešanih zakonih mora biti vsaka stran prosta zadržkov, ki jih določa pravo cerkve, kateri pripadata novoporočenca.

V Libanonu in Siriji morajo kristjani, ki niso vzhodnega obreda, pa želijo skleniti zakon s kristjani vzhodnega obreda, predložiti samski list pristojne cerkvene oblasti. Če ga ta oblast ne more izdati, ga lahko nadomesti civilni samski list.[110]

II. Mešani zakoni nekatoličanov

Nekatoličane vzhodnega obreda najbolj pogosto imenujemo »ločeni vzhodni kristjani« ali preprosto »vzhodni kristjani«. V obdobju velikih cerkvenih zborov v Efezu (431) in v Kalcedonu (451) so oblikovali svoje cerkve. Nasprotniki efeškega koncila so oblikovali Nestoriansko ali Asirsko cerkev, medtem ko so

forma celebrationis matrimonii iure praescripta servanda est tantum ad liceitatem; ad validitatem autem requiritur benedictio sacerdotis servatis aliis de iure servandis.«

[108] F. Bersini, *Il nuovo Dirito canonico matrimoniale*, Torino ³1985, 183; A. Abate, *La nuova legislazione ecclesiastica*, v: *La nuova legislazione canonica*, Studia Urbaniana 19, Roma 1983, 342; P. Moneta, *Il matrimonio*, v: *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, III, PUL, Quaderni di Appolinaris, Roma 1992, 268.

[109] ZVC, kan. 780 § 2: »Matrimonium inter partem catholicam et partem baptizatam acatholicam salvo iure divino regitur etiam: 1 iure proprio Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis, ad quam pars achatholica pertinet, si haec Communitas ius matrimoniale propriam habet.«

[110] Prim. J. Prader, n. d., 55.

nasprotniki kalcedonskega koncila oblikovali monofizitske ali nekalcedonske cerkve: Jakobitsko ali Sirsko, Armensko, Koptsko in Etiopsko cerkev. Za razliko od Katoliške cerkve so nekatoliške vzhodne cerkve razvile svojo liturgijo, svoje obrede in svoj način podeljevanja zakramentov.[111]

1. Nekatoličani vzhodnega obreda in protestanti

Pred II. vatikanskim koncilom so bili nekatoličani vzhodnega obreda oproščeni kanonične oblike pri sklenitvi zakona s protestanti ali z drugimi nekatoličani vzhodnega obreda.[112] Nekatoličani vzhodnega obreda niso bili vezani niti po lastnem pravu, da sklenejo zakon pred duhovnikom in prejmejo njegov blagoslov. Kljub temu so bili njihovi zakoni veljavni, če so se ravnali po katerikoli naravni obliki sklenitve zakonske zveze.[113]

Papež Pavel VI. je z ozirom na vrsto vprašanj glede mešanih zakonov med nekatoličani vzhodnega obreda in protestanti ustanovil posebno komisijo kardinalov, kateri je zaupal nalogo, da odgovori na temeljno vprašanje, ali so z besedo »christifideles« v motupropriju *Crebrae allatae* mišljeni samo katoličani ali tudi nekatoličani vzhodnega obreda. Komisija je dne 24. 2. 1966 na vprašanje odgovorila pozitivno. S to besedo so mišljeni tudi vzhodni nekatoličani.[114] Odgovor komisije pa je vzbudil precej nasprotovanja.

Vznemirjenje se je poleglo šele z odlokom *Unitatis redintegratio* z dne 21. 11. 1964, s katerim so koncilski očetje hoteli pomiriti vse tiste, ki so še dvomili, da so nekatoličani vzhodnega obreda popolnoma svobodni pri sklepanju zakonske zveze bodisi z drugimi nekatoličani vzhodnega obreda bodisi s protestanti. Komisija je poudarila njihovo temeljno pravico, da se ravnajo po svojem pravu. V koncilskem odloku namreč beremo: »Že od prvih časov so se vzhodne cerkve

---

[111] Prim. J. Kolarić, *Istočni krščani, Nestorianci, Jakobiti, Armenci, Kopti i Etiopljani,* Zagreb 1982, 15-17.

[112] Prim. Pij XII., Motu proprio *Crebrae allatae*, can. 90 § 2, kjer je zapisano, da so nekatoličani vzhodnega obreda prosti vsake oblike pri sklenitvi zakona.

[113] Kongregacija za vzhodne cerkve je 12. 4. 1945 potrdila za veljaven civilno sklenjeni zakon krščenega nekatolika z nekrščenim: »An Patricia, baptizata et educata in ecclesia russica dissidentium, validum iniit matrimonium cum Roberto, methodista non baptizato, contrahendo matrimonium coram auctoritate civilis tantum iuris, contra praescripta antiquae disciplinae byzantinae?« rispose: »Non constare de nullitate ex hoc capite« v: J. Prader, n. d., 56. Drugi primer civilne sklenitve zakona dveh nekatoličanov je obravnavala Rimska Rota 11. 12. 1964 in poudarila njegovo veljavnost: »Dorotheia et Nikolaus, ambo tempore nuptiarum asseclae Ecclesiae graecae-orthodoxae. Indo utpote acatholici, non tenebantur ad formam catholicam matrimonii (can. 1099 § 2). Eorum consensus nuptialis per se validus erat, dummodo expressus fuerat forma naturaliter valida« v: J. Prader, n. d., 57.

[114] J. Prader, *De iure quo regitur matrimoniu baptizatorum acatholicorum: Jus conditum et Ius condendum,* v: *Periodica* 67 (1978), 136: »Secundum eos verbum christifideles comprehendit etiam orientales acatholicos.«

držale posebnih uredb, ki so jim jih določili cerkveni očetje in koncil, celo vesoljni. Edinosti Cerkve različnost navad in običajev nikakor ne nasprotuje; to namreč veča njeno lepoto in ji je dragocena pomoč pri spolnjevanju njenega poslanstva, kakor je bilo že omenjeno. Zato koncil, hoteč odstraniti vsak dvom, slovesno izjavlja, da imajo vzhodne cerkve, ki se zavedajo potrebne edinosti celotne Cerkve, pravico, da se ravnajo po svojih lastnih uredbah, bolj skladnih z duhovno usmerjenostjo svojih vernikov in bolj primernih za pospeševanje dušnega blagra«.[115]

Papež Pavel VI. je potem imenoval novo komisijo kardinalov, ki je na svoji plenarni seji kongregacije za vzhodne cerkve dne 23. 10. 1968 poudarila, da se beseda »christifideles« v motupropriju *Crebrae allatae* nanaša samo na vzhodne katoličane in ne na nekatoličane.[116] Tako je komisija kardinalov v svojem odgovoru nakazala smer, da so nekatoličani vzhodnega obreda podrejeni samo lastnemu pravu cerkve, kateri pripadajo, ki zanje tudi določa obliko in način sklenitve zakonske zveze.

2. Nekatoličani vzhodnega obreda in katoličani

Dejstvo je, da se nekatoličani vzhodnega obreda pri sklepanju zakonske zveze ravnajo po pravu cerkve, kateri pripadajo. Res pa je, da je za veljavno sklenitev zakonske zveze nujno potrebna prostost od vseh zadržkov, predvsem tistih, ki imajo izrazito cerkveni značaj: zadržek svetega reda, meniškega stanu, prepoved četrte poroke, duhovno sorodstvo iz krsta in zakon z nekrščenimi. Poseben zadržek je bilo krivoverstvo. Antične sinode in koncili so posebej prepovedali poroko s krivoverci. Sinoda v Laodiceji v 4. stoletju je domači krajevni cerkvi v Laodiceji prepovedala zakon s krivoverci. Problema se je dotaknil tudi kalcedonski koncil leta 451, ki je prepovedal klerikom in katoliškim ženam sklepati zakon s krivoverci, Hebrejci in pogani.[117]

Na sinodah in koncilih v tem času pa še ni bilo popolnoma jasno določeno, koga se lahko imenuje »krivoverec«. Katoličane so vzhodne nekatoliške cerkve imele bolj za razkolnike kot za krivoverce. Kljub temu je bil vse do 18. stoletja zakon med katoličani in nekatoličani vzhodnega obreda razdiralni zadržek.

Ruska cerkev bizantinskega obreda je bila prva, ki je dovolila zakon nekatoličanov vzhodnega obreda s katoličani ali s protestanti. Za veljavnost je bil potreben blagoslov duhovnika vzhodnega obreda.[118] Tudi Carigrajska cerkev

---

[115] UR 16.

[116] Prim. J. Prader, n. d., 137-143.

[117] Prim. J. Prader, *La legislazione matrimoniale*, 64-65.

[118] Prim. J. Prader, n. d., 65-67. Nekatoliške cerkve vzhodnega obreda so imele pravico, da »se ravnajo po svojih lastnih uredbah« (UR 16). Kljub temu pa Katoliška cerkev ni priznala za veljavne mešane zakone med vzhodnimi katoličani bizantinskega obreda in protestanti, sklenjenimi pred protestantskim duhovnikom. Tudi rimska Rota je razglasila za neveljavne zakone, ki so se sklenili na civilnem uradu zaradi pomanjkljive

je od začetka resno odsvetovala zakon s katoličani. Od leta 1883 dalje pa je dovolila mešani zakon nekatoličanov vzhodnega obreda s katoličani ali s protestanti, vendar je za to postavila posebne pogoje:

- da se oba zaročenca obvežeta, da bosta otroke krstila v Cerkvi vzhodnega obreda in
- da bo njun zakon blagoslovil duhovnik vzhodnega obreda.

Konec 19. stoletja je mešani zakon nekatoličanov vzhodnega obreda s katoličani ostal samo še oviralni in nič več razdiralni zadržek. Za veljavnost sklenjenih zakonov je bilo kljub temu potrebno sodelovanje duhovnika vzhodnega obreda, ki je zaročenca tudi blagoslovil. Samo v primeru, da je bil odsoten in ga ni bilo mogoče doseči, je patriarh ali metropolit lahko dovolil poroko pred katoliškim duhovnikom.

Podobno kot ruska cerkev so ravnale tudi druge vzhodne cerkve na Poljskem, na Češkem in v Srbiji. Mešani zakon sta zaročenca z dovoljenjem škofa vzhodnega obreda lahko sklenila tudi pred katoliškim duhovnikom, če sta obljubila, da bosta otroke krstila in vzgojila v cerkvi vzhodnega obreda.

Danes niso dovoljeni mešani zakoni nekatoličanov s katoličani v Vzhodni cerkvi koptskega obreda. Če želijo partnerji skleniti zakon, morajo biti krščeni v Vzhodni cerkvi koptskega obreda, ker drugega krsta ta cerkev ne priznava. Prav tako zahtevna je do zaročencev tudi Vzhodna etiopska cerkev. Mešani zakoni med nekatoličani in katoličani se lahko v Vzhodni etiopski cerkvi sklenejo samo pod pogojem, da katoliška stran zapusti svojo cerkev in prestopi v Vzhodno etiopsko cerkev.[119]

3. Nekatoličani vzhodnega obreda in nekrščeni

Vzhodne nekatoliške cerkve ne priznavajo zakona z nekrščenim. Med krščenim nekatoličanom vzhodnega obreda in nekrščenim je tak zakon neveljaven v skadu s kanoni kalcedonskega in trulanskega koncila.[120] Zato

---

kanonične oblike. S. R. Rotae Dec., Chicagien, diei 25 aprilis 1970, coram R. P. D. Carlo Lefebvre, vol. 62 (1980) 384. 391: » Claudia, undevicesimum annum ducens, aetate 12 annorum iuxta methodistarum ritum baptizata post navitatem a parentibus sectae Methodistarum adscriptis, et post institutionem in orphanotrophio sub potestate avorum eidem secte pertinentium, cum novisset Guillelmum, quattuordecim annos natu maiorem, ritu civili matrimonium celebravit die 16 septembris 1941.« Sodba se je glasila: »Constare de matrimonii nullitate, in casu, solummodo propter omissum sacrum ritum.« Podobno tudi S. R. Rotae Dec., S. Nicolai Chicagien, diei 21 octobtis 1970, coram R. P. D. Salvatore Canals, vol. 62 (1980) 917. 921: »Matrimonium, de cuius validitate disceptatur, celebratum fuit inter Ioannem Petrum, in ecclesia greco-orthodoxa baptizatum, et Belingam, baptizatam in ecclesia methodista.« Sodba se je glasila: »Constare de nullitate matrimonii, in casu, ex defectu formae tantum.«

[119] Prim. J. Kolarić, n. d., 129-159.

[120] S. R. Rotae Dec., Chicagien, diei 25 aprilis 1970, coram R. P. D. Carlo Lefebvre, vol. 62 (1980) 385: »Edixit can. 72 Synodi Trullanae: Non licere virum orthodoxum cum

mnogi kristjani vzhodnega obreda sklepajo samo civilni zakon. Zato si posamezne nekatoliške cerkve vzhodnega obreda prizadevajo najti primernejšo pot za reševanje mešanih zakonov.

Ruska cerkev se nagiba k praksi prve Cerkve, ki je tudi takšne zakone dopuščala, kot beremo v Prvem pismu Korinčanom: »Če ima kak brat neverno ženo in je ta voljna živeti z njim, naj je ne odpušča, in če ima kakšna žena nevernega moža pa je ta voljan živeti z njo, naj moža ne odpušča. Neverni mož je namreč posvečen po ženi in neverna žena je posvečena po možu« (1 Kor 7, 12-14). K podobni odločitvi se nagibajo tudi vzhodne nekatoliške cerkve na Poljskem in Češkem.

Vzhodna grška cerkev se zavzema za večjo samostojnost posameznih cerkva. Vsaka posamezna cerkev naj samostojno odloči, če prizna za veljavne zako ne z nekrščenimi (muslimani, hebrejci, pogani) ali ne.[121] Ker so se pa mnogi odločili samo za civilni zakon, je Sveti sinod Vzhodne grške cerkve na svojem zasedanju 11. 5. 1982 odločil, da teh zakonov Vzhodna grška cerkev ne prizna. Vzhodni kristjan, ki sklene samo civilni zakon, se smatra, da je zavrgel vero in je izobčen. Podobno se je odločila tudi sirska, armenska, koptska in etiopska cerkev. Zakon krščenih vzhodnih nekatoličanov z nekrščenimi je postal razdiralni zadržek, za katerega ni bilo mogoče dobiti spregleda. Pri nestorijancih je zadržek vezal samo žene, da niso smele poročiti muslimana, hindujca ali pogana.[122]

Katoliška cerkev je do leta 1917 zavračala zakon med krščenimi katoličani oziroma nekatoličani vzhodnega obreda z nekrščenim. Vedno pa je smatrala, da je neveljaven zakon med nekatoličanom vzhodnega obreda in nekrščenim, če je bil sklenjen samo civilno ali samo pred protestantskim duhovnikom.[123] Ker so nekatere vzhodne cerkve tudi to dopuščale, se je Katoliška cerkev v zakoniku iz leta 1917 in iz leta 1983 omejila samo na problematiko mešanih zakonov med katoličani in nekrščenimi. Tako je razglasila za neveljaven zakon med nekrščenim in krščenim v Katoliški cerkvi (prim. ZCP 1917, kan. 1070 § 1; ZCP 1983, kan. 1086 § 1).

4. Nekatoličani pred katoliškim duhovnikom

Katoliška zakonodaja in Zakonik za vzhodne cerkve določata temeljne norme, kako se je potrebno ravnati, kadar je nemogoče dobiti lastnega duhovnika. Zakon je veljaven, če je sklenjen le pred dvema pričama. Za veljavnost pa se zahteva: a) da imata zaročenca namen skleniti resničen zakon; b) da je fizično in moralno nemogoče priti do lastnega duhovnika; c) da se po

muliere haeretica coniungi, neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari.« S. R. Rotae Dec., Clevelanden, diei 17. decembris 1969, coram R. P. D. Ovidio Bejan, vol. 61 (1979) 1160.

[121] Prim. J. Prader, n. d., 70.

[122] Prim. J. Prader, n. d., 70-71.

[123] Prim. J. Prader, n. d., 71.

pameti predvideva, da bodo take okoliščine trajale le en mesec (prim. ZCP 1983, kan. 1116 § 1; ZVC kan. 832 § 1).

Če je na voljo drug duhovnik ali diakon (prim. ZCP 1983, kan. 1116 § 2), pa četudi nekatoliški (prim. ZVC kan. 832 § 2), ga je treba poklicati, da prisostvuje, čeprav je zakon veljaven že s tem, da se sklene pred pričami. Ta predpis velja za katoličane, kadar so v takih okoliščinah, da se lahko obrnejo samo k nekatoliškemu duhovniku vzhodnega obreda, da le-ta blagoslovi zakon. Kljub temu je zakon veljaven že samo s tem, da zaročenca pred pričami izmenjata privolitev.

V podobnih okoliščinah se lahko tudi krščeni nekatoličan vzhodnega obreda obrne na katoliškega duhovnika, da blagoslovi njegov zakon. Krajevni hierarh lahko podeli kateremukoli katoliškemu duhovniku oblast blagosloviti zakon kristjanov vzhodnih nekatoliških cerkva, če ne morejo dobiti svojega duhovnika brez velikih težav, če to spontano prosijo in jih nič ne ovira za sklenitev veljavne in dopustne poroke (prim. ZVC, kan. 833 § 1).[124]

Od katoliškega duhovnika pa se zahteva, da preden blagoslovi zakon, o tem obvesti pristojno oblast tistih, ki ga prosijo za blagoslov (prim. ZVC kan. 833 § 2).[125] Tega predpisa ne zasledimo v ZCP 1983, medtem ko je v ZVC ta predpis izredno pastoralen. V Evropi si zelo pogosto kristjani vzhodnega obreda želijo skleniti zakonsko zvezo pred svojim lastnim duhovnikom. Ker pogosto ne morejo priti do svojega duhovnika, prosijo katoliškega duhovnika. Za kristjane vzhodnega obreda je tako sklenjen zakon neveljaven. Za veljavnost namreč ni dovolj samo navzočnost dveh prič, ampak je potrebna navzočnost ordinarija kraja ali župnika ali duhovnika, ki opravi liturgični obred (prim. ZVC, kan. 828 § 2).[126] Če kristjana vzhodnega obreda, ki se nameravata poročiti, ne moreta priti brez velikih težav »sine gravi incommodo« do lastnega duhovnika, je njun zakon neveljavno sklenjen (prim. ZVC, kan. 832 § 1). Če v enem mesecu ni mogoče doseči lastnega duhovnika, lahko prisostvuje zakonski zvezi kristjanov vzhodnega obreda katoliški duhovnik, ki se mora prepričati o njunem svobodnem stanu, da ne blagoslovi zakona ločenih. Če je mogoče, mora za dopustnost prositi lastnega hierarha zaročencev, da mu le-ta podeli pooblastilo. Kadar pa katoliški duhovnik ve za določen zadržek, ki odreka veljavnost zakonske zveze, ne sme blagosloviti zaročencev.

Krajevni hierarh lahko pooblasti kateregakoli katoliškega duhovnika, da blagoslovi zakon dveh kristjanov, ki pripadata eni od vzhodnih nekatoliških

---

[124] ZVC, kan. 883 § 1: »Hierarcha loci cuilibet sacerdoti catholico facultatem conferre potest matrimonium christifidelium alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae, qui sacerdotem propriae Ecclesiae sine gravi incommodo adire non possunt, benedicendi, si sua sponte id petunt et dummodo nihil validae vel licitae celebrationi matrimonii obstet.«

[125] ZVC kan. 833 § 2: »Sacerdotes catholicus, si fieri potest, antequam matrimonium benedicit, auctoritatem competentem illorum christifidelium de hac re certiorem faciat.«

[126] ZVC, kan. 828 § 2: »Sacer hic censetur ritus ipso interventu sacerdotis asistentis et benedicentis.«

cerkva, če se brez velikih težav ne moreta obrniti na svojega lastnega duhovnika. Če namreč lahko katoliški duhovniki dopustno delijo zakramente sprave, evharistije in bolniškega maziljenja članom vzhodnih nekatoliških cerkva, potem lahko prav tako delijo blagoslov zaročencem, če dobro pripravljeni zanj prosijo.

Sklep

V zadnjem času opažamo, da je v Evropi vse več mešanih zakonov. Tujci in priseljenci iz sosednjih držav prinašajo k nam druga verstva. Najbolj pogosto se pri nas naselijo ljudje, ki so pravoslavne, protestantske in muslimanske veroizpovedi. Pravoslavje in protestantizem vsebujeta še največ sorodnih potez, ki so blizu Katoliške cerkve, čeprav s tem ni rečeno, da med temi veroizpovedmi ni razlik. Največ drugačnosti pa v katoliški svet prinaša islam. Statistike nam odkrivajo, da je islam ne samo najbolj drugačen od krščanstva, ampak v zadnjem času v Evropi od vseh drugih religij najbolj prisoten. Priseljevanje ljudi v Evropo je dejansko povečalo število mešanih zakonov.

Katoličani smo spričo tega dejstva pred veliko in odgovorno nalogo. Življenje »de facto« razodeva svoj obraz v hitrih, velikokrat nepremišljenih odločitvah za zakon. K vprašanju mešanih zakonov lahko »de iure« pristopimo z natančno analizo katoliške, pravoslavne, protestantske in islamske zakonodaje. V vsaki zakonodaji se razodeva, kakšno je pojmovanje zakona v različnih kulturah, v narodih in v cerkvah; kakšni so pogoji, ki jih določena cerkev zahteva za sklenitev mešanega zakona; kaj je potrebno za veljavnost in kaj za dopustnost mešanega zakona itd. Hkrati pa nam primerjava različnih zakonodaj pomaga poglobiti katoliški pravni pogled na mešani zakon. Novi *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 skuša vso teološko in juridično razglabljanje zadnjih sedemdeset let izraziti tako, da bi se z novimi kanoni, predpisi in normami med zakonci v mešanih zakonih čim bolj utrjevala in ohranjala vera in »bonum coniugum« (prim. ZCP 1983, kan. 1055).

Zelo izzivalno vprašanje je, kaj lahko katoličani rečemo o mešanih zakonih. Drža katoličana v mešanem zakonu je lahko podobna sv. Frančišku, ki v svojem pravilu opisuje miroljubne odnose s saraceni. Tudi v mešanem zakonu naj ne bo prepira, ampak edinost. Katoličan naj si vedno znova prizadeva oznanjati Kristusa. To je prva dolžnost katoliškega zaročenca, da vztraja v veri. Katoličan ne more ne oznanjati evangelija. Vedno je misijonar, še posebej takrat, kadar je sozakonec druge vere ali neveren.

Druga dolžnost katoliškega zakonca je vzgoja otrok v katoliški veri. Veliko je odvisno od njegovega truda, prizadevanja in skrbi. Zgodi se, da je katoličan pri tem delu oviran od svojega sozakonca. Če je storil vse, kar je v njegovi moči, ni kriv, če njegovi otroci zaradi razmer, ki vladajo v mešanem zakonu, niso bili krščeni in katoliško vzgojeni. Kljub temu je dolžan vedno znova v družinsko skupnost prinašati duha evangelija.

Primerjava različnih zakonodaj nam spregovori tudi o odgovorni službi posvečenega služabnika Cerkve. Njegova vloga je v različnih cerkvah različno pojmovana. V kaki cerkvi je njegova navzočnost potrebna za veljavnost, drugje samo za dopustnost. Kljub temu je prav posvečeni služabnik, v Katoliški cerkvi je to najbolj pogosto župnik, tisti, ki pripravlja zaročenca in je dejavno navzoč pri obredu sklenitve mešanega zakona. Od njega je zelo veliko odvisno, kako bodo zaročenci razumeli svojo vlogo v mešanem zakonu in kako bodo vključeni v celotno občestvo župnije.

Zelo se priporoča, da duhovnik dobro pozna katoliško zakonodajo in zakonodajo cerkve, kateri pripadata zaročenca, še posebej takrat, kadar je eden član nekatoliške skupnosti. Tako laže pripravlja zaročenca na mešani zakon, še posebej če nastanejo težave glede oblike sklenitve zakonske zveze, glede kraja in glede tega, kdo bo prisostvoval samemu obredu.

Za Pravoslavno cerkev je obred zakona, ki se sklene v Katoliški cerkvi, neveljaven. Pravoslavna cerkev namreč ni naklonjena mešanim zakonom. Obveznosti, ki vežejo katoličana, so v takih zakonih velikokrat poteptane. Če se upravičeno domneva, da katoličan ne bo mogel izpolniti pogojev, ki mu jih nalaga katoliška zakonodaja, se mu lahko takšen zakon odsvetuje.

Za Katoliško cerkev so veliko bolj problematični mešani zakoni s protestanti, še posebno, če se katoličan poroči pred protestantskim duhovnikom. Brez spregleda kanonične oblike katoličan ne more skleniti dopustne zakonske zveze. Za veljavnost pa je potrebno sodelovanje katoliškega duhovnika. Najboljša pot, ki jo lahko svetuje katoliška zakonodaja, je sklenitev mešanega zakona pred katoliškim duhovnikom ob navzočnosti protestantskega duhovnika.

Še večje težave pa so pri zakonih različne vere, ko je eden katoličan, drug pa nekrščen (musliman). Duhovnikova modrost je najodličnejši kriterij presojanja v takih primerih. V prošnji za dovoljenje mešanega zakona ali za spregled od zadržka različne vere mora župnik navesti tudi razloge, ki ga vodijo, da podpira sklenitev takšnega zakona (npr. dolgoletno skupno življenje, nevarnost samo civilnega zakona itd.).

Problematika mešanih zakonov se nadaljuje tudi po sklenitvi zakona. Od duhovnikove iznajdljivosti in modrosti je v veliki meri odvisno, kako se bodo mešani zakoni vključili v domačo cerkev in kako jih bo sprejelo domače katoliško občestvo. Na mešane zakone lahko popolnoma pozabi ali pa jim posveti več pozornosti. Njegova naloga je, da spremlja takšne zakone, da jim čestita ob obletnici njihove poroke, da organizira srečanja in sploh skrbi, da se njihove vezi z župnijo poglobijo in utrdijo.

Dober pastir pa ne bo skrbel samo za te, ampak tudi za tiste, ki so še bolj oddaljeni, za nekatoličane, za neverne in take, ki so izstopili iz Cerkve. Mogoče jim bo s svojim dobrim pristopom (zopet) pokazal pot do Cerkve, do vere in mogoče celo do zakramenta »zakona«.

Povzetek: **Stanislav Slatinek, Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani**

Problematika mešanih zakonov zahteva natančno razlago katoliške, pravoslavne, protestantske in islamske zakonodaje. Vsaka zakonodaja ima svoj pogled na zakon in določa svoje pogoje za veljavno sklenitev zakona. Novi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 tej problematiki nameni šest kanonov od 1124 do 1129. V Katoliški cerkvi je za veljavnost mešanega zakona potrebno sodelovanje posvečenega služabnika. Druge cerkve pa za veljavnost zahtevajo svojega duhovnika ali pa, da se obred sklenitve zakona opravi v njihovi cerkvi. Največ težav pri mešanih zakonih je pri zakonih različne vere, ko je eden katoličan, drug pa nekrščen. Res pa je, da problematike mešanih zakonov ne rešuje samo zakonodaja različnih cerkva, ampak tudi duhovnikova modrost in iznajdljivost domače cerkve.

Summary: **Stanislav Slatinek, Problems of Mixed Marriages of Catholics with the Orthodox, Protestants and Muslims**

The problems of mixed marriages require an exact interpretation of Catholic, Orthodox, Protestant and Islamic legislation. Each of them has its own view of marriage and defines its own conditions for a valid marriage. The new Code of Church Law of 1983 devotes six canons from 1124 to 1129 to these problems. In the Catholic church the participation of an ordained servant is necessary for the validity of a mixed marriage. Other churches require their own priest or the marriage ceremony taking place in their church to acknowledge the validity of a marriage. The most difficult mixed marriages are those where one partner is a Catholic and the other one is not baptized. It is true, however, that the problems of mixed marriages are not solved just by the legilation of different churches but also by the wisdom of the priest and the resourcefulness of the local church.

Pregled UDK 264 : 929 Muršec, Jožef (049.2)

Slavko Krajnc

Liturgična misel Jožefa Muršca[1]

Delovanje Jožefa Muršca je bilo zelo raznovrstno, bodisi na cerkvenem kakor tudi na narodno-socialnem področju. V predstavitvi njegovega življenjskega opusa bomo izhajali iz dejstva, da je bil Muršec v prvi vrsti duhovnik in da je ves njegov življenjski opus zaznamovan z dimenzijo pastoralno-duhovne in narodnostne vneme v vzgoji in oblikovanju takratnega slovenskega človeka.

Zaradi njegove vpetosti v širok spekter različnih dejavnosti in odgovornosti je le malo gradiva o njegovem liturgičnem raziskovanju in ustvarjanju v pisani besedi, in še ta, ki je, je nujno poljudno duhovnega in spodbudilnega značaja. V dušnem pastirstvu si je skrbno pisal pridige v slovenskem jeziku, od katerih so bile le redke objavljene v zborniku *Drobtinice*, večinoma pa so ostale v rokopisu. Ohranjenih je le 26, in sicer iz njegovih prvih treh let pastoralne dejavnosti.[2] V njih razlaga evangeljski odlomek, nato preide na razlago kakšne krščanske kreposti, le tu in tam pa lahko zasledimo mimobežen liturgični poudarek, npr. o bolniškem maziljenju, sveti popotnici, molitvi, spovedi itd. Zato se bom v tem sestavku osredotočil predvsem na njegova obširnejša liturgično-pastoralna dela.

Glede citiranja navajam, kljub navideznim napakam ter različnosti črkopisov, njegove originalne naslove.

---

[1] Ob stoletnici smrti dr. Jožefa Muršca (1807-1895). Njegovo liturgično delovanje in misel s posebnim ozirom na priročnik *Bogočastje sv. Katolške Cerkve*.

[2] Ohranjena sta dva zvezka z naslovom: *Sveti nagovori od zadne nedele po finkistah, do pete po sv. treh kralih izdelani od J. Murseca* (11 nagovorov) in *Sveti nagovori od XII. nedele po finkistah do III. ned. v Adventi izdelani od J. Mursheza, kaplana per sv. Nikloshi v 1832* (13 nagovorov). Ob teh dveh zbirkah sta posamezno ohranjeni še dve pridigi, ki ju je imel kot novomašnik, z naslovom: *Na svetek svetega Bolfanka škofa* (pri sv. Bolfenku) leta 1830 in istega leta *Na svetek vseh Svetcov*. Vsi ti rokopisi se nahajajo v Zgodovinskem arhivu Ptuj, R-50.

1. *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes*

Da bi si olajšal posredovanje krščanskih resnic, predvsem pa poučevanje liturgičnih obhajanj in da bi le-ta bila za študente bolje razumljiva, sestavi v letih od 1846 do 1849 kratek učbenik oziroma skripta za interno uporabo[3] z naslovom *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes,* kjer obravnava osnovne pojme krščanskega bogočastja. V prvi vrsti poudari, da je bogočastje človeku prirojeno in da mu je s strani Kristusa in Cerkve naročeno, naj z bogočastjem plemeniti sebe in druge, predvsem pa, da ima vsak dolžnost razodevati svojo vero tudi navzven. V daljšem sestavku se zaustavi ob sredstvih izražanja svoje vere. Tako govori o besedi, obnašanju pri bogočastju, obleki, umetnosti, času, zakramentih in zakramentalih, o daritvi na splošno ter o mašni daritvi. Nato podčrta pomen bogočastja, ki se skriva že v samem liturgično-svetopisemskem izrazoslovju. Ob koncu omenjene brošure pa na kratko spregovori o nekaterih zgodovinskih dejstvih glede razvoja liturgičnih obhajanj.

Čeprav daje Muršec posameznim sestavkom te brošure velike in zahtevne naslove,[4] vendarle ostaja v svoji razlagi zgolj pri osnovnih ali splošnih liturgičnih pojmih in stvareh, torej tistih, ki naj bi jih poznal vsak učenec oziroma vsak kristjan. Vse te misli in razlage Muršec prevede v slovenščino in jih vključi v uvod obširnega duhovno-liturgičnega dela, ki ga je izdal leta 1850 v Gradcu z naslovom *Bogočastje sv. katolške cerkve.*

2. *Bogočastje sv. katolške cerkve*

To je največje Murščevo delo, iz katerega veje njegova duhovniško-pastirska vnema za vzgojo mladine in nasploh slovenskega ljudstva glede obhajanja liturgičnih skrivnosti. Gre za obširno duhovno-pastoralno razlago liturgičnih obhajanj, namenjeno učencem, manj veščim nemškega jezika, predvsem pa slovenskemu ljudstvu, da bi na čimbolj razumljiv način mogli vstopiti v »svetišče« liturgije, spoznati njene sestavine, pomen in namen ter jo zaživeti v vsakdanjem življenju.

---

[3] Jakob Gomilšak-Vrbanov omenja v Murščevi biografiji, da je pred letom 1850 Muršec izdal priročnik z naslovom *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* (16 strani), nato pa obširnejše delo z naslovom *Bogočastje sv. katolške Cerkve.* Imenovana knjižica v nemškem jeziku je bila namenjena samo študentom, saj avtor ni zapisal niti svojega imena. Vsaj en izvod se danes nahaja v graški deželni knjižnici in jo je moč najti pod prvo besedo naslova. Prevod te brošure se nahaja tudi v *Drobtinicah* 5 (1850), 66-74.

[4] Naslovi posameznih sestavkov: *Äußerer Gottesdienst ist ein dem Menschen angebornes Bedürfnis; Der äußere Gottesdienst ist uns auch geboten; Nutzen des äußeren Gottesdienstes; Pflicht, die Religion äußerlich darzustellen; Mittel zum äußeren Gottesdienste; Opferpriester; Kirchliche Ceremonien; Kirchliche Sprachweise; Geschichte der christkatholischen Lithurgie.*

a) Namen priročnika

Že besedilo, s katerim je sekovski ordinariat odobril to Murščevo delo v Gradcu, 4. maja 1850, poudarja, da gre za »razlago bogočastja sv. katolške Cerkve v pobožno obudenje mladine ino ljudstva«, in sicer, da bi lažje razumeli strukturo in pomen svetih časov, krajev in prostorov, cerkvene opreme, bogoslužnih opravil in oseb.[5]

V omenjenem delu se avtor v svoji pastoralno-učiteljski službi ne ustavlja veliko ob zgodovinskih in razvojnih elementih katoliškega bogoslužja, niti se ne spušča v teološke razprave in pastoralne zahteve, ampak se osredotoči na potek obhajanja in ga razlaga z duhovno-pastoralnega vidika. S tem se nam avtor predstavlja predvsem kot dušni pastir in manj kot teolog, saj nam v svojem delu ne prinaša bibliografskega aparata, s katerim bi lahko bralca povedel še k večji poglobitvi in raziskovanju obravnavane snovi, niti se ne spušča v teološko obravnavo omenjenih obredov in skrivnosti.

b) Murščevo pojmovanje liturgije

Muršec ne uporablja izraza liturgija,[6] kakor tudi ne bogoslužje, ampak »bogočastje« (prevod nemškega Gottesdienst) in »zunanja služba Božja«, to je javno versko opravilo Katoliške cerkve. Iz njegovih mimobežnih obravnav je razvidno, da je bogočastje lahko osebno (notranje) in javno (zunanje), ne pove pa, da je javno bogočastje dejanje skupnosti, ali, kakor bi rekli, soobhajanje.

Neke vrste definicijo, s katero na preprost način predstavi pomen bogočastja, najdemo že v uvodu omenjenega dela, ko pravi, da je bogočastje ali javna služba Božja »navzočevanje notranje vere«, to je, zunanji izraz notranje vere posameznika. Nato nadaljuje, da je »pravo bogočastje le tisto, ki temelji na veri, upanju, ljubezni, ponižnosti, spokornosti in zahvali«.[7]

Takšna definicija ali opis pojma liturgije je dokaj enostranski, saj mu manjka občestveni vidik obhajanja skupnosti ali Cerkve, ki se obrača k Bogu v hvali in zahvali. Podoben vidik razodevajo tudi besede, ko pravi, da je »bogočastje dolžnost slehernega, da v njem svojo vero javno razodeva pred samim seboj in drugimi«.[8] Čeprav takšno bogočastje »zaobseže celega človeka in mu pomaga notranja občutja izraziti navzven, jih oživiti in okrepiti, bodisi pri sebi kakor

[5] V imenu sekovskega knezoškofijskega urada je izdal dovoljenje za tisk stolni prošt Jož Kramer, in sicer 4. malega travna 1850, podpisal pa se je tudi tajnik Ognjoslav Weinhandl.

[6] Beseda liturgija se nahaja samo v priročniku *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* (str. 14), kjer pravi: »Die gesamten kirchlichen Ceremonien nennt man aber: äußere Gottesverehrung, besonderer Gottesdienst, Cultus, Liturgie; die Lehre darüber Lithurgik«. Danes uporabljamo izraz bogoslužje, tu in tam pa tudi liturgija.

[7] Prim. *Bogočastje*, 3-4.

[8] *Bogočastje*, 7.

tudi pri drugih«,[9] ostaja vendarle enostransko, zgolj dejanje posameznika. Ta svoj pogled delno izpopolni z mislijo, ko pravi, da so »bogočastje vsi sveti oziroma cerkveni običaji, ki se jih Cerkev pri javni službi Božji poslužuje«.[10] Vendar je tudi tu nejasno, ali gre za skupek ljudi, ki vsak na svoj način slavijo Boga, ali pa je to slavljenje Cerkve zares dejanje skupnosti, občestva, ki so-daruje in so-obhaja.

Vsekakor moremo reči, da vidi avtor liturgična slavja predvsem kot pastoralno-izobraževalno (katehetično) sredstvo in manj kot izvrševanje Kristusovega duhovništva in ponavzočevanje odrešenja. Da je pri Murščcu toliko poudarjen subjektivni element liturgije, lahko morda opravičimo z dejstvom, da so v njegovem času, kljub nekaterim pionirjem liturgičnega gibanja in s tem nove misli, še vedno poudarjali predvsem rubricistični vidik liturgičnih obhajanj, v katerega je vpet predvsem duhovnik kot glavni izvrševalec Božje službe.

c) Vsebina Murščevega *Bogočastja*

Delo je razdeljeno v štiri poglavja, v katerih obravnava cerkvene čase, prostore, opremo in cerkvena opravila.

1. Liturgično leto

V prvem poglavju omenjenega dela obravnava *liturgično leto* in ga primerja s sončnim letom. Kakor je sončnemu letu sonce temelj in središče, tako je »novo sonce troedinega Boga, ki nas je ustvaril, odrešil in posvetil, temelj in središče liturgičnega leta«.[11] Cerkveno leto razdeli na tri dobe, ki po njegovem razodevajo ljubezen Svete Trojice.

Prva doba, ki jo imenuje *adventna doba*, oznanja ljubezen Boga Očeta. Čeprav je božič središčni praznik te dobe, ga pojmuje samo kot praznik in ne kot poseben liturgični čas.[12] V opis te dobe vključi tudi prevod sedmih »O« antifon, ki pa niso izpod njegovega peresa, ampak mu jih je prevedel prijatelj Anton Lah.[13]

---

[9] *Bogočastje*, 5.

[10] Muršec govori o cerkvenih ali svetih običajih, to je tistih, ki se jih moramo pri javni službi Božji vsi držati (npr. znamenje svetega križa, pokropitev z blagoslovljeno vodo, pokaditev s kadilom) in o pobožnih običajih, to je tistih, ki so dani posamezniku na voljo (npr. poklekniti, trkati se na prsi, dvigati kvišku oči in roke, itd., prim. *Bogočastje*, 12-13).

[11] Misli o cerkvenem letu oziroma svetih časih, ki jih prinaša v tem prvem poglavju, so bile objavljene že leta 1849 v *Drobtinicah* str. 40-57.

[12] Ko govori o nedeljah po 'treh kraljih', pravi, da tudi te spadajo k adventnemu času in da adventna doba obsega vse, kar zadeva pričakovanje Jezusovega rojstva, detinstva in njegove mladosti (*Bogočastje*, 26 - 27).

[13] V *Korespondenci dr. Jos. Murška* najdemo pismo z datumom 19. IV. 1850, kjer piše Anton Lah Murščcu, da mu je prevedel 7 antifon »O« in 4 pesmi slednice in mu jih poslal (prim. F. Ilešič, *Korespondenca dr. Jos. Murška,* Ljubljana 1905, 174).

Druga doba je *velikonočna,* kjer Cerkev oznanja ljubezen Jezusa Kristusa, vse dogodke njegovega javnega delovanja, trpljenja in smrti, pokopa, vstajenja in vnebohoda. Tudi tukaj ne razlikuje časa priprave - to je postnega časa - od velikonočnega, saj poudari, da se velikonočni čas začne že s predpepelnično nedeljo,[14] hkrati pa poudari, da je »velikonočna nedelja jedro velikonočnega časa, največji praznik, praznik Kristusovega vstajenja«. Nato poudari, da se ta praznik, ki ga imenuje vuzem, čudovito ujema z življenjem, ki se spomladi prebuja v naravi. Ob tem razlaga tudi besedo vuzem s prispodobo prebujanja v naravi in pravi, da beseda vuzem izhaja iz dejstva, ko nekaj vstaja vun, iz zemlje, zato vuzem. Zanimiva je razlaga blagoslova velikonočnih jedi, kjer podčrta njegov izvor, ki sega v čas, »ko so še vsi verni hodili k obredom in so po maši pripravljali obed z blagoslovljenimi jedili (mesom, kruhom, jajci itd.) ubogim in revnim«.[15]

Tretjo dobo imenuje *binkoštna doba,* ko Cerkev oznanja ljubezen Svetega Duha. Pravi, da izhaja ime iz nemške besede fünfzig (gr. pentecoste) in da imenujemo ta praznik zato 'finkošti'. Čeprav si pomaga z razlago samega imena, ki kaže na sklep petdesetdnevnega velikonočnega časa, ga vendarle obravnava izven svojega lastnega konteksta in ga poveže z nedeljami po binkoštih, med katerimi se praznujejo tudi drugi prazniki: Gospodovi, Marijini in svetniški.

Vse to kaže, kako ostaja ujet v takratno teološko in liturgično nedoslednost, in da mu gre zgolj za duhovno-praktični ljudski prikaz liturgičnega leta, »ki s tremi dobami in prazniki ni nič drugega kot pridiga ali razlaga dogodkov in resnic krščanske vere, veselo ogledalo kreposti Božjih svetnikov in kot prijazna knjiga, v kateri lahko vsako leto ponovno beremo, kar je storil Troedini Bog za nas, obenem pa, kar moramo storiti tudi mi, če želimo doseči srečo in blagor Jezusovega odrešenja«.[16] V duhu tega opisa liturgičnega leta, ki je popolnoma brez prave liturgične vizije, na preprost način razlaga obhajanja, ki si sledijo v določenem zaporedju cerkvenega leta.

2. Liturgični prostor

V obravnavi liturgičnega prostora se Muršec osredotoči na opis cerkve kot stavbe, krstilnice in pokopališča. Najprej navede nekaj zgodovinskih podatkov glede cerkve kot sakralnega prostora, nato opiše predvsem z duhovnega vidika dele cerkve, kot so stolp (in zvonovi), ladje, prezbiterij, zakristija, nato pa preide v opis oltarja (sveč, kipov), tabernaklja, krstnega kamna (ki ga imenuje

[14] *Bogočastje*, 28; *Drobtinice* 4 (1849), 45.

[15] *Bogočastje*, 36; *Drobtinice* 4 (1849), 51.

[16] »Katolško cerkveno leto s trojimi sv. dobami ino zmesnimi prazniki ne kaj druga, ko prévena predga črez sv. prigodbe ino resnice keršanske vere, veselo ogledalo lepih kreposti Božjih svetnikov, ali prijazna kniga, v kateri lahko vsako leto znovič pregledujemo, kar je trojnojedini Bog za nas storil, pa tudi, kar mi storiti moramo, ako želimo srečo ino blagor Jezusovega odrešenja doseči« (*Bogočastje*, 43; *Drobtinice* 4 (1849), 55-56).

kerstirna), spovednice in orgel. Kot posebni sakralni prostor obravnava pokopališče, »kjer počivajo verni pod senco križa«, nato se nekoliko ustavi ob vsakem znamenju na njem (ob križu, svečah, rožah, prelomljeni sveči, prevrnjeni bakli, sidru, angelu s trobento itd.) in podčrta njihovo duhovno sporočilo. Za liturgični prostor in vse, kar se v njem obhaja, pravi, da mora vnemati kristjanu svete misli in želje, mu krepiti voljo v dobrih sklepih in voditi njegovo srce in dušo k Bogu.[17]

3. Liturgična obleka, posode in knjige

Glede opisa liturgičnih oblačil je zelo kratek, svoja razmišljanja pa obogati z molitvami, ki jih je duhovnik molil med oblačenjem. Pomen liturgične obleke vidi v tem, da je duhovnik pred Božjim veličastvom dostojno oblečen. Zato v svojem razmišljanju opominja škofe in duhovnike ter jih spodbuja k potrebnim krepostim, vernike pa, naj dajo dolžno čast Bogu in njegovim služabnikom.[18] Podobno se izrazi tudi o liturgičnih posodah in knjigah ter pokaže v svojih pastoralnih spodbudah na njihovo imenitno vlogo v službi Božjega. Glede liturgičnih knjig pravi, da so vse napisane v latinskem jeziku, razen evangeljske knjige, in sicer zato, da izžarevajo edinost vere in da se vera v neživem jeziku najlažje ohrani čista; da je bolje, da se svete stvari ne obhajajo v vsakdanjem, ampak v bolj skrivnostnem in svetem jeziku, in da imamo že dovolj drugih knjig, ki razlagajo bogoslužna opravila.[19] To Murščevo stališče kaže, da je kot učitelj ostajal v duhu svojega časa, čeprav so tedaj že klili tudi novi duhovni pogledi, predvsem pa pastoralne potrebe. Med takšne znanilce in pionirje liturgične prenove moremo uvrstiti njegovega sodobnika in prijatelja Antona M. Slomška.

Posebna zanimivost v Murščevi obravnavi cerkvene opreme, svetih posod, bogoslužnih oblek in knjig je slovenjenje latinske terminologije. Njegova ljubezen do materine besede, do ustvarjanja novega slovenskega izrazoslovja, ga je vodila k sestavi svojstvenega liturgičnega slovarčka, ki se večkrat povsem razlikuje od Slomškovega, ki ga prinaša npr. v štiri leta pozneje izdani razlagi maše.[20] To različnost izražanja med Slomškom in Murščem nam nazorno predstavlja naslednja razpredelnica:

Današnji izrazi	**Jožef Muršec**	**A. Martin Slomšek**
prvi del maše - besedno bog.	*meša nevernih, podučencev*	maša za pervence
drugi del maše - evharistično	*meša vernih ali vlastna meša*	maša vernih
sveta daritev	*sv. daritva ali sv. aldov*	sv. daritva ali sv. aldov
darovi za daritev	*žertva ali posvetnica; darila*	darovi
tabernakelj	*tabernakul ali tabornica*	tabernakel
sveti zakramenti	*sveta svetstva*	sveti zakramenti

[17] *Bogočastje*, 45-68; prim. *Obhajilo cerkvenega posvečenja*, v: *Drobtinice* 9 (1854), 47-51.

[18] *Bogočastje*, 74.

[19] *Bogočastje*, 75-79.

[20] A. M. Slomšek, *Sveta maša očividno razlagana u dveh nedelah ali svetih praznikih*, v: *Drobtinice* 10 (1855), 3-30; prim. *Sveto opravilo očitne službe Božje za Lavantinsko škofijo*, Maribor 1860, 50-82.

Gospod, usmili se	*Gospod pomiluj*	Gospod usmili se nas
mašne prošnje (gl. prošnja)	*cerkvene ali skupne molitve*	skupne ali zbirne molitve
hvalospev	*prefacion ali predgovor*	predglasje ali predgovor
secreta (prošnja nad darovi)	*tajne ali tihe molitve*	tihe ali odbirne molitve
evharistična mol. ali kanon	*mešno vodilo*	tiha maša ali kanon
ite, missa est (pojdite v miru)	*ite meša jeste (sporočena)*	pojdite, minula je maša
obhajilo	*obredovanje*	obhajilo
prošnja po obhajilu	*poobredne molitve*	poobhajilna molitev
obhajanje npr. sv. maše	*obhajilo*	obhajanje
sveta birma	*sveta poterda*	sveta birma
Mol. bogoslužje ali brevir	*časoslovnica*	brevir
kelih	*kupa*	kelih, kelh (kupa)
patena	*zlata plitvica*	plitvica ali zlata skledica
monštranca	*kazalnica*	monštranca ali kazalnica
misal	*mešne bukve*	mašne bukve
obrednik	*obrednica ali običajnica*	obrednica
pontifikal	*škofova običajnica*	pontifikal
evangeljska knjiga	*evangeljšce*	evangeljske bukve
talar	*dopetna hala ali talar*	talar
kolar	*ovratnica ali kolar*	kolar
velum humerale	*poramnica*	humerale ali poramnica
alba	*dopetnica ali alba*	alba ali dopetnica
superpelicij ali koretelj	*kratka srajca ali roheta*	koretelj
cingulum ali pas	*pas ali dvojerta*	cingulum ali pas
manipelj	*naročnica*	manipel ali naročnica
štola	*nadramnica ali štola*	štola ali nadramnica
kazula	*mešno oblačilo ali kazula*	mašni plajš ali kazula
biret	*naglavnica ali kvadrat*	biret, naglavnica, kvadrat
pluvial ali večernični plašč	*plajš*	pluvial ali dežni plajš
dalmatika	*služnice ali dalmatike*	dalmatike ali služnice
obhajilna miza	*obredna (Božja) miza*	obhajilna miza
ministranti	*strežniki*	strežniki (ministranti)
zvonci	*zvončki ali škrebetce*	zvončki
krstni kamen	*kerstirna ali kerstni kamen*	kerstni kamen
korporal	*bela telesnica*	korporal

Ko govori o izrazoslovju, zna biti tudi zelo praktičen. Tako npr. opozarja, da je napak, če rečemo »grem sveto mešo plačati«, saj se vsaka maša daruje za vse in pri vsaki se za vse moli. Bolje je reči, da se bo pri tej in tej maši posebej molilo za tega in tega. Dar za mašo je samo zaradi vzdrževanja duhovnikov. [21]

4. Posebna liturgika

V zadnjem poglavju *Bogočastja* obravnava avtor posebno liturgiko, to je zakramente in zakramentale, molitveno bogoslužje in ljudske pobožnosti, na kratko pa spregovori tudi o krščanskem nauku.

[21] *Bogočastje,* 101.

a) Sveta maša

Pod naslovom *Sv. meša* govori avtor najprej o starozaveznih daritvah, nato pa o Jezusovi daritvi na križu kot najpopolnejši daritvi Očetu. V duhu tridentinskega koncila pravi, da je »sv. maša nekrvava daritev nove zaveze, spomin in ponavljanje krvave daritve, ki jo je Jezus pri zadnji večerji postavil pod podobo kruha in vina in ki nam jo On kot naš večni veliki duhovnik ponavlja po svojih vidnih namestnikih«.[22] Z obhajalnega vidika pa pravi, da je sveta maša, pri kateri se daruje Božji Sin, srce vsega bogočastja, njegova nebeška danica, ki najlepše govori, sveti, greje in oživlja.[23] Nato se po nekaj preprostih uvodnih mislih glede postavitve in pomena evharistije osredotoči na razlago mašnih delov, kakor si sledijo pri obhajanju. V duhovni razlagi posameznega trenutka obhajanja se omeji zgolj na bistvene stvari. Tudi prevede le tiste liturgične tekste, ki so odgovor ljudstva. Vstavi pa prevod petih sekvenc ali pesmi slednic, ki jih je, kakor sem že zgoraj omenil, prevedel Anton Lah. To so: *Stabat Mater dolorosa* (Mati je pod križem stala), *Victimae Paschali* (Jagnjetu velikonočnem), *Veni sancte Spiritus* (Pridi sveti Duh ti dnes), *Lauda Sion Salvatorem* (Hvali Sion Zveličarja), *Dies irae* (Sodni den).

b) Zakramenti - sveta svetstva

V drugem delu zadnjega poglavja spregovori o zakramentih, ki na viden način ponavzočujejo nevidne Božje milosti. Med drugim poudari, da učinek zakramentov razodeva že samo ime zakrament ali svetstvo, to je posvečenje. In to najdemo že v latinski besedi sacramentum, še nazorneje pa v italijanski sacramente oziroma »sacra mente«, to je sveta misel (ali duša) tistega, ki ga prejme.[24] Na podoben način se ta učinek skriva v slovenski besedi »svetstvo«, zato Muršec opusti izraz zakrament, čeprav ga je dolga leta uporabljal, in ga nadomesti s slovenskim, ki prav tako izraža posvetilno moč zakramenta.

Za razliko od razlage maše, kjer smo videli, da prinaša malo prevodov liturgičnih tekstov, naletimo pri obravnavi krsta, ki ga imenuje ključ, ki odpira vrata v Cerkev in Božje kraljestvo, na skoraj celoten prevod obreda. Opušča le oracije in blagoslov soli. Med drugim spregovori tudi o krstu v sili in krstu želja, nato pa sklene s praktičnimi nasveti glede daril botrov in praznovanja obletnic krsta.

Pod naslovom *Sv. poterda* spregovori o Jezusovi obljubi Tolažnika, o nekdanji navadi podeljevanja birme takoj po krstu ter o birmovalcu in času birmovanja. Razlaga obreda je zelo rubricistično-praktičnega značaja, čeprav ji na koncu še doda razlago nekaterih liturgičnih znamenj tega obreda. Kakor za krst, tako tudi tu ne opusti nasvetov glede daril botrov in praznovanja obletnic birme.

Ko govori o zakramentu Sv. Rešnjega telesa, se na kratko spomni postavitve evharistije pri zadnji večerji, nato, da sta obe podobi, to je kruha in vina potrebni za obhajanje maše, da pa za obhajanje ljudstva zadostuje samo ena podoba, saj je cel Kristus navzoč tudi v eni podobi. Nato predstavi zgled prvih

[22] *Bogočastje*, 82.
[23] *Bogočastje*, 11-12.
[24] Prim. *Bogočastje*, 112-159.

kristjanov, ki so vsak dan pristopali k obhajilu in da kljub cerkveni zapovedi, da je treba vsaj enkrat v letu, in to v velikonočnem času pristopiti k zakramentu spovedi in obhajila, Cerkev spodbuja verne k pogostemu prejemanju obhajila. S tem se tudi Muršec, podobno kot Slomšek, umakne janzenistični strogosti, kar zadeva zakramentalno življenje, in poudari, da je evharistija hrana za duhovno življenje. Na koncu obravnave zakramenta Sv. Rešnjega telesa doda Muršec še opis obreda prejemanja obhajila zunaj maše.

Zakrament pokore osvetli Muršec z Jezusovim naročilom: »Prejmite Svetega Duha, katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni in katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jn 20, 23). Ob tem poudari, da so spovedniki »zdravniki-učitelji-sodniki« in da je spovedna molčečnost brezpogojna. Sledi razlaga obreda, ob kateri prinaša tudi vse molitve, ki jih izmolita spovedanec in spovednik. Ob koncu doda nekaj misli in spodbud za pogosto spoved in za prejemanje odpustkov.

Ko govori o zakramentu bolniškega maziljenja, ki ga imenuje *sveto poslednje olje*, ostaja v duhu svojega časa, ki vidi v njem zadnje dejanje Cerkve tistemu, ki se poslavlja oziroma umira. V razlago obreda vključi zanimiv opis običaja, da se ljudje, ko slišijo zvon, ki naznanja, da bo duhovnik prišel k bolniku, zberejo kraj pota ali pa tudi na domu bolnika in prepevajo evharistične pesmi, kot npr.: *Častimo Te* ali *Svet, svet, svet*. Ko se jim duhovnik približa, jim z Najsvetejšim podeli blagoslov.

Pri razlagi svetega reda se najprej osredotoči na Kristusove besede postavitve tega zakramenta, nato na kratko predstavi nižje redove, za katere ne uporablja več latinskih imen (ostiariat, lektorat, eksorcistat in akolitat), ampak samo slovenska. Tako govori o vratarstvu, bravstvu, zarotništvu in strežništvu. Nato nadaljuje z višjimi redovi, in sicer s subdiakonatom kot vmesno stopnjo, z diakonatom, presbiteratom in episkopatom in jih predstavi z vidika bodočega poslanstva določenega kandidata za takšno službo.

V razlagi zakramenta zakona ga je vodil izredno praktičen namen, ko govori o pripravi, pa tudi o samem obhajanju zakramenta. Kljub uvodnim svetopisemskim in teološkim poudarkom zakona kot zakramenta, ki je »zaveza med možem in ženo«, opozarja na nujnost predhodne priprave, ki naj vsebuje: izpraševanje zaročencev o veri in dobro spoved, pri kateri naj se pogovorijo o oklicih in morebitnih zadržkih. Med drugim pravi, da sta novoporočenca z vsemi svati najprej povabljena k daritvi svete maše, pri kateri ju duhovnik posebej priporoči Bogu, šele nato, to je po maši, sledi poročni obred. Ta vrstni red je sicer zelo nenavaden, saj je Cerkev v takratnem času obhajala poroke pred mašo, da je lahko med mašo, ki je sledila, duhovnik podelil nevesti (danes bi rekli novoporočencema) posebni poročni blagoslov. Muršec sicer omeni, da na koncu obreda duhovnik »blagoslovi sporočena« (to je novoporočenca), ni pa jasno, za kakšen blagoslov gre. Ob koncu predstavitve tega zakramenta najdemo še nekaj misli in spodbud glede obhajanja srebrne in zlate poroke s poudarkom, da ne gre za poroko v pravem smislu, čeprav ji pravimo poroka,

ampak samo za obletnico, ki naj izzveni v eno samo zahvalo Bogu za vse dobrote in milosti, ki sta jih bila deležna.

c) Keršanski poduk

Izrazito širok naslov zadnjega poglavja vključuje ob liturgičnih opravilih Cerkve tudi katehezo o krščanskem nauku, ki je nujno potrebna za razumevanje Božjih skrivnosti, ki se v liturgičnih dejanjih obhajajo. Muršec pravi, da krščanski nauk oživlja srce in duha ter nas vodi v življenje vesoljne Cerkve. Zato je ta pouk izrednega pomena ne le za mlade, ampak tudi za odrasle.[25]

č) Cerkveni posveti in blagoslovi

Zakramentale, ki jih Muršec imenuje »cerkvena svetíla«, razdeli na posvetitve in blagoslove. Ko govori o posvetitvah, se omeji zgolj na posvetitve predmetov: cerkve, oltarja, križevega pota, pokopališča, krstne vode, ognja na veliko soboto, svetih olj, posod, zvonov itd. Ob tem je moč opaziti nekaj liturgičnih nedoslednosti, ki se kažejo predvsem v liturgičnem izrazoslovju (nejasna opredelitev pojma posvetitev - blagoslov ipd.). V predstavitvi obredov blagoslovov se osredotoči zgolj na naštevanje posameznih trenutkov določenega obreda, ne da bi razložil tudi duhovni ali teološki pomen in sporočilo obreda. Tako bralca zgolj seznanja in spominja na posamezne obrede, kot so: novomašni blagoslov, blagoslov, ki ga podeljuje mašnik ob koncu Božje službe, blagoslov z Najsvetejšim ter blagoslov porodnice (vpeljanke). K tem blagoslovom pridruži nekaj praktičnih navodil in misli o krščanskem pogrebu, in sicer, kako je treba ravnati, ko npr. nesejo oziroma prinesejo krsto pred oltar, bodisi ko gre za otroka ali odraslega, ko gre za duhovnika, nato kakšen duh ali ozračje naj bo med pogrebnim obredom otroka in kakšen pri odraslem itd.[26]

d) O molitvi in pobožnosti

Ko govori o molitvi, naniza najprej nekaj svetopisemskih spodbud o iskreni in stanovitni molitvi, nato pa ob zgodovinskem in duhovnem vidiku predstavi sestavo najpomembnejših molitev, kot so: Oče naš, Zdrava, Marija, Apostolska vera,[27] Čast bodi in znamenje križa, Angel Gospodov, litanije, križev pot, rožni venec in časoslovje ali brevir. Ob tem se zaustavi tudi o pomenu cerkvenega petja in ga vroče priporoča za »obČo Božjo službo«. Še posebej svetuje zelo znane himne, kot so: *Te Deum laudamus - Bog tebe hvalimo, Veni sancte Spiritus - Pridi sv. Duh ti dnes* in *Lauda Sion - Hvali Sion Zveličarja*.

Muršec ne izpostavlja molitvenega bogoslužja (molitev brevirja) kot posebno liturgično dejanje Cerkve, ampak zgolj kot eno od oblik molitve, ki je

---

[25] Prim. *Bogočastje*, 159-165.

[26] Prim. *Bogočastje*, 165-178.

[27] Molitev Oče naš, Zdrava, Marija in vera so mu bile posebej pri srcu, zato jih je napisal v pesniški obliki (prim. *Spominek na zlato mešo visokovr. gosp. dr. Jožefa Muršeca Živkovega, prvo v sv. Bolfanski cerkvi, V. septembra MDCCCLXXX*, v Gradcu 1880, 3-11).

pridržana duhovnikom, kar dokazuje, da je imel pred očmi predvsem preprostega slovenskega človeka.[28]

e) Cerkveni obhodi in božje poti

Tudi procesije in romanja so dejanja Cerkve, ki na svojstven način duhovno hranijo in gradijo občestvo vernih kot potujočo Cerkev proti večni domovini. Takšna romanja in procesije razodevajo pred svetom posebno Božjo čast in hvalo. Njihov namen vidi Muršec v tem, da se človek reši posvetnih skrbi, opravi spoved in obljubi Bogu posebno zvestobo. Svojstveno zanimivost je moč opaziti pri naštevanju romarskih središč. Med naštetimi, kot so Betlehem, Nazaret, Jeruzalem, Rim itd. je samo ena slovenska, in to je Št. Mar'na gora, kar govori o njeni pomembnosti in priljubljenosti v slovenskem prostoru takratnega časa.

Ob koncu svojega *Bogočastja* pove, da so vsa ta cerkvena opravila zunanji izraz vere, svetel lesk notranjosti, po drugi strani pa čudoviti pripomočki za pridobitev Božjih milosti, zato pa prava Božja služba ali bogočastje.[29]

Sklep

Murščeva liturgična misel in vnema, ki ju je moč razbrati iz njegovih liturgično-pastoralnih pionirskih spisov ali del, razodevata njegovo duhovniško odgovornost in odgovor na znamenja takratnega časa, ki je v slovenskem prostoru klical po narodni zavesti, domačem jeziku in po domačih knjigah. Tako se njegovo *Bogočastje sv. katolške cerkve*, ki ga je namenil bodisi šolski mladini, kakor tudi vsemu vernemu ljudstvu, predstavlja po eni strani kot sadika ljubezni do slovenske ali materine besede, po drugi strani pa kot pripomoček za duhovno rast ljudstva, da bi ob večjem razumevanju mize Božjega in svetega zajemali iz studencev žive vode, ki izvira iz žive skale, ki je Kristus. Iz Murščevega Bogočastja veje njegova duša, ki ima pred seboj slovenskega vernega človeka, ki sicer prisostvuje liturgičnim obredom, a jih premalo razume. Zato se Muršec ne poda v celostno predstavitev katoliškega bogoslužja. Njegov namen je skromnejši. V kratkih razlagah in spodbudah vodi bralca k ozaveščenemu obhajanju liturgije in pokaže na duhovno noto, ki naj zazveni v srcu slehernega.

Da je njegovo *Bogočastje* zgolj poljudno-znanstvenega značaja, priča tudi to, da ne prinaša nobenih cerkvenih liturgičnih odlokov o liturgiji, kaj šele da bi pokazal na nove miselne tokove, ki so bili glede liturgije v njegovem času že krepko razširjeni. Zasidran v svoji tradicionalni teološko-liturgični miselnosti postavlja v središče liturgičnih obhajanj evharistijo, za katero pravi, da je »srce vsega bogočastja, njegova nebeška danica, ki najlepše govori, sveti, greje in oživlja« in ki mora biti, tako kot vsa druga bogoslužna dejanja, v službi plemenitenja človeških src.

Obstajajo tudi določene liturgično-teološke nedoslednosti (npr. adventni čas, ki traja vse do svečnice; božič brez božičnega časa, itd.) in opustitve mnogih

[28] Prim. *Bogočastje*, 178-187.
[29] Prim. *Bogočastje*, 187-190.

pomembnih liturgičnih stvari. Zdi se, da ga vodita izredna vnema in prizadevanje, da bi mogel ponuditi slovenskemu človeku čim več slovenskih knjig. V našem primeru gre torej za ljubiteljsko in pionirsko delo, ki razodeva bolj navdušenje za liturgijo kot pa strokovno obravnavo. Vsekakor je njegovo *Bogočastje* velik prispevek in spodbuda k duhovni rasti in poglobitvi verskega in liturgičnega življenja Božjega ljudstva v takratnem času.

Jožef Muršec je bil z veseljem duhovnik in liturg. To veselje veje iz vseh njegovih spisov in člankov, še posebej iz pesmi, ki jo je napisal v svojem 89. letu:

O Bog, o Bog, kak' srečen sem,
Ker v Te verujem ino vem,
Da vse 'z ničesar si ustvaril,
Obilno širni svet obdaril;
Vsezmožen ga držiš, mladiš,
Očetovsko za vse skrbiš.

O Bog, o Bog, kak' srečen sem,
ker vero, up, ljubezen vem![30]

Povzetek: **Slavko Krajnc, Liturgična misel Jožefa Muršca**

Jožef Muršec je znan kot pomemben slovenski narodni buditelj, jezikoslovec in socialni delavec 19. stoletja. V tem pregledu ga predstavljamo z vidika liturgično-pastoralnega dela. Njegova poljudno-znanstvena liturgična priročnika *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* in *Bogočastje sv. Katolške cerkve* razodevata njegovo ljubiteljsko delo in vnemo, da bi ljudstvo moglo na čimbolj razumljiv način vstopiti v svetišče liturgije, spoznati njene sestavine, pomen in namen ter jo zaživeti v vsakdanjem življenju. V vsesplošni takratni žeji po slovenski knjigi je ponudil Muršec ne le slovensko knjigo, ampak tudi knjigo, ki je služila za osebno in občestveno pripravo na bogoslužna slavja.

Summary: **Slavko Krajnc, Liturgical Thought of Jožef Muršec**

Jožef Muršec is known as an important Slovenian national revivalist, linguist and social worker in the 19th century. In this survey he is presented as a liturgical and pastoral worker. His popular scientific liturgical manuals *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* (Principles of Public Worship) and *Bogočastje sv. Katoliške cerkve* (Worship of the Holy Catholic Church) show his enthusiasm to enable people to understand and enter the shrine of liturgy, to get to know its components, meaning and intentions and to live it in their everyday life. In view of the general thirst for Slovenian books existing in those times, Muršec did not just give people a Slovenian book but also a book that served for personal and community preparations for liturgical services.

[30] *Slovenske večernice za pouk in kratek čas,* Celovec 1898, 64.

Pregled UDK 330.34 (497.12) : 929 Krek, Janez Evangelist

Vladimir Durič

Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem

Uvod

Za celostni uvid in razumevanje stanja družbe v Krekovem času je potrebno najprej razumeti globalno stanje na tem področju v celotni Evropi. Stanje v 19. stoletju je nekakšna logična posledica evropskega razvoja na področju znanosti in filozofije. Začetki tega procesa so razpoznavni že mnogo prej, vendar so na področju celotne Evrope, pa tudi znotraj posameznih držav, manj vidni, saj je njihov proces potekal počasneje kot v 19. stoletju. Liberalizem tega stoletja ima svoje korenine že v racionalizmu, ki je s svojim naukom pričel ločevati in deliti posamezne bistvene segmente družbe in jih poskušal narediti avtonomne. Podoben proces se je odvijal tudi na področju politike in z njo povezane religiozne, oziroma konfesionalne pripadnosti, ki sta bila mnogokrat vsaj pretveza, če ne vzrok za delitev duha v evropski misli. Tako se ideja svobode, najprej na konfesionalni ravni, z njo pa tudi politične svobode, preko bojev uveljavlja v ustanavljanju novih držav, ki s svojim svobodnjaškim pogledom na svet začno ustvarjati tudi njegovo drugačno podobo in stvarnost.[1] Posebej močan razvoj je ta dinamika doživela v 19. stoletju z industrijsko revolucijo in spremembami na političnem področju. Večje politične spremembe se z revolucijami na Francoskem in njihovimi posledicami začenjajo že stoletje prej. Trga se stari fevdalni način družbene organizacije, na njegovo mesto pa stopa nov, kapitalistični, ki je posledica zahtev po svobodi, ki ima za svojo osnovo popolno nevezanost na obstoječe avtoritete in ustvarjanje novega reda, ki temelji predvsem na znanosti. Tako prevladuje v 19. stoletju predvsem evolucijska teorija, ki jo sprejema tudi družbena konstrukcija z idejo boja za obstanek, ki je ena od temeljnih idej liberalizma.

[1] Ena najbolj značilnih držav v tem oziru je Nizozemska, ki je s svojo popolno neodvisnostjo leta 1648 in nadaljnjim razvojem močno vplivala na razvoj Evrope.

1. Gospodarsko-politični položaj v Avstriji

Avstrija je bila kot ena pomembnejših evropskih držav prav tako vključena v ta razvoj. Kljub določeni specifiki se vključuje v družbene tokove 18. in 19. stoletja.

Kmetje v Avstriji so dosegli svobodo po letu 1780, vendar le na osebnem področju, medtem ko je bila njihova zemlja še vedno obremenjena z obveznostmi do zemljiških gospodov. To pomeni, da so ostali še fevdalni odnosi z denarnimi in služnostnimi dajatvami. Nadaljnji korak na tem področju je bil leta 1848, ko so kmetje dosegli še materialno ali zemljiško neodvisnost. Z zemljiško odvezo je kmet dobil teoretično in praktično možnost, da se zaposli kjerkoli, tudi v industriji in pri prometu. V resnici je bila možnost zaposlitve še majhna, ker je bila industrija še slabo razvita, kar se je z leti sicer spreminjalo, vendar pa je bilo povpraševanje po zaposlitvi v industriji vedno večje od možnosti. To je pomenilo zniževanje vrednosti dela in na ta način siromaštvo. Po drugi strani pa je meščanstvo s svojim pogledom želelo ustvariti novo družbo, ki bi temeljila na kapitalu. »Opozicija proti merkantilizmu je naraščala predvsem v Trstu in na Dunaju. Tu so bile določene oblike gospodarskega liberalizma kot teorije in kapitalizma kot prakse sorazmerno močno razvite.«[2] Vse te spremembe so zahtevale tudi politične spremembe, kar pomeni drugače organizirano državo, ki bi fevdalni sistem zamenjala s kapitalističnim, se pravi parlamentarnim. V Avstriji je zaradi različnih narodnosti, ki bi imele v parlamentu svoje zastopnike, obstajal strah pred razpadom. Kljub temu je cesar Franc Jožef 1860 izdal novo ustavo, vzroki za to pa so bili različni.[3] Meščanstvo je vedno bolj pridobivalo na ugledu, kar pomeni tudi razvoj kapitalizma in nove odnose v družbi. Posledica tega procesa je bila velika socialna negotovost in na mnogih področjih neurejenost, zato se pojavijo tudi različne kritike razmer. Med najpomembnejšimi v Avstriji je bil tako imenovani Vogelsangov krog, ki se je močno prizadeval za spremembo razmer in začel v Avstriji ustvarjati krščanski socializem.[4] Njihov namen je bil ponovno vzpostaviti družbo, v kateri bodo vladala krščanska načela. V politiki se je torej postavljalo nasprotje med liberalnim kapitalizmom in idejami o drugačni urejenosti socialnih odnosov na podlagi krščanskega etosa, oziroma socialističnih idej. Poleg tega je v družbi potekal tudi socialistični boj zoper izkoriščamje predvsem nižjega sloja prebivalstva. Socialistična vizija družbenih sprememb je bila v svoji osnovi zelo drugačna od krščanske in šele poznejša zgodovina je pokazala to razliko v vseh razsežnostih. Medtem ko socializem gradi na ideji delavskega boja, se krščanska pobuda zaveda, da sta liberalni kapitalizem kot ekonomska kategorija ter

---

[2] J. Šorn, *Začetki industrije na Slovenskem,* Založba Obzorja, Maribor 1984, 188.

[3] Prim. C. Moraze, *Zgodovina človeštva V/2,* Državna založba Slovenije, Ljubljana 1976, 27-29.

[4] Prim. A. Knoll, *Der Soziale Gedanke im modernen Katholizismus,* Reinhold Verlag, Wien-Leipzig 1932, 91.

socializem kot družbena kategorija tisti uvoz, ki se je zdel in predstavljal kot obetaven vzvod blagostanja, in je torej potreben, ki pa je zaradi brezobzirnega izkoriščanja in bogatenja postavil v nevarnost predvsem aristokracijo, to se pravi tisti sloj prebivalstva, ki se je dal zlahka prepričati in ki mu je do tradicionalizma svojih vrednot in do svojega obstanka.[5] Zato za razliko od socialistov v akcijo spremembe družbe vključuje vse subjekte. Predvsem pa mu je vodilna misel in osnovna ideja v prepričanju, da staro družbeno stanje samo po sebi ni slabo in ga zaradi tega ni potrebno v osnovi spreminjati. V fevdalni organizaciji družbe vidi pravo socialno urejenost in se zato bori za njeno ohranitev. Na podlagi tega se je v krščanskem socialnem gibanju rodil antisemitizem, saj so v Judih videli uvožen nauk in odpad od krščanskega pojmovanja, vse pa zaradi močnega judovskega finančnega vpliva, preko tega pa prevlade liberalističnih načel, vrednotenih predvsem na podlagi kapitala. Judje so bili namreč kot veliki lastniki kapitala glavni nosilci kapitalističnega razvoja in s tem povezanega propadanja obrtništva. S tem gibanjem in idejami se je srečal tudi Krek.

2. Janez Evangelist Krek (1865-1917)

Rodil se je 1865 kot prvorojeni sin. Po relativno težki mladosti se je odločil za poklic duhovnika in po posvečenju nekaj časa služboval v različnih krajih današnje Slovenije. Zaradi svojih vsestranskih sposobnosti je že kot mlad duhovnik odšel študirat na Dunaj, kjer se je seznanil tudi z idejami Vogelsangovega kroga, tako z združenji delavstva kot idejo posojilnic in zadružništvom.[6] Kot močno socialno usmerjena osebnost se je zavzel za rešitev težkega položaja prebivalstva, in sicer na različnih področjih in na različne načine. Kot osnova za njegovo dejavnost pa je njegova analiza stanja takratnega časa. To je mogoče zaslediti v vsem njegovem delovanju, naj bo to publicistika, govori ali literarno delo. Eno najbolj strnjenih analiz pa gotovo predstavlja prvi del razprave, objavljene v Katoliškem Obzorniku leta 1900, ko na literarno slikovit način predstavi 19. stoletje, ki se izteka - umira. Ob očetovi smrtni postelji stojijo njegovi otroci, po katerih je mogoče spoznati njihovega očeta: »Spredaj stoji politična njegova deca: revolucija z divjim, okrvavljenim licem in polomljenimi prestoli, liberalizem, ki mu, do nedavna še tolstemu, od oholosti pijanemu mladeniču, sušica mrši život, bledi lice, suši mozeg; socialna demokracija z rdečo zastavo, brezstidna, predrzna, z zaničljivim zasmehom na ustnah, s sanjavo, samozavestno samozaupnostjo v očesu. - Poleg njih socialna

[5] Prim. A. Mlinar, *Krek in žensko vprašanje,* v: *Krekov simpozij v Rimu,* Mohorjeva družba,
Celje 1992, 196.

[6] Prim. E. Bruckmüller,

otroka: krivonosi kapitalizem in razmršena beda, ki nosi vzdihe in kletvine milijonov ljudi v svojem osrčju. - Umstvena deca se tlači ob drugi strani: filozofija, ki ji je rak nihilizma zglodal obličje in prevotlil lobanjo, naravoslovna veda, ki si je zakrinkala brhko deviško glavo z orangutangovim divje praznim obličjem; druge vede, v tla vprte z zvezdami na čelih, a s skeptičnim mrakom na očeh. Vmes pa kriče od sovraštva napojeni nacionalizem, upornost, nesramnost, brezznačajnost, lizunstvo, krutost, sirovost, brezbožnost, sebičnost - nravni otroci devetnajstega veka.«[7] V prvem delu navedene razprave poetično prikaže stanje v Evropi na koncu stoletja, ko postavi sceno umiranja in oporoke. Dejansko stanje je popolnoma drugačno, kot so bili načrti na njegovem začetku, zato diha iz tega dela neizogibna tragika, ki jo je mogoče upodobiti le na ta način. Osnova za takšno oceno je praksa in posledice, ki jih je prineslo drugačno vrednotenje sveta, ko na prvo mesto brez izjeme in z izločitvijo vsega drugega stopa na sceno znanstveni um in na tej osnovi postavlja nov ustroj sveta, ki mu je človek edino merilo. Posledice so ravno nasprotne od zastavljenega cilja. Namesto človekovega kraljevanja je nastopila človeška beda, ki se zavozlana v svoje znanstvene nazore utaplja v tragičnih posledicah, predvsem na socialnem področju. To aktivnost vidi predvsem v boju proti cerkvenim vrednotenjem in trganju človeka od Boga. To mora v vsakem primeru prinesti razpad namesto združevanja in Krek vidi kot posledico tega revolucijo, ki stoji pred vrati. To je na nek način preroški pogled človeka, ki se globoko zaveda človekove odvisnosti od stalnih načel, ki se jih pod nobenim pogojem ne sme spreminjati. Vsaka takšna sprememba prinese namreč neizogibne posledice razpada. Revolucija pa je ena od končnih podob razpadanja, ko se v nasilju ruši vse dobro in zlo skupaj in ni več pravega kriterija, po katerem bi presojali smer človeški družbi. Zato je revolucija posledica nereda, ki ga povzroči človekov napačni pristop do stvarnosti s svojim rušenjem absolutnih načel življenja.

Temeljni vzroki nastalega stanja so torej v napačni postavitvi človeka kot posameznika in družbe kot organizma. Krek ugotavlja, da se v družbi vedno bolj širijo različni modeli razmišljanja in delovanja, ki so nasprotni religiozno-etičnemu pojmovanju sveta. Ne gre le za to, da so novi, ampak so v osnovi napačni. Zato njegova analiza stanja ne ostaja le na umskem področju, marveč se neposredno dotika tudi čisto praktičnih pristopov. To je še posebej vidno pri analizi delavstva in kmečkega prebivalstva, ki sta ob družbenih spremembah utrpela največjo škodo. Skupno vsem je, da na nek način ugotavljajo nenormalne pogoje življenja. V tem stanju vedno bolj prevladuje liberalizem kot družbeno načelo, ki pa ne prinaša zdravega razvoja, ampak socialno nepravičnost, ki je v nasprotju s človekovo naravo. Socialna pravičnost je namreč temeljni del človekove narave. Liberalizem kot ideja pa dopušča, da se tovarnarji sklicujejo na Darwinov zakon selekcije, sproletarizirani delavci pod vplivom judovskih učiteljev sovraštva pa snujejo nasilne spremembe, medtem ko je prava rešitev v človekovem spoznanju svojega mesta in odvisnosti od

[7] J. E. Krek, *Izbrani spisi IV.*, Družba sv. Mohorja, Celje 1933, 206-207.

Boga. Slednje v povesti *Iz nove dobe* položi v Kosmova usta: »Res je strast silna, toda sam izkušam, da je še silnejša milost božja. In reveži so vredni usmiljenja, vredni prijateljstva in ljubezni. Trpe in mučijo se - za druge, ki jim ne pokažejo nikdar srca, marveč jih le stiskajo v svoj dobiček. Ali naj se tako ravna s človekom, v katerem se zrcali božja podoba? V delu uporablja človek vse svoje moči, dušne in telesne in zato zaslužuje za to žrtvovanje pač več, nego samo slabo plačo. Krivic se zgodi brez števila in ni čuda, da se v revščini utapljajoči se delavec poprijemlje tudi britve, v nadeji, da mu bo boljše. Zato so vredni, da se družba človeška bolj zanimlje zanje.«[8] Zato so tudi posledice temu primerne, kot sam zapiše:«Vsesplošno razdejanje je krona-moderne kulture brez Boga.«[9] »Za Kreka končno ni dileme: Človek bo sebe prav spoznal in se znašel v tokovih nove dobe le v povezavi z Bogom, brez Boga pa bo propadel. Zato je treba vsa vprašanja človeka reševati v luči vere.«[10] Vera in tradicija Cerkve dajeta namreč najbolj celostno in zdravo zgradbo človeške družbe in je zaradi tega to potrebno tudi aktivno udejanjati.

Ob kritičnem presojanju navedenega besedila bi se morda pojavila ocena čiste subjektivnosti in kot njen vzrok resignacija človeka, ki ob razvoju novega družbenega reda novosti nikakor ne more sprejeti. Vendar pa ima že Krekov čas do njega stališče, ki takšno kritiko zavrača, saj je Krek v svojem času veljal kot nesporna avtoriteta in vsestransko praktičen človek. To se kaže tudi v njegovem odnosu do liberalizma in liberalne stranke. Splošno je mogoče reči, da se je odnos Kreka do liberalizma in obratno zaostroval. Od začetka ni bilo pravih nasprotij, pozneje pa so vedno bolj naraščala, vse do napadov z grožnjami in umazanih liberalnih podtikanj osebne nemorale.[11] Vse se je nekako umirilo po Krekovi smrti, ko je bila slovenska politika bolj zaposlena z unitaristično mislijo o Jugoslaviji, vendar pa je Kreku kljub temu priznala veliko vlogo pri programu zadrug in ohranitvi slovenskega kmeta.

Po drugi strani pa navedeni opis družbenega stanja v polnosti sovpada z zgodovinskimi dejstvi, ki jih je mogoče najti v raznih analizah stanja tedanjega časa. Če je torej mogoče govoriti o subjektivnem pogledu, je ta gotovo kot pogled vernega človeka, kar mu daje posebno specifiko. Njegov kritični duh je globoko zaznamovan s krščanskim pojmovanjem sveta, ki ga ima za najbolj celostnega in tudi najbolj pravilnega. Vendar pa ne vidi pravilnosti svojega gledanja zgolj v čisti duhovni perspektivi, marveč kot praktičen človek ugotavlja tudi zgodovinske razsežnosti tako svojega prepričanja kot vere. Zgodovinska perspektiva pa je v tesni povezavi s krščansko prakso, ki je v različnih zgodovinskih okoliščinah vedno znala najti primerne družbene rešitve. Zato Krek ni v prvi vrsti analitik in kritik obstoječih družbenih razmer, ampak bolj

[8] J. E. Krek, *Izbrani spisi II.,* Družba sv. Mohorja, Prevalje 1927, 184.
[9] J. E. Krek, *Izbrani spisi I.*, Društvo Dr. Janez Ev. Krek, Ljubljana 1923, 21.
[10] J. Juhant, *Krekovo berilo,* Mohorjeva družba, Celje 1989, 32.
[11] Kot je na primer tako imenovana afera Thimer.

praktik, ki na podlagi trenutnega stanja išče rešitev iz stanja, za katerega pravi, da ni človeka vredno.

3. Krekovo praktično delovanje

Že iz Krekovega gledanja na stvarnost je jasno, d a vidi reševanje družbenih problemov na osnovi dviga narodne in splošne človeške moralnosti. Pri tem loči različne zakone, najvišji pa je Božji zakon. Zato so tudi družbe različne, vendar pa je nravnost temeljnega pomena za sleherno od njih. To omogoča tudi svobodo posameznika, ki je od družbe omejena, sicer pa za vsakega človeka, ker je oseba, nujna. Posledica tega je Krekov praktični poudarek, teoretično je le razlagalen, v praksi pa omogoča svobodno združevanje in, kar je še pomembnejše, zahteva delitev oblasti in kapitala po demokratičnem načelu. To je mogoče najbolje razumeti ravno na podlagi poudarka nravnosti kot osnovnega temelja posameznika in družbe in s tem odgovornosti Bogu, ki je po bibličnem pojmovanju, to v človeka postavil (prim. 1 Mz 1, 1 - 2, 25).

Na tej osnovi je mogoče razumeti Krekovo delovanje. Temeljna ideja tega je človeško združevanje na krščanski osnovi, v čemer vidi najuspešnejši model boja zoper liberalizem in kapitalizem. Zato je združevanje na neki način rdeča nit njegovega praktičnega delovanja. Ni iskanje rešitve obstoječih problemov na podlagi vzorcev iz preteklosti, ampak je poizkus odgovora na obstoječe stanje, je neke vrste obrambni mehanizem pred kapitalizmom in enoumni vladavini tržnih zakonitosti. Poleg obrambnih ima tudi moralne in vzgojne funkcije.

V povezavi z vodilno mislijo je potrebno najprej omeniti Krekovo sodelovanje v Slovenskem katoliškem gibanju, ki je bilo ustanovljeno, da bi ponovno dvignili katoliško misel in Slovence pripeljali, oziroma povezali s koreninami. Nastalo je kot odgovor na liberalno miselnost, ki se je uveljavljala preko izobražencev, ki so študirali po Evropi. Začetek je prvi katoliški shod 1892, ki je postavil načelni program. Pravi konkretni program je izdelal drugi shod leta 1900. Po eni strani je Krek njegov voditelj, po drugi pa je potrebno vedno upoštevati tudi odvisnost vsakega človeka od razmer, v katerih živi. [12] Najpomembnejše za Kreka je njegova osnovna naravnanost na slehernega človeka, saj v tem vidi pogoj druženja, ki služi tudi posamezniku. Za varovanje in ohranitev posameznika pa je poskušal vedno znova zasnovati združenja, ki naj bi varovala v spremenjenih razmerah najbolj ogrožene. Tako je zadružništvo ena njegovih temeljnih idej, ki naj omogoča preživetje kmeta. Ta se je znašel v nemogočih razmerah, v katerih je bila velika večina prisiljena prodati zemljo in si na kakršenkoli način poiskati vir preživetja. Pri tem se je močno zavedal, da ni mogoče vzpostavljati starih struktur, ampak, da je potrebno novim razmeram primerno ustvarjati način združevanja, ki bo posamezniku omogočilo preživetje

[12] Pri razmišljanju o velikih osebnostih obstaja namreč vedno nevarnost, da celotna gibanja in ideje podredimo njim samim in pri tem spregledamo njihovo vključenost v obstoječe družbeno stanje in gibanja znotraj njega.

in uspešen razvoj. »Zadružništvo kot celota naj bi ljudi, ki se niso mogli dovolj hitro prilagoditi kapitalističnemu gospodarstvu, zaščitilo pred ekonomsko grobostjo časa, jim dalo možnost za predah, jim dvignilo samozavest, jih kot zadružno skupnost strnilo v dovolj veliko gospodarsko enoto za enakopravnejše vključevanje v gospodarsko življenje in jih zlasti z racionalnim najemanjem, trošenjem in vračanjem kreditov naučilo ravnanja z denarjem.« [13] Neposredno s tem je povezana tudi Krekova skrb za izseljence, kjer je kot na mnogih drugih področjih oral ledino. Zavedal se je namreč pomena skrbi za človeka, še posebej kadar je le-ta odrezan od domovine. Ta skrb pa ni bila posvečena le neposredni skrbi zanje, ampak tudi osveščanju ljudi v domovini, kar je vidno iz njegovih Westfalskih pisem. Sicer pa to ni bila edina skrb Janeza Evangelista Kreka na tem področju, velik pomen je namreč dajal izobrazbi ljudi in preko tega njihovi zavednosti. »Zavednost in vednost sta si v tesni zvezi. Kdor malo ve, se tudi malo zaveda in v najvažnejših zadevah živi samo nejasno čuvstveno življenje. To vidimo tudi v tako imenovanem družabnem ali socialnem vprašanju. Kakor vsakemu, tako se more tudi temu vprašanju odgovoriti samo z razmišljajočim umom.«[14] To idejo pa je razširil na vse področje, tako da je skrbel tudi za vzgojo mladine. Kot za zgoraj omenjen odnos liberalcev do njega in njegovega dela je mogoče tudi za to področje reči, da so ga v precejšnji meri onemogočili s šolsko afero in ligaši.[15] Slehernemu društvu je tudi priporočal ustanovitev glasil, s katerimi naj bi širili svoje ideje, ter na ta način pospeševali gradnjo družbe. [16]

Po istem načelu je ravnal tudi pri ustanovitvi delavskih društev, leta 1894 je ustanovil delavsko društvo v Ljubljani pred tem pa že v Idriji. Istega leta so ustanovili tudi prvi list *Glasnik*. Gibanje se je širilo tudi po državi. Leta 1895 je ustanovil konzumno društvo, istega leta je bilo zborovanje delavskih zastopnikov, kjer so sprejeli Socialni načrt slovenskih delavskih stanov. Istega leta je ustanovil tudi Delavsko stavbno društvo, ki je v okolici Ljubljane postavilo nad 100 delavskih hiš z vrtovi. Pozneje, ko sam ni mogel več aktivno sodelovati, je to društvo prenehalo delovati, na vsak način pa je bila to izkušnja in dokaz, kako se je mogoče uspešno organizirati. Ko je začutil potrebo po povezavi, je ustanovil Zvezo delavskih društev. V svojem javnem delovanju se je za delavsko vprašanje zelo zanimal, kar kažejo različne razprave in govori na različnih srečanjih. Tako postavi temeljno smernico delavskega gibanja na

[13] S. Granda, *Poizkus analize konkretnega delovanja hranilnice in posojilnice (Št. Peter pri Novem mestu)*, v: *Krekov simpozij v Rimu*, 147.

[14] J. E. Krek, *Izbrani spisi II.*, 244.

[15] Prim. M. Benedik, *O začetkih Krekovega delovanja med dijaki*, v: *Krekov simpozij v Rimu*, 97-101.

[16] Gradnja je zanj pomenila vedno gradnjo kompleksne skupnosti, kjer ne sme biti prezrt niti eden od pomembnih dejavnikov od materialnega do duhovnega področja; od posameznika do celotne družbe; od svobode do avtoritete.

Prvem slovenskem katoliškem shodu: »Predstavljati si moramo, da ne delimo delavcem milosti, ampak pravico.«[17]

Kot osnovno načelo svojega delovanja je vedno postavljal samostojnost določenih združenj, kar pa ni pomenilo, da je sodeloval le pri ustanovitvi, pozneje pa izgubil stik in zanimanje zanje. To se kaže predvsem v njegovem političnem delovanju, ko je kot poslanec neprestano skrbel za neposredno politično urejanje razmer. Tako se je na področju delavske problematike izredno zavzemal za sprejetje zakonodaje, ki bi v svoji osnovi omogočala pravičnejšo družbo. To je povedal že v svojem prvem govoru v dunajskem parlamentu, ko je pokazal na nevzdržnost razmer in posredno tudi napačno utemeljenost družbe: »V taki družbi je prosta delavska pogodba, ki bi bila pravična, kratkomalo nemogoča, in sicer iz tega razloga, ker se pri tej pogodbi ne podrejajo ljudje ljudem, ampak se mora človek, ki sklepa pri našem kapitalističnem družbenem redu pogodbo, ukloniti kapitalu kot suženj in skleniti pogodbo s kapitalom, ne s človekom.«[18] Navedeno besedilo jasno kaže krščanstvo kot temelj, kjer je človek vedno v prednosti pred vsemi drugimi dejavniki in je v končni fazi njemu vse namenjeno in podrejeno. Ravno iz tega razloga vidi Krek nevzdržnost kapitalističnih razmer in kliče k pravičnejšemu redu. Enako velja tudi za konzumna društva, ki jih je ustanavljal. Ker pa so jih mnogi iz različnih nazorov napadali, jih Krek zagovarja in pri tem strogo loči njihov namen od namena politike. Jasno pravi, da je namen teh društev združevanje ljudi proti liberalnemu individualizmu. To je njegova vizija praktičnega urejanja razmer, ki mu pravi tudi boj. To je mogoče le s praktičnim nasprotovanjem, to je združevanjem, in sicer na krščanski osnovi. Kljub temu pa priznava tudi posredni politični učinek konzumnih društev, kjer je mogoče videti tudi njegovo vizijo demokratične družbe, kot jo poznamo danes z načinom organizacije po Evropi, ko dobivajo na veljavi regije in je državni centralizem postavljen v drugi plan. Tako pravi: »Gotovo je s tem združena tudi vedno večja politična izobrazba, vedno krepkejša samozavest, ki pa ne sme imeti samo strankarskega značaja, marveč (njen namen je) splošno politično okrepljenje ljudstva v boju za njegove narodne, politične in gospodarske pravice. Tako se pripravlja, da se sedanje žalostne politične razmere kdaj preustroje, da na mestu centralnega parlamenta nastopi po avtonomističnem načelu urejeno zastopstvo narodov, stanov in upravnih skupin. Druge poti ne poznamo.«[19] Tako njegovo politično delovanje po eni strani neposredno, po drugi pa preko raznih društev tudi posredno. Oboje pa pripomore k večji zavesti ljudi in na ta način demokratičnemu urejanju družbe.

---

[17] J. E. Krek, *Izbrani spisi II.*, 195.
[18] J. E. Krek, *Izbrani spisi IV.*, 95.
[19] J. E. Krek, *Izbrani spisi IV.*, 124.

Sklep

Ob tem študiju se postavi tudi vprašanje, kaj je v družbi takrat in danes resnično mogoče storiti. Krekova izkušnja kaže, da gre oblika države in družbe svojo pot, ki jo določata politika in ozko usmerjena ekonomija, to je denar. Vsaka konkretna organizacija lahko le trenutno blaži stanje, ki ima svoje zakonitosti in svojo dinamiko. Končno je mogoče celoten proces le nekoliko zavreti ali mu popraviti smer, sicer pa ostaja staro pravilo, proti kateremu se je boril celotni krščanski socialni nauk; pravila liberalizma, ki določajo v glavnem vse. Stanje na socialnem področju je sicer precej boljše kot na začetku stoletja, vendar pa je še vedno nedopusten model vrednotenja človeka po dobičku in po tem, kar je z dobičkom povezano, naj bo to kratko, ali dolgoročno. Slednje je seveda težje zaznati, saj se te zakonitosti velikokrat skrivajo pod plaščem humanizma in gradnje človeške skupnosti. Najboljša rešitev je gotovo ravno krščansko socialno izročilo, po katerem je potrebno oblikovati stalnice, ki bodo vplivale na razvoj in vrednotenje dejanj v družbi. Zraven vseh bistvenih pogojev, ki jih pozna socialno delo, je to eden najpomembnejših, ker zagotavlja stalnost in s tem tudi določeno gotovost. Pri tem je pomembno, da ima ta postavitev tudi relativni uspeh, in sicer ne le na ekonomskem področju, ampak mora biti poudarek postavljen na humano področje, kar je mogoče doseči najprej s tako imenovanim zadovoljnim delavcem. Uspeha namreč ne moremo meriti le na ekonomskem področju, ampak je v krščanskem kontekstu pomembnejše izboljšanje socialnega stanja. Za to je potrebno najprej uporabiti vse načine, kot jih poznamo pri Kreku, pa tudi še vse druge, ki jih je prinesla sodobna znanost. Prednost pred vsem pa ima ravno izobraževanje in možnosti, ki jih imamo verni na tem in na vseh drugih področjih.

Povzetek: **Vladimir Durič, Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem**

Za pravo oceno družbenega stanja nekega obdobja je mogočih več kriterijev, pri katerih pa je potrebno upoštevati mnogo dejavnikov. Enako velja pri presoji osebnosti, ki so pri snovanju neke dobe sodelovale. Krek je kot vsaka pomembnejša osebnost zarezal globoko znamenje v svoj čas, a ga hkrati s svojim duhom in delom presegel. Njegova veličina se zrcali v praktičnem delu za ohranjanje človeškega dostojanstva, ki ga je podpiral z izostrenim duhom in simpatijo do slehernega človeka. Zato njegov pomen sega daleč preko časovnih okvirov njegove dobe in nam lahko še danes služi kot motivacija in inspiracija pri gradnji pravičnejše družbe.

Summary: **Vladimir Durič, Krek and Socioeconomic Development in Slovenia**

If one wants to judge the social situation in a certain period correctly, several criteria are possible with many factors to be considered. The same is true when judging personalities participating in the creation of a period. As it is the case with every important personality, Krek deeply influenced his time and at the same time transcended it by his spirit and activity. His greatness is reflected in his practical work to preserve human dignity supported by his sharp spirit and his sympathy with every man. Thus his importance reaches beyond his time and can still serve as motivation and inspiration for the building of a more just society.

A. di Berardino (ur.), *Patrologia IV. Dal concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini,* **Institutum Patristicum Augustinianum, Marietti, Genova 1996, 562 str.**

Ime *patrologija* poznamo že od 17. stoletja; prve preglede del očetov pa so nam posredovali že očetje sami. In vendar še vedno kljub bolj ali manj obsežnim patrologijam pogrešamo celovito delo, ki bi podrobno, celovito in v skladu z zahtevami današnje teološke in literarne znanosti predstavilo življenje, delo in teologijo očetov.

Johannes Quasten je pred malo manj kot pol stoletja izdal prvi zvezek svoje Patrologije (1950), ki je segel do Ireneja Lyonskega. Po obširnosti in podrobnosti med patrološkimi temeljnimi priročniki ni imel para. Delo je postopoma nadaljeval, tako da je v naslednjem zvezku (1953) obravnaval patristične avtorje 3. stoletja, v tretjem (1960) pa zlato dobo grške patristike do kalcedonskega koncila. Bolezen mu je onemogočila nadaljevanje, zato je bil vesel, da je njegov načrt nadaljevala skupina osmih profesorjev Patrističnega instituta Augustinianum iz Rima. Ti so leta 1978 pripravili naslednji zvezek, ki je predstavil zlato dobo latinske patristike do Leona Velikega. Tu je prišlo do spremembe glede jezika izvirnika (iz angleščine v italijanščino) in glede štetja zvezkov; ker je italijanski prevod združil Quastnova prva zvezka v enega, je bil ta potem spet tretji (enako štetje ima tudi španski prevod; v francoskem in angleškem pa je bil to četrti zvezek). Potem smo dolgo čakali na obljubljeno nadaljevanje. Tokrat je pri njem sodelovalo kar 16 avtorjev iz raznih dežel. Tudi pri tem delu smemo v kratkem pričakovati prevode v angleščino, francoščino in španščino.

Kot je bilo pričakovati, tudi ta zvezek v glavnem sledi zasnovi, kot jo je postavil avtor prvih delov. Škoda je le, da v tem in prejšnjem zvezku niso predstavljeni v drobnem tisku vsaj kratki bistveni odlomki iz del predstavljenih očetov. Opaziti pa je tudi rahle razlike med posameznimi poglavji. Najprej je predstavljeno družbeno in cerkveno življenje v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku, v nadaljevanju pa so očetje obravnavani po geografskem in kronološkem zaporedju. Če ne upoštevamo kratkih prikazov skoraj 50 korespondentov sv. Bonifacija, nas knjiga seznanja z več kot 180 cerkvenimi očeti (in tudi nekaj materami) iz tega obdobja. Življenjepisu posameznega očeta sledi kratek opis del, na koncu pa še prikaz njegovih teoloških tem. Pri manjših očetih je seveda vse to združeno. Vsakemu oddelku sledi obširna bibliografija z obveznim sklicevanjem na Clavis Patrum Latinorum ter navedbo izdaj, prevodov in študij. Knjiga je opremljena tudi z imenskim kazalom, ki bi bilo lahko malce popolnejše, in seznamom kratic.

Robert A. Markus iz Velike Britanije je pripravil kratek prikaz obdobja in v njem zlasti predstavil velike spremembe, ki so se dogajale ob splošnem pokristjanjenju rimske družbe, ob vdoru germanskih plemen in misijonskem delovanju med njimi.

Manlio Simonetti je v poglavju o krščanski literaturi v Afriki prikazal, kako so očetje, zlasti Fulgencij in Drakoncij, nadaljevali Avguštinovo misel v njegovi deželi, ki so jo zavzeli

arijanski Vandali, najbolj kruti izmed Germanov.

Manuel C. Díaz y Díaz iz Španije je v svojem poglavju obravnaval dolgo vrsto avtorjev iberskega polotoka, med katerimi daleč izstopa Izidor Seviljski.

Siniscalco, Pizzani in Di Berardino so skupno prikazali italske avtorje. Najprej je tu vrsta papežev, ki so zapustili kakšno pisno pričevanje, od Hilara (+ 468) do Zaharija (+ 752). Med njimi je seveda deležen najobširnejše obravnave Gregorij Veliki. Kljub selitvam Germanov in vzpostavitvi njihovih kraljestev na ozemlju cesarstva je cvetela latinska cerkvena književnost, katere izvrstna predstavnika sta bila Boetij in Kasiodor. Ne smemo pa zaobiti niti Evgipija, ki se je umaknil v Italijo iz naših krajev in je popisal življenje noriškega apostola sv. Severina.

Yitzhak Hen iz Izraela je s sodelavci oblikoval poglavje o galskih avtorjih, kjer izstopajo Faust Rieški, Avit Vienski, Gregorij iz Toursa in pesnik Venancij Fortunat.

Gillian R. Evans iz Velike Britanije je pripravila predstavitev Anglije, Irske in Germanije. Najprej zlasti podrobno obdela Beda Častitljivega in Bonifacija z vsemi njegovimi korespondenti, potem pa oriše življenje in delo apostola Irske Patricija. Za nas je v tem poglavju zanimiva kratka predstavitev Irca Virgilija Salzburškega, ki je povezan tudi z misijonom med našimi predniki.

Bruno Luiselli je v kratkem poglavju opisal začetke gotske književnosti z Vulfilovim prevodom Svetega pisma in eksegetskimi komentarji.

Angelo di Berardino pa je v zadnjem poglavju zbral podatke o kanonskih, penitencialnih in liturgičnih zbirkah tistega časa, ki jih je razvrstil po geografskem načelu.

Za ta zvezek Patrologije moremo reči isto kot za vse prejšnje, da je temeljno patrološko delo, nepogrešljivo za sleherni študij patrologije in nadvse bogat vir informacij. Kljub nekaterim posebnostim se lepo vklaplja v celoto skupaj s prejšnjimi zvezki. Prikazi očetov so izčrpni in njihova teologija natančno predstavljena. Obsežna bibliografija bo v veliko pomoč vsem nadaljnjim raziskovalcem. Vsaj za prevode in morebitne ponatise pa nam ostaja skromna želja. Veljalo bi malce razširiti imensko kazalo, saj se je iz njega izmuznil celo kateri izmed obravnavanih očetov. Malce manj skromna želja pa je, da bi se posodobilo prve zvezke Patrologije. Tudi za patrologijo je namreč pol stoletja lepa doba, v kateri se je zlasti zaradi razcveta študija krščanskih starožitnosti, ki ga je spodbudil Drugi vatikanski koncil, zelo poglobilo naše poznavanje prvega krščanstva in močno narasla bibliografija. Ob koncu pa se nam postavlja še vprašanje: Koliko let bo potrebnih zdaj za zadnji zvezek Patrologije?

Miran Špelič OFM

J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, **Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 380.**

Peta knjiga v vrsti Moltmannovih prispevkov k sistematični teologiji govori o eshatologiji. Že naslov *Božje prihajanje* nakazuje za Moltmanna značilen pristop k temu vprašanju, ki dandanes vedno bolj pridobiva na veljavi; pristop, ki ga poznamo že iz njegovega klasičnega dela *Theologie der Hoffnung* in iz drugih njegovih prispevkov. Bog že sedaj prihaja v stvarstvo in zgodovino in ju pripravlja za dokončni prihod ob dovršitvi časov, ki bo pomenil nov začetek. »Na koncu - začetek«, to je izhodišče, ki je vseskozi kristološko: Kristusov »konec«, smrt, je bil dejansko njegov začetek, zato je ta dogodek začetek eshatoloških časov. V Uvodu nakaže Moltmann, da želi predstaviti poseben nauk o upanju, odkriti obzorja pričakovanja za osebno življenje, za politično in zgodovinsko življenje in za življenje vesolja (13). Izhodišča so: trinitarično pojmovanje Boga, ekološko pojmovanje stvarjenjskega občestva in eshatološko pojmovanje prebivanja Boga med svojim ljudstvom, v Kristusu in po njegovem oživljajočem Duhu v naših srcih (prim. 13). V pričujočem delu so navzoče tiste poteze, ki jih je avtor razvijal že v prejšnjih delih, zato je težko razumeti njegovo eshatologijo brez poznanja njene »predzgodovine«, brez prejšnjih del. Avtor govori o vključujoči eshatologiji (Integrirende Eschatologie), ki ne zanemarja nobenega področja človeškega življenja, zgodovine in stvarstva. Dokončna uresničitev eshatoloških pričakovanj bo v dokončni uveljavitvi Božjega kraljestva, ki bo hkrati poveličanje Boga. V to poveličanje Boga so vključeni: zveličanje in večno življenje človeka, odrešenje celotnega stvarstva (Kreatur) in mir novega stvarstva (Schöpfung). Tako ima krščanska eshatologija štiri obzorja, ki jih obdela Moltmann v štirih poglavjih (2-5): osebna (personalna) eshatologija, eshatologija zgodovine, kozmična eshatologija in Božja eshatologija.

V prvem poglavju, ki nosi za celotno delo značilen naslov *Prihajajoči Bog,* avtor prikaže različne pristope k eshatološkim vprašanjem in poišče med njimi tiste, ki so osnova za njegov prikaz eshatologije kot prihajanja Boga. Tukaj avtor naveže na pojmovanje prihodnosti kot prihoda (adventus), ki jo poznamo že iz njegove *Teologije upanja.* Zavrača futuristično zasnovano eshatologijo in poudarja, da samo predstava o prihajajočem Bogu in njemu ustrezno adventno pojmovanje časa, ustrezata krščanski eshatologiji. K tej eshatologiji spada kategorija »novum«. Podlago za to »novost« odkrije avtor tako v stari zavezi (mesijansko izročilo), kakor tudi v novi zavezi, v kateri je vstali Kristus »novum ultimum« (44-47). Toda ta »novum« ni zgolj nepričakovana in presenečujoča stvarnost, ampak tudi izraz Božje zvestobe samemu sebi in svojemu stvarstvu. Moltmann odkrije nekakšno ponovno rojstvo mesijanskega mišljenja v današnjem judovstvu, ki je zraslo iz krščansko-humanističnega poloma v 1. in 2. svetovni vojni. »Nosilci« te misli so: Martin Buber, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig,

Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem, Margarete Susman, Karl Löwith in Jacob Taubes. Nekatere od teh Moltmann še posebej predstavi (48-64), saj jih bomo »srečali« v pričujočem delu še večkrat.

Drugo poglavje, ki nosi naslov *Večno življenje*, se ukvarja s prihodnostjo posameznika. Ta prihodnost pa ni odvisna od takšnega ali drugačnega preživetja posameznika, ampak od ljubezni, ki edina omogoča »preživetje« tako v življenju kakor v smrti. Edini resnični problem pomeni konflikt med ljubeznijo in smrtjo. V tem območju razmišlja avtor tudi o vprašanju neumrljivosti človeške duše. Temelja za njeno »preživetje« ne vidi v pravilu »non omnis confundar«, temveč v »In te, Domine, speravi«. Tudi večno življenje, ki predpostavlja obujenje mesa, je stvar ljubezni in ne nekega preživetja, ki bi bilo »položeno« že v človekovo naravo. Kristjan dejansko upa v neumrljivost ljubezni; Duh življenja, ki prihaja od Boga in se k njemu vrača, je neumrljiv, in ta nas »vzame« s seboj v območje Božjega življenja. V oddelku z naslovom: »Ali je smrt posledica greha ali naravni konec življenja?« se avtor ne strinja ne z eno ne z drugo možnostjo, ampak ponuja alternativo, pojmovanje smrti kot lastnosti krhkega, časovno zaznamovanega stvarstva, ki je dvignjeno preko novega stvarjenja k večnemu življenju (96). Svojo trditev podkrepi s svetopisemskimi dogodki, sooči pa se tudi z današnjo izkušnjo »naravne smrti«, ki je večkrat vse kaj drugega kot naravna. V četrtem pododdelku drugega poglavja postavi avtor vprašanje kraja, časa in načina bivanja umrlih. Avtor v skladu s protestantskim učenjem zavrača vice kot kraj očiščevanja, bolj se nagiba k nauku o »spanju duš« (Seelenschlaf), kakor ga je zasnoval Luter. Moltmann tudi prikaže svoj pogled na vprašanje »vstajenja v smrti« in na s tem povezano vprašanje časa in prostora. Nekako salamonsko reši to vprašanje s trditvijo, da imajo tudi umrli čas, vendar ne našega časa, ki vodi k smrti, temveč Kristusov čas, ki je čas ljubezni, sprejemajoče, razsvetljujoče in opravičujoče ljubezni, ki vodi k večnemu življenju. »To je tudi element resnice (Wahrheitselement) nauka o vicah« (127). Tudi prepad med »tukaj« in »onkraj« je v vstalem Kristusu premagan: »Rešitev za premaganje ločitve na tostran in onstran, ki jo povzroča smrt, ne biva v nas, v svetu ali v območju duhov, temveč v vstalem Kristusu« (127). V njem ostajajo mrtvi povezani z nami, ki živimo na svetu. Zato poznamo resnično občestvo z umrlimi in moramo to ljubeče občestvo stalno gojiti (nekako pa avtor postavlja »meje« temu ljubečemu spominjanju, ko pravi, da za umrle ne moremo nič več »storiti«, saj je Kristus zanje dovolj storil) (129). Avtor tudi na kratko odkloni misel na reinkarnacijo, ki je dandanes zelo v modi tudi na Zahodu. Glede vprašanja prihodnosti okrnjenega življenja poda samo nekaj »osebnih misli«, tudi to ima prihodnost, saj bo Duh večnega življenja dovršil vse tisto, kar je ostalo tukaj nedovršeno in okrnjeno. Tu pravzaprav še ni postavljeno vprašanje pekla (to bo kasneje, pri vprašanju apokatastaze), čeprav bi pričakovali kakšno besedo o njem tudi v tem po-

glavju. V zadnjem, petem pododdelku spregovori avtor tudi o krščanskem žalovanju in tolažbi kot tistih dejanjih, ki ju v današnjem času izrinjamo iz našega življenja, saj se ne spodobita za človeka, ki je naravnan k uspehu in goji »kulturo narcizma«.

V tretjem poglavju z naslovom *Božje kraljestvo*, poda avtor osnutek zgodovinske eshatologije ali eshatologije zgodovine. Poglavje je zelo obširno, saj obsega 134 strani. Tu obravnava najprej apokaliptično pojmovanje eshatologije, ki linearni čas prekinja in prinaša vanj nove prvine (sploh prikaže avtor apokaliptično gledanje kot nepogrešljivo in pomembno dopolnitev zgolj linearno-prihodnostni eshatologiji), posebej pa se avtor ukvarja z vprašanjem »tisočletnega kraljestva« in pripominja, da »nobeno eshatološko upanje ni ljudi tako prevzelo in hkrati mu prineslo toliko gorja kot prav ideja o tisočletnem Kristusovem kraljestvu na tem svetu pred koncem zgodovine« (167). Milenarizem (gr. hiliazem) ima v sebi vedno določeno mero (največkrat izkrivljeno) mesijanizma. Avtor tako obdela judovski mesijanizem, ki ga imenuje predmilenarizem in krščanski milenarizem (najvažnejše mesto v Svetem pismu, na katerega se zagovorniki milenarizma sklicujejo, je Raz 7 in 20); ustavi se ob političnem milenarizmu, ki se nekako začne z nastopom Konstantina in »pax Romana«, nadaljevalo pa naj bi se s širjenjem krščanstva, predvsem tam, kjer je bilo to združeno z nasiljem. Še več, milenaristične silnice vidi na delu tudi v današnjem političnem ekspanzionizmu in naj bi ga še posebej zastopale ZDA. Cerkveni hiliazem odkriva avtor v vlogi Cerkve kot matere in učiteljice, v pojmovanju Cerkve kot »societas perfecta« in v vlogi Rima kot »večnega mesta«. Končno odkriva hiliastične prvine v novem veku, ki se je začel z odkritjem Amerike in z razsvetljenstvom ter se razteza v današnji čas. V sedmem oddelku tega poglavja se avtor vpraša: Ali je hiliastična eshatologija potrebna? Njegov odgovor je: Zgodovinski hiliazem ne, eshatološki hiliazem da (prim. 217 sl.). Avtor namreč razlikuje med zgodovinskim hiliazmom, hiliastičnim razumevanjem politične, cerkvene ali zgodovinske sedanjosti, in med eshatološkim hiliazmom, pričakovanjem prihodnosti v eshatološki združitvi konca sveta in njegovega novega stvarjenja. Zgodovinski hiliazem je religiozna teorija, ki opravičuje politično ali cerkveno moč; eshatološki hiliazem je nasprotno nujna podoba upanja v nasprotovanju, trpljenju in izgnanstvu v tem svetu. Hiliazem mora biti trdno povezan z eshatologijo, kajti brez nje vodi v zgodovinski polom, nanjo navezan pa daje moč za preživetje in upor (prim. 218). Takšen, eshatološko usmerjen hiliazem je utemeljen v Kristusovem vstajenju od mrtvih, ki pomeni upanje tudi za Izrael. Avtor, ki ga poznamo po velikem čutu za vse, kar je ogroženo, odkriva nekatere pokazatelje, ki govorijo o »resnosti časa«, v katerem se nahajamo in se moremo z njim učinkovito spoprijeti samo v moči apokaliptične eshatologije, ki prebuja upor vere (Widerstand des Glaubens) in potrpljenje upanja (Geduld der Hoffnung), saj ta širi upanje v nevarnostih, ker vidi v človeškem in kozmičnem koncu nov

začetek (prim. 228). Avtor nato spregovori zelo prepričljivo in podkrepljeno s podatki o vojaškem, ekonomskem in ekološkem poslednjem času (Endzeit). Jasno postavi mejo med bibličnimi apokalipsami in »našimi« apokalipsami: »Biblične apokalipse povezujejo pričakovan propad tega sveta z upanjem na nastop novega, pravičnega Božjega sveta. 'Naše' apokalipse pa so brez Boga (gottlos), ne poznajo nobene sodbe, nobene milosti, ampak samo samouničenje človeka, katerega je sam kriv« (243). Avtor spregovori tudi o prerokih »konca zgodovine«, čas, v katerem živimo, naj bi bil poslednji in ga smemo imenovati končni čas (Endzeit). Človek takšnega časa nima več nobene zgodovinske odgovornosti, saj živi v brezalternativnem času. Med preroki tega časa omeni Moltmann predvsem Alexandra Kojèva in Francisca Fukujama. Avtor se po vseh teh prikazih še enkrat vpraša, ali je apokaliptična eshatologija potrebna, in odgovori: »Apokaliptika obvaruje krščanski nauk o upanju pred lahkomiselnim optimizmom in pred krivimi preroki, ki pravijo: 'Mir, mir in ni nobenega miru' (Jer 8,11). Eshatologija ni nauk o *happy endu* vesoljne zgodovine« (261). V zadnjem (enajstem) pododdelku tega poglavja se Moltmann sooči z vprašanjem popolne zopetnje vzpostavitve, obnovitve vseh stvari ali apokatastaze. V Svetem pismu odkrije razloge za in proti. Tako za popolno zopetnjo zedinjenje kakor za dvojni izhod odkrijemo v Svetem pismu dovolj dokazov. V Svetem pismu, pravi Moltmann, ne moremo odkriti odločitve ne za eno ne za drugo trditev. Avtor se zato sam poda iskat rešitev in zato »preigra« obe temi, vendar kmalu postane bralcu jasno, da daje Moltmann »prednost« apokatastazi, saj je bilo na Golgoti že vse »poravnano«, na Kristusovem križu je Bog svet spravil s seboj (2 Kor 5,19) in ne zgolj nekih posameznikov. Moltmann zatrjuje: »Resnična krščanska utemeljitev upanja v popolno zopetnjo zedinjenje vsega, je teologija križa, in edina realistična posledica teologije križa je obnovitev vseh stvari« (273). Tako postane vprašanje večnosti pogubljenja brezpredmetno. (Vsekakor je to vprašanje, ki dela največ težav vsakemu teologu; prepričan sem, da se je lotil te teme med sodobnimi teologi Hans Urs von Balthasar (kateremu Moltmann še najdlje sledi) z izredno ponižnostjo in odgovornostjo, zaradi česar se mu tudi pridružujem.)

Četrto poglavje, ki nosi naslov *Novo nebo - nova zemlja*, obravnava kozmološko eshatologijo ali prihodnost stvarstva. Avtor poudarja, da ni nikakršnega odrešenja in poveličanja ljudi brez odrešenja in poveličanja narave (prim. 286). Tudi ta tema ni popolnoma »nova«, ampak je nekakšno nadaljevanje razmišljanj, ki so zbrana v knjigi »Zukunft der Schöpfung« in kasneje v delu »Gott in der Schöpfung«. Prihodnost stvarstva je v njegovi dovršitvi, ki se ujema z Božjim *sabbat.* Ta sabbat je eshatološka šekinah, prebivanje Boga v svojem stvarstvu. V eshatološki *šekinah* sprejme novo stvarstvo celotno »prvo stvarstvo« in ga dovrši. Notranja edinost sabbat in šekinah se nahaja v *menuha,* mirovanju, ki ga doseže Bog na sabbat skupaj s stvarstvom in ki ga išče, ko hoče

prebivati v svojem stvarstvu. »To ne pomeni samo konec stvariteljskega in zgodovinskega božejga nemira, ampak tudi v pozitivnem smislu večno blaženost in večni mir Boga samega. Zato je to mirovanje večkrat povezano z 'Božjim veseljem'. To je Božja eshatologija« (293). Ko se avtor sprašuje, ali čaka svet uničenje, poveličanje ali pobožanstvenje, pribije: »Nulla salus sine terra!« (301). Tu je tudi prostor, kjer more avtor razviti in dopolniti svojo priljubljeno temo: ekologijo. »Ljubezen do Kristusa in upanje vanj vključujeta ljubezen do zemlje in upanje zanjo« (307). V tretjem pododdelku (307-325) obravnava avtor vprašanje konca časa in njegovega »prehoda« v Božjo večnost. Božja večnost namreč predstavlja izpolnitev časa v Božji vsenavzočnosti. Moltmann pravi: »Čas zgodovine, ki je usmerjen na cilj, prejme svojo dovršitev v krožnem gibanju večnega veselja navzočnosti in deležnosti pri neprestanem hvaljenju vsepričujočega Boga. Podobe o večnem življenju dajejo prednost plesu in glasbi, da bi opisale tisto, kar je v tem okrnjenem življenju komaj predstavljivo« (324-325). Četrti pododdelek pa spregovori o »prehodu« prostora v Božjo navzočnost (325-337). Bog s stvarjenjem začne na različne načine prebivati v svojem stvarstvu, toda hkrati pripravi temu stvarstvu prostor v sebi, tako da je Stvarnik Bog, v katerem se moremo naseliti (bewohnbarer Gott) (prim. 329). Gre pravzaprav za medsebojno prebivanje stvarstva v Bogu (tako da Bog ostane Bog in svet ostane stvarstvo) in Boga v stvarstvu, ko to postane Božja hiša, tempelj, v katerem Bog prebiva. Toda Moltmann pripominja: »Razlika med judovsko šekinah-eshotologijo in krščansko eshatologijo je razlika med novim templjem v zemeljskem Jeruzalemu in novim Jeruzalemom, ki prihaja iz nebes in ne potrebuje nobenega templja« (336). O tem »nebeškem Jeruzalemu« spregovori Moltmann na straneh 341-349. To bo kozmično in dokončno prebivanje Boga med ljudmi. Avtor pripominja, da ima kozmična eshatologija teološke in estetske razsežnosti (349).

Zadnje poglavje, ki nosi naslov *Slava* (Herrlichkeit), je najkrajše (17 strani) in se ukvarja z Božjo eshatologijo. »'Slaviti' Boga pomeni ljubiti ga zaradi njega samega in ga tako uživati, kakor je sam v sebi« (350). To pa predstavlja za človeka neizmerno notranjo osvoboditev: rešen je ciljev in namenov, ki si jih postavlja v svoji delavni vnemi. »Etična eksistenca se tako dovrši v estetični eksistenci doksologije«. »Resnična slava je polnost Boga in praznik večnega veselja« (351). Toda ta slava ni izraz Božjega samopoveličevanja, ampak je tudi tukaj opazno »pozabljanje« Boga na samega sebe, saj (v svoji trinitarični ljubezni) išče svojo slavo zaradi drugega in želi, da bi bili vsi deležni njegove slave. Zato moremo prav zaradi nas samih vzklikati: »Soli Deo Gloria.«

Pričujoče delo je vsekakor pomembna obogatitev protestantske teologije, saj je iz izbire snovi in upoštevanja teologov razvidno, da ima predvsem to teologijo pred očmi, je pa tudi koristen prispevek k celotni krščanski teologiji, saj je v delu avtorjeva ekumenska naravnanost vseskozi navzoča.

Ciril Sorč

J. Mayer-Scheu - R. Kautzky, *Od zdravljenja k ozdravljenju (pozabljena razsežnost v bolnišnici),* **Župnijski urad Ljubljana-Dravlje, Ljubljana 1995, 127 str.**

Knjiga je sad kongresa zdravnikov, medicinskih sester in bolniških duhovnikov, ki je bil leta 1977 v Hamburgu na temo: *Skrb za bolnika.*

Prvi prispevek W. Boekerja govori o pomenu jezika v odnosu bolnik - terapevt. Kljub napredku in uspehom medicine ljudje niso zadovoljni z načini zdravljenja. Mnogi iščejo pomoči zunaj nje. Bolniki danes doživljajo bolezen različno in se o njej različno tudi izražajo. Pojmujejo jo kot nekaj, česar se ne da razložiti in zato bolnika vznemirja in česar prej ni bilo. Zato sedaj predstavlja za bolnika nadlogo. Bolezen se pojmuje tudi kot gibanje nečesa; je torej nekaj delujočega, kar človek doživlja v lastnem telesu. Telo je napadeno. Pojmovanje bolezni kot motnja neke funkcije je bolj redko. Takšno pojmovanje imajo le redki bolniki, torej le tisti, ki imajo vsaj nekaj znanja o medicini. Taki zahtevajo od terapevta več osebnega dela in pogovora. Razumevanje bolezni, kot odklon od pravil, je moč zaslediti pogosteje pri psihosocialnih boleznih. Gre za občutek, da bolnik samega sebe čuti in doživlja kot odklon od vedenja drugih in od družbenih pravil. Taki bolniki so navadno v doživljanju svoje bolezni neiskreni in je zato pogovor z njimi težji.

Kadar nekdo govori na primer o težavah ali slabem počutju drugemu človeku, je to znamenje, da išče pomoč za svoje spremenjeno stanje. Slabo počutje pri mnogih ljudeh namreč še ni alarm za iskanje pomoči. Pri tem se ljudje v veliki meri zatekajo k paramedicinskim strokovnjakom, tudi k duhovnikom. Današnja medicina vidi vedno le telesni del bolezenskega dogajanja in spregleda govorico telesa.

Govoriti o tem, kako bolniki doživljajo in prenašajo bolezen, je zelo težko. Omejeni smo v izražanju, izredno omejeni v času. Velik problem je tudi komuniciranje bolnik - terapevt. Odgovori na konkretna vprašanja bolnikov so mnogokrat preveč splošni in neustrezni, bolnik se čuti ogoljufanega, kar povzroči pri njem hud duševni nemir. Bolnikova okolica na splošno odganja bolnikove negativne občutke. Negotovost in nejasnost sta pogosti spremljevalki bolnika. Imeti čas za bolnika, za poslušanje, za biti ob njem, so stvari, katerim se danes v bolnišnicah daje izredno malo pozornosti. Dotik roke je učinkovita metoda za pomirjanje bolnika.

Dolgotrajno bivanje v bolnišnici bolnika osami, zgubi gotovost, prekinejo se socialni odnosi, v katerih je živel, postane jetnik svojega telesa, samozavest je globoko ranjena, njegove človeške potrebe se močno povečajo. Ob tem se postavlja tudi vprašanje o smislu življenja in o smislu bolezni. To vprašanje se pogosto postavlja tudi duhovniku. Velikokrat nima druge možnosti, kot biti z bolnikom.

Zgodovinski razvoj skrbi za bolnika je prikazan z ozirom na razvoj medicine. Čim bolj se je ta razvijala, tem bolj se je razsežnost obravnave in skrbi za bolnika krčila zgolj na

njegovo telesnost. Prispevek je delo H. Schippergesa.

R. Kautzky razpravlja o zdravstvenih delavcih in sploh o osebju, ki se ukvarja z bolniki posredno ali neposredno v procesu zdravljenja. Bolnik se v bolnišnici znajde v nenavadni situaciji, ki je vezana na določen red in popolnoma nove - tuje osebe. Avtor obravnava široka odprta vprašanja v zvezi z odnosom bolnik - zdravnik - medicinska sestra pri organizaciji dela in obravnavi bolnika. Bolniški duhovnik je pri svojem delu izoliran zaradi pozabljene duhovne razsežnosti bolnika, ker je potreben le nekaterim. Njegovo delo je nadsvetno. V bolnišnici je potreben večplasten koncept zdravljenja. To pomeni enakovredno vključevanje vseh strokovnjakov pri obdelavi in zdravljenju bolnika; bolezen je namreč sestavni del človekovega življenja, čeprav je vedno zlo. Je življenjska situacija, ki nam tako izrazito kot malokatera druga pokaže našo nemoč, hkrati pa možnost, da jo premagamo s konkretno živeto vzajemno naklonjenostjo človeka človeku.

Zanimiv je prispevek bolniškega duhovnika J. Mayerja-Scheua iz Heidelberga. Prvo kar je potrebno pri delu z bolnikom, je, da vzamemo resno njega in njegovo govorico. Problem, ki ga avtor prav tako čuti, je tudi nepovezano obravnavanje in zdravljenje bolnika med posameznimi profili zdravstvenih delavcev in tudi med pomožnim osebjem, ki sodeluje v procesu zdravljenja. Ko je medicina dobila instrumente za zdravljenje bolezenskih znakov, je izgubila razsežnost spremljanja bolnika. Pogovor z bolniki je nadomestil marsikateri instrument. Za pastoralno delo bi bilo pomembno, da bi iskali, kako bi pogovor zopet dobil mesto, ki mu gre pri zdravljenju bolnika. Tudi pastorala bolnikov se je od pogovora močno oddaljila. V Jezusovem naročilu glede ravnanja z bolniki (Mt 10, 7) smo lahko pozorni na dejstvo, da sta spreobrnitev in odpuščanje grehov pogosto tesno povezana s procesom zdravljenja, saj Kristus hoče nekaj več, kot le ozdraviti bolezenske znake. Še vedno je prisoten problem o nepoučenosti glede zakramenta bolniškega maziljenja. Jasna navodila nam o tem daje zadnji koncil. Zamisliti bi se morali tudi ob podatkih, s katerimi postreže avtor. Še vedno so za bolniško pastoralo namenjeni starejši duhovniki, naložena jim je skrb za veliko več bolnikov kot zmorejo; v to službo laiki sploh niso vpeljani, teološka izobraženost pa je za ta področja izredno majhna.

Bolnike je treba obiskovati ne glede na njihovo versko prepričanje. Izkustvo bližine in pogovora zdravstvene delavce in bolniške duhovnike usposablja za pravilno pomoč in spremljanje bolnikov. Avtor navaja mnoge šole in metode, kako si to pridobimo. Pri tem nas mora vedno voditi temeljno načelo celostnega zdravljenja.

V procesu zdravljenja imata pomembno mesto tudi bolnikova vera, zaupanje v Božjo vsemogočnost. Osmišljanje trpljenja, bolezni in sploh pravilno razumevanje vsega zla, spremljajo človeka skozi vso zgodovino, najde rešitev v Abrahamovi veri, ki je v prepustitvi in zaupanju v Boga. Brez tega vidika vere postane človek -

bolnik nesposoben, da bi hodil po novih potih. V pastorali bolnikov nimamo verskih resnic za instrumente zdravljenja. Duhovnik, ki spremlja bolnika, mora slišati verska vprašanja in želje v celoti njihovega doživljanja bolezni in bolnišnice kakor tudi njihove osebne življenjske zgodbe. Zato bolnika spremlja in mu pomaga razvijati njegovo vero, povezano z njegovim življenjem tu in sedaj.

V evangeliju se pri Kristusu lahko veliko naučimo tudi za delo z bolniki. Pri tem niso toliko pomembni čudeži ozdravljenja in spreobrnjenja; to je Božje delo. Kristus bolnikov ni izločal in jih pošiljal v izolacijo, temveč se je z njimi srečeval, ne glede na nevarnost okužbe. Bil jim je naklonjen (prim. Mt 25, 31-46).

Na koncu sledijo praktična priporočila. Bolnik se mora za versko pomoč in spremljanje sam svobodno odločiti. Začetek dela z bolnikom je vedno v preprostih obiskih, ki po potrebi preidejo v intenzivno spremljanje (v določenih bolezenskih krizah ali ob umiranju). Duhovnik mora biti sposoben, da vse to bolezensko dogajanje doživlja. Tako najbolje začuti, kdaj lahko spregovori, ne kot ideolog ali dogmatik, temveč iz osebne vere in iz dna svojega upanja. To še posebej velja ob delitvi zakramenta bolniškega maziljenja. Navede še mnoge praktične opazke, ki so vredne premisleka. Tudi ob umrlem in v procesu žalovanja je duhovnik potreben.

Knjiga je vsekakor dober pripomoček pri delu vsem, ki so v službi bolnikom. Ob študiju in lastnih razmišljanjih bo gotovo odprla tudi v slovenskem prostoru nove poglede na lastno delo zdravstvenim delavcem in bolniškim duhovnikom ter vsem, ki se ukvarjajo z bolniki. Upam, da bo to spodbuda, da bi začeli tudi pri nas razmišljati o potrebnosti poglobljenega študija v pastoralnem delu z bolniki - morda tudi v obliki simpozija.

Jože Štupnikar

M. Langel, *Das Taufort im Kirchenbau unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenbaus im Erzbistum Köln nach 1945*, **Verlag Franz Schmidt, Siegburg 1993, 261 str. + 41 str. tlorisov in 32 barvnih prilog. ISBN 3-87710-156-9.**

Knjiga je nastala iz doktorske disertacije Martine Langel na filozofski fakulteti Kölnske univerze ob sodelovanju teologov in liturgikov Liturgičnega inštituta v Trierju. Avtorica v obsežnem uvodnem delu (2. poglavje) opisuje zgodovinski razvoj krščevanja in prostora, v katerem so te obrede opravljali. Podrobno navaja navodila glede krščevanja do Tridentinskega koncila in poznejšo zakonodajo v Rimskem obredniku. Tretje poglavje je posvečeno arhitekturi krstilnic v južnih in severnih evropskih deželah, posebej prehodu od samostojnih stavb do postavljanja krstnega kamna v cerkvah. V 4. poglavju je avtorica podrobno prikazala ikonografijo v krstilnicah in na krstnih kamnih.

Za 20. stoletje podaja v 5. poglavju pregled pravnih predpisov, ki so veljali glede krsta do koncila, in tistih, ki obrede urejajo po njem. Dobro drugo polovico knjige (6. poglavje) zavzema pregled krstilnic v cerkvah Kölnske nadškofije, ki so nastale v zadnjih desetletjih. To obdobje je avtorica razdelila na leta do 1954, med 1955 in 1965, od 1966 do 1970 in od 1971 do 1991. V sklepnem, 7. poglavju avtorica predstavlja izbranih devet arhitektov in umetnikov, razvrščenih po časovnem redu: Dominikus Böhm, Rudolf Schwarz, Emil Steffann in njegovi sodelavci, Karl Band, Fritz Schaller, Josef Lehmbrock, Gottfried Böhm, Hans Schilling in Toni Zenz. Ob njih omenja na različnih mestih svoje študije seveda tudi druge arhitekte in umetnike, ki so prispevali k razvoju cerkvene arhitekture od časa liturgičnega gibanja do danes. Slikovno gradivo, tlorisi in fotografije izvršenih del, je deloma vključeno v besedilo, večinoma pa združeno v prilogi tlorisov in fotografij, nekaterih celo v barvah.

V skladu z zahtevami znanstvenega dela so v knjigi tudi podrobni seznami: kratic, slovstva (tu bi našli podatke o vrsti knjig, ki jih zaman iščemo v naših knjižnicah), ilustracij, oseb in stvari. Za naše skromne možnosti dostopa do ustrezne literature so dragocena dela, ki jih je avtorica imela na voljo in se nanje sklicuje v skoraj tisoč opombah.

Knjiga bi mogla biti spodbuda za podoben pregled ustreznega ustvarjanja v Sloveniji, saj bi mogli pokazati svetu (in nam samim) marsikaj lepega, kar je pred koncilom ustvaril v naših cerkvah zlasti mojster Plečnik, po koncilu pa številni arhitekti in drugi umetniki. Naša prirojena skromnost glede domačih dosežkov in kar bolestno občudovanje tujega nas ovira, da niti sami ne poznamo, niti ne omogočimo, da bi drugi po svetu spoznali, kar imamo lepega in dragocenega po naših cerkvah. Zato naj bo ta kratka predstavitev bogate knjige v spodbudo za podobno natančno in pregledno študijo o krstilnicah na Slovenskem.

Marjan Smolik

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles

M. Špelič, *Haec eadem* v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju ... 257
Haec eadem in the Treatise 20 on St. John's Gospel of St. Augustine
M. Mencej, Pomen vode v Svetem pismu ... 269
Meaning of Water in Old Testament
C. Gostečnik, Zakonski konflikt kot element odrešenja ... 285
Marital Conflict as an Element of Redemption
A. Louth, Apophatic Theology: Before and after the Areopagite ... 297
Apofatična teologija: pred Areopagitom in po njem
S. Slatinek, Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani ... 311
Problems of Mixed Marriages of Catholics with the Orthodox, Protestants and Muslims

PREGLEDI
Reviews

S. Krajnc, Bogoslužna misel J. Muršeca ... 351
Liturgical Thought of Jožef Muršec
V. Durič, Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem ... 363
Krek and Socioeconomic Development in Slovenia

OCENE
Book Reviews

M. Špelič, Patrologia IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda ... 373
C. Sorč, J. Moltmann, Das Kommen Gottes, Christliche Eschatologie ... 375
J. Štupnikar, J. Mayer-Scheu - R. Kautzky, Od zdravljenja k ozdravljenju ... 380
M. Smolik, M. Langel, Das Taufort im Kirchenbau ... 383

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Durič V., diplomirani teolog, Stephensonova 6, 2000 Maribor
Gostečnik C., asistent na Teološki fakulteti, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
Krajnc S., asistent na Teološki fakulteti, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj
Louth A., red. profesor na Teološki fakulteti Univerze v Durhamu, V. Britanija
Mencej M., mladi raziskovalec, Filozofska fakulteta, Keržičeva 6, 1000 Ljubljana
Slatinek S., asistent na Teološki fakulteti, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Smolik M., redni profesor v pokoju, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Sorč C., izredni profesor na Teološki fakulteti, Štula 23, 1210 Ljubljana
Špelič M., asistent na Teološki fakulteti, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
Štupnikar J., magister teologije, via Appia Nuova 884, I-00178 Roma

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996) ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

R. Bratož, Ecclesia in gentibus
F. Rode, Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti
B. Dolenc, Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere
J. Pirc, Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.
C. Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri
D. Peterlin, Disunity in the Corinthian Church in AD 96

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; bog-vest@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: 3000 SIT, posamezna številka 750 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 JOŽE MOŠKRIČ d. d.

Teološki tečaj 1996 UDK 27 (497.4) "04/06" (049.2)

Rajko Bratož

Ecclesia in gentibus

Vprašanje preživetja krščanstva iz antične dobe
v času slovansko-avarske naselitve na prostoru med Jadranom in Donavo [1]

1. *Ecclesia in gentibus* ob koncu 6. stoletja

Eden značilnih pojavov v razvoju Cerkve v dobi zatona in preoblikovanja antičnega sveta od 5. do 7. stoletja je obstoj cerkvenih struktur iz antike med poganskimi in drugoverskimi ljudstvi (*in gentibus*) oziroma v nekrščanskem svetu sploh (*in partibus infidelium*). Pojav sam je značilen že v 5. in 6. stoletju za tiste dele antičnega sveta, ki so ga zavzeli poganski ali arijanski Germani (Britanija, Hispanija, Afrika, Galija, delno Italija), dalje na prehodu iz 6. v 7. stoletje na področju nekdanjega Zahodnega in Vzhodnega Ilirika in Trakije (Podonavje, Vzhodne Alpe, Balkan), ki so ga zavzeli Avari in Slovani, v 7. stoletju pa za ozemlja na Vzhodu in v Afriki, ki so jih zavzeli Arabci. Kljub velikim razlikam v položaju preostalih krščanskih struktur, ki so se znašle zunaj območja bizantinskega cesarstva in katerih vezi s svetovno Cerkvijo so bile zelo otežene ali celo pretrgane, je bil temeljni problem povsod isti: kako preživeti v težkih razmerah barbarske oblasti in poganskega ali vsaj drugoverskega okolja. [2] Stisko cerkvene organizacije *in gentibus* na severnojadranskem in vzhodnoalpskem področju nazorno slika pismo beneških in recijskih škofov

[1] Predavanje, ki ga je Rajko Bratož imel na teološkem tečaju 1996, je bilo pripravljeno za *Grafenauerjev zbornik*, v katerem je tudi objavljeno (Ljubljana 1996, 205-225).

[2] Podroben pregled razvoja Cerkve na ozemlju novih »barbarskih« držav posreduje delo: P. De Labriolle - G. Bardy - L. Bréhier - G. De Plinval, *Storia della Chiesa IV* (ed. A. Fliche - V. Martin), Torino 1972, 439-501; L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia della Chiesa V*, Torino 1971, 91 sl.; 131 sl.; 184-228; 289 sl.; K. Baus - H. G. Beck - E. Ewig - H. J. Vogt, *La chiesa tra Oriente e Occidente* (Storia della chiesa diretta da H. Jedin III, edizione italiana), Milano 1978, 125-215; G. Dagron - P. Riché - A. Vauchez (deutsche Ausgabe von E. Boshof), *Die Geschichte des Christentums Bd. 4. Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054)*, 3-39; prim. tudi W. Pohl, »Das sanfte Joch Christi«: Zum Christentum als gestaltende Kraft im Mitteleuropa des Frühmittelalters, v: *Karantanien und der Alpen-Adria-Raum im Frühmittelalter* (Hg. G. Hödl - J. Grabmayer), Wien-Köln-Weimar 1993, 259-280 (sintetična slika za zgodnjesrednjeveško obdobje).

cesarju Mavrikiju iz leta 591, v katerem škofje v dramatičnem tonu slikajo svoj položaj pod oblastjo arijanskih Langobardov (in verjetno tudi drugih, v viru žal neimenovanih *gentes*).[3]

Deset podpisnikov (devet beneških škofov in en recijski) je označilo oblast barbarskih nekrščanskih ljudstev nad njihovo Cerkvijo v kratkih potezah, vendar v nadvse temnih tonih. Prizadeti so navedli kot vzrok za tako stanje - povsem v duhu svojega časa in posebej nazorov takratnega papeža Gregorija Velikega[4] - lastne grehe, istočasno pa so bili še vedno prepričani, da je to stanje le začasno in da bodo po skorajšnjih cesarjevih zmagah nad barbari zopet svobodni in s tem del svetovne Cerkve. Kot del oglejske metropolitske Cerkve, ki pa je obstajal izven državnih meja, so se podpisani škofje označili z izrazom *ecclesias* (akuzativ) *in gentibus*.[5] Ta Cerkev je živela, če sodimo po kratkih oznakah, ki pa so splošnega značaja in ne dopuščajo sklepov konkretne narave, v izjemno težkih pogojih (*gravissimum iugum gentium*). Kljub temu je bilo njeno delovanje mogoče, saj so se škofje v nekem neznanem kraju na tistem delu oglejskega patriarhata, ki so ga zavzeli Langobardi, očitno lahko v zadostnem številu zbrali na posvetu,[6] na katerem so oblikovali in podpisali svojo

---

[3] Gregorius I Papa, *Registrum epistolarum 1,16 a* (edd. P. Ewald - L. M. Hartmann, *MGH Epist. I,* 17-21; tudi v: *Acta conciliorum oecumenicorum (= ACO) IV/2,* ed. E. Schwartz, 1914, 132-135); kratko R. Bratož, *Vpliv oglejske Cerkve na vzhodnoalpski in predalpski prostor od 4. do 8. stoletja,* Zbirka Zgodovinskega časopisa 8, Ljubljana 1990, 31 sl.; Isti, Aquileia und der Alpen-Adria-Raum (von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis 811), v: *Karantanien* (kot v op. 2), 151-208, zlasti 155 sl. (z literaturo v opombah).

[4] Prim. Gregorius Magnus, *Registrum epist. 5,37* (ed. D. Norberg, *Corpus Christianorum. Series Latina (= CCSL)* 140, 308,9 sl.): *Aut quis ferocissimae gentis gladius nece fidelium tanta crudelitate grassaretur, nisi nostra uita, qui sacerdotes nominamur et non sumus, a prauissimis grauaretur operibus? ... peccata nostra barbaricis uiribus sociamus, et culpa nostra hostium gladios exacuit...;* prim. tudi *Reg. epist. 11,31* (CCSL 140 A, 919, 5 sl.): *... multitudo nostrorum ... peccatorum* (kot vzrok za pričakovani sovražni napad).

[5] Izraz se je uporabljal za Cerkev, ki je ležala izven ozemlja rimske države. V tem pomenu (Tàs de en toîs barbarikoîs éthnesi toû theoû ekklesías.. oziroma *ecclesias autem dei in barbaricis gentibus constitutas ...*) nastopa v 2. kanonu 2. ekumenskega koncila v Carigradu 381 (Ch. J. Hefele, *Histoire des Conciles II,* Paris 1908, 22 sl. oziroma P.-P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques (IIe - IXe s.),* v: Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto cononico orientale. Fonti, Fascicolo IX. Discipline generale antique (IIe - IXe s.), Grottaferrata (Roma) 1962, 47), pri čemer se škofje sklicujejo na staro ureditev (tôn patéron synétheia). Na 4. ekumenskem koncilu v Halkedonu (28. kanon) so carigrajskemu patriarhu potrdili pravico posvečevanja škofov na barbarskem ozemlju (... *in barbaricis sunt episcopi...;* očitno na delih pontske, azijske in traške dieceze, ki so jih zavzeli barbari; P.-P. Joannou, *Les canons, 92*; prim. tudi Ch. J. Hefele, *Histoire II,* 815 sl.).

[6] Prosilni pismi z obtožbami na račun papeža Gregorija in lokalnih bizantinskih oblasti sta poslala *per clericos aliquos* na cesarski dvor tudi oglejski patriarh Sever s svojimi pristaši (*suggestiones ... Severi, Aquileiensis episcopi, aliorumque episcoporum, qui cum illo sunt*) in patriarh Sever v svojem imenu (Gregorius, *Regist. epist. 1, 16 b*; *MGH Epist. I,* 22 oziroma *ACO IV/2,* 136). Ti dve pismi se nista ohranili. Prvo pismo je očitno nastalo na sestanku preostalih škofov oglejskega patriarhata (po vsej verjetnosti v samem Gradežu), ki so se ga udeležili škofje z bizantinskega ozemlja in njegovega sosedstva (Istra, obalna Benečija, morda tudi vzhodni deli patriarhata, od

prošnjo cesarju. Kljub zelo težkemu položaju se je Cerkev pod langobardsko oblastjo dejavno vključevala v dogajanje svetovne Cerkve in pri tem branila svoje lokalne interese pred pritiskom papeža in lokalne bizantinske oblasti v sosedstvu.[7]

2. Rimska sinoda leta 680

Pomemben vir o obstoju Cerkve *in gentibus* v drugi polovici 7. stoletja sta pismo papeža Agatona in zlasti pismo istega papeža in zahodnih škofov, zbranih leta 680 na sinodi v Rimu, bizantinskemu cesarju Konstantinu IV. in njegovima sovladarjema Herakleju in Tiberiju. Pismi sta se ohranili v zapisniku 4. seje 6. ekumenskega koncila v Carigradu (680/681), ki je potekala 15. novembra 680 (tako kot celoten koncil) v kupolasti dvorani cesarske palače (*Trullos*).[8] Obe pismi, od katerih je po historični izpovednosti veliko pomembnejše drugo, odražata pravoverno stališče zahodne Cerkve v monoteletskem sporu, obenem pa slikata njene priprave na cerkveni zbor (*synodus, concilium*).[9] Podpisniki

koder se še leto pred tem omenjata škofa iz Celeje in Emone). O škofijah oglejskega patriarhata ob koncu 6. stoletja prim. nazadnje H. Wolff, Die Kontinuität der Kirchenorganisation in Raetien und Noricum bis an die Schwelle des 7. Jahrhunderts, v: *Das Christentum im bairischen Raum. Von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert* (Hg. E. Boshof und H. Wolff), Passauer Historische Forschungen 8, Köln-Weimar-Wien 1994, 1-27, zlasti 26.

[7] Gregorius I Papa, *Registrum epist. 1,16 a (MGH Epist. I: ... Nam etsi nos peccata nostra ad tempus gravissimo iugo gentium summiserunt* (MGH, Epist. I, str. 18, v. 4-5)... *quousque compressis gentibus, ad libertatem omnes sacerdotes concilii sub sancta re publica pervenirent* (str. 18, v. 34-35)... *contrito Dei iudicio iugo barbarico, opportuno tempore ad vestrae pietatis vestigia occurramus* (str. 19, v. 25-26) ... *et credimus nos celeriter devictis gentibus ad pristinam libertatem reduci* (str. 20, v. 3-4) ... *dissolveretur metropolitana Aquileiensis ecclesia sub vestro imperio constituta, per quam Deo propitio ecclesias in gentibus possidetis* (str. 21, v. 1-2).

[8] *Concilium universale Constantinopolitanum tertium: Concilii actiones I-XI.* Ed. R. Riedinger, *ACO II,2/1*, Berlin 1990, 123-161. Izvirnik pisma (in drugih dokumentov) je v grščini, vendar je bil po koncu koncila v Rimu preveden v latinščino (že leta 682 oziroma v obdobju 682-701; gl. R. Riedinger v uvodu v edicijo vira, *ACO* II,2/1, str. VII sl.). Iz praktičnih razlogov navajamo latinski prevod, grški izvirnik pa le na tistih mestih, ki so za našo obravnavo najvažnejša. O monoteletskem sporu in posebej o rimskem koncilu spomladi 680 gl. Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles III,* Paris 1909, 475 sl.; L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia della Chiesa V* (ed. A. Fliche - V. Martin), 258; K. Baus etc., *La chiesa* (kot v op. 1), 46 sl.; G. Dagron etc., *Bischöfe* (kot v op. 1), 40-50; 645 sl. O monoteletskem sporu gl. od novejše literature F. Winkelmann, Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streites, *Klio* 69, 1987, 515-559 (na str. 547 sl. navaja pod št. 157-158 starejše edicije in lit. k obema obravnavanima pismoma); G. Dagron etc., *Bischöfe,* 40-50.

[9] Čeprav je terminologija vira nedvoumna (v gr. izvirniku sýnodos, v lat. prevodu *synodus* oziroma ponavadi *concilium*), ostaja pravna vsebina izraza sporna; izraza naj ne bi pomenila koncila v pravnem smislu, temveč le združenje škofov, zbranih na posvetu (L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V,* 258). Svojo pravovernost v monoteletskem sporu so škofje izpovedali v obliki veroizpovedi v komentirani obliki (*Concilium, actio quarta,* 126,25 - 131,18). Tudi sam papež je poslal cesarjem dolgo pismo s teološko vsebino (*Concil., Act. quarta* 52,15 - 122,4), v katerem po kratkem uvodu o razmerah v zahodni Cerkvi v času priprav na koncil (str. 52-59) obravnava vprašanja dogme, sklicujoč se na največje cerkvene avtoritete (str. 59-121). Oba dokumenta sta bila prebrana in

sinode s papežem na čelu izražajo lojalnost do cesarja in se sami označujejo kot podložniki krščanskega cesarstva, ki prebivajo v njegovih severnih in zahodnih predelih.[10] Škofje so se zbrali v Rimu v času, ko so na Zahodu vladale izredno težke razmere. V pismu cesarju izrecno poudarjajo, da je v njihovih deželah tako rekoč na dnevnem redu barbarsko divjanje in razdejanje, da je njihovo življenje zaradi tega polno skrbi, da se težko posvečajo študiju svetih knjig in da Cerkev zaradi vseh teh nesreč propada.[11] V posebnem pismu, ki ga je pisal papež Agaton v svojem imenu cesarju Konstantinu IV. in njegovima sovladarjema, je - tako kot devetdeset let pred tem beneški škofje - izrazil upanje, da bo cesar kmalu z Božjo pomočjo premagal barbare in združil ves krščanski svet pod svojim žezlom.[12] Ne le zaradi barbarskih divjanj, temveč tudi zaradi velike oddaljenosti nekaterih škofov, ki so prihajali iz daljnih pokrajin ob oceanu, je pri pripravi zbora prišlo do neljubih zamud.[13] V ključnem odlomku dokumenta papež in škofje trdijo, da se številni škofje (oziroma po izvirni terminologiji *syndoûloi* oziroma *confamuli*, to je »soslužabniki«), ki prav tako zastopajo pravovernost, nahajajo sredi poganskih ljudstev, med katerimi se

obravnavana na 4. seji 15. novembra 680 (*Liber pontificalis LXXXI (Agatho)*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1955, 352 sl.); na zadnji, 18. seji 16. septembra 681 in v cesarjevem ediktu 23. decembra 681 sta bila oba dokumenta še enkrat potrjena (gl. *Conc. univ. Const. tert., Conc. actiones XII-XVIII, ACO II,2/2* (ed. R. Riedinger, Berlin 1992; starejša ed.: J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XI*, Paris - Leipzig 1901, 666 C-D; 727-729); prim. Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire III*, 508 sl.; L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia III*, 264 sl.).

[10] Škofje se označujejo kot *omnes nos exigui ecclesiarum (Christi) praesules vestri christiani imperii famuli in septemtrionalibus vel occiduis partibus constituti, licet parvi ac simplices scientia fide, tamen per dei gratiam stabiles...* (*Concil., Actio quarta*, 125 v. 2-4; prim. grški izvirnik, str. 124, 3-6).

[11] *... quandoquidem in nostris regionibus diversarum gentium cotidie aestuat furor, nunc confligendo, nunc discurrendo ac rapiendo, unde tota uita nostra sollicitudinibus plena est -, quos gentium manus circumdat et de labore corporis uictus est, eo quod pristina ecclesiarum sustentatio paulatim per diuersas calamitates dificiendo succumbit...(Concilium, Actio quarta*, 127, 15-19). Na težke življenjske pogoje cerkvenih dostojanstvenikov pod barbarsko oblastjo je z naslednjimi besedami meril tudi papež Agaton v pismu cesarju: *nam apud homines in medio gentium positos et de labore corporis cotidianum uictum cum summa hesitatione conquirentes, quomodo ad plenum poterit inueniri scripturarum scientia...(Concil., Actio quarta*, 57, 11-13).

[12] *Sic restituat superna maiestas per fortissimos atque inuictissimos labores uestrae a deo corroboratae clementiae sub benigni uestri principatus regimine totam christianam rem publicam et fortissimis uestris sceptris aduersas subigat nationes, ut ex hoc omni animae atque omnibus gentibus satisfiat, quia, quod per augustissimos apices de immunitate atque illesione euntium deo sibi aspirante polliceri dignata est, adimpleuit in omnibus* (*Concil., Actio quarta*, 59, v. 10-15).

[13] *Praeterea satisfaciendum est... pro tarditate missarum ex concilio nostro personarum... primum quidem, quod numerosa multitudo nostrorum usque ad oceani regiones extenditur, cuius itineris longinquitas in multi temporis cursum protelatur, sperabamus deinde de Brittania Theodorum confamulum atque coepiscopum nostrum... atque diuersos huius concilii episcopos in diuersis regionibus constitutos... (Concil., Actio quarta*, 133, 14-22 oziroma 132, 16-24). Na tovrstne težave je meril tudi papež Agaton v pismu cesarju (*... et nisi longus prouinciarum ambitus, in quibus humilitatis nostrae concilium constitutum est, tanti temporis protelationem ingereret... dum de diuersis prouinciis familiare nobiscum concilium congregatur, dum personas quasdam... quasdam de longe positis prouinciis... remeare praestolamur - non paruus temporum cursus elapsus est ... (Concil., Actio quarta*, 55,21 - 57,2).

izrecno omenjajo naslednja: Langobardi, Slovani, Franki, Galci, Goti in Britanci.[14]

To je po našem vedenju najstarejši vir, ki z ozirom na odnos do svetovne Cerkve postavlja v isto skupino Slovane in germanska ljudstva zahodne in južne Evrope, ki so živela v tedaj priznanih državnih tvorbah in so veljala vsaj že nekaj generacij za vsaj formalno pokristjanjena, na primer Langobardi, Franki, (le deloma romanizirani) Kelti, Zahodni Goti in »Britanci«.[15] Očitno je ponekod akulturacija Slovanov napredovala do take mere, da so lahko v svoji sredi tolerirali navzočnost škofov, pri čemer vir ne poroča, ali je bila ta navzočnost trenutna, začasna ali celo trajna. Glede na to, da je bila navzočnost škofov pri Langobardih, v merovinški državi, v zahodnogotski Španiji in Britaniji stalna, bi mogli sklepati isto za Slovane, ki se omenjajo na enak način kot ostale *gentes (éthne)*.[16] V nasprotnem primeru bi škofje v pismu verjetno izrazili razliko med slovanskim in ostalim svetom ali pa bi s seznama »tolerantnih« ljudstev Slovane enostavno izpustili (kot se v pismu na primer ne omenjajo Avari).

Če upoštevamo navzočnost škofov med Slovani kot dejstvo, v katerega po dikciji vira ne bi mogli dvomiti, se postavlja vprašanje, na kateri del tedaj velikega slovanskega sveta od vzhodnih Alp do grških dežel in Trakije bi se omemba mogla nanašati. Pri tem moramo upoštevati dejstvo, da gre tukaj nedvomno za škofe iz zahodnega (latinskega) območja oziroma »rimskega patriarhata«, ki je teoretično obsegal približno dve tretjini Balkana, ves nekdanji Ilirik ali pretežni del slovanskega naselitvenega območja na ozemlju rimskega cesarstva v nekdanjem obsegu.[17]

---

[14] *... et maxime quia in medio gentium tam Langibardorum quamque Sclaborum nec non Francorum, Gallorum et Gothorum atque Brittanorum plurimi confamulorum nostrorum esse noscuntur, qui et de hoc curiose satagere non desistunt, ut cognoscant quid in causa apostolicae fidei peragatur, qui, quantum prodesse possunt, dum in consonantia fidei nobisque tenentur nobisque concorditer sentiunt... (Concilium, Actio quarta,* 132,26 - 134,4, grški izvirnik 133,23 - 135,4).

[15] Oznaka germanskih ljudstev kot poganskih je vsekakor presenetljiva, kajti začetki pravovernega krščanstva pri večini od naštetih ljudstev padejo v starejše obdobje: pri Frankih in »Galcih« (le deloma romaniziranih Keltih) že v drugo polovico 5. stoletja (P. De Labriolle etc., *Storia IV,* 479 sl.), pri Zahodnih Gotih (od 587/589) in »Britancih« (od dobe Gregorija I.) okroglo stoletje kasneje (gl. L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V,* 315 sl.; 373 sl.) in samo pri Langobardih (če odmislimo dobo ob prihodu na rimsko ozemlje ob koncu 5. stoletja) odločilneje šele v obravnavani čas. Ta pesimistična ocena stanja temelji na dejstvu, da so v katoliški Cerkvi v frankovski državi in v Britaniji vladale okrog leta 680 zmedene razmere in da je bila Cerkev v zahodnogotski državi precej izolirana, medtem ko je bila na langobardskem ozemlju v Italiji še vedno izpostavljena občasnemu hudemu pritisku. Prim. zbornik *Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800,* Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 7, Spoleto 1960; G. Dagron etc., *Bischöfe* (kot v op. 2), 628 ff.

[16] Na trajno navzočnost škofov med poganskimi ljudstvi (*gentes)* je meril tudi papež Agaton v pismu cesarju; po njegovih besedah se škofje, ki so prebivali *in medio gentium,* v času monoteletskega spora niso mogli posvečati teološkemu študiju, ker so bili povsem zaposleni z vsakdanjim eksistenčnim bojem (prim. navedbo v op. 11).

[17] Zadnji papež, ki je vodil aktivno politiko na območju celotnega Ilirika kot dela rimskega patriarhata, je bil Gregorij Veliki; gl. L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V,* 107 sl.; Ch. Pietri, La

Izhodišče za vsaj okvirno »lokaliziranje« škofijskih sedežev med Slovani daje seznam udeležencev sinode, ki prinaša (skupaj s prvo imenovanim papežem Agatonom) 125 imen.[18]

Ogromna večina škofov je prišla z italskega področja. Za Rimom z bližnjo Ostijo sledi 12 škofov z oznako *prouinciae Campaniae* (št. 3-8, 10-13, 23-24), nato štiri škofije z oznako *Brittiarum* ali *Brittiorum* (št. 14, 18-19, 22), ki so pomešane s šestimi škofijami *prouinciae Calabriae* (št. 9, 15-17, 20-21). S temi je zaključen južni del polotoka. Sledi pet škofij »rimskega dukata« (št. 25-29) brez omembe pokrajinske pripadnosti, nato centralno apeninsko področje, začenši s Spoletom (11 škofij brez provincialne pripadnosti, št. 30-40). Naslednja skupina podpisov zajema Sicilijo (sedem škofij *prouinciae Siciliae*, št. 41-47). Sledijo tri omembe cerkvenih dostojanstvenikov (dveh škofov in enega diakona) iz Galije kot zastopnikov galske Cerkve (št. 48, 51-52)[19] in enega iz Britanije kot zastopnika tamkajšnje Cerkve (št. 49).[20] Skorajda kot po pomoti sledi škof iz bližine Rima (št. 50). Nato pride na vrsto langobardska severna Italija (35 škofij iz Lombardije, Piemonta, Ligurije, severne Toskane, vse brez oznake

---

géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'église de Rome (Ve - VIe siècles), v: *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin,* Collection de l'École Française de Rome 77, 1984, 21-59, zlasti 54 sl.; kratko tudi R. Bratož, Die Entwicklung der Kirchenorganisation in den Westbalkanprovinzen (4. bis 6. Jahrhundert), v: *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter* (Hg. V. Gjuzelev und R. Pillinger), *Miscellanea Bulgarica* 5, Wien 1987, 149-196, zlasti 159 sl.; 184 sl.; isti, Die frühchristliche Kirche in Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom, v: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum (Festschrift A. Lippold),* Würzburg 1993, 509-551, zlasti 545 sl.; I. Coman, Grégoire le Grand et les églises illyro-thraco-daco-romaines, *Colloques internationaux du CNRS. Grégoire le Grand,* Paris 1986, 95-105. K rimskemu patriarhatu prim. V. Peri, Le pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 34, 1988, 209-311.

[18] *Concilium, Actio quarta,* 140/141 - 160/161. Papeževemu uvodnemu podpisu, ki je nekoliko daljši, sledi 124 podpisov (123 škofov in enega diakona), ki so stereotipni in vsebinsko ter formalno skoraj povsem enaki. Majhne nianse nastopajo pri oznaki pred škofovim imenom, na primer *gratia dei episcopus, humilis episcopus, exiguus episcopus, indignus episcopus, episcopus* (v grškem izvirniku: chăriti theoû epískopos, eléei theoû epísk., eláchistos epísk., anáxios epísk., en onómati toû theoû epísk., katà theoû chárin epísk., hamartolòs kai anáxios epísk., epískopos). Podpisna formula je z edino izjemo prvega (papeževega) podpisa v vseh primerih enaka in se v latinski verziji glasi: *in hanc suggestionem, quam pro apostolica nostra fide unianimiter construximus, similiter subscripsi.*

[19] V prvih dveh primerih se škofa (v tretjem diakon) označujeta kot *legatus uenerabilis sinodi per Galliarum provincias constituti* (v enem primeru *-ae).* Zastopniki galske Cerkve so izhajali iz različnih delov dežele; en škof s severa (*ecclesia Leucorum*) iz mesta *Leuci* (dan. Toul ob Moselli), ostala dva z juga: *episcopus* (v grškem izvirniku sicer z oznako *presbyteros*) iz Arlesa (*eccl. Arelatensis*) in diakon iz mesta *Telo* (*eccl. Telonensis*, dan. Toulon). Gl. *Concilium, actio quarta,* 148/9, št. 48, 51, 52.

[20] To je yorški škof Wilfrid (*Uilfridus humilis episcopus sanctae ecclesiae Ebroicae insulae Brittaniae, legatus uenerabilis sinodi per Brittania constituti, Concilium, Act. quarta,* 148/9, št. 49). Udeleženci sinode so pričakovali iz Britanije tudi nadškofa Teodora in druge dostojanstvenike (*Concilium, Act. quarta,* 133, 18-20; prim. op. 12), ki pa niso prišli v Rim.

provincialne pripadnosti, št. 53-87). Sledi vzhodna skupina severnoitalskih škofij, pri čemer so posamezne skupine zaključene: devet škofov *prouinciae Istriae* (št. 88-96), pet škofov *prouinciae Pentapolis* (št. 97-102), deset škofov *prouinciae Tusciae* (103-112) in končno 13 škofov današnje Emilije, začenši z Raveno, vse pa so brez oznake provincialne pripadnosti (št. 113-125).

Večina škofij na bizantinskem ozemlju (vseh okrog 67) nosi oznako provincialne pripadnosti - le-ta se med italskimi škofijami omenja v 53 primerih - in nastopa v skupinah, ki odražajo vsaj v grobem neko sistematičnost glede na geografsko lego in upravno ureditev. Približno polovica škofij v seznamu ne nosi oznake provincialne pripadnosti: nanjo ne naletimo pri 67 škofih, od katerih jih je okrog 50 izhajalo z langobardskega ozemlja, ostali pa z bizantinskega.[21] Seznam podpisnikov, ki so z izjemo štirih škofov izhajali z italskega ozemlja,[22] torej vsaj navidez ne pušča prostora škofu s slovanskega ozemlja.

3. Škofje med Slovani okrog leta 680

Ker je cerkveni zbor v Rimu pod papeževim predsedstvom izražal stališča škofov Zahoda, moramo - kot smo že nakazali - pri omembi škofov med Slovani upoštevati s Slovani naseljeno območje v okviru zahodne (latinske) Cerkve, predvsem tisto območje, kjer bi bil obstoj cerkvenih struktur iz antike še možen. V poštev pride lahko le območje vzhodne in severne jadranske obale (ki so jo v znatni meri obvladovali Bizantinci) in njeno širše zaledje, kjer so prebivali Slovani. Kako daleč v notranjost je segel vpliv bizantinske oblasti, nam viri ne sporočajo.

V dosedanjih raziskavah so zgodovinarji omembo Slovanov v pismu v večini primerov povezovali s Slovani na področju Dalmacije, pri čemer so notico povezovali s poročilom Konstantina Porfirogenita o pokristjanjevanju Hrvatov v dobi cesarja Herakleja.[23] Poudarimo naj, da notica - v nasprotju z mnenjem

---

[21] O precej zapleteni in spreminjajoči se delitvi italskega področja na bizantinski svet (Sicilija, južni del polotoka, Kampanija, »rimski dukat«, Pentapolis, »Istra«) in langobardsko ozemlje (večji del severne, pa tudi znatni deli srednje in južne Italije) prim. V. v. Falkenhausen, *I Bizantini in Italia,* Milano 1982, 12 sl.; karta na str. 76; prim. tudi A. Jacob - J. M. Martin v: G. Dagron etc., *Bischöfe, Mönche und Kaiser,* 366-387; P. Riché, prav tam, 610 sl.; 616 sl.

[22] Število italskih škofov ustreza približno polovici vseh škofijskih sedežev, dokumentiranih v antiki (v celoti 248; prim. P. Testini, G. Cantino Wataghin, L. Pani Ermini, La cattedrale in Italia, *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne I,* Collection de l'École Franç. de Rome 123 - Studi di antichità cristiana 41, 1989, 5-232, zlasti 19-23).

[23] Prim. Konstantinos Prophyrogenitos, *De administrando imperio 31* (ed. Moravcsik - Jenkins, Dumbarton Oaks 1967, 149). Odlomek iz sinodalnega pisma so kot dokaz za misijonsko delovanje razlagali L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert,* Enzyklopädie der Byzantinistik 51, Amsterdam 1976, 392; G. Cuscito, Aquileia e la cristianizzazione degli Slavi nei secoli VIII-IX. Un problema storiografico, *Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria* 88 (n.s. 36), 1988, 66 sl.; V. Košćak, Dolazak Hrvata, *Historijski zbornik* 40, 1987, 377; I. Goldstein, *Bizant na*

nekaterih komentatorjev - nikjer izrecno ne govori o misijonu med Slovani in drugimi omenjenimi ljudstvi. V ključnem stavku papež in podpisniki poudarjajo pravovernost in angažiranost škofov *in gentibus* in nikjer ne omenjajo njihove morebitne misijonske aktivnosti. Misijonska dejavnost med ljudstvi (*éthne*) v oddaljenih deželah kot je bila - gledano z rimske perspektive - Britanija (nikakor pa ne Dalmacija!), od koder so prišli škofje v Rim, je potekala po Agatonovih besedah namreč že v času njegovih predhodnikov.[24]

Menimo, da seznam podpisnikov daje prednost drugi, doslej malo upoštevani možnosti. Omemba se verjetneje nanaša na Slovane na južnem obrobju vzhodnih Alp, ki je gravitiralo proti obali severnega Jadrana oziroma bizantinski provinci Istri. Naj navedemo nekaj argumentov v prid tej razlagi.

Slovani se omenjajo v pismu takoj za Langobardi in pred Franki. Tako v grškem izvirniku kot v latinskem prevodu se ime Slovanov navaja za imenom Langobardov in kaže na tesnejšo povezavo teh dveh skupin.[25] Glede na neko »geografsko« sistematiko pisma, ki jo odraža tudi seznam podpisnikov, bi mogli soditi, da gre za Slovane v (bližnjem) sosedstvu Langobardov in v (bolj oddaljenem) sosedstvu na tretjem mestu imenovanih Frankov. Zdi se, da je papež Agaton pri naštevanju ljudstev, med katerimi so se nahajali škofje, imel v mislih tedaj obstoječe državne tvorbe, ki so nastopale kot samostojni politični subjekti. Kot take državne tvorbe so tedaj nastopale langobardska država v Italiji, frankovska država v zahodni Evropi (nanjo naj bi se poleg imena

---

Jadranu, Zagreb 1992, 134 (zahodni Balkan in vzhodna obala Jadrana); nazadnje N. Budak, *Prva stoljeća Hrvatske*, Zagreb 1994, 85.

[24] ... *qui (sc. plurimi confamulorum nostrorum) et de hoc curiose satagere non desistunt, ut cognoscant quid in causa apostolicae fidei peragatur, qui, quantum prodesse possunt, dum in consonantia fidei nobisque tenentur nobisque concorditer sentiunt, tantum, quod absit, si quid scandali in fidei kapitulo patiantur, inueniuntur infesti atque contrarii (Concil., Act. quarta,* 135, 1-5; gr. izvirnik 134, 1-5). Besedno zvezo *de hoc satagere non desistunt, ut cognoscant...* je treba razumeti v pomenu: »ki se nenehno trudijo, da bi spoznali, kaj se dogaja v zadevi apostolske vere...« V tem pomenu, ki se nam zdi z ozirom na celotno vsebino pisma verjetnejši, se nikjer ne omenja misijon med barbari. Da gre v pismu za vprašanje prave vere v državi (in ne za misijon), kaže tudi nadaljevanje pisma. V njem papež s sopodpisniki izrecno trdi, da sedež sv. Petra (papeški sedež) spoštujejo vsa krščanska ljudstva (*cuius auctoritatem omnes christianae nobiscum nationes uenerantur et colunt)* in da je v časti tudi pri vseh nekrščanskih (?) ljudstvih (*per ipsius beati Petri apostoli reuerentiam omnium gentium sublimior esse monstretur*; v grškem besedilu je v obeh primerih za ljudstvo izraz *éthne*). V pismu cesarju je papež Agaton izrecno meril na misijonsko prizadevanje svojih predhodnikov (!) v oddaljenih (!) deželah (... *quasdam de longe positis prouinciis, in quibus uerbum christianae fidei ab apostolicis exiguitatis meae predecessoribus missi praedicabant; Concil., Act. quarta,* 55,26 - 57,1). Ker se v sinodalnem pismu oznake *ad oceani regiones... itineris longinquitas* nanašajo na Zahod, posebej na Britanijo (... *sperabamus deinde de Brittannia...*; *Concil. Act. quarta,* 133, 17 sl.), sklepamo, da gre za Britanijo oziroma za misijonsko prizadevanje papeža Gregorija v tej deželi.

[25] V grškem izvirniku (*Concil., Act. quarta,* 132,27 - 134,1) »en méso tôn ethnôn tôn te Laggibárdon kaì Sklábon, ou mèn allà kaì Phrággon, Gállon kaì Góthon kaì Bretanôn«, v latinskem prevodu (prav tam, 133,24 - 135,1) še bolj izrazito: *tam Langibardorum quamque Sclaborum nec non Francorum, Gallorum et Gothorum atque Brittanorum...*

Frankov nanašala tudi ponavadi sinonimno uporabljana oznaka »Galci«),[26] vizigotska država v Španiji (»Goti«; brez udeležbe na sinodi) in Britanija (kot skupno ime za tamkajšnje kneževine). Papež in škofje v pismu na primer ne omenjajo Bavarcev ali Alamanov, ker so bili tedaj oboji že v vplivni sferi Frankov in od njih tudi politično odvisni.[27] Nasprotno je bil tedaj vzhodnoalpski in predalpski svet povezan v politično očitno neodvisni slovanski državni tvorbi, ki je stopala v samostojne odnose z langobardsko in frankovsko državo.[28] V primeru njene tesnejše vpetosti v avarsko državno tvorbo bi v sinodalnem pismu namesto omembe Slovanov pričakovali omembo Avarov.

4. Andrej iz Celeje na rimski sinodi leta 680

Da se omemba Slovanov najverjetneje nanaša (predvsem) na Slovane na današnjem slovenskem ozemlju, kaže udeležba škofa Andreja iz Celeje, ki se v seznamu podpisnikov pojavlja med istrskimi škofi gradeškega patriarhata.[29] Leti so se udeležili cerkvenega zbora v velikem številu (devet podpisnikov), vendar sama istrska Cerkev na njem še zdaleč ni imela take vloge kot na lateranskem koncilu leta 649, ki sta se ga udeležila samo dva škofa (gradeški patriarh in puljski škof).[30] Glede na obliko omembe celejanske škofije ostaja

---

[26] Sodeč po podpisih udeležencev rimske sinode iz merovinške države se je to ozemlje v cerkvenem smislu označevalo kot *Galliarum prouinciae* (gl. op. 19). V uvodoma omenjenem pismu beneških škofov cesarju Mavrikiju se škofje v frankovski državi označujejo kot *Galliarum episcopi* (*MGH Epist. I,* 20). V korespondenci papeža Gregorija Velikega nastopata izraza *Francia* in *Gallia* sinonimno, pri čemer je pogostejša raba drugega izraza (prim. *CCSL* 140 A, 1139: Index nominum, s. v. Francia; Gallia).

[27] Prim. H. Wolfram, *Die Geburt Mitteleuropas,* Wien 1987, 319-332; isti, *Österreichische Geschichte 378-907; Grenzen und Räume,* Wien 1995, 281-294; A. Pleterski - M. Belak, Zbiva. Cerkve v Vzhodnih Alpah od 8. do 10. stoletja, *Zgodovinski časopis* 49, 1995, 19-43, zlasti 30 sl.

[28] B. Grafenauer, *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev,* Ljubljana 1952, 467 sl.; prim. tudi H. Wolfram, *Die Geburt,* 341 sl.; isti, Karantanija med vzhodom in zahodom, *ZČ* 45, 1991, 177 sl.; isti, *Österreichische Geschichte 378-907,* 301 sl.; zbornik *Karantanien und der Alpen-Adria-Raum im Frühmittelalter* (Hg. G. Hödl - J. Grabmayer), Wien-Köln-Weimar 1993; prim. nazadnje P. Štih, Plemenske in državne tvorbe zgodnjega srednjega veka na slovanskem naselitvenem prostoru v vzhodnih Alpah, v: *Slovenci in država*, SAZU Razred za zgodovinske in družbene vede, Razprave 17, Ljubljana 1995, 21-45.

[29] Podpis na 92. mestu v seznamu (*Concil., Act. quarta,* 154,21 oziroma 155,15) se glasi: »Andréas eláchistos episkopos tês hagías ekklesías Kelaiánes eparchías Istrías...« oziroma *Andreas episcopus sanctae ecclesiae Celeianae prouinciae Istriae...*, s tekstnokritičnima variantama »Kelaianês« v grškem izvirniku oziroma *Andreas humilis episcopus* v latinskem prevodu (gre za prevod gr. izvirnika, v katerem se škof označuje kot »eláchistos«, tj. (pre)ponižen).

[30] Prim. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum* (ed. R. Riedinger), *ACO II, 1*, Berlin 1984; gradeški škof je v vseh zapisnikih na 2. mestu (takoj za papežem, in je na koncilu zelo aktiven), puljski škof pa na 100. mestu (med 105 podpisniki). Gl. v navedeni ed. str. 2-3; 6-7; 26 sl.; 31; 35; 50-51; 95; 111; 115; 177; 181; 234 sl.; 247; 251; 344 sl.; 364; 390/91; 400/1; temeljno obravnavo prinaša P. Conte, *Il sinodo Lateranense dell'ottobre 649,* Collezione teologica 3, Vaticano 1989. Ker se je te sinode ob patriarhu udeležil samo puljski škof, ki med istrskimi udeleženci rimske sinode 680

neznano, ali gre za tako imenovano titularno škofijo na istrski obali (nekje med Porečem in Trstom, če bi sodili po »geografskem« zaporedju podpisov)[31] ali morda za sedež v enklavi znotraj slovanskega sveta. Le-ta bi bil v tem primeru najmanj 150 kilometrov oddaljen od istrske obale, ki je bila trdno v rokah Bizantincev. Mnenju, da gre v primeru Andreja iz Celeje za titularnega škofa, nasprotuje dejstvo, da se pojavlja kot edini iz kontinentalnega zaledja severnega Jadrana; v primeru obstoja titularnih škofov bi mogli na rimski sinodi pričakovati zastopstvo več propadlih škofijskih sedežev vzhodnoalpskega in zahodnobalkanskega prostora, ki se po letu 590/591 v virih ne omenjajo več.[32] Vsekakor bi pričakovali navzočnost škofa iz Emone, ki v zadnjih dveh omembah iz let 579 (sinoda v Gradežu) in 590 (sinoda v Maranu) nastopa skupaj s škofom iz Celeje.[33] Oznaka provincialne pripadnosti celejanskega škofa (*prouinciae Istriae* oziroma eparchías Istrías) sama na sebi ne more dati odgovora na vprašanje lokaliziranja Andrejevega sedeža. Oznaka »province Istre« se je v tej dobi uporabljala očitno za vso bizantinsko posest na severnem Jadranu in jo v seznamu nosijo tudi tri škofije na Beneškem.[34] Noben vir ne daje odgovora na vprašanje, kako daleč je segala bizantinska oblast (ali vsaj njen

---

nastopa na drugem mestu (za patriarhom; gl. naslednjo op.), domnevamo, da ja imela puljska škofija večji ugled kot ostale istrske škofije.

[31] »Istrski« škofje si sledijo v naslednjem zaporedju (*Concil., Act. quarta,* 154-155, št. 88 sl.): za gradeškim patriarhom kot po rangu najvišjim škofom (št. 88: »ekkl. Akylías« oziroma *eccl. Aquiliensis*) si sledijo v vsaj deloma pravilnem geografskem zaporedju škofje Pulja (št. 89; ekkl. Polénsou oziroma *eccl. Polensis*; gre za upravno središče bizantinske Istre), Poreča (št. 90; ekkl. Paréntou oziroma *eccl. Parentinae*), Cise (št. 91; ekkl. Kénsou oziroma *eccl. Censensis*; sedeža se ne da z gotovostjo določiti, prim. R. Bratož, Nekatera nerešena in nerešljiva (?) vprašanja iz zgodovine severnojadranskih dežel v 6. in 7. stoletju, *Zgodovinski časopis* 46, 1992, 297-300), Celeje (št. 92, gl. op. 29), Trsta (št. 93; ekkl. Tirgiónes oziroma *eccl. Treiestinae*), Opitergija (št. 94; ekkl. Opetérgire oziroma *eccl. Opotergensis*), Padove (št. 95; ekkl. Patabínes oziroma *eccl. Patauianae*) in Altina (št. 96; ekkl. Altinénsou oziroma *eccl. Altinensis*).

[32] R. Bratož, *Vpliv oglejske Cerkve* (kot v op. 3), 28 sl.; isti, Aquileia (kot v op. 3), 153 sl.

[33] *Synodus Gradensis (Conc. Mantuanum a. 827*; MGH Leges III/Concil. 2, 1906, 588 v. 17 sl.; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum 3,26* (izd. F. Bradač, B. Grafenauer, K. Gantar, Maribor 1988, 121); prim. kratko R. Bratož, *Vpliv oglejske Cerkve,* 29 sl. (z literaturo).

[34] To so škofije Opitergium, Padova in Altinum, vse z oznako »eparchías Istrías«. V latinskem prevodu nosi Altinum napačno oznako *prouinciae Pentapolim* (!) (*Concil., Act. quarta,* 154/155, št. 94-96). Očitno gre za »lapsus calami« prevajalca. Ker sledijo Altinu škofije te bizantinske province, se zdi, da je prevajalec provincialno oznako naslednjih škofij pomotoma prenesel še na zadnjo imenovano »istrsko« škofijo. Ker je v virih papeškega izvora izraz *Histria* postal sinonim za območje shizme Treh poglavij oziroma oglejskega patriarhata (prim. *ACO IV,2* (ed. E. Schwartz, 1914), 105-132 oziroma *MGH Epist. II,* 442-467), so uporabljali tudi Bizantinci to oznako za celotno severnojadransko območje. V pismu cesarja Mavrikija papežu Gregoriju I. iz leta 591 (*Registrum epist. I, 16 b; MGH Epist. I,* 22 s. oziroma *ACO IV,2,* 136) je označil cesar tudi škofe Benečije (in enega škofa Recije), ki so mu pred tem poslali prosilno pismo (gl. op. 3 in 7), s skupnim imenom *episcopi Istriensium provinciarum*, v nadaljevanju pa je iste škofe označil kot *ceteri episcopi Istriae seu Venetiarum.* Prim. L. Margetić, Neka pitanja u vezi s Istrom (I-VII stoljeće), *Živa antika* 32, 1982, 53-82, zlasti 75 sl.

vpliv) z obale v širše slovansko-avarsko zaledje severnega Jadrana.[35] Ker se je poznoantična upravna ureditev na tem prostoru najkasneje do konca 6. stoletja zrušila, je v viru iz leta 680 ni zaslediti, pač pa je celotno ozemlje zajeto pod imenom Istre kot edine dežele tega območja, ki je ostala znotraj bizantinskega cesarstva.[36] Podpis celejanskega škofa je stereotipen, povsem enak podpisom drugih udeležencev rimske sinode, zato sam na sebi ne omogoča nikakršnih oprijemljivih sklepov. Vsekakor oblika podpisa ne kaže na nikakršno »izjemnost« v razmerju do ostalih udeležencev sinode. Škof Andrej se je očitno osebno udeležil zborovanja v Rimu, saj bi v primeru drugačnega zastopanja celejanske škofije bilo to razvidno že iz samega podpisa, kot nam kaže primer dveh galskih škofij in kot je bilo pri končnih formuliranjih sinodalnih zapisov običajno.[37]

5. Ostanki cerkvene organizacije iz antike v podonavsko-balkanskem prostoru

Podpis celejanskega škofa na rimski sinodi leta 680 in omemba škofov med Slovani v pismu iste sinode postavljata zapleteno vprašanje obstoja cerkvene organizacije med Slovani v drugi polovici 7. stoletja. Vsekakor je obstoj cerkvenih struktur *in gentibus* v slovanskem svetu možen, vendar se ta institucija med Slovani bistveno razlikuje od one na območju germanskih držav na področju nekdanjega zahodnega rimskega cesarstva (Italija, Galija, Španija, Britanija). Medtem ko so germanska ljudstva v 5. in 6. stoletju cerkveno organizacijo na Zahodu sicer precej prizadela, vendar je nikakor niso uničila,[38]

---

[35] J. Šašel, *Opera selecta,* Situla 30, Ljubljana 1992, 613; 619 sl.; 823 je domneval na podlagi (predvsem) novčnih najdb, da je Bizanc v tem prostoru skušal obvladovati predvsem Siscijo in (za kritje te postojanke) Burnum v zaledju severne Dalmacije.

[36] Vzrok za izpad v antični upravni terminologiji sicer nosilnega imena *Venetia* je dvojen: (1) v uporabi izraza »istrska shizma« za shizmo Treh poglavij (tudi potem, ko shizme po letu 628 na istrskem ozemlju ni več in se je ohranila samo še na Beneškem); (2) v dejstvu, da je bila Benečija skoraj v celoti v rokah Langobardov. Od petih poznoantičnih upravnih enot med severnim Jadranom in Donavo, ki so gravitirale proti Jadranu, je istrski del province *Venetia et Histria* kot edini preostali del cesarskega ozemlja postal nosilec pripadnosti bizantinski državi. O bizantinski Istri gl. A. Guillou, *Régionalisme et indépendence dans l'empire byzantin ou VIIe siècle. L'exemple de l'exarchat et de la Pentapole d'Italie.* Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici, Fasc. 75-76, Roma 1969, 96 sl.; 186 sl. in J. Ferluga, L'Istria tra Giustiniano e Carlo Magno, *Arheološki vestnik* 43, 1992, 175-190.

[37] Gl. op. 19. V zapisniku koncila v Carigradu 692 so za več odsotnih škofov rezervirali prosta mesta v seznamu podpisnikov; prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692,* Arbeiten zur Kirchengeschichte 56, Berlin - New York 1990, 222.

[38] Vpadljiva je v tem oziru razlika med Langobardi in Slovani na območju severnega Jadrana, predalpskega in vzhodnoalpskega sveta. Medtem ko na ozemlju pod Langobardi ni propadla nobena škofija (!), so na območju pod slovanskim nadzorom propadle skorajda vse. Še okrog 700 se je umaknil v Čedad škof iz langobardskega Julija Karnika, ker naj bi se spričo obmejne lege

je bil razvoj na ozemlju od Vzhodnih Alp in srednjega Podonavja do Makedonije in Trakije, to je na ozemlju dežel, ki so jih na prehodu iz 6. v 7. stoletje preplavili Slovani in Avari in od zadnje četrtine 7. stoletja v spodnjem Podonavju tudi Bolgari, bistveno drugačen. Antična cerkvena organizacija je bila razbita, od nje so ostali le fragmenti, in še to predvsem na nižji ravni in le v posameznih okoljih. Spremembo naj ilustriramo z nekaj podatki, ki so zaradi maloštevilnih in nezanesljivih virov lahko le približki. Na območju Zahodnega Ilirika, ki so ga slovansko-avarski vpadi zajeli v celoti, se je število škofijskih sedežev zmanjšalo (če vzamemo kot osnovo število vseh poznanih škofijskih sedežev v antiki v primerjavi s številom poznanih v 7. in 8. stoletju) za okrog devetdeset odstotkov (od okrog 27 na dva ali tri). V Vzhodnem Iliriku se je število škofijskih sedežev vsaj prepolovilo (od več kot 90 na okrog 45), če pa ne upoštevamo egejskih otokov in tistih obalnih predelov grških pokrajin, ki jih selitve niso prizadele, znaša padec okrog osemdeset odstotkov (od okrog 40 na manj kot eno desetino). Podoben padec kaže tudi traško območje (od okrog 33 na okrog pet). Škofijski sedeži so se obdržali praviloma na otokih, v zmanjšanem številu na obalah Jonskega, Egejskega in Črnega morja in v bližnjem obalnem zaledju.[39]

Drugačne razmere so vladale v kontinentalnem zaledju Balkana in v obdonavskih deželah, kjer so od antične Cerkve ostali samo fragmenti. Posamične omembe dokazujejo obstoj ostankov cerkvene organizacije iz antike tako za avarsko-slovanski svet srednjega Podonavja kot za območje bolgarske države ob spodnji Donavi. Žal so te omembe splošnega značaja in se v nobenem primeru ne dajo prostorsko in časovno natančneje opredeliti.[40] Sodeč po prav

---

čutil ogroženega od Slovanov. Prim. R. Bratož, I contatti della chiesa aquileiese con gli Slavi delle Alpi Orientali nel VII e VIII secolo, *Studi Goriziani* 79, 1994, 7-26, zlasti 18.

[39] Vse številke, ki jih navajamo, so le približki, saj so nekatere omembe škofijskih sedežev nezanesljive. Ocena temelji na prikazih škofijskih sedežev v antiki za srednjedonavsko in balkansko območje, ki jih posredujejo: R. Bratož, Die Entwicklung (kot v op. 17), 189-196 (prim. *Zgodovinski časopis* 40, 1986, 382-394); E. Popescu, Praesides, duces et episcopatus provinciae Scythiae im Lichte einiger Inschriften aus dem 4. bis 6. Jh., *Epigraphica. Travaux dédiés au VIIe Congr. d'épigraphie grecque et latine* (edd. M. Pippidi - E. Popescu), Bucuresti 1977, 255-283, zlasti 274 sl.; Ch. Pietri, La géographie de l'Illyricum ecclésiastique (kot v op. 17): P. Schreiner, Das Christentum in Bulgarien vor 864, v: *Das Christentum in Bulgarien* (kot v op. 17), 51-61; A. Krăstev, Bischofssitze in den bulgarischen Ländern bis zum IX. Jahrhundert, prav tam, 233-239; G. Dagron (in drugi), *Bischöfe, Mönche und Kaiser,* 4 sl.; za 7. stoletje prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum* (kot v op. 36), 222-234 in drugod.

[40] Da je nižja duhovščina ponekod preživela obdobje slovanske, avarske in bolgarske osvojitve srednjega in spodnjega Podonavja in Balkana, dokazujeta dva zapisa: (1) Zapisnik sinode *ad ripam Danubii* (796) v času priprav na pokristjanjenje Avarov in Slovanov zanesljivo dokazuje obstoj nepismenih duhovnikov med Avari in Slovani, ki so pripadali nižjim plastem antične cerkvene organizacije, živečim v izolaciji (označujejo se kot *clerici inliterati* ali *idiotae*; prim. R. Bratož, Aquileia (kot v op. 3), 176 sl.; zadnji izraz se je v 6. in 7. stol. uporabljal za versko neizobražene ljudi ali razsvečene klerike; prim. Iustinianus, *Novella 6,5* (535); v tem pomenu tudi Agaton v pismu cesarjem (... *quid... apostolica Christi ecclesia credat et praedicet, non per eloquentiam saecularem, que nec suppetit idiotis hominibus, sed per sinceritatem apostolicae fidei*; *Concil., Actio*

redkih primerih, ki se dajo lokalizirati, se ti ostanki nanašajo na bližino antičnih cerkvenih središč (na primer Molzbichl pri Teurniji in verjetno Siscia).[41] Da je naselitev Slovanov pomenila dosti bolj radikalen prelom kot naselitev Germanov, potrjujejo tudi arheološke raziskave. V vzhodnoalpskem in predalpskem območju slovanske naselitve so med doslej poznanimi poznoantičnimi cerkvami le redke preživele dobo slovansko-avarskih vpadov ob koncu 6. in začetku 7. stoletja. Nasprotno pa na zahodnem območju centralnih Alp (bavarsko in alamansko naselitveno področje) in v alpski Italiji (pod Langobardi) do rušenja cerkva ni prihajalo ali pa so bili to le izjemni pojavi.[42] Le tiste obalne pokrajine, ki jih Slovanom ni uspelo osvojiti (Istra, deli dalmatinske obale, srednji in južni del obale današnje Albanije, pretežni deli egejske obale in deli črnomorske obale), so brez prekinitve obdržale cerkveno organizacijo iz antike, čeprav tudi tam v precej zmanjšanem obsegu.[43]

---

quarta, 57, 22-24). (2) Ob nastanku bolgarske države 680 so v spodnjem Podonavju obstajali relikti cerkvene organizacije iz antike (*Graeci sacerdotes*), ki se omenjajo v zvezi s sporom o Cerkveni pripadnosti Bolgarije na koncilu v Konstantinoplu 870 (prim. kratko R. Bratož, Die frühchristliche Kirche in Makedonien (kot v op. 17), 549 sl.).

[41] N. Budak, *Prva stoljeća Hrvatske,* Zagreb 1994, 107 (prim. tudi 80), domneva preživetje antičnih Cerkvenih struktur v zgodnji srednji vek v Sisku. *Historia Salonitana* namreč omenja tamkajšnjega škofa (*episcopus Siscianus*) po nastopu Janeza iz Ravene v Splitu (umrl ok. 680); gl. N. Klaić, *Historia Salonitana maior,* Beograd 1967, 107 in J. Šašel, *Opera selecta* (kot v op. 35), 606 (št. 42), 620. Na podlagi arheoloških najdb bi obstoj ostankov antične Cerkvene organizacije mogli predvidevati tudi za Molzbichl na področju antične Teurnije (F. Glaser, Das Münster in Molzbichl, das älteste Kloster Kärntens, *Carinthia I,* 179, 1989, 99-124; prim. tudi H.-D. Kahl, Das Fürstentum Karantanien und die Anfänge seiner Christianisierung, v: *Karantanien* (kot v op. 2), 64 sl.; nazadnje A. Pleterski, Ecclesia demonibus addicta, *Zgodovinski časopis* 48, 1994, 297-306, zlasti 302; A. Pleterski - M. Belak, Cerkve v Vzhodnih Alpah (kot v op. 27), 29 sl.).

[42] Prim. A. Pleterski - M. Belak, Cerkve v Vzhodnih Alpah, 29 sl.; za območje Tirolske prim. R. Pillinger, Neue Ausgrabungen und Befunde frühchristlicher Denkmäler in Österreich (1974-1986), *Actes du XIe Congr. Intern. d'Archéol. Chrétienne,* Roma 1989, 2089-2124, zlasti 2114 sl., za območje Švice H. R. Sennhauser, Recherches récentes en Suisse, prav tam, 1515-1534.

[43] Za Istro, kjer se je ohranila večina škofijskih sedežev, prim. R. Bratož, Istrska Cerkev v 7. in 8. stoletju, *Acta Histriae* 2, 1994, 53-64 (ital. prevod 65-77). Za vzhodnojadransko obalo (kontinuiteta cerkvene organizacije na otokih in le deloma na kopnem, obstoj Salone do ok. 630 in propad drugih cerkvenih središč že okrog leta 600) prim. kratko v: isti, Die Entwicklung (kot v op. 17), 186 sl. oziroma *Zgodovinski časopis* 40, 1986, 380 sl.; J. Ferluga, *Untersuchungen zur byzantinischen Provinzverwaltung. VI-XIII Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze,* Amsterdam 1992, 37 sl.; 391 sl.; E. Marin, Sv. Vid de Narona: un exemple désormais établi pour la discontinuité, v: *Orbis Romanus Christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'Antiquité Tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval,* Paris 1995, 265-275. Na današnji albanski obali sta v 7. stol. preživeli le dve škofiji, Dyrrachion in Aulon (G. Schramm, *Anfänge des albanischen Christentums,* Freiburg im Breisgau, 170). Nekaj več škofijskih sedežev se je ohranilo na severni egejski in na črnomorski obali ter v njunem bližnjem zaledju; za severno egejsko obalo (poleg Soluna kot škofije še Edessa, Amphipolis, Philippoi, Ainos, Traianoupolis) prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum,* 222 sl.; za črnomorsko obalo (škofije Byzie, Mesembria, Tomi) gl. prispevke v zbornikih *Das Christentum in Bulgarien* (kot v op. 17), 51-61 (P. Schreiner); 233-239 (A. Krăstev); *Die Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter* (Hg. R. Pillinger - A. Pülz - H. Vetters), Wien 1992.

Ostanki višjih cerkvenih struktur iz antike so se očitno ohranili vse do konca 7. stoletja tudi na ozemlju, ki so ga poselili Slovani. Na celotnem območju slovanske poselitve od Vzhodnih Alp do južnega dela Balkana so v 7. stoletju poznani najmanj trije primeri škofijskih sedežev, ki so po pripovedi pisanih virov obstajali znotraj slovanskega naselitvenega sveta. Poleg Celeje v južnem Noriku se pojavlja v makedonskem prostoru v zapisih iz let 681 in 692 škofijski sedež v Stobih (dva tamkajšnja škofa sta se udeležila cerkvenih zborov v Carigradu), podobno kot Celeja oddaljen več kot sto kilometrov od egejske obale Makedonije na področju Soluna, ki so jo nadzorovali Bizantinci.[44] Tretji tak škofijski sedež še globlje v kontinentalnem zaledju je bila Serdika (Sofija). Ta naj bi kot škofija v bizantinski enklavi sredi slovanskega sveta preživela ne le dobo slovanskih invazij na Balkan okrog leta 600,[45] temveč tudi nastanek in vzpon bolgarske države po letu 680. Propadla naj bi šele ob bolgarskem zavzetju mesta leta 809.[46] Pri tem naj poudarimo, da se škofija ne omenja na cerkvenih zborih 7. stoletja, iz česar bi mogli sklepati, da je bila komunikacija z bizantinskim ozemljem tedaj zelo težka ali pa da je bil škofijski sedež zelo šibak, komajda obstojen.[47] Pri izpostavitvi teh treh cerkvenoorganizacijskih središč

---

[44] V seznamih podpisnikov zadnjih treh sej 6. ekumenskega koncila v Carigradu najdemo tudi naslednje: »Ioánnou episkópou Stóbon« (*Concil., Actio sextadecima, ACO* II, 2/2, Berlin 1992, 688,2 in 689,2; *Actio septimadecima,* 707 in 708,13); »Ioánnes eléo theoû epískopos tês Stobéon póleos horísas hypégrapsa« (*Concil., Actio septimadecima,* prav tam, 738,8 oziroma 739,9); »Ioánnou episkópou Stóbon« (*Concil., Actio octauadecima,* prav tam, 758,7 oziroma 759,7); prim. tudi R. Riedinger, *ACO* II, 2/2, 938-939; isti, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. oekumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind. G. 3,* Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge 85, 1979, 16; 22; 26/7, št. 57. Škof se je udeležil le zadnjih treh koncilskih sej (16., 17. in 18.), torej je bil navzoč v prestolnici le avgusta in septembra 681 (omenjene seje so potekale 9. avgusta, 11. septembra in 16. septembra). Enajst let pozneje se je koncila v Konstantinoplu (t. i. Quinisextum) udeležil njegov naslednik, kot dokazuje podpis: »Margarítes hamartolòs epískopos Stobôn horísas hypégrapsa« (Mansi, *Concil. XI,* 993 B). Prim. R. Bratož, Die frühchristliche Kirche in Makedonien (kot v op. 17), 548 sl. (s starejšo literaturo). Tako kot v primeru celjskega škofa Andreja je tudi podpis obeh škofov iz Stobov formalno povsem enak podpisom drugih škofov. Po obliki podpisa sodeč naj bi tudi ta dva makedonska škofa rezidirala v svoji škofiji, vendar verjetno ne več v matičnem mestu, ki je bilo po govorici arheoloških najdb opuščeno sorazmeroma zgodaj, vsekakor pred koncem 6. stoletja. Prim. nazadnje G. Schramm, *Anfänge* (kot v op. 43), 133 (avtor navaja na podlagi literature kot zadnji dokaz obstoja škofije v Stobih omembo iz leta 732, vendar navedbe nismo mogli preveriti).

[45] Zadnja zanesljiva omemba škofijskega sedeža je iz leta 594 (Gregorius Magnus, *Registrum epist. 5,8; CCSL* 140, 274 sl.); prim. kratko R. Bratož, Die frühchristliche Kirche in Makedonien, 546 sl. (op. 174).

[46] L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen,* 367; 474 f.; 483; P. Schreiner v *Das Christentum in Bulgarien,* 54; 59 sl. (op. 33); H. Wolff, Kontinuität städtischen Lebens in den nördlichen Grenzprovinzen des römischen Reiches und das Ende der Antike, v: W. Eck - H. Galsterer (Hg.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches,* Kölner Forschungen 4, Mainz 1991, 287-318, zlasti 296; 303; G. Schramm, *Anfänge,* 132.

[47] Navedba škofijskega sedeža v Serdiki, ki jo prinaša *Notitia episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae 3* (*Texte critique, introduction et notes par* J. Darrouzes, Paris 1981, 20 sl., zlasti 22) dopušča dvome v njegov obstoj; P. Schreiner, Das Christentum in Bulgarien, 59 sl., op. 33

seveda nismo upoštevali vsaj desetih škofijskih sedežev, ki niso ležali ob obali, pač pa v njenem neposrednem zaledju, torej na stiku bizantinskega in slovanskega sveta, in katerih sodelovanje na cerkvenih zborih je zaradi tega lažje razumljivo.[48]

Tako za Stobe kot (s pridržki) za Celejo so bile izražene domneve, da gre za titularna sedeža, da je obstoj teh škofijskih sedežev v zadnji četrtini 7. stoletja fiktiven oziroma da gre za begunske škofe na obali pod bizantinsko oblastjo.[49] Zdi se, da take domneve podlegajo stereotipu o Slovanih kot pokončevalcih antične civilizacije, za kar v virih ne najdemo trdne opore. Da gre po vsej verjetnosti za škofijska sedeža *in gentibus*, kaže kratkotrajna navzočnost obeh škofov v Rimu oziroma Konstantinoplu. Rimska sinoda leta 680 je potekala na veliko noč (27. marca),[50] torej le en dan, in tudi če upoštevamo predhodno pripravo, očitno ni zahtevala daljše odsotnosti škofov. Povsem drugačen je bil potek 6. ekumenskega koncila v Konstantinoplu, ki je trajal več kakor deset mesecev, od 7. novembra 680 do 16. septembra 681. Če bi bil Johannes iz Stobov begunski škof z bivališčem nekje na bizantinskem ozemlju ali morda v sami prestolnici, bi se lahko dalj časa udeleževal koncilskih sej. Vendar pa se je škof iz Stobov - tako kot večina škofov - udeležil le zadnjih treh sej (9. avgusta, 11. septembra in 16. septembra 681). Njegova navzočnost v prestolnici je s tem zožena na pet do šest tednov.[51]

---

razlaga to kot dokaz za neobstojnost ali pa za nepomembnost tega škofijskega sedeža. Druga možnost se nam zdi z ozirom na kontinuiteto naselbine dosti verjetnejša.

[48] Prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum* (kot v op. 37), 222-234, zlasti 226; avtor navaja 12 škofov s kontinentalnega dela Balkana na 6. ekumenskem koncilu 680/681 in deset na koncilu 692. Skoraj v vseh primerih gre za škofije v bližini obale (npr. Philippi, Amphipolis, Edessa v Makedoniji ali Byzie v provinci Evropa), ki so očitno prek bližnjih pristanišč lahko vzdrževale stike s prestolnico.

[49] Za Stobe je izrazila tako mnenje F. Papazoglou, *Les villes de Macédoine à l'époque romaine,* Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppl. 16, 1988, 323 (obstoj škofije fiktiven; prim. k temu R. Bratož, Die frühchristliche Kirche in Makedonien (kot v op. 16), 550, op. 187). Za primer Celeje sem se sam (s pridržki) nagibal k temu mnenju (Aquileia, 163; nazadnje v: La chiesa istriana nel VII e nell'VIII secolo, *Acta Histriae* 2, 1994, 68).

[50] Velika noč je leta 680 padla na 27. marec; pismi papeža Agatona in papeža ter udeležencev rimskega koncila je zahodno poslanstvo prineslo v prestolnico v začetku septembra istega leta. Oba dopisa sta bila obravnavana na 4. seji, ki je bila 15. novembra 680. Prim. L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia della Chiesa V,* 258.

[51] Na zadnjih treh sejah je bilo navzočih več kot 150 škofov (vendar na prvih devetih sejah v povprečju le 40-42, na 10. seji 54, od 11. do 15. seje pa od 92 do 97 škofov). Prim. R. Riedinger, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten* (kot v op. 44); isti, *ACO* II, 2/2, 938 sl. Le za zadnje tri seje je dokumentirana navzočnost večine škofov iz Armenije in bolj oddaljenih delov Male Azije, vendar tudi posameznih škofov iz manj oddaljenih škofij, tako npr. še treh škofov iz Vzhodnega Ilirika (Atene, Argos in Lakedaimon). O vzrokih za tako slabo udeležbo na prvih devetih (oziroma desetih) sejah lahko le ugibamo: potovanju neprijazen zimski del leta (prvih deset sej je potekalo od 7. nov. 680 do 18. marca 681), politični in varnostni razlogi. Prim. R. Riedinger (kot v op. 44), 3 sl.

6. Carigrajski koncil leta 692

Na možnost, da so tudi na slovanskem naselitvenem področju srednjega in spodnjega Podonavja in Balkana še proti koncu 7. stoletja obstajali - resda prav redki - škofijski sedeži in da je vsaj v rudimentarni obliki obstajala cerkvena organizacija na nižji ravni, kažejo tudi nekateri sklepi carigrajskega koncila iz leta 692 (tako imenovani »Quinisextum« ali »Trullanum II«). Ti dajejo napotke o obnašanju cerkvenih dostojanstvenikov v primeru zunanje (»barbarske«) nevarnosti oziroma v primeru »barbarske« okupacije.[52] Zunanja nevarnost je ob koncu 7. stoletja pretila zlasti od Arabcev na azijskem ter od Slovanov in Bolgarov na evropskem delu tedaj že zelo zmanjšanega bizantinskega cesarstva.[53] Naj kratko povzamemo te sklepe, ki so spričo izrecne cesarjeve potrditve[54] vsaj teoretično stopili v veljavo v celotnem bizantinskem cesarstvu. Dejansko so imeli trajno veljavo le na območju vzhodne Cerkve, medtem ko jih je krščanski Zahod zavrnil.[55] Tako so imeli ti sklepi kot normativ veljavo na primer za območje Stobov v Makedoniji (podpisal jih je tudi tamkajšnji škof Margarites),[56] ne pa za območje Celeje v zaledju bizantinske Istre (*eparchía*

---

[52] Kanone koncila (102 v celoti) je objavil v grškem izvirniku in latinskem prevodu J. D. Mansi, *Concil. XI* (kot v op. 9), 935-988; kritično edicijo z latinskim in francoskim prevodom je oskrbel P.-P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques (IIe - IXe s.)* (kot v op. 5), 101-241); prevode oziroma povzetke prinašata tudi Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles* III, 562-575; G. Fritz, Quinisexte (concile) ou in Trullo, *Dictionnaire de théologie catholique* 13/2, 1937, 1581-1597. Za tukaj obravnavane kanone prim. tudi A. W. Ziegler, Das Verhalten der kirchlichen Oberhirten in der slawischen Völkerwanderung des 6. und 7. Jahrhunderts mit einem Anhang: Die Freisinger slawischen Denkmäler und andere literarische Denkwürdigkeiten Freisings, v: *Episcopus. Festschrift M. Kard. v. Faulhaber,* Regensburg 1949, 110-135, zlasti 120 sl.; L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen,* 397 sl. Temeljno študijo o seznamu udeležencev koncila je pripravil H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum* (kot v op. 37). K različnim vprašanjem v zvezi s trulanskim koncilom gl. S. N. Troianos, Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung, *Annuarium historiae conciliorum* 24, 1992, 95-111; H. Ohme, Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum (692), prav tam, 112-126; H.-J. Vogt, Zur Ekklesiologie des Trullanum, prav tam, 127-144; C. G. Pizsakis, Le droit matrimonial dans les canons du concile in Trullo, prav tam, 158-185. Iz praktičnih razlogov navajamo latinski prevod grškega izvirnika.

[53] G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca,* Ljubljana 1961, 136 sl.; isti, The Byzantine Empire in the world of the Seventh Century, *Dumbarton Oaks Papers* 13, 1959, 87 sl. (tudi v: *Zur Byzantinischen Geschichte. Ausgewählte Kleine Schriften,* Darmstadt 1973). Sintetično sliko posreduje tudi G. Dagron etc., *Bischöfe, Mönche und Kaiser,* 28 sl.

[54] *Logos prosphonetikos (*Mansi, *Concil.* XI, 928-936).

[55] Kljub hudemu pritisku, ki ga je sprožil cesar Justinijan II., je papež Sergij sklepe koncila zavrnil; povod za zavrnitev so bila *quaedam capitula extra ritum ecclesiasticum* (gl. *Liber pontificalis LXXXVI (Sergius), 6-9)*: ed. L. Duchesne, Paris 1955, 372-374; 378). Prim. Ch. H. Hefele - H. Leclercq, *Histoire III,* 578 sl.: L. Bréhier - A. Aigrain, *Storia V,* 272. K vprašanju recepcije kanonov na Vzhodu in Zahodu prim. tudi S. N. Troianos, Die Wirkungsgeschichte (kot v op. 52); H. Ohme, Zum Konzilsbegriff (kot v op. 52), 113 sl.

[56] Podpis se glasi: »Margarítes hamartolòs epískopos Stobôn horísas hypégrapsa (Mansi, *Concil.* XI, 993 B). Prim. H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum,* 223; 224; 227 sl.; 230.

Istría oziroma patriarhat Nova Akvileja - Gradež), ki je spadalo v okvir zahodne Cerkve. Ne glede na sporno veljavnost so sklepi cerkvenega zbora odraz tedanjih razmer in skupnega prizadevanja države in Cerkve, da bi se enotno uredile razmere tudi na tistem velikem ozemlju bizantinske države, ki je bilo dejansko že trajno izgubljeno. Če primerjamo obseg cesarstva v času Justinijana II. (685-695) z njegovim obsegom v času Justinijana I. stoletje in pol pred tem, so izgubljeni deli države obsegali pretežni del Balkana ter celoten prednjeazijski in severnoafriški prostor. To je bil s stališča zakonodajalca del državnega ozemlja, ki so ga (po prepričanju mnogih le začasno) zasedli Arabci, Slovani, Bolgari in Avari. Ta del »državnega« ozemlja pa je bil po obsegu najmanj tako velik kot tisti del, na katerem je delovanje državnih in cerkvenih institucij potekalo v normalnih pogojih.

Ker zaradi barbarskih vpadov (*propter barbarorum incursiones*) ali zaradi drugih vzrokov ni mogoče sklicati letno dveh sinod, naj metropolitski škof v kraju, ki ga sam določi, skliče vsaj eno sinodo letno v času od velike noči do meseca oktobra. Ostrega opomina so deležni tisti škofje, ki so odsotni neopravičeno, kar pomeni, da se nahajajo v svojih mestih, da so zdravi in da niso zadržani zaradi kakega nujnega dogodka.[57] Noben klerik ne sme svojevoljno, to je brez dovoljenja svojega škofa, zapustiti svoje Cerkve in oditi na območje druge škofije, kar se je marsikje dogajalo. Če klerik ravna v nasprotju s tem sklepom, grozi odstavitev tako njemu samemu kot tudi škofu, ki bi ga sprejel.[58] Kleriki, ki so zaradi barbarskega napada (*barbaricae incursionis praetextu*) ali zaradi drugega vzroka zapustili svoje Cerkve, se morajo potem, ko ni več vzroka za odhod ali ko prenehajo barbarski vpadi (*postquam circumstantia cessarit, vel barbaricae incursiones*), vrniti v svoje škofije (*rursus in suas iubemus ecclesias reverti*) in jih brez tehtnega vzroka dolgo ne smejo zapustiti. V nasprotnem primeru jim za čas, dokler se ne vrnejo v svojo Cerkev, grozi odstavitev, prav tako pa tudi škofu, ki bi jih zadrževal in s tem oviral njihov povratek.[59] Duhovniki, ki delujejo v Cerkvah na barbarskem ozemlju oziroma v »barbarskih Cerkvah«(!) (*sacerdotes qui sunt in barbaricis ecclesiis*) in so poročeni, lahko iz verskih razlogov »zaobidejo« (*hyperanabaínein* oziroma *se transgredi*) apostolsko načelo o neločljivosti zakonske zveze, lahko se torej ločijo od svojih žena in živijo celibatsko življenje. To se jim izjemoma dovoljuje, pač zaradi njihove šibke krščanske duhovnosti, njihove značajske šibkosti in tujih navad (*propter eorum pusillanimitatem* (gr. *mykropsychía*) *externosque ac*

[57] *Quinisextum, can. 8* (P.-P. Joannou, *Les canons,* 135 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI,* 945/6); kanon prinaša z ozirom na vsebino prilagoditev kanona 19 halkedonskega koncila (prim. Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire II,* 807 oziroma P.-P. Joannou, *Les canons,* 84 sl.) novim, težjim razmeram v Cerkvi.

[58] *Quinisextum, can. 17* (P.-P. Joannou, *Les canons,* 148 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI,* 951/2). Ker kanon ne omenja vzroka ali povoda za odhod nekega klerika na območje druge škofije, je bila barbarska nevarnost lahko le eden od možnih vzrokov (vzrok objektivne narave), ob katerem moremo predvidevati tudi vzroke osebne narave.

[59] *Quinisextum, can. 18* (P.-P. Joannou, *Les canons,* 149 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI,* 951/2).

non satis firmos mores).[60] Škofje, ki so zaradi barbarskih vpadov morali bežati iz svojih mest - le-ta so zatem zavzeli barbari (*diversis temporibus barbaricae incursiones fuere et ex eo plurimae civitates a gentibus et sine lege vacantibus subiugatae fuere*) - tudi v begunstvu ohranjajo svoje dostojanstvo in svoje pravice (*ordinationes... et omnia, quae ad episcopum pertinent... honorem ac venerationem*), tako da barbarsko nasilje (*gentilis iniuria*) ne bi rušilo cerkvene ureditve. Vse uredbe, ki jih sprejemajo škofje v izgnanstvu (kot na primer posvečevanje klerikov in druge zadeve), imajo pravno veljavo (*sit firma ac legitima quaecumque ab iis procedit administratio*). Stiska časov (*temporis*

---

[60] *Quinisextum, can. 30* (P.-P. Joannou, *Les canons,* 160 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI,* 955/6). Ta kanon deloma spreminja vsebino kanona 13 istega Cerkvenega zbora (P.-P. Joannou, *Les canons,* 140 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI,* 948 sl.) in pomeni določeno »koncesijo« zahodni Cerkvi v njenem doslednem zavračanju porok klerikov in vztrajanju pri celibatu (na kar meri uvod v 13. kanon), zato bi ga mogli razumeti kot podporo duhovnikom *in gentibus* na Zahodu. Podlaga za to koncesijo je *mykropsychía,* obenem z nenavadnimi običaji in značajsko šibkostjo (prim. H.-J. Vogt, Zur Ekklesiologie (kot v op. 52), 135; G. Pitsakis, Le droit matrimonial, 159 in drugod). Prav vprašanje celibata je bilo odločilno pri papeževi zavrnitvi sklepov Cerkvenega zbora 692 (prim. L. Bréhier - R. Aigrain, *Storia V,* 271 sl.). Papeževa zavrnitev koncilskih sklepov govori v prid domnevi, da tudi na ozemlju med Jadranom in Donavo, ki je spadalo pod zahodno Cerkev, ob koncu 7. stoletja ni bilo poročenih duhovnikov. Le-ti se omenjajo v pozni antiki (4. - 6. stol.) zelo redko, tako rekoč izjemoma. Zanesljivo so znani le naslednji primeri poročenih diakonov (za čas od konca 4. do srede 6. stol.): na vplivnem območju oglejske Cerkve *Aurelius Saturninus* (Vigonovo vzhodno od Padove, konec 4. in začetek 5. stol.); *Theodotus* (Verona; E. Diehl, *Inscriptiones Latinae christianae veteres,* Dublin-Zürich 1970 (3. ed.), nr. 1719); *Honorius* (Škocjan ob Soči, 5. stol.; napis je zelo fragmentaren); *Claudius* (Evfrazijeva bazilika v Poreču, sreda 6. stol.; Klavdij je bil celo arhidiakon); v Panoniji *Macarius* (Sirmij, E. Diehl, 1225 adn.); v Dalmaciji *Criscentianus* iz Salone (E. Diehl, 1225 a). Še bolj redki so primeri poročenih prezbiterjev, saj se na latinsko govorečem delu balkanskih provinc omenjata le dva: *Stephanus* iz Salone (E. Diehl, 1172) in *Turranius Leontius* iz Oesca ob spodnji Donavi (E. Diehl, 393). K vprašanju poročenih klerikov prim. G. Cuscito, Ritrovata l'epigrafe del diacono uxorato Aurelius Saturninus (CIL, V, 2305), *Aquileia nostra* 55, 1984, 137-180, z novejšo literaturo v opombah. Na obravnavanem ozemlju ni znan niti en primer poročenega škofa. Ne šele sklep carigrajskega koncila 692 (*can. 12; 48*; P.-P. Joannou, *Les canons,* 138 sl.; 186 oziroma Mansi, *Concil.* XI, 948; 965; po posvetitvi škof ne sme živeti skupaj s svojo ženo; žena tistega klerika, ki je postal škof, naj po sporazumni ločitvi vstopi v samostan), pač pa že Justinijanova zakonodaja (*Codex Just. 1,3,41,2-4* (528)*; 1,3,47* (531)) je prepovedovala škofovsko dostojanstvo za tistega, ki bi imel ženo ali otroke (prim. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle,* Gembloux 1970). Domneva R. Pillinger, Zur Interpretation der Symbolik des Bodenmosaiks von Teurnia, *Carinthia I* 179, 1989, 81-97, zlasti op. 20 na str. 85 sl.; ista v: F. Glaser - R. Pillinger, *Teurnia. Metropolis Norici. Vodnik po zgodnjekrščanskih spomenikih,* Dunaj 1993, 23), da je bil poročeni *Ursus v. s.* iz Teurnije morda duhovnik (škof?) (*vir sacer* ali *v. sanctus)* in ne posvetni dostojanstvenik (*vir spectabilis),* ima v luči epigrafskega gradiva premalo opore, saj so poročeni kleriki v obravnavanem prostoru pravzaprav izjemen pojav. Gl. k temu tudi F. Glaser, Archäologisch-historische Ergebnisse im Lichte der letzten Ausgrabungen in St. Peter in Holz/Teurnia und auf dem Hemmaberg/Iuenna, *Arheološki vestnik* 45, 1994, 171 sl. Literarne in pravne vire z Zahoda v 5. in 6. stol., ki zavračajo ali prepovedujejo poroke klerikov, navaja G. Cuscito, Ritrovata l'epigrafe, 169 sl. Sklepati bi mogli, da med preostanki cerkvenih struktur na nekdanjem območju oglejske Cerkve ob koncu 7. stol. ni bilo poročenih klerikov, saj ni znan noben primer, ki bi bil po sredi 6. stol.

necessitas) škofovega dostojanstva in njegovih pooblastil v ničemer ne zmanjšuje.[61]

Uredbe iz leta 692 (zlasti kanon 37) se vsebinsko skoraj povsem ujemajo s priporočilom papeža Gregorija Velikega škofom v Iliriku iz leta 591, kako naj ravnajo v času, ko so deželo preplavili Avari in Slovani in ko se je cerkvena ureditev podirala.[62] Papež je tedaj podprl cesarjev ukrep, ki ga je posredoval pretorijanski prefekt Ilirika Iobinus, z naslednjo vsebino: škofje, ki so ostali na svojih mestih, morajo pomagati tistim stanovskim kolegom, ki so zaradi sovražne nevarnosti morali zbežati.[63] Ne le cesarjev ukrep, temveč tudi (od njega višja) Božja postava določa, da so kristjani dolžni izkazati pomoč v stiski ne le svojim bratom, temveč celo svojim nasprotnikom.[64] Papeževa (in pred tem cesarjeva) ureditev vprašanja pobeglih škofov, da namreč škof begunec obdrži škofovsko dostojanstvo, ne pridobi pa nobenih pravic oziroma pooblastil v novi škofiji in s tem ne zmanjša oblasti škofa gostitelja, temelji na tradiciji antične Cerkve.[65] Vsaka taka ureditev je zamišljena kot začasna in naj bi veljala do trenutka, ko se bodo razmere uredile in se bo begunski škof lahko vrnil v svojo škofijo.

Določbe trulanskega koncila o ureditvi Cerkve *in gentibus,* ki so skoraj stoletje mlajše, odražajo razmere, zelo podobne onim v Gregorijevi dobi. Njihovo izhodišče je prepričanje, da so izjemne razmere begunstva le začasne, saj naj bi se življenje po skorajšnji zmagi cesarske vojske nad barbari kmalu normaliziralo. Določbe o tem, da se morajo po koncu nevarnosti cerkvene

---

[61] *Quinisextum, can. 37* (P.-P. Jopannou, *Les canons,* 171 sl. oziroma Mansi, *Concil. XI,* 959-960).

[62] Gregorius Magnus, *Registrum epistularum 1,43* (*CCSL* 140, 1982, 57); R. Bratož, Die Entwicklung (kot v op. 17), 187 sl. (op. 80).

[63] *Iobinus excellentissimus uir filius noster, praefectus praetorio per Illyricum, scriptis suis nobis indicasse dinoscitur ad se sacris apicibus destinatis iussum fuisse ut episcopos, quos e propriis locis hostilitatis furor expulerat, ad eos episcopos qui nunc usque in locis propriis degunt pro sustentatione ac stipendiis praesentis esse uitae iungendos (CCSL* 140, 57, v. 2-7).

[64] *Et licet ad hos fraternitatem uestram iussio principalis admoneat, habemus tamen maius horum mandatum aeterni principis, quo ad haec terribilius peragenda compellimur, ut non dico fratres et coepiscopos nostros, sed ipsos etiam quos nobis contrarios patimur, cum oportunitas postulat, in conferendis subsidiis necessitatum carnalium diligamus (CCSL* 140, 57, v. 7-12).

[65] *Oportet ergo uos ad hanc rem et caelesti primitus principi oboedientes exsistere et imperialibus etiam iussionibus consentire, quatenus fratres coepiscoposque nostros, quos et captiuitatis diuersarumque necessitatum angustiae comprimunt, debeatis consolandos conuiuendosque uobiscum in ecclesiasticis sustentationibus libenter suscipere, non quidem ut per communionem episcopalis throni dignitas diuidatur, sed ut ab ecclesia iuxta possibilitatem sufficientia debeant alimenta percipere. Sic enim et proximum in Deo et Deum in proximo diligere comprobamur. Nullam quippe eis nos in uestris ecclesiis auctoritatem tribuimus, sed tamen eos uestris solaciis contineri summopere hortamur (CCSL* 140, 57, v. 12-23). O izvajanju tega načela v praksi (doslednost, spet drugič odstopanje) prim. L. Margetić, Gregorio I - papa politico, *Živa antika* 29, 1979, 272 sl. oziroma kratko R. Bratož, Die Entwicklung (kot v op. 17), 187 sl. Vsekakor je to načelo zastopal tudi trulanski koncil (kanon 20), ki je prepovedal škofom javno nastopanje v drugem mestu; v primeru kršenja določbe preti škofu izguba dostojanstva (P.-P. Joannou, *Les canons,* 152 oziroma Mansi, *Concil. XI,* 951/2).

strukture čimprej vrniti v prejšnje stanje, ni le odraz (neupravičenega) optimizma zakonodajalcev, temveč v prvi vrsti odraz izredne trdoživosti cerkvenih struktur v antiki, ki so vztrajale še dolgo (vsaj eno stoletje) potem, ko so civilne ustanove (državna in lokalna uprava, vojska itd.) neko ozemlje dokončno zapustile.

7. Sklepi

Viri o cerkveni ureditvi poznega 7. stoletja nam omogočajo - da zaključek prispevka navežemo na njegov uvod - nekaj sklepov, ki se nam zdijo pomembni za poznavanje prehoda iz antike v zgodnji srednji vek na stičnem prostoru severnega Jadrana, jugovzhodnih Alp in zahodnega obrobja srednjedonavskega prostora. Ti sklepi po eni strani dopolnjujejo, po drugi pa potrjujejo ali rahlo korigirajo nekatere poglede zgodovinskih raziskav pretekle in polpretekle dobe, ki se nanašajo na konec antike in prehod v zgodnjesrednjeveško dobo.

Vsebinsko sovpadanje virov s konca 6. stoletja z onimi s konca 7. stoletja daje slutiti, da je slovansko rušenje antične cerkvene organizacije doseglo vrh na prehodu iz 6. v 7. stoletje, vendar se je kasneje (v 7. stoletju) nekoliko uneslo, sicer bi bilo stanje krščanskih struktur *in gentibus* ob koncu 7. stoletja bistveno slabše kakor stoletje pred tem. Da je slovansko-avarsko rušenje antične Cerkve doseglo vrhunec na prehodu iz 6. v 7. stoletje, kasneje (do zadnje četrtine 7. stoletja) pa se je umirilo, kaže primerjava poročil cerkvene (predvsem papeške) provenience, ki se nanašajo na eno in drugo obdobje. Medtem ko je pismo beneških škofov cesarju Mavrikiju iz leta 591 ob omembah barbarskega (predvsem langobardskega) pritiska na Cerkev še dokaj umirjeno in izraža (morda iskreni) optimizem,[66] pa pismo papeža Gregorija istemu cesarju štiri leta pozneje slika razmere kot katastrofalne.[67] Sodeč po kratkih, pa vendar nedvoumnih poročilih sodobnih kronistov naj bi do prave katastrofe v Iliriku prišlo na začetku 7. stoletja.[68] Pismo papeža Agatona in rimske sinode leta 680

---

[66] V pismu izraženi optimizem v pričakovanju cesarjevih zmag nad barbari bi se mogel nanašati na obdobje priprav na veliko vojno v Evropi, v kateri se je odločala usoda Balkana. Vojna se je začela s cesarjevim pohodom spomladi 592; prim. B. Grafenauer, Nekaj vprašanj iz dobe naseljevanja južnih Slovanov, *Zgodovinski časopis* 4, 1950, 23-126, zlasti 65; P. Schreiner, v: Theophylaktos Simokates, *Geschichte,* Stuttgart 1985, 321 sl., op. 793.

[67] Gregorius Magnus, *Registrum epist. 5,37* (*CCSL* 140, 53-56): *Ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, euersa castra, depopulatae prouinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeuiunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum...* V pismu Iobinu, pretorijanskemu prefektu Ilirika, iz leta 592 je papež omenil barbarska divjanja (... *uoluit prouinciae consulere, ut, quam ex una parte flagello barbaricae uastationis ulcerat...; Registrum 2,20; CCSL* 140, 107,8 sl.).

[68] Isidorus Episc. Hisp., *Chronica maiora 414* (Chronica minora II, ed. Th. Mommsen, *MGH AA* 11, 1894, 479): *Sclavi Graeciam Romanis tulerunt* (podatek se nanaša na čas 613/15); okvirno v isti čas datira katastrofo v Iliriku *Continuatio Hispana* (prav tam, 337: *Huius temporibus... anno imperii eius* (sc. Eraclii) *quarto, Sclavi Greciam occupant*). Prim. kratko G. Dagron etc., *Bischöfe, Mönche und Kaiser,* 5 sl. in H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und*

bizantinskim cesarjem, ki tako kot Gregorijevo pismo iz leta 595 podaja splošno oceno razvoja, slika precej težke razmere, vendar ne brezupne; *ecclesia in gentibus* je bila tedaj do take mere vitalna, da se je lahko vključevala v dogajanje v svetovni Cerkvi. Zdi se, da je nekaj škofijskih sedežev znotraj slovanskega naselitvenega območja čas najhujšega pritiska vendarle preživelo in obstajalo v neke vrste »vegetativni« obliki (v enklavah sredi Slovanov, v bližnjem begunstvu ali še najverjetneje kot kombinacija obojega, odvisno od trenutnih razmer) še vse do konca 7. stoletja. Na te skromne ostanke antične Cerkve se nanašata omemba škofov med Slovani in podpis celejanskega škofa v pismu rimske sinode leta 680, ki se je ohranilo v aktih 6. ekumenskega koncila v Carigradu, posredno pa se tudi na te ostanke nanaša več določb trulanskega koncila leta 692.

Datiranje prihoda in naselitve Slovanov v vzhodnoalpskem in predalpskem prostoru na podlagi zadnjih omemb antičnih škofij v letih 579 (?) (sinoda v Gradežu), 590 (sinoda v Maranu in dogodki v zvezi z njo) in 591 (prosilno pismo shizmatičnih škofov cesarju Mavrikiju) se v luči obravnavanih virov iz zadnje četrtine 7. stoletja ne zdi do take mere zanesljivo, kot se v splošnem domneva. Te omembe same po sebi ne dokazujejo z zanesljivostjo propada cerkvene organizacije v obdobju okoli let 580-590[69] ali nekoliko pozneje (okoli 590-600),[70] do katerega je prišlo zaradi slovansko-avarskega vdora v obravnavani prostor, saj gre v vseh primerih za sklepanje ex silentio. V virih o naštetih dogodkih iz zgodovine oglejske Cerkve se namreč v povezavi z zadnjimi omembami škofij nikjer ne omenjajo Slovani (ali sploh kaki drugi sovražniki), sploh pa samo v pismu shizmatičnih škofov cesarju Mavrikiju iz leta 591 nastopajo kot vir nesreč sicer neimenovana barbarska ljudstva. Izmed teh se da iz historičnega konteksta kot vzrok za trenutne hude težave zanesljivo identificirati samo Langobarde.[71] Frankovska Cerkev (*Galliarum archiepiscopi...*

Kleinasien vom Ende des 8. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, Berliner Byzantinistische Arbeiten Band 59, Berlin 1993, 363 sl.

[69] Tako zlasti B. Grafenauer, Naselitev Slovanov v Vzhodnih Alpah in vprašanje kontinuitete, *Arheološki vestnik* 21-22, 1970-1971, 17-32, zlasti 26; isti v: Pavel Diakon, *Zgodovina Langobardov,* Maribor 1988, 331-333 (zaporedje propada škofijskih sedežev: pred 579 naj bi propadla Virunum in Poetovio, pred 588 Celeia in Emona, pred 591 Teurnia in Aguntum); to datiranje je sprejel L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen,* 223, z majhno rezervo pa smo mu sledili tudi mi v objavah pred 1990.

[70] Tako zlasti J. Šašel, *Opera selecta,* 578 sl.; isti, v: *Zgodovina Ljubljane,* Ljubljana 1984, 44. Datiranje propada škofij v čas po maranski sinodi je prevladujoče v avstrijski in nemški historiografiji (prim. za obdobje zadnjega desetletja H. Berg, Bischöfe·und Bischofssitze im Ostalpen- und Donauraum vom 4. bis zum 8. Jahrundert, v: *Die Bayern und ihre Nachbarn I* (Hg. H. Wolfram und A. Schwarcz), Wien 1985, 61-108, zlasti 88; H. Wolfram, *Die Geburt Mitteleuropas,* Wien 1987, 110 sl.; isti, *Österreichische Geschichte 378-907,* 97 sl.; W. Pohl, *Die Awaren,* München 1988, 148 sl.; H. Wolff, Die Kontinuität der Kirchenorganisation (kot v op. 6), 16, 18 sl. (z datiranjem konca antične cerkvene organizacije na prehod iz 6. v 7. stol.).

[71] Prim. op. 7. Cesar je v dopisu papežu označil prosilno pismo shizmatikov kot *suggestio... episcoporum civitatum et castrorum, quos Longobardi tenere dinoscuntur (MGH Epist. I, 16 b*; str. 22, v. 9-10).

Galliarum episcopi... Galliarum sacerdotes) se kot vzrok za težave omenja v pismu le v časovno ohlapno označeni preteklosti.[72] V virih oglejsko-gradeškega izvora, ki se nanašajo na čas od 6. do 8. stoletja, se Slovani nikjer ne omenjajo.[73] To dejstvo moramo pripisati ozkemu lokalnemu horizontu izročila oziroma dejstvu, da do samega Ogleja ali Gradeža Slovani niso nikdar posegli. Vsekakor sta bolj zanesljivo izhodišče za datacijo slovanske poselitve današnjega slovenskega prostora dve kratki, vendar vsebinsko zelo konkretni sodobni poročili papeža Gregorija Velikega iz let 599 in 600,[74] na popolno vojaško obvladovanje tega prostora pa kažejo poročila Pavla Diakona o avarsko-slovanskem ogrožanju langobardske Furlanije (611) in o slovanskih pustošenjih bizantinske Istre v okvirno istem času (602, 611).[75] Propad antične cerkvene organizacije v širšem vzhodnem zaledju severnega Jadrana bi v luči izpovedne vrednosti virov mogli datirati nekako v zadnje desetletje 6. stoletja ali najkasneje v čas okrog leta 600. Viri ne omogočajo bolj natančne časovne določitve propada posameznih škofijskih sedežev.[76]

---

[72] Do pritiska frankovske Cerkve na shizmatično oglejsko je prišlo *ante annos... tunc divae memoriae Iustiniani principis iussione (MGH Epist. I,16 a*; str. 20, v. 24 sl.). Poseg galske Cerkve v vzhodnoalpski prostor v času frankovskega prodora proti severnemu Jadranu sredi 6. stol. je celo primer širjenja (pravoverne) Cerkve izven državnega ozemlja na račun shizmatične Cerkve znotraj bizantinske države; prim. kratko H. Berg, Bischöfe, 83 sl.

[73] R. Bratož, I contatti (kot v op. 38), zlasti 13.

[74] Gregorius Magnus, *Registrum epist. 9,155 (CCSL* 140 A, 710; papež izraža eksarhu Italije Kaliniku veselje zaradi njegovih zmag nad Slovani, sledi obravnava koprske zadeve); *10,15* (*CCSL* 140 A, 842, v. 5-8); papeževa zaskrbljenost, ker Slovani ogrožajo salonitansko Cerkev in silna vznemirjenost, ker so začeli *per Histriae aditum* vdirati v Italijo; o pomenu izraza prim. R. Bratož, *Zgodovinski časopis* 46, 1992, 303 sl. Manj zanesljivo izhodišče za datiranje je Gregorijevo poročilo iz leta 599 o prihodu škofa Janeza v Novigrad (*in castello quod Nouas dicitur episcopus quidam Iohannes nomine de Pannoniis ueniens fuerit constitutus...*); *Registr. epist. 9,156 (CCSL* 140 A, 712,3-5). Provenienca papežu sicer neznanega škofa ni jasna; ime Janez je bilo tedaj zelo pogosto (v korespondenci papeža Gregorija nastopa kar 24 škofov s tem imenom), zato je povezovanje te osebe s celejanskim ali emonskim škofijskim sedežem (mesti se nikjer v poznoantičnih virih ne označujeta kot panonski; prim. za Emono J. Šašel, *Opera selecta,* 707-714) hipotetično (prim. J. RUS, Johannes - zadnji škof panonske in prvi istrske Emone, *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* 20, 1939, 152-167; avtor je zavrnil starejšo hipotezo o celejanskem izvoru škofa Janeza in postavil hipotezo o njegovem emonskem izvoru). Papež tudi ne govori izrecno o begu ali umiku (čeprav je ta, če sodimo po drugih poročilih, verjeten), saj uporablja nevtralen izraz *ueniens*. Prim. L. Margetić, *Histrica et Adriatica,* Trieste 1983, 113 sl. in J. Šašel, *Opera selecta,* 579.

[75] Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum 4,37* (izd. Bradač - Grafenauer - Gantar, 164 sl. in komentar na str. 189 sl.); prim. tudi W. Pohl, *Die Awaren,* 238 sl. in H. Krahwinkler, *Friaul im Frühmittelalter*, Wien-Köln-Weimar 1992, 39 sl.; J. Šašel, *Opera selecta,* 822 sl. O slovanskih vpadih v Istro 602 in 611 poroča Paulus Diaconus, *Historia Langobardomm 4,24, 4,40* (gl. komentar v navedeni izdaji, str. 187, op. 33; 193, op. 73, z novejšo literaturo). Prim. tudi L. Margetić, *Histrica et Adriatica,* 147 sl.

[76] Prim. H. Wolff, Die Kontinuität der Kirchenorganisation (kot v op. 6), 18 sl. (avtor opozarja na to, da so lahko vzrok za odsotnost omembe posameznih škofij v virih ne le njihov dejanski propad, temveč tudi politični (zapleteni odnosi z Langobardi in krajše obdobje sredi 6. stol. tudi s Franki), dogmatski (shizma Treh poglavij) ali lokalni (bolezen, sedisvakanca) razlogi.

Omemba celejanske škofije 80 do 90 let po glavnem slovansko-avarskem rušilnem valu (oziroma 100 ali 90 let po tem, ko naj bi mesto propadlo) ni presenetljiva, če upoštevamo materialne najdbe s širšega območja antične Celeje. Vrsta najdb staroselskega prebivalstva ne dokazuje posameznih primerov kontinuitete življenja iz antike v 7. in 8. stoletje le za del njenega območja (predvsem hriboviti svet med Savinjo, Savo in Sotlo),[77] temveč kaže - prek novčnih najdb - celo na (resda) rahle stike tega področja z bližnjim langobardskim vojvodstvom s središčem v Čedadu[78] in z bizantinskim ozemljem (najverjetneje) na severnem Jadranu.[79] O naravi teh stikov se ne da reči nič zanesljivega. Morda so langobardski in bizantinski novci zašli na celjsko območje (pa tudi v druga najdišča na današnjem slovenskem prostoru, med

[77] Medtem ko se o življenju v Celeji v 6. stol. ne da v luči arheoloških virov reči nič zanesljivega, se v večini primerov utrdb na celejanskem območju življenje nadaljuje do konca 6. stol. (ko naj bi bilo nasilno prekinjeno), v posameznih primerih pa gredo staroselske najdbe v 7., 8. ali celo 9. stol. (npr. Tinje nad Loko pri Žusmu (7. - 9. stol.), Zbelovska gora (7. - 9. stol.), Rifnik (7. stol.), Vipota (7. stol.?), Svete gore nad Bistrico pri Sotli). Vse to kaže - poleg rezultatov onomastičnih raziskav (prim. k tem M. Kos, *Srednjeveška kulturna, družbena in politična zgodovina Slovencev,* Ljubljana 1985, 121 sl. in zlasti B. Grafenauer, Die Kontinuitätsfragen in der Geschichte des altkarantanischen Raumes, *Alpes orientales* 5, 1969, 55-85, zlasti Karte III za str. 72) - na močnejšo kontinuiteto prav na širšem celjskem območju. Temeljnega pomena so arheološke raziskave, ki jih je v zadnjem obdobju opravil S. Ciglenečki (navajamo jih le v izboru): *Höhenbefestigungen aus der Zeit vom 3. bis 6. Jh. im Ostalpenraum,* Ljubljana 1987; *Pólis Norikón,* Podsreda 1992; Höhenbefestigungen als Siedlungsgrundheit der Spätantike in Slowenien, *Arheološki vestnik* 45, 1994, 239-268. Posebej za primere staroselskih najdb iz 7. in 8. stol. gl.: Zgodnjekrščanske najdbe z Vipote nad Pečovnikom, *Arheološki vestnik* 44, 1993, 213-221; Tracce di un insediamento tardo (VI-IX sec.) nei siti della tarda antichità in Slovenia, v: *Territorio tra tardoantico e altomedioevo. Metodi di indagine e risultati.* Biblioteca di Archeologia Medievale, Firenze 1992, 53-59; prim. tudi (z vidika razvoja v zgodnjem srednjem veku) A. Pleterski - M. Belak, Cerkve v Vzhodnih Alpah, 29 sl.

[78] Omenimo naj najdbo langobardskega novca iz druge polovice 7. stol. na Rifniku (območje staroselske nekropole): P. Kos, Neue langobardische Viertelsiliquen, *Germania* 59/1, 1981, 97-103; isti, Klefova novca?, *Arheološki vestnik* 32, 1981, 584-587; isti, *The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 BC - AD 1000,* Situla 24, 1986, 229 in 232. Datacijo P. Kosa so potrdili P. Grierson, M. Blackburn, *Medieval European Coinage, 1. The Early Middle Ages (5th-10th centuries)*, Cambridge 1986, 66; W. Hahn, Die Kleinsilbermünzen der langobardischen Herzöge von Friaul, *Studia Labacensia Alexandro Jeločnik oblata,* Situla 26, 1988, 317-320 in Ž. Demo, *Ostrogothic Coinage from Collections in Croatia, Slovenia and Bosnia and Herzegovina,* Situla 32, 1994, 261 sl.; med zgodovinarji je Kosovo interpretacijo novca sprejel H. Krahwinkler, *Friaul im Frühmittelalter,* Wien-Köln-Weimar 1992, 51 zavrnil pa L. Margetić, Neka pitanja boravka Langobarda u Sloveniji, *Arheološki vestnik* 43, 1992, 149-173, zlasti 161 in 172. Kot še ne povsem rešeno vprašanje (zaradi mesta najdbe v kontekstu gradiva iz 6. stol.) označuje to datacijo tudi S. Ciglenečki, Tracce, 56. Enak novec je bil najden tudi v Kranju.

[79] V Celju so bili najdeni novci bizantinskih cesarjev Konstansa II. (dva novca iz zgodnje dobe vlade, 642-645), Konstantina V. (en novec iz časa 751-769), Nikefora (en novec iz dobe 803-811; iz kasnejše dobe še trije novci makedonske dinastije in dva iz dobe Komnenov, v Rečici v Savinjski dolini pa je bil najden celo en novec arabske dinastije Abasidov iz časa okrog 800). Prim. P. Kos, *The Monetary Circulation,* 227 sl.

katerimi ob Celju izstopa Ptuj[80]) prek trgovskih stikov, morda pa so v ozadju tudi (notranje) politični ali vojaški razlogi, kakršne pisani viri dokumentirajo v 7. in 8. stoletju le za čedajsko vojvodstvo,[81] ne pa za bizantinski svet istrske obale. Seveda pa dejstva, da novčne najdbe že zaradi maloštevilnosti ne kažejo na neko izrazito cezuro v času okrog leta 600, ne moremo vzeti kot dokaz, da do globlje zareze v razvoju tedaj ni prišlo. Ker je bil novčni obtok že od 5. stoletja dalje zelo šibak, najdbe novcev od 6. stoletja dalje pa so skoraj brez izjeme posamične, bi bilo povezovanje pozameznih novčnih najdb s konkretnimi zgodovinskimi dogodki dosti tvegano.[82]

Zapisnik cerkvenega zbora v Rimu spomladi 680, ki se je ohranil v aktih 6. ekumenskega koncila v Carigradu, prispeva nekaj novih elementov pri raziskovanju vprašanja kontinuitete iz antične v zgodnjesrednjeveško dobo. Ob strani puščamo dosedanje ugotovitve o tem, na katerih področjih je bil vpliv romanskih staroselcev na novo priseljeno prebivalstvo velik, majhen ali celo zanemarljiv oziroma kateri del antične civilizacijske dediščine je preživel konec 6. stoletja. Tem vprašanjem je bila posvečena cela vrsta študij in kljub različnim poudarkom razlike med ugotovitvami vodilnih raziskovalcev niso bistvene.[83] Ostanki cerkvene organizacije znotraj slovanskega sveta še stoletje po tem, ko

---

[80] Gl. P. Kos, *The Monetary Circulation,* 226 sl. (po en novec Mavrikija (582-602), Herakleja (610-641), Konstantina V. (741-775), Leona VI. (886-912), Konstantina VII. (914-919) in Romana I. (931-944); po dva novca sta bila najdena iz obdobja pozne makedonske dinastije (druga polovica 10. oziroma sreda 11. stol.) in iz dobe Komnenov (konec 12. stol.).

[81] Poraženci v političnih bojih v čedajskem vojvodstvu so se večkrat zatekali na slovansko ozemlje (prim. H. Krahwinkler, *Friaul,* 138 sl.).

[82] P. Kos, *The Monetary Circulation,* 225-232. Časovna razporeditev bizantinskih novcev na slovenskem ozemlju, ki jo je pripravil P. Kos, izkazuje dve časovni vrzeli: (1) skoraj popolna časovna vrzel 3-4 desetletij na prehodu iz 6. v 7. stol. z enim samim novcem (novec Mavrikija, 582-602, najden na Ptuju); vrzel nastopa po sorazmeroma dobro zastopanem obdobju Justinijana I. (527-565, 11 novcev) in nekoliko manj Justina II. (565-578, trije novci) in pred dobo Herakleja (610-641, šest novcev) in Konstansa II. (dva novca, najmlajši iz let 645/6). (2) Nasledna popolna vrzel pade v čas od ok. 645 do ok. 720 (na obali) oziroma do ok. 750 (Celje, Ptuj). Tej sledijo redke, vendar časovno enakomerno razporejene najdbe v 9., 10. in 11. stol. Prvo vrzel v novčnih najdbah bi mogli hipotetično povezati z dobo odločilnih sprememb ob prihodu Slovanov in Avarov, drugo pa s časom, ko je bila bizantinska država najšibkejša. Ne glede na faktor »slučajnosti« pri novčnih najdbah je iz tabel v Kosovi študiji razvidna izrazita prostorska koncentracija najdb - če zanemarimo sicer presenetljivo redke najdbe z obale, ki je bila pod Bizantinci - na območju Celja z okoliščem in na območju Ptuja (!). Vsekakor zelo skromno število novcev za današnje slovensko ozemlje ne more dati tako jasne slike razvoja na prehodu iz 6. v 7. stol. kot v podonavsko-balkanskem prostoru (prim. V. Popović, Les témoins archéologiques des invasions avaroslaves dans l'Illyricum byzantin, *Mélanges de l'École Franç. de Rome* 87, 1975, 445-504, zlasti 457 sl.).

[83] Gl. kot izhodišče razprave v: M. Kos, *Srednjeveška ... zgodovina Slovencev* (kot v op. 77), 117-142. Različne vidike vprašanja kontinuitete prinašajo prispevki v zborniku *Alpes orientales* 5, 1969 (zlasti B. Grafenauer, Die Kontinuitätsfragen (kot v op. 77), 55-85; S. Vilfan, Le problème de continuité sous trois aspects: habitat, cummunication, droit, 87-102; E. Cevc, Das Problem der Kontinuität im Kult und in der bildenden Kunst in Slowenien, 103-112). Sistematični prikaz celotne problematike prinaša B. Grafenauer v: Pavel Diakon, *Zgodovina Langobardov,* 342-375; prim. tudi J. Šašel, *Opera selecta,* 761-765 in zlasti 821-830.

je bilo to ozemlje za cesarstvo izgubljeno, in celo njihovo šibko povezovanje s svetovno Cerkvijo - celejanski škof Andrej je spomladi 680 celo potoval v Rim - pa le omogoča nekaj sklepov o obliki in načinu slovanske osvojitve obravnavanega prostora. Očitno je stik med staroselci in Slovani potekal - vsaj v posameznih primerih - v bolj »blagi« obliki, kot se je večkrat domnevalo. Ta stik je potekal na način, ki je bil nedvomno bolj grob in nasilen kot pri germanskih ljudstvih (le-ta vsaj v obravnavanem prostoru antične cerkvene organizacije niso bistveno prizadela),[84] po drugi strani pa gotovo bolj blag kot pri Hunih[85] in Avarih, na ozemlju katerih so se antične cerkvene strukture ohranile v zelo skromnem obsegu.[86] Tista jedra staroselskega prebivalstva, ki so preživela najtežje obdobje ob koncu 6. stoletja, so - običajno ob preostalih regionalnih ali samo lokalnih središčih cerkvene organizacije iz antike - v 7. stoletju živela dalje v enklavah znotraj slovansko-avarskega sveta, z vsemi značilnostmi življenja Cerkve *in gentibus*. Od teh sicer zelo ogroženih ostankov antične Cerkve v tem času ni bilo pričakovati misijonske akcije med Slovani in ta se v zapisniku cerkvenega zbora v Rimu - kot tudi v sklepih carigrajskih koncilov v letih 688/681 in 692 - nikjer ne omenja. Po dikciji omenjenih virov sodeč za njo še ni bilo pogojev, ne glede na dejstvo, da je bila Cerkev okupirana z drugimi, v tistem trenutku dosti bolj perečimi vprašanji. Pogoji, v katerih so obstajali ostanki antične Cerkve med Slovani, so bili sicer težji od onih med sočasnimi germanskimi (povečini še poganskimi) ljudstvi srednje in severozahodne Evrope. Viri govorijo o občasnih napadih na cerkvene strukture in slikajo

---

[84] Zadrževanju več germanskih ljudstev (Zahodnih Gotov v letih 401 in 408, Vzhodnih Gotov od 489 do ok. 540 in Langobardov od prihoda v Panonijo do odselitve v Italijo 568) ter posegu Frankov sredi 6. stol. v obravnavanem prostoru ne moremo z zanesljivostjo pripisati propada niti enega škofijskega sedeža. Ob frankovskem posegu imamo celo primer ustoličevanja svojih (frankovskih) cerkvenih dostojanstvenikov z željo, da bi lokalno Cerkev priključili cerkveni organizaciji svoje države (gl. op. 72). O premikih in zadrževanju germanskih ljudstvev v obravnavanem prostoru gl. B. Grafenauer, *Ustoličevanje,* 389-436 in (z drugačno oceno vloge Germanov v zgodovini tega prostora) J. Šašel, *Opera selecta,* 746-760 ter H. Castritius, Barbari - antiqui barbari: k poselitveni zgodovini jugovzhodnega Norika in južne Panonije v pozni antiki, *Zgodovinski časopis* 48, 1994, 137-147. Dober pregled je nazadnje pripravil H. Wolfram, *Österreichische Geschichte 378-907,* 21-70.

[85] Hunskim pohodom moremo pripisati (vsaj začasno) uničenje vrste škofijskih sedežev na Balkanu; prim. O. J. Maenchen-Helfen, *Die Welt der Hunnen,* Wien-Köln-Graz 1978, 80-93; 97 sl., s starejšo literaturo. O vpadu v Italijo 452 gl. tudi Y. M. Duval, Nicéta d'Aquilée. Histoire, légende et conjectures anciennes, *Antichità Altoadriatiche* 17, 1980, 161-206, zlasti 190 sl.

[86] Avarskim pohodom moremo pripisati dokončno uničenje vrste pomembnih cerkvenih središč v balkansko-podonavskem prostoru. Prim. B. Grafenauer, Nekaj vprašanj (kot v op. 66), zlasti 49 sl.; W. Pohl, *Die Awaren,* 58-93; 133 sl.; 143 sl. Ponovno naj opozorimo na dejstvo, da pismo rimskega cerkvenega zbora 680 omenja ob škofih med germanskimi ljudstvi tudi škofe med Slovani, ne pa med Avari. Med slednjimi so se ohranili le ostanki nižjih cerkvenih struktur iz antike; prim. E. Tóth, La survivance de la population romaine en Pannonie, *Alba Regia* 15, 1976, 107-120; isti, Bemerkungen zur Kontinuität der römischen Provinzialbevölkerung in Transdanubien (Nordpannonien), v: *Die Völker Südosteuropas im 6. bis 8. Jahrhundert* (Hg. B. Hänsel), *Südosteuropa Jahrbuch* 17, 1987, 251-264.

Slovane v temnih potezah.[87] Bistvena razlika od Cerkve *in gentibus* med germanskimi ljudstvi pa je, da je bila materialna in duhovna podlaga njenega obstoja (v prvi vrsti cerkvene stavbe, da ne govorimo o cerkvenih knjigah) med Slovani po katastrofičnem obdobju na prehodu iz 6. v 7. stoletje bistveno slabše ohranjena.

Povzetek: **Rajko Bratož, Ecclesia in gentibus**

Podpis škofa Andreja iz Celeje, ki ga prinaša seznam udeležencev rimske sinode 680 skupaj s škofi gradeškega patriarhata, odpira zapleteno vprašanje obstoja cerkvene organizacije na ozemlju, kjer je bila le-ta po splošnem prepričanju zaradi slovanskih in avarskih vpadov do konca 6. stoletja uničena. Nekaj analognih primerov v južnem in vzhodnem Balkanu (Stobi, Serdica) kaže na to, da so posamezni škofijski sedeži preživeli dobo najhujših slovanskih in avarskih vpadov, ki so sicer skoraj v celoti zrušili cerkveno ureditev na kontinentalnem predelu srednjega Podonavja in Balkana. Ker se v pismu rimske sinode bizantinskim cesarjem (ki ga je sopodpisal škof Andrej) omenjajo tudi škofje med Slovani, je v primeru celejanskega škofa možno, da gre za takega škofa.

Summary: **Rajko Bratož, Ecclesia in gentibus**

The list of participants of the Roman synod of 680 contains the signature of the bishop Andrew of Celeia together with the bishops of the patriarchate of Gradus. It touches on the complex question of existence of church organisation in a territory where it had been, according to general conviction, destroyed by the end of the 6th century due to the invasions by Slavs and Avars. Some similar cases in the southern and eastern Balkan (Stobi, Serdica) show that some diocesan towns survived the period of the worst invasions by Slavs and Avars, which had almost completely destroyed the church organisation in the continental part of the central Danube region and of the Balkan. Since in the letter of the Roman synod to the Byzantine emperors (co-signed by the bishop Andrew) also bishops among Slavs are mentioned, it is possible that the bishop of Celeia was such a bishop.

[87] Prim. kratko R. Bratož, I contatti (kot v op. 38), 13 sl.

Teološki tečaj 1996 UDK 282 (497.4) (091) (049.2)

Franc Rode

Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti

Kot pove že naslov, gre v tem razmišljanju za kolikor mogoče objektivno osvetlitev naše narodne in verske preteklosti, za njene svetle in temne strani. Ne gre za golo naštevanje dejstev, ki so bolj ali manj znana, ampak za kritični pogled na ta dejstva, v želji, da razberemo njihov pozitivni oziroma negativni pomen v naši zgodovini. Ta volja po objektivnosti nas navaja k temu, da si ne zakrivamo oči pred svojimi hibami, pred svojimi slabostmi ali celo zgrešenimi odgovori na izzive zgodovine. V tem Slovenci nismo izjema. V zgodovini narodov se prepletajo zmotne odločitve, medli in lenobni odzivi na vprašanja časa kot tudi trenutki jasnovidnosti in junaške poteze. Pomembno je, da se iz svoje zgodovine kaj naučimo. Tako bomo v prihodnje bolje odgovarjali na izzive časa in obvladali silnice, ki so navzoče v zgodovini.

Slovenci in staroselci

Prvo vprašanje, ki se zastavlja v naši zgodovini, je vprašanje kontinuitete med rimsko civilizacijo na naših tleh in odnos Slovencev do te civilizacije ob njihovem prihodu v 6. stoletju. Dejansko Slovenci ne pokažejo nobenega zanimanja za to civilizacijo in ne vidijo možnosti, ki bi jo lahko imela za njihovo prihodnost. Nasprotno, še tistih nekaj sledi, ki ostanejo po gotskih in hunskih pohodih, Slovenci uničijo.

Poglejmo stanje pred prihodom Slovencev. V naših krajih obstajajo krščanske skupnosti v Petovioni, v Emoni, v Celeii, v Lavriaku in še kje. Krščanstvo je sicer omejeno na mesta in bližnjo okolico, medtem ko je podeželsko prebivalstvo še v celoti pogansko. Znane so nekatere osebnosti te dobe. Največja in zgodovinsko oprijemljiva je škof in mučenec Viktorin Ptujski. Iz Emone je znan škof Maksim, ki se udeleži oglejske sinode leta 381, iz Celeie škofje Janez, Gavdencij in Andrej. In pa veliki Hieronim, ki nedvomno izhaja iz naših krajev. Znana so njegova pisma asketu Antoniju iz Emone in nekim emonskim devicam, kar dokazuje obstoj meniškega življenja v Emoni.

Leto 405 zaznamuje pohod vzhodnih Gotov in drugih barbarskih plemen prek naših pokrajin proti Italiji, kar je imelo hude posledice za krščanstvo. Še huje je bilo v letih 451 in 452 s pohodom hunske vojske, ki je uničila mnoga naselja s krščanskimi cerkvami vred. Zaradi tega se je rimsko prebivalstvo

umaknilo v hribovite in težko dostopne kraje, kjer si je zgradilo utrjena naselja: Rifnik, Vranje pri Sevnici, Svete gore pri Bistrici ob Sotli, Ajdna nad Potoki. Po teh pohodih so hudo prizadete cerkvene in državne strukture, kar pa ostane, uničijo Slovani. Osvojijo mesta, jih oplenijo in porušijo, »ker jih pri svoji stopnji gospodarstva očitno ne potrebujejo« (Bogo Grafenauer). Romanizirani staroselci, Vlahi, se umaknejo v sosednja romanska mesta na obali ali pa se asimilirajo. Ostanejo samo nekatera krajevna imena: Laško, Lašče, Vaše, Lačna itd.

Ob tem se zastavlja eno pomembnih vprašanj slovenske zgodovine, ki je tudi vprašanje o našem značaju in naši politični modrosti. Ko smo se v 6. stoletju naselili na današnjem ozemlju, smo se vedli kot pozneje Angleži v Severni ter Španci in Portugalci v Južni Ameriki do Indijancev. Kar je v njihovem primeru še nekako razumljivo, saj so bili na višji civilizacijski stopnji, je težko odpustljivo v našem primeru, ko ne pokažemo nobenega razumevanja in radovednosti do civilizacije, ki je višja od naše. Nismo si prisvojili spomina zemlje, na kateri smo se naselili, niso nas zanimali civilizacijski dosežki prejšnjih prebivalcev, nismo bili odprti za njihovo krščansko vero, nismo zaslutili, kakšen pomen bi lahko imele njihove državne in cerkvene strukture, ki so vsaj v spominu še obstajale, za našo prihodnjo državno in cerkveno organiziranost. Ko bi bili bolj dovzetni za krščanstvo in bi ga bili sprejeli od romaniziranih staroselcev, vojaško šibkejših od nas, nam ga ne bi kasneje prinesli od nas vojaško močnejši in politično bolje organizirani Germani. Ko bi spoznali pomen škofijskih sedežev v Petovioni, Celeii in Emoni in jih obnovili, bi vzpostavili zgodovinsko kontinuiteto z rimsko državno in cerkveno organizacijo, in naša zgodovina bi bila po vsej verjetnosti zelo drugačna. Tega nismo storili, in to je prva, usodno zamujena priložnost v naši zgodovini. Vendar moramo to trditev nekoliko omiliti. Kot ugotavlja Rajko Bratož, »za tako šibko dediščino antične Cerkve moremo videti ne le v nizki civilizacijski stopnji priseljencev, temveč tudi v šibkosti in neaktivnosti oglejske Cerkve, ki je v naslednjih dveh stoletjih storila malo za širjenje krščanstva med prišleki, ki so zavzeli in poselili célo vzhodno polovico njenega nekdanjega ozemlja«.[1]

Slovenci in krščanstvo

Prvi stiki Slovencev s krščanstvom niso nič kaj spodbudni in kažejo na precej odklonilno stališče naših prednikov do Kristusove vere. Ko se leta 612 irski menih sveti Kolumban odpravlja v našo deželo z namenom, da bi ji prinesel luč evangelija, spremeni svoj načrt in se poda med germanska plemena v Severni Italiji, ker da so Slovenci, tako ga informirajo, zelo nasprotni krščanstvu, kar leti potrdijo nekaj let kasneje, ko požgejo celico sv. Maksimiljana v Bischofshofnu na Bavarskem, menihe pa izženejo. Leta 630 se mudi v naših krajih menih sv. Amandus, ki »pridiga Kristusov evangelij«, vendar s tako skromnim uspehom, da razočaran kmalu odide.

[1] *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 27.

Do odločilnega srečanja med Slovenci in krščanstvom pride dobrih sto let pozneje za vladavine karantanskega kneza Boruta. Potek dogodkov je znan in ga tu ne ponavljam. Naj omenim samo, da gre za splet vojaško-političnih okoliščin, ki privedejo do krsta knezov Gorazda in Hotimira.

Ti dogodki mi narekujejo naslednje pripombe: jasno je treba poudariti, da krst slovenskih knezov, kot tudi prva evangelizacija Slovencev, nista bili dejanji duhovnega nasilja, kot nas o tem vztrajno prepričujejo nekateri. Ne glede na neprecenljivo milost krsta, kar moremo dojeti samo v veri, je bil krst dejanje izredne politične modrosti, ki nam je omogočilo, da smo kot narod preživeli. Zato obžalovanje krsta in nekakšna nostalgija po starem poganstvu ni samo slepota duha, ampak razodeva tudi popolno odsotnost političnega realizma.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum omenja talce, ki jih odpeljejo na Bavarsko. Med njimi sta tudi Borutov sin Gorazd in nečak Hotimir. O Gorazdu je rečeno, da je njegov oče »prosil (rogavit), naj ga vzgojijo v krščanskih šegah in naredijo kristjana. Isto je prosil (postulavit) tudi za Hotimira, sina svojega brata«. Pobuda za krst prihaja torej od kneza Boruta in ni nikakršno posiljevanje s krščanstvom. Jasno je, da je krst naših knezov slovenska odločitev, če le hočemo dati zgodovinskim dokumentom smisel, ki ga objektivno imajo. Isto velja za pokristjanjenje Slovencev, ki se resno in sistematično začne pod Hotimirovo vladavino. *Conversio* poroča: »Ko je preteklo nekaj časa, je omenjeni karantanski knez prosil (petiit) škofa Virgila, naj obišče ljudstvo njegovega rodu in ga trdno okrepi v veri. Ta ... je namesto sebe poslal škofa po imenu Modest, da bi učil to ljudstvo.«

Zopet smo tu pred pobudo slovenskega kneza, ki se odloči za krščanstvo. Govoriti torej, da so nam tujci vsilili krščanstvo, je povsem netočno in zgodovinsko neutemeljeno. Tisti, ki to počenjajo, s tem izražajo svoj travmatični odnos do krščanstva, ne morejo pa se opirati na nobeno zgodovinsko dejstvo. Tako na primer piše Tine Hribar o pokristjanjevanju, ki ga po balkansko imenuje kar prekrščevanje: »Slovenci ga imamo v spominu kot nasilnega tako z religioznega kot političnega vidika. Sprejeti smo morali tujo vero in pod njenim okriljem tujega gospodarja. Zato vsaka nova zahteva po pokristjanjevanju, na primer v obliki nove evangelizacije oziroma rekatolizacije, na nas deluje zastrašujoče. Strah nas je nasilja. Ne fizičnega, temveč duhovnega: moralnega razvrednotenja tako imenovanih nevernih in ekskomunikacije tako imenovanih krivovercev, zasmehovanja domnevno premalo vernih, podcenjevanja pripadnikov drugih ver in tako naprej.«[2]

Podobno zapiše Slavoj Žižek: »Pokristjanjevanje je ostalo v zgodovinskem spominu kot nekaj vsiljenega: tisti, ki so se vdali, so preživeli, tisti, ki so vztrajali, so bili pobiti.«[3] Vsak ima pravico do svojega spomina, vendar ta, ki se izraža pri Hribarju in Žižku, ne temelji na zgodovini in torej ni zgodovinski spomin. Brž̌čas je samo travmatični spomin na krščanstvo.

[2] *Slovenska smer*, Ljubljana 1996, 86.
[3] *Slovenska smer*, Ljubljana 1996, 98.

Vzroki za mirni potek pokristjanjevanja med Slovenci so najprej v misijonskih metodah irskih menihov. Ti niso nasilno zatirali poganskih šeg, ampak so jih uporabljali kot okvir za izražanje nove krščanske vsebine. Sistematično so tudi uporabljali jezik ljudstva, o čemer pričajo *Brižinski spomeniki.* Nasprotno od frankovskih misijonarjev, ki so iskali zaščito pri svojem vladarju, se irski menihi opirajo na domače državne poglavarje. Zato je razumljivo, da so karantanski knezi prepričano podpirali njihovo delovanje.

Dokaz, da se je pri nas krščanstvo širilo brez večjega odpora, so razmeroma šibki upori proti Hotimirovi prokrščanski politiki. Dva upora knez zaduši z domačimi silami. Šele tretji, ki izbruhne po Hotimirovi smrti (769) in ga vodijo plemenski starešine, mora karantanski knez Valtunk (Valjhun) zadušiti z bavarsko pomočjo, kar dopušča domnevo, da ne gre samo za versko vojno, ampak je tudi boj za nasledstvo na knežjem prestolu.

Zelo nenavadno, obenem pa zelo zgovorno je tudi dejstvo, da pokristjanjevanje Slovencev ne terja *nobenega mučenca,* nasprotno od tega, kar se dogaja pri drugih narodih: sv. Bonifacij v Frisiji (754), sv. Adalbert (Vojteh) v vzhodni Prusiji (997), sv. Venčeslav na Češkem (929) itd., kar zopet kaže na mirno prodiranje krščanstva. Če se smem tako izraziti, je to pravzaprav škoda, kajti knez ali škof mučenec bi bila izreden državotvorni element pri utrjevanju mlade karantanske države, kot je bil npr. spomin na nasilno smrt sv. Venčeslava izredno pomemben pri oblikovanju Češke države.

Da strnemo: krščanstvo je prišlo k nam na pobudo in prošnjo zakonite slovenske oblasti. *Conversio* trikrat uporablja besedo prosil. Krst naših knezov in prihod misijonarjev sta bili torej slovenski odločitvi. Pokristjanjevanje je potekalo mirno in ni zahtevalo žrtev kot pri drugih narodih. Tudi protikrščanski izbruhi niso imeli večjega obsega in so bili zlahka premagani.

Ob tem pa smo lahko kritični do cerkvene politike karantanskih knezov in jo težko razumemo. Kar vsiljujejo se očitki, da niso bili sposobni ustvariti močnega državnega in cerkvenega središča na svojih tleh, kar bi bil pogoj za trajno samostojnost države. Vendar moramo biti v teh očitkih previdni, ker ni gotovo, če je bilo to tedaj mogoče. Vsekakor smo pred dejstvom, da so cerkveno politiko na naših tleh vzeli v roke tujci in jo krojili po svojih potrebah. To se pokaže na primer leta 796, ko se po vojaškem porazu Obrov odprejo nove misijonske možnosti proti vzhodu, kjer se naseljujejo Slovenci. Na nedoločnem kraju »ad ripas Danubii« se zberejo na posvet svetovalec Karla Velikega Alkuin, salzburški škof Arno, oglejski patriarh Pavlin in passauški škof Waltrich, ki načrtujejo nadaljnjo misijonsko dejavnost in določijo njene metode. Alkuin poudarja, da je zunanje prisiljevanje za krščanstvo škodljivo. Ljudstvo je treba pridobiti »z miroljubnimi in razumljivimi besedami«. »Kako bi mogel človeka prisiliti, da bi veroval, česar ne veruje? Prisiliti moreš človeka h krstu, k veri pa ne.«[4] Začuda petdeset let po krstu karantanskih knezov, štirideset let po prihodu škofa Modesta v naše kraje, na tem posvetovanju ni nobenega Slovenca

[4] Prim. B. Grafenauer, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1990, 47.

niti ne pokrajinskega škofa pri Gospe Sveti, ki je bil neposredno odgovoren za to območje. To seveda ni naključje. Nemci uporabljajo v svoje namene dve strukturirani sili tedanjega časa, cesarstvo in Cerkev. Ne gre jim zameriti, da so kaj hitro spoznali tudi politično pomembnost Cerkve in jo uporabljali v svoj prid. Mi v prvi dobi svoje zgodovine očitno tega nismo razumeli, kar je imelo za nas porazne posledice. Pa tudi kasneje ne vedno. Tako se je pod komunistično vladavino zopet pojavil stari poganski refleks, ki je hotel graditi moč, napredek in samostojnost mimo Cerkve in proti Cerkvi. Gradili smo na pesku. Se bomo sedaj, ko živimo v samostojni državi, kaj naučili od preteklosti?

Naše hibe so bile tudi drugje: slabotno lastno zavedanje, pomanjkanje državniškega čuta pri naših knezih, odsotnost smisla za notranjo kohezijo in sploh odsotnost vizije prihodnosti. Verjetno pa tudi nesloga in zavist, ki ne trpita, da bi se kdo dvignil nad druge in jim vladal, nesposobnost poistovetenja z vladarjem kot nosilcem narodne moči in uresničevalcem narodnih teženj in ambicij. V tem smislu je zapisal grenko resnico France Dolinar: »Slovenska zgodovina bi bila manj nesrečna, če bi imeli Slovenci pogum do identitete.«[5]

Srednji vek

Ker si nismo zagotovili državnih struktur vsaj znotraj Svetega rimskega cesarstva niti ne cerkvene organizacije na ravni škofij, je naša dežela od 9. stoletja naprej na milost tujih gospodarjev. Obširna slovenska ozemlja pridejo v last tuje gosposke, svetne in cerkvene. Škofja Loka z okolico pripada freisinškemu škofu, briksenški škof dobi v fevd Bled z okolico, bamberški pa obsežne posesti na Koroškem. Povečajo se tudi posesti salzburške škofije na Štajerskem. Ker nemške dežele od 9. do 13. stoletja zaznamuje izreden porast prebivalstva, škofje naseljujejo svoje nemške podložnike v naših malo obljudenih krajih, ti pa se polagoma asimilirajo in utopijo v slovenskem življu, razen na Severnem Koroškem, kjer so Nemci v številčni premoči. Ta spoj med Slovenci in Nemci določa tudi naš narodni značaj, mišljenje in delovne navade, in tvori našo novo slovensko istovetnost.

Kakšni sta pastoralna oskrba in kakovost krščanskega življenja v teh stoletjih? Vsaj v začetku ne kaj prida. Večina škofov, ki so hkrati svetni vladarji, kot tudi večina župnikov zaradi sila skromne teološke izobrazbe sploh ni sposobna pridigati. Župnije so maloštevilne in zelo obsežne, tako si pomagajo s podružnicami, kjer je občasno služba Božja, včasih pa imajo tudi stalnega vikarja. Pomembna je vloga arhidiakonov, ki namesto škofov obiskujejo župnije.

Izrednega pomena pa so pri nas zelo številni samostani. Na naših tleh so navzoči večji redovi: benediktinci, cistercijani, kartuzijani, dominikanci, frančiškani, minoriti, križniki, malteški vitezi, avguštinci, premonstratenci, klarise in dominikanke, vsak s svojo duhovnostjo in posebnimi pobožnostmi, ki globoko vplivajo na ljudsko vernost. Poleg pastoralne dejavnosti po župnijah, ki so jim

[5] F. Dolinar, *Slovenska katoliška obzorja*, Buenos Aires 1990, 15.

inkorporirane, opravljajo tudi karitativno dejavnost, ko redno delijo miloščino na samostanski porti, pa tudi zdravila iz lekarne. Samostani so tudi izobraževalna središča, kjer se šolajo bodoči menihi pa tudi zunanji gojenci. Predvsem benediktinski in cistercijanski samostani so tudi pomembna gospodarska podjetja, z umnim obdelovanjem zemlje, živinorejo, sadjarstvom, vinogradništvom, obrtjo in trgovino, kar je dragoceno za gospodarski napredek okolja.

Za celostno podobo srednjega veka je treba omeniti še združbe, ki nastajajo na pobudo laikov in jih tudi sami vodijo. To so tako imenovane cerkvene bratovščine, ki gojijo posebne pobožnosti, se občasno zbirajo v določeni cerkvi, da molijo za svoje žive in mrtve ude, si med seboj pomagajo, skrbijo pa tudi za dostojen pogreb svojih članov.

Kako soditi o našem srednjem veku? Najprej je treba reči, da je v primerjavi z drugimi evropskimi narodi informacija o tej dobi pri nas zelo pomanjkljiva in da srednji vek skoraj ni navzoč v našem zgodovinskem spominu. Naša šola pa je vse doslej srednji vek obravnavala škandalozno pristransko. Edine predstave, ki jih ima Slovenec s končano osnovno ali srednjo šolo, so sebični in brezsrčni graščaki, ki tlačijo ubogega kmeta; je Cerkev, ki dodatno izžema revno ljudstvo in ga strahuje z večnim ognjem v peklu; so križarske vojne, inkvizicija in sežiganje čarovnic.

Resničnost je seveda drugačna, in že sama romanska in gotska umetnost postavljata na laž te abotne karikature, da ne govorimo o izredni miselni odprtosti srednjeveških filozofov in teologov. Religiozne predstave srednjeveškega človeka so izredno žive, svete osebe so mu zelo blizu in so del njegovega vsakdanjega sveta. Če je Bog Oče predvsem strog in pravičen sodnik, pa je Jezus ljubezniv, poln razumevanja za potrebe ljudi in usmiljen do grešnikov. Marija je mogočna priprošnjica v vseh telesnih in duhovnih težavah. Kot mati si upa ugovarjati Jezusovim odločitvam, pred njo popusti tudi Božja pravičnost.

Seveda pa je pri ljudeh tudi dosti praznoverja, kot kažejo besedila čaranj, urokov in zagovorov, ki so se ohranila do našega stoletja. V ljudskih predstavah in molitvah je precej apokrifnih sestavin, ki jih najdemo tudi pri drugih evropskih narodih in niso izvirno slovenske. Naj navedem eno teh molitev, tako imenovani *Zlati očenaš*, ki je bil znan tudi drugod po Evropi kot priljubljena večerna molitev. Naslednja oblika izhaja iz Ihana in jo je ohranil dr. Anton Breznik: »Molímo zvat učenaš, k'ga je naš Krist'š molu: križe jn težave jn pomagave. Pejmo z Bogam, Boh za nam. Pejmo v Rim. Kaj ja v Rim? V Rim ja zvata hiša, zvata miza. Pr miz sedejo trje jogri: Ježeš, Marija, svet Šentjanž: sveto mašo bero, vangeljum pojo. Marija dušico z vic kliče: Dušica prteče, Marijo pros za milastejne. Marija prav: Dušica, kod s'hodiva? Jast sem hodiva po pečenih skalcah, po ravneh hribceh, dej grem še prke peklenskem uratam, kaj satan poreče. Satan poreče: Jast te nočem v pekov, k'se zvat učenaš naučiva.« [6]

Kar nam manjka v srednjem veku, so velike religiozne osebnosti, veliki teologi, znameniti duhovni pisatelji, veliki svetniki. Glede na število naših

[6] *Slovenske ljudske molitve*, Ljubljana 1983, 85.

samostanov bi to upravičeno smeli pričakovati. Tega pri nas ni bilo. In tu je vzrok, da se nismo prebili iz anonimnosti do afirmacije svoje istovetnosti, da smo ostali na robu in nismo prodrli v zavest Evrope.

Protestantizem in Slovenci

Protestantizem je eno tistih gibanj v Cerkvi, ki v začetku sploh nimajo namena pristati na pozicijah, na katerih končno pristanejo. Zgodovinsko gledano je protestantska reformacija deviacija katoliške prenove, ki so jo v Španiji začeli kardinal Ximénez de Cisneros, v Franciji Lefèbvre d'Etaples, v Angliji Thomas More, v več evropskih deželah Erazem Rotterdamski. Vsi ti so poudarjali potrebo po vrnitvi k Svetemu pismu in cerkvenim očetom, k bolj poglobljeni in osebni veri. Njihovi napori so že dajali prve sadove, ki so naznanjali novo dobo v Cerkvi. Tedaj se je pojavil Luter, ki je zamešal svoje osebne probleme z objektivnimi problemi Cerkve in vnesel razdor. »Za seboj je potegnil vrsto poštenih, dobronamernih in izobraženih ljudi, ki so iskreno želeli reformo Cerkve in družbe, in v začetku sploh niso mislili na novo vero in novo Cerkev.«[7] S svojim uporom proti cerkveni oblasti je odprl vrata množičnemu odpadu duhovnikov, redovnikov in redovnic, ki so zapustili samostane in prešli v protestantizem, kar se rado dogaja v nemirnih in prelomnih časih.

V primeru protestantizma se je s časom pokazala še ena stalnica krščanske zgodovine. Kdor zavrže zakonito cerkveno oblast, prej ali slej pade pod oblast svetnega vladarja. V tem smislu protestantizem pomeni zmago svetne politične oblasti nad Cerkvijo. Povsod, kjer se je uveljavil, se je vladar razglasil za najvišjo cerkveno avtoriteto in naredil iz Cerkve orodje svoje politike in moči. Pripomniti je treba, da je protestantizem v določeni meri tudi izrazito nemško gibanje in predstavlja upor Germanov proti duhovni prevladi latinske Evrope.

Že zaradi tega pri nas protestantizem ni nikoli postal široko ljudsko gibanje. Slovenske kmečke množice so ga dojemale kot nekaj tujega. Pač pa je iz razumljivih razlogov osvojil naše plemstvo in del ponemčenega meščanstva.

Slovenci smo od protestantov dobili najboljše, kar so nam mogli dati: slovensko knjigo in s tem slovenski knjižni jezik. In to je neminljiva zasluga za naš kulturni razvoj in za utrjevanje naše narodne zavesti. To pa je tudi vse, hvala Bogu. Kajti če bi postali protestanti, bi ostali brez vsakršne opore, na milost in nemilost našega germaniziranega plemstva, ki bi nas zlahka ponemčilo, kot se je to zgodilo nekaterim manjšim slovanskim narodom v vzhodnih predelih Nemčije. Še najbolje je zasluge in neuspeh slovenskega protestantizma izrazil Slomšek, ko je zapisal: »Truber, Dalmatin, Bohorič in tiste dobe vrstniki so našo slovenščino obudili, akoravno so nesrečno od prave vere zavili; Bog je njihove greške našemu narodu v dobro obrnil po svoji neskončno modri previdnosti, ki dostikrat hudo k našimu pridu obrne.«[8]

---

[7] A. Ožinger, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 100.

[8] *Drobtinice*, 1862, 72; F. Dolinar, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 129.

Razsvetljenstvo in janzenizem

Kot v drugih evropskih deželah je tudi pri nas to obdobje zaznamovano po eni strani s sekularizacijo in verskim poplitvenjem višjih družbenih slojev, po drugi strani pa s prodiranjem janzenizma med preprosto ljudstvo. Evropski dvori se pod vplivom enciklopedistov sekularizirajo. Vse močnejša postaja gonja proti jezuitom, tem najbolj neustrašenim in sposobnim branilcem papeža in Cerkve, dokler jih leta 1773 papež Klemen XIV. pod pritiskom evropskih dvorov ne ukine.

V avstrijskih deželah povzroči velikansko škodo Jožef II. s svojimi reformami, ko ukine večino samostanov. Na Kranjskem jih ostane le osem, na Štajerskem šest, na Koroškem devet, na Tržaškem in Goriškem osem. Leta 1773 je samo na Kranjskem ukinjenih 386 bratovščin. Kot pozitivno moremo vendarle šteti novo razmejitev škofij, ki poslej večinoma sovpadajo z deželnimi mejami, in ustanavljanje novih župnij.

Med tem pa se med duhovščino in med ljudstvom vse bolj širi duh janzenizma. Naj vzamem za primer te duhovne smeri osebnost, ki med slovensko duhovščino izstopa s svojim socialnim, gospodarskim in pastoralnim čutom: Peter Pavel Glavar, župnik v Komendi. To je goreč dušni pastir, ki mu je resno pri srcu časna in večna sreča njegovih ovčic. A vendar! Teologija njegovega oznanjevanja se nam zdi danes uboga, neuravnotežena, pretirano pesimistična, predvsem pa nedopustno reducirana na moralizem. Za primer poslušajmo, kako pridigar nagovarja Boga, naj pogubi grešnika: »Ti pak, o člouk, aku glih Buh ti je dal to dušo, to misel, to pamet, ako glih ti je oblubil svoje kraljestvo, strašil s peklenskim martram, nič, temuč si grešil, Božje zapoud prelomu, Boga zavrgu, hudiču se podpisal. Zavolo tega sram te bodi, sram te bodi. Kaj delaš tedaj, moj Buh? Serdi se nad to pregreho, potopi taistega v globočini tvoje pravice, kateri ni hotel plavati na morju tvoje milosti. Pogubi ga, pogubi ga.«[9]

K sreči vse pridige niso bile take. Janez Svetokriški na primer, pogosto šaljiv in rahlo ironičen, vselej vliva upanje in daje pogum in kar žubori od krščanskega optimizma, kot na primer v pridigi o pravi veri: »Ah, mi se razveselimo, da v tej sveti Božji veri smo rojeni, inu tebe pohleunu Gospud Bug zahvalimo za dar te svete vere, kateri dar ti drugi folki nej so dosegli, temuč iz materniga telesa so to folš vero s sabo pernesli, inu za tiga volo de si lih pravično žive, vener nikuli obliča Božiga ne bodo vidli. Mi tedaj sami karšeniki imamo upanje obliče Božje vidit, dokler sam Sin Boži Kristus Jezus nas zagviša rekoč: kdor bo veroval in bo kršen, bo zveličan. Zatoraj velik uržoh imamo Gospuda Boga za dar te svete vere zahvalit.«[10]

---

[9] V. Demšar, *Slovenske pridige Petra Pavla Glavarja*, Celje 1991, 105 (besedilo sem za lažje razumevanje nekoliko posodobil).

[10] *Sacrum Promptuarium*, Pars quarta, Labaci 1700, 23 (besedilo je za malenkost prikrojeno).

Sto let kasneje smo s Slomškom v popolnoma drugem svetu. Pedagoški genij, predan Cerkvi in narodu, z značilnimi potezami, ki jih srečujemo pri zelo posrečenih Štajercih, se Slomšek kmalu imponira v celotnem slovenskem prostoru in začne izvrševati tisto moralno učiteljstvo, ki narodu vliva samozavest, ga moralno dviga in ga utrjuje v zvestobi slovenstvu in katoliški Cerkvi.

Razhajanja

V drugi polovici 19. stoletja se pri nas, kot tudi drugod po Evropi, vse bolj poudarjajo svetovnonazorske razlike in se izobraženstvo vse bolj deli na dva tabora. »Ta razvoj je spodbudil in pospešil goriški duhovnik in teološki profesor Anton Mahnič s svojim bojem za prodor katoliških načel v javno življenje, a brez posebnega posluha za možnost resnice tudi v drugem taboru.«[11]

Na Slovenskem si odslej stojita nasproti dve stranki, dva svetovnonazorska tabora, vsak s svojimi glasili in ustanovami. Tako imamo poleg liberalne *Slovenske matice* klerikalno *Leonovo družbo*, poleg liberalnega *Ljubljanskega zvona* klerikalni *Dom in svet*, poleg liberalnega *Slovenskega naroda* klerikalnega *Slovenca*, poleg liberalnih *Sokolov* klerikalne *Orle*.

Tu se zastavlja nekaj vznemirljivih vprašanj: Je bila ta delitev neizogibna? Je bila s krščanskega vidika potrebna? Kakšni so bili njeni nasledki v poznejši slovenski zgodovini? In predvsem, kdo je odgovoren za ta notranji razkol v slovenskem narodu?

Po navadi laiški krogi za to dolžijo Mahniča. Vendar liberalna stran nikakor ni nedolžna. V podkrepitev te trditve vzamem za primer odnos liberalcev do ljubljanskega škofa Jegliča. Njegovo imenovanje so z veseljem in naklonjeno sprejeli vsi, ki so oblikovali tedanjo slovensko politiko, v liberalnem taboru pa se je tega imenovanja »jako razveselil« ljubljanski župan Ivan Hribar. Sodil je, da od njega lahko pričakuje, »da novi knezoškof omogoči složno sodelovanje duhovske inteligence s posvetno«. Po Jegličevem prihodu v Ljubljano je liberalno glasilo *Slovenski narod* ugotavljalo, da je »oseba knezoškofa dr. Jegliča napravila na vse strani prav blagodejne vtiske«. Toda ta začetna idila med Jegličem in liberalci se je kaj hitro končala, pravzaprav takoj, ko je škof napovedal svojo namero, da zgradi katoliški zavod z lastno slovensko gimnazijo. Liberalni tabor je proti Jegliču nastopil nenavadno ostro in izrazil brezpogojni odpor. V škofovem načrtu je videl nevarnost ne samo za lastno stranko, »ampak še veliko bolj za slovenski narod v celoti«. Liberalni tisk je pisal, da bo tu škof vzgajal »slovenske janičarje, ki naj vzgoje rimskim papežem janičarsko armado, ki naj da rimskemu klerikalizmu fanatičnih bojevnikov«.[12]

Ob tako pomembnem dejanju za narod kot je ustanovitev prve slovenske gimnazije, naleteti na tak odpor in doživeti take napade, se nam zdi danes neverjetno in nerazumljivo. Pa tudi podlo in sramotno. Upravičeno se sprašujemo

[11] M. Smolik, *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 330.

[12] J. Perovšek, *Jegličev simpozij v Rimu*, Celje 1991, 357-384.

o iskrenosti slovenske narodne zavesti pri liberalcih. Sicer so že tedaj pokazali, da so bili za svoje strankarske interese pripravljeni žrtvovati interese slovenstva, ko so se povezali s protislovenskimi liberalnimi krogi v monarhiji.

Ko govorimo torej o ločitvi duhov, nikakor ne moremo pripisovati krivde samo katoliškemu taboru in v njem enemu samemu človeku, Mahniču. K temu so v dobršni meri pripomogli tudi liberalci s svojo miselno ozkostjo in slepim sovraštvom do Cerkve.

To se nadaljuje tudi danes. Zopet se očita Cerkvi oziroma njenim predstavnikom, da je kriva za polarizacijo slovenskega naroda po padcu komunizma. Toda odkod prihajajo neokusni in brezobzirni napadi na Cerkev, ki jih nismo bili vajeni niti v zadnjih letih komunizma? Tu mislim na članek Vojka Flegarja *Med in orehi za nadškofa*,[13] nabit s sovraštvom, volterijansko zasmehujoč, na ravni zgodovinske informacije pa ničen, ponavljajoč že zdavnaj presežene floskule, ki jim noben resen človek več ne verjame. Ali na članek Braca Rotarja *Milenarizem in šolstvo*,[14] ki v svojem sprenevedanju zanika obstoj krščanske civilizacije in krščanskih vrednot, v isti sapi pa zapiše, da bi »stalinizem lahko imeli za poganjek krščanske civilizacije«. Táko potvarjanje zgodovine, podprto s táko kulturno nerazgledanostjo, si pač lahko dovoli samo nekdo, ki piše v jeziku z zelo skromnim dometom, kajti če bi pisal v kakšnem svetovnem jeziku, bi pri priči izgubil vso veljavo in se osramotil za vedno.

Odkod določena politika, ki hoče karseda omejiti javno delovanje Cerkve? Odkod sistematično zaviranje, da bi Cerkev dobila sredstva, ki so potrebna za njeno delovanje? Kot v prejšnjem stoletju, današnjim liberalcem očitno ne gre v račun, da je Cerkev tu in da je dejavna v javnem življenju, da je vplivna na področjih, ki si jih oni lastijo kot izključno svoja. Če nočemo zapasti v razhajanja, ki so bila boleča in škodljiva za narod v preteklosti, bo pač treba sprejeti načela demokracije, ki nas varujejo pred tem, da se neka skupina polasti vse oblasti v družbi in izključuje druge. Naučiti se bomo morali spoštovanja do drugače mislečih in iskrenega dialoga z njimi.

Komunizem in postkomunizem

O tragediji komunizma je bilo veliko povedano. Sam sem pisal o tem v knjigi *Spomin, zavest, načrt Cerkve na Slovenskem*[15] in v članku »Spor in sprava«, ki je izšel v *Bogoslovnem vestniku*,[16] zato se ne bom vračal k tej problematiki. Vprašanje, ki bi se ga rad dotaknil, je naslednje: Koliko smo se slovenski kristjani angažirali, izpostavili in tvegali za padec komunizma?

Kmalu po letu 1990 se je namreč pojavila teza, da smo stali ob strani in gledali, kako se drugi izpostavljajo. To mnenje med drugimi zagovarja Peter

[13] *Delo*, 4. marca 1995.
[14] *Delo*, 11. februarja 1995.
[15] *Spomin, zavest, načrt Cerkve na Slovenskem,* Družina d.o.o., Ljubljana 1995.
[16] *Spor in sprava,* v: BV 55 (1995), 257-270.

Vodopivec, ko piše: »Dogodke so zelo zadržano in lojalno do vse šibkejše komunistične oblasti spremljale tudi nekatere najpomembnejše ustanove: npr. akademija in obe univerzi, povsem ob strani pa je stala po tradiciji najmočnejša nasprotnica komunizma, katoliška Cerkev.«[17]

Mislim, da je o tem treba govoriti bolj previdno. Drži, da Cerkev kot ustanova ni šla v čelni napad na partijo in njeno oblast. To tudi ni bila njena naloga. Pač pa je bila Cerkev dolga desetletja edina sila, ki se ni pustila zasužnjiti od partije in je edina v Sloveniji ohranjala prostor svobode, kamor ni seglo partijsko ideološko nasilje, medtem ko so bili tisti, ki ji danes očitajo pasivnost, skoraj vsi člani partije in niso dajali vtisa, da se v njej slabo počutijo.

Drugo vprašanje, ki se zastavlja, je, ali smo bili pripravljeni na padec komunizma. Tudi glede tega se zadnje čase pojavljajo odprte kritike, in sicer s strani mladih katoličanov. »Odkrito lahko zapišemo,« trdi Igor Senčar, »da katoliško občestvo ni bilo pripravljeno na padec komunizma, prav tako pa tudi ni zadostne pripravljenosti na življenje v spremenjenih razmerah«. Mladi sodijo, da jih Cerkev ni pripravila za sedanje razmere, ker »naše življenje ni bilo usmerjeno v družbo, temveč le v notranji svet verskih izkustev in vprašanj«.[18]

Verjetno to drži. Vendar se mi zdi razpravljanje o zamujenih priložnostih malo koristno. Veliko bolj pomembno je, da bistro preučimo sedanje stanje in pripravljamo prihodnost. V tem smislu je izredno pomembna navzočnost kristjanov na področju kulture in znanosti, ekonomije in politike. In to v prvi vrsti laikov. Moramo pa vedeti, da močne krščanske osebnosti vedno rastejo ob razgledanih in izkušenih, modrih in duhovno bogatih duhovnikih.

Drugo, kar se mi zdi pomembno, je ohranitev enotnosti med kristjani. Jalovo, hromeče, nevarno bi bilo, da se delimo na leve in desne, na progresiste in konservativce. Koliko škode naredijo te delitve pri naših sosedih. Potrebna nam je enotnost v bistvenem, dopuščajmo pa zdrav pluralizem, ki sprejema določena razhajanja v postranskih stvareh. Ni toliko pomembno, ali smo bolj levo ali bolj desno usmerjeni, bistveno je, da hočemo biti vsi zvesti evangeliju in ga uresničevati v življenju.

Ena od stvari, ki jih najbolj pogrešam v Sloveniji, je navzočnost svetnikov. Neverjetno, kako svetniki zaznamujejo narode! Kakšne svetle sledi pustijo za seboj skozi stoletja! Brez dvoma je bilo v Sloveniji vselej veliko zvestobe, junaške zvestobe, čistega krščanskega hotenja. A to še ne ustvari velikih svetnikov, če ti zvesti niso tudi velike osebnosti. Teh pa pri nas ni bilo veliko. Zato se vprašajmo, koliko od nas je pripravljenih živeti evangelij v vsej radikalnosti; koliko nas je prepričanih, da je to mogoče in da je to najnujnejše za slovenski narod.

V naši Cerkvi manjka tudi kontemplativne razsežnosti. Najbolj inovativni so vselej kontemplativci, mistiki. Oni, slovenski mistiki, bi nam odkrili nov odnos

[17] P. Vodopivec, *Slovenska kronika XX. stoletja,* Ljubljana 1995, 11.

[18] I. Senčar, *Kakšno naj bo mesto laikov v Cerkvi,* v: *Cerkev v sedanjem svetu* 30 (1996), 5.

do Boga, samo oni bi nam dali nove slovenske besede ljubezni do Boga. Brez mistikov med nami se naš odnos do Boga ne bo obnavljal. Obtičali bomo tam, kjer smo, v istem vzdihovanju, v istih tožbah, v istem občutku nemoči. Samo v nenehnem najdenju Boga, v vedno novem osupnjenju nad srečo, ki jo poraja to najdenje, bo prišla tudi nova moč besede kot sporočilo slovenskemu narodu.

Za sklep še Avguštinove besede: »Mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. Nos sumus tempora; quales sumus, talia sunt tempora.«[19] »Slabi časi, težki časi, tako pravijo ljudje. Mi smo časi; kakršni smo mi, taki so časi.«

Duhovna kakovost naše dobe je odvisna od nas. Gospod nas je postavil v ta čas. Drži, da so časi in vekovi njegovi. Drži pa tudi, da je njihova duhovna kakovost odvisna od nas. Kakršni bomo mi, taki bodo časi.

Povzetek: **Franc Rode, Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti**

Avtor se v bežnem pregledu slovenske preteklosti ustavi ob pomembnejših dogodkih, ki so oblikovali podobo slovenskega naroda in vplivali na poznejše rodove: pokristjanjenje na pobudo slovenskih karantanskih knezov sredi 8. stoletja; srednji vek z ljudsko vernostjo, kjer so še navzoči ostanki poganstva; protestantizem s književno dejavnostjo; janzenizem, ki je vnesel določeno togost v slovensko vernost; véliko razhajanje med liberalnim in katoliškim taborom v 19. stoletju, ki se je desetletja kasneje razplamtelo v bratomorno vojno. Končno avtor nakaže nekaj prvenstvenih nalog za sedanji trenutek: potrebnost notranje enotnosti v Cerkvi, bolj odločno teženje k svetosti, bolj poudarjena kontemplativna razsežnost krščanskega življenja.

Summary: **Franc Rode, Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiousness**

The author briefly surveys Slovenian past and stops at more important events that shaped Slovenian people and influenced later generations: Christianization in the middle of the 8th century on the initiative of Slovenian princes of Caranthania; Middle Ages with popular devoutness still containing remnants of paganism; Protestantism with its literary activity; Jansenism that brought a certain rigidness into Slovenian religiousness; strong disagreements between the Liberal and Catholic camps in the 19th century, which some decades later flared up as a fratricidical struggle. Finally, the author points to some primary tasks of the present moment: the necessity of inner unity in the Church, a more determined striving for holiness, a more stressed contemplative dimension of Christian life.

[19] *Sermo* 80, *PL* 38, col. 498, 34-36.

Teološki tečaj 1996 UDK 262.232 (049)

Bogdan Dolenc

Papeštvo nekoč in danes

V službi svobode, edinosti in vere

Uvod

Ustanova papeštva je preživela menjave svetosti in grešnosti, veličine in bede. Po skoraj dva tisoč letih obstoja še vedno ni okamenela v svoj lastni muzej, niti ni zašla z začrtane poti ali splahnela v neko bledo životarjenje. Nasprotno, potem ko je s koncem papeške države (1870) preživela očiščujočo izgubo zunanje moči in se je vrnila k svojemu izviru, je dandanes deležna spoštovanja celo svojih nasprotnikov in vsega sveta. Kot vodilna duhovna sila si je s to dramatično zgodovino samoočiščenja papeštvo pridobilo doslej največji moralni ugled. Razloge za to je iskati tudi v dialoškem razmerju Cerkve do sveta, do nekrščanskih verstev in nekatoliških Cerkva in cerkvenih skupnosti. Drugi vatikanski koncil (1962-1965), enaindvajseti po vrsti, je prvi, ki ne prinaša nobene obsodbe (anateme) in v vseh omenjenih smereh odpira dialog. Zaradi te odprtosti je postalo papeštvo naravnost idealen srednik ali posrednik - še več: graditelj mostov (pontifex) - ne le iz sedanjosti v večnost, ampak tudi med ljudmi, narodi, rasami in rodovi. Tu omenimo samo prispevek zadnjih papežev za svetovni mir, vsakoletne poslanice za dan miru (novo leto) in neštete klice in posredovanja sedanjega papeža v prid pravičnosti in miru, še posebej ob tragičnih dogodkih na Balkanu v zadnjih letih.

Sveto pismo Nove zaveze v svoji celoti nedvoumno potrjuje posebno mesto Simona Petra med drugimi apostoli, to je njegovo prvenstvo ali primat.[1] Ker je Peter umrl kot rimski škof, se to prvenstvo v neprekinjenem nasledstvu nadaljuje v njegovih naslednikih. Njihova imena so od vsega začetka natančno in zvesto ohranjali. »Rimsko prvenstvo ni iznajdba papežev, ampak je do Gospoda samega segajoča in v nastajajoči Cerkvi razločno razvita bistvena prvina cerkvene edinosti.«[2] Celo prvo tisočletje so bili kristjani združeni v bratskem občestvu vere

[1] Prim. J. Ratzinger, *Poklicani v občestvo. Današnji pogled na Cerkev*, Ljubljana 1993, 37-60.
[2] J. Ratzinger, n. d., 58.

in zakramentalnega življenja, pri čemer je rimskemu sedežu po skupnem soglasju pripadala vodstvena vloga, če so med njimi nastala nesoglasja glede vere ali discipline.

Kraj Petrovega delovanja in mučeništva določa, kje se nadaljuje njegova naloga. Z njegovim odhodom je poslanstvo Jeruzalema kot prvotnega središča krščanstva prešlo na Rim, tedaj glavno mesto poganskega sveta. Obstaja neprekinjeno izročilo o tem, da je bil Peter prvi rimski škof in mučenec, pokopan ob rimskem griču Vatikanu. To so ponovno nedvoumno dokazala tudi arheološka izkopavanja pod današnjo baziliko. Vodila jih je arheologinja Margareta Guarducci v letih 1952-1965.[3] Ne gre torej za pobožno legendo, ampak za trden temelj, na katerega je sezidana zgradba, ki je kljubovala stoletjem. Kljub silovitim napadom od zunaj in ogrožanjem od znotraj (krive vere, razkoli) se je ta zamisel rimskega osrednjega vodstva in pričevanja od vsega začetka izkazala kot neuničljiva.

Judovski dediščini, iz katere je izhajala religiozna substanca zgodnjega krščanstva, se je pridružila nepogrešljiva vezanost na Rim, na papeža. Čeprav prva stoletja zaradi preganjanj niso pustila veliko zapisov, je ravno to obdobje s svojim trpljenjem, misijonarsko vnemo in doktrinalnimi razpravljanji močno zaznamovalo zgodovino papeštva. Ko se je na prizorišču svetovne zgodovine pojavil prvi pomembnejši papež, je bil njegov lik že jasno izoblikovan. Lahko se je še obogatil, a bil je nezamenljiv. Ob svetni oblasti je že stala duhovna avtoriteta, ki se ni bojevala z mečem, ampak z orožjem duha in je veljala za apelacijsko instanco človeških src. Nositelj te duhovne oblasti je iz izkušnje svojih predhodnikov dobro vedel, kaj sta preganjanje in mučeništvo, kaj pomenijo samovolja, surovost in barbarska objestnost svetnih oblastnikov. Kaj podobnega se dotlej še ni postavljalo nasproti svetnim mogočnežem. Zaradi te svojevrstne in skozi vsa stoletja neprekinjene dinastije je zgodovina Zahoda nekaj povsem drugega kot zgodovina Vzhoda. Ker v vzhodni Cerkvi ob cesarju ni bilo čvrste središčne osebe, ni prišlo do te polarizacije. Zato vzhodna civilizacija ni mogla roditi političnih in meščanskih pravic. Avstrijski zgodovinar Friedrich Heer povzame to zgodovinsko dejstvo v lapidaren obrazec: »Ohne Papst kein Abendland« (Brez papeža ne bi bilo Zahoda).[4] Brez dvoma velja, da bi njegov duhovni razvoj utegnil iti povsem v drugo smer.

1. Tri značilne poteze papeštva

Papeštvo je bilo ob svojem nastanku zgodovinski »novum«; česa podobnega nista poznali niti stara zaveza niti civilna zgodovina. K temu spada najprej sklicevanje na Božji izvor. Takšno sklicevanje srečujemo sicer tudi pri egiptovskih faraonih in rimskih cesarjih, vendar so se oboji naslanjali na legende, medtem ko

[3] Prim. C. Tomić, *Petar Stijena. Biblijsko-povijesni prikaz*, Zagreb 1980, 117 sl.

[4] Prim. F. Heer, *Ohne Papstum kein Abendland*, v: B. Moser (ur.), *Das Papstum. Epochen und Gestalten*, Südwest, München 1983, 29-44.

se je papeštvo lahko sklicevalo na nedvoumna svetopisemska mesta. Poleg tega je že od začetka prepoznavno po treh značilnostih, ki jih tako povezanih ne najdemo nikjer drugje.

Prva značilnost je *svetost službe*. Svetost papeža (zato naziv »sveti oče«) je v njegovi službi, ne v njegovem družinskem izvoru, tudi ne v njegovi osebni svetosti. Tu je konec prednosti, ki izvirajo iz plemenitega rodu. Službo prejme po izvolitvi, ne zaradi »modre krvi«. Tudi za legitimnost apostola Petra niso bile odločilne kakšne njegove odlike, ampak edinole poklicanost od Kristusa.

Janez Pavel II. je v tej zvezi zapisal: »Želim se sklicevati na Kristusove in obenem na svoje prve besede na trgu svetega Petra. Torej 'ne boj se', kadar te ljudje imenujejo *Kristusov namestnik*, kadar ti rečejo *sveti oče* ali *vaša svetost* ali uporabljajo podobne izraze, ki se zdijo celo v nasprotju z evangelijem... Vendar so takšni izrazi zrastli na podlagi dolgega izročila. Prišli so v običajno govorico in ni se jih treba bati.«[5]

Vedno je veljalo za sramotno, če si je kdo hotel to službo pridobiti z denarjem (simonija), prek zvez (nepotizem) ali z nasiljem, čeprav v zgodovini ni manjkalo poskusov v to smer. Papeške službe si že načelno ni mogoče »pridobiti« in ni običajen cilj duhovniške poti, ampak se povsem svobodno naklanja tistemu, ki je za to poklican.

Papeška služba presega osebo, ki jo nosi in je v nekem smislu od nje neodvisna. Primerjali bi jo lahko glasbeni umetnini, ki se tudi vedno znova izvaja ali poustvarja. Pri tem boljša ali slabša izvedba bistveno ne prizadene umetnine. Celi rodovi glasbenikov, pevcev in dirigentov že izvajajo npr. kakšno Mozartovo mašo. Enim uspe veličastna, drugim spet bolj povprečna izvedba. Mozartova skladba ostaja pri tem nedotaknjena. Podobno je s svetostjo papeške službe: vsakdo jo izvršuje po svojih močeh in pri tem ne sme pozabiti, da mu je poslanstvo zaupano le začasno kot oskrbniku. Po besedah Leona Velikega (5. stoletje) tudi nevredni papeži ne morejo zmanjšati dostojanstva petrovske službe.

Druga značilnost papeštva je *naslonitev na duhovno premoč* namesto na svetne sile. Orodje v rokah papeža in njegovih sodelavcev sta vseskozi bili odlična izobrazba sredi pretežno nepismenega sveta in pronicljivost duha ob povprečnosti sočasne inteligence. Vse to je daleč presegalo sijaj vojaških veščin. Cerkev je kmalu imela v rokah skoraj vso izobrazbo. Papeži so lahko pritegnili v krog najožjih sodelavcev talente iz vseh dežel. Vse obsežnejša organizacija papeške oblasti je potrebovala bistre in učene glave, spretne juriste in okretne politike.

Od vsega začetka se drži papeške službe tudi tretja, najbolj izrazita posebnost: *distanca do sveta*. Ta se je učvrstila na več načinov, predvsem pa s pomočjo trojega: z močjo rituala (obrednosti), s postavo celibata in s samoobrambno držo, ki jo je porajalo določeno nezaupanje do zunanjega sveta.

Papeški ritual nima morda kakšnega jeruzalemskega ali svetopisemskega izvora, ampak se je zgrajeval za potrebe »duhovnika in kralja« iz majestetnih prvin bizantinskega, egipčanskega in rimskega cesarskega dvora. Sveta oblačila, stiliziran

[5] Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Ljubljana 1994, 35.

jezik in kretnje so prispevali k nadvse slovesnemu bogoslužju, ki ga je dopolnjeval še poudarjen ceremonial avdienc in javnih nastopov. Ta dvorna obrednost, ki je od Pavla VI. (1963-1978) naprej močno poenostavljena in je za nekatere še vedno kamen spotike, ni nastala z namenom, da bi zbujala spoštovanje preprostih ljudi iz province, ampak zato, da je ustvarjala dostojen okvir za vse večjo politično vlogo papeža. Papeži so znali ta magični, če ne celo uničujoči učinek svojega popolnega ornata in spremstva tudi uporabiti. Pomislimo samo na uspešno srečanje Leona Velikega z Atilo (prizor prikazuje relief v vatikanski baziliki).

Neporočenost zaradi Božjega kraljestva je nosilcem cerkvenih služb omogočala večjo osebno neodvisnost in razpoložljivost za sprejemanje nalog. Zaradi posebnih misijonarskih ali političnih nalog je bilo za papeža velikega pomena, da je imel na voljo gibčno skupino ljudi brez družinskih vezi in ovir. Samostani in redovi so bili stalen personalni »izvir«. Na te ljudi se je papež vedno lahko zanesel in jih pritegoval k določenim nalogam. Tako je npr. Gregor Véliki začel misijonsko delo v Angliji s tem, da je leta 596 tja odposlal benediktinskega opata Avguština in mu za pomoč dal s seboj kar 39 menihov iz njegovega samostana. Ker zaradi celibata ni bilo nikakršnih dednih zahtev glede škofovske službe, je pri vsaki zamenjavi na škofovskem sedežu znova prišla do veljave papeževa upravna oblast.

Svetost papeške službe na temelju njenega Božjega izvora je ustvarila povsem svojski lik papeža, ki je brez primere. Ker je ta ustanova mnogim bila tudi v napoto, je moralo papeštvo svojo veljavo že zgodaj tudi podpreti in se pripraviti na obrambo in odpor. Za to je uporabljalo tako duhovna kot učinkovita zunanja sredstva. Kdor je kdaj šel vzdolž Leonovega obzidja, ki obdaja Vatikan, od Porta Sant'Anna do vhoda v vatikanske muzeje, je dobil močan vtis obrambe in razmejitve do zunanjega, pogosto nenaklonjenega sveta. Tudi ustanovitev in širjenje papeške države ter udeležba pri diplomatskih igrah z vedno menjajočimi se prijatelji in nasprotniki spadata k ukrepom za samoutrditev. Seveda beleži papeštvo tudi zelo uspela in ustvarjalna zavezništva, ki so omogočila odločilne uspehe Zahoda, npr. obe zmagi nad prodirajočim islamom pri Lepantu ali pri Dunaju. Kar zadeva papeževo duhovno »orožje«, omenimo izobčenje (ekskomunikacijo), ki je imelo v krščanskih deželah zaradi prevladujočega vpliva Cerkve življenjsko nevarne posledice.[6]

2. Pogled v zgodovino

Ni lahko z enim pogledom zajeti zgodovine papeštva z vsemi protislovji. Ta zgodovina ponazarja nihanja, ki jih je doživljala celotna Cerkev: med obdobji razcveta so se vrstili tudi časi omrtvelosti in nazadovanja.[7]

---

[6] Prim. F. Heer, n. d., 30-33.

[7] Prim. M. Benedik, *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.*, Mohorjeva, Celje 1989; B. Moser, n. d.; A. Franzen - R. Bäumer, *Papstgeschichte*, Herder, Freiburg i. Br. 1982.

a) Stiske in rane prvih stoletij

Prva stoletja papeštva so zaznamovana s številnimi hudimi ranami. Doživljalo je preganjanja, mučenja, travme in pretrese. Zraslo je iz petrovskih začetkov, iz krvi mučencev, iz bede in vsakdanje stiske Rima, ki so ga dnevno ogrožali barbari s severa in z morja, nasilni oblastniki v mestu in kasneje še zlasti Bizanc. Navedimo za ponazoritev nekaj imen. Papež Poncijan (230-235) je pod cesarjem Maksiminom Traksom pregnan na Sardinijo in tam umre. Lucij I. (253-254) je prav tako izgnan, a se vrne. Papež Marcel I. (308-309) med Dioklecijanovim preganjanjem umre v pregnanstvu, enako njegov naslednik Evzebij (310). Liberija (352-366) preganja cesar Konstancij, sin Konstantina Velikega, in ga prežene v Trakijo; leta 358 se vrne v Rim, ki ga pretresajo hudi notranjecerkveni boji.

V trdih in hudih časih neizprosnih bojev, ki so se razvnemali ob formuliranju pravega nauka o Sveti Trojici in Kristusu, so papeže večkrat napadali kot slabiče ali celo kot izdajalce svete reči - prave vere. Papež Leon Veliki (440-461) je ob pogledu na svoj čas, na bližnjo preteklost in nepregledno prihodnost zapisal stavek: »Dostojanstvo papeža se tudi v nevrednem nositelju ne izgubi.«

Nad Rim je vse močneje padala senca cesarja v Carigradu. Cesar Justinijan je dal leta 544 papeža Vigilija nasilno pripeljati v »novi Rim«. Z njim so nasilno ravnali, izpostavljen je bil posmehu ter prisiljen k podpisom, ki jih ni mogel zagovarjati. Na poti nazaj v Rim je od izčrpanosti umrl v Sirakuzi.

Omenimo še dva primera iz tega obdobja. Papeža Martina I. (649-653), bolnega in krhkega, po naročilu cesarja Konstancija II. leta 654 pri oltarju lateranske bazilike vklene eksarh Teodor Kalliopa, ga odpelje na otok Naxos in nato v ječo v Carigrad, kjer je obsojen na smrt. Izženejo ga v Herson, kjer ob stradanju in slabem ravnanju preživi še eno leto. V Rim potem prinesejo njegovo truplo. Papež Sergij I. (687-701) se samo s pomočjo oborožene obrambe reši izgnanstva, ki ga hoče izvesti cesar Justinijan.

Ta izkušnja rešitve z močjo orožja je osnova za kasnejšo prakso, kako obraniti papeštvo tudi z orožjem: z orožjem krščanskih knezov ali s tem, da papež sam prime zanj, kot je to storil Julij II. (»Il papa terribile«), ki je sam veliko časa prebil na raznih vojnih pohodih. Za cerkveno državo je spet pridobil več pomembnih mest (Perugia, Bologna, Parma, Piacenza in Reggio Emilia). V Bologno je prijezdil v polni bojni opremi.[8]

Še en vidik papeštva srečamo že v zgodnji dobi: iskanje pomoči pri tujih gospodih, tujih ljudstvih in vladarjih. Pelagij II. (579-590), ki s težavo doseže odhod Langobardov iz Rima, pokliče na pomoč Franke. Ti se 200 let kasneje izkažejo kot »pomočniki«, rešitelji in hkrati gospodarji. Prek klicev na vojaško ali politično pomoč se papeštvo sčasoma neizogibno vplete v evropsko in kasneje svetovno politiko.[9]

[8] Prim. M. Benedik, n. d., 198.
[9] Prim. F. Heer, n. d., 35-37.

b) Duhovna avtoriteta proti samovolji svetnih vladarjev

Rimska Cerkev se začenja sredi stisk zgodnjega srednjega veka dojemati kot »večni Rim«, papež pa kot pravi cesar (imperator). Samo on sme nositi cesarska oblačila (Gregor VII.). Rimska Cerkev prevzame v svojo liturgijo in svoje pravo temeljne prvine antičnega Rima. To cesarsko samorazumevanje ima korenine tudi v prepričanju, da je papež *vicarius Christi*, namestnik Kristusa Vladarja na zemlji. Od 9. do 14. stoletja se izoblikuje samorazumevanje, ki ga ne okrni niti »temno (deseto) stoletje« niti pritiski cesarjev in kraljev (Henrika IV. in V., Friderika I. in II.) in ki doseže svoj višek v besedah Bonifacija VIII.: *Ego sum Caesar*. Papež je resnični cesar rimskega imperija, ki se ohranja v rimski Cerkvi.

Pri oblikovanju ideje papeža kot cesarja je imel veliko vlogo Gregor VII. ter njegovi lotarinški zavezniki in zagovorniki njegove reforme. Njegov je stavek, da je papež oče in vladar vseh kristjanov. Tudi svetno, časno področje je podrejeno duhovni oblasti - papežu. Kralj je personificirana »snov«, ki potrebuje, da jo oblikuje in vodi duhovna moč, to je papež, ki stoji onkraj zakona in nad zakonom.

Ustavimo se mimogrede ob uslugi, ki jo je papeštvo (res skoraj nehote) napravilo Zahodu, to je latinski, zahodni civilizaciji. Zgodovina evropskega Zahoda je polagoma dobila podobo elipse. Vrtela se je okoli dveh središč, ki sta ju predstavljala na eni strani svetna moč cesarjev (kraljev), na drugi pa papež. Med njima so se vedno znova pojavljale napetosti. Česa podobnega ne srečamo nikjer drugod. Zgodovinarji trdijo, da brez papeštva kot protiuteži svetni moči ne bi bilo razvoja človečanskih pravic ter političnih, civilnih in duhovnih svoboščin v Evropi, ki je zibelka svetovne civilizacije.

Za ponazoritev zadostuje, da se ozremo na drugo veliko krščansko civilizacijo, ki se je razvijala pretežno brez človekovih pravic, brez političnih, mestnih in meščanskih svoboščin. To je civilizacija vzhodne (pravoslavne) Cerkve, osredotočena okoli Bizanca in kasneje okoli Rusije, ki je sicer v mnogih pogledih veličastna. Toda v nekaterih razsežnostih - ravno v človekovih pravicah - se ni mogla nikoli razviti. Razlog je na dlani: ni izoblikovala nobene protiuteži brutalnosti svetnih vladarjev. Njeni menihi in škofje so bili pretežno strežniki, izvrševalci ukazov in ideološki sluge svetne moči, ki se je dejansko vedno nagibala k cezaropapizmu, to je k temu, da bi vsrkala in si prilastila duhovno oblast in s tem vse civilne, duhovne in politične svoboščine. S tem ne zmanjšujemo pomena junaških poskusov ruskih menihov, ki so se vse od 16. stoletja dalje poskušali upirati in bili vedno poraženi.

V Evropi se svoboda rojeva kot boj za svobodo Cerkve. Papež Gregor VII., prvi »revolucionar« Evrope, si je upal nekaj nezaslišanega v očeh Henrika IV. in »njegovih« škofov: odtrgal je Cerkev in duhovščino izpod hlapčevanja vladarjem, plemenitim gospodom, kraljem, cesarjem ali grofom. Ti so ponižujoče ravnali s »svojim« klerom, pa naj so to bili škofje, opatje ali revni župniki. Jemali so si pravico, da so si jih sami izbirali in jih potem dajali posvetiti. Imeli so jih za hlapce in sluge.

Sprožil se je obsežen in pomemben boj za svobodo Cerkve (*libertas Ecclesiae*), ki je zadeval vse ljudi, vse tiste, v katerih se je od 11. stoletja dalje budila nova oblika pobožnosti in duhovnosti in s tem tudi dotlej neznana zahteva in težnja po politični in duhovni svobodi ter neodvisnosti. Znotraj tega obsežnega boja med papežem in svetnim vladarjem so nastajali prostori, nekakšne oaze svobode. To so bile univerze, celice nastajajoče duhovne svobode. So nekaj edinstvenega v zahodni civilizaciji in povsem nepoznanega v vzhodni.

Človekove pravice so torej proizvod dolgotrajnega boja, ki je potekal od 12. do 18. stoletja. V papeštvu lahko vidimo izvir političnih, mestnih in duhovnih svoboščin. Brez boja, ki ga je bojevalo za lastno okrepitev, za Cerkev kot prostor svobode, za svobodo klera od gospostva svetnih oblasti, bi do teh svoboščin ne prišlo. Boj med papeštvom in svetnimi vladarji ustvarja tisto elipso (dve žarišči) ali dvopolnost zahodne civilizacije, ki je onemogočala vsakršno trajno samovlado.

Monokracija in monolitizem sta v krščanski vzhodni Evropi pa tudi v zunajkrščanskih civilizacijah Azije in Stare Amerike samoumevna. Manjka jima namreč stalen, nepremagljiv nasprotni pol duhovne moči.[10]

c) Novi vek veliko dolguje papeštvu

Evropski novi vek bi nam bil brez papeštva nerazumljiv. To obdobje raste med drugim iz žalostnih razmer v rimski Cerkvi v poznem srednjem veku, iz razkola, ki je pol stoletja ustvarjal papeže in protipapeže. Sledil je hud pretres, ki je zaznamoval vso nadaljnjo zgodovino Cerkve: nastop Martina Lutra in reformacija. Luter je papeža imenoval Antikrista. Neki hugenotski spis iz leta 1600 nosi naslov *Skrivnost hudobije ali zgodovina papeštva*.

Tridentinski koncil pomeni za Cerkev vračanje k središčnemu, obenem pa tudi neko zoževanje (prim. ustanovitev Svetega oficija leta 1542 in indeksa prepovedanih knjig). Rojevanje novega veka je zaznamovano z določenim nezaupanjem do sveta, o čemer pričajo tudi številna izobčenja in strah pred novimi krivoverci. Mnogi katoličani so videli osrednjo resnico vere v trditvi, da je papež Kristusov namestnik.

V zgodovini novega veka stopa Cerkev zaradi zahtev in teženj moderne države vedno bolj v ozadje. V državnem absolutizmu enostavno ni bilo več prostora za papeško oblast, kakorkoli se je že pojmovala. V srednjem veku se je papeštvo sicer oblikovalo v močno ustanovo, ki pa modernim državnim oblikam ni bila več kos. Povsod se porajajo različne oblike odpora. To velja predvsem za anglosaški svet. Odklanjanje papeštva kot rdeča nit prepleta miselnost modernega veka. Omenimo le dve veliki izjemi. Inocenc XI. (1676-1689) je sklenil mir, ki je bil potreben za složen boj proti Turkom in zmago nad njimi pri Dunaju. Velikih simpatij je nadalje deležen Benedikt XIV. (1714-1758), ki velja za utelešenje dobrote, razumevajoče modrosti, potrpežljivosti in strpnosti. Ta visoko izobražen mož in prijatelj naravoslovnih znanosti je v Bologni ustanovil dve katedri za

[10] Prim. F. Heer, n. d., 37-42.

profesorice. Odločno je odklanjal vsak nepotizem, živel je skromno in je to zahteval tudi od svojega dvora in kardinalov.

»Direktorij«, ki je nastal po francoski revoluciji, je vseboval tudi sklep, da je treba »zamajati tiaro domnevnega najvišjega poglavarja vesoljne Cerkve«. Nasprotovanje Cerkvi in papeštvu se je v vsaki evropski državi nekoliko drugače izražalo. V Italiji je slonelo na nacionalnih in političnih motivih. Papež Pij IX. se je sicer čutil Italijana, a je gojil upravičeno nezaupanje do antiklerikalizma Piemonta, kjer so leta 1860 oklicali Viktorja Emanuela za kralja. Po osvojitvi cerkvene države in zasedbi Rima 20. septembra 1870 se je protiliberalna linija Svetega sedeža še okrepila. Značilno za to vzdušje je, da so leta 1889 - ob stoletnici francoske revolucije - v Rimu postavili spomenik Giordanu Brunu, ki je bil leta 1600 sežgan kot heretik.

Protirimski afekti v Bismarckovem kulturnem boju so bili v primeri z Italijo dokaj zmerni. Tudi v Avstriji se je ob koncu 19. stoletja razvilo gibanje »Los von Rom« (Proč od Rima), ki je imelo narodnostno ozadje: nemštvo se je namreč enačilo s protestantizmom in spodbujalo prestope katoličanov v protestantizem. Protirimski afekt se je v avstrijskem katolištvu še dolgo ohranil.

Vzporedno s temi tokovi se pojavlja zlasti v Franciji v začetku 19. stoletja nova privrženost papežu (»Dévotion au Pape«), ki ostane bistvena poteza francoskega katolicizma v prejšnjem stoletju. Sprva je izhajala iz verskih nagibov, a je dobivala vse močnejšo politično komponento: povezovala se je z utemeljevanjem političnega absolutizma ali rojalizma. Nastajal je tako imenovani ultramontanizem - povezanost s papežem »onkraj in preko gora«. Ultramontanizem nemških katoli - čanov je bil drugačne vrste kot francoski. V papežu je namreč videl avtoriteto, ki mu je sredi protestantsko zaznamovane kulture omogočala neko samozavest. Velike manifestacije zvestobe papežu in povezanosti z njim so postale množični katoliški shodi ali zborovanja (Katholikentage, prvi je bil 1848 v Mainzu).

Nedvomno se je v 19. stoletju precej okrepil rimski centralizem. Papeštvo se je pred nacionalističnimi in liberalnimi napadi ne le branilo, ampak se tudi močno naglašalo in povzdigovalo. Obramba in koncentracija sta bili spričo napadov od vseh strani razumljivi. Papež Pij IX. (1846-1878) je zavzel tipično obrambno držo, ki jo razodevata tudi obe definiciji Prvega vatikanskega koncila (1869-1870). A. Štrukelj o tem piše: »Tla za opredelitev papeževega prvenstva in nezmotnega učiteljstva so pripravljale družbene in duhovne spremembe. Francoska revolucija in njene posledice so rušile temelje tistih političnih in družbenih odnosov, ki so poprej branile Cerkev in ki jih je Cerkev ščitila. Še važnejše je, da je na mesto avtoritete izročila, vere in Cerkve stopilo načelo neodvisnega človeškega razuma in vere v napredek. Vihar, ki je pretresal to stoletje, je pihal Cerkvi naravnost v obraz. To je v Cerkvi ustvarilo ozračje negotovosti in bojazni. Nekateri so mislili, da je treba v Cerkvi okrepiti osrednjo papeževo oblast, da bi odgovorili na to ogroženost. Manjšina na koncilu je temu mnenju nasprotovala. Tako je nastala

neuravnotežena formulacija, katero je obteževala tedanja podoba o Cerkvi: papež naj bi bil vrhovni gospodar nad Cerkvijo.«[11]

Pij X. (1903-1914) je znan predvsem po protimodernistični okrožnici *Pascendi* (1907), a je veliko prispeval k verski obnovi in ponotranjenju cerkvenega življenja. Vse to spada v okvir umikanja papeštva iz političnih sporov. Ta umik je hkrati povezan s skrbjo, da se Cerkev ohrani nedotaknjena (*integra*) od pojavov modernega duha (modernizem). S Pijem X. se začne vrsta treh Pijev 20. stoletja (Pij XI. 1922-1939; Pij XII. 1939-1958), ki so znova utrdili moralno avtoriteto Svetega sedeža tudi pri nekatoliških kristjanih, med drugim tudi zaradi odklanjanja nacionalsocializma. Z Janezom XXIII. pa se začenja novo obdobje v tej ustanovi, ki se nadaljuje s Pavlom VI. in sedanjim papežem.[12]

3. Papeštvo v službi edinosti in vere

Petrovska služba se je v svoji dvatisočletni zgodovini izvrševala na zelo različne načine. Ta razvoj z Drugim vatikanskim koncilom seveda ni končan. Sredi današnjih novih ekumenskih izkustev in vprašanj nastaja prek težavnega zgodovinskega procesa nova podoba papeške službe.

Petrovska služba je božjepravna danost. Niti papež sam niti Cerkev ne moreta spreminjati njene temeljne strukture na svojo roko ali glede na časovne potrebe. Kljub temu se mora ta služba kot vse druge cerkvene službe vedno znova duhovno legitimirati z duhovnim izvrševanjem svoje naloge. Uporaba vrhovne oblasti mora ostati samo skrajni, mejni primer. Služba in karizma (duhovni dar) spadata skupaj. Zato ne zadostuje zgolj formalna utemeljitev petrovske službe in njenih pooblastil. Kot vse druge cerkvene službe se mora tudi v evangeliju utemeljena petrovska služba izkazovati za verodostojno s tem, da se izvršuje skladno z evangelijem. Izžarevati mora karizmatično, zedinjajočo in opogumljajočo silo. V praksi se mora izkazovati kot *duhovna služba edinosti in svobode iz vere*.[13]

a) Služenje edinosti

Naloga papeža je skrb za edinost Cerkve, hkrati pa skrbi tudi za takšno njeno raznoličnost, ki edinosti ne ruši, ampak jo bogati. Drugi vatikanski koncil povzema trditev Prvega vatikanskega koncila (1870) in pravi: »Kristus je hotel, da bi bili nasledniki apostolov, to je škofje, v njegovi Cerkvi pastirji do konca sveta. Da bi pa bilo škofovstvo samo eno in nedeljeno, je na čelo ostalim apostolom dal sv. Petra in v njem postavil trajno in vidno počelo ter temelj edinosti vere in občestva« (C 18). »Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinosti

[11] A. Štrukelj, *Ti si Peter Skala*, Ljubljana 1996, 132-133.

[12] Prim. F. Heer, n. d., 42-44.

[13] Prim. W. Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, v: H.-J. Fischer, St. O. Horn, W. Kasper, H. J. Pottmeyer, *Wozu noch einen Papst*, Communio, Köln 1993, 21-56.

tako škofov kakor množice vernikov« (C 23). Zadnje počelo in temelj edinosti je po nauku koncila seveda Jezus Kristus. Papež je to le kot njegov predstavnik.

Katoliška Cerkev je prepričana, da je v zvestobi do apostolskega izročila in do vere cerkvenih očetov v službi rimskega škofa ohranila vidno znamenje in poroštvo edinosti; da je Petrova služba tako uresničena, kakor je to hotel Kristus. Zgodovina kaže, da se ta služba izraža na različne načine, glede na krajevne in časovne razmere. Pri tem pa ostaja neokrnjeno in nespremenljivo bistvo te službe, ki je določeno od Boga.

Prvi vatikanski koncil v svoji definiciji primata izhaja iz potrebe po vidnem počelu in temelju edinosti Cerkve. Papež vidno predstavlja Kristusa, ki je zadnje počelo in temelj edinosti. Po besedah koncila ima ne samo »službo nadziranja in usmerjanja«, ampak »polno in najvišjo vodstveno (jurisdikcijsko) oblast nad celotno Cerkvijo« in »nad vsemi posameznimi cerkvami«.[14] Drugi vatikanski koncil je to definicijo prevzel in jo uravnotežil z naukom o zbornosti škofov.[15] V Novi zavezi namreč Petra ne moremo ločevati od ostalih apostolov. Ne omenja se samo Petrova avtoriteta, temveč tudi (sicer nekoliko drugačna) avtoriteta Pavla, Jakoba in Janeza. Če bi edinost Cerkve slonela samo na enem počelu, bi lahko postala totalitarna. Ker pa se ta edinost gradi na relativno različnih počelih in njihovi medsebojnosti, ostaja Cerkev odprt sistem.

Drugi vatikanski koncil je pri vsem naglašanju škofovske zbornosti v celoti potrdil in sprejel prvega. Papeževo vrhovno oblast je npr. v Predhodni pojasnjevalni opombi na koncu *Konstitucije o Cerkvi* izrazil še ostreje: »Papež more kot vrhovni pastir Cerkve izvrševati svojo oblast ob vsakem času po svoji razsodnosti, kakor to zahteva njegova naloga sama« (št. 4). Ob vsem napredku, ki ga pomeni Drugi vatikanski koncil, je ostalo še mnogo nerešenih vprašanj, kar zadeva odnos med primatom in škofovstvom, med vesoljno Cerkvijo in krajevnimi cerkvami. Zato koncil ni konec, ampak prej začetek razpravljanj o bistvu, mestu in obliki petrovske službe v Cerkvi.[16]

Ena od nalog pokoncilske teologije je ponovni premislek o vsebini in pomenu jurisdikcije in prvenstva vodstvene oblasti. V to smer gre predlog H. Künga, da bi raje govorili o pastoralnem primatu, ki naj bi pomenil papeževo dušnopastirsko skrb za vso Cerkev.[17] Ta predlog vsebuje nekaj pomembnega in pravilnega, kar izraža tudi starodaven naziv »Servus servorum Dei«. Navsezadnje za idejo pastoralnega primata prepoznavamo podobo Kristusa, dobrega, velikega pastirja in varuha naših duš (prim. 1 Pt 2,25; 5,3 sl.). Peter je bil na poseben način pridružen njegovi pastirski službi (prim. Jn 21,15-19). Ta podoba ostaja obvezujoča in

[14] DS 3059-3064; A. Strle, *Vera Cerkve*, Celje 1977, št. 448.

[15] Prim. C 22 sl.

[16] Prim. W. Kasper, n. d., 21-32; J. Ratzinger, *Primat und Episkopat*, v: *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1970, 121-146.

[17] Prim. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 522-562; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, 197-202.

merodajna za vsako cerkveno službo. Primat v Cerkvi more biti samo primat služenja, »predsedovanje v ljubezni« po besedah Ignacija Antiohijskega.

Vedno živo ostaja tudi vprašanje pomena prava in institucije v Cerkvi. Proti obojemu so dandanes številni pomisleki, ponekod tudi odpor. Vprašati se moramo: ali pravo in institucija res samo omejujeta svobodo? Mar nista tudi prostor in pogoj konkretne svobode? Konkretna svoboda je možna samo tam, kjer vsakdo priznava svobodo drugega. Zato je svoboda nujno vezana na neko urejenost ali red.

Beseda evangelija nam obljublja krščansko svobodo. V skladu z Novo zavezo moramo cerkveno službo umevati kot služenje evangeliju (veselemu oznanilu) o svobodi. Služba zato izključuje vsako silo, ki zatira svobodo. Enako nujno pa vključuje duhovno polnomočje (*exousia*) v služenju svobodi. S petrovsko službo je po nauku Nove zaveze povezana oblast zavezovati in razvezovati (prim. Mt 16,19), to je sprejemati doktrinalne odločitve, vernike izključiti iz cerkvenega občestva in jih spet vanj sprejemati.

Petrovska služba ni le reprezentativno, ampak je zakramentalno učinkovito znamenje edinosti Cerkve. Primat vodstvene službe je pooblaščeno služenje edinosti Cerkve v evangeljski svobodi. Njena naloga je podpirati razvoj raznoličnih darov in posebnosti v Cerkvi in jih povezovati v celoto. Papež mora biti varuh in zavetje svobode kot tudi središče edinosti in komunikacije.

Papeška služba je integrirana v Cerkev. Avtoriteta je namreč vezana na priznavanje s strani tistih, katerim velja; ne izključuje svobodnega odločanja v vesti, ampak ga ravno predpostavlja in nanj apelira. To dialoško razumevanje avtoritete še posebej velja za Cerkev. Karizme (duhovnega daru) papeža ni mogoče ločevati od duhovne obdarjenosti celotnega cerkvenega občestva. Ker ima tudi občestvo Duha, lahko v veri priznava papeževo karizmo.

Papež predstavlja edinost Cerkve s tem, da predstavlja Jezusa Kristusa kot zadnji temelj njene edinosti. Papeževo mesto je v Cerkvi; kot vsak drugi njen ud tudi on vsak dan živi od Božjega odpuščanja in milosti. Obenem pa stoji nad Cerkvijo in ji neprestano kliče v spomin temelj in cilj njene edinosti.

Po Drugem vatikanskem koncilu se začne opuščati predstava Cerkve kot hierarhično zgrajene piramide in se vrača k starodavnemu pojmovanju Cerkve kot občestva (*koinonia, communio*). Cerkev je povsod, kjer se oznanja Božja beseda, se obhajajo zakramenti vere in se izvršuje služenje v krščanskem bratstvu. Ena sama Cerkev se torej uresničuje v mnogih krajevnih cerkvah, ki so seveda samo tedaj v polnem pomenu cerkve, če svoje občestvo s Kristusom izpričujejo tudi z medsebojnim občestvom.

Vračanje k občestveni ekleziologiji prvega tisočletja pa ne sme spregledati in obiti razvoja v drugem tisočletju, ki je dosegel svoj višek na Prvem vatikanskem koncilu. Ta razvoj je bil vse od gregorijanske reforme v znamenju *libertas ecclesiae*, svobode in neodvisnosti Cerkve od narodnih interesov. Danes stojimo pred nalogo, kako najti in uresničiti sintezo razvoja prvega in drugega tisočletja; ta sinteza naj bi pokazala pot v tretje tisočletje krščanske zgodovine. Petrovsko službo je treba razumevati kot služenje edinosti in svobodi Cerkve.

Vprašanje papeške službe in prvenstva bo v prihodnje pogostna tema ekumenskih pogovorov. Skoraj vse krščanske cerkve vidijo potrebnost neke službe v prid vesoljne edinosti Cerkve. Pričakujejo pa, da bi se ta služba izvajala na pastoralen, ne na upraven način; da bi bila po vzoru prvih stoletij »predsedovanje v ljubezni«.[18]

Kardinal Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacije za nauk vere, je v nekem predavanju izjavil: »Pri modelu papeške službe je pomembna dinamična vizija razvoja ne le edinosti, ampak tudi organov, ki omogočajo to edinost. Iz zgodovine vemo, da se more služba edinosti, ki je bila po našem verovanju zaupana apostolu Petru in njegovim naslednikom, izvrševati na zelo različne načine. Zgodovina nam ponuja nekaj takšnih modelov, toda zgodovine ni mogoče ponavljati. Lahko nas sicer navdihuje, vendar moramo upoštevati nove razmere. Ne bi si upal napovedovati kakšnih konkretnih možnih uresničitev za prihodnost... Glede pravoslavnih cerkva lahko rečem tole: v primeru zedinjenja z Rimom jim v njihovi notranji ureditvi ne bi bilo potrebno mnogo spremeniti, pravzaprav skoraj nič. One ohranjajo edinost in trdnost skupne vere drugače kakor zahodna katoliška Cerkev. Nimajo kongregacije za nauk vere. Pri njih sta liturgija in meništvo dva zelo močna dejavnika, ki zagotavljata trdnost in skladnost vere. Zgodovina je pokazala, da sta to v tem zgodovinskem in cerkvenem kontekstu primerni in zanesljivi sredstvi za služenje temeljni edinosti.«[19]

Papež Janez Pavel II. vidi v delu za edinost eno od samoumevnih nalog rimskega škofa. V tem je treba prepoznavati tudi namen njegovih apostolskih potovanj po raznih celinah in deželah vesoljnega krščanstva. Ta vidik izvrševanja njegove apostolske službe je utemeljen na koncilski viziji, ki Cerkev in s tem tudi papeža pošilja v svet in mu narekuje služenje, oznanjevanje in dialog. Ti obiski skoraj vedno vključujejo ekumenska srečanja in skupno molitev z nekatoliškimi kristjani.

Leta 1995 je papež izdal svojo dvanajsto okrožnico, ki je posvečena prizadevanju za edinost in nosi naslov *Da bi bili eno* (*Ut unim sint*).[20] Ko razmišlja o vlogi rimskega škofa, zapiše: »Moja služba je biti 'služabnik Božjih služabnikov'« (št. 88). Ta naziv varuje pred tem, da bi oblast, zlasti prvenstvo ločevali od služenja. To bi bilo v nasprotju z evangeljskim pomenom oblasti. Jezus, ki je glava Cerkve, namreč pravi: »Jaz sem sredi med vami kakor tisti, ki streže« (Lk 22,27).

Papež izraža pripravljenost za razpravljanje o tem ključnem vprašanju in razmišlja o tem, kakšne oblike naj si ta služba privzame, »da bo opravljala službo ljubezni, ki jo bodo lahko priznavali eni kot drugi« (št. 95). Zaveda se, da njegova služba »predstavlja težavo za večino drugih kristjanov, katerih spomin je zaznamovan z nekaterimi bolečimi dogodki«, zato dodaja: »Kolikor smo za to odgovorni, skupaj s svojim predhodnikom Pavlom VI. prosim odpuščanja« (št. 88). Pripravljen je iskati »takšen način izvajanja službe prvenstva, da bi ta bila odprta

[18] Prim. A. Štrukelj, n. d., 199-208.

[19] *Trenta giorni* št. 2(1993), 68.

[20] Janez Pavel II., *Da bi bili eno*, Cerkveni dokumenti 63, Ljubljana 1996.

za nov položaj, ne da bi se pri tem kakorkoli odpovedal bistvu svojega poslanstva« (št. 95).

Navedimo še odlomek iz omenjene okrožnice, ki povzema papeževe naloge znotraj Cerkve: »Z oblastjo in avtoriteto, brez katerih bi bila ta funkcija prazna, mora rimski škof zagotavljati občestvo vseh (krajevnih) cerkva. Zato je prvi med služabniki edinosti. To prvenstvo se izvaja na raznih ravneh, ki zadevajo bedenje nad predajanjem Božje besede naprej, nad obhajanjem zakramentov in liturgije, nad misijonom, disciplino in krščanskim življenjem. Dolžnost Petrovega naslednika je, da kliče v spomin zahteve skupnega blagra Cerkve, kadar bi bil kdo v skušnjavi, da na to pozabi zaradi lastnih interesov. Njegova dolžnost je opozarjati, svariti in včasih tudi izjaviti, da je to ali ono mnenje, ki se razširja, nezdružljivo z edinostjo vere. Kadar to zahtevajo okoliščine, govori v imenu vseh pastirjev, ki so v občestvu z njim. Ob natančno določenih pogojih, ki jih je pojasnil Prvi vatikanski koncil, more tudi razglasiti ex cathedra (z najvišjo učiteljsko oblastjo), da neki nauk spada k zakladu vere. S tem, ko tako pričuje za resnico, služi edinosti.

Vse to pa se mora vedno vršiti v občestvu. Katoliška cerkev... te naloge ne ločuje od poslanstva, ki je zaupano celoti škofov, ki so prav tako 'Kristusovi namestniki in odposlanci'. Rimski škof pripada zboru škofov in ti so njegovi bratje v službi« (št. 94-95).

Papež se zaveda, da gre pri iskanju novih oblik te službe za velikansko nalogo, ki je sam ne more izpeljati do konca. Zato vabi odgovorne cerkvene predstavnike in njihove teologe, da bi o tem vprašanju vzpostavili z njim »bratski in potrpežljiv dialog, v katerem bi drug drugega poslušali in se pri tem dvignili onkraj jalovih polemik ter imeli pred očmi samo Kristusovo voljo glede njegove Cerkve. Pustili bi, da nas pretrese njegov klic: 'Da bi bili vsi eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal'« (Jn 17,21) (št. 96).

Rimskemu škofu torej pripada posebna služba edinosti. Svoje prvenstvo izvaja kot glava škofovskega zbora. Njegova oblast zato nikoli ni neomejena in absolutna. Vezana je namreč na temeljno strukturo Cerkve, to je na evangelij in na cerkveno izročilo, na zakramentalno in škofovsko strukturo Cerkve. Rimski škof mora obvezujoče predstavljati in podajati vero Cerkve, ne pa morda svojih osebnih mnenj. S svojo avtoriteto ne sme izrinjati na stran ali celo nadomeščati avtoritete in odgovornosti škofov, ampak oboje utrjevati in braniti.

Na koncu okrožnice se papež sprašuje: »Mar ni prav tovrstna služba tisto, po čemer dandanes izražajo potrebo mnogi delavci za ekumenizem? Predsedovati v resnici in v ljubezni, da bi čolna (Cerkve) ne prevrnili viharji in bi mogel nekoč doseči svojo obalo« (št. 97).

Papeška služba še ni v polnosti razvila svojih ekumenskih možnosti. V prihodnosti utegne postati neslutena možnost za edinost. Nobeni drugi krščanski skupnosti namreč doslej ni uspelo izoblikovati kakšnega alternativnega modela edinosti vesoljne Cerkve. Prvenstvo vodstvene oblasti je končno služba edinosti Cerkve, edinosti in svobodi vere v Jezusa Kristusa. V tem smislu primat ni na koncu, ampak prej na začetku novega obdobja svoje zgodovine.

b) Služenje veri

Edinost Kristusove Cerkve ne raste prvenstveno iz složnega sodelovanja njenih članov in krajevnih Cerkva niti iz povezujoče vloge vrhovnega vodstva. Edinost Cerkve je najprej in predvsem edinost v eni veri v enega Boga, Očeta enega Gospoda Jezusa Kristusa. Zato mora biti petrovska služba edinosti predvsem služenje veri. Povsem v soglasju s tem je dejstvo, da je Prvi vatikanski koncil definicijo papeževega primata dopolnil z definicijo njegove nezmotnosti in s tem jasno pokazal, da pri petrovski službi ne gre prvenstveno za vrh neke organizacije, ampak za primat vere (*primatus fidei*), za pooblaščeno služenje veri.

Nezmotnost papeža je neločljivo povezana z nezmotnostjo celotne Cerkve. To je izrečno povedal Drugi vatikanski koncil: »Celota vernikov... se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, 'ko od škofov do zadnjih vernih laikov' izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti« (C 12). Kadar papež govori *ex cathedra*, govori kot priča tega, kar veruje vesoljna Cerkev. Nezmotnost papeža brez nezmotnosti Cerkve bi bil nesmisel, saj prva predpostavlja drugo. Nezmotnost papeža je namreč smiselna le, če občestvo Cerkve to nezmotnost nezmotno veruje. Nauk kanonistov, ki pravi, da bi papež, ki bi zašel v herezijo, avtomatično izgubil svojo službo in oblast, je povsem logičen in nujen. Papež je vezan na Cerkev, Cerkev pa na papeža.[21]

Kaj je pravzaprav nezmotnost (*infallibilitas, Unfehlbarkeit*)? Nemščina ima s svojim izrazom težave, ker utegne kdo pomisliti, da je papež brez napak (*Fehler*). Zato nekateri predlagajo izraz dokončna obveznost (*Letztverbindlichkeit*). Gre namreč za vprašanje, kdaj in kako Cerkev govori z dokončno in absolutno obveznostjo. Ob tem je takoj jasno naslednje: Cerkev ne more dokončno obvezovati vernikov drugače, kakor da je gotova popolne resnice, skratka, da govori nezmotno. Dokončna obveznost, ki ne bi temeljila na neomajni gotovosti resnice, bi bila nekaj najbolj despotskega in tiranskega.

Ostaja še vprašanje, ali je sploh možno z omejeno (pogojeno) človeško govorico izraziti neomejeno (brezpogojno) Božjo resnico. Ali obstaja kaj, kar je dokončno obvezujoče?

Odgovor na to vprašanje išče teologija tako, da pokaže na Jezusa Kristusa. V njem je Božja resnica dokončno vstopila v našo zgodovino in ostaja v njej trajno navzoča na človeški in zgodovinski način. Cerkev je kraj neminljive navzočnosti Božje besede, je »šotor Besede« in zato zakrament resnice. Cerkev ne bi mogla več biti Cerkev Jezusa Kristusa, če bi se izneverila njegovi resnici. S tem bi bila postavljena pod vprašaj eshatološka zmaga Božje resnice nad silami teme (»peklenskimi vrati«). Resnica pa je vezana na govorico, na stavke, zato je vedno konkretna in potrebuje tudi konkretna »usta«, ki jo izražajo. Prav to je med drugim naloga petrovske službe.

[21] Prim. W. Kasper, n. d., 43-48.

Zadnji koncil pojmuje Cerkev kot zakrament - ona je »v Kristusu nekak zakrament« (C 1) - to je učinkovito in ponavzočujoče znamenje resnice. To poimenovanje nadalje pove, da je vidna Cerkev samo zakrament, samo znamenje, ki le kaže na samo »stvar« (stvarnost) vere. Dogme torej niso zadnja vsebina in cilj verovanja, je to edinole Bog, ki se nam je razodel po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Edinost v verovanju zato ne pomeni nujno edinosti v vseh formulacijah te vere. Dogme so v tem smislu simboli, uvajanje in vpeljevanje v skrivnost vere. Tudi nezmotno dogmo je treba pojmovati kot zgodovinsko odprt stavek.

Po nauku Prvega vatikanskega koncila zadnji nagib verovanja ni avtoritativno pričevanje Cerkve, ki ga v poslušnosti sprejemamo, ampak avtoriteta resnice Boga, ki se razodeva.[22] Kot katoliški kristjan torej navsezadnje ne verujem papežu, ampak resnici, ki jo papež izpričuje oziroma resnici, ki se prek papeža izpričuje. Ob vsem posredovanju Cerkve stoji kristjan v še bolj neposrednem odnosu do Boga samega. V tem je tudi notranja meja nezmotnosti Cerkve. To zahteva od cerkvene oblasti nov, ne avtoritativen, ampak argumentativen slog oznanjevanja vere. Naj tu navedem znano trditev konvertita Johna H. Newmana: »Če bi moral izreči napitnico religiji, bi jo izrekel - nedvomno papežu - vendar najprej vesti (conscience) in šele nato papežu«. Nedvomno je treba v to smer iskati novo podobo petrovske službe za tretje tisočletje: ta naj bi bila služenje edinosti vere ob spoštovanju krščanske svobode. Petrovska služba kot služenje edinosti in svobodi v Cerkvi bi bila sinteza razvoja v prvem in drugem krščanskem tisočletju; pomagala bi spraviti med seboj katoliško načelo avtoritete in novoveško načelo svobode; postala bi pot k večji ekumenski edinosti Cerkve v tretjem tisočletju, kar je njena neodložljiva naloga.[23]

Povzetek: **Bogdan Dolenc, Papeštvo nekoč in danes**

Prvenstvo rimskega škofa je od vsega začetka bistvena prvina cerkvene edinosti. Zgodovina papeštva raste iz krvi mučencev in hudih stisk prvih stoletij. V srednjem veku prevladuje podoba papeža kot očeta in vladarja vseh kristjanov. Razvoj človekovih in političnih pravic na Zahodu je sad dolgotrajnega boja za *libertas Ecclesiae*, boja med duhovno in svetno oblastjo. Novi vek prinese ostre konflikte med papeštvom in modernimi državami. Izraz obrambne drže Cerkve sta tudi obe dogmi o papežu na Prvem vatikanskem koncilu. V 20. stoletju si papeži po izgubi svetne moči spet pridobivajo vse večjo moralno avtoriteto. Po Drugem vatikanskem koncilu iščejo papeži nove načine delovanja ob ohranjanju nespremenljivega in božjepravnega bistva.

[22] Prim. DS 3008; A. Strle, n. d., št. 31.
[23] Prim. W. Kasper, n. d., 48-54.

Summary: **Bogdan Dolenc, Papacy Once and Nowadays**

From the very beginning the primacy of the bishop of Rome has been an essential element of church unity. The history of papacy grows out of the blood of martyrs and of the heavy distress of the first centuries. In the Middle Ages the prevalent notion was of the pope as the father and ruler of all Christians. The development of human and political rights in the West is a result of a prolonged fight for *libertas Ecclesiae*, a fight between the spiritual and the secular power. The modern age brought severe conflicts between papacy and modern states. Both papacy dogmas of the First Vatican Council are an expression of the defensive attitude of the Church. In the 20th century, after their loss of secular power, the popes kept regaining greater moral authority. After the Second Vatican Council the popes have been looking for new ways of activity while preserving the unchangeable substance in accordance with God's law.

Teološki tečaj 1996 UDK 929 Janez Pavel II : 233 (049.2)

Jožko Pirc

Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.

Ob papeževem obisku se slovenski kristjani - skupaj z mnogimi drugimi ljudmi dobre volje - sprašujemo: Kaj nam pravzaprav ima in hoče sedanji papež povedati? Odgovori bi lahko zajeli mnoga področja človekovega osebnega in družbenega življenja. Nas zanima - in na to se hočem omejiti v naslednjem sestavku - jedro papeževe teološke in antropološke misli.

Pri tem nam ne gre za znanstveno analitično razpravo. Papeževa misel sama v sebi nas zanima toliko, kolikor je potrebno, da bi v njej zaslutili, kako in kam naj bi šli ob vstopu v tretje tisočletje. Zato bom skušal iz tako obširnega gradiva, kot so govori in spisi papeža Janeza Pavla II. skupaj z njegovimi nastopi in potovanji, skratka iz celotnega njegovega dosedanjega papeževanja, izluščiti tista antropolo - ška in teološka izhodišča, ki lahko predstavljajo izzive za nas duhovnike in za vso našo slovensko Cerkev.

Jasno je, da gre le za poskus, saj je takšna sinteza zelo težka in tvegana, vsak namreč gleda navadno le skozi svoja očala in so tako njegova spoznanja, uvidi in sodbe vedno samo delni in nepopolni.

1. Vrtinec

Zamislimo si goro, ki jo po 18 letih tako intenzivnega papeževanja Janeza Pavla II. predstavljajo njegovi objavljeni spisi: dokumenti, enciklike, pisma, govori na potovanjih in ob slovesnih liturgičnih praznovanjih, govori škofom ob obiskih *ad limina* in škofovskim konferencam, nagovori ob zasebnih in javnih avdiencah, pozdravi na različnih priložnostnih srečanjih, obiskih in kongresih itd. V nekem trenutku svojega študija in osebnega razmišljanja se mi je zazdelo, da vidim vse popisane papeževe strani, skupaj z dogodki, potovanji in srečanji, znotraj mogočnega lijakastega zračnega vrtinca, ki vse nezadržno vrtinči in vleče kot mogočni vesoljski magnet v vedno večjo ožino, dokler se vse skupaj ne strne v eno samo nabito jedro, ki nosi ime in napis: skrivnost človeka.

Gre za skrivnost človeka kot takega, za skrivnost človekove ga dostojanstva in njegove poklicanosti: kaj je človek sam v sebi, kaj je v družini, družbi in Cerkvi, kaj v celotnem zgodovinskem dogajanju človeštva in sveta. Srce, tisto nabito

atomsko jedro, kjer je strnjeno vse papeževo zanimanje in njegovo vsakodnevno neutrudno prizadevanje in kamor je zgrmel ves njegov opus, je skrivnost človeka.

Notranja gotovost, intelektualna in duhovna, da se mi je odkrilo jedro papeževe misli in celotnega njegovega pontifikata, je bila tako jasna in močna, da sem v hipu razumel, da moram predvsem ta notranji uvid spraviti v neko zaključeno celoto ter jo posredovati tudi drugim.

2. Skrivnost človeka

V pisanem intervjuju, ki nosi v slovenskem prevodu naslov *Prestopiti prag upanja*, papež sam pravi, da se je problem človekovega dostojanstva »postopoma postavil v središče mojega zanimanja, tudi osebnega«, da ga je vedno bolj kot naravoslovna vprašanja »privlačil človek«, da je zanj človek postal »osrednja tema pastirske dejavnosti«. V svojem duhovniškem delovanju je posebno ob stiku z mladimi in njihovimi življenjskimi problemi »nekako neogibno«, tako razlaga, »prestopil na področje vprašanj o človeški eksistenci; ne le človeka današnjega časa, temveč človeka vseh časov«.[1] Tudi razvojna pot njegovih študij priča o osredotočenosti na človeka, zlasti na človeka kot osebo.

Njegova osredotočenost na dostojanstvo in poklicanost človeka kot takega je vpeta, kot sam pravi, v zgodovino evropske misli zadnjih stoletij, ki jo je od Descartesa dalje preko kantovstva, hegeljanstva in nemške filozofije 19. in 20. stoletja vse do Husserla in Heideggerja mogoče gledati kot »antropocentrični preobrat« ne le filozofske misli, temveč celotne moderne zahodne kulture.[2] Nadalje je dozoreval v soočenju z marksizmom, ko je s presenečenjem, tako pravi, ugotovil, da je »zanimanje za človeka in njegovo dostojanstvo postalo kljub nasprotnim predvidevanjem osrednja tema polemike z marksizmom; to pa zato, ker so sami marksisti postavili vprašanje človeka v njeno središče«.[3] Papeževa misel je končno vpeta v tisti epohalni preobrat med tem, kar že je in tem, kar šele bo, ki zavzema vedno bolj planetarne razsežnosti in se prikazuje v bistvu kot kriza rasti: »Človeštvo stoji danes - pravi drugi vatikanski cerkveni zbor - v novem obdobju svoje zgodovine. Temu obdobju dajejo pečat globoke in nagle spremembe, ki polagoma zajemajo ves svet.«[4] In vso to krizo rasti povzame koncil z besedami, ki so za naše izvajanje odločilne: »Gre za rešitev človeške osebe in za pravilno zgraditev človeške družbe. V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z

[1] Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Založba MK, Ljubljana 1994, 208-211 (v nadaljevanju vedno samo slovenski naslov pogovora; navedene izraze in tekst je podčrtal papež sam).

[2] Prim. *Prestopiti prag upanja*, 75 sl.

[3] *Prestopiti prag upanja*, 208.

[4] Drugi vatikanski koncil, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu »Veselje in upanje«* (v nadaljevanju samo CS), 4; prim. celotno besedilo točk 4-9.

razumom in voljo.«[5] Papeževo oziroma koncilsko in sodobno osredotočenost na skrivnost človeka lahko povzamemo v troje ključnih tem:[6]

a) Vprašanje subjekta. Gre za to, kaj je človek kot subjekt, gre za zavest o samem sebi sodobnega človeka, za njegovo samo-zavedanje, za zavest o lastni usodi, o lastnem samo-uresničevanju, o polnem uresničevanju lastne človečnosti. V našem času, ko govorimo o postmoderni, se problem človeka ni prav nič bistveno spremenil, le da gre še za mnogo globlji občutek krize subjekta, brezsmiselnosti in apatičnosti človeka kot subjekta sredi neobvladljivih zgodovinskih socialno-političnih, kulturnih in ekoloških silnic.

Zavedamo se zlasti kriznega razmerja med subjektom in svobodo, pri čemer sodobni ljudje v imenu svobode često težijo po razbrzdanem avtonomizmu, ko naj bi človek postal zakon samemu sebi, kar vodi v absurd človečnosti z rušenjem kakršnihkoli objektivnih socialnih in etičnih norm. Temeljna težnja po svobodi pa je vsekakor, hkrati z možnostjo rušilnega samouničenja, tudi znamenje neustavljivega teženja po resničnem in pristnem osvobajanju v vseh smereh človečnosti.

b) Vprašanje socializacije. Hkrati z vprašanjem lastne identitete odkriva človek-subjekt v zadnjih dveh stoletjih mnogo globlje tudi svojo usodno povezanost z drugimi subjekti, z drugimi ljudmi. Pomislimo le na socializem in različne personalizme, ki so v zavest evropskega človeka neizbrisno vtisnili nov pečat vprašanja socializacije, združevanja, družbene in socialne sistemske ureditve. Na to vprašanje odločilno vpliva dejstvo, da se svet vedno bolj združuje, k čemur so nezadržno pripomogla sodobna tehnična sredstva obveščanja in zlasti informatika in kibernetika.

Tudi ob problemu socializacije stoji sodobni človek pred dvema skrajnima možnostima: ali kolektivizem, ki pomeni negacijo osebe - danes se še posebno uveljavlja novi kolektivizem podrejenosti modi in javnemu mnenju - ali pa razbrzdani egoistični individualizem kot posledica človeka, ki je postal zakon samemu sebi. Presenetljivo, da so za ta pojav najbolj dovzetne postkomunistične družbe, v katerih se kaže kot divji liberalizem, ki je morda razumljiva reakcija na prejšnji kolektivizem, a ni znova nič drugega kot negacija človeške osebe.

c) Vprašanje zgodovinskosti. Pojma zgodovinskosti ne uporabljamo v smislu zgodovinskega raziskovanja ali preprosto zanimanja za zgodovino. Gre marveč za četrto dimenzijo človekovega bivanja, za čas, ki človeka bistveno določa. Človek je usodno vpet v določen zgodovinski trenutek. Razumevanje lastnega mesta in življenjske poklicanosti se uresničuje znotraj zgodovinske razvojne poti določenega naroda, določene družbe in države, določene kulture. Tako pojmovana zgodovinskost je posebna, lahko bi rekli avtonomna vrednota za sodobnega človeka.

Na tem področju vlada pri mnogih še vedno optimistično gledanje na možnost napredka in razvoja brez meja. Zadosti, da pomislimo na vsakodnevna poročila o

---

[5]CS 3.

[6]Prim. P. Coda, *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della »Gaudium et Spes«*, v: *Nuova umanità*, št. 56 (1988) 27-32.

gospodarskih debatah po parlamentih in časopisju, da si ustvariš jasen vtis, kako politiki - na oblasti ali v opoziciji - končno ali slepo verujejo ali pa namenoma zavajajo javno mnenje, da je še mogoče resnično reševati sodobno gospodarsko in potrošniško nasičenost z iskanjem in odpiranjem nekih imaginarnih novih tržišč in s podpiranjem potrošništva za vsako ceno. Zaradi često navidez brezizhodnega položaja, v katerem se je znašlo zlasti zahodno kapitalistično gospodarstvo in v različne osebne ali klanske interese ujeto demokratično politično življenje, je mogoče srečati vedno pogosteje zgodovinsko resignacijo pred možnostjo resničnega človekovega poseganja v svoj lastni razvoj in usmerjanje človeštva v neko novo kvaliteto osebnega in skupnega življenja.

Vse te tri temeljne silnice opredeljujejo in naravnavajo skrivnost človeka tudi pri Janezu Pavlu II. Lahko bi rekli, da je tudi sedanji papež deležen splošne svetovne krize rasti antropocentrično naravnane moderne in postmoderne kulture. Prav na to krizo rasti hoče odgovoriti s svojo mislijo in prizadevanjem, in to iz globin svojega lastnega življenjskega prepričanja in izkušnje ob zakoreninjenosti v tisočletno doto krščanstva, kakor se je na novo razodela ob Drugem vatikanskem koncilu. Tako smo prišli do ključne točke.

3. Ključ

Za svojo osebno življenjsko in pastoralno usmeritev je Karel Wojtyla našel - pred izvolitvijo na Petrov sedež - izredno jasno potrditev na koncilu. Sodelo val je v teološki komisiji, ki je pripravljala 13. osnutek, namreč kasnejšo konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Veselje in upanje*.[7] Zanimivo bi bilo natančno pregledati *Acta Synodalia* - tega nisem uspel v pripravi za to predavanje - in analizirati vse posege kardinala Wojtyle. Verjetno bi še bolj nedvoumno spoznali korenito povezanost papeževe misli in same konstitucije *Veselje in upanje*, o kateri govorim v nadaljevanju. Morda bi lahko celo rekli, da je bil njegov prispevek v komisiji, ko je šlo za izdelavo končnega teksta, marsikje odločilen, saj najdemo sedaj prav v tej konstituciji ključ za razumevanje papeževe misli, ki se vleče kot rdeča nit skozi ves pontifikat.[8]

Po mojem mnenju so odločilnega pomena točke 10, 22 in 24. Skušaj mo jih prebrati ter jih povezati z najpomembnejšimi papeževimi dokumenti.[9]

a) Samo v Kristusu odgovor na najgloblja vprašanja človeškega rodu (CS 10)

Koncilski očetje slovesno izpovedujejo prepričanje Cerkve, da daje Kristus odgovor na vsa najgloblja vprašanja o človekovem dostojanstvu in njegovi poklicanosti v svetu in zgodovini. V njem »najdemo ključ, središče in cilj vse

[7] Prim. *Prestopiti prag upanja*, 175.

[8] Zadosti bi bilo pogledati 'opombe' v njegovih dokumentih, kolikokrat navaja temeljna besedila konstitucije.

[9] Koncilska besedila navajam po: *Koncilski odloki. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962-1965)*. Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom, Ljubljana 1980. Papeževe enciklike in pisma navajam po slovenskem prevodu v zbirki: *Cerkveni dokumenti*, Ljubljana 1979 sl.

človeške zgodovine«, kajti »nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, v katerem bi mogli biti odrešeni«.

Lahko bi parafrazirali zadnji stavek CS 10, da se ne le koncil, ampak tudi papež Janez Pavel II. sam obrača »ob luči Kristusa« na vse ljudi, da bi »osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejšim vprašanjem našega časa«. Tudi v intervjuju obširno navede ta isti odločilni tekst.[10] V svoji prvi okrožnici *Človekov Odrešenik* komaj nekaj mesecev po izvolitvi na Petrov sedež, slovesno ponavlja svojo življenjsko zazrtost v Kristusa: »K njemu - piše - se v tej slovesni uri, ki jo preživljata Cerkev in vsa družina sodobnega človeštva, obračata moja misel in moje srce.«[11] In ko v točki, ki govori o človeku kot poti Cerkve, navaja koncilski tekst CS 10, ga še s svojim dostavkom značilno poudari: »Kristus, ki je za vse umrl in vstal, človeku - vsakemu in vsem - podeljuje luč in moč, da bo mogel odgovoriti na svoj vzvišeni poklic«.[12]

Mislim, da je nemogoče najti v papeževi misli, ki je osredotočena na skrivnost človeka, jasnejše izhodišče, od koder neprenehoma izhaja, in cilj, kamor je vse njegovo prizadevanje usmerjeno, kot je Jezus Kristus, človekov Odrešenik.

b) Kristus človeku v polnosti razodeva človeka (CS 22). Še pomembnejša za razčlenitev papeževega ključa pa je točka CS 22, ki razlaga odnos med Kristusovo skrivnostjo in skrivnostjo človeka. Svoj najgloblji uvid so koncilski očetje položili v besede, da je Kristus tisti, ki »človeku v polnosti razodeva človeka«.

Skoraj bi zadostovale te besede, če bi hoteli sintetično izraziti resnico o človeku, ki jo v veri skupaj s koncilom in celotno Cerkvijo neutrudno oznanja sedanji papež. V svoji omenjeni prvi okrožnici zapiše, da se je koncil ob teh besedah »poglobil v notranjost človekove zavesti in se od znotraj dotaknil skrivnosti človeka, ki jo z biblično (pa tudi nebiblično) govorico označujemo z besedo srce. Kristus, Odrešenik sveta, - sklene papež - je edinstveno in neponovljivo prodrl v skrivnost človeka in je stopil v njegovo srce«.[13]

Kristus pa človeku razodeva človeka predvsem »z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni«.[14] S temi besedami sta povezani v eno samo razodevanje skrivnost Boga in skrivnost človeka. Razodetje Božje ljubezni v Jezusu Kristusu hkrati razodeva, kdo in kaj je človek, ki je predmet tako nedoumljive ga Božjega zanimanja in ljubezni. Na začetku svojega pontifikata se papež na prav programatični način vrača k tej povezanosti Božje razsežnosti Kristusove skrivnosti s človeško razsežnostjo: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ljubezni ni deležen. Prav zaradi tega šele Kristus Odrešenik (...) popolnoma razodene človeka človeku. In to je - če smemo tako reči - človeški pomen in človeška razsežnost

[10] Prim. *Prestopiti prag upanja*, 57sl.
[11] *Človekov Odrešenik*, 1.
[12] *Človekov Odrešenik*, 14; prim. CS 10.
[13] *Človekov Odrešenik*, 8.
[14] CS 22.

odrešenjske skrivnosti. V njej človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno. V odrešenjski skrivnosti človek spet pride do veljave in je nekako ponovno ustvarjen. (...) Človek torej, ki se hoče poznati v globinah (...) se mora s svojimi stiskami in dvomi, s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo napotiti h Kristusu. Z vsem, kar je, tako rekoč preiti vanj; mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde samega sebe. Če se v človeku zgodi ta notranja preobrazba, ne pride samo do češčenja Boga, ampak tudi do velikega občudovanja samega sebe. Kakšen pomen in vrednost mora namreč imeti človek pred Bogom, če je bil vreden 'takega in tako velikega Odrešenika', če je Bog dal 'svojega edinorojenega Sina', 'da bi se človek ne pogubil, ampak imel večno življenje'«.[15]

Resnica o Kristusu je torej hkrati resnica o človeku. Zato pa je človek, poudarja papež na različne načine, pot, edina pot, prava pot, prihodnja pot Cerkve in prvo merilo njenega poslanstva. Cerkev, ki gleda na človeka s Kristusovimi očmi, človeka dviga na raven svoje ljubezni, svoje pozornosti, svojega poslanstva. In gre za kateregakoli človeka, brez kakršnekoli razlike ali izjeme, in hkrati gre za Cerkev, za resnico o njeni naravi in poslanstvu.[16]

Kristus nam torej razodeva ne le Očeta, ampak tudi v polnosti uresničenega človeka, človeka, kakršen je v Božjem načrtu.

Izredno pomemben je tudi tale stavek iz CS 22, ki dokončno osvetljuje koncilsko in papeževo antropološko izhodišče: »Ker je v njem (v Kristusu) človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere«. Gre za temeljno kristološko resnico o učlovečenju, da v Kristusu človeška narava ni bila uničena ali použita, ampak privzeta in tako osvobojena in potencirana do svojih največjih možnosti. Zato pa predstavlja skrivnost učlovečenja tudi skrivnost polnega učlovečenja človeka, namreč takšnega uresničenja človeka, ki ni v nasprotju z Bogom, ampak v edinosti in različnosti odnosa Boga in človeka v Kristusu. Resnica o pobožanstvenju je tako izražena na nov način: kot promocija človeške narave do najvišje možne mere.[17]

c) Trinitarična razsežnost človekove poklicanosti (CS 24). Koncilska antropologija doseže vrhunec v CS 24 z razlago notranje povezanosti kristološke razsežnosti skrivnosti človeka s skrivnostjo Troedinega Boga samega. Obe točki, CS 22 in 24, sta najtesneje povezani med seboj in brez dvoma predstavljata srce celotne konstitucije. Kot Kristusove skrivnosti ni mogoče razumeti brez oznanila o Očetu in o skrivnostnem drugem Tolažniku, tako tudi skrivnosti človeka ni mogoče priti do dna brez spoznanja o Očetu, ki se v Kristusu sklanja k človeku in kateremu se človek odpre po delovanju Duha. Tako je krščanski pogled na človeka slednjič prežet z znamenjem in dinamizmom življenja Svete Trojice.

Janez Pavel II. je v luči teh besedil izoblikoval svojo trinitarično antropologijo, ki jo je podal v trilogiji okrožnic *Človekov Odrešenik* (1979), *O Božjem usmiljenju*

---

[15] *Človekov Odrešenik*, 10.

[16] Vsi izrazi vzeti iz različnih mest okrožnice *Človekov Odrešenik*; prim. tudi CS 22.

[17] Prim. P. Coda, n. d., 36; M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, III, Roma 1986, 841.

(1980) in *O Svetem Duhu* (1986) ter nato povzel v apostolskem pismu *O dostojanstvu žene* (1988).

Poglejmo najprej glavne elemente, ki izhajajo iz CS 24. Besedilo govori o občestvenosti človekove poklicanosti v Božjem načrtu: »Bog, ki očetovsko skrbi za vse, je hotel, da bi vsi ljudje sestavljali eno samo družino in ravnali drug z drugim kakor bratje.« Edinost, povezanost ljudi stoji v središču odrešenja: njen izvor je v enem in edinem Bogu, edini in en sam je končni cilj vseh - v Bogu. Toda ker je Bog, ki ga je razodel Jezus, Troedini Bog, je edinost, ki je zapisana v človekovo ustvarjenost po Božji podobi, trinitarična edinost. Ta človekova naravnanost na trinitarično edinost se ne odraža le v vertikalni dimenziji človeka kot posameznika in v njegovem odnosu z Očetom, po Sinu, v Duhu,[18] ampak tudi v horizontalni dimenziji medosebnih odnosov po trinitaričnem modelu. Ta model vidi koncil preprosto v ljubezni, ko pravi: »Zato je ljubezen do Boga in do bližnjega prva in največja zapoved (...) kar (je) največje važnosti za ljudi, ki so vedno bolj odvisni drug od drugega, in za svet, ki postaja vedno bolj enoten.« V točki CS 27 isto še jasneje podčrta: »Vsakdo mora na svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj drugi jaz.« Mogoče je reči, da je v tej luči predosebnostni oziroma ne-osebnostni model edinosti, ki vidi le enost bitja, za vedno presežen z modelom personalistično-občestvene edinosti, ki se uresniči po ljubezni med različnimi in svobodnimi stvarnostmi. Vsa daljnosežnost Kristusove zapovedi ljubezni se tako ne razodene le v teološkem smislu, ampak tudi antropološkem: ljubezen je edina pot do uresničenja človeka kot človeka.

Najpresenetljivejši pa je zadnji del CS 24, ki si ga poglejmo v celoti: »Še več. Ko Gospod Jezus prosi Očeta, 'naj bodo vsi eno..., kakor sva midva eno' (Jn 17,21-22) in nam odpira za človeški razum nedosegljiva obzorja, namiguje na neko podobnost med zedinjenjem Božjih oseb in med zedinjenjem Božjih otrok v resnici in ljubezni. Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe.« Odločilni izraz v Jezusovih besedah, na katere se nanaša koncil, je kakor, 'kakor sva midva eno'. Pri evangelistu Janezu izraža ta kakor substancialno in ontološko stvarnost, ne zgolj moralne podobnosti.[19] Odnosov med ljudmi ni le mogoče primerjati odnosu med Očetom in Sinom v Sveti Trojici. Odnosi v Sveti Trojici so marveč merilo in model medčloveških odnosov, ker daje Jezus svojim učencem hkrati tudi tisto življenje - namreč Božje, z evharistijo, - ki uresničevanje tega merila in modela omogoča. Bog je človeka ustvaril zase, v čemer sta njegovo neodtujljivo dostojanstvo in svoboda: oboje nosi sam v sebi, po sami svoji ustvarjenosti. Zato človek ne more biti nikomur drugemu ontološko podložen. Hkrati pa ta isti človek - kakšna neverjetna dinamika! - v polnosti najde samega sebe (kot pravi koncilski tekst) samo, če se iskreno daruje, daje, podarja drugim. Kot da slišimo odmev Jezusovih besed v poslovilnem govoru (prim. Jn 10,17-18), ko pravi, da sam daje življenje, da

[18]Prim. CS 22.

[19]Prim. C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, III, Paris 1959, 161-174.

ga potem znova prejme: ne kot plačilo za svoje darovanje, marveč kot logično posledico popolne podaritve sebe v ljubezni. Pri vsej tej dinamiki gre za jasen namig na identičnost ljubezni in življenja.

V luči koncilske konstitucije *Veselje in upanje* se skrivnost človeške osebe dokončno razodene v kristološko-trinitarični perspektivi: človek je sam v sebi bitje, ki ima neodtujljivo dostojanstvo, in hkrati bitje, ki mora nujno biti v odnosu z drugimi, da more postati in biti oseba. Tako tudi družbeno življenje ni nekaj zunanjega človeku, ampak človeka določa in uresničuje kot osebo.

Po medsebojnem občestvu Kristusovih učencev v resnici in ljubezni se torej vsaj delno razodeva človeškim očem nedoumljiva skrivnost Božjega življenja samega. Vse to pa je mogoče zaradi prisotnosti in delovanja Svetega Duha: [20] po njem in v vstalem Kristusu postanejo odnosi v Sveti Trojici forma in gibalo ne le odnosa med človeško osebo in Bogom, ampak tudi odnosa med človeškimi osebami samimi. Tu se začne odpirati skrivnost Cerkve, ki je v Kristusu znamenje in orodje »za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«, Cerkve, ki je »vesoljni zakrament« edinosti in odrešenja. [21]

Papež se v svojih dokumentih stalno vrača k trinitarični dimenziji krščanske antropologije, kakor jo je izrazil Drugi vatikanski koncil, in pri čemer je - kot smo videli - kardinal Wojtyla aktivno sodeloval. V okrožnici *O Božjem usmiljenju*, ki je kot nov - po okrožnici *Človekov Odrešenik* - korak v skrivnost Očeta, v skrivnost Troedinega Boga, npr. pravi: »Človek in njegova najvišja poklica nost se razkrivata v Kristusu z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni (...) V Jezusu Kristusu je vsaka pot k človeku, hkrati bližanje k Očetu in njegovi ljubezni.« [22] V okrožnici *O Svetem Duhu*, kjer se znova naslanja na CS 24, pa pravi: »Ko se Troedini Bog, ki biva sam v sebi kot vse presegajoča, transcendentna realnost medosebnostne ga podarjanja, priobčuje človeku v Svetem Duhu kot Dar, spreminja s tem od znotraj, v srcu in vesti človekov svet.« [23] Preberimo si še tole mesto iz apostolskega pisma *O dostojanstvu žene*, ki na izredno lep način povzema papeževo misel: »Če razlago 1 Mz 2,18-25 kot celoto premislimo in jo pojasnimo v luči resnice o Božji podobi v človeku in človekovi bogopodobnosti (prim. 1 Mz 1,26-27), smo sposobni še popolneje doumeti, v čem je osebno človekovo bitje - v obeh - možu in ženi, podobno Bogu. Vsak posamezen človek je namreč Božja podoba, kolikor je razumno in svobodno bitje in je Boga sposoben spoznati in ljubiti. Tam dalje beremo, da človek sam ne more bivati (prim. 1 Mz 2,18); lahko je le kot edinost dveh, torej lahko biva le v odnosu do druge človeške osebe. Tukaj gre za obojestranski odnos: moža do žene in žene do moža. Biti oseba po Božji podobi pomeni torej tudi bivanje v odnosu do drugega jaza. To nam daje vnaprej slutiti

[20] Prim. CS 32.

[21] Prim. Drugi vatikanski koncil, *Dogmatična konstitucija o Cerkvi »Luč narodov«*, 1 in 48; tudi CS 42.

[22] *O Božjem usmiljenju*, 1.

[23] *O Svetem Duhu*, 59; sledijo citati iz CS 24.

dokončno samorazodetje Troedinega Boga: živo edinost v skupnosti Očeta, Sina in Svetega Duha.«[24]

Gotovo bi se bilo mogoče na različne načine približati srčiki misli Janeza Pavla II. Vendar sem prepričan, da tega ključa, kot sem ga skušal tukaj predstaviti, ni mogoče spregledati in brez njega ni mogoče razumeti osrednjih tem pontifikata sedanjega papeža.

4. Krščanska kristološka in trinitarična antropologija

Celoten pontifikat Janeza Pavla II. bi torej lahko imenovali stalno prizadevanje, kako z besedo in zgledom oznanjati skrivnost človeka v luči krščanske kristološke in trinitarične antropologije. V tesni naslonitvi na koncilsko konstitucijo *Veselje in upanje*, zlasti na točke 10, 22 in 24, se tudi papežu človek razodeva človeku samo v Kristusu in v Kristusovem razodevanju Očeta in njegove ljubezni. Nerazdružna povezanost razodevanja človeka in skrivnosti Troedinega Boga v Kristusu je nosilni steber papeževega spoznavanja in oznanjevanja človekove skrivnosti. Glavni elementi papeževe - ki seveda ni nič drugega kot pristno krščanska, le v novi obleki in z novimi poudarki - kristološke in trinitarične antropologije so: človek je ustvarjen po Božji podobi; oseba se lahko uresniči le kot dar, le če se daruje; človek je že po svoji ustvarjenosti in sličnosti z Bogom, ki je trojica oseb, poklican v občestvo, v skupnost; prva podaritev in prototip vseh drugih je podaritev moža in žene v zakonu in družini; skrivnost izvirnega greha in vseh drugih osebnih in kolektivnih grehov se razodeva kot porušenje prvotne edinosti z Bogom in med ljudmi; zato pa je izvirna edinost najgloblja ontološka in etična resnica, ki določa ustvarjeno osebo in zato tudi človeka kot osebo.

Tako se naše razmišljanje o papeževih antropoloških in teoloških izhodiščih pravzaprav prelije v spoznanje enega samega izhodišča, ki je hkrati temeljni izziv za njegove sodobnike: krščanska antropologija v njeni kristološki in trinitarični perspektivi. Papež motri in presoja vse probleme in dogajanja sedanjega časa iz perspektive skrivnosti človeka, ki vedno bolj postaja človek s tem, da v Kristusu znova odkriva svojo poklicanost k življenju z Bogom in k življenju v občestvu po modelu Svete Trojice, kar končno doseže s tem, da se iskreno podarja sočloveku.

Poglejmo si na kratko le najpomembnejša področja njegovega prizadevanja:[25]

a) Človekovo dojstojanstvo je ena izmed najpogostejših tem v papeževi misli. Bori se za dostojanstvo in temeljne pravice vsakega človeka, posebej revnega, zapostavljenega, odrinjenega, bolnega, starega in zlasti tistega, ki po nedolžnem trpi. Zdi se, da Janez Pavel II. tako neustavljivo potuje po svetu, ker bi hotel osebno prav vsakemu človeku prinesti veselo sporočilo o njegovem neodtujlji vem dostojanstvu. Končno je v tem jedro Jezusovega sporočila, da imamo vsi ljudje, ne

[24] *O dostojanstvu žene*, 7.

[25] Vse papeževe dokumente, spise in govore ter posamezne najpomembnejše dogodke iz njegovega pontifikata bi lahko razporedili po teh posameznih področjih, kar bi s primernimi citati dalo zelo obširno, zanimivo in bogato razpravo.

glede na spolne, rasne, verske, kulturne, socialne, politične ali ideološke razlike, istega Očeta in da smo si zato vsi bratje in sestre med seboj. Sem spada tudi izrecno prizadevanje za dostojanstvo žene. V zadnjih letih pa papež najmočneje poudarja prizadevanje za življenje kot vrednoto, ob kateri se odloča biti ali ne-biti človeštva kot takega.

b) Krščansko sporočilo. Gre za dušo vse papeževe misli. Vse izhaja in se vrača h Kristusu Odrešeniku, o čemer sem obširno spregovoril. Zaradi veličine krščanskega sporočila se papež brez strahu obrača na vsakega človeka in mu nevsiljivo ponuja razodetje Božje ljubezni v Jezusu Kristusu. Posebej ob približevanju jubilejnega leta 2000 vabi vse kristjane k novi evangelizaciji, ki naj v človeštvo z novim zagonom in močjo prinese Kristusovo oznanilo polnosti življenja. Notranja dinamika odnosa med bogastvom doživljanja novega življenja ter spoštovanjem svobode in dostojanstva vsakega človeka papežu tudi vedno znova odpira pot do dialoga z verniki drugih religij, ki jih srečuje na svojih potovanjih ali prihajajo k njemu na obisk, in z ljudmi drugačnih ideoloških prepričanj, svetovnih nazorov in kulturnih ali družbeno-ekonomsko-političnih zamisli.

c) Cerkev je za Janeza Pavla II., ki izhaja iz kristološke in trinitarične antropologije, Kristusova nevesta, ki naj bi v svojem notranjem življenju skušala čimgloblje uresničiti občestvenost ter se po zgledu svojega Učitelja podati na pot pristne diakonije - iskrenega služenja človeku in človeštvu. V Cerkvi 'kot občestvu' gleda papež pot za reševanje notranjih napetosti med različnimi nosilci in dejavniki cerkvenega življenja, med njeno vesoljnostjo in krajevnim uresničevanjem, med različnimi teološkimi, liturgičnimi in pastoralnimi tradicijami. Zgledovanje po prvem tisočletju, ko je bila cerkvena edinost uresničena predvsem kot občestvo Cerkva pod zbornim in sinodalnim vodstvom hierarhije, pa naj bi po papeževi srčni želji vodilo vse Cerkve k odločnejšemu uresničevanju popolne medsebojne edinosti vere in ljubezni.

d) Družina, družba, država in kultura. Papež se končno obrača na vse oblike skupnega življenja ljudi. Predstavlja se kot neutrudni zagovornik tradicionalne družine, v kateri vidi pot Cerkve. Vsem kristjanom in ljudem dobre volje ponavlja dolžnosti družbenega, socialnega, gospodarskega, kulturnega in političnega življenja, pri čemer je njegov veliki ideal soodgovornost vseh in sodelovanje med vsemi družbenimi dejavniki. Ni čudno, da se po propadu kolektivistične zamisli človeka in družbe z enako odločnostjo postavlja proti nebrzdanemu ekonomskemu in političnemu liberalizmu in individualizmu, saj končno oba sistema v jedru nasprotujeta krščanski antropološki viziji. Na osnovi svojega temeljnega izhodišča je Janez Pavel II. tudi veliki pobudnik in neustrašeni klicar miru, spoštovanja, pravičnosti in sodelovanja med narodi, državami in kulturami.

5. Evangelij počlovečenja

Papeževo krščansko antropologijo, ki se odraža na vseh področjih njegovega delovanja, lahko - če parafraziramo njegove besede - imenujemo osebnostno

vodilo,[26] ki naj vodi vsakega človeka kot posameznika in tudi vse odgovorne v cerkvenem in družbenem življenju pri reševanju vprašanj današ njega zgodovinskega trenutka človeštva. Po tem osebnostnem vodilu, čigar srčika je spoz nanje, da je človek oseba in da je oseba bitje, za katero je »edina ustrezna razsežnost« ljubezen,[27] se začenja pred našimi očmi jasniti celostnost papeževe misli.

a) Je papež Janez Pavel II. filozof ali teolog, ali pa morda izreden mislec? Prej in bolj kot vse to je papež pastir. Iz zavesti svoje odgovorne službe skuša v povezanosti s koncilom razločevati današnja znamenja časov in skupaj s svojimi sodelavci nanja odgovarjati.[28]

b) Pred očmi mi vstaja podoba apostola Pavla na Areopagu (prim. Apd 17,19-34), na katero papež namiguje v svoji prvi okrožnici.[29] Ali ne bi bilo mogoče gledati tudi na papeža Janeza Pavla II. - skupaj s celotnim njegovim pontifikatom, njegovo mislijo in dejanji - kot na apostola, ki se je postavil pred Areopag sodobne družbe in kulture z oznanilom odrešenja v Kristusu, ki edini more človeka razodeti človeku? Ta primerjava se nam nehote vsiljuje posebej ob misli, s kakšnim pogumom, kako neustrašeno in s kakšno nezlomljivo vztrajnostjo papež opravlja svoje poslanstvo!

c) Če bi iskal besedo, ki ga v celoti najlepše povzema, bi izbral klic: *Ne bojte se!* in *zaupanje*, ki iz njega izvira. To je morda tista skrivnost, ki spremlja papeža Janeza Pavla II. skozi vse življenje, od mladosti do duhovništva, od ume tniškega snovanja do najodgovornejše vodstvene službe. On sam je to svojo skrivnost tolikokrat jasno izpovedal: »Ne bojte se!«, »Ne bojte se Kristusa!«, »Ne bojte se na stežaj odpreti vrata Kristusu!« nam kliče v svojem nastopnem govoru ob začetku papeževanja 22. oktobra 1978;[30] za to priča v grozi in tragiki atentata in izpove v nekakšnem osebnem življenjskem obračunu - v intervjuju: *Prestopiti prag upanja*. V njem končuje svoje sporočilo takole: »Papež, ki je začel pontifikat z besedami 'Ne bojte se!', skuša biti popolnoma zvest tej spodbudi in v duhu te evangeljske resnice je vedno pripravljen služiti človeku, narodom in človeštvu«.[31] Morda je prav ta papeževa skrivnost tudi tisto, kar ga dela tako privlačnega na njegovih potovanjih in srečanjih, saj končno vsak človek išče in hrepeni po tistem upanju in zaupanju, ki more premagati vsak bivanjski strah in mu dati življenjsko moč in notranji mir, ki sta pogoj in izraz resnične sreče.

d) V svojih razmišljanjih se mi je v nekem trenutku zazdela zemlja - iz vesoljske oddaljenosti je kakor majhna kroglica - na svojem kroženju, ki ga opazuje Bog, kot nekaj popolnoma poenotenega. In v sredo sedanjega trenutka njenega zgodovinskega potovanja je Bog poklical - seveda gre za perspe ktivo

---

[26] Prim. *Prestopiti prag upanja*, 211.

[27] Prim. *Prestopiti prag upanja*, 211

[28] Ni mogoče pri tem našem razmišljanju o celostnem pomenu in vsebini papeževe misli pozabiti, zamolčati ali odmisliti dejstvo, da so mu skozi ves pontifikat toliki pomagali pri sestavljanju dokumentov in govorov.

[29] Prim. *Človekov Odrešenik*, 12, in drugje.

[30] Prim. *Družina* 27(1978), št. 42, str. 2.

[31] *Prestopiti prag upanja*, 234; prim. celotni zadnji dve poglavji, str. 225-234.

vere, da dejansko Bog vodi Cerkev in zgodovino - nekega človeka, Karla Wojtylo - papeža Janeza Pavla II., da bi povedal tisto edino zares potrebno in odrešujočo besedo: skrivnost človeka kot se razodeva v Kristusu. Povedal naj bi jo tudi z neko podobo, ki jo je položil že v svoje papeško geslo: *Totus tuus*, z likom, ki predstavlja v polnosti uresničenega človeka - z Marijo. K njej se papež vedno vrača z molitvijo, da bi se uresničilo tisto poslanstvo nove evangelizacije v našem času, ki naj vodi v novo človeštvo.

Zato pa mislim, da je mogoče to naše razmišljanje o antropoloških in teoloških izhodiščih v misli Janeza Pavla II. najlepše skleniti in morda najbolj natančno opredeliti z izrazom evangelij počlovečenja.[32] Silno preprosto in poenostavljeno. Prav ta evangelij počlovečenja s svojimi globokimi krščanskimi in občečloveškimi koreninami je naš nenehen vsakodnevni osebni in skupni izziv.

Povzetek: **Jožko Pirc, Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.**

Kaj ima in hoče papež Janez Pavel II. povedati svojim sodobnikom? To vprašanje vodi v jedro njegove misli, kjer je osredotočen njegov celotni pontifikat in bi ga bilo mogoče izraziti z besedo: skrivnost človeka. Na antropološki preobrat zahodne kulture papež odgovarja s koncilsko kristološko-trinitarično antropologijo, ki se zrcali v besedah CS 22, da je samo Kristus tisti, ki »človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«. Ta rdeča nit povezuje papeževo reševanje zapletenih vprašanj današnjega trenutka Cerkve in človeštva ter predstavlja njegov evangelij počlovečenja.

Summary: **Jožko Pirc, Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II**

What does Pope John Paul II have and want to say to his contemporaries? This question leads to the core of his thought where all his pontificate is centred and which could be expressed as the mystery of man. The anthropological turn of the Western culture is answered by the Pope by the christological-trinitarian anthropology of the Vatican II reflected in the words of GS 22 that only Christ fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. This is the central theme of the Pope's solutions to the complex problems of the present moment of the Church and of the humanity and represents his gospel of humanisation.

[32]Prim. *Prestopiti prag upanja*, 207-212.

Teološki tečaj 1996 UDK 230.112 : 262.131 (049.2)

Ciril Sorč

Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri

V pričujoči razpravi nameravam razčleniti geslo papeževega obiska v Sloveniji, ki se glasi: »Oče, potrdi nas v veri.« Potrudil se bom odkriti pomembnost vsake od besed, ki to geslo sestavljajo, da bi tako mogli vsaj nekoliko odkriti pomembnost celote.

1. OČE, potrdi nas v veri

Samo eden je naš oče, nebeški. Papež se lahko imenuje »oče« samo toliko, kolikor je v sinovskem odnosu do nebeškega Očeta. Samo eden je tudi vodnik, Kristus. Papež se lahko imenuje »vodnik« samo toliko, kolikor hodi za Kristusom (prim. Mt 23,9). Zato se papež raje imenuje služabnik Božjih služabnikov (servus servorum Dei). Papež Janez Pavel II. pravi, da je ta opredelitev najboljše varstvo pred nevarnostjo, da bi ločevali oblast (in še posebej primat) od cerkvene službe (prim. *Da bi bili vsi eno* 88). (Sicer pa ni pomembno ime, ki vsekakor ne more doseči in izreči vzvišene vsebine, ki velja samo za Boga, ampak je pomembno zadržanje.) Papeževa stalna naloga je postajati podoben nebeškemu Očetu, ki je eno samo podarjanje samega sebe in sprejemanje vseh z odprtimi rokami. Do papeža imamo katoličani zaupni odnos, ki presega zgolj hierarhično-pravne okvire. Ta odnos ne sloni na njegovih človeških kvalitetah ali pravnih osnovah, ampak na milostnih temeljih, ki jih prejema zato, da bi vodil po Kristusovem naročilu k Bogu, ki je edini resnični Oče.

Petrovo - in tako tudi papeževo - poslanstvo potrjevanja moremo razumeti pravilno samo v povezavi s celotnim dogodkom, ki je spremljal to naročilo: »Simon, Simon! Poglej, satan vas je hotel imeti, da bi vas presejal kakor pšenico. Jaz pa sem molil zate, da tvoja vera ne opeša. Ko boš po vsem tem prišel k sebi, opogumi svoje brate« (Lk 22,31-32). Mislim, da je to ena od najbolj presunljivih besed, ki jih je Jezus izrekel. Jezus ima pred seboj galilejskega ribiča, ki sicer pozna zakonitosti ribištva, mora pa se še veliko naučiti v Jezusovi šoli, da bo mogel postati »ribič ljudi«. Peter »pride k sebi«, tako da se spreobrne, tako se spremeni iz skale pohujšanja (*skandalon*) v trdno skalo, na kateri bo mogel

Jezus zgraditi svojo Cerkev.[1] Ime Kefa se ne nanaša na Petrov značaj, temveč na njegovo poslanstvo. Tako Petrove vloge, kakor tudi vloge papežev ne moremo prav razumeti brez tistega trdnega zagotovila: »Jaz pa sem molil zate, da tvoja vera ne opeša.« Nadvse pomembno je, da Jezus moli posebej za Petra, za njegovo vero. Peter je prejel ukaz, naj opogumi, potrdi svoje brate prav v moči tako trdne, nepremagljive, od Jezusa izmoljene vere.[2] Petrova - in papeževa - služba je kot služba potrditve služba usmiljenja, katerega je bil on prvi deležen, in služba edinosti, ki se izkazuje v »prehitevanju« v ljubezni, v tistem »bolj kakor tile« (Jn 21,15-19). Jezus je v ozadju Petrove vere (kakor tudi vere vsakega človeka), da more sam postati drugim trdna skala vere. Kakor Peter, je tudi vsak njegov naslednik potrjeni potrjevalec. Peter je šel skozi vse stopnje rasti v veri, od zatajevalca, preko dvomljivca, maloverneža, do pričevalca s krvjo. Kristus namreč ni hotel, da bi se njegov namestnik na zemlji zanašal nase in svoje sposobnosti, ampak nanj, ki ga je v to službo postavil. Tako se verniki vseh časov ne naslanjajo na Petrovo osebo, ampak na osebo tistega, ki stoji za njim in ga utrjuje. Naj ima Peter še tako dobro voljo, je prešibak, da ne bi ob prvi priložnosti padel in tistega, kateremu je obljubil, da bo šel za njim kamorkoli, celo v smrt, tudi zatajil. Torej je vera dar od zgoraj, saj je mogel samo Jezus spremeniti »maloverneža« (Mt 14,31) v mučenca za vero in za prvo pričo Kristusovega vstajenja.[3] Vedeti moramo, da Peter ne izpoveduje in ne pričuje tega, kar bi spoznal v moči »mesa in krvi«, v moči človeškega spoznanja, ampak tisto, kar mu je »razodel nebeški Oče« (Mt 16,13-20; prim. Mr 8,27-30; Lk 9,18-21). Tudi vloga »skale« in izročitev »ključev« nista stvar Petrove zaslužnosti in sposobnosti, ampak preprosto Kristusove svobodne izbire in odločitve, da tako pride do izraza njegova moč. Izbira in obljuba, ki ju je prejel Peter, nista namenjeni samo njemu, ampak vsem, ki bodo izvrševali to petrovsko poslanstvo skale v zgodovini Cerkve.[4] Vedno znova se tudi pojavlja vprašanje: Ali je Peter kot oseba temelj Cerkve ali je veroizpoved (credo) temelj Cerkve? Odgovor se glasi: Izpoved vere je samo osebno izrečena, zato je izpoved vezana na osebo.

---

[1] Jezus pravi Petru: »Proč, poberi se od mene, satan! V spotiko (*skandalon*) si mi« (Mt 16,23). Tone Štrukelj pripominja: »Napetost med Gospodovim darom in lastno zmožnostjo je tukaj vznemirljivo vidna; v njej je nekako vnaprej podana celotna drama papeške zgodovine, v kateri se vedno znova srečujemo z obojim: najprej to, da papeštvo ostaja temelj Cerkve v moči, ki ne izvira iz njega samega, in hkrati to, da posamezni papeži iz svoje lastne človeškosti vedno znova postajajo *skandalon*, ker hočejo hoditi pred Kristusom, namesto da bi mu sledili«, T. Štrukelj, *Ti si Peter Skala*, Družina, Ljubljana 1996, 115; prim. 123.

[2] Prim. F. Mussner, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 25-26; prim. Janez Pavel II., *Da bi bili vsi eno* (CD 63) 91, kjer papež zapiše: »Zdi se, kakor da se ravno na ozadju Petrove človeške šibkosti v polnosti kaže, da je njegova posebna služba v Cerkvi v celoti delo milosti«.

[3] Prim. J. Ratzinger, *La Chiesa*, Paoline, Milano 1991, 33-53.

[4] Prim. R. Baumann, *Was Christus dem Petrus verheisst. Eine Entdeckung im Urtext von Mathäus 16*, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988, 80.

Torej: temelj Cerkve je oseba kot izpovedovalka vere - eno brez drugega bi zgrešilo smisel zgoraj povedanega.[5]

»Gledano samo od zunaj je petrovsko načelo edino ali tudi le odločilno načelo edinosti v Cerkvi, ki je *catholica*. Njemu nadrejeno je načelo pnevmatičnega in evharističnega Kristusa in njegove stalne žive navzočnosti po apostolstvu. Vendar bi ta globlja načela svoje zedinjujoče moči ne mogla prav do konca uveljaviti brez zunanje oporiščne točke rimskega škofa. In čim bolj Cerkev postaja svetovna, čim bolj je ogrožena v modernih levo in desno totalitarnih državah, čim bolj se uteleša v najrazličnejših kulturah, čim bolj se v njej razširja teološki in episkopalni pluralizem, tem bolj postaja ta oporiščna točka nepogrešljiva.«[6] Zaradi delovanja Svetega Duha je Kristus torej lahko zaupal Petru, se naslonil nanj. Iz vseh novozaveznih besedil je jasno izpostavljeno mesto in vloga Petra, katero bi smeli povzeti v poslanstvo odgovornosti za oznanjevanje Kristusovega vstajenja. Še posebej pomembno pa je to, da je on »prva priča« vstajenja, kar mu priznavajo tudi drugi apostoli in prva Cerkev.[7]

»Protirimski afekt je, tudi če bi se skliceval na apostolsko kolegialnost, globoko protikatoliški«, trdi Balthasar in nadaljuje: »Cerkev je v Kristusu tako ena, da papež svoje vloge v prid edinosti ne more izvajati, če niso vsi skupaj v Duhu Kristusu tako pokorni, kakor je bil Kristus v Duhu pokoren Očetu. Če razmerje vernikov do nositeljev službe, do papeža, škofov in duhovnikov, ni prekrvljeno z ljubeznijo, tedaj ljudje potiskajo njihovo službo v birokracijo, nad katero se potem pritožujejo in jo kritizirajo, ne da bi pomislili na svoj del odgovornosti za to. Tako se Jezusova beseda Petru 'Ko boš po vsem tem prišel k sebi, opogumi svoje brate' na ustrezen način tiče vseh kristjanov, katerih bratje so tudi nositelji službe, tudi papež, ki more svoje težko breme nositi le, če ga skupaj z njim nosijo vsi. Morda ga je v ljubezni treba opogumiti k temu, da bi svoj križ pogumno in ponižno vlekel naprej in se upiral skušnjavi, da bi ga pod pretvezo kolegialnosti prevalil na tuja ramena. Takšno nujno potrebno opogumljanje je nekaj mnogo bolj resnega kakor golo odobravanje z ene strani in zahrbtno kritiziranje z druge.«[8]

Obisk papeža v naši domovini je vsekakor pastoralnega značaja, saj s tem izkazuje svojo veliko skrb za »vse cerkve«, katerim služi kot Kristusov

---

[5] Prim. J. Ratzinger, *Der primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, v: J. Ratzinger (ur.), *Dienst an der Einheit*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1978, 168-171.

[6] H. U. von Balthasar, *Katoliški*, Družina, Ljubljana 1995, 79.

[7] Prim. E. Malnati, *Autorità e ministero di Pietro*, Ed. LINT, Trieste 1994, 57 sl. Petru pripada prvenstvo oznanjevanja in pričevanja, zato tudi »prednost vstopa v grob« na velikonočno jutro, da more pričevati za vstalega Kristusa (prim. Jn 20,1-18); prim. tudi F. Mussner, n. d., 71-72. Avtor na teh straneh našteva še druga dejstva, ki dokazujejo, da je Peter že v prvi krščanski skupnosti imel posebno mesto. To je ime Kefa; dejstvo, da je imel prvo in odločilno besedo tako v predvelikonočni skupnosti, kakor tudi kasneje; na temelju dejstva, da je prva priča vstajenja, sloni tudi njegova posebna vodstvena služba (*eksusia*); on je tisti, ki izpove vero v Jezusa kot Sina živega Boga .

[8] H. U. von Balthasar, *Abecednik za verujoče v negotovosti*, Družina, Ljubljana 1996, 82; prim. T. Štrukelj, n. d., 161-180.

namestnik. V njegovem imenu in po njegovem naročilu »pase njegove ovce«. Pasti pomeni voditi jih k virom tistega življenja, katerega nam je zaslužil Kristus, edini Dobri pastir, v velikonočnem dogodku smrti in vstajenja: »Dobri pastir dá svoje življenje za ovce« (Jn 10,11; prim. 10,15). Papežu je veliko do tega, da bi mogli vsi spoznati v Kristusu Odrešenika človeka. To zavzeto odgovornost izkazuje bolj kot vsi drugi papeži pred njim na dva načina: s pisano besedo (toliko okrožnic, kot jih je on napisal, jih še ni noben papež pred njim) in z obiski (noben papež ni prepotoval toliko sveta kot prav on), s katerimi hoče še posebej izraziti svojo bližino in ljubečo skrb za vse ljudi.

Papež prihaja kot pastir, ki ima skrb za ovce, ki so mu zaupane. V tej veliki pastoralni skrbi želi biti blizu vsem vernikom, vsem krajevnim Cerkvam. Samo tako moramo razumeti njegovo veliko željo obiskati vse Cerkve in željo obiskati Cerkev na Slovenskem. Še posebej je njegova goreča želja biti blizu, hrabriti, opogumljati tiste Cerkve, ki so v hudih preizkušnjah. Njegova največja sedanja želja je obiskati mučeno bosansko ljudstvo in mu osebno pokazati, da je z njim. Preizkušnje in bolečine celotne Cerkve se dobesedno odražajo na njegovem obrazu. Tukaj pride še posebej do izraza dejstvo, da pomeni papeška služba križ, in sicer največji. »Kajti«, kot pravi R. Pole, »kaj naj bi bilo bolj povezano s križem kot skrb in odgovornost za vse Cerkve zemeljske oble?«[9] Vloge skale, potrjevanja in pasenja so po izrazih in podobah različne, se pa dejansko ujemajo. V teh vlogah se pojavi Peter kot Kristusov namestnik, kot zunanje počelo obstoja, ohranitve in edinosti Kristusove Cerkve.[10]

Papež bo odšel, kaj bo ostalo? To je vprašanje, ki si ga moramo zastaviti in nanj odgovoriti. Da bi njegov obisk pri nas pustil globlje in trajnejše sledove, se moramo nanj pripraviti kot pastoralni delavci pa tudi poskrbeti za temeljito pripravo in oblikovanje vernikov in občestev, ki so nam zaupana. To je vsekakor milostni čas (*kairós*) za našo krajevno Cerkev, katerega ne bi smeli spregledati. V geslu: »Oče, potrdi nas v veri!« je dovolj jasno izraženo tisto, kar naj bi bil učinek papeževega obiska. Papežev obisk naj bi bil nekakšna birma (*confirmatio*) slovenskega ljudstva. Naj bi nam pomagal odrasti na mnogih področjih, naj bi nas napolnil z obiljem darov Svetega Duha, predvsem pa naj bi nas opogumil za odgovorno in zavzeto krščanstvo pod vodstvom Svetega Duha. Skušajmo tukaj vsaj nekoliko odkriti vsebino in daljnosežnost tega dogodka in omenjenega gesla.

---

[9] Navaja J. Ratzinger, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, v: J. Ratzinger (ur.), n. d., 177.

[10] Prim. L. Scheffczyk, *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Morus-Verlag, Berlin 1971, 29.

2. Oče, POTRDI nas v veri

a) Svetopisemski pomen potrditve

Potrjevanje je naloga in poslanstvo prerokov v stari zavezi in apostolov v novi zavezi. Oboji se zavedajo svoje sredniške vloge, zato nočejo ugajati ljudem, ampak dosledno izvršiti svoje poslanstvo Božjega preroka ali Kristusovega apostola. Njihova naloga je opozarjati in spodbujati ljudstvo (ljudi) k zvestobi Bogu, Kristusu in zavezi, ki jo je Bog sklenil z njimi. V tem zaveznem odnosu so različne stopnje zvestobe in v vseh teh trenutkih je vloga prerokov ter apostolov zelo pomembna. Ti imajo čut za dejansko stanje in se nanj odzivajo ter ga osvetljujejo z Božjo lučjo. Zato je tudi njihov način poseganja tako mnogovrsten: v stiskah opogumljajo; v preizkušnjah razjasnjujejo in spodbujajo; v grehu in stranpoteh kličejo k spreobrnjenju, odkrivajo in obsojajo napake. Apostol je od Boga izbrana priča. Pavel pravi o sebi: »Bog, ki me je izbral že v materinem telesu in me poklical s svojo milostjo, je sklenil v meni razodeti svojega Sina, da bi ga oznanjal med pogani« (Gal 1,15-16).[11] Božji poslanci potrjujejo kolikor so pričevalci za tistega, ki jih je izbral in poslal: »Nikar se torej ne sramuj pričevati za našega Gospoda« (2 Tim 1,8). To je njihova glavna in edina naloga. Pričevalec mora biti ves v tem, v tem mora vztrajati (prim. 1 Tim 4,15-16). Lepo to poslanstvo opiše Pavel, ko pravi: »Njega namreč oznanjamo, ko vsakega človeka poučujemo z vso modrostjo, da bi vsakega napravil popolnega v Kristusu. V ta namen se tudi trudim in bojujem z močjo, ki mi jo on daje in ki močno deluje v meni« (Kol 2,28-29). Lahko bi premotrili poklic vseh prerokov, apostolov in drugih Božjih poslancev in videli bi, da je prav pri vseh pobudnik Bog ter da je cilj poklicanosti oznanjanje Božje volje ter uresničevanje Božjega odrešenjskega načrta z ljudmi.

b) Zakramentalni pomen potrditve

Zakramenti so bistvena znamenja vere; vero predpostavljajo, jo utrjujejo in jo večajo. Brez vere ostanejo zakramenti zgolj prazno obredje. Med zakramenti pa je prav birma zakrament potrditve (*confirmatio*) v veri, znamenje zrelosti, usposobljenosti za odgovorno krščansko življenje in še večje podobnosti Jezusu Kristusu. To izrazi povabilo birmovalca: »Predragi, prosimo vsemogočnega Boga Očeta, naj nad te svoje posinovljene otroke, ki so bili pri krstu prerojeni za večno življenje, dobrotno razlije svojega Duha, ki naj jih potrdi z obiljem svojih darov in jih po svojem maziljenju naredi še bolj podobne Božjemu Sinu Kristusu«. Zakramente je potrebno osvetljevati v njihovi medsebojni naravnanosti, poudarjati njihovo antropološko razsežnost, predvsem pa njihovo organsko povezanost s Kristusom, ki je prazakrament. Vsekakor pa ne smemo

[11] Prav tako je Bog izbral Petra za oznanjevalca evangelija med »obrezanimi«; prim. Gal 2,8.

pri zakramentalni pastorali pozabiti na pnevmatološko razsežnost, saj so brez nje zakramenti le nekakšna znamenja, ki tega, kar nakazujejo, ne morejo tudi uresničiti. Zakramente je potrebno zopet postaviti v središče krščanskega življenja, predvsem zakrament evharistije, v katero se vse krščansko življenje (in s tem pastorala) steka in iz katerega vse izhaja. Papež pa nas še posebej vabi k ponovnemu odkritju krsta kot temelja krščanskega življenja.[12] Jasno je, da tukaj nimamo v mislih zakramentalizma, ki je tudi danes še zelo navzoč in jemlje zakramente kot nekakšna magična sredstva, ki samodejno delujejo. Zakramente je potrebno osvoboditi tiste »navlake«, ki »zakriva« njihovo pravo vsebino ter jim onemogoča učinkovitost. Še posebej je potrebno na novo ovrednotiti prav zakrament birme. Vsi prav dobro izkustveno poznamo senčne in sončne strani birmske pastorale. Prepričan sem, da bo tukaj potreben globlji poseg, če hočemo dati temu zakramentu tisto vsebino in namen, za katerega ga je ustanovil Jezus Kristus in ga katoliška Cerkev podeljuje.

c) Antropološki pomen potrditve

Za človeka gre. To ima krščansko oznanilo vedno pred očmi. Zato nas zanima, kakšne razsežnosti in učinke naj bi imela takšna potrditev za konkretnega človeka, s katerim bi se rad papež srečal in ga potrdil v veri.

Potrditi pomeni spodbuditi. Bog je neprekosljiv pedagog, saj človeka vzgaja bolj z besedo spodbude in z vlivanjem samozaupanja kot pa s kaznovanjem. Človek se vedno znova znajde v položaju, ko potrebuje besedo spodbude. To je stanje duhovne lenobe, zanemarjanja osebne rasti, zadovoljstva z obstoječo ravnijo svojega verskega življenja. Večkrat gre za podcenjevanje svoje lastne moči in sposobnosti ter Božje milosti, ki lahko učinkovito nadomesti naše pomanjkljivosti. Predvsem takrat, ko je Božje ljudstvo zgubljalo zaupanje v lastno moč, je Bog vlival pogum in opozarjal na svojo dejavno navzočnost, ki človeka nikoli ne pusti brez pomoči. Te spodbude so bili na poseben način deležni predstavniki izvoljenega ljudstva in preroki. Ti so večkrat podvomili v svojo sposobnost in doraslost poslanstvu, ki jim ga je zaupal Bog. Spoznavali so velik razkorak med lastno sposobnostjo in grešnostjo ter od Boga zaupano nalogo. Večkrat so bili potrti zaradi nerazumevanja in zavračanja s strani ljudstva. Najraje bi se vrnili k opravilom in življenju, ki so ga živeli pred odgovorom na Božji klic.

Človek ne sme obupati, ker to je posredno obup nad Bogom. Stanja, ki so za človeka brezizhodna, so za Boga vsekakor rešljiva in on dejansko rešuje iz še tako brezizhodnih položajev. Bog človeka nikoli ne preizkuša preko njegovih moči; v vsaki preizkušnji tudi daje moč, da jo premagamo. Bog je naša moč: »Kateri zaupajo v Gospoda, dobivajo novo moč, dobivajo peruti kakor orli; tečejo in ne opešajo, hodijo in se ne utrudijo« (Iz 40,31). Bog krepi svoje poslance in svoje ljudstvo.

---

[12] Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58) 41.

Izraz potrditev je torej večplasten, mnogopomenski, tako da lahko z njim izrazimo različne učinke, pač odvisno od stanja, v katerem Božje oznanilo najde določeno osebo ali ljudstvo. Ko govorimo o potrditvi, mislimo na neko že obstoječe stanje ali stvarnost, ki je že tu in potrebuje samo še priznanje od drugih, predvsem od predpostavljenih. Večkrat neka stvarnost resnično »zaživi« šele takrat, ko jo drugi vidijo, jo priznajo in z njo računajo. S potrditvijo nekako stopi iz zasebnosti na svetlo in prejme nek samobiten obstoj. S potrditvijo je potrjen tudi avtor, saj se želi prav preko svojih del izraziti. Vendar sem prepričan, da ima potrditev v našem primeru tudi razsežnost dopolnitve in odstranitve. Dopolnitve zato, ker marsikaj obstaja šele v nekakšni začetni obliki, ker obstaja naše krščansko življenje na način rasti in napredovanja. Odstranitve zato, ker je marsikaj takšnega, kar ovira našo rast v veri ali pa ji je nasprotno. Dejstvo je, da je za spoznanje le-tega potreben poseben uvid, do katerega ne moremo priti, če nam tega ne odkrije Sveti Duh. Potrditev je stvar zrelosti. Večkrat pa je potrebno izhajati čisto od začetka; najprej je potrebno ustvariti tisto, kar naj bi zaživelo. Potrditev je tesno povezana s spreobrnjenjem. Tu gre za kakovosten premik, naj bo to iz brezboštva, krivoverstva ali napačne podobe o Bogu, k veri v Boga Jezusa Kristusa, ali pa za duhovno napredovanje. Torej ima potrditev namen ustvariti zrelo človeško osebnost in svetega kristjana.

Cerkev na Slovenskem mora vsekakor izkoristiti sedanji trenutek za odkrit obračun s sedanjim stanjem, mora premeriti »daljo in nebeško stran«. Napraviti mora analizo svojega lastnega stanja in sveta, v katerem živi in je vanj poslana.

Kaj je tisto, kar je že sedaj sprejemljivo, vredno potrditve?

Krščanstvo je vgrajeno v temelje našega naroda, zato nam ni potrebno graditi na novo. Slovenci smemo biti resnično ponosni na svojo vero, ki je zraščena s koreninami slovenskega naroda, ponosni na njene posrednike. Tako nam ni potrebno postavljati novih temeljev, pač pa na teh temeljih nadaljevati, graditi v skladu z zahtevami današnjega časa. Krščanstvo je preželo življenje in delovanje slovenskega človeka. Se je tako inkulturiralo, da je bilo nosilec narodove kulture in vsakršnega napredka. Kakor mnoge cerkve, cerkvice in verska znamenja, posejana po naši domovini, ne predstavljajo nekakšnega tujka, ampak so »zraščena« s slovensko zemljo, podobno velja za krščanstvo in Cerkev. Vsekakor velja: Cerkev je bila z ljudstvom in ljudje so se z njo poistovetili. Ko se lotevamo preteklih izrazov vernosti, moramo vsekakor uporabljati načela hermenevtike. Hraniti se moramo iz tistih zdravih sokov, iz katerih so živeli in črpali moč naši predniki za njim lasten način verskega življenja, hkrati pa odgovarjati na izzive sedanjega časa. To, kar je narekovalo v takratnem času takšne izraze vernosti, postane lahko zgled in moč za nove oblike, ki pa imajo isti cilj: nagovoriti, prevzeti, oblikovati sedanjega slovenskega človeka in družbo.

Vera je bila slovenskemu človeku življenjsko vodilo in Cerkev njegovo življenjsko okolje. Preprosti človek (kar pa ne pomeni neuki) je začutil v njej

osvobajajočo in počlovečujočo moč. Čutil je, da je Cerkev na njegovi strani. Duhovniki, redovniki in verno ljudstvo samo so krščanstvu dali slovenski izraz, kar se prepoznava v »ljudskih« izrazih verovanja. Vera je tudi kultivirala. Že od nekdaj je bilo slovensko krščanstvo prežeto s kulturo besede - govorjene pa tudi pisane. Ta beseda je nagovorila človeka v njegovi situaciji in mu odpirala pot naprej - k Bogu in v prihodnost. Kako veliko pastoralno poslanstvo je izvrševala v preteklosti npr. samo večerniška knjiga (govoriti smemo o »večerniški pastorali«). Pastoralna dejavnost je zajela vse plasti slovenskega ljudstva tudi s svojimi ustanovami, gibanji, pobožnostmi.

Slovenska vernost pa tudi slovenski kristjan nista bila nikoli izolirana od širšega, zunanjega sveta, ampak se je »srečevala« tudi s širšim okoljem preko duhovnikov, posameznih popotnikov pa tudi z romarstvom, saj so Kelmorajn, Rim in Kompostela še za današnjega človeka »širni svet«.

Na vse to imamo lahko pripravljen ugovor: to je bilo »njega dni«, danes pa so drugačni časi! Seveda, toda pastorala se je morala spoprijeti z izzivi in nanje odgovoriti na način, ki je bil takrat primeren in s sredstvi, ki so bila takrat na razpolago. Res, da je danes pastoralni delavec postavljen pred drugačne izzive, vendar mu le-ti hkrati ponujajo nove oblike in sredstva oznanjevanja (sredstva javnega obveščanja lahko ovirajo pastoralo, lahko pa postanejo nepogrešljiv pastoralni pripomoček).

Kaj je tisto, kar je potrebno prevetriti in dopolniti?

Zdi se, da v preteklosti Cerkev na Slovenskem ni dovolj uspešno nagovorila delavskega sloja in spoznala njegovih posebnih zahtev, ki so pomenile tudi zahteve po novi pastorali. Cerkev se ni najbolj posrečeno uprla razsvetljenstvu in liberalizmu. Mogoče je apologetsko-kategorični odziv kar ugajal tema tokovoma, saj v njiju ni bilo nobene pripravljenosti za dialog. Komunizem je vladal v imenu delavstva in ga s tem grobo izkoristil, liberalno naravnani izobraženci pa so ostali tudi pod tem sistemom ob robu zanimanja ali »nevarni element«. Cerkev na Slovenskem poskuša nagovoriti izobraženca, delavski sloj pa je še vedno nenagovorjen. Delavcem se je sedaj nekdanja socialistična oligarhija odpovedala, jih »izpustila iz rok« in na njihovem hrbtu se »gradi« nova družba (kot brezposelni so postali »odvečni element«!). Nosilci prejšnjih vodilnih in vladnih struktur se namreč ukvarjajo z lastno »levitvijo« v delodajalce kapitalističnega tipa in v menažerje. Cerkev mora iskati pota do teh ljudi. Opozoriti mora na človekovo pravico do dela ter ga ovrednotiti: ne le kot vir zaslužka in preživetja, ampak tudi kot način samouresničitve in sodelovanja s Stvarnikom. Vsi pa naj bi bili pozorni na poosebljajoči značaj dela in za uresničitev tega zastaviti vse svoje moči.[13]

[13] Prim. Janez Pavel II., *Ob stoletnici* (CD 45) 13; 29; o poslanstvu Cerkve glede tega vprašanja pa prim. celo 6. poglavje; A. Stres, *Oseba in družba*, MD, Celje 1991, 91-124.

Ob teh je seveda sedaj treba posvetiti pozornost tudi novim slojem (trgovcem, obrtnikom, menažerjem), ki zahtevajo drugačen pristop in pomoč, da v novih razmerah in poklicih ostanejo zvesti krščanskim načelom in krščanskemu socialnemu nauku. Če kdaj, je danes potrebno privzgajati slovenskemu verniku (in preko njega celotni družbi) čut za poštenje in odgovornost, vrednoti, ki sta bili močno zanemarjeni. Vsekakor je potrebno nagovoriti ljudi v njihovi situaciji ter jih usposabljati za krščansko oblikovanje javnega mnenja. Če je komunizem odmeril krščanstvu prostor zgolj v zasebnem okolju ali v človekovi intimi, je potrebno sedaj prepričati vernike, da »smejo« in celo morajo stopiti v javnost in jo odgovorno sooblikovati.

Pokristjaniti in poživiti je potrebno tradicijo. V veliko primerih lahko opažamo, da naši kristjani niso v resnici sprejeli vere, ampak le nekakšen ostanek ali relikt, ki ga ohranjajo kot spomin iz mladosti, ali obveznost do prednikov (zato se ne trudijo, da bi to izročilo razvijali). Taka vera ni živo, v življenju preizkušeno izročilo, temveč tradicija v smislu neživljenjskega ostanka. Takšnega pokristjanjenja so večkrat potrebne tudi ljudske pobožnosti in verski običaji. Ti so dandanes postali ponovno zanimivi, vendar so izgubili resnično, prvotno vsebino. Napačno bi bilo mišljenje, da z vračanjem zunanjih oblik raste tudi vernost. Večkrat gre za nostalgijo, ki nas ovira, da bi na nove izzive odgovarjali na nov način in z novimi oblikami. Iskati namreč moramo nove izraze in nove možnosti poglobitve in izražanja vere. Vtis imam, da v mnogih primerih ne gre za posvečenje profanega sveta, ampak za sekularizacijo, profanacijo verskih simbolov. Z vrnitvijo sv. Florijana na gasilske domove in zastave se še ni vrnilo tisto zaupanje in priprošnja k temu svetniku, zaradi katerega so ga naši predniki tja postavili! Večkrat se praznovanja, ki so se prej odvijala pod bolj profanim imenom, sedaj v istem slogu odvijajo pod versko obarvanim naslovom. Vse to je potrebno ponovno osmisliti, kar je z novim zanimanjem vsekakor olajšano.

Potrebno je izkoristiti mnogovrstne ponudbe današnjega časa glede sredstev javnega obveščanja in komunikacije. Tako se morajo pastoralni delavci usposabljati za enakovreden vstop v ta svet, za katerega se je zdelo, da je rezerviran zgolj za druge ponudnike.

Vsekakor je potrebno zavzeti pravi odnos do zasebnih razodetij in različnih duhovnih ponudb, priznati jim mesto, ki jim pripada, ter jih vključiti (kolikor so spravljiva) v širši okvir. H. U. von Balthasar opozarja: »Ta zasebna razodetja (predvsem marijanska, celo Kristusova razodetja, pa tudi razodetja svetnikov) nadomeščajo za mnoge skupine pomanjkanje živosti, pomanjkanje, ki ga čutijo, ker se oklepajo okostenelih oblik iz preteklosti. Marsikatera od teh razodetij so polna groženj za prihodnost ali pa zahtevajo zadostilna dela, ki se jih je treba natančno držati. Marsikatera kažejo s svojim bogastvom besed in s svojim pomanjkanjem substance, da je tu morda bilo prisotno navdihnjenje sprejeto v kalen duševni medij in se je zato skalilo. Nihanje med temi skrajnostmi - trmoglavo vztrajanje pri starih oblikah in samozavestno zanašanje na voljo nebes - razkriva pomanjkanje sredine in ravnotežja... Najbolj pomisleka vredno

je pri današnjem položaju Cerkve pač to, da nasproti precej zmedenemu, a v sredstvih obveščanja močnemu levemu krilu stoji na desni veliko število gotovo gorečih, a več ali manj introvertiranih (vase usmerjenih), ločinam podobnih tvorb, ki seveda vse trdijo, da so v sredini, vendar pa preprečujejo izoblikovanje zares močnega jedra, ki bi živo izročilo tudi živo predstavljalo.«[14]

Različnim gibanjem znotraj Cerkve in laičnim inštitutom je potrebno omogočiti dejavno navzočnost in jih povabiti, da se s svojo specifičnostjo vključijo v redno pastoralo. Krajevne Cerkve morajo vsekakor imeti posluh za te izraze živosti in služenja ter v stalnem dialogu z njimi iskati možnosti čimbolj rodovitnega sodelovanja. Večkrat namreč nastaja občutek, da jim to ni bilo omogočeno ali pa da na njihovi strani ni bilo prave volje. Razcvet novih gibanj, ki jih ni nihče načrtoval, ampak preprosto izvirajo iz notranje življenjske sile vere, je znamenje upanja za vso Cerkev. Mislim, da mora nujno priti do takšnega koristnega sodelovanja med posameznimi gibanji in krajevno Cerkvijo.

Kaj je tisto, kar je potrebno odstraniti?

V evropskem prostoru se je kot razpoznavni znak postmoderne zelo razširil relativizem. Ta se izraža predvsem kot svetovnonazorska in socio-kulturna neorientiranost, brezciljnost ter bolj kot kdajkoli prej navzoč pluralizem mnenj. Temu pluralizmu je skupno samo to, da mora vsakdo delati samo tisto, kar misli, da je zanj pravilno in ga osrečuje. Dobro je tisto, kar ima posameznik za dobro. Tako je strpnost ali toleranca nadvse cenjena, vendar je to le strpnost iz gole vseenosti. Taka strpnost pa ni nič drugega kot prikrito nezanimanje za sočloveka.[15] Vrednote, ki se priporočajo, so: poljubnost, vseenost, prilagajanje, hitro žrtvovanje boljših uvidov, potopitev v množico (maso) ipd. Takšni družbi mora biti krščanstvo »trn v peti« s svojimi v evangeliju utemeljenimi alternativami, saj zahteva zanimanje in zavzemanje za drugega in dosledno prizadevanje za »prevajanje« vere, creda v življenje. Cerkev je tako poklicana, da se upre in deluje proti kakršnikoli vseenosti, še posebej v odnosu do bližnjega in resnice.[16] Zato se ne smemo čuditi, da je Cerkev za takšno družbo neprijeten in moteč sogovornik. Seveda pa sogovornik, ki se ne spušča v obračunavanja, ampak vodi dialog v ljubezni in spoštovanju do sogovornika.

Odpovedati se moramo nekritičnemu sprejemanju tujih vplivov. Krščanstvo je inkarnatorična vera, vera, ki nagovori in izzove človeka v njegovem domačem območju in ga noče izkoreniniti in presaditi drugam. To ne pomeni, da se ne smemo ob izkustvih drugih učiti, navduševati in se z njimi soočati. Če velja za druga področja, velja toliko bolj za versko, da ne bomo enakovredno stopili v Evropo drugače kot drugačni, v zvestobi lastni poklicanosti ali poslanstvu. Kolikor so nam od drugod prinešene spodbude in zgledi v pomoč pri

[14] H. U. von Balthasar, n. d., 89-90.
[15] Prim. B. J. Claret, *»Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt*, v: *Communio-IkZ* 25 (1996), 57.
[16] Prim. B. J. Claret, n. d., 62-64.

oblikovanju naše lastne krščanske istovetnosti, je to dobrodošlo in potrebno, če pa s tem zanemarjamo svojevrstnost svoje biti, je to narobe. V vesoljno Cerkev moramo stopiti kot unikat in ne kot plagiat!

Dalje je potrebno prečistiti izraze vere vsega magičnega, ki nekako podaja roko novi magiji. Večkrat verniki izkoriščajo vero v svoje egoistične namene. Njihov namen je Boga in njegovo moč obrniti k sebi, namesto da bi se sami obrnili k Bogu. V takšnem magičnem pojmovanju vere spreobrnjenje ni potrebno. Tu gre samo za dosledno upoštevanje nekih magičnih zakonitosti, s katerimi hočemo Boga nagniti k sebi ali ga pridobiti za lastne namene, ki večkrat niso v soglasju z Božjo voljo. Tu ne gre za iskanje Božje volje, ampak za zlorabo Boga za izpolnitev naše volje. Takšen magični pristop k veri je namreč v današnjem času nekako »v zraku«. Današnji človek namreč ne zaupa več nepreklicno znanosti in tehniki, ampak hoče še neko višje zagotovilo in varstvo. Kljub temu pa pristopa k veri z istimi zakonitostmi: z gnozo in versko tehniko. Gnoza izhaja iz človekovega uvida, tehnika pa zaupa v različne vaje in pripomočke. Tako se odrešenja več ne dojema kot nezaslužen dar, ki ga lahko izprosimo in se mu odpremo, ampak kot nekaj, kar si lahko pridobimo. Čeprav je dandanes pojem spreobrnjenje nepriljubljen, se mu Cerkev ne more odreči, ampak ga mora pogumno oznanjati v njegovem resničnem odrešujočem kontekstu. Spreobrnjenje ni cilj, ampak sredstvo, ki je neobhodno potrebno za dosego zveličanja. Mislim, da bi moralo kar veliko število slovenskih vernikov iti skozi nekakšen katehumenat ali uvajanje odraslih v krščanstvo.

3. Oče, potrdi nas V VERI

a) Današnje vprašanje vere

»Apostoli mrtvega Boga« govorijo o po-religioznem krščanstvu, ki da ima lahko prihodnost samo, če se znebi Boga, če postane a-teistično. Vera v Boga naj bi bila tako pred-razumska in pa neuporabna za medčloveške odnose. Mnogi vidijo v verovanju zgolj čustveno razsežnost, ki se izživlja zgolj v privatističnih pobožnostih striktno notranjega značaja. V prvem primeru je krščanstvo izgnano iz javnosti, v drugem pa samo izstopi in postane stvar posameznikove zasebne izbire. Kardinal Jean Daniélou odgovarja zagovornikom obeh smeri: »Absolutno zavračamo trditev, da je vera v Boga samo stvar čustva in tolažbe in da ne spada k področju intelektualnega in racionalnega razpravljanja. Nasprotno, mi trdimo, da je priznavanje Boga nekaj visoko inteligentnega in da spada k polni uveljavitvi inteligence same.« In takole pokara kristjane: »Prepogosto ne pripisujejo dovolj pomembnosti temu umskemu področju in ostajajo pri dobrodelnosti in pri religioznem doživljanju.«[17] Upoštevati pa

[17] J. Daniélou, *Vera, ki ne vara*, KC, Ljubljana 1990, 37; o današnji verski situaciji v Evropi prim.: M. Rubio, *Das religiöse unbehagen - ein Alarmzustand?*, v: ET 6 (1995), 115-129; J. Werbick, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, Kösel Verlag, München 1995, 23-61.

moramo, da imamo dandanes pred seboj nove pogane, tako imenovane kristjane, ki novopoganske prvine prinašajo v krščanstvo, namesto da bi poganski, sekularizirani svet prekvašali s krščanstvom. Evangelizacija te populacije je veliko težja kot evangelizacija tistih ljudi, ki Kristusa sploh ne poznajo. Ko govorimo o vernosti v Evropi, v katero hitimo, moramo ugotoviti, da je izrazito mnogoplastna.[18] Za normalno vero v Zahodni Evropi je značilno najprej to, da »ni odločno trdna vera (npr. v to, kar je izraženo v krščanski veroizpovedi) niti ni zavestno odločna nevera. Trdna verska stališča se kmalu označijo kot 'fundamentalistična' in tudi trdno, z nekakšnim misijonarskim patosom izrečeno odpoved veri imajo za nekaj motečega. Ljudje se imajo za verne ali tudi religiozne v nekem bolj nedoločenem pomenu. Ljudje vedno bolj težijo k temu, da bi sami sestavili svojo vero iz ponudbe različnih religij in svetovnonazorskih ideologij; to vero pa, če se jim zdi potrebno, lahko tudi spremenijo«.[19] Večkrat se govori o svetem in o svetosti življenja, kar je nekako nedoločeno in zato zajema raznovrstne religiozne izraze. »Ker je Jezus Kristus edini srednik, je krščanstvo kritično do vseh oblik svetega.«[20] Pri nas skuša predvsem Tine Hribar s to horizontalno religijo nadomestiti krščansko ponudbo. Dejstvo je, da danes ne moremo izhajati iz tega, da ljudje brez nadaljnjega vedo, kaj pomeni vera v odnosu do Boga in Jezusa Kristusa. Nasprotno, računati moramo s tem, »da tako religiozno občutljivim kakor povsem sekulariziranim sodobnikom beseda 'vera' prav malo pove«.[21] Slovenski kristjani morajo na novo iskati pot k Bogu, pot, ki bo upoštevala zelo spremenjene razmere. Ne smemo živeti naprej, kot da se ni nič zgodilo ali pa odklonilno do tistih, ki v spremenjenih časih in razmerah iščejo svoje mesto. Še manj je seveda primeren vzvišen in privoščljiv odnos do tistih, ki so se do nedavnega tako obnašali do vernikov. Tudi Cerkev na Slovenskem mora biti odprta hiša in tako v službi vseh, ki v njej iščejo odgovor na življenjska vprašanja. Še več, sama jim mora priti naproti, saj so v mnogih takšne pregraje in ovire, da jih ne morejo sami premagati.

b) Vsebina vere

Temu človeku moramo torej posredovati vero, ki nagovori človeka v vseh razsežnostih njegovega bivanja. Vedno znova moramo vero posredovati kot organsko celoto. Pri vsej pastoralni vnemi ne sme kristjan in še posebej pastoralni delavec pozabiti na temelje. Zato: nobenega krščanstva brez evangelija. Ne poznamo namreč krščanstva, ki ne bi bilo evangeljsko, ki bi ne posredovalo evangelija, veselega oznanila. Zato ponovna evangelizacija pomeni ponovno

[18] O Evropi in vlogi krščanstva ter Cerkve v njeni zgodovini ter v sedanjem času primerjaj pregledno razpravo: M. Valković, *Europa, krščanstvo i Crkva*, v: *Bogoslovska smotra* 65 (1995), 399-437.

[19] U. Ruh, *Verska situacija danes*, v: *Communio-KO* 10 (1995), 200-201; prim. celotno razpravo.

[20] D. Ocvirk, *Krščanstvo med Bogom in svetim*, v: *BV* 46 (1986), 139; prim. celotno razpravo, 127-140.

[21] U. Ruh, n. d., 202.

odkriti učinkovito in neprecenljivo moč evangelija. Nobenega evangelija brez Kristusa, saj postane nauk brez tistega, ki nam ga je posredoval in ga pred nami živel, ideologija, ki jo lahko poljubno spreminjamo. »Za resnično evangelizacijo torej ne zadostuje, da se trudimo za širjenje 'evangeljskih vrednot'... Do zares krščanske evangelizacije pridemo le tedaj, če oznanjamo osebo Jezusa Kristusa« (*Katoličani v Evropi*, CD 49, 12). Krščanstvo brez Kristusa izgine v nič. Nobenega Kristusa brez Boga, katerega imenuje Oče. Kristusa razumemo samo v njegovem odnosu do Boga, od katerega prihaja in h kateremu nas vodi. Zato tudi velja: Nobenega boga, ki ni Bog Jezusa Kristusa. »Kdor torej ne pozna živega in resničnega Boga, tudi človeka ne pozna« (*Katoličani v Evropi*, CD 49, 12). Kristjani moramo ponovno odkriti troedinega Boga, Boga razodetja in na tem temelju graditi naše oznanilo, pastoralo in lastno življenje. Odnosi med Božjimi osebami so namreč vzor človekovim odnosom do troedinega Boga, do stvarstva in medčloveškim odnosom. Brez pravih teoloških temeljev tudi ne bo ustrezne in učinkovite pastorale.

Ko torej govorimo o »potrditvi v veri«, ne mislimo kakršnekoli, neopredeljene vere, temveč mislimo na krščansko vero, vero v Jezusa Kristusa, našega Odrešenika, vero v troedinega Boga, ki nam jo oznanjajo apostoli (apostolsko vero!) in se nam posreduje v Cerkvi, vero, ki jo moremo živeti samo znotraj Cerkve. Gre za potrditev v osebni veri, ki je kristološka, trinitarična in cerkvenostna! Ne poznamo uporabnosti vere brez poznanja njene vsebine, ni prakse brez teorije. Prav vsebina je tista, ki narekuje načine podajanja, da bi se namreč ne izvotlila razodeta resnica. Zato se mora pastoralni delavec in vsak vernik najprej nahraniti s to resnico, da bi mogel iz nje živeti in jo oznanjati. Bog je merilo našega življenja. Kolikor je velik naš Bog, tako velika je tudi naša vera, zato vsekakor drži: Povej mi, kakšnega Boga imaš, in povem ti, kdo si! To namreč poudarjam zato, ker bi mnogi radi zožili vero na nekakšno čustveno doživljanje ali moralno zahtevo. Če nas nihče ne nagovori, potem tudi ni odgovora, če se nas Bog notranje (v globini) ne dotakne, potem bo tudi naše vzvalovanje bolj plitvo.

Razmislimo še nekoliko globlje o vsebinski razsežnosti potrditve, pri čemer ne smemo spregledati njenega antropološkega izhodišča, dejstva, da je pomembna »zaradi nas in našega zveličanja«.[22]

a) Kristološkost naše vere

V središču krščanskega življenja in oznanila je Jezus Kristus, saj v njegovi osebi odkrivamo celoten Božji načrt in naše mesto v njem. Ali kakor pravi koncil: »V njenem (Cerkve) Gospodu in Učeniku najdemo ključ, središče in cilj

[22] Papež Janez Pavel II. daje dobre spodbude za takšno upoštevanje vsebine vere pri pripravi na leto 2000 v svojem apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja*. »Druga stopnja« priprave naj bi bila osredinjena na Kristusa, učlovečenega Božjega Sina in tako nujno teološka, to je trinitarna (prim. točko 39 in nadaljnjo razdelitev).

vse človeške zgodovine« (CS 10,2). Pascal pravi: »Ne le da Boga ne poznamo brez Jezusa Kristusa, ampak tudi sami sebe poznamo le po Jezusu Kristusu.«[23] Zelo dobro to izrazi Katekizem katoliške Cerkve, ko govori o katehezi: »Cilj kateheze je: Privesti ljudi 'v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privesti k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja Svete Trojice'« (KKC 426; navaja CT 5). Prav isto je naglasil sedanji papež v svoji prvi okrožnici *Redemptor hominis*. Pomembno je, da sprejmemo celotnega Kristusa, kajti nekateri ga delijo na Kristusa »od zgoraj« in Kristusa (Jezusa) »od spodaj«, na zgodovinskega Kristusa in Kristusa oznanila (kot da bi bili to dve različni stvarnosti) in tako cepijo krščanstvo na nekakšno vodoravnost in navpičnost. To je seveda v nasprotju z resnico o učlovečenem Božjem Sinu, ki je v svoji osebi povezal po grehu padlega človeka z živim Bogom. Samo tako je Kristus lahko »pot človeka« in njegov odrešenik. V njem je napetost med človekom in Bogom na čudovit perihoretičen način premagana, tako da je »pravi Bog in pravi človek«. V tem, da se ga oklene, lahko tudi človek uresniči to sintezo in v polnosti zaživi svoje Božje otroštvo.

b) Trinitaričnost naše vere

Bog Jezusa Kristusa in ne bog filozofov ali bog moderne gnoze (teozofov). V nauku o troedinem Bogu je zajet ves nauk o človeku! Tudi to priložnost bi rad izkoristil za izpostavitev pomembnosti trinitarične vere za naše krščansko življenje. Slovenci smo v veliki meri monoteisti takšne vrste, da troosebnosti Boga ne upoštevamo v vsej razsežnosti in pomembnosti za naše verovanje in življenje.[24] Veliko bolj bi se morali poglobiti v trinitarično perihorezo (prešinjanje): Oče, Sin in Sveti Duh v njihovi medsebojni naravnanosti in odprtosti navzven. »Vrniti se moramo k Bogu - Skrivnosti. 'Boga koristnosti' pa bo človek kmalu pozabil'«.[25]

- *Bog je Oče.* Res je v današnjem času težko prepoznati pozitivno vlogo očetovstva, ko pa govorimo o času brez očetov, vendar bo brez te očetovske podobe prej nastala Cerkev kot organizacija kot družina Božjih otrok. S tem seveda naletimo na novo težavo, namreč da danes ne vemo več, kaj je družina (vedno znova ugotavljamo: družina je odpovedala). Veliko je torej ovir, ki jih moramo premagati, preden sprejmemo Boga kot Očeta v vsej njegovi neprecenljivi vlogi. Bog Oče nam ne jemlje svobode, ampak nas zanjo vzgaja in jo omogoča (prilika o izgubljenem sinu nas lahko o tem prepriča). Če sem sin ali hči takšnega očeta, nisem zavrt v lastni uveljavitvi, saj se lahko samo ob njem (in

[23] B. Pascal, *Misli*, MD, Celje 1986, 203 (št. 548).

[24] Na pomembnost trinitarične vere sem skušal opozoriti že v naslednjih razpravah in člankih: *Trinitarična razsežnost življenja*, v: *BV* 51 (1991), 93-102; *Krščanski pogled na osebo*, v: *BV* 54 (1994), 61-90; *Trinitarična razsežnost Katekizma katoliške Cerkve*, v: *Communio-KO* 9 (1994), 231-241.

[25] L. Scheffczyk, *Skrivnost Boga - sredina in cilj vere*, v: *Communio - KO*, 10 (1995), 220 sl.

ne v tekmovanju z njim) pripravljam za očetovsko odgovorno poslanstvo v družini in družbi.

Brezobzirno in brezkompromisno tekmovanje in pehanje ogroža domačnost in toplino (to sta stvarnosti, ki na zunaj nimata nobene vrednosti, ju pa človek vsekakor še kako pogreša!). Vsekakor moramo podajati danes tisto podobo o Bogu, v kateri so enakovredno zastopane njegove materinske razsežnosti. Bog je tudi mati in s tem prav nič ne izgublja!

- *Bog je Sin.* Jezusa Kristusa ne moremo razumeti brez njegovega odnosa do nebeškega Očeta. Kakšno je sinovstvo in hčerinstvo po Božjem okusu, lahko spoznamo na konkretnem primeru učlovečenega Božjega Sina. Ta je lahko vzor resnično dovršenega in uspelega človeka prav zato, ker je Sin takšnega Očeta. Samo z njegovo pomočjo in po njegovem vzoru bomo mogli premagati v sebi resnični, večkrat pa vsiljeni in potencirani ojdipovski kompleks in kompleks starejšega sina iz omenjene prilike o izgubljenem sinu.

- *Bog je Sveti Duh.* V našem oznanjevanju in pastorali je tako redko navzoč, da mora posegati in vstopati v to dejavnost nekako na svojo roko in skozi stranska vrata. Razveseljivo je njegovo upoštevanje v nekaterih gibanjih in v posameznih segmentih krščanskega življenja, vendar to še ni tisto resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve in človeka, h kateremu nas vabi profesor Strle. Samo to upoštevanje nas lahko izvleče iz naše nagnjenosti k plitvosti in površnosti ter nas potegne v globine, kjer žubore živi studenci za mnogo rodovitnejše delo; tega ni sposobna niti psihologija niti sociologija niti različne ezoterične duhovnosti.[26] Brez upoštevanja delovanja Svetega Duha bomo izgubili bitko z različnimi duhovnimi ponudbami, ki vdirajo v ta izpraznjeni prostor. Mislim, da izvirajo mnoge krize in nerazumevanja ter tako neučinkovitost krščanskega oznanjevanja prav iz premajhnega upoštevanja Svete Trojice in Svetega Duha! Pnevmatološka razsežnost vere nam odpira nesluteno širino, ki se zdi, da je v naši slovenski vernosti večkrat odsotna. Svetega Duha po vsej pravici imenujemo tudi »Bog, ki mi daje dihati« (Rotzetter). Pastoralni delavci moramo stalno »prisluškovati«, kaj govori Duh Cerkvi na Slovenskem. Tako bo v njej več navdušenja (manj dušljivosti), sproščenosti (ne razpuščenosti) in čuta za novo (ne za novotarije!).

c) Eklezialnost naše vere

Nadvse pomembna je trinitarična razsežnost Cerkve: »Ecclesia de Trinitate.« Po vsej pravici lahko govorimo o ekleziološki perihorezi, ki je odsev trinitarične, kajti podoba Cerkve je vedno in odločilno povezana s podobo o Bogu.[27] Mislim, da glede ekleziološkosti vere in življenja današnji pastoralni delavci veliko

[26] Prim. A. Strle, *Izbrani spisi* 3, Družina, Ljubljana 1992, 309-314.

[27] Prim. N. Ciola, *Immagine di Dio-Trinita e socialita umana un'eredita e un compito per l'animazione cristiana dell'Europa*, v: I. Sanna (ur.), *La teologia per l'unita d'Europa*, EDB, Bologna 1991, 157-180; B. Forte, *La Chiesa della Trinita*, San Paolo, Milano 1995.

naredijo, vsekakor pa bi bilo potrebno še bolj domisliti in izpostaviti tisti temelj cerkvene communio, ki je Božja communio. Od tu izhajajo vsa pravila in navodila za Cerkveno enost, katoliškost in apostolskost. »Ekleziologija mora biti utemeljena na trinitarični teologiji, če hoče biti občestvena ekleziologija... Torej ob opredelitvi Cerkve kot koinonie mislimo prav na tisto osebnostno občestvenost, ki obstaja med Očetom, Sinom in Svetim Duhom. To pomeni, da Cerkev po svoji definiciji ni združljiva z individualizmom.«[28] Kehl imenuje to edinost po vzoru Svete Trojice »komunikativno edinost ali communio«. Cerkev smemo tako opredeliti kot »po Svetem Duhu zedinjeno, Sinu Jezusu Kristusu priličeno in skupaj z vsem stvarstvom v kraljestvo Boga Očeta poklicano občestvo vernikov«.[29] Ob vsem poudarjanju cerkvenostnosti, dialogalnosti in komunikativnosti krščanskega življenja pa ugotavljamo, kako težko je premakniti današnjega vernika v to smer. Individualizem je pač v sedanjem času zelo močan. Vpliv »zakristijske cerkvenosti« in »intimnega krščanstva«, v katerega je silil prejšnji režim, je pač očiten in globok. Vendar tudi liberalistično-kapitalistični svet, katerega tako nekritično sprejemamo, ne odmerja verovanju kakšne bolj vidne vloge v javnosti. Mislim, da pri nas manjka tisti korak, ki ga je v obdobju, ko smo pač morali mi po sili razmer »počivati«, napravila Cerkev v zahodnih deželah, namreč korak k večji zavesti in udeleženosti laikov v pastorali. Pri nas npr. še zelo dobro deluje služba ključarjev (današnjih gospodarskih svetov), veliko manj pa je čuta in pripravljenosti za vključevanje v pastoralno življenje krajevne Cerkve. Delo na manjših jedrih (brez zanemarjanja širine!) bo pač še naprej najboljša naložba.

Pomembno je, da evharistija gradi cerkveno občestvo ter da to občestvo evharistijo obhaja. Pomemben cilj naše pastorale je iz župnij ustvariti živa evharistična občestva; občestva, ki bi spoznala: Brez svetih skrivnosti ne moremo živeti! »Evharistija kot navzočnost Kristusa in kot njegov zakrament zida Cerkev. Zato je celotna Cerkev povsod tam, kjer je on, to je, kjer se evharistija pravilno obhaja. Kakor Kristus ni samo napol, temveč cel navzoč, je Cerkev cela povsod tam, kjer je on. Zato so krajevne Cerkve cele Cerkve in ne samo izrezane celice nekega večjega telesa«.[30] Cerkev je alternativno občestvo, kar pa ne pomeni sekte ali samozadostne skupine, ki se odtrga od družbe, sredi katere se nahaja. Cerkev je alternativno občestvo v smislu kvasa in luči.[31] Hkrati pa je Cerkev terapevtsko občestvo za posameznika in za družbo, v kateri živi. Preko zakramenta sprave ozdravlja kristjana za življenje v notranji in osebni svobodi, najprej pa bolezenskega prepričanja, da ne potrebuje zdravnika.

---

[28] J. Zizioulas, nav. M. Tenace, *L'uomo nuovo nella Chiesa*, v: *Novita della soglia*, Lipa - Centro Aletti, Roma 1995, 38; W. Kasper, *Kirche - wohin gehst du?*, Bonifatius V., Paderborn [3]1993, 40.

[29] M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?. Eine Zeitdiagnose*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 74. Prim. celotno delo, ki skuša uveljaviti Cerkev kot komunikativno občestvo, v katerem je edinost v službi različnosti in različnost v službi edinosti.

[30] J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1993, 74.

[31] Prim. C. M. Martini, *Ripartiamo da Dio*, Centro Ambrosiano, Milano 1995, 32-36.

Posreduje pa tudi zdravila za bolezni družbe in njene aporije ter razklanosti sedanjega sveta.[32]

Pred očmi imamo torej vero v njeni večplastnosti, vero, ki upošteva svoj spoznavno-izpovedni, osebnostni, cerkvenostni vidik. Mislimo na vero v odnosu do upanja in ljubezni. Vera, v kateri bo upoštevana hierarhija resnic in ka teri bo sledila pastorala, ki bo izhajala iz središča in v to središče vodila. Mnogo vrstne pastoralne dejavnosti mora s tem središčem povezovati, tako da se jasno vidi njen cilj. To mora biti vera, ki izhaja iz velikonočne skrivnosti in vanjo vodi!

c) Eksistencialnost naše vere

Vse zgoraj navedene razsežnosti vere morajo upoštevati konkretnega človeka. Končno gre za človeka, ki je po papeževih besedah »pot Cerkve«. Krščanstvo nagovarja človeka le, če je inkorporirano, inkulturirano v zgodovini, kulturi, družbi, stvarstvu. Stopiti mora v njegovo življenjsko okolje, saj je vsaka iztrganost iz tega nevarna. Skrivnosti vere moramo oznanjati kot odrešenjske, t.j. vključujoče stvarnosti in ne kot izključujoče; vabeče in ne odbijajoče. Takšne namreč lahko postanejo, če pozabljamo vedno znova opozarjati na njihovo naravnanost na človeka. Vsa pastorala je v določenem smislu razvijanje krstne poklicanosti, ki je napredovanje v življenje Svete Trojice in življenje po njenem vzoru. Človek se mora postopoma učiti zakonitosti tega novega življenja in te zakonitosti uveljavljati v svojem zasebnem in javnem življenju. To poklicanost in dostojanstvo mora pastoralni delavec klicati svojim vernikom v spomin ter jih spominjati na pravice, ki iz tega izhajajo, in ne toliko dolžnosti, ki vežejo. Končno imajo vsi kristjani v moči krstnega, skupnega duhovništva in učiteljske službe, poslanstvo potrjevanja. To poslanstvo izvršujejo v stanu, službi in okolju, v katerem živijo, in je tako njihovo delovno področje. Tako starši potrjujejo v veri svoje otroke, vzgojitelji svoje varovance, delavci svoje sodelavce itd.

- Vera je najprej Božji ljubeči nagovor: Po svojem razodetju »nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo« (BR 2). Bog nas prvi nagovori, nas pokliče in vzbudi v nas hrepenenje po presežnem. On nagovarja naše srce in pričakuje odgovor srca, tistega središča, v katerem se snujejo vse najpomembnejše odločitve.

- Vera kot človekov ljubeči odgovor, ki ga imenujemo tudi poslušnost (ob-audire) vere (prim. Rim 1,5; 16,26). Največji zgled takšne vere imamo v Abrahamu in Devici Mariji (»Blagor ji, ki je verovala«, Lk 1,45). Če je vera oseben in svoboden človekov odgovor na pobudo Boga Očeta, ki nam po svojem Duhu podarja svojo ljubezen, ko nam daruje svojega Sina Jezusa Kristusa, potem moramo vedeti, kakšne so zahteve, dolžnosti, na katere je potrebno odgovoriti, da bi se ta odgovor razširil in obrodil sadove za večno življenje. »Vero moramo pojmovati kot velik in osrečujoč Božji dar, ker je prvo

[32] Prim. J. Moltmann, *Was ist heute Theologie?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, 60.

znamenje, prvi dar Božje ljubezni do nas... S strani Boga je vera ljubeči klic; z naše strani pa je prvoten, temeljni ljubeči odgovor« (Pavel VI.).

- Vera kot slog življenja. Za takšno sprejetje vere je pač potrebno veliko osebno prizadevanje in vsa pastoralna dejavnost. Krščanstvo, ki ne gre dalje od izpolnjevanja nekih zapovedi, ni prepričljivo in ni osrečujoče. In vendar je med našimi verniki še veliko takšnega dolžnostnega krščanstva. Mogoče prispeva k temu tudi naše oznanjevanje in naši pastoralni poudarki. Temeljni poklic kristjana je svetost (prim. C 5. poglavje). Vsekakor bo potrebno svetost še bolj opredeliti kot redno pot kristjanove samouresničitve. Zanemariti tudi ne smemo stalne napetosti med akcijo in kontemplacijo. Ti dve razsežnosti pač moramo pravilno uskladiti, saj obe spadata v krščanski način življenja.

- Vera more in mora postati za kristjana življenjska inspiracija, navdih, ki prevzame človeka in mu daje neslutene življenjske spodbude. K temu spada življenjsko navdušenje in angažiranost. Pomembno je, kje kristjan zajema navdihe za svojo življenjsko usmeritev in za konkretne odločitve.

- Vera kot dej celega človeka ali celovitost verovanja. Kristjan se ne udejstvuje in izraža v skladu z evangelijem »samo tu in tam, ampak ves, v vsakem dejanju, tako da bi vsako njegovo dejanje (...) moralo biti kot zgoščen povzetek vsega njegovega življenja«.[33]

- Občestvena razsežnost vere ali vera kot vključitev v »občestvo svetih«. »Jaz« vere se mora vključiti v »mi« vere. »Jaz verujem« (apostolska vera, krstna veroizpoved) pomeni, da je vera odgovorna in osebna odločitev posameznega človeka. K njej ne moremo nobenega proti njegovi volji in prepričanju prisiliti. »Verujemo« pa pomeni, da ne more nihče verovati sam zase. Nihče tudi ne more vere ohraniti zase, ampak jo mora posredovati drugim. »Vsak verujoči je kakor člen v veliki verigi verujočih. Ne morem verovati, ne da bi me nosila vera drugih, in s svojo vero prispevam k nošenju vere drugih« (KKC 166; prim. 167-169). Zato drži: »En kristjan ni noben kristjan« (Tertulijan). Od privatistične vere se moramo obračati k občestveni veri. V tej posameznik ne izgubi svoje enkratnosti, ampak prav to postavi v službo celotnega občestva. Tu govorimo o občestvu oseb. Verujemo z drugimi in verujemo za druge. Občestvo ljubezni spada k jedru evangelija, saj izhaja iz udeleženosti na občestvu (*communio*) treh Božjih oseb (prim. *Katoličani v Evropi*, 14). »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4; prim. 24,3).

- Krščanstvo ni vera strahu, ampak vera upanja in zaupanja. Zato je vera, ki je usmerjena v prihodnost. Vendar ne prihodnost brez sedanjosti, marveč prav prihodnost le-te. Mnogi zastrašujoči toni, ki se slišijo z vseh strani, pa tudi znotraj Cerkve, nimajo nobene utemeljene podlage (s to trditvijo pa nočemo zanikati resnosti današnjega oz. vsakokratnega stanja). Govorimo namreč o prihodnosti Jezusa Kristusa, ki je premagal tudi največjega sovražnika - smrt.

---

[33] E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 110.

- Ekološka razsežnost krščanstva se dandanes še posebej poudarja, ker je izkoriščanje in zanemarjanje narave zastrašujoče in grozi s hudimi posledicami za človeka samega. Pri nas se ekološka zavest nekako šele prebuja, bo pa v praksi še veliko težav prav v deželah s komunistično preteklostjo (in seveda v Tretjem svetu) zaradi neekološke industrije in kmetijstva. Kristjani smo poklicani, da vzpostavljamo partnerski odnos do okolja, ki sloni na skupnem izvoru in skupnem cilju vsega ustvarjenega, ki je Bog sam. Na materialne dobrine moramo gledati kot na Božje stvarstvo, ki nam je zaupano v oskrbo in ga bo Bog od nas zahteval nazaj, in ne kot na nikogaršnjo naravo, ki nam je na razpolago za neodgovorno izkoriščanje. Tako moramo kristjani na Slovenskem živeti »okolju prijazno in s svetom spravljeno krščanstvo«![34]

Vse to mora biti »vgrajeno« že v našo prvo informacijo o veri in v naše uvajanje v krščanstvo! Samo če upoštevamo vse te razsežnosti, je verovanje smiselno, je celota, ki zaobjame naše celotno življenje.

4. Oče, potrdi NAS v veri

Sveti oče naj bi potrdil nas, ki smo vpeti v ta naš širši svet evropske kulture in usode vseh Zemljanov, hkrati pa s posebnimi značilnostmi slovenske duše in usode. Potrditev kristjanov, ki bivajo na »sončni strani Alp«, zahteva upoštevanje določenih zakonitosti. Evangelij, ki je bil zasajen na to podlago, vsekakor nosi določene značilnosti, v konkretni rasti in sadovih. Tu gre za potrditev slovenskega kristjana, ki ima svojo zgodovino in svoj specifični življenjski prostor. Njegova vernost ima vsekakor svojsko razpoznavno podobo (fiziognomijo), h kateri spada marijanska razsežnost, saj številni zunanji in notranji izrazi pričajo o tem, da smo »Marijin narod«. Če bi uporabljali pesniški jezik, bi rekli, da tu evangelij diši po rožmarinu, brinju in sivki, da raste med smrekami, borovci, jagnedjo in vinsko trto. Oznanja se ljudem, ki rastejo iz kmečkih, proletarskih in intelektualnih korenin, iz predvojnega liberalstva in klerikalizma, ki pa je v veliki večini obšel večino Slovencev, saj so živeli pristno in večerniško krščanstvo. Te korenine pa je poškropila kri mnogih, ki so branili svoj pedenj zemlje pred fašizmom, nacizmom in komunizmom. Slovenski človek je zaznamovan tudi z bratomorom, katerega krvave madeže še vedno nosimo na sebi. Če hočemo iskati pot v prihodnost, potem ne smemo pozabiti, od kod prihajamo. Zatajiti svojo zgodovino je isto kot spodrezati lastne korenine. Končno nas usodno določa obdobje realnega socializma, ki je vsekakor vplivalo na sedanje nenormalno stanje, na okrnjene odnose in obliko krščanstva. Ali je tu razlog za oblike krščanstva, ki nosijo sledove zunanje ali pa notranje cenzure in tako okrnjenosti. Gre za anomalijo, ki se razglaša za merilo in upravičenost obstoja. Ko se odpiramo za vplive Evrope in se skušamo v njej udomačiti, se ne

[34] Prim. C. Sorč, *Ekološki problem v luči teologije*, v: *BV* 46 (1986), 325-338; J. Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1989, 70-129.

moremo (in ne smemo) znebiti lastne drugačnosti (ki večkrat prejema oblike sindroma). Najprej pa moramo rešiti naše narodne probleme. Še bolj bi se morali posvetiti teologiji zgodovine slovenskega naroda in psihologiji slovenskega človeka.

Vendar pa bomo brez temeljitega poznanja sedanje verske situacije, bolj težko oznanjali sedanjemu slovenskemu človeku evangelij na primeren način. Vsekakor nam morejo pri tem še kako koristiti sociološke in psihološke vede, vendar samo tako, da bodo upoštevale in priznavale meje svojih dognanj. Razsežnosti vere se namreč večkrat izmuznejo zakonitostim omenjenih ved.

a) Današnja Cerkev na Slovenskem

Cerkev na Slovenskem se zaveda potrebnosti prenove, če hoče v današnjih spremenjenih časih izpolniti svoje evangeljsko poslanstvo. Sinode v posameznih škofijah so jasen dokaz te prenovitvene želje in prizadevanja. Poudarki, ki so bili izpostavljeni na teh sinodah, so sad analize stanja in potreb, na katere je potrebno odgovoriti brez odlašanja.[35] Prepričan sem, da bomo sposobni tudi vseslovenske sinode, ki bo zarisala rdečo nit naši pastorali za tretje tisočletje. Vse prenove »na vrhu« pa bodo ostale neučinkovite, če ne bodo imele odmeva v konkretni pastorali v župnijah. Zelo pomembna je formacija pastoralnih sodelavcev, za katero je odprtih že precej možnosti, od Teološke fakultete, pastoralnih, katehetskih in teoloških šol in tečajev do bibličnih šol in skupin.

Skupaj s strokovno usposobljenimi in versko zgrajenimi sodelavci bodo mogli župniki lažje izvršiti marsikakšen korak dalje k poglobitvi vere in cerkvenostne zavesti župnijskega občestva. V mnogih okoljih je potrebno krščansko občestvo graditi na novo, ker se zdi, da v obstoječih skupnostih ali večini njihovih članov ni več evangeljske in tako misijonarske moči. Franc Rode nas opozarja, da se moramo rešiti dolgčasa, ki sili v vse pore našega družbenega in krščanskega življenja.[36] Jaz bi izpostavil tudi razcepljenost pastoralnega dela, kar hromi njegovo moč in učinkovitost.

b) Današnji slovenski vernik

Vsekakor velja: ne individualizem,[37] temveč personalizem. Ena prioritetnih nalog v Cerkvi na Slovenskem je uveljaviti krščanski personalizem. Samo kot odgovorne in zrele osebe bomo mogli preživeti tudi kot narod in kot Cerkev. Okoliščine, v katerih smo živeli, temu niso bile naklonjene. Vedeti moramo, da

[35] Prim. sinodalne dokumente posameznih škofij, iz katerih so razvidna izhodišča, poti in cilji , ki jih škofija želi doseči s prenovo.

[36] Prim. F. Rode, *Spomin, zavest, načrt Cerkve na Slovenskem*, Družina, Ljubljana 1995, 160.

[37] Mounier pravi, da je individualizem »režim civilizacije, ki umira pred našimi očmi, ene najrevnejših v vsej zgodovini. Je pravo nasprotje personalizma in njegov najbližji nasprotnik« (n. d., 181). Vendar moramo žal priznati, da se še danes uveljavlja v različnih sredinah tudi v našem narodu!

so mnogi kristjani živeli v tem času nekakšno dvojno življenje, kar ni bilo v prid pokončni krščanski osebnosti. Tudi cerkvenostni način življenja zahteva osebno zavzete in prepričane kristjane, zato si ti dve stvarnosti ne nasprotujeta. Pravilno ugotavlja Pavel Bratina, da »kdor hoče v tretjem tisočletju preživeti, mora vanj vstopiti kot oseba. Kdor želi ostati na trdnih tleh zgodovine in se hkrati pomikati v čase eshatološke prihodnosti, mora središče dogajanja iz kolektiva prenesti v prebujenega in odgovornega posameznika.«[38] Krščanski personalizem gradi na dejstvu, da je Bog moj ti. Guardini pravi: »Stvari nastajajo iz Božjega ukaza; oseba iz Božjega klica. To pa pomeni, da Bog osebo pokliče, da bi bila njegov ti - pravilneje rečeno, sam Bog sebe določi za človekov ti«.[39] Kaj je oseba, se najbolje poučimo pri treh Božjih osebah, še bolj konkretno: pri učlovečeni Božji osebi Sinu, ki je živel med nami.

Če kje, potem je posameznik pomemben v majhnem narodu. Zato je osebno delo z vsakim človekom pomembna in dragocena naložba. Danes je učinkovita samo osebna »ponudba«. Tega se moramo zavedati tudi pastoralni delavci. Ne moremo si privoščiti masovne pastorale, ampak se moramo posvetiti posamezniku ali se vsaj truditi, da se bo vsakdo čutil osebno nagovorjenega in hkrati izzvanega, da prevzame svoje nenadomestljivo mesto v Cerkvi in v družbi. Taras Kermauner po pravici poudarja: »Če noče ostati slovenski kristjan na robu dogajanj, če se noče odpovedati krščanskemu apostolatu in misijonarstvu, mora nasproti drugim identitetam na današnjem Slovenskem skrajno dejavno, pogumno, radikalno začeti udejanjati Božji nauk v njegovi siloviti resničnosti. Politike naj se udeležuje, enako tudi gospodarskega življenja; a v obeh teh območjih naj z zgledom in gorečo vero uči tisto, kar je onkraj politike in ekonomije: Boga. Sicer bo ostal v politični igri peto kolo, kot kristjan pa bo slabič.«[40]

c) Današnja slovenska družina

Družina je pot Cerkve, tu se začenjajo vse tiste prvine, ki prehajajo potem v družbo in predvsem v družino Božjih otrok, ki je Cerkev. »Vsa pastorala pa naj bo v službi družine,« pravi Janez Pavel II. (*Pismo družinam* 8). Nagovoriti je potrebno posamezne člane družine in, kar se mi zdi še posebej pomembno, družino kot enoto. Družina namreč ni samo seštevek posameznikov, ampak je nova stvarnost, ki jo živijo njeni člani v naravnanosti drug na drugega. Čas, katerega posledice še čutimo, je družino razbil in posamezne člane iz nje iztrgal.[41] Sicer pa je ta iztrganost posameznih članov iz družinskega kroga značil -

---

[38] P. Bratina, *Oseba - pesto tretjega tisočletja*, v: *Tretji dan* 18 (1988), 3, 22-23; prim. C. Sorč, *Sveti Duh - polnost ljubezni in življenja*, Ognjišče, Koper 1994, 181-221, kjer govorim o pnevmatološki antropologiji in personalizmu.

[39] R. Guardini, *Svet in oseba*, MD, Celje 1991, 92. prim. celotno poglavje Oseba in Bog, 91-108.

[40] T. Kermauner, *Slovenska kultura in versko izkustvo*, Ognjišče, Koper 1991, 69.

[41] Glede današnjega položaja družine prim. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Zweiter Band. Leben aus dem Glauben, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, 233-236.

na tudi za zahodni svet: »Na člane družine in na njene življenjske oblike ter njene vrednostne predstave ima sedanja družba večji vpliv kot kdajkoli prej«.[42]

V verni slovenski družini je potrebno znova prebuditi družinsko in zakonsko duhovnost (skupna molitev, skupno poglabljanje v Božjo besedo, skupno obiskovanje maše itd.). Sedaj je potrebno to družino zopet sestaviti. Tako da ne bo družina samo skupna (še to zelo zrahljana) prehrambena, bivalna skupnost, temveč domača cerkev. »Krščanska družina je posebno razodevanje in uresničevanje cerkvenega občestva. Zato (...) jo moramo označiti kot domačo cerkev« (apostolsko pismo o družini 21). »Krščanska družina je skupnost vere, upanja in ljubezni. Kakor je vidno iz Nove zaveze, ima v Cerkvi edinstveno pomembnost« (KKC 2204). Zato je vsa pastoralna dejavnost v službi družine, tudi takrat, ko se posveča njenim posameznim članom. Prav družina je namreč najprimernejši kraj za rast osebnosti in za učenje tistih medčloveških odnosov, ki so tako pomembni za pravilno vključevanje v javno ter cerkveno življenje. Seveda pa je potrebno iskati »izvirni vzor družine v Bogu samem, v trojiški (trinitarični) skrivnosti Božjega življenja. Božji 'Mi' je večni vzor človeškega 'mi': tistega 'mi' predvsem, ki ga oblikujeta mož in žena, ustvarjena po Božji podobi in sličnosti« (*Pismo družinam* 6; prim. KKC 2205; 2207).

d) Današnja slovenska mladina

Mlad človek je zaradi življenjskega obdobja, ki ga preživlja, neutruden iskalec. Samo tako more odkriti svojo lastno identiteto in svoje mesto v družbi. Veliko ponudb prejema z vseh strani, pri katerih je potrebna velika kritičnost. Ker pa prav te večkrat ni, more priti do izbir, ki so na videz privlačne in obetavne, ne morejo pa služiti za osebno rast. Papež priporoča mladim, naj med njihovimi številnimi odkritji nikakor ne manjka tisto, »ki je za vsakega človeka temeljnega pomena: osebno odkritje Jezusa Kristusa. Odkrivati Kristusa vedno znova in vedno bolj je najčudovitejša avantura našega življenja«.[43] Mlad človek mora odkriti v Kristusu svojega prijatelja, pot, resnico in življenje, v Cerkvi pa prostor uresničenja njegovega temeljnega hrepenenja po sprejetosti in uresničitvi. V današnjem času je mlademu človeku zelo otežena resna in temeljna izbira, saj ga okolje in mišljenje časa naravnost potiskata v neke (večkrat umetne) kalupe obnašanja in vrednot. Zanimiv je že razvoj generacij mladih: Od »future« generacije, generacije prihodnosti, ki se je zavzela za svojo prihodnost polna upanja v letih 1968 in dalje, preko »no-future« generacije, generacije brez prihodnosti, mladih 80. let, do »go-future« generacije 90. let, ki pa se za to prihodnost ni pripravljena boriti in jo graditi, ampak se ji je pripravljena prepustiti ali pa jo pripravljati na nekakšnih namišljenih temeljih.[44]

---

[42] *Katholischer Erwachsenen-Katechismus.* Zweiter Band. Leben aus dem Glauben, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 234; prim. 233-244.

[43] Janez Pavel II., *Nagovori mladim*, v: *Communio-KO* 10 (1995), 238.

[44] Prim. A. Püttmann, *Die Kinder der Blumenkinder*, v: *IkZ-Communio* 24 (1995), 481-498.

Brezobzirni čas in družba, ki je naklonjena uspešništvu in pridobitništvu, peha mladega na njen rob. K temu pripomore tudi brezposelnost, kar je večkrat povezano z brezperspektivnostjo. Ker se pri nas s tem problemom resno srečujemo šele v novejšem času, predstavlja za slovenskega mladostnika še večji problem. Vsekakor so zaskrbljujoči in simptomatični pojavi samomorov, mamil, alkohola in kriminala, kar je večkrat povezano z nekaterimi kraji (diskoteke) in skupinami. Cerkev na Slovenskem ima odgovorno nalogo ponuditi mladim evangelij kot tisto alternativo, ki jih osvobaja in omogoča poln osebni razvoj. Pastoralni delavci se tega zavedajo in mnogo storijo na tem področju, vendar bo potrebno v to vložiti še več moči, predvsem pa bolj uskladiti mladinsko pastoralo. Dokler pa ne bodo mladi kristjani sami postali prepričljivi pričevalci svojim vrstnikom, bo učinek vsekakor skromen.

e) Današnja slovenska družba

Katekizem katoliške Cerkve takole opredeljuje družbo: »Družba je skupnost oseb, organsko povezanih na podlagi počela edinosti, ki presega vsako izmed teh oseb... Po njej je vsak človek postavljen za 'dediča', prejema 'talente', ki bogatijo njegovo identiteto in katerih sadove je dolžan razvijati« (KKC 1880). Pomemben pa je člen 1881, ki pravi: »Vsako skupnost opredeljuje njen namen in se v skladu s tem pokorava posebnim pravilom, toda 'počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba' (CS 25,1)«. Podobno govori katekizem o socialni pravičnosti, katero je mogoče dosegati samo »v spoštovanju človekovega presežnega (transcendentnega) dostojanstva. Oseba predstavlja poslednji cilj družbe« (KKC 1929).

V deželah na prehodu iz komunizma v nov družbeni red je potrebno na novo opredeliti družbo in v povezavi z njo še mnogo drugih stvari, med njimi predvsem pojmovanje resnice, svobode in občestva.[45] Te resničnosti, oblikovane po meri komunistične ideologije in socialističnega sistema, ne morejo (in niso nikoli) izražati resnične vsebine. Potrebne so globoke (in ne samo »lepotne«) spremembe, ki zahtevajo iskreno željo in pripravljenost zapustiti dosedanja napačna izhodišča in sprejeti čisto novo, resnično vsebino. Slovenci moramo samo pogledati v svojo bližnjo zgodovino in sami vase, da odkrijemo kričečo prikrojenost teh vrednot. Ne samo zaradi vzpostavljanja pristnejših medsebojnih odnosov, ampak tudi zaradi sprejemanja pristnih krščanskih vrednot, se moramo resno lotiti tega prenavljanja.

Kot kristjani tudi ne bomo mogli mimo kričeče potrebe po medsebojni spravi, spravi v našem narodu. Ta je potrebna za normalno življenje v družbi. Sprava je vsekakor izraz krščanske širine, ki ne čaka na opravičenje, ampak ga prehiteva. Cerkev se namreč ne more postavljati na eno ali drugo stran (in biti

[45] Prim. A. Zuberbier, *Quelques remarques 'a propos de la lecture théologique des mutations sociales et culturelles en Europe centrale et orientale*, v: J. Vermeylen (ur.), *Cultures et théologies en Europe*, Cerf, Paris 1995, 69-75.

tako proti drugi), ampak je poklicana, da ustvarja takšno okolje, v katerem bodo mogli vsi prejeti osebno dostojanstvo, do katerega seveda prideta žrtev in storilec po različnih poteh. Cerkev je odgovorna za vse.

Premagati moramo tudi zaprtost in samozadostnost v narodnem kakor tudi v osebnem življenju (varovanje pozicij), kar pa ne sme voditi v izgubo lastne narodne in osebne istovetnosti. Premagati moramo tudi kolektivizem, ki je pravo nasprotje občestvenosti in privatizem, ki je nasprotje angažiranosti, zavzetosti in altruizma. Bati se je, da bo privatizacija, cepljena na socialistično podlago, prinesla brezobzirno pehanje in izkoriščanje.

Tukaj ima Cerkev odgovorno nalogo oblikovati v kristjanih pravični, humani družbeni in socialni red ter biti kritični korektiv državi, ki bi si jemala pravice, ki ji ne pripadajo.[46] V tej zvezi je pomembno načelo solidarnosti, prijateljstvo ali socialna ljubezen. Ta solidarnostni čut se izraža na prvem mestu v prizadevanju za pravičnejši družbeni red, pri reševanju socialno-ekonomskih problemov, sega pa tudi onkraj materialnih dobrin. Vsekakor držijo Jezusove besede: »Iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravičnost in vse drugo vam bo navrženo« (Mt 6,33).[47] V naši zgodovini imamo nekaj osebnosti, ki so nam lahko v zgled (Gosar, Krek), njihov nauk pa izhodišče za oblikovanje takšne prakse v novih razmerah. Vsekakor pa so nepogrešljive pri vsem tem papeževe okrožnice, predvsem okrožnice *Laborem exercens (O človeškem delu), Centesimus annus (Ob stoletnici), Sollicitudo rei socialis (O skrbi za socialno vprašanje).*

f) Današnja slovenska kultura

Za inkulturacijo evangelija je potrebno upoštevati kulturo.[48] Vera, ki ne postane kultura v najširšem pomenu besede, slog življenja, ni v polnosti sprejeta, celovito mišljena in ni dosledno živeta.[49] Papež je v govoru na sedežu Unesco poudaril: »Človek živi zares človeško življenje po zaslugi kulture. Človeško življenje je kultura tudi v tem pomenu, da se človek po njej loči in razlikuje od vsega, kar še biva v vidnem svetu: človek ne more shajati brez kulture«. Papež nadaljuje: »Kultura je tisto, po čemer človek kot človek postaja bolj človek, 'je' bolj, se bolj približuje temu 'biti'« (govor v Unesco, št. 6 in 7). Evangelij kulturo predpostavlja in jo bistveno dopolnjuje ter plemeniti (prim. CS 53,1; prim. še CS 53-62). Blagovest ne pozna »bližnjic«, zato mora pastorala upoštevati stopnjevitost. Mali narodi lahko postanejo »veliki« predvsem na kulturnem

---

[46] Ratzinger pravi, da ostaja Cerkev za državo nekakšen »zunaj«, saj sta samo tako obe to, kar naj bi bili. Prim. J. Ratzinger, *Pomen verskih in nravnih vrednot v pluralistični družbi,* v: *Communio-KO* 7 (1992), 349-361; tu 358-360.

[47] Prim. *KKC* 1939-1942.

[48] Prim. celotno delo A. Peelmana, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993. A. Stres poudarja v navedenem delu, da je vsaka religija duhovni pojav, ki se umešča v kulturni prostor. Položaj vsake religije, torej tudi krščanstva, je potemtakem v veliki meri odvisen od ozračja, ki vlada v duhovni kulturi določenega časa in prostora« (str. 286; prim. še 269-297).

[49] Prim. E. Babini, *La fede cristiana e il suo spessore culturale*, v: *Communio* (it.), 143 (1995), 50-57.

področju. To je dokazoval do sedaj tudi slovenski narod. Da so bili nosilci kulture v njem prav duhovniki in redovniki ter da je bila ta kultura globoko prežeta z verskimi vredotami, ni potrebno poudarjati. Zato tudi današnjemu rodu ni potrebno začenjati od začetka. Če smo kristjani v polpretekli dobi zvračali krivdo za skromno navzočnost v javnem kulturnem svetu na nasilni »izgon« iz javnega življenja, danes tega ne moremo več. Seveda nas ta ista družba danes ne sprejema z odprtimi rokami, ampak nas postavlja med mnoge »ponudnike« in si moramo mesto, ki smo ga že zdavnaj imeli, na novo izboriti sami, z osebno prepričljivostjo in kvaliteto. Ne smemo misliti, da je naše posvečanje kulturi in omiki preprostih ljudi (kar ne pomeni manj kulturnih!) tudi manjvredno in drugorazredno dejanje. Misijonarji naših prednikov, od sv. Cirila in Metoda naprej, pa tudi naši misijonarji (Friderik Baraga, Ignacij Knoblehar itd.), so jasno vedeli, da je kultiviranje naroda tudi v službi evangelizacije ter da je evangelizacija oplemenitenje kulture nekega naroda. Nekako v to smer razmišlja Taras Kermauner v sestavku *Rekristjanizacija Slovencev terja rekultiviranje slovenskega krščanstva*: »Sam pričakujem - več kot si le želim - da bo polprihodnja slovenska kultura krščanska; v tem širokem pomenu besede, ki ga opisujem. Da se bo slovenski kristjan na široko odprl kulturi, se v nji 'spopadal' s pojavi zla, vedro pričeval Boga kot edinega Odrešenika in kazal, da se je le s krščanstvom mogoče prav orientirati v blodnjaku tega sveta. Da je ta svet blodnjak, je danes v kulturi splošno priznano. Le poti iz labirinta sami kulturniki ne vidijo; oz. predlagajo napačne poti (sveto namesto božjega ipd.)«.[50] Ne smemo si zatiskati oči pred dejstvom, da je danes kultura postala »tržni artikel«; še več, da jo je ekonomija v veliki meri podredila svojim lastnim zahtevam. Krščanska kultura pa naj bi ta svet spreminjala in ne se mu prilagajala. Navkljub splošni naravnanosti je potrebno zopet poudariti pomen pisane in brane besede. Zavedamo se nemoči, ko izhajamo iz dejstva, da govorimo o Božji besedi in Besedi v času, ko ljudje ne poznajo kulture besede; da govorimo o Božjem kruhu, ko ljudje ne poznajo kulture kruha.

»Oče, potrdi nas v veri!« Bojim se, da vidimo v tej prošnji najlažjo pot za dosego cilja, za katerega bi potrebovali v »navadnih« razmerah mnogo več (ali preveč) lastnega truda. Papežev obisk ne more sprožiti nekega mehanizma, ki bi v prihodnje samodejno deloval. Nasprotno, potrditev, prebuditev, poživitev bo »zaposlila« slovenske kristjane v času prehoda v tretje tisočletje. Samo tako bomo prišli tja kot Slovenci in kot kristjani, še bolje: kot v veri potrjeni Slovenci, ki vedo, da je samo Kristus človekov Odrešenik. V pričujoči razpravi sem skušal nakazati samo nekaj razsežnosti in področij, katerih pastoralni delavci na Slovenskem ne bodo smeli zanemariti.

[50] T. Kermauner, n. d., 127-128. Koristno je prebrati celo knjigo ter še drugo njegovo delo *Bog in Slovenstvo. Versko kulturni eseji*, Družina, Ljubljana 1993.

Povzetek: **Ciril Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri**

V pričujoči razpravi razčleni geslo papeževega obiska v Sloveniji, ki se glasi: *Oče, potrdi nas v veri.* Odkriti skuša pomembnost vsake od besed, ki to geslo sestavlja, da bi tako mogli vsaj nekoliko odkriti pomembnost celote. Najprej pokaže, kdo je ta oče, ki prihaja, da nas potrdi v veri. Kot Petrov naslednik je tudi on potrjeni potrjevalec. Nato odkriva nekatere razsežnosti potrditve. Ustavi se ob svetopisemskem, zakramentalnem in antropološkem pomenu potrditve. Nakaže današnje »stanje« vere; predstavi vsebino in razsežnost vere, ki je vseskozi kristološka, trinitarična in eklezialna. Posebej predstavi eksistencialnost vere. Ta potrditev naj se »dotakne« današnje Cerkve na Slovenskem.

Summary: **Ciril Sorč, Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith**

The author analyzes the slogan of the Pope's visit to Slovenia: *Father, confirm us in faith.* He tries to discover the meaning of each word of the slogan so that the meaning of the whole might at least partially appear. First it is shown who the father coming to confirm us in faith is. As a successor of St. Peter's, he is himself a confirmed confirmer. Subsequently, some dimensions of confirmation such as the biblical, sacramental and anthropological meanings thereof are dealt with. Then the present state of faith is briefly described. The christological, trinitarian and ecclesiastical contents and dimensions of faith and especially the existen tial aspect thereof are presented. This confirmation in faith should »touch« the present Church in Slovenia.

Razprava UDK 27 (38 Korint) »96« (049.2)

Davorin Peterlin

The Corinthian Church in A. D. 96: Clement's Exhortation to Unity

Rationale

Like Paul four decades earlier, in A. D. 96 Clement is faced with the problem of disunity. He feels an irresistible urge to address it and help the Corinthian church get back on the right track from which they wandered through their contentions.

Unity is not something that comes naturally. Clement does not take it for granted. Becoming a Christian and joining other Christians does not automatically produce unity. Although endowed with many of God's gifts: »life in immortality, splendor with righteousness, truth with confidence, faith with assurance, self-control with holiness« (35:1), the group of believers in Corinth found it possible not to live in unity.

Yet living in unity seems to be implied in the reference to the future gifts prepared for those who patiently wait for God (34:8). Two considerations can be invoked in favor of this assertion. First, immediately preceding the latter citation, the harmonious worshipping of thousands of angels is set forth before the Corinthians (»We should note«) and the exhortation follows the example: the readers are to imitate the angels (34:5-7). There is no reference here to any liturgy or cultus of the early church. If this reference implies any correspondence with the state in the Corinthian church, then the most that can be said is that it seems likely that the Corinthian contentions and divisions disrupted the smooth unfolding of prayer meetings. The quality of being and staying in harmony is underlined also in 9:4 where it is stated that the animals entered Noah's ark in concord, and in 9:2 negatively where Lot's wife did not remain in harmony with him.

Second, the whole cluster of examples starting in 37:1 extols orderliness as the functional principles of any human association, and even more of a group of believers. These examples will be treated more fully later, but here it should be observed that both harmony and orderliness have one basic justification and

reason for being: God wills them! Angels minister to »God's will« (35:5; Lake),[1] that is, they obey his will by their harmonious worshipping.[2] The Old Testament cultic regulations and order reflect God's will too (40:3). Nature obeys God's will (chs. 20, 33), though it cannot choose not to obey it. Soldiers obey their superiors according to God's will, etc.

But humans can choose to disobey, and that is what the Corinthians have done. Therefore Clement uses imperatives which speak about subjection to God's will (34:5). Only such a positive active stance can secure the reception of God's gift of unity.

As well, it is not a matter of one person producing unity. Although a single person can destroy it, all must be involved in reconstructing and maintaining it. Again it must be stressed that Clement addresses the whole church concerning this issue for the above reasons. I. Giordani[3] is certainly wrong in talking about a bishop as an incarnated unity and its pledge.

Presuppositions

In order to be able to conform to God's will, the Corinthian Christians are advised about the basic presuppositions for doing so. The major source of instruction is »the glorious and holy rule of our tradition« (7:2).[4] Jesus brought in salvation (7:4). The Old Testament furnishes numerous examples of believers' responses through repentance (chs. 7-8), obedience (chs. 9-12) and humility (chs. 13-18).

Clement's examples of *repentance* are Noah, Jonah and the Ninevites. Other prophetic texts dealing with repentance round out the theme. The Haggada on *obedience* includes: Enoch, Noah, a detailed account of Abraham, Lot and his wife (in whose case disobedience is equated with double-mindedness and doubt in God's power) and Rahab. In the latter's case the motifs of faith and hospitality embrace the motif of obedience That all of the examples of this group have a »prophetic« significance is attested in 12:8. This conclusion, although referring in the strict sense only to Rahab, points by extension to all of them.[5]

For Clement the inescapable consequence of repentance before God and obedience to his will is *humility* (13:1), although it can be also said to precede them. Those who are humble are also peaceable (14:5) and seeking the company of such is beneficial. The supreme example is Christ himself (16:1-17) but other Old Testament persons are also noted: Elijah and Elisha, Ezekiel, the prophets, the heroes of old, Abraham, Job, Moses and David. Again Clement

---

[1]Richardson, *Early Christian Fathers,* incorrectly renders »him.«

[2]Unnik, »1 Clement 34,« 340ff.

[3]Giordani, *The Social Message*, 136.

[4]Not in a technical or legalistic sense of something dead; see Richardson, *Early Christian Fathers,* 47, n. 31.

[5]Wills, »Form,« 284.

bolsters up his insistence on imitating the spiritual heroes by stating that all of these qualities are a part of God's will (repentance--8:2, 5; obedience--9:1; humility--56:1,2). They are mandatory for Christians.

Examples of Order

After explaining that it is God's will that his people live in unity, and that the presuppositions for unity within the local congregation of believers are obedience to God's will, repentance for sins and humility toward both God and fellow believers, Clement does not stop. He goes to great pains to stress an aspect of unity which he deems crucial to the problem in Corinth, namely order. According to him there is no unity without order. Whether he maintained this view unconditionally, that is, whether this view was the cornerstone of his Christianity is an open question. My opinion is that various accusations directed against his alleged legalism and excessive love for orderliness are by the large misplaced. The situation demanded an emphasis on this element and he responded accordingly. Had the problem been of a different nature, he would have arranged his argument differently and incorporated and emphasized other Biblical truths.

The first and most discussed example of order is the example of *nature* (chs. 20, 33). It is a perfect illustration of order and was widely used by both Greek philosophers and Jewish writers. While older commentators of First Clement used to stress the Stoic elements and called ch. 20 the departure from the Biblical teaching toward natural theology,[6] W. van Unnik has shown that although similarity in vocabulary does exist, the Stoic philosophy is absent:

> ... there is a marked difference: among the Stoics the order seems more or less established in itself and makes men think that there must be behind it an organizing power, and that it is from the order of nature that this divine power can be known; in 1 Clement the order is established by the command of the Creator and reveals the *will* of God, the keynote of the passage being not so much the order in nature as the command of God...[7]

If closer parallels to Clement's text are to be sought, they are to be found in Palestinian Jewish sources, not Hellenistic Jewish ones where there would be some chance of Stoic influence.[8] A. Hall has shown that even the phraseology consists of secondary Stoic elements,[9] but he also allows that the two traditions, Stoic and Jewish, had converged in First Clement.[10]

---

[6]Richardson, *Early Christian Fathers*, 38.
[7]Unnik, »1 Clement,« 270.
[8]Ibid., 56.
[9]Hall, »1 Clement,« 270.
[10]Ibid., 274.

Clement uses the illustration for rhetorical purposes.[11] Later church fathers employed nature as a convenient source of simile and metaphor, but also as an example of an ordered system pointing beyond itself.[12]

What is the goal of this piece of »Jewish catechetical instruction which Clement updates by clothing it in *Stoic dress* in view of the (then) prevailing philosophy in Rome?«[13] It is to show the Corinthian Christians that »nature is submitted to the divine will and from this proceeds peace and order.«[14] Nature is a perfect example: in it there is no sedition. In this sense Clement may be emphasizing the submission of nature to God[15] more than order. And herein lies the message to the church: they are to »emulate the ideal pattern of God's perfect rule. Every deviation from appointed order of course is a violation of God's command and constitutes an act of disobedience to his will.«[16]

I have already commented upon the harmonious ministering of the *angels* in 34:5-7. Other examples of order are found in ch. 37. The first one depicts the subordination within an *army.* Military discipline was a popular theme in Hellenistic-Roman literary tradition since the time of Paul, and Clement naturally follows the literary customs. However, A. Jaubert[17] has shown that the illustration is a combination of ranks from both Roman and Jewish armies, so that glorification of the Roman army[18] is not intended.

The next example points to mutual reliance and dependence (37:4) rather than to subordination. The *mixture of great and small* is advantageous to the whole. The metaphor was probably taken over by Clement from the Greek philosophical tradition, possibly through a Stoic source.[19] It had also become associated with a healthy blend of different social elements in the *polis.* D. W. F. Wong[20] observes that the term for mixture, *synpnei* (denoting mixture with interdependence), was probably used deliberately instead of *miksis* (implying no interdependence). As such the illustration of the mixture provides a good balance to the first one.

Clement's flow of thought brings him to another illustration, that of a body, which was also commonly a part of the general culture.[21] It had been used by Greek, Roman and Jewish authors. Paul must have thought it important be-

---

[11]Wong, »Order,« 82.
[12]See D. S. Wallace-Hadrill, *The Greek View of Nature* (New York: Barnes and Noble, Inc., 1968), 202.
[13]Wong, »Order,« 83.
[14]Hall, »1 Clement,« 272.
[15]Ibid., 270.
[16]Wong, »Order, 82.
[17]A. Jaubert, »Les Sources de las Conception Militaire de 1'Eglise en 1 Clement 37,« *Vigiliae Christianae* 18 (1964).
[18]Jaeger, *Early Christianity,* 15; also Mayer, »Clement of Rome,« 539.
[19]Jaeger, *Early Christianity,* 116.
[20]Wong, »Order,« 84.
[21]Grant, *Early Christianity*, 36-37.

cause he used it twice, in 1 Cor. 12:21-23 and Rom. 12:4-5. R. Grant [22] remarks that

> the metaphor is primarily and essentially political. It becomes Christian only because Paul mentions Christ, explains that membership in the body comes through baptism, states that position in the body is due to God's choice, and calls Christians the »body of Christ.«

J. Murphy-O'Connor looks at the metaphor from another angle.[23] He mentions that during his stay in Corinth Paul might have seen the famous sanctuary of Asclepius, the Greek god of Health and medicine. Sick people seeking healing would bring to it terra cotta models representing hurting parts of the body: heads, hands, feet, arms, legs, breasts, genitals, eyes and ears, and leave them. Archeological excavations have recovered great numbers of such pieces. Seeing all this, says J. Murphy-O'Connor, Paul might have thought that this phenomenon, so familiar to the Corinthians, would make a good illustra tion.

However it be, Clement took it over as an illustration. Diversity is stressed, but even more harmonious cooperation. The term *synpnei,* which is critical for this passage, has been translated differently by translators: the limbs are said to »act in concord« (Richardson), »work together« (Lake), »coalesce« (Grant), »conspire together« (Glimm). The notion that the one spirit permeates the universe was present in Stoicism and W. Jaeger[24] concludes that it was readily assimilated in the Christian belief in the Holy Spirit.

It seems that Clement follows more closely earlier Greek usage than Paul's Christianized version.[25] H. T. Mayer's[26] observation that »Paul's idea of the church as the body of Christ is filled by Clement with wisdom of Greek political experience and speculation« is thus misleading for it assumes conscious and detrimental activity on Clement's part. Yet it must be admitted that Clement's rendering leaves out the specific Christian understanding of the congregation of believers: he omits to mention that they are united in the body because they are in Christ. His picture only suggests a harmonious mechanism in which the differences and distinctivenesses are synchronized.[27]

Among the examples of order in First Clement D. W. F. Wong lists the prayer for the rulers in 60:4-61:2.[28] Just as nature follows God's arrangement, so man should in the *political sphere* (61:1) as well as in the religious and military

---

[22]Ibid., 36.
[23]Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth,* 165.
[24]Jaeger, *Early Christianity*, 23.
[25]See Hagner, *Use,* 198f.
[26]Mayer, »Clement of Rome,« 539.
[27]See Eduard Schweizer, *The Church as the Body of Christ* (Richmond: John Knox Press, 1964), 60ff.
[28]Wong, »Order,« 86f.

spheres. Clement's appeal to obedience and loyalty to the authorities is colored by the special circumstances and the aim of his letter, just as John's opposite attitude toward Rome is in the Book of Revelation. He wants to avert possible persecution of Christians by the authorities. Orderly conduct prevents sedition. Prayer for the state, its rulers and Pax Romana is another aspect of faithfulness to order which the Creator himself had sanctified. The benefit of such conduct is twofold. First, the Christians fulfill obedience to God's will[29] and, second, they are seen by the state as *religiosi* rather than *superstitioi*,[30] which diminishes the danger of persecution.

Means

Paraenetic material concerning obedience, repentance and humility, as well as the emphasis on order as the constitutive part of any divinely appointed association of people, especially of believers, is not all that Clement offers as the solution to the problem. He does not leave it up to the Corinthian Christians to work out the practical implications. Certainly, there can be no doubt that the reinstatement of the deposed presbyters is the first and obvious step (54:2; 57:1, 2). Their ousting out was a sin. In order that the church may function properly, and that the faithful transmission of the apostolic teaching be secured, the presbyters must fulfill their ministry. The next step, perhaps even preceding the reinstatement of the presbyters, is prescribed by Clement. This reveals an interesting practical insight. He prays that the rebels in obedience to God's will (56:1) bend the knees of their hearts (57:1) in humility and leave the congregation. As long as they stay, Clement seems to be saying, there is a possibility of further trouble. They may lapse into the same sin, but the possibility of retaliation may also have to be reckoned with.

There are two sides to Clement's solution.[31] First, the rebels are freely to decide to leave and choose to go into exile. They must become convinced that they should sacrifice themselves for the benefit of the congregation. They should realize that the community is above the individual. This is the thrust of the invocation of Moses and the episode from the wilderness related in 53:1ff. Other »heathen,« Christian and Jewish examples in 55:1ff point in the same direction. A comforting note is added. Those who do seek voluntary exile will receive a warm welcome wherever they go and any other church will accept them because they have done what the Lord wills.

Second, the step is not altogether up to the dissenters. Even if they are not convinced about the necessity of the measure, the injunction should still be fulfilled. The church is to exercise discipline. Mayer comments:[32] »This

[29]Grant, *Early Christianity*, 23.
[30]Mikat, »Die Bedeutung,« 40.
[31]Ibid., 35.
[32]Mayer, »Clement of Rome,« 539.

suggestion reminds the reader of the common practice of Greek city-states whose political assemblies regularly exiled their leaders who had grown too powerful or popular.« P. Mikat in this connection notes that next to capital punishment the exclusion from the association was in Greece the severest internal punishment.[33] Although this practice was probably known to Clement, and he might have used it in a biblicized way, its Christian roots can be seen in the New Testament instances of *correctio fraterna* such as Mt. 18:16.

Aftermath

How exactly the exhortations were put into practice is unknown. Some light, however, is thrown on the later history of the Corinthian congregation thanks to Eusebius (*Hist. eccl.* 4, 23:11). Thus he quotes Dionysius, the bishop of Corinth c. 170-80, who wrote that in his time Clement's letter was still being read publicly in the Corinthian church on Sunday meetings. This can only mean that it was held in such high regard because of its insights and directives which had been successfully applied in the church's not so distant past. We can assume that unity had been reestablished and that the members of the church lived in concord of love (50:5). The good times of chs. 1 and 2 had returned. Peace in the community was achieved because the Holy Spirit was allowed to work out the orientation within each members' soul. Peace and concord are the result of man's submission to God.[34] The danger of persecution had been averted and the church was powerful in its witness to the surrounding world.[35]

What kind of relation did the Corinthian church have with other neighboring churches? Although the New Testament does not mention by name any church in Achaia other than Corinth and Cenchrea (Rom. 16:1), it is possible that there did exist other congregations. An indication in favor of this assertion can be found in 2 Cor. 1:1. The person of Dionysius is also helpful in this respect. Backed up by the »authority of the old church of Corinth«[36] he kept profuse correspondence with other churches. Among the seven letters known to us, three were sent to Athens, Lacedaemon and Sparta respectively. This fact again emphasizes how the life of each church was embraced within the life of neighboring Christian churches. Just as eighty years prior to Dionysius the Roman church took it as its duty to intervene in the Corinthian affairs, so now the Corinthian leadership does the same.

In conclusion, it may be conjectured that the Corinthian church had overcome its disunity and had become a leading church among the Achaian churches,[37] possibly due to its »energetic Christianity.«[38]

---

[33]Mikat, »Die Bedeutung,« 33.
[34]Hall, »1 Clement,« 260.
[35]Breytenbach, »The Corinthian Church,« 11.
[36]Weiss, *Earliest Christianity,* 828.
[37]Ibid., 829.

Summary: **Davorin Peterlin, The Corinthian Church in A. D. 96: Clement's Exhortation to Unity**

The article examines Clement's letter to the disunited Corinthian church as a carefully composed exhortation to unity. Clement finds the rationale for the exhortation in God's will for order and harmony, and identifies repentance, obedience and humility as the basic presuppositions in the adressees. Each of the notions is illustrated by examples from the scriptures or the natural world. Clement then returns to the notion of order, without which in his opinion there is no unity in the Christian congregation, and underlines it by six further examples. As a matter of practical steps Clement urges disciplining trouble-makers who are to submit to it willingly, and the restoration of previous order and unity.

Povzetek: **Davorin Peterlin, Korintska Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti**

Članek proučuje Klemenovo pismo neenotni korintski Cerkvi kot skrbno sestavljen opomin k enotnosti. Klemen vidi osnovni razlog za opomin v tem, da Bog hoče red in harmonijo, kot osnovne pogoje pri naslovljencih pa označi kesanje, pokorščino in ponižnost. Vsakega izmed pojmov opiše s primeri iz svetih spisov ali iz narave. Nato se Klemen vrne k pojmu reda, brez katerega po njegovem mnenju v krščanskem občestvu ni edinosti, in ga poudari s šestimi nadaljnjimi zgledi. Kar zadeva praktične ukrepe, Klemen predlaga, da je treba kaznovati povzročevalce nereda, ki naj se prostovoljno podvržejo kazni, ter obnoviti prejšnji red in edinost.

[38]Harnack, *Mission*, 469.

Pregled UDK 929 Trstenjak, Anton

J. Juhant - V. Potočnik

Anton Trstenjak (1906-1996)

Na Teološki fakulteti

Anton Trstenjak je slovenski javnosti poznan predvsem kot psiholog in svetovalec za človekova življenjska vprašanja. Ponavadi ni stopal v ospredje kot teolog in duhovnik, njegovo vsestransko delovanje pa je imelo pečat njegove krščanske in duhovniške vzgoje. Ta je bila podlaga vseh njegovih spisov, urejenih po sholastični natančnosti, dajala pa je tudi temelj njegovemu odnosu do ljudi. Tako v spisih kot v neposrednem odnosu do človeka je nevidno dihal krščanski duh, ki je Trstenjaka oblikoval od domače hiše prek šole posebno bogoslovja v strogi jezuitski šoli Canisianuma v Innsbrucku. Poglabljal ga je sam v iskanju nove krščanske podobe človeka v mladinskem oziroma križarskem gibanju[1] in ga utrjeval kot profesor krščanske filozofije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

Anton Trstenjak je leta 1926 po odlično opravljeni maturi na klasični gimnaziji v Mariboru vstopil v mariborsko bogoslovje. Gimnazijska in študijska leta so ga zaznamovala z novimi iskanji v Cerkvi in ob mladinskem gibanju je začel oblikovati čut za eksistencialno stisko sodobnega človeka in v iskanju novih odgovorov v veri. Po enem letu je nadaljeval filozofske in teološke študije na Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku, kjer je leta 1929 promoviral za doktorja filozofije, leta 1933 pa za doktorja teologije. Skupaj s pokojnim škofom Pogačnikom je doživljal strogo jezuitsko vzgojo mednarodnega zavoda Canisianuma, kjer je stanovalo takrat in kasneje še nekaj Slovencev. V duhovnika je bil posvečen 2. avgusta 1931 v mariborski stolnici,[2] kot eden zadnjih duhovnikov, ki jih je posvetil škof Andrej Karlin.[3]

Po mestu predavatelja verouka na klasični gimnaziji je postal prefekt in profesor na visoki bogoslovni šoli v Mariboru, dokler ni v študijskem letu 1939/40 pod dekanom Janezom Fabijanom postal docent za filozofijo,

---

[1] Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem,* v: *GSM* 16 (1961), 1-8.

[2] Prim. *Letopis Cerkve na Slovenskem,* MD, Ljubljana 1991, 216.

[3] Prim. A. Trstenjak, *Moji spomini na škofa Karlina,* v: E. Škulj (ur.), *Karlinov simpozij v Rimu,* Celje 1996, 275.

pedagogiko in metodiko[4] na Teološki fakulteti, in sicer na temelju habilitacijskega dela *Metodika verouka* s podnaslovom *Oris versko-pedagoške psihologije*, ki je naslednje leto izšlo v tisku. Izvirnosti knjige se je zavedal avtor sam, saj je v uvodu napisal: »A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino.«[5]

Trstenjakov prihod v Ljubljano tik pred vojno je zanj pomenil dokaj nemoteno delo med okupacijo; v Ljubljano so pred Nemci pribežali tudi mnogi drugi štajerski duhovniki. Še več. Del vojne od 1941 do 1942 je preživel v Milanu, kjer je mogel na Katoliški univerzi Svetega Srca pri znanem italijanskem frančiškanskem psihologu in filozofu, utemeljitelju neosholastike in tudi te univerze (1921) p. Agostinu Gemelliju (1878-1959) poglobiti svoje znanje psihologije in njej je ostal predan vse življenje.

Leta 1946 je Trstenjak napredoval v izrednega profesorja, istega leta pa je izdal *Pastoralno psihologijo*. Kaj je knjiga pomenila v strokovni literaturi, nam pojasni avtor sam, ko v uvodu v drugo izdajo leta 1987 pravi: »Prva izdaja je izšla leta 1946, napisana je bila že med okupacijo. To je bila časovno prva pastoralna psihologija na svetu, ker nobeno drugo delo ni imelo takega naslova in ni v celoti obravnavalo zgolj pastoralne psihološke tematike. Zato je knjiga vzbujala pozornost tudi v tujini. Imeli so jo za izvirno delo na tem področju.«[6] Kaj je Trstenjakova knjiga pomenila v razvoju slovenske teološke misli, pa po 25 letih pove Stanko Cajnkar: »Pastoralna psihologija dr. Trstenjaka je že prava teološka knjiga, ki nakazuje smernice vsemu teološkemu snovanju novega rodu. Prava, globoka psihologija, ne more zagovarjati zastarelih teoloških in pastoralnih teorij. V Trstenjakovi knjigi se je tudi Slovencem odprla pot v 'novo teologijo', čeprav knjiga tega izraza ne pozna.«[7] Vsa povojna generacija duhovnikov je v njej dobivala oporo za težka leta pastoralnega delovanja v novih družbenih razmerah.

Čez dve leti, leta 1948 je Trstenjak napredoval v rednega profesorja za psihologijo in zgodovino filozofije. Istega leta je postal prvič dekan z enoletno mandatno dobo. To so bili težki časi te ustanove, kot je zapisal njen kronist: »Fakultetni svet se je upiral načrtu, da bi teološka fakulteta postala samostojna državna fakulteta zunaj sestava univerze.«[8] V naslednjem študijskem letu 1949/50 je Trstenjak ponovno vodil TF in si prizadeval, da bi ostala državna fakulteta s pravico podeljevanja doktorata. Dne 23. marca 1950 se je konstituiral fakultetni svet samostojne, vendar še vedno državne TF. Dekanat se je iz univerze moral preseliti v Alojzijevišče; to je bilo zunanje znamenje, da so začeli izvajati zakon o ureditvi visokega šolstva v LRS (25. oktobra 1949), ki

[4] Prim. M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 175.

[5] A. Trstenjak, *Metodika verouka: Oris versko-pedagoške psihologije*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, VII.

[6] A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, MD, Celje ²1987, 9.

[7] S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 181.

[8] M. Smolik, n. d., 177.

je določal, da se Teološka fakulteta izloči iz sestava Univerze in postane samostojna fakulteta, urediti pa jo je treba po uredbi o fakultetah in katedrah univerz in visokih šol.[9]

Dne 30. junija 1966 je bil Anton Trstenjak tretjič izvoljen za dekana. Cajnkar omenja, da je zaradi težav, ki so nastale v zvezi s to izvolitvijo (ne zaradi osebe novega dekana), prevzel posle dekana šele 4. januarja 1967. [10] Kot dekan je imel vsestranske, predvsem kadrovske težave. Zato je sam leta 1967 velikemu kanclerju predlagal, naj imenuje nekatere predavatelje za redne profesorje, ker je bil v tistem času edini redni profesor na fakulteti.[11] S svojo avtoriteto in vplivom je pomagal TF prebroditi težke čase družbene osame in odrinjenosti. Kot je sam večkrat dejal, so ga vabili na številne tuje univerze, vendar je kljub težavam ostal zvest domači ustanovi.

Dne 30. septembra 1973 je bil na lastno željo kot profesor TF upokojen, vendar je še naprej ostal povezan z njo. O tem nam pričujejo številne razprave, ki jih je objavil v glasilu TF, Bogoslovnem vestniku.[12] Pa tudi sicer ni pozabil na teologijo, posebej ne na pastoralno teologijo. Leta 1988 je pri celjski Mohorjevi družbi izdal knjigo z naslovom *Človek končno in neskončno bitje* s podnaslovom *Oznanjevalna antropologija*. V uvodu pravi: »Ko sem pripravljal drugo izdajo Pastoralne psihologije, sem k novim poglavjem pritegnil predavanja o religijski in pastoralni psihologiji, ki sem jih imel še kot redni profesor Teološke fakultete, obenem z nekaterimi drugimi predavanji in članki, delno še neobjavljenimi, delno objavljenimi v raznih revijah, in jih povezal v sistematično celoto. Tako je nastalo novo delo, ki ni bilo več zgolj religijska in ne samo pastoralna psihologija, ki sta jedro knjige, saj zajema celotnega človeka v odnosu do versko oznanjevalnih vprašanj, torej versko oznanjevalni nauk o človeku ali antropologijo.«[13]

Poleg državnih je bil Anton Trstenjak deležen tudi cerkvenih odlikovanj. Leta 1974 ga je papež Pavel VI. imenoval za hišnega prelata, Cerkev na Slovenskem pa mu je leta 1986 podelila odličje sv. Cirila in Metoda.

Leta 1969 je TF skromno, a ponosno praznovala 50-letnico delovanja. Na akademiji v ljubljanski stolnici je bil slavnostni govornik Anton Trstenjak. Svoj govor *Teološka fakulteta nekoč in danes* je sklenil z mislijo, ki osvetli tudi njegovo življenjsko delo. Teološka fakulteta si mora prizadevati, »da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedovati, bi se reklo prerokovati. Te ga pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; še več: je vera v človeka«. [14]

---

[9] Prim. M. Smolik, n. d., 177.

[10] Prim. S. Cajnkar, n. d., 198.

[11] Prim. S. Cajnkar, n. d., 186.

[12] Prim. E. Škulj, *Bibliografsko kazalo BV (1921-1990)*, v: BV 51 (1991), 28.

[13] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje: Oznanjevalna antropologija*, MD, Celje 1988, 5.

[14] A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes* (Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani), v: BV 30 (1970), 35.

Tako se je vse Trstenjakovo delovanje sukalo okrog temeljnih problemov človeka v času prelomnih družbenih sprememb. Generacije slovenskih duhovnikov so bile deležne njegovih predavanj in občudovale igrivost njegove besede, s katero se je sprehajal po različnih področjih in panogah ter svoja predavanja dopolnjeval s šalami in primeri svojega bogatega življenjskega izkustva iz srečevanja z ljudmi. Ob teh srečanjih je utiral pota do človeka, da bi tudi v njih in sebi odkrival sledi nevidnega. Vse njegovo delo je spremljala mera znanstvene skepse, kot mi je dejal ob neki priložnosti in vse ga je gnalo iz ustaljenih okvirov, da bi tudi drugim pokazal, da na tem svetu ni nič trajnega. Tako upamo, da je v Nevidnem našel izpolnitev svojih iskanj in snovanj.

Psiholog

Naj ura se ustavi, kazalec zdrsne,
zame je konec časov vseh!

Ta danes tako zgovorni verz iz Goethejevega Fausta je bil akademiku Trstenjaku ne samo posebej priljubljen (večkrat ga je navajal tako v nemškem kot slovenskem jeziku), temveč tudi izraz tistega, kar ga je na poseben način znova in znova vznemirjalo. V mislih se mu je pojavljalo v zenitnih točkah njegove ustvarjalnosti, v trenutkih zahrepenenja, da bi se čas in on sam v njem ustavil in ga ne bi več zanesel nazaj v brazde vsakdanjosti. To so bili trenutki (paradoksni, kot bi rekel on) ne le doživetja veličine življenja in dela, temveč tudi mej, nehanja in smrti. Če bi še enkrat živel? se je takrat spraševal, obenem pa bolj v veri kot v znanosti zapisoval: umrješ, da živiš.

Sedaj, ko so ta njegova doživetja in razmišljanja dokončno postala resnič-nost, želimo - čeprav je to pri tako bogatem življenju skoraj nemogoče! - z enim pogledom, predvsem pa z občudovanjem in globoko hvaležnostjo - njemu in Bogu - zagledati in vtisniti vase njegov življenjski lik. V oporo so nam njegovi trije naslovi: teolog, filozof in psiholog. Največ Slovencev ga je poznalo kot psihologa. Kot filozof je bil znan predvsem svojim nekdanjim študentom. Zdi se, da ga je kot teologa oziroma duhovnika doživel le ožji krog ljudi.

Ko bolje premislimo, je to le delno resnično.

Čeprav se ob imenu Trstenjak najpogosteje pojavlja vzdevek psiholog, akademik Trstenjak nikakor ni bil psiholog v danes običajnem pomenu besede. Kot je sam rad pripomnil, se je psihologije, potem ko je postal doktor filozofije in teologije, le priučil. Za takšno odločitev ni čutil kakšnega posebnega nagnjenja ali klica, temveč ga je k temu spodbudil Janez Janžekovič, predstojnik katedre za filozofijo na TF, z namenom, da bi lahko pozneje predaval novo psihološko vedo, ki jo je že takrat cerkveno vodstvo zahtevalo za teološke šole.

Predvsem pa je Trstenjak do mnogih metod oziroma instrumentov psihološkega proučevanja ostajal zelo previden, celo v precejšnji meri skeptičen in nezaupljiv. Ni jih zavračal, pa tudi veliko uporabljal ne (najbolj še v zvezi z raziskovanjem percepcije barv). Zavedal se je velike nezanesljivosti metod in

orodij psihološkega raziskovanja. Predvsem pa je bil občutljiv in v strahu za tveganost psihološkega manipuliranja s človekom. Sebi lastnejšo psihološko metodo je prepoznaval v neposrednem srečanju s človekom, saj je naravnost poudaril, da npr. namesto inteligenčnega testa razpoznava bistrega človeka po tem, kako govori, kakšne logične povezave v stavku zna skovati ali govori s svojimi izrazi ali zna misliti drugače kot mislijo drugi ali ima svoja stališča o neki zadevi. Trstenjak zastopa mnenje, da mora psiholog imeti široko razgledanost, res veliko znanja in precej poguma, da se lahko povzpne nad razne metodološke pregrade in skoči na drugo stran, kjer ne veljajo več tako zelo ostri zakoni znanstvene empirije.

Sam se je zato počutil bolj antropolog kot psiholog.

Dovolj se je le bežno ozreti na Trstenjakovo življenjsko delo, pa je povsem jasno, kako resnična je ta njegova samoocena. Namesto o njegovi psihologiji je bolj smiselno govoriti o psihološki antropologiji. Vzporedno to velja tudi za njegovo filozofsko in teološko antropologijo, kajti v središču vsega njegovega proučevanja in delovanja je bil vselej človek in zopet človek. Že samo naslovi njegovih številnih knjig dokazujejo, da je bilo pri Trstenjaku vse v znamenju človeka: prizadeval si je za iskanje poti do človeka, naj je šlo skozi prizmo besede ali pisave. Za človeka je šlo, pa naj je bil ta v stiski ali v ravnotežju, med ljudmi ali v prihodnosti, v sreči ali umiranju - vse z enim samim velikim ciljem: biti človek. Pa tudi z globoko vero, da je dobro biti človek.

Očitno je torej, da Anton Trstenjak nikakor ni spregledal temeljnega vidika psihološke in vsake druge znanstvene metode, da je do poglobljenega spoznanja resnice o čemerkoli mogoče priti le s pozitivnim odnosom, naklonjenostjo oziroma ljubeznijo do predmeta raziskovanja. Trstenjakovo življenjsko delo v celoti potrjuje takšno držo; še več, v človeka je bil kar nekako zagledan, ves prevzet. Njegovo raziskovanje je namreč večkrat prehajalo v neizmerno občudovanje, npr. človekove inteligentnosti in ustvarjalnosti (nad njegovo delovno mizo je visela slika astronavta Armstronga, ko je kot prvi Zemljan stopil na Luno).

Njegova živa psihološka antropologija ga je usmerjala tudi v pomoči, v svetovanju oziroma psihoterapiji. Kako drugače razumeti njegovo nadčloveško energijo, s katero se je na svojem domu posvečal množici romarjev, ki v večini niso prihajali kot prijatelji, temveč največkrat kot ljudje v stiski, osamljeni ali potrti, v slepi ulici žalosti in obupa? Mnogi so od njega pričakovali prav čudežno pomoč. Čudež pa je bil najprej že v tem, da so našli človeka, ki si je zanje vzel čas, jim prisluhnil in jim podaril prijazno besedo. Trstenjak je obiskovalcem namenjal tudi do tri četrtine svojega delovnega dne. Morda pa je bila pri vsem tem največja mojstrovina, kako je profesor vsakič, v še tako težkem in brezupnem položaju našel nekaj pozitivnega, dobrega, kamor je skušal nasloniti most, ki naj bi peljal iz doline težav. Takšen optimist je bil. Da je praoptimist, je dejal sam o sebi.

To pa še zdaleč ni bilo vse njegovo delo, saj je ogromno modrosti skušal s pisano besedo posredovati še širšemu krogu ljudi in jim na ta način postati

svetovalec. Tudi v tem teženju je bil izjemen. Sam takole pripoveduje o tej razsežnosti svoje osebnosti: »Med pisanjem sem obseden. Ko je motor idej pognan, potem deluje podnevi in ponoči. Misel, ki jo preberem v kakšni knjigi, pogled skozi okno, razgovor s pametnim človekom so za nove ideje kot neko japonsko seme, ki ga vržeš v vodo in v trenutku vzklije v cvet. Ko se mi rodi nova misel, sem podoben topovski granati. Sveža nova ideja me dobesedno izstreli k mizi in moram pisati toliko časa, dokler ideja ni izčrpana.«

V hkratnosti trinoma psiholog-filozof-teolog je mogoče zaznati posebnost Trstenjakovega ustvarjalnega lika. Povsem napačno ga je predstavljati pred - vsem ali samo kot psihologa. Še manj njegove resničnosti bi zajeli le s filozofom ali s teologom. Tudi sam vzdevek antropolog ne pove dovolj, šele v povezavi z vsemi tremi razsežnostmi njegove življenjske zavzetosti je dovolj celovit.

Res je, da je bil Trstenjak kot filozof in teolog psiholog posebne vrste. Videti je bilo, kakor da opravlja poklic svečenika in v svoj življenjski kelih prestreza nešteto kapelj solza in krvi trpinov, ki so se s svojimi križi znašli pri njem.

Bog mu je dal veliko talentov, nobenega od njih ni zapravil. Vedno je vedel veliko več od nas. Čeprav tudi on ni vedel vsega. Vznemirjala so ga vprašanja, ki vznemirjajo vse nas: Kaj je potem? On zdaj ve.

Povzetek: **J. Juhant - V. Potočnik, Anton Trstenjak (1906-1996)**

Anton Trstenjak je v študijskem letu 1939/40 postal docent za filozofijo, pedagogiko in metodiko, leta 1946 izredni, leta 1948 pa redni profesor za psihologijo in zgodovino filozofije. V študijskem letu 1948/49 je postal prvič dekan, 1949/50 drugič, 1966/67 pa tretjič.

Anton Trstenjak ni bil psiholog v običajnem pomenu besede. Do večine metod psihološkega proučevanja je bil zelo previden. Njegova psihološka metoda je bilo neposredno srečanje s človekom. Pri Trstenjaku je najbolj smiselno govoriti o psihološki antropologiji. Posebnost njegove ustvarjalnosti pa je v tem, da je bil poleg psihologa tudi filozof in teolog oziroma duhovnik.

Summary: **Janez Juhant - Vinko Potočnik, Anton Trstenjak (1906-1996)**

In the academic year 1939/40 Anton Trstenjak became a lecturer in philosophy, educational theory and methodology at the Faculty of Theology in Ljubljana. In 1946 he became an assistant professor and in 1948 a full professor of psychology and history of philosophy. Three times, namely in the academic years 1948/49, 1949/50 and 1966/67 he was elected Dean of the Faculty of Theology.

Anton Trstenjak was not a psychologist in the usual sense of the word. He was very cautious about most methods of psychological investigation. His psychological method was a direct meeting with the person concerned. In connection with Trstenjak, one best speaks about psychological anthropology. A special characteristic of his activity was that he was not only a psychologist but also a philosopher and a theologian i.e. a priest.

Pregled UDK 378.62 - 057.87 (436.6 Innsbruck) (=863) »16/1918«

Bogdan Kolar

Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije

Za poznanje študija teologije in teoloških šol, ki so delovale na današnjem slovenskem etničnem ozemlju, so na voljo poglobljeni in obsežni prispevki, objavljeni predvsem ob raznih jubilejih Teološke fakultete in Univerze v Ljubljani.[1] Ob več priložnostih je bila predstavljena tudi Visoka teološka šola v Mariboru in študij teologije v Mariboru nasploh.[2] Nekoliko manj so poznane teološke šole, ki so jih ustanavljale posamezne redovne skupnosti; te šole niso bile vključene v splošni sistem izobraževanja.[3] Večina samostanov na Slovenskem je v svojem začetnem obdobju morala sama poskrbeti za izobraževanje lastnih kandidatov in organizirati pouk zanje; pogostokrat so si pri tem samostani med seboj pomagali in v enem med njimi organizirali osrednjo izobraževalno ustanovo. Za bolj nadarjene so po Tridentinskem cerkvenem zboru, ko so tudi državne

[1] Prim. M. Benedik, *Teološki študij na Slovenskem*, v: *Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989* = *BV* 50 (1990), 9-22; tu je navedena druga literatura; Po tem obdobju je v zborniku *75 let univerze v Ljubljani*, Ljubljana 1994, E. Škulj predstavil Teološko fakulteto na str. 96-100. Kot temeljno delo za poznanje študija teologije v avstrijskih deželah še vedno velja H. Zschokke, *Die theologische Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich*, Wien-Leipzig 1894.

[2] Prim. *Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru*, Maribor 1929; J. Rajhman, *Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije*, v: *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije*, Maribor 1978, 37-43; *130 let visokega šolstva v Mariboru*, Celje 1991; *Zbornik ob 25-letnici mariborskega bogoslovja*, Maribor 1994.

[3] Največ takih zapisov je mogoče najti v predstavitvah posameznih samostanov ali zgodovinah redovnih skupnosti na Slovenskem. Prim. F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Ljubljana 1976; M. Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien 1600-1750*, Roma 1974; M. Benedik-A. Kralj, *Kapucini na Slovenskem v zgodovinskih virih. Nekdanja Štajerska kapucinska provinca*, Ljubljana 1994. Že pred tem je celovitejši pregled študija teologije pri Slovencih predstavil M. Smolik, *Teologija in Slovenci*, v: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*, Ljubljana 1962, 372-387.

oblasti želele zagotoviti boljšo teološko izobrazbo, omogočili študij na univerzah na Dunaju, v Gradcu ali na benediktinski univerzi v Salzburgu.[4] Med drugimi redovnimi skupnostmi so od leta 1610 imeli organiziran lastni teološki študij s pravico javnosti frančiškani.[5] Po notranji in zunanji ustalitvi so od začetka 17. stoletja razvili širok sistem filozofskega in teološkega študija tudi kapucini.[6]

Želja po boljšem in bolj poglobljenem študiju je narekovala stike z izobraževalnimi ustanovami zunaj ožjega slovenskega prostora. To je bil pojav, ki je bil skupen vsem evropskim deželam in mu je mogoče slediti že od vsega začetka evropskih univerz; večje razsežnosti je dobil v obdobju humanizma in renesanse.[7] Takšna usmeritev je kot edina obveljala pri usposabljanju voditeljev protestantskih cerkvenih skupnosti na Slovenskem. Najpogostejši cilj slovenskih študentov so bile univerze v Padovi, Bologni in na Dunaju. Ko so konec 16. stoletja prevzeli osrednje mesto v organiziranju šolskega sistema Katoliške Cerkve člani jezuitskega reda, so njihovi kolegiji in univerze postali osnovne izobraževalne ustanove tudi za študente teologije iz slovenskih dežel. Prva med temi je bila univerza v Gradcu, ustanovljena leta 1585 in naslednje leto izročena jezuitskemu redu.[8]

Med vrsto jezuitskih visokih šol, ki so pri dvigu ravni izobrazbe v srednji Evropi imele odločilno mesto do najnovejšega časa, sodita Teološka fakulteta in kolegij v Innsbrucku. Prvi jezuitski kolegij na Tirolskem, ki je bil sprva določen za gimnazijo ali latinsko šolo, je bil odprt v letu 1562.[9] Ugledu ustanove in naklonjenosti deželnih oblasti gre pripisati, da se je vpliv te šole tako hitro razširil in da so bili usposobljeni profesorji za začetek delovanja univerze. Težnje, da bi prestolnica Tirolske dobila visoko šolo, so segale že v začetek 16. stoletja, vendar jih je bilo mogoče uresničiti šele leta 1669, ko je bila ustanovljena univerza. V isto leto sega začetek pouka filozofije, kateremu so leta 1671 sledila predavanja iz teologije in prava ter tri leta zatem še iz medicine. Leta 1673 je univerza dobila pravico promocij, leta 1677 pa jo je potrdil papež Inocenc XI.[10] Ob sami ustanovitvi je bilo od 16 stolic članom jezuitskega reda zaupanih 8 (4 na filozofski, 3 na teološki, 1 na pravni fakulteti). Ko so bila v naslednjih letih odprta še nova predavateljska mesta, so jih zasedli svetni kleriki. Ustaljen študijski red je zagotavljal redno pedagoško in raziskovalno delo vse do leta 1773, ko je bil

[4] Prim. J. Mlinarič, *Stiška opatija 1136-1784*, Novo mesto 1995, 262-263.

[5] Prim. A. Tominec, *Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci*, v: *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 47(1930), 84.

[6] Prim. M. Bendik-A. Kralj, n. d., 36-46.

[7] Prim. P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*, Ljubljana 1979; zlasti VI. poglavje je namenjeno obravnavi izobraževalnega sistema, v katerega so se vključevali študentje iz slovenskih dežel.

[8] Prim. LThK IV., 2. izd., 1175-1176.

[9] Prim. P. Überbacher, *Petrus Canisius - seine Bedeutung für Tirol*, v: *Petrus Canisius. Er bewegte den Erdteil*, Innsbruck b. l., 24-41; C. Emerich, *Das Jesuitenkolleg Innsbruck. Grundzüge seiner Geschichte*, Innsbruck 1991.

[10] Prim. LThK V., 696-697.

jezuitski red ukinjen in so odločilen vpliv na organiziranost teološkega študija dobili razsvetljenski krogi ter osrednje cesarske ustanove.[11] Pouk na Teološki fakulteti je dobil vse značilnosti proticerkvenega duha, dokler ni bila leta 1782 univerza spremenjena v filozofsko-teološki licej, z omejenim študijem prava in kirurgije ter brez pravice promocij. Teološki del je bil do leta 1790 povezan z generalnim semeniščem. Po smrti cesarja Jožefa II. je bila leta 1791 v Innsbrucku obnovljena univerza, a le za kratek čas, saj so jo v letu 1810 takratne bavarske oblasti znižale na raven liceja s popolnim filozofskim in teološkim oddelkom. Ko se je leta 1822 Tirolska povrnila k Avstriji, je bil naslednje leto teološki študij ukinjen in prenešen v škofijski semenišči Brixen in Trident. Študij teologije je bil na Univerzi v Innsbrucku obnovljen leta 1857; ponovno so ga prevzeli jezuiti. Zaradi uglednih profesorskih imen (npr. H. Hurter, N. Nilles, H. Grisar, H. Noldin ter druga) in izvirnih del si je v tem času Teološka fakulteta pridobila svetovni ugled. Tega ji je povečala še teološka revija *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki je začela izhajati leta 1877.[12] Leta 1858 je bil ustanovljen še konvikt za duhovniške kandidate, čigar vodstvo je bilo izročeno jezuitom. Nahajal se je v neposredni bližini fakultete in se je imenoval Nikolaihaus (v tej starodavni stavbi je kolegij gostoval v obdobju 1858-1911). Zaradi hitro rastočega števila gojencev, predvsem iz prekomorskih dežel, je bilo potrebno zgraditi novo poslopje; novi kolegij je dobil ime Canisianum in je bil slovesno odprt 14. oktobra 1911.[13] Med vsemi fakultetami je teološka dosegla največji mednarodni značaj, kar se je zlasti pokazalo v hitri rasti števila slušateljev ter v njihovi narodnostni sestavi. Od obnovitve teološkega študija (1857) do vključno študijskega leta 1899-1900 je bilo na Teološko fakulteto vpisanih 4148 študentov. Proti koncu stoletja so vse številnejši prihajali iz vzhodne Evrope in vzhodnih delov Habsburške monarhije in si nabirali znanje poleg študentov iz nemških dežel in Združenih držav. Teološka fakulteta in Canisianum sta postala osrednji vzgojno-izobraževalni ustanovi monarhije posebej v času močnejšega cerkvenopolitičnega in znotrajcerkvenega boja med različnimi tokovi (kulturni boj, modernistične smeri, neosholastika). Poleg škofijskega klera so bili med študenti najpogosteje še

[11] Obsežna dela, ki kažejo razvoj Teološke fakultete v Innsbrucku, so bila objavljena ob priložnosti praznovanj 300-letnice univerze. Pobudnik raziskav in objav je bil Inštitut za cerkveno zgodovino pri Teološki fakulteti. Prim. G. Mraz, *Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740*, Innsbruck 1968; A. Falkner, *Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1740-1773*, Innsbruck 1969; M. Brandl, *Die Theologische Fakultät Innsbruck 1773-1790 im Rahmen der kirchlichen Landesgeschichte*, Innsbruck 1969; A. Mitterbacher, *Der Einfluss der Aufklärung an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1790-1823)*, Innsbruck 1962; *Hundert Jahre Theologische Fakultät Innsbruck 1857-1957* (Zeitschrift für katholische Theologie 80), Innsbruck 1958.

[12] Več o tem prim. H. Rahner, *Die Geschichte eines Jahrhunderts*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 80 (1958), 1-65.

[13] Prim. *Festschrift zur Hundertjahrfeier des theologischen Konvikts Innsbruck 1858-1958*, Innsbruck 1958, predvsem str. 10-60.

benediktinci, jezuiti, premonstrantenci in cistercijani. Mednje so se vključevali tudi študentje s slovenskega ozemlja.

V prvem obdobju Univerze v Innsbrucku so bili študentje s slovenskega narodnega področja le izjeme in je bilo njihovo število zanemarljivo majhno, v drugi polovici 19. stoletja pa se je stanje začelo spreminjati, čeprav je bilo v primeri z drugimi narodnostmi še vedno majhno. Po letu 1867, ko so avstrijske šolske oblasti na univerzitetne vpisne liste (Nationale) uvrstile materni jezik in socialno poreklo (poklic očeta oziroma skrbnika), je jezik postal eno najbolj jasnih meril za uvrščanje študentov v narodnostne skupine. Kljub temu je za slovenske dežele takšno merilo bilo še vedno vprašljivo, ker je to bilo obdobje najmočnejšega asimilacijskega pritiska in so mnogi študentje iz slovenskih dežel navajali kot materni jezik nemščino ali italijanščino. Pri preučevanju matrik študentov medicine iz južnoslovanskih dežel za obdobje 1869-1904 je P. Goller [14] ugotovil, da je bilo na treh svetnih fakultetah (pravni, medicinski, filozofski) le 19 študentov s slovenščino kot maternim jezikom, od tega na pravni in medicinski po pet in na filozofski devet. Po pokrajinski pripadnosti so ti študentje prihajali iz Spodnje Štajerske (štirje), Koroške (štirje), Kranjske (sedem) in iz Primorja (štirje). V istem obdobju je bilo na Teološko fakulteto vpisanih 33 rednih in izrednih študentov.[15] Iz skopih podatkov o socialnem poreklu študentov, ki temeljijo predvsem na poklicu staršev, je za isti čas mogoče videti, da so študentje prava in medicine prihajali iz večjih upravnih središč, medtem ko so študentje teologije prihajali skoraj izključno s podeželja.[16] Načrtna skrb za objavljanje virov je omogočila, da so vsaj najstarejši dokumenti iz zgodovine Univerze v Innsbrucku dostopni širšemu krogu raziskovalcev.[17]

---

[14] Prim. P. Goller, *Südslawische Medizinstudenten an der Universität Innsbruck (1869-1904)*, v: *Oesterreichische Osthefte* 36 (1994), 315-334.

[15] Prim. P. Goller, n. d., 317.

[16] Temeljne vire za proučevanje univerzitetne zgodovine hrani arhiv univerze (Universitätsarchiv Innsbruck = UAI). Pri tem so za študente teologije najpomembnejši naslednji viri: *Matricula Facultatis Theologicae Oenipontanae ab anno MDCLXXI (bis 1740)*, *Matricula Facultatis Theologicae Oenipontanae ab anno MDCCXLI (bis 1769)*, *Matricula Facultatis Theologicae Oenipontanae ab anno 1770 (bis 1792)*, *Matricula Theologica Facultatis 1793 (bis 1810)*, *Theologische Klassenverzeichnisse 1792 bis 1809*. Za novejše obdobje: *Album seu Matricula D.D. Studiosorum academicorum in Caes. Reg. Universitate Leopoldino-Franciscea Oenipontana ab anno MDCCCLI usque ad annum MDCCCLXXXXVIII*, *Album seu Matricula D.D. Studiosorum academicorum in Caes. Reg. Universitate Leopoldino-Franciscea Oenipontana ab anno MDCCCXVIII usque ad annum MCMXXV*. Za teologe, ki so študij končali z disertacijo, je vir *Theologisches Promotions-Protokol I. (1867-1950)*. Teološka fakulteta je pravico do promocij dobila šele 26. junija 1866, to je devet let po obnovitvi fakultete.

[17] Pri tem je bil celovito zamišljen projekt 'Edition der jüngeren Innsbrucker Universitätsmatrikel 1810-1945', ki so ga podprli s sredstvi 'Jubiläumsfonds der Oesterreichischen Nationalbank'. Izdaja še ni zaključena. Že pred tem pa je v vrsti 'Edition der Matrikel der Universität Innsbruck' že izšla izdaja najstarejše vrste matrik za obdobje

V primerjavi s študenti drugih južnoslovanskih narodov Slovenci niso imeli svojih lastnih združenj ali organizacij.[18] Močno povezovalno vlogo je imel jezuitski vzgojni zavod, v katerem je stanovala večina študentov teologije, in oblike skupnega dela, ki jih je zavod organiziral (npr. združenja z misijonsko usmeritvijo, karitativne skupnosti). Edina oblika, ki je povezovala gojence teološkega konvikta in je ohranjala stike z njimi tudi po končanem študiju, je bila tako imenovana »duhovniška zveza« ali »duhovniška molitvena zveza«, ustanovljena maja 1866 v Nikolaihausu. Vojna med Habsburško monarhijo in Prusijo leta 1866 je namreč v mednarodno tako različno sestavljeno skupnost, kot je bila v duhovniškem kolegiju, prinesla nekoliko spremenjene razmere. Za blažitev morebitnih nasprotij je zahtevala drugačne oblike medsebojnih odnosov in povezovanj. Na pobudo gojencev samih je zaživela omenjena zveza, ki jih je želela povezovati predvsem na duhovnih temeljih ter iz vsakodnevnega življenja izključiti politične dejavnike. Po letu 1929 je zveza razširila svoje članstvo tudi na nekdanje gojence konvikta.[19] Prvenstveni cilj zveze je bilo povezovanje med člani, spodbujanje sodelovanja in širjenje češčenja pobožnosti do Srca Jezusovega. Zato so si izbrali vodilo: Cor unum et anima una. Zveza izdaja občasno glasilo, v katerem so objavljena tudi imena članov.[20] Mednarodni značaj zveze je pokazal že njen prvi odbor, v katerem je bil poleg članov iz škofij Breslau, Trier, Zips, Csanad tudi Feliks Suk, rojen v kraju Peteling (Kranjska), sicer pa študent Zagrebške nadškofije.[21]

Naš prispevek je mogoče razdeliti v tri dele: najprej so predstavlje ni študentje s slovenskega etničnega ozemlja, ki so bili vpisani na Teološko fakulteto od njenega začetka do začetka 19. stoletja, in so po svojem kraju bivanja izvirali iz slovenskega okolja ter so kot domači kraj navedli kraje iz osrednjih slovenskih dežel. V univerzitetnih matrikah so o njih zelo skromni podatki, neredko se moramo zadovoljiti le z imenom, rojstnim krajem in letom vpisa.

V drugi skupini so študentje, ki so fakulteto obiskovali po njeni obnovitvi leta 1858 do konca Habsburške monarhije v letu 1918 (vpisani v šolskem letu 1918-19). Za to skupino je na voljo več informacij, saj je univerza začela voditi natančnejše obrazce, v katerih je med drugim naveden materni jezik, starost ter

---

1671-1810. V zadnji vrsti so bili objavljeni trije zvezki matrik teološke fakultete *(Matricula Theologica)* za obdobje 1671-1755 ter pet zvezkov skupnih matrik univerze *(Matricula Universitatis)* iz obdobja 1755-1810. Iz novejšega obdobja je bil doslej pripravljen zvezek, izdaja le v poenostavljeni obliki, za čas 1857-1900. Prim. P. Goller, *Die Matrikel der Universität Innsbruck. Abteilung: Theologische Fakultät. I. Band: 1857-1900*, Innsbruck 1995.

[18] Prim. P. Goller, n. d., 323-324.

[19] Prim. J. Bunda, *Der Priestergebetsverein im theologischen Konvikt Canisianum*, v: *Festschrift zur Hundertjahrfeier*, 99-100.

[20] Za našo temo ima posebno vrednost zadnja številka lista, ki je izšla februarja 1939, torej že po ukinitvi teološke fakultete s strani nacističnih oblasti, *Mitglieder-Verzeichnis des innsbrucker Priester-Gebetsvereines für das Jahr 1939*.

[21] Temeljni podatki o njem se nahajajo v nadaljevanju, to je v predstavitvi študentov, ki so na teološki fakulteti dosegli doktorat.

socialno poreklo. Upoštevali smo tiste, ki so slovenščino navedli kot svoj materni jezik, in vse, ki so izšli iz osrednjega etničnega ozemlja, čeprav so morda kot materinščino navedli nemščino ali italijanščino.

V tretji skupini so predstavljeni študentje, ki so študij zaključili z disertacijo. Ker je bila Teološka fakulteta ukinjena leta 1938, to je po priključitvi Avstrije k Nemškemu rajhu, je bilo mogoče v ta pregled uvrstiti vse doktorande do leta ukinitve. Seznam je sestavljen po abecednem redu vsake skupine. Objavljeni so samo tisti podatki, ki jih vsebujejo uradni vpisni dokumenti (kolikor je bilo mogoče, so bile pri rojstnih krajih dodane slovenske oblike).

I. Študentje na stari univerzi

1. Grasser Antonius de, Eisnern/Železniki, philosophiae doctor et theologiae licentiatus
   vpisan 1779-80
2. Jakobski Joannes, Carniolus Labacensis/Ljubljana, physicus et theologiae moralis studiosus, pauper
   vpisan 1691-92
3. Kass Laurentius, Morburgensis/Maribor, Styrus
   vpisan 1697-98
4. Kreyan Jacobus, Rechenburgensis/Reichenburgensis / Rajhenburg, Styrus
   vpisan 1760-61
5. Lechler Michael, Luscharneneis/Višarje
   vpisan 1681-82
6. Muley Michael, Asslingensis/Jesenice, Carniolus
   vpisan 1731-32, fuit diligens, profectus tamen tenuis
7. Puglatschz (Puglasch, Puklazh, Puglaz) Joannes Baptista Georgius, Schenstain(i)ensis, Schönsteinensis/Šoštanj, Styrus
   vpisan 1722-23
8. Rudolphi Georgius Ferdinandus nobilis de, Labacensis/Ljubljana, Carniolus provincialis
   vpisan 1695-96
9. Schweiger a Lerchenfeldt Joannes Fridericus praenobilis, Labacensis/Ljubljana, Carniolus provincialis
   vpisan 1689-90, post defensas insigni cum laude publicas de iustitia theses theologiae doctor publice creatus
10. Stock Elias, Carniolus
    vpisan 1717-18
11. Sushnigg Casparus, Locopolitanus/Škofja Loka, Carniolus
    vpisan 1764-65
12. Wögl, Waegl Philippus, Labacensis/Ljubljana, Carniolus, theologiae moralis et juris canonici studiosus
    vpisan 1758-59

II. Študentje na novi univerzi po obnovitvi Teološke fakultete

1. Allitsch Roman August, 23, Ratschach/Rateče, Kranjska
   oče: Anton, c.k. zemljiškoknjižni uradnik
   vpisan 1870-71, nemško-slovenski jezik
   predh. št.: Gradec
2. Berbuč Alfons, 22, Kanal bei Görz/Kanal pri Gorici, Primorje
   oče: Aleksander, davčni uradnik
   vpisan 1912-13, slovenski jezik
3. Borsecnik Anton, 27, Laufen/Ljubno, Štajerska
   oče: Jakob, kmet
   vpisan 1876-77, slovenski jezik
   predh. št.: Maribor
4. Brandis Erich von, 24, jezuit, Marburg/Maribor, Štajerska
   oče: Klemens, c.k. tajni svetovalec
   vpisan 1858-59
   predh. št.: jezuitski kolegij Baumgartenberg
5. Brucker Augustin, marianist, 19, Finkenstein/Bekštanj, Koroška
   hospitant od 1918 dalje, slovenski jezik
   predh. št.: zasebna šola servitov Volders
6. Cevc Gabrijel, frančiškan, 21, Stein/Kamnik, Kranjska
   hospitant od 1915 dalje, slovenski jezik
   predh. št.: Gregoriana, Rim
7. Claucig Ernst, 18, Podgora bei Görz/Podgora pri Gorici, Primorje
   oče: Andrej, vrtnar
   vpisan 1898-99, italijanski jezik
8. Desenffans-D'Avernas Alfred, Graf von, 22, Marburg/Maribor, Štajerska
   oče: Karl
   vpisan 1875-76, nemški jezik
9. Doliak Franz, 30, jezuit, Grgar, Primorska
   oče: Anton, posestnik
   vpisan 1859-60
10. Einspieler Johann Clemens, 19, marianist, Suetschach/Sveče, Koroška
    oče: Lovrenc, posestnik
    vpisan 1878-79, slovenski jezik
11. Ersin Alois, 20, Grosslaschitsch/Velike Lašče, Kranjska
    oče: Avgust, zasebnik
    vpisan 1898-99, nemški jezik
    predh. št.: jezuitski kolegij Bratislava
12. Fabijan Johann, 26, Oberfessnitz/Zgornja Besnica, Kranjska
    vpisan 1915-16, slovenski jezik
    predh. št.: Gregoriana, Rim
13. Geramb Edgar von, 22, Lava bei Cilli/Lava pri Celju, Štajerska

vpisan 1915-16, nemški jezik
predh. št.: Gregoriana, Rim

14. Gregorič Max, 27, Kleinsonntag/Mala Nedelja, Štajerska
vpisan 1908-09, slovenski jezik
predh. št.: univerza v Gradcu

15. Hoffer Alexander, 30, jezuit, St. Rupreht/Šentrupert, Kranjska
oče: Janez
vpisan 1868-69, slovenski jezik
predh. št.: Ljubljana

16. Jussigh Joseph, 31, jezuit, St. Peter/Šempeter, Furlanija
oče: Štefan, posestnik
vpisan 1874-75, slovenski jezik
predh. št.: nadškofijsko semenišče v Vidmu

17. Klobovs Johann, 36, Bischoflak/Škofja Loka, Kranjska
oče: Janez, posestnik
vpisan 1899-900, slovenski jezik
predh. št.: semenišče v Gorici

18. Kobi Ferdinand, 26, Breg bei Franzdorf/Breg pri Borovnici, Kranjska
vpisan 1907-08, slovenski jezik

19. Kolb Friedrich Wilhelm von, 19, Marburg/Maribor, Štajerska
oče: Wilhelm, c.k. vojaški uslužbenec
vpisan 1886-87, nemški jezik
predh. št.: Linz

20. Kopatin Viktor, jezuit, 30, St. Veit ob Wipach/Šentvid pri Vipavi, Kranjska
vpisan 1908-09, slovenski jezik
predh. št.: filozofska šola Poszonz

21. Kosmazh Franz, 46, jezuit, Jauerburg/Javornik pri Koroški Beli, Kranjska
oče: Anton
vpisan 1863-64
predh. št.: Ljubljana

22. Kosir Josef, 26, Wernsee/Veržej, Štajerska
vpisan 1867-68, slovenski jezik
predh. št.: Gradec

23. Kotzmann Johann, 23, Trst, Primorje,
oče: Janez
vpisan 1919-1920, slovenski jezik
predh. št.: zasebna šola Kalksburg pri Dunaju

24. Kozelj Johann, 22, Olševek-Št. Jurij pri Kranju, Kranjska
vpisan 1918-19, slovenski jezik
delal je samo hebrejščino

25. Krajnc Markus, 28, Gross-Wintersbach/Zimica, Štajerska
oče: Leopold, kmet
vpisan 1916-17, slovenski jezik
predh. št.: bogoslovna šola v Mariboru

26. Krisch Alois, 22, Rieg/Kočevska Reka, Kranjska
oče: Janez, trgovec
vpisan 1915-16, nemški jezik
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani
27. Kunstelj Johann, jezuit, 30, Polsica bei Gorje/Poljšica pri Gorjah, Kranjska
oče: Blaž, kmečki gospodar
vpisan 1897-98, slovenski jezik
predh. št.: jezuitski kolegij v Bratislavi
28. Lasbacher Joseph, 32, St. Georgen an der Stainz/Sv. Jurij ob Ščavnici, Štajerska
oče: Jožef, posestnik
vpisan 1885-86, slovenski jezik
predh. št.: Gradec
29. Lempl Thomas, 28, jezuit, St. Martin bei Schallegg/Sv. Martin pod Šalekom, Štajerska
oče: Anton, kmet
vpisan 1865-66
predh. št.: Maribor
30. Malis Gabriel, 26, benediktinec, St. Peter/Šempeter, Štajerska
vpisan 1871-72, slovenski jezik
31. Matzl Hugo, benediktinec, 24, Marburg/Maribor, Štajerska
oče: Rihard, zasebnik
vpisan 1883-84, nemški jezik
32. Ocepek Konstantin, minorit, 18, Stein/Kamnik, Kranjska
hospitant od 1917 dalje, slovenski jezik
33. Papler Jakob, 25, Möschnach/Mošnje, Kranjska
oče: Jakob, kmet
vpisan 1869-70, slovenski jezik
predh. št.: Gorica
34. Pristov Johann, 31, jezuit, Breg pri Borovnici, Kranjska
vpisan 1902-03, slovenski jezik
35. Rakovec Engelbert, 25, Pöltschach/Poljčane, Štajerska
oče: Alojz, višji uradnik na južni železnici
vpisan 1899-900, slovenski jezik
predh. št.: jezuitski kolegij Bratislava
36. Sajovic Franz Seraphin, 35, Olševek, Kranjska
oče: Janez, posestnik
vpisan 1869-70, slovenski jezik
predh. št.: Ljubljana
37. Sečnik Josef, 27, Samotorica-Horjul, Kranjska
vpisan 1911-12, slovenski jezik
38. Sporn Joseph, 24, Münkendorf/Mekinje, Kranjska
oče: Franc, posestnik
vpisan 1862-63
39. Šanc Franz, 30, Svetina, Štajerska

vpisan 1912-13, slovenski jezik
40. Škrinjar Albin, 22, Sežana, Primorje
oče: Mihael, čevljar
vpisan 1918-19, slovenski jezik
delal samo hebrejščino
41. Tomasetic Michael, 33, Sorzento, Furlanija
oče: Janez, posestnik
vpisan 1870-71, italijanski-slovenski jezik
predh. št.: Rim
42. Topolovsek Johann, 28, Maria Graz bei Markt Tüffer/Marija Gradec pri Laškem, Štajerska
oče: Jakob, cerkovnik
vpisan 1878-79, slovenski jezik
43. Turk Josef, 23, St. Michael-Stopitsch/Stopiče, Kranjska
vpisan 1917-18, slovenski jezik
44. Urlep Maximilian, 26, St. Veit bei Erlachstein/Šentvid pri Grobelnem, Štajerska
oče: Anton, kmet, mizar
vpisan 1870-71, slovenski jezik
45. Valjavec Johann, 30, jezuit, Mitterdorf/Srednja vas v Bohinju, Kranjska
oče: Valentin, kmet
vpisan 1862-63
predh. št.: Ljubljana
46. Verhovc Jakob, 30, jezuit, Dobrova, Kranjska
oče: Jernej
vpisan 1869-70, slovenski jezik
47. Vistarini Julius, Edler von Schloss Wördl/Otočec pri Novem mestu, 22, Kranjska
oče: Karl
vpisan 1873-74, italijanski jezik
48. Vosnjak Wendelin, frančiškan, 20, St. Martin bei Schalleg/Šmartno pod Šalekom, Štajerska
oče: Pavel, kmet
vpisan 1884-85, slovenski jezik
predh. št.: Gradec
49. Vuk Anton, 27, St. Peter bei Görz/Šempeter pri Gorici, Primorje
oče: Andrej, kmet
vpisan 1875-76, slovenski jezik
predh. št.: Gorica
50. Zupan Alois, 22, Ober-Gorje/Zgornje Gorje, Veldes, Kranjska
oče: Franc, trgovec in posestnik na Bledu
vpisan 1913-14, slovenski jezik
51. Zupančič Hieronim, evharistinec, 23, Laah bei Steinbrück/Loka pri Zidanem mostu, Štajerska

oče: Jožef, kmet, Račica
vpisan 1915-16, slovenski jezik
predh. št.: evharistinski samostan Brüssel

52. Žagar Jakob, lazarist, 20, Rudnik bei Laibach/Rudnik pri Ljubljani, Kranjska
oče: Janez, posestnik na Rudniku pri Ljubljani
vpisan 1918-19

53. Žužek Alois, 32, Planina bei Wippach/Planina pri Vipavi, Kranjska
oče: Franc
vpisan 1897-98, slovenski jezik
predh. št.: jezuitski kolegij Bratislava

III. Študentje, ki so na univerzi v Innsbrucku dosegli doktorat teologije[22] in so tam določeno obdobje tudi študirali

Kolikor so bili podatki dosegljivi, je imenu dodana starost ob vpisu, rojstni kraj, dežela, za imenom in poklicem očeta sledijo kraji in ustanove, kjer so opravili predhodni študij. Dodan je datum opravljanja doktorskih izpitov oziroma obrambe disertacije ter njen naslov, če je bil vpisan v protokol promocij.

1. Brumat Friedrich, 19, St. Peter bei Görz/Šempeter pri Gorici, Primorje
oče: Peter, poštar, begunec v Ljubljani
predh. št.: centralno semenišče v Gorici
vpisan 1916-17, slovenski jezik, dokt. 22. 1. 1921
Dis.: Die sog. Suspensio ex informata conscientia vor und nach Pfingsten 1918, duhovnik goriške nadškofije

2. Dostal Innocenz Stanislaus, nemški viteški red, 23, Praslavice, Moravska, član samostana v Ljubljani
oče: Johann, kmet
vpisan 1896-97, dokt. 27. 5. 1922

3. Ehrlich Lambert, 19, Saifniz/Žabnice, Koroška
oče: Johann, poštar
vpisan 1897-98, slovenski jezik, dokt. 25. 7. 1903
duhovnik celovške škofije

4. Feuš Franz, 26, Luttenberg/Ljutomer, Štajerska
oče: Mihael
predh. št.: bogoslovna šola v Mariboru
vpisan 1876-77, slovenski jezik, dokt. 31. 7. 1880
duhovnik lavantinske škofije

5. Grivec Franc, 19, Ajdovec, Kranjska
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani

---

[22] Podatki so povzeti po *Theologisches Promotions-Protokol I. 1867-1950*, ki ga hrani UAI. Protokol od leta 1908 dalje vsebuje tudi naslove disertacij. Za obdobje 1938-45 ni bilo promocij.

vpisan 1902-03, slovenski jezik, dokt. 21. 7. 1905
duhovnik ljubljanske škofije

6. Hornböck Johann, St. Johann/Št. Janž, Koroška
student v letih 1934-38, dokt. 12. 3. 1938
Dis.: Die Christianisierung der Slowenen Karantaniens
duhovnik celovške škofije

7. Jaklič Franc, roj. 14. 8. 1892, Andol, Kranjska
vpisan 1917-18, slovenski jezik, dokt. 28. 5. 1921
Dis.: Irregularitas ex def. lenitatis
duhovnik ljubljanske škofije

8. Juvančič Johann, Bovec, Primorje
student v letih 1922-27, dokt. 1. 7. 1927
Dis.: Die Geschichtlichkeit des Buches David
duhovnik goriške nadškofije

9. Končar Matthäus, jezuit, 29, Laibach/Ljubljana, Kranjska
predh. št.: filoz.-teol. fakulteta v Bratislavi
vpisan 1897-98, slovenski jezik, dokt. 28. 6. 1902

10. Lenard Leopold, 22, Scharfenberg/Svibno, Kranjska
oče: Jakob, kmet
vpisan 1899-900, slovenski jezik, dokt. 18. 7. 1908
Dis.: Der Auferstehungbericht und die Einwürfe der Gegner
duhovnik ljubljanske škofije

11. Pečjak Gregorij, 22, Hinje bei Seisenberg/Hinje pri Žužemberku, Kranjska
oče: Anton, kmet
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani
vpisan 1890-91, slovenski jezik, dokt. 4. 3. 1896
duhovnik ljubljanske škofije

12. Pogačnik Josef, Kovor, Kranjska
student v letih 1922-28, dokt. 13. 4, 1929
Dis.: Das innere Reich Gottes im Neuen Testament
duhovnik ljubljanske škofije

13. Slamič Anton, roj. 1891, Trst, Primorje
oče: Justus, delavec
vpisan 1915-16, slovenski jezik, dokt. 16. 5. 1917
Dis.: Das osterreichische Konkordat in seinem Verhältnisse im allgemeinen Kirchenrecht
duhovnik tržaške škofije

14. Slavič Franz, jezuit, 27, Luttenberg/Ljutomer, Štajerska
oče: Johann, posestnik
predh. št.: univerza v Gradcu
vpisan 1874-75, slovenski jezik, dokt. 23. 7. 1879

15. Sommer Josef, 30, Maria Rain/Žihpolje, Koroška
oče: Mihael, posestnik
predh. št.: semenišče v Celovcu

vpisan 1875-76, slovenski jezik, dokt. 30. 10. 1877
duhovnik celovške škofije

16. Suk Felix, roj. 30. 12. 1845, Peteling/Petelinjek pri Blagovici, Kranjska
oče: Josef, posestnik
vpisan 1863-64, dokt. 14. 10. 1870
duhovnik zagrebške nadškofije

17. Terstenjak Anton, Ivanjševci, Štajerska
študent v letih 1927-33, dokt. 11. 11. 1933
Dis.: Die Entwicklung der 'Ecclesia Universalis' nach der Apostelgeschichte
duhovnik lavantinske škofije

18. Thalhammer Dominikus, Domžale, Kranjska
dokt. 24. 3. 1936
Dis.: Castitas und Mönchsideal bei Johannes Cassian
duhovnik ljubljanske škofije

19. Tomažič Ivan Jožef, roj. 1. 8. 1876, St. Nikolai bei Friedau/Šmiklavž pri Ormožu, Štajerska
oče: Anton, kmet
predh. št.: bogoslovna šola v Mariboru
vpisan 1903-04, slovenski jezik, dokt. 4. 4. 1906

20. Zeichen Franz, roj. 1892, St. Lambrecht/Semisvavče, Koroška
oče: Josef, kmet
predh. št.: bogoslovno semenišče v Celovcu
vpisan 1915-16, slovenski jezik, dokt. 16. 7. 1921
Dis.: Iudas Iskarioth
duhovnik celovške škofije

21. Zore Janez Evangelist, 20, Bogneča vas/Trebelno, Kranjska
oče: Josef, kmet
predh. št.: bogoslovno semenišče v Ljubljani
vpisan 1901-02, slovenski jezik, dokt. 4. 6. 1904
duhovnik ljubljanske škofije

Povzetek: **Bogdan Kolar, Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije**

Med izobraževalnimi ustanovami zunaj slovenskega narodnega ozemlja, ki so v preteklosti vplivale na usposabljanje katoliških teologov, je imela posebno mesto teološka fakulteta v Innsbrucku. Z vzgojnim zavodom, ki so ga kot fakulteto vodili člani jezuitskega reda, je postala ena osrednjih ustanov Habsburške monarhije. Število študentov iz slovenskega etničnega prostora se je zlasti povečalo v obdobju od obnovitve fakultete (1858) do prve svetovne vojne, v začetkih univerze pa so na njej študirali le redki. Zaradi velikega ugleda posameznih profesorjev so bile na njej pripravljene številne disertacije. Prispevek vsebuje podatke o vpisih na fakulteto do leta 1918 ter o zagovorih disertacij do 1938.

Summary: **Bogdan Kolar, Theology Students from Slovenian Ethnical Territory at the University of Innsbruck from the beginnings thereof up to the End of the Habsburg Monarchy**

Among institutions of higher learning situated outside the Slovenian ethnical territory that played an important role in the past education of Catholic theologians, a special position belongs to the Faculty of Theology in Innsbruck/Austria. Together with the seminary - both were led by Jesuits - it became one of the leading institutions of this kind in the Habsburg monarchy. The number of students from the Slovenian ethnical territory especially increased in the period from the re-establishment of the Faculty (1858) up to the First World War, whereas very few studied there at the beginnings of the University of Innsbruck. Due to the high reputation of several Innsbruck professors numerous dissertations were written there. The article contains data about enrollments at the Faculty up to 1918 and about presented dissertations up to 1938.

Pregled UDK 22/28 : 19 Wittgenstein (049)

Drago Ocvirk

Teologija po Wittgensteinu

Ludwig Wittgenstein je eden tistih redkih filozofov v našem stoletju, ki je poleg Heideggerja dal odločilen pečat filozofiji. Wittgenstein se je posvetil jeziku in s *Filozofskimi raziskavami* pokazal, da je pomen v glavnem odvisen od rabe in konteksta. Poznavalci zatrjujejo, da je njegova misel težka in tudi sam se je tega zavedal, saj je večkrat izjavil, da piše za rodove, ki šele prihajajo in ga bodo brez težav razumeli, medtem ko se on sam izraža še z velikim trudom, tako novo je, kar pove. Tako se mu je zgodilo, da ga ni razumel niti njegov učitelj in kasneje učenec Russell. Isto velja za dunajski krog logičnih pozitivistov, ki so imeli Wittgensteina za svojega utemeljitelja, ta pa je odločno zavračal razlago *Logično-filozofskega traktata,* s katero so utemeljevali svoj pozitivizem.

Zato nisem bil hudo presenečen, ko me je pred leti vodilni dogmatik pokaral, kaj navajam Wittgensteina, ki da je pozitivist. Vendar pa se mi je ta predsodek do Wittgensteina zdel toliko bolj neupravičen, ker je eden redkih filozofov tega stoletja, ki je religijo jemal resno in neizprosno kritiziral tiste, ki so religijo obravnavali zaničljivo kot predznanstveni način mišljenja, kot zgolj čustveno zadevo ali kar je še podobnih redukcij. Nenazadnje pa se je ves čas ukvarjal z vprašanji religije, verovanja in krščanstva, čeprav se ni prišteval k nobeni cerkvi, kot je mogoče videti v odličnem življenjepisu, ki ga je napisal Ray Monk *(Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Vintage, London 1991, 654). Vrsta avtorjev v anglo-saksonskem svetu, med katerimi je veliko jezuitov in dominikancev, s pridom uporablja Wittgensteinovo misel v filozofiji religije in v teologiji. Morda bo našemu dogmatiku v tolažbo, da je sam Janez Pavel II. v knjigi *Prestopiti prag upanja* (Ljubljana 1994, 60) odvezal poznega Wittgensteina greha pozitivizma (ki mu tako ali tako ni nikoli podlegel) in mi ne bo več štel za hudo, če še vedno vidim v Wittgensteinovi misli eno možnih poti tudi za katoliško teologijo.

Med številnimi avtorji, ki s pridom uporabljajo Wittgensteinovo misel v teologiji, sem izbral dominikanca Fergusa Kerra, sedaj profesorja in priorja v Edinburghu, prej pa profesorja filozofije in teologije na dominikanskem kolidžu v Oxfordu. Kerr je leta 1986 objavil knjigo *Theology after Wittgenstein* (Teologija po Wittgensteinu). Knjiga je v angleščini razprodana, zato sem

uporabljal francoski prevod: *La Théologie après Wittgenstein. Une introduction à la lecture de Wittgenstein* (Teologija po Wittgensteinu. Uvod v branje Wittgensteina), Cerf, Paris 1991, 271.

Knjiga ima tri dele in je razdeljena na osem poglavij, na koncu pa je dobra bibliografija za tistega, ki hoče ta vprašanja poglobiti. Trije deli so:

1. Zgodovine duše.
2. Spreminjanje subjekta.
3. Teologija brez razumskega jaza.

Avtor zagovarja tezo, da je Wittgenstein v zadnjem obdobju razkrival, kako metafizika, ki je vedno tudi v interakciji s krščansko teologijo, ne upošteva družbenosti in zavrača telesnost. Namesto tega enostranskega gledanja ponuja Wittgenstein alternativo, ki v polnosti upošteva človekovo telesno in družbeno zaznamovanost. Tudi s tega zornega kota je možno gledati na krščanstvo v vseh njegovih razsežnostih.

1. Zgodovine duše

Kot je znano, se je obrat k subjektu zgodil z Descartesom in je ena glavnih značilnosti moderne misli. Jaz ni več človek ali *animal rationale*, ampak misleča stvar, zavest, in to v mejah egocentrične perspektive. *Cogito, ergo sum* je začetek moderne paradigme, ki jo Kant do konca izpili in utrdi.

V okviru te miselnosti se gibljejo tudi teologi, ne glede na to, ali pripadajo katoliški, protestantski, anglikanski, metodistični ali menonitski tradiciji. Čeprav se ti teologi razlikujejo v podrobnostih glede pojmovanja individualističnega in razumskega jaza, pa imajo vsi za izhodišče individuum. Nekateri teologi, npr. Rahner, Jüngel, Barth so sicer kritični do moderne misli, a ji tudi oni ne uidejo.

> »V vsakem primeru, četudi različno in včasih zelo očitno, je model jaza središče teoloških programov ali tez, ki so lahko radikalne ali revizionistične. Postavljena je določena filozofska psihologija, ki podpira teološko razglabljanje. Vsakikrat pa se tudi izkaže, da vsebuje paradigma jaza Božje lastnosti. Filozofija jaza, s katero se je ukvarjalo toliko modernih teologov, je obrnjena teologija; današnji filozofi se zavzeto prizadevajo, da bi jo uničili« (42).

Wittgenstein je po Nietzscheju zadnji veliki filozof, ki se je resnično zanimal za krščanstvo (prim. 207). Njegova prizadevanja za nemetafizično razumevanje mesta, ki ga ima jaz v družbi in naravi, lahko s pridom uporabimo za preseganja antipatije do telesnosti, ki jo je razvijala določena religijska tradicija, žal, tudi v krščanstvu. K novemu razumevanju krščanstva lahko prispeva tudi premagovanje nostalgije po nekakšni duhovni neomadeževanosti, po duhu, ki ga ni omadeževalo telo.

Filozofska raziskovanja se začenjajo z Avguštinovimi *Izpovedmi*, ki jih lahko razumemo kot »avtobiografijo zahodno krščanske duše« (62). Avguštin govori v Prvi knjigi *Izpovedih*, kako začne otrok uporabljati jezik. Dojenček je

podoben emigrantu, ki se znajde na tujem: zna govoriti, a ne pozna tujega jezika. Dojenček že misli in ve, kaj hoče, ne more pa se izraziti, zato se razburja in jezi, ker ga ne razumejo.

V tej egocentrični perspektivi je jezik zgolj orodje, ki ga mora dojenček osvojiti, da bo povedal, kaj misli in hoče. Dojenček že ima torej jaz ali dušo, ki je v njem, le navzven se mora še uveljaviti. Duša je tako obsojena na epistemološko osamljenost, kjer je telo le orodje za komunikacijo v materialnem svetu znamenj in teles. Telo je v bistvu ovira za neposredno komunikacijo. Takšno pojmovanje človeka, jezika, telesnosti in komunikacije vodi v dilemo med objektivizmom in subjektivizmom, ki jo hoče Wittgenstein prerasti in ponuditi bolj antropološko, v vsakdanjem življenju utemeljeno alternativo. Ta alternativa je zato pomembna tudi za krščansko teologijo.

2. Spreminjanje subjekta

Jezik ni samo sredstvo za označevanje ali poimenovanje stvari. Že najbolj običajna situacija, ki si jo moremo zamisliti, pokaže, kako je poimenovanje povezano s številnimi drugimi dejavnostmi. Wittgenstein pokaže v *Filozofskih raziskavah*, da je potrebno za povezavo med besedami in stvarmi pridobiti vrsto predhodnih sposobnosti.

> »Predstavljajte si sedaj sledečo rabo jezika: nekoga pošljem nakupovat. Dam mu listek, na katerem piše: 'Pet rdečih jabolk.' Listek nese trgovcu; ta odpre predal z oznako 'jabolka', nakar na razpredelnici išče besedo 'rdeče' in jo najde nasproti barvne oznake; končno našteje vrsto glavnih številk - predpostavljam, da jih zna na pamet - do besede 'pet' in ob vsaki številki vzame iz predala jabolko, ki je enake barve kot model. Tako in temu podobno delamo ljudje z besedami« (PI 1).

To karikiranje trgovčevih kretenj pokaže, da je potrebna vrsta veščin, preden sploh lahko kaj poimenujemo ali označimo. S tem nas Wittgenstein opozori na dejstvo, da

> »kraj pomena ni epistemološka osamljenost individualne zavesti, ampak se pomen dogaja v dejanskih izmenjavah, ki ustvarjajo javni svet, v katerem skupaj bivamo. Skicira sliko, ki se navidez ujema z naukom, da besede predstavljajo stvari, in pokaže le, da je namen jezika drugje - v tistem, kar ljudje počnejo skupaj. Predstava dojenčka eremita-v-glavi, ki brezupno poskuša oddati zvoke in označuje predmete v svojem okolju, se izbriše, kakor hitro pomislimo, kaj se dogaja, kadar nakupujemo. Bistvo človeškega jezika je krog, ki ga ustvarja sodelovanjska dejavnost, iz katere se poraja človeški način življenja« (86-87).

Če torej ne pozabimo, da z besedami nekaj opravljamo, in nismo slepo osredotočeni samo na povezovanje besed s stvarmi, potem lahko preselimo prostor, kjer se poraja pomen, iz jazove zavesti v družbeni svet, »kjer ljudje prodajajo jabolka«.

S tem prehaja Wittgenstein od predstave, kjer gledamo življenje izolirano, atomizirano, iščoč zadnjega nanašanca, k taki predstavi, za katero je življenje bohotenje, mrgolenje človeških dejavnosti. V tem primeru se opušča meta fizično teženje po preseganju znamenja v realno in preseganju telesnega, družbenega in materialnega v duhovno, sprejeta pa je osnovna danost, to je: naš družbeni in človeški svet. Prav ta svet je tisto ozadje, ki ga ni mogoče izraziti in zaobjeti.

Misleci so se od Descartesa dalje ukvarjali s subjektom in z njegovo notranjostjo. Wittgenstein pa nas hoče osvoboditi prav takšne egocentrične perspektive, ko nas od dojenčka Avguština, ki misli in ve, kaj hoče, popelje na trg.

> »Tako nas opozori, da smo akterji v dejanski medsebojni povezanosti drug z drugim in ne le osamljeni opazovalci, ki se oziramo v nebeško kraljestvo večnih oblik ali gledamo notranjo predstavo na odru svojega duha. Tisto, kar nas dela človeška bitja, so redne in strukturirane reakcije, ki jih imamo drug do drugega. Naše življenje je utemeljeno v naših odnosih drugega z drugim, v načinu, kako delujemo. Wittgensteinov izraz handeln zelo elegantno pomeni tako trgovati in izmenjavati kot delovati in storiti. Ko trgovec deluje, kakor smo videli v zgodbi, deluje nujno s svojim odjemalcem: to je izmenjava, sodelovanje. Skupnost je od vsega začetka zgrajena na človeški dejavnosti« (96).

Wittgenstein nas vabi k nekakšnemu holizmu, kjer jezik in dejavnosti, s katerimi je povezan, oblikujejo vse, celoto. Temeljna danost ni torej vzpostavljena iz objektivnih metafizičnih stvarnosti, niti iz subjektovih stanj zavesti, marveč iz Lebensformen, življenjskih oblik, to je, človeškega sveta, iz ureditve, ki jo vzpostavljajo ljudje.

Stabilnost našega sveta zagotavljajo naši običaji in navade ter vsakdanji človeški odnosi, ne pa ne vem kakšne nespremenljive stvarnosti, ki so se izmuznile minljivosti tega sveta.

> »Danosti ne moremo razložiti ali raziskovati globlje, ker je temelj vsake razlage ali raziskave. Rečemo lahko, da danost ne more biti odkrita drugače, kot da pokažemo, kako omogoča vsa naša dejanja in vse naše trpljenje. Človek ne odkrije samega sebe v nekem notranjem in predjezikovnem prostoru, kjer je navzoč sam sebi, temveč v mreži različnih družbenih in zgodovinskih odnosov, v katero je vključen, če to hoče ali ne« (101).

Tak obrat od objektivizma ali subjektivizma k svetu medčloveških odnosov je mogoč le, če se osvobodimo naivnega prepričanja, da je poimenovanje stvari

srčika, bistvo jezika. Čarobna moč, ki jo ima na nas sposobnost, da kaj poimenujemo ali označimo, se razblini, če pogledamo jezikovne oblike, ki jih mora uporabljati otrok v pogovoru z odraslimi. Avguštinov nemi genij se razblini, srečamo pa resničnega otroka. Ta otrok ne opravlja določenih dejanj in kretenj ter ne govori določenih besed kakor kak slep izvrševalec ukazov kakega notranjega modreca. Nasprotno, otrok se obnaša glede na ljudi in njihovo obnašanje okrog sebe in se na vse to odziva.

> »Moj duh ne more imeti trenutkov sebevidnosti, kakor tudi ne morem označiti predmetov v svetu, ki me obdaja, če nisem bil vzgojen v določeni tradiciji, ki jo podpirajo še številne druge dejavnosti poleg omenjenih relativno zapletenih dveh. Označevanje predmetov, pa naj se dogaja v osamitvi zavesti o sebi ali tako, da pokažemo predmete v zunanjem svetu, še zdaleč ni privilegirana in osnovna izkušnja, kot to prikazuje narcistična metafizika subjektivnosti, se pojavi zelo pozno v vzgoji. Človek se mora upirati goreči želji po neposred(ova)nem srečanju bodisi s svojimi lastnimi stanji zavesti bodisi s predmeti, ki se postavljajo pred nas« (106).

Za človeka ni dejansko ničesar, kar bi bilo neodvisno od odnosov, pogovarjanja z drugimi.

> »'Temelji', na katerih obstojam kot samostojno bitje, zavedajoč se sebe, so brezštevilne dejavnosti, ki kolektivno vzpostavljajo tradicijo, moje rodno okolje. Nič ni globljega: nič drugega se tu ne zahteva, kot 'igra' brez konca 'vsega, celote, ki je iz jezika in dejavnosti, s katerimi je jezik povezan'« (107).

Kar moramo torej sprejeti, so življenjske oblike in dejstvo, da smo odvisni prav od njih. Toda ravno to je težko sprejeti in najraje zanikamo, ker nas pač premami tista ljubezen do sebe, ki jo je imenoval Avguštin *amor sui,* in nam dopoveduje, da smo »mali umrljivi Absoluti«.

Wittgenstein opravi tako dvojno delo. Po eni strani poišče korenine mita o osamljenem jazu brez sveta v dolgi tradiciji, ki sega prek Descartesa vse do Avguština, po drugi strani pa vabi bralca, naj odkrije, kako je ta mit zasidran tudi v ozadju njegove - bralčeve - misli in jo usmerja. V tem smislu deluje Wittgenstein terapevtsko.

Posebej velja podčrtati, da Wittgenstein ne skrči jezika na njegovo pojmovno vlogo. Kadar namreč misli na jezik, »misli na opozarjanje, zagovarjanje, vzpostavljanje odnosov in druge brezštevilne dejavnosti« (152). Prav zaradi tega pa se tudi lahko razumemo z ljudmi, ki so nam pojmovno daleč ali govorijo drug jezik. Široka je namreč paleta dejavnosti, kot npr. odžejati žejnega, postaviti zavetišče, pomagati bolnim ipd., kjer takoj medsebojno sodelujemo in se razumemo. Med sodelovanjem se bomo tudi smejali, jokali ipd. in se tako še bolj zbližali.

»Dokler so naše v glavnem fizične reakcije sprejemanja, bega, grožnje, spodbude ipd. v množici situacij vzajemno razumljive, smo že dovolj globoko v pogovarjanju, da razumemo govorico drug drugega. Iz tega sledi, da ne bi mogli biti ločeni zaradi nepremostljivih razlik pojmovnih okvirov« (152).

Po Wittgensteinu ni skupno tisto, kar je na področju pogleda, branj, metod in verovanj, temveč je skupno, kar je na področju reakcij in življenjskih oblik. Naša telesnost je tisti temelj, ki omogoča, da se lahko v načelu naučimo vsakega navadnega jezika. Prav v tej točki se Wittgenstein razlikuje od metafizike, ki vidi v telesnosti oviro za neposredno komunikacijo med duhovi ali dušami. Telo je temelj vzajemnega razumevanja s svojimi številnimi izraznimi značilnostmi in svojimi sposobnostmi odgovarjati. Paradoksalno, kar je torej ovira za naše vzajemno razumevanje, niso naša telesa, temveč naši razumi. (Bralca evangelijev ni treba posebej opozoriti na vlogo telesnosti, fizične navzočnosti, dejavnosti ipd. ves čas Jezusovega delovanja.)

Ljudje smo ujeti v misel, da jezik temelji na racionalnosti, naša dejavnost pa na zavedanju samega sebe. Toda to misel Wittgenstein zavrača:

»Smo mi izumili človeško govorico? Prav tako ne, kakor nismo izumili pokončne hoje« (RPPII, 435).

»V teh zadevah smo na ravni, kjer se narave in kulture ne da ločiti. Govorica ni zrasla na glavah ljudi kot lasje in ti se tudi niso usedli skupaj, da bi jo iznašli. Govorica ni proizvod misli ali volje« (159).

Wittgenstein obravnava človeka kot žival, kot prvinsko bitje, ki ima določene nagone, ne pa tudi racionalnosti. Kot takšen človek že komunicira, pa naj bo to še tako začetniško, nebogljeno, primitivno. Zato je treba iskati tudi korenine kartezijanskega dvoma, ki je paradigma moderne razumnosti, v živalskem instinktu. »Dvom... je instinktivni način obnašanja. Nek način delovanja v odnosu do drugih« (160). Tako metodološki skepticizem ni odlika dezinkarniranega razuma, ampak je zakoreninjen v človeški živalskosti. Način, kako se odzivamo in pristopamo k drugim, je torej tisto, kar je prvinsko, osnovno.

»Kaj tu pomeni beseda prvinsko? Nedvomno je ta oblika obnašanja prej kot govorica, na njej se odvija jezikovna igra in je prototip določenega načina mišljenja ne pa rezultat misli« (160).

S takim stališčem Wittgenstein ruši temelje tradicionalne metafizike, ki gradi na mitu, da mora biti v vsaki človeški dejavnosti premislek ali tehtanje, če naj velja za spodobno in človeka vredno. Sram pred takim instinktivnim, predracionalnim ravnanjem razodeva v bistvu sram pred telesnostjo. Kritika Descartesovega *Cogito, ergo sum* nam omogoča, da vzpostavimo resnično stanje stvari: »Glede na našo raznovrstno skupnost tipičnih reakcij, je včasih

možno, da moški ali ženska razmišlja in odloča« (164). Toda še enkrat, ne smemo se pustiti preslepiti misli, da se pomeni porajajo v posameznikovem razumu. Nasprotno, pomeni, ki vzpostavljajo bivališče razuma, so zunaj, na prostem in vzpostavljajo okolje, povsod, kjer se dva ali trije družijo, da bi izmenjali darove, grožnje, pripovedi ali petje. Z Wittgensteinom se tako ločujemo od novoveškega racionalizma in idealizma. Njegovo poudarjanje dejavnosti, življenja in prvinskih reakcij nas vrača v naš svet, svet konkretnosti in telesnosti, druženja in solidarnosti.

> »Govorica - bi rekel - je dodelava, 'v začetku je bila dejavnost'... Reči hočem, da je za našo govorico značilno, da izvira iz trdnih življenjskih oblik, rednih načinov delovanja« (167).

3. Teologija brez razumskega jaza

Wittgensteinova filozofija je pomembna za teologijo, saj omogoča diferenciran, pozoren in spoštljiv pristop k religiji, kar metafizika *Cogita* ni zmogla.

> »'Modrost je siva,' nasprotno pa sta življenje in religija zelo barvita (CV 62)« (200).

Kerr se ustavi ob štirih pomembnih teoloških vprašanjih, ki dobijo v Wittgensteinovi perspektivi novo težo: 1. Teologija kot slovnica, 2. Vidnost vere v obnašanju, 3. Vprašljivost dokazovanja Božjega obstoja, 4. Človek kot obredna žival.

Ad 1. Govor o Bogu ima v tej perspektivi nov status. Videli smo že, da nima jezik le vloge poimenovati stvari. Tudi beseda Bog presega to funkcijo. »Slovnica določa, kakšne vrste predmet je kaj (Teologija kot slovnica.)« (PI 373), pravi Wittgenstein. Teologija kot slovnica določa, kaj lahko beseda Bog vsebuje in česa ne.

> »Tako je teologija kot slovnica potrpežljiv in vesten opis, kako o Bogu govorimo in kako moramo to delati.« To zato, ker »nimamo alternative za pozornost do znakov, seznama kretenj in drugih manifestacij, ki tkejo naše življenje. Do našega duha ni dostopa, ki bi ne bil jezikoven. Do Božjega nimamo drugega dostopa kot naša življenja in naše jezike... Nič drugega ne moremo, kakor da se obrnemo h kompleksni celoti sistema znamenj, ki vzpostavlja naš človeški svet« (202).

Samo kadar prisluhnemo temu, kar pravimo o Bogu, in razmislek o odnosu med govorom o Bogu, našim govorjenjem in našimi dejanji v drugih okoliščinah, nam lahko pomaga razumeti, kaj hočemo reči, ko govorimo o Bogu.

Ad 2. Vera je v območju mislečega jaza porinjena v čisto zasebnost, intimo, nevidnost in neučinkovitost, tako da vernik nima več kaj izraziti in na koncu niti sam več ne ve, da je (bil) vernik. Kadar pa vzamemo resno pomen jezika in dejavnosti, s katerimi je povezan, s tem pa tudi telesnost in materialnost, se vera pokaže kot pomembna javna, vidna zadeva.

»Vera kot upanje in veliko drugega je vpletenega v človeško življenje, 'v vseh okoliščinah in reakcijah, ki sestavljajo človeško življenje'« (206).

Ad 3. Ponavadi se misli, da je treba najprej utemeljiti obstoj Boga, da bi lahko potem ljudje verovali. Toda vprašanje Božjega obstoja pride ali prepozno ali prekmalu.

»Resničen dokaz o Bogu bi moral biti kaj takega, s čimer se lahko človek prepriča o Božjem obstoju. Vendar si mislim, da so hoteli verniki, ki so ponudili takšne dokaze, analizirati in utemeljiti svojo 'vero' na intelektualnem področju, čeprav sami niso nikoli prišli do vere po tej poti. Morda bi lahko 'koga prepričali o Božjem obstoju' z določeno vzgojo, z oblikovanjem njegovega življenja na določen način« (212).

Pravo vprašanje je dejansko: Kako se naučimo govoriti o Bogu, kako smo uvedeni v rabo besede Bog? Tu se otrok ali odrasel srečuje s pestro izbiro dejavnosti: blagoslavljanje, preklinjanje, praznovanje, čaščenje, spreobračanje, opravičevanje ipd. Pojem Boga se tako zaradi določenih izkušenj in dejavnosti uveljavlja in vzpostavlja v našem življenju. Ob tej besedi pa tudi vidimo, »da besed ni vedno mogoče primerjati s predmeti, katere naj bi predstavljale« (213).

Ad 4. Končno je Wittgensteinova misel pomembna tudi za razumevanje religije in njenih obredov.

»Katoliški simboli so čudoviti celo onstran besed. Toda kateri koli poskus, da bi jih postavili v kak filozofski sistem, je žaljiv. Vse religije so čudovite, tudi tiste, ki jih imajo primitivna plemena. Oblike, v katerih ljudje izražajo svoja religijska čustva, se med sabo zelo razlikujejo« (213).

Teologi so poudarjali razum, nekateri filozofi čustva (npr. James) kot nekaj bistvenega v religiji. Wittgenstein pa ima za bistveno dejavnost. Zato je po njegovem utemeljeno vztrajati pri obredjih in religijskih simbolih.

Razlaga teh dejavnosti je odveč, saj lahko zadovoljstvo, ki naj bi ga dala razlaga, dosežemo že, če pozorno prisluhnemo pripovedi v obredu. Pomena religijskega običaja ne razloži teorija o njegovem nastanku.

»Reči hočem tole: kar je v običaju zlovešče, globoko, ni v njegovi zgodovini, ker ta morda ni bila to, kar mislimo... Zakaj je v vsakem primeru

žrtvovanje človeka nekaj globokega in zloveščega? Mar nas le trpljenje žrtve presune do te mere? Vse mogoče bolezni povzročajo prav toliko trpljenja, vendar ne ustvarjajo takega vtisa. Ne, ta globok in zlovešč vidik ne postane razviden samo s poznanjem zgodovine dejanja, kakršen se kaže navzven. Integrirati ga moramo z izkušnjo v nas samih (GB)« (219).

Religija je dejansko povezana z nečem, kar je v nas globoko in zlovešče. Zato so razlage in zavračanje religije največkrat beg pred tem, kar je v nas in nam religija razkriva. Če bi to priznali, bi se morali spremeniti.

»Religije so ena od oblik izrazov človeške narave, veliko prej, preden so omogočile razmišljanje o božanstvu. Nekateri načini modernega razmišljanja nas navajajo k pozabi tega... V tem primeru lahko imamo za normalno, če sklepamo, da je obravnavati umor nedolžnega človeka bolj obetavno izhodišče za krščansko teologijo kot pa dokazovati obstoj Boga« (221).

V zadnjem poglavju - Vprašanja v filozofiji teologije - pokaže Kerr na nekatere filozofske razsežnosti teologije. Teologija je prežeta s pojmom »jaza, ki hoče vedeti«. Ta podoba spoznavajočega subjekta je zakoreninjena onstran moderne filozofije v religijskih idejah o duši. Razumsko-individualistično pojmovanje jaza dolguje svojo vitalnost prav mitu o duši kot o posebnem dejavniku v telesu. Kar zadeva krščanstvo, »poraja filozofijo psihologije, ki se nagiba k predstavi o ljudeh kot padlih angelih, obsojenih na telesnost, Origenova teologija« (230). Mit o duši, ki naj bi bila zaprta v telo, je bil odločno obsojen na več koncilih. Vendar pa je ta mit trdoživ in je preživel vse do danes tako v kultu objektivnosti, ki bi jo naj doseglo resnično spoznanje (npr. izkustvene vede), kakor v umikanju morale, estetike in religije v subjektivizem, kar je druga plat objektivizma.

Wittgenstein se zaveda, da delo posameznika ni dovolj, da bi se rešili metafizičnega slepila:

»Terapija za bolezen določene dobe je v spremembi načina življenja ljudi. Bolezen filozofskih problemov ne more biti zdravljena drugače kakor s spremenjenim načinom mišljenja in življenja; zdravilo, ki ga je iznašel posameznik, ne zadošča. Predpostavite, da raba avta povzroča ali spodbuja neko bolezen in da je človeštvo okuženo s to boleznijo, vse dokler, iz tega ali onega razloga, kot sad takega ali drugačnega razvoja, ne pride do tega, da opusti vožnjo (RMF II, 23)« (231).

Tako se bosta s spremembo življenja spremenila vprašanje o Božjem obstoju in podoba jaza, oziroma se ne bosta več postavljala v sedanji obliki.

V okviru razumsko-individualistično pojmovanega jaza so vedno bolj poudarjali notranjo, tiho molitev. Liturgija je postala nekaj zunanjega, pridigarji

govorijo o zunanji slovesnosti ob tem ali onem prazniku, kakor da bi bila kje nekakšna notranja slovesnost ipd.

»Še enkrat, težava je v razumevanju, da nam ni treba izbirati med globoko zbranostjo in ustaljenim in mehaničnim obnašanjem. Kakor v drugih številnih situacijah, po Quinovih besedah, 'so navadna sporočila duh življenja'« (235).

Kartezijanska psihologija je tudi ohromila moralno teologijo, saj jo je skrčila na privatno področje in področje misli in namenov. Če vzamemo za primer status zarodka in splava, vidimo, da je Wittgensteinova filozofija veliko bolj v prid moralnemu razmisleku kot Descartesova.

»V moderni filozofski tradiciji je pojem osebe povezan s pojmi zavesti o sebi, racionalnosti, avtonomije ipd. Ne glede na to, kako pomembni so ti pojmi, ne gre pozabiti očitnega dejstva, da smo predvsem živali določene vrste. Precej prej preden smo vedoč in hoteč 'jaz', sposoben razmišljanja, avtorefleksivnosti in upravičen do moralnega očitka ali občudovanja, smo živa bitja, izvajajoč številne reakcije do svojega okolja« (239).

To seveda velja tudi za zarodek, ki je v tesnem odnosu in fizični odvisnosti od odrasle pripadnice naše vrste. Bolj ko se zavedamo, da smo telesna, fizična, živalska bitja, bolj upravičeni so teološki ugovori proti splavu in poskusih na zarodkih. Če torej opustimo metafizično pojmovanje jaza, še zdaleč nismo oslabili tradicionalnega odpora do splava, ampak smo ga, prav nasprotno, okrepili.

V Wittgensteinovi perspektivi dobijo tudi nekatere kristološke teme novo moč. Tako so npr. moderni teologi opustili razlago Jezusove daritve na križu kot odkupnino za naše grehe. Vendar je prav to misel ovrednotila družbena antropologija z Renejem Girardom na čelu. Vsaka skupnost, od plemenske do najbolj moderne, potrebuje grešnega kozla, da pokaže krivca za nered v sebi in se ob tem spravi sama s sabo ter tako ustvarja pogoje za svoje preživetje. Ko se ljudje zavemo, kako deluje mehanizem spravne žrtve, ni več potrebno iskati žrtve, krivca, grešnega kozla.

»Jezus je hote sprejel vlogo grešnega kozla, da bi ohranil skupnost. Toda po njegovi smrti se je krog prekinil: »greh« njegovih mučiteljev ni padel nanje. Jezusova smrt je napravila nekaj, kar se ne bi moglo zgoditi drugače, glede na mesto grešnega kozla, v kateri koli človeški skupnosti. Če vztraja - mo pri trditvi: 'Mi smo brez greha', pravi Girard, se upiramo strašni resnici o nas samih, po kateri potrebujemo grešne kozle, da bi ohranili mir« (247).

Teologija sprave, ki se torej povezuje z naravno zgodovino človeštva, lahko odpira obetavne perspektive. Wittgenstein je zapisal:

»Krščanstvo ni nauk, hočem reči, teorija o tem, kaj se je pripetilo in kaj se še bo človeški duši, ampak je opis dejanskega procesa v človekovem življenju. Kajti 'poznanje greha' je dejanski dogodek... (CV 28)« (248).

Pogled na človeka kot žival, tako obredno kot razumno, omogoča bolj celovito obravnavo religije. Religija je zakoreninjena v družbenih procesih in ni nekaj, kar bi si ljudje izmislili ali napravili.

»Ker se ljudje radujejo in tožijo, vzklikajo od radosti, izpovedujejo svoje grehe in drugo, so morda tudi sposobni misliti o Bogu. Kult ni rezultat vere v Boga, marveč njen predpogoj. Teološki pojmi so, tako kakor vsi pojmi, zakoreninjeni v določenih ustaljenih oblikah delovanja, odgovarjanja, načina nanašanja na naravni in zgodovinski kontekst. Sama ideja o Bogu je odvisna od tako prvinskih dejstev, kakor je to, da ljudje v določenih okoliščinah ne morejo preprečiti drgetanja od strahu ali sramu ipd. Iz tega ne sledi, da ima beseda Bog prostor v naših pogovorih samo zato, ker radi prepevamo nabožne pesmi; toda če si ne moremo predstavljati, kaj je spoštovanje obredov, veselje ob petju nabožnih pesmi in drugo, nam bo religija zagotovo ostala nepregledna« (249).

Tako kot povsod imajo prvinske reakcije pomembno vlogo tudi pri oblikovanju pojmov v religiji. Zato lahko rečemo tudi za religijo, da ni toliko nekaj mišljenega kakor plesanega, če ima kaj vpliva na življenje in imaginacijo. »Vsekakor, ko ljudje ne bodo več slavili Boga, ne bo več potrebe po teologiji« (250).

Končno lahko v Wittgensteinovi perspektivi sprejmemo življenje v vsej njegovi končnosti, ne da bi ga imeli za kazen, ječo ali izgnanstvo. Zgodovino krščanske teologije bi lahko opisali tudi kot zgodovino občasnih bojev proti metafizični dediščini (Avguštin, Tomaž Akvinski, Luter).

»Potrebujemo terapijo, da bi se rešili težnje po primerjavi, seveda v našo škodo, z bitji brez telesa, pa naj bodo to angeli ali stroji. Telesnost, ki nas navidezno ločuje od drugega, je dejansko ravno tisto, kar najprej omogoča naše skupno bivanje« (255).

Metafizični način mišljenja je rojen iz zavračanja, da bi ostali v mejah človeškosti. Taka omejenost pa gotovo ne bi smela biti nemogoča in nagnusna za človeka, ki veruje v učlovečenje Božjega Sina in vstajenje mesa..

»Goreča želja po spoznanju, ki ga ne more doseči nobeno človeško bitje, je vodila Platona v njegovi teoriji, po kateri je učenje vedno spominjanje, do

predpostavke, da je vsaka človeška duša obstajala dolgo pred človekovim rojstvom, da je šla skozi številne inkarnacije in si tako pridobila vsevednost, ki jo stanje mesenosti hrani neizrekljivo skrito. Ko se je ta podoba jaza uveljavila, je vedno privlačila zahodno domišljijo. Če se ne motim, je Wittgenstein v našem času storil vse, da bi razodel izjemno moč mita o idolu, ki nas še vedno tako zlahka očara, celo v času, ko se zavedamo sebe. Ne gre le za to, da bi odkrili, kjer se je ta mit rodil, temveč predvsem za to, da odkrijemo moč njegove vztrajnosti« (258).

Sklep

Kerr nam tako z Wittgensteinom omogoča najprej uvid v ujetost moderne misli s teologijo vred v določeno egocentrično in solipsistično pojmovanje subjekta. Teologija se v tem miselnem okviru ukvarja z vprašanji, ki so daleč proč od dejanskega osebnega in javnega življenja ljudi in zapira čaščenje Boga v zasebnost. Ko postavimo človeka v njegov dejanski svet dejavnosti in jezika, akcij, reakcij in interakcij, se spremeni tudi naš odnos do telesnosti in družbenosti. Na tem novem obzorju pa je možna teologija, ki nanovo in bolj skladno s krščansko perspektivo in prakso spregovori o Bogu in človeku ter njuni soodvisnosti v porajanju Božjega kraljestva.

Povzetek: **Drago Ocvirk, Teologija po Wittgensteinu**

Danes vse bolj opažamo, kako pomembno mesto ima v filozofiji Wittgenstein. Bil je tudi eden redkih, ki je resno jemal religijo, celo razmišljal o duhovništvu, čeprav ni izrečno pripadal nobeni Cerkvi. Njegova filozofija jezika odpira nove perspektive v razumevanju religije, še zlasti krščanstva in teologije. O teh vidikih govori predstavitev dela *Theology after Wittgenstein*, ki ga je spisal angleški dominikanec Fergus Kerr.

Summary: **Drago Ocvirk, Theology after Wittgenstein**

Wittgenstein's importance in philosophy is becoming more and more evident. He was one of the few to take religion seriously, he even considered priesthood though he did not explicitly belong to any church. His philosophy of language opens new horizons in the understanding of religion, especially of christianity and theology. These aspects are dealt with in the presentation of the book *Theology after Wittgenstein* written by the English Dominican Fergus Kerr.

Pregled UDK 215 (049.2)

Drago Ocvirk

Vera in znanost

Da je lažje razbiti atom kot predsodke (Einstein dixit), je jasno vsakomur, ki sta mu pri srcu tako znanost kakor vera. Izključevanje med tema dvema področjema človekovega udejstvovanja in misli se je začelo v 17. stoletju, ko je znanost začela uhajati iz religijsko-metafizičnega objema. Simbol spora med znanostjo in vero je gotovo afera Galilei. V 19. stoletju se je uveljavila ideologija, ki je zatrjevala, da je znanost najvišja norma, praktično vsemogočna in bo rešila vsa človekova vprašanja, težave in skrbi. Ta scientizem je zahteval zase izključno pravico, da intelektualno in moralno usmerja in vodi družbo. Razumljivo je, da se je zaradi scientizma spor med vero in znanostjo še poglobil. Ideologije, kot npr. komunizem, socializem in liberalizem, ki so nastale v prejšnjem stoletju, prisegajo samo na znanost v scientistični perspektivi. Zato so tudi te ideologije, ki so v zadnjem stoletju obvladovale družbeno življenje, storile vse, da bi bil prepad med vero in znanostjo dokončen in popoln. Še več, šle so tako daleč, da so hotele religijo ne le zamenjati z znanostjo po njihovi meri, ampak jo dobesedno uničiti. Uničevalni duh teh ideologij je bil še posebno razdiralen v naši državi in ni s padcem komunizma nič izgubil na svoji ostrini, saj ga z vso ihto še naprej spodbujajo dogmatično-totalitarni liberalci.

V takih okoliščinah je še kako potrebno razbijati predsodke, ki ne delajo škode le veri, ampak predvsem znanosti, ki se mora rešiti scientistične skušnjave in napuha. Ne komunizem ne liberalizem nista bila sposobna v svojo »teorijo« vključiti znanstvenih revolucij 20. stoletja (Einsteinova relativnost, kvantna mehanika, kozmologija), ki so povsem spremenile tradicionalna pojmovanja časa, prostora, materije in vesolja ter dale novo podobo znanosti in sveta. Na novo se tudi postavlja vprašanje stvarnosti, racionalnosti in resnice. Poleg tega je jasno, da znanost ne more utemeljiti etike in osmisliti življenja. Kako daleč smo od scientizma in s tem od komunizma, socializma in liberalizma, ki so prisegali nanj! No, drugod, ne pri nas! Zato bi bilo dobro, če bi literaturo, ki obravnava odnose med vero in znanostjo v okviru novejših spoznanj, poznali tudi pri nas. Pod roko mi je prišlo nekaj del s to tematiko in sem se odločil, da jih kratko predstavim in opozorim na dela, ki bodo pomagala razbijati predsodke tudi pri nas.

Predstavil bom tri dela, ki so lažje dostopna širšemu krogu bralcev, bolj zahtevnim bralcem pa bi predložil v branje še štiri druga dela dosegljiva v knjižnici Teološke fakultete: I. G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, SCM, London 1990, 304; I. G. Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, SCM, London 1992, 318. D. Stanesby, *Science, Reason & Religion*, Routledge, London 1988, 214. Zadnje delo, ki ga priporočam, je kolektivno: M. Rae, H. Regan, J. Stenhouse, *Science and Theology. Questions at the Interface*, T&T Cherk Ltd., Grand Rapids 1994, 266.

V nadaljevanju bom predstavil:

1. J.-P. Lonchamp, *Science et Croyance*, DDB, Paris 1992, 242 (knjiga je izšla tudi v angleščini).
2. D. Wilkinson, *God, the Big Bang and Stephen Hawking*, Monarch, Crowborough 1996, 178.
3. D. Wilkinson in R. Frost, *Thinking clearly about God and Science*, Monarch, Crowborough 1996, 226.

1. Znanost in verovanje

Jean-Pierre Lonchamp je doktor fizikalnih ved za področje nuklearne fizike in magister teologije, profesor na univerzi v Metzu (Francija). Je tudi avtor več znanstvenih del, v reviji Etudes, ki so tudi na Teološki fakulteti, pa najdemo njegove razprave: *Vers un nouveau concordisme (K novemu konkordizmu*, 1990, 99); *Le Principe anthropique (Načelo človeškosti*, 1991, 493), *L'Epistémologie en question (Epistemologija pod vprašajem*, 1995, 63-73).

Avtor se je odločil, da bo skozi zgodovinski razvoj znanosti pokazal, kako se je znanost oblikovala kot človekova razumska in praktična dejavnost in kakšna je danes. Kot pravi sam »se mora ploden dialog med znanstveniki in verniki opirati na čimbolj natančno pojmovanje moderne znanosti. »Če se je avtor, znanstvenik po stroki, odločil, da bo razmišljal o filozofskih, celo teoloških implikacijah znanstvenega vedenja, ne počne tega na podlagi kake vnaprejšnje filozofske teorije, ampak sledi pragmatičnemu postopku. Ta postopek, ki je enak ravnanju življenja, izhaja iz številnih poskusov, ki jih je storil človeški duh skozi stoletja, da bi analiziral stvarno. Tako stvarno, ki nas ni nehalo siliti k razmišljanju« (9).

Korenine znanosti segajo v prazgodovino in avtor se posebej pomudi v starem Egiptu in Mezopotamiji. Znanost se je rodila v Grčiji. Najprej pritegnejo pozornost predsokratiki, nato pa se avtor zaustavi pri Platonu in Aristotelu, nakar predstavi helenistično znanost. Ta je dobila svojo končno podobo v Aleksandriji, ki je postala glavno kulturno središče od 3. stoletja pred Kr. naprej. Med znanstveniki so imena kot Evklid, ustanovitelj velike matematične šole Muzej. Njegovo delo *Elementi* je bilo za Svetim pismom največkrat izdano delo; Arhimed, matematik in fizik, Galen, zdravnik. Ta zadnji je sicer živel v Rimu, a je enciklopedično povzel vso dotedanjo helensko znanost. »Njegova velika zasluga je, da je razumel, kako pomembna je izkustvena metoda. Pridobil si je

veliko znanje iz anatomije tako, da je seciral živali, zlasti opice. Da bi poglobil poznavanje fiziologije, je eksperimentiral na človeku« (39). Omenimo še Ptolomeja, ki je s svojim geocentričnim sistemom postavil astronomsko paradigmo za dolga stoletja, vse do Kopernika, Keplerja in Galileia. Aleksandrijska knjižnica je zgorela leta 391, vendar so marsikaj rešili. Grško znanost so tako ohranili Arabci in jo kasneje posredovali zahodnemu krščanstvu srednjega veka.

Znanost je svojo pot nadaljevala med islamskimi Arabci. Avtor nas upravičeno spomni na pomembno vlogo, ki jo je v ohranjevanju in pospeševanju znanosti v obdobju od 8. do 12. stoletja imel islam. »Zgled Arabcev je nedvomno spodbudil prebujanje v krščanskem svetu in, kot pravi Alexandre Koyré, so bili 'Arabci učitelji in vzgojitelji latinskega Zahoda'« (49). Konec 12. stoletja se pojavijo na Zahodu prve univerze v Parizu, Monpellieru, Bologni itd. Na njih študirajo teologijo in druge discipline. Učitelji so v glavnem dominikanci in frančiškani (Grosseteste, Roger Bacon, Albert Veliki idr.). Z vidika znanosti srednji vek ni napravil veliko, bolj uspešen je bil na tehničnem področju. »Omenimo osvojitev gibalnih sil z moderno živinsko vprego, uporabo vodne sile ali sile vetra. Mehanska ura na uteži se je pridružila antični klepsidri (vodni uri). Napredek v gradnji ladij, v uporabi kompasa in pojav prvih morskih zemljevidov so omogočili velike morske odprave v 15. in 16. stoletju, ki so spremenile znanje o svetu« (56).

Avtor se posebej ustavi pri odnosu Cerkve do znanosti od začetka do konca srednjega veka in ugotavlja, da je bilo njeno stališče do znanosti »od začetka presenetljivo nihajoče« (57). Avguštin je nad vse postavljal vero, ker je pač najpomembneje poznati »vzroke dobrega in slabega«, čeprav še zdaleč ni vztrajal pri dobesedni razlagi Svetega pisma in je priporočal, naj spremenimo razlago, če je v nasprotju z znanostjo. Ves srednji vek je razpravljal o odnosu med razumom in vero. V Parizu je prevladala Tomaževa sinteza, vendar je bil za nekatere ta »krščanski racionalizem« nesprejemljiv. Zato je leta 1277 prišlo do velike obsodbe, ki jo je izrekel pariški škof Etienne Tempier s papeževim strinjanjem na račun 219 »ostudnih zmot«, ki jih poučujejo na fakulteti za vede na pariški univerzi. To je prvi primer, in seveda ne zadnji, ko visoka cerkvena avtoriteta obsodi znanstvene teze, ker da so v nasprotju z vero. V 14. stoletju pride do nasprotovanja aristotelizmu, ki dobi ime nominalizem. William Occam radikalno loči vero in razum ter zanika, da bi bilo mogoče poznati bistvo stvari. Njegovi učenci so potem dokazovali relativnost vsake resnice. Jasno, da si je ta relativizem, okrepljen s skepticizmom, nakopal obtožbo: najprej pariške univerze leta 1340, nato še papeža Klementa VI. leta 1346. Ta je priporočil, naj se znanstveniki oprejo na Aristotela, kot ga je popravil in dopolnil sv. Tomaž. Uradno stališče Cerkve je tako določeno za več stoletij, enako volja znanstvenikov, da bi bili od Cerkve neodvisni in samostojni. Napetosti so se še stopnjevale do srede našega stoletja.

Izjema so le renesančni papeži, ki niso ravno sloveli kot vzor svetosti, so pa bili pogosto veliki meceni in veliko se jih je resnično zanimalo za znanost. Leta 1450 je bila ustanovljena vatikanska knjižnica; Sikst IV. se je obkrožil z

najboljšimi astronomi svojega časa, Leon X. je ustanovil rimsko univerzo (1513) s kakimi dvajsetimi znanstvenimi in medicinskimi katedrami, Pavel III. je podpiral astronome in zdravnike itd. Iz renesanse so znana imena, kot Leonardo da Vinci, Nikolaj Kuzanski, Nikolaj Kopernik, Giordano Bruno idr. To obdobje prijateljevanja med znanostjo in Cerkvijo se konča sredi 16. stoletja z začetkom protireformacije. Leta 1543 je ustanovljen Sveti Oficij in leta 1571 Kongregacija za indeks. Ker se aristotelizem kaže Cerkvi kot edina možna filozofija, na kateri lahko utemelji dogmo transubstanciacije, zavrača vse, ki ga spodkopavajo.

Tako sta dejansko znanost in Cerkev odšli vsaka svojo pot, dialog med njima se je prekinil, druga drugo sta zavračali in obsojali. Višek teh nestrpnih odnosov je 19. stoletje, ko znanost postane nadomestek za religijo v obliki scientizma. Scientizem lahko strnemo v naslednjih trditvah: »Znanost je edina verodostojna avtoriteta, samo ona lahko utemelji 'vitalne' resnice in ustvari novo zamisel o človeški usodi. Znanost odpravlja skrivnost in uničuje verovanje v nadnaravno. Verovanje je lahko le izkustveno, zato je treba zavreči čudeže. Tehnokratski ideal je okrepljen in postane totalitaren: 'Urediti človeštvo znanstveno' je postalo 'upravičeno teženje' (Renan). 'Danes znanost zahteva, da vodi družbe materialno, intelektualno in moralno' (Berthelot). Verovanje v neskončni napredek družbe, 'ki bo vedno bolj krepostna' po zaslugi znanosti, spremlja dvom o obstoju Boga, ki postaja povsem nepotreben. Ni slučajno, da je v 19. stoletju zacvetel ateizem s Feuerbachom, Marxom in Nietzschejem« (147-9). Konec prejšnjega stoletja so nekateri znanstveniki in filozofi (Bergson, Blondel, Poincaré, Duhem) ovrgli scientizem, ki pa je preživel vse do danes zaradi komunizma in nekaterih vej liberalizma, ki ga imajo vgrajenega v svoje temelje.

Po tem poučnem sprehodu skozi zgodovino znanosti predstavi avtor kompleksnost moderne znanosti, njene metode, dosežke in meje. »Tudi znanost temelji na verovanjih, ki so predmet soglasja med znanstveniki. Resnice, do katerih pride, so samo delne resnice v okviru jasno določenega področja stvarnosti. Znanost dela modele, ki nikoli ne sovpadajo z izkustveno stvarnostjo, ki jo obravnavajo. Ko znanost razmišlja o svoji dejavnosti, vedno znova ugotavlja svoje meje. Čeprav je bistveno usmerjena v dejavnost, pa nam vendarle odkriva izredni dinamizem v energiji, ki poraja vedno bolj kompleksne strukture, ki dosežejo vrhunec v možganih in človekovem duhu. Znanost opisuje, vsaj delno, to evolucijo, vendar ni sposobna, da bi jo osmislila ali odgovorila na bistvena vprašanja človeštva, ki si jih postavlja od vedno: Kdo smo? Od kod prihajamo? Kam gremo? Prav tako se znanost izkaže, da ni sposobna utemeljiti etike« (225-6). Ludwig Wittgenstein je zapisal: »Področje znanstvenega vedenja je podobno otoku, ki ga obdaja ogromen ocean. Ocean je iz tega, česar znanost ne more spoznati, toda, kar me resnično zanima, je ocean« (227). So pa še vedno ljudje, ki bi radi tako razširili otok, da bi ocean izginil.

Stremljenje po vednosti, ki bi obsegala vse vidike stvarnosti, spada na področje fantazme in utopije. To nikakor ne izključuje možnosti, da obstaja zadnja resničnost, vendar vodijo do nje različna pota. »Med njimi so znanstveni pristop, filozofski in teološki, pesniški ali umetniški, mistični idr. Vse te poti so

omejene. Zakaj bi jih postavljali drugo proti drugi in poveličevali eno samo na račun drugih, ko pa se vendar dopolnjujejo? Ta različnost je že sama po sebi bogastvo. Edinost in resnica se bosta morda pokazali v eshatološkem kontekstu. Človeško stanje nas sili, da napredujemo tipaje v množičnem in negotovem. Človek, ki išče orientacijske točke in ravnotežje, je poklican, da v sebi napravi sintezo med različnimi verovanji: znanstvenim, filozofskim, etičnim in religijskim. Ta sinteza je resnična, večrazsežnostna kultura« (227-8).

2. David Wilkinson, Bog, veliki pok in Stephen Hawking

Knjiga je prvič izšla 1993 in bila še istega leta ponatisnjena. Drugi ponatis je doživela letos, z novim indeksom. Obsega 176 strani, 11 poglavij, dodatek, bibliografijo, indeks ter uvodno besedo astronoma sira Arnolda Wolfendala. Avtor je metodistični minister in kurat na liverpoolski univerzi, doktor filozofije v teoretični astrofiziki in član Royal astronomical Society.

Avtor najprej kritično predstavi teorijo o nastanku sveta, imenovano »veliki pok«, ki jo je razvil Stephen Hawking, znan tudi pri nas po delu *Kratka zgodovina časa*. Potem razširi perspektive in obravnava vrednost znanstvenih dokazov. Pri tem opozarja, da ima še večina ljudi naivno predstavo o znanosti, ki jo je uveljavil scientizem 19. stoletja. Tako razumevanje znanosti je krivo za izključujoč odnos med znanostjo in vero. Avtor pokaže, da je njun odnos kompleksen in da druga na drugo vplivata. Tako je npr. nauk o stvarjenju podlaga za osnovno znanstveno izhodišče, da je svet razumljiv. Razmišljanje o znanosti ga pripelje do sklepa, da znanost niti ne dokaže niti ne ovrže Božjega bivanja. To ni njeno vprašanje, njena dognanja, pa lahko razumemo v tej ali oni smeri, čeprav, tako ugotavlja avtor, se večina astrofizikov nagiba k mnenju, da Bog je.

Avtor preučuje tradicionalne dokaze o Božjem bivanju (smotrnost, vzročnost, urejenost itd.) v luči dosežkov sodobne znanosti in najde tako nekaj novih razlogov v prid njihovi veljavnosti. Hawkingova teorija o vsem temelji na kvantni teoriji težnosti in poskuša odgovoriti na vprašanje o začetnih pogojih. »Toda trditev,« pravi avtor, »da daje taka teorija popolno razlago sveta, je napačna in nikakor ne zanika Božjega bivanja. Celo v teoriji vsega so lahko kazalci k Bogu. Ti kazalci se dobro ujemajo s krščanskim prepričanjem, da se je Bog v polnosti razodel v Jezusu, kot stvarnik vsega, vir reda in kot tisti, ki ga je treba častiti v osebnem odnosu« (141).

V zadnjem poglavju, ki upošteva zadnja dognanja na področju astronomije, ugotavlja avtor, da se pojavljajo poleg Hawkingove še druge teorije. »Nekatere lahko vodijo ljudi, ki verujejo v Boga, do težkih vprašanj, kot npr. Božji odnos do časa, nekatere pa lahko vodijo k vedno večjemu spoznanju Božje veličine. Na koncu pa je človek sam z velikim vprašanjem, vprašanjem, ki presega sposobnost znanosti, da bi nanj odgovorila. Kristjani so prepričani, da Bog more odgovoriti na to vprašanje in je v Jezusu že odgovoril« (159).

V dodatku je *'Kratka zgodovina' Geneze*, kjer je govor o prvih treh poglavjih Svetega pisma, ki govorijo o stvarjenju sveta in človeka. Avtor opozori, da

dobesedna razlaga teh besedil ni na mestu. Opozorilo je seveda namenjeno fundamentalistom, ki jih v njegovi metodistični Cerkvi in sploh protestantskih Cerkvah ni malo. Zato avtor poudari, da je treba ostati zvest resnični naravi znanosti kot tudi resnični naravi Svetega pisma. »Znanost nam ne pokaže, da se Sveto pismo moti. Vendar pa nam more pomagati, da vidimo, kdaj je morda naša razlaga Svetega pisma napačna. Različno razumevanje Geneze skozi sto - letja pričujejo o krščanskih poskusih, da bi se dokopali do boljšega razumevanja Svetega pisma« (170).

Knjiga je vsekakor zanimiv poskus ponovnega teološkega razmisleka o začetkih sveta, potem ko je znanost v zadnjem času tako radikalno spremenila naše predstave o začetku sveta in njegovi sestavi. Ker se je spremenilo tudi pojmovanje znanosti in njenih zmožnosti, je gotovo umestno, da se ponovno premisli odnos med vero in znanostjo. Mislim, da se je avtor uspel izogniti cenenemu konkordizmu, ki hoče za vsako ceno uskladiti dognanja znanosti z verskimi predstavami, in je nakazal obetavno pot, ki vodi po razmisleku in soočanju znanosti in vere v globlje spoznanje stvarstva in človeka v njem.

Kljub jasnemu in poljudnemu pisanju pa je knjiga zahtevno branje za človeka, ki pozna fiziko le iz gimnazije in je že nekoliko zbledel spomin na relativnostno in kvantno fiziko. Zato so bralcu v pomoč tudi ilustracije in je končno njegov napor nagrajen z novim uvidom in znanjem.

3. David Wilkinson in Rob Frost, Jasno misliti o Bogu in znanosti

David Wilkinson je avtor zgoraj predstavljene knjige *God, the Big Bang and Sthephen Hawking*. Rob Frost je metodistični pridigar in koordinator, doktoriral pa je iz sodobne misiologije. Knjiga ima 124 strani, sedem poglavij, izbor literature za nadaljnje poglabljanje teh vprašanj in indeks. Predgovor je napisal sir John Houghton, sodekan na Science Assement Working Group of the Intergovernmental panel on Climate Change.

Avtorja povesta v uvodu, da »pišeta iz ljubezni in angažiranja, da bi delila Jezusovo veselo oznanilo« (9). Zato v prvem poglavju napovesta, da bosta rušila trdožive predsodke in mite o (slabih) odnosih med znanostjo in vero. »O znanosti moramo misliti jasno in to je namen te knjige. Izbrala sva šest omenjenih mitov kot pot, ki nas bo popeljala globlje v znanost in teologijo. S to metodo bova lahko postavila vprašanja, kot npr.: Kakšen naj bo odnos kristjana do znanosti? Kakšen je Bog Stvarnik in kako ga je mogoče spoznati? Kako Bog deluje v svetu? Zavedava se, da ne ponujava vseobsegajočega poročila o vseh vidikih odnosov med znanostjo in religijo... Piševa v prepričanju, da je vsaka resnica Božja. Če je kaj neodgovorjenih vprašanj, težavnih pojmov in trdega dela na poti, potem je to del najinega romanja kot kristjanov. To ni knjiga, ki bi trdila, da daje že izdelane in lahke odgovore, vendar upava, da je mogoče z njo kaj pridobiti za življenje v vedno bolj zapletenem svetu« (15).

Prva skupina predsodkov in mitov je povezana z vprašanjem: Ali lahko znanost dokaže Boga? Frost predstavi klasično problematiko tega vprašanja

skozi zgodovino filozofije in sklene z mislijo: »Potemtakem Boga ni mogoče dokazati. Star francoski pregovor »Le Dieu defini c'est le Dieu fini« (Določeni Bog je pokončani Bog) je zelo ustrezen! Vendar pa je veliko pokazateljev, da ima ta svet cilj, načrt, smisel in strukturo. Vse to kaže na Stvarnika, ki vse drži skupaj« (41).

Wilkinson odgovarja na vprašanje: Se znanost nanaša na dokaze, medtem ko se krščanstvo na vero?, da bi razčistil drugi splet predsodkov o odnosih med vero in znanostjo. V tem poglavju je beseda o naravi znanosti, o njenem dejanskem dometu in njenih mejah. Šele ko prerastemo scientistično pojmovanje znanosti, je umestno vprašanje, kakšen je njen odnos s krščanstvom. Tu avtor obdela različne vidike, med drugim tudi odnos med znanostjo in teologijo, njuno podobnost in njuno različnost.

Drugo vprašanje, ki ga obdela Frost, je še kako delikatno in usodno, saj zadeva odnos med znanostjo in etiko. Ima znanost odgovore na moralna vprašanja? Sama ustvarja nova etična vprašanja (od ohranjanja stvarstva do biogenetskega inženirstva), toda, ali more nanju tudi odgovoriti? Na tem področju ni preprostih rešitev! Avtor sklene poglavje z besedami: »Ne verjamem, da je krščanstvo ena od oblik bega pred grozljivimi problemi, s katerimi se sooča človeštvo. Krščanstvo ni umik iz sveta, ki vedno bolj uhaja nadzoru, marveč je vodilna sila za nov svet. Kristjani v znanosti bi morali delati za celostnost, ne materializem, za boljšo kakovost človeškega življenja, ne pa za pohlep« (115).

V odgovoru na vprašanje: Odpravlja znanost Boga Stvarnika? povzema Wilkinson misli, ki jih je razvijal v prej predstavljenem delu *God, the Big Bang and Stephen Hawking.* Se pravi, govor je o začetkih sveta, teoriji velikega poka in pomenu dogme o stvarjenju sveta. Isti avtor obravnava še peti predsodek, ki ga strne v vprašanje: Ali lahko veruješ v čudeže v znanstvenem svetu? Avtor popelje bralca skozi zgodovinski prikaz te problematike, jo postavi v nov miselni okvir, da bi opredelil nov status čudežev, njihov pomen v krščanstvu kakor tudi možnost, da jih znanost - vsaj tako opredeljene - a priori ne izključuje.

Zadnji predsodek se zgošča v vprašanje Ali je znanstvenik lahko kristjan? Tudi to vprašanje je še vedno aktualno za nas, saj je dolgo veljala materialistično-ateistična dogma, da ne more biti. Frost je prepričan o nasprotnem in to dokaj prepričljivo utemelji. Naniza tudi vrsto znanstvenikov, ki so bili globoko verni kristjani. Med njimi je Nobelov nagrajenec za fiziko William Henry Bragg, ki je zapisal: »Religija daje človeku cilj, znanost pa moč, da ga doseže. Včasih se ljudje sprašujejo, če si vera in znanost ne nasprotujeta. Si, tako kot sta nasprotna palec in kazalec na moji roki. To je takšno nasprotje, ki omogoča, da lahko zgrabimo kar koli« (204). Tako se vera in znanost dopolnjujeta, ko gre za to, da zgrabimo življenje v polnosti in se v celoti uresničimo kot ljudje.

Zadnji knjigi nosita pečat anglo-saksonske problematike, tako po filozofski kot tudi po verski plati. Slednjega avtorja tudi ne skrivata, saj jasno povesta, da sta metodista. Vendar sta njuna teologija in raba Svetega pisma dovolj kritični

in tehtni, tako da ju s pridom vzame v roke vsak, ne glede na konfesionalno pripadnost, in tudi ateist ali agnostik bo v njih našel zadovoljivo predstavitev krščanske vere. Oba avtorja si prizadevata, da bi združila obe človeški dejavnosti: vero in znanost. Obe sta kot smiselni in potrebni, vendar vsaka na svojem področju. Mislim, da avtorja dokaj uspešno rušita zidove predsodkov, ki jih je zgradil scientizem, ki je močno navzoč v naši miselnosti in šoli. Še zlasti druga knjiga, *Thinking clearly about God and Science*, je v tem smislu dobro zastavljena in bi bila dobrodošla in potrebna osvežitev v slovenskem jeziku. Obe knjigi pa se dopolnjujeta s prvo in so skupaj ne le dobra informacija o tem, kaj je znanost in kaj krščanstvo, ampak tudi o tem, kako je dialog med njima koristen in potreben za vsestranski razvoj posameznika in družbe.

Povzetek: **Drago Ocvirk, Vera in znanost**

Avtor predstavlja tri knjige, ki obravnavajo odnos med krščanstvom in znanostjo. J.-P. Lonchamp obravnava to vprašanje pod zgodovinskim vidikom in nakaže možnosti za ploden dialog. D. Wilkinson se osredotoči na vprašanje o začetkih sveta in kako lahko teorija o velikem poku kaže na Boga Stvarnika. Isti avtor skupaj z R. Frostom razširi perspektive in s skupnimi močmi rušita predsodke, ki so postavili zid med vero in znanost, ter nakazujeta možna pota za uspešno dopolnjevanje verske in znanstvene dejavnosti. Ti knjigi pa se dopolnjujeta s prvo in skupaj so ne le dobra informacija o tem, kaj je znanost in kaj krščanstvo, ampak tudi o tem, kako je dialog med njima koristen in potreben za vsestranski razvoj posameznika in družbe.

Summary: **Drago Ocvirk, Religion and Science**

The author presents three books dealing with the rela tion between christianity and science. J.-P. Lonchamp treats this problem from a historical aspect and shows the possibilities of a productive dialogue. D. Wilkinson is centred on the problem of the beginnings of the world and on how the big bang theory can point to the Creator. The same author and R. Frost join forces to destroy the prejudices that had built up a separating wall between religion and science and point to possible ways for religious and scientific activities to complement one another. And all three mentioned books together are not just good information about science and christianity but also show how the dialogue between them is useful and necessary for an all-round development of the individual and of the society.

Pregled UDK 268 : 061.3 »1996« (047)

A. Slavko Snoj

Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996

Vsaki dve leti se evropski predavatelji katehetike in didaktike religije, ki jih povezuje stanovsko združenje *Équipe européenne de catéchèse,* zberejo na svojem kongresu. Pred dvema letoma smo bili v Čenstohovi na Poljskem, letos pa blizu Londona na Angleškem, od 27. maja do 1. junija.

To združenje povezuje prek 100 predavateljev. Zadnja leta so njegovi člani tudi predstavniki iz Letonije, Rusije, Ukrajine. Letos se nas je zbralo 57 iz 22 dežel (iz Slovenije Snoj in Škrabl), navzoč je bil tudi po en predstavnik stanovskih kolegov iz Kanade in Latinske Amerike. Srečanje so pripravili britanski kolegi pod vodstvom prof. Margaret Foley. Zborovali smo v lovskem gradu, ki so ga poljski Marijini bratje spremenili v duhovno središče za svoje pastoralno delo. Imenuje se Fawley Court pri Henley-on-Thames, ki je med Londonom in Oxfordom, tako da smo tudi tam mogli imeti krajša študijska srečanja.

Predsedstvo združenja je na osnovi širšega posvetovanja določilo temo kongresa: *Oblikovanje odgovornih za katehezo in verski pouk ter katehetov.* Svojo izbiro in namen so razložili že ob sklicu kongresa. Pomenljivo je, da se je tokrat začelo razmišljati »pri glavi«, ne pri vsebinah (četudi se ni moglo mimo njih) in še manj pri strukturah in sredstvih. Da bi imeli boljši pregled nad stanjem v Evropi, so članom razposlali vprašalnik. Prejeli so 26 odgovorov iz 14 dežel. R. Murawski (Varšava) je podal uvodni pregled sedanjega stanja na tem področju. Ni mogel prikazati vse pestrosti, analiza pa, ki jo je pripravil na temelju prejetih odgovorov, je bila izčrpna in na nek način reprezentativna. Razlika med katehezo (v cerkvenem občestvu) in verskim poukom (v šoli) je skoraj povsod ustaljena resničnost. Oblikovanje kadrov za obe dejavnosti pa poteka vzporedno, bolj ali manj povezano, pa tudi s specifičnimi razlikami. Razčlenil je pet sklopov vprašanj: 1. Katere izobraževalne ustanove oblikujejo naše odgovorne za katehezo, katehete in učitelje verskega pouka? 2. Kateri problemi nas spremljajo pri izobraževanju? Eksemplarno je omenil tri točke: razmerje med teoretičnim izobraževanjem in prakso, mesto humanističnih ved v katehetskem izobraževanju ter vlogo laikov pri katehezi in verskem pouku. 3. Kako se rešujejo finančna vprašanja katehetov in učiteljev verskega pouka? 4. Ali je katehetsko oblikovanje

bogoslovcev in duhovnikov zadovoljivo? 5. Kateri vidiki so pomembni za prihodnost? Kakšno podobo Cerkve moramo posredovati za tretje tisočletje?

Na temelju te analize, ki smo jo poglobili tudi v delovnih skupinah, smo spremljali prvo tematsko predavanje, ki ga je imel predsednik Nemškega katehetskega društva prof. K. H. Schmitt (Borchen): *Versko oblikovanje katehetov - v Božjem imenu z ljudmi na poti.* Kot vedno je znal biti tudi tokrat dovolj temeljit in izzivalen. Klasične teorije oblikovanja poudarjajo, da je oblikovanje proces nastajanja osebnosti, pa tudi, da je proces soočenja z objektivno resničnostjo. Danes, v tako individualiziranem svetu, pa kakor da sami ustvarjamo resničnost (konstruktivizem). Kako torej oblikovati svojo osebnost? Tako, da lastne izkušnje, delovanje in družbena razmerja istočasno kritično preverjamo in si omogočamo človeško sožitje. Za kateheta je osebno oblikovanje predvsem versko oblikovanje. To pa ga nikakor ne odtujuje od ljudi, saj je temeljna Božja naravna - nost zanimanje za ljudi (inter-esse). Prav ta kateheta usmerja, da je za ljudi in skupaj z njimi na poti: uči se govorice življenja, dialoga, solidarnosti in odpuščanja.

Drugo tematsko predavanje je imel švicarski strokovnjak Ambroise Binz (Fribourg): *Izobraževanje katehetov med življenjsko zgodbo in praktičnim delom.* Poudarjal je predvsem tako izobraževanje, ki subjektu pomaga postati drugačen človek. Izobraževanja torej ne gre meriti le po tem, koliko vsebin posreduje oziroma si jih »učenec« lahko pridobi, temveč, ali mu vsebine pomagajo postajati nov človek. Oblikovanje, ki je celovito (intelektualno, strokovno in duhovno), ta cilj vsekakor lahko dosega. Vabimo študente ne le k razmišljanju, kaj in koliko znanja si bodo pridobili, je poudarjal, temveč kakšni želijo postati in kako jih celostni vzgojno-izobraževalni proces spreminja. Naj pripovedujejo svojo življenjsko zgodbo. Hkrati naj posredujejo tudi poročila o svojem praktičnem delu. O izkušnjah naj razmišljajo in jih osvetljujejo, da jim bodo postale vodila življenja. Znano je, da je med učitelji vseh vrst, tudi med duhovniki, pogosta poklicna bolezen »burnout«, ko človek dobesedno izgori, se izprazni in izčrpa. Posebno učinkovito sredstvo za premagovanje te hude bolezni pa je medsebojno srečevanje in pripovedovanje o svojih izkušnjah, o križanju med osebnostnim postajanjem in lastnim življenjskim načrtom.

Tretji vsebinski sklop so popestrile razne *izkušnje o metodologiji oblikovanja katehetov in učiteljev verskega pouka.* Slovenci se lahko pohvalimo z nad tridesetletnim sistematičnim izobraževanjem in oblikovanjem katehetov in katehistinj, skoraj edini v Evropi pa se ne moremo pohvaliti z verskim poukom v šoli. Josip Baričević (Zagreb) je spregovoril o katehetskem oblikovanju na Hrvaškem, Maria Stecka (Moskva) pa o izkušnjah iz Rusije. Lucio Soravito (Videm) je predstavil nekatere vzorce oblikovanja katehetov v Italiji, zlasti v Veronski škofiji (za katehezo odraslih). Od polletnih tečajev so prešli na bolj ustaljeno Šolo Božje besede. Udeleženci na svojih področjih nato pripravljajo katehetske delavnice za odrasle. Robert Moldo (Strassburg) je predstavil alzaško izkušnjo oblikovanja katehetskih sodelavcev. Robert Comte (Saint-Etienne) iz - kušnjo iz osrednje Francije. André Fossion, ravnatelj mednarodnega katehetskega inštituta Lumen vitae (Brusel), je predstavil osebno spremljanje študija pri

posameznih študentih. Svoje izkušnje so predstavili še Andrew Faley za Veliko Britanijo, Patrick Devitt za Irsko in voditelji petih jezikovnih delovnih skupin.

Povzetek razprav lahko strnemo v tri sklepne točke: o ciljih, o oblikovalnem procesu in o oblikovalnih ustanovah.

1. Študij mora usposabljati za samostojno teološko refleksijo. Spodbujata jo zlasti komunikacija in dialog. Narativnost naj ne bo le v službi teologije, ampak tudi življenja študentov, ko z lastnimi doživetji in izkušnjami bogatijo medsebojna razmerja. Študij je nato obogaten tudi s strokovnim pedagoškim usposabljanjem. Sem spada poglobljena analiza, ustvarjalno načrtovanje, usposabljanje za vodstveno, skupinsko in tehnično izvajanje vzgojno-izobraževalnega procesa. Bodočim katehetom in učiteljem verskega pouka je - slednjič - treba omogočiti, da se dejavno včlenijo v cerkveno občestvo, ki je ozračje osebnih doživetij in izkušenj. Gre torej za večsmerno oblikovanje, za znanstveno, strokovno in duhovno razsežnost.

2. Kako to doseči? Pomemben je prehod od zgolj poučevanja k procesu osebnega učenja v širšem pomenu besede, učenja, ki je osebno postajanje. Teorija in praksa se povezujeta in prepletata v nenehni korelaciji. Potrebna je individualizacija in personalizacija oblikovanja, spoštovanje osebnega ritma in svobode, ne pa indoktrinacija. Resno je treba vzeti inteligenco posameznika in jo upoštevati. Predstaviti pa je treba tudi zahtevnost osebne odločitve za izbrani poklic ter etiko pri njegovem opravljanju. Tu sta mišljena pedagoški etos in verodostojnost. Za življenje v pluralistični družbi (nekateri govorijo o postkrščanski družbi) je pomembna katehumenatska in misijonarska kateheza, pa tudi tak verski pouk v šoli, ki izžareva, da je vera humanizirajoča, še več, osvobajajoča in osrečujoča.

3. Kako institucionalizirati oblikovanje? Načrtno si je treba postaviti vprašanje: Kakšne katehete potrebujemo, za kakšno katehezo in za kakšno Cerkev? Gre za različne profile (kateheti, katehisti, učitelji verskega pouka), torej za različnost in dopolnjevanje. In vendar, tudi katehisti morajo biti akademsko izobraženi. Oblikovanje katehetov sega v celotno pastoralo. Zato ima pomembno vlogo tudi ubranost profesorjev oziroma oblikovalcev. In še: katehetsko delo ima naravo prave službe v Cerkvi. Za tako službo je potrebno poslanstvo, potrebna pa bi bila tudi institucionalizacija te službe, toliko bolj, ker imamo že razne druge službe (npr. bralca in mašnega pomočnika).

Na koncu se je postavilo še vprašanje o prihodnjem kongresu: času, vsebini in kraju. Oči vseh so bile uprte v Slovenijo.

Povzetek: **A. Slavko Snoj, Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996**

Equipe européenne de catéchèse je poklicno združenje predavateljev katehetike in didaktike pouka religije v Evropi, ki se vsaki dve leti zberejo na kongresu. Letos jih je v Henley-on-Thames (Anglija) privabila tema: *Oblikovanje odgovornih za katehezo in verski pouk ter katehetov in veroučiteljev*. Študij te problematike izhaja iz analize sedanjega stanja v evropskih deželah, opredelbe zasnove oblikovanja ter primerjanja različnih nacionalnih ali pokrajinskih modelov.

Summary: **Alojzij Slavko Snoj, Congress of European Lecturers in Catechetics - 1996**

Equipe européenne de catéchèse is a professional association of lecturers in catechetics and didactics of religious instruction in Europe, who meet every two years at their congress. This year it was held at Henley-on-Thames and the main theme was *Education of persons in charge of catechesis and religious instruction as well as catechists and teachers of religious education.* The study of these problems was based on the analysis of the present situation in different European countries, on the definition of the outlines of formation and on comparing different national or regional models.

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

RAZPRAVE
Articles

R. Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor 1
Importance of Fundamental Option in the Encyclic Veritatis splendor
J. Hlebš, Kaj je filozofija narave? 23
What is Philosophy of Nature?
J. Krašovec, Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua 69
Kazen in odpuščanje v Jozuetovi knjigi
C. Gostečnik, Kompulzivno ponavljanje kot možnost za psihološko
in duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije 91
Repetition compulsion as a possibility for psychological and spiritual
E. Kovač, Modrost o ljubezni Janeza Dunsa Scota 129
Duns Scotus' Wisdom about Love
S. Slatinek, Kanonsko pravo in Sveto pismo nove zaveze 139
Canon Law and the New Testament
A. Šverc, Perspektive religijskega pouka v novi Evropi 153
Prospects of Religious Instruction in New Europe
M. Matjaž, Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung 169
Pomiritev viharja kot markovska pripoved čudeža
M. Špelič, *Haec eadem* v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju 257
Haec eadem in the Treatise 20 on St. John's Gospel of St. Augustine
M. Mencej, Pomen vode v Svetem pismu 269
Meaning of Water in Old Testament
C. Gostečnik, Zakonski konflikt kot element odrešenja 285
Marital Conflict as an Element of Redemption
A. Louth, Apophatic Theology: Before and after the Areopagite 297
Apofatična teologija: pred Areopagitom in po njem
S. Slatinek, Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi,
s protestanti in z muslimani 311
Problems of Mixed Marriages of Catholics with the Orthodox, Protestants and Muslims
R. Bratož, Ecclesia in gentibus 385
Ecclesia in gentibus
F. Rode, Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti 411
Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiousness
B. Dolenc, Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere 423
Papacy Once and Nowadays
J. Pirc, Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II. 439
Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II
C. Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri 451
Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith
D. Peterlin, Disunity in the Corinthian Church in AD 96 477
Korintska Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti

PREGLEDI

Reviews

J. Juhant, Giovanni fidanza - Bonaventura in njegov Komentar 101
Giovanni Fidanza - Bonaventure and his Commentary
S. Večko, Svetopisemski študij v Sloveniji 109
Biblical Studies in Slovenia
M. Smolik, Brata Hugo in Karl Rahner 115
Brothers Hugo and Karl Rahner
J. Juhant, Ob dnevu Teološke fakultete 125
On the Occasion of the Day of Faculty of Theology
J. Krašovec, Predstavitev Svetega pisma 191
Presentation of the Bible
F. Oražem, Matanićev Uvod u duhovnost 203
Uvod u duhovnost (Introduction to Spirituality) by Matanić
A. Pačnik, Cerkev v islamu 211
Church in Islam
J. Šimenc, Duhovnost kulturnega odpora 223
Spirituality of Cultural Resistance
J. Juhant, Govor na Tomaževi proslavi 231
Address at the Celebration of Thomas Aquinas
E. Škulj, Bibliografija profesorjev TF v letu 1995 235
Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1995
S. Krajnc, Bogoslužna misel J. Murška 351
Liturgical Thought of Jožef Muršec
V. Durič, Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem 363
Krek and Socioeconomic Development in Slovenia
J. Juhant - V. Potočnik, Anton Trstenjak (1906-1996) 485
Anton Trstenjak (1906-1996)
B. Kolar, Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije 491
Theology Students from Slovenian Ethnical Territory at the University of Innsbruck from the beginnings thereof up to the End of the Habsburg Monarchy
D. Ocvirk, Teologija po Wittgensteinu 505
Theology after Wittgenstein
D. Ocvirk, Vera in znanost 517
Religion and Science
A. S. Snoj, Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996 525
Congress of European Lecturers in Catechetics - 1996

OCENE

Book Reviews

B. Kolar, T. Natalini, I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti 245
F. Rozman, E. Škulj, Uvodne misli za leto A 247
F. Rozman, C. Tomić, Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov 249
M. Urbanija, M. T. Singer - J. Lalich, Cults in our midst 253
M. Špelič, Patrologia IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda 373
C. Sorč, J. Moltmann, Das Kommen Gottes, Christliche Eschatologie 375
J. Štupnikar, J. Mayer-Scheu - R. Kautzky, Od zdravljenja k ozdravljenju 380
M. Smolik, M. Langel, Das Taufort im Kirchenbau 383

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; bog-vest@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: 3000 SIT, posamezna številka 750 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 JOŽE MOŠKRIČ d. d.

UDK 282 (497.4) (091) (049.2)
RODE Franc, Doctor of Theology, Secretary of the Pontifical Council for Culture, Via Pompeo Magno 19, IT-00192 Roma

Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiousness

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 411-422
Sn. (Sn., En.)
The author briefly surveys Slovenian past and stops at more important events that shaped Slovenian people and influenced later generations: Christianization in the middle of the 8th century on the initiative of Slovenian princes of Caranthania; Middle Ages with popular devoutness still containing remnants of paganism; Protestantism with its literary activity; Jansenism that brought a certain rigidness into Slovenian religiousness; strong disagreements between the Liberal and Catholic camps in the 19th century, which some decades later flared up as a fratricidical struggle. Finally, the author points to some primary tasks of the present moment: the necessity of inner unity in the Church, a more determined striving for holiness, a more stressed contemplative dimension of Christian life.

UDK 27 (497.4) "04/06" (049.2)
BRATOŽ Rajko, Doctor of History, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Philosophy, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

Ecclesia in gentibus

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 385-410
Sn. (Sn., En.)
The list of participants of the Roman synod of 680 con tains the signature of the bishop Andrew of Celeia together with the bishops of the patriarchate of Gradus. It touches on the complex question of existence of church organisation in a territory where it had been, according to general conviction, destroyed by the end of the 6th century due to the invasions by Slavs and Avars. Some similar cases in the southern and eastern Balkan (Stobi, Serdica) show that some diocesan towns survived the period of the worst invasions by Slavs and Avars, which had almost completely destroyed the church or ganisation in the continental part of the central Danube region and of the Balkan. Since in the letter of the Roman synod to the Byzantine emperors (co-signed by the bishop Andrew) also bishops among Slavs are mentioned, it is possible that the bishop of Celeia was such a bishop.

UDK 215 (049.2)
OCVIRK Drago, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Religion and Science

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 517-524
Sn. (Sn., En.)

The author presents three books dealing with the rela tion between christianity and science. J.-P. Lonchamp treats this problem from a historical aspect and shows the pos sibilities of a productive dialogue. D. Wilkinson is centred on the problem of the beginnings of the world and on how the big bang theory can point to the Creator. The same author and R. Frost join forces to destroy the prejudices that had built up a separating wall between religion and science and point to possible ways for religious and scientific activities to complement one another. And all three mentioned books together are not just good information about science and christianity but also show how the dialogue between them is useful and necessary for an all-round development of the individual and of the society.

UDK 22/28 : 19 Wittgenstein (049)
OCVIRK Drago, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Theology after Wittgenstein

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 505-516

Sn. (Sn., En.)

Wittgenstein's importance in philosophy is becoming more and more evident. He was one of the few to take religion seriously, he even considered priesthood though he did not explicitly belong to any church. His philosophy of language opens new horizons in the understanding of religion, especially of christianity and theology. These aspects are dealt with in the presentation of the book *Theology after Wittgenstein* written by the English Dominican Fergus Kerr.

UDK 929 Jancz Pavel II : 233 (049.2)
PIRC Jožko, Doctor of Theology, Assistant Professor, Pontifical University Urbaniana, Faculty of Theology, Via Appia Nuova 884, IT-00178 Roma

Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 439-450

Sn. (Sn., En.)

What does Pope John Paul II have and want to say to his contemporaries? This question leads to the core of his thought where all his pontificate is centred and which could be expressed as »the mystery of man«. The anthropological turn of the Western culture is answered by the Pope by the christological-trinitarian anthropology of the Vatican II reflected in the words of GS 22 that only Christ »fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear.« This is the central theme of the Pope's solutions to the complex problems of the present moment of the Church and of the humanity and represents his gospel of humanisation.

UDK 262.232 (049)
DOLENC Bogdan, Doctor of Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Papacy Once and Nowadays

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 423-438
Sn. (Sn., En.)
From the very beginning the primacy of the bishop of Rome has been an essential element of church unity. The history of papacy grows out of the blood of martyrs and of the heavy distress of the first centuries. In the Middle Ages the prevalent notion was of the pope as the father and ruler of all Christians. The development of human and political rights in the West is a result of a prolonged fight for *libertas Ecclesiae*, a fight between the spiritual and the secular power. The modern age brought severe conflicts between papacy and modern states. Both papacy dogmas of the First Vatican Council are an expression of the defensive attitude of the Church. In the 20th century, after their loss of secular power, the popes kept regaining greater moral authority. After the Second Vatican Council the popes have been looking for new ways of activity while preserving the substance in accordance with God's law.

UDK 27 (38 Korint) »96« (049.2)
PETERLIN Davorin, Doctor of Theology, Academic Dean, Evangelical Theological Faculty, Cvjetkova 32, HR-54103 Osijek

The Corinthian Church in A. D. 96: Clement's Exhortation to Unity

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 477-484
En. (En., Sn.)

The article examines Clement's letter to the disunited Corinthian church as a carefully composed exhortation to unity. Clement finds the rationale for the exhortation in God's will for order and harmony, and identifies repentance, obedience and humility as the basic presuppositions in the adressees. Each of the notions is illustrated by examples from the scriptures or the natural world. Clement then returns to the notion of order, without which in his opinion there is no unity in the Christian congregation, and underlines it by six further examples. As a matter of practical steps Clement urges disciplining trouble-makers who are to submit to it willingly, and the restoration of previous order and unity.

UDK 230.112 : 262.131 (049.2)
SORČ Ciril, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 451-476
Sn. (Sn., En.)

The author analyzes the slogan of the Pope's visit to Slovenia: *Father, confirm us in faith*. He tries to discover the meaning of each word of the slogan so that the meaning of the whole might at least partially appear. First it is shown who the father coming to confirm us in faith is. As a successor of St. Peter's, he is himself a confirmed confirmer. Sub sequently, some dimensions of confirmation such as the bibli cal, sacramental and anthropological meanings thereof are dealt with. Then the present »state« of faith is briefly described. The christological, trinitarian and ecclesiastical contents and dimensions of faith and especially the existential aspect thereof are presented. This confirmation in faith should »touch« the present Church in Slovenia.

UDK 27 (497.4) "04/06" (049.2)
BRATOŽ Rajko, doktor zgodovine, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

Ecclesia in gentibus

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 385-410
Sn. (Sn., En.)

Podpis škofa Andreja iz Celeje, ki ga prinaša seznam udeležencev rimske sinode 680 skupaj s škofi gradeškega patriarhata, odpira zapleteno vprašanje obstoja cerkvene organizacije na ozemlju, kjer je bila le-ta po splošnem prepričanju zaradi slovanskih in avarskih vpadov do konca 6. stoletja uničena. Nekaj analognih primerov v južnem in vzhodnem Balkanu (Stobi, Serdica) kaže na to, da so posamezni škofijski sedeži preživeli dobo najhujših slovanskih in avarskih vpadov, ki so sicer skoraj v celoti zrušili cerkveno ureditev na kontinentalnem predelu srednjega Podonavja in Balkana. Ker se v pismu rimske sinode bizantinskim cesarjem (ki ga je sopodpisal škof Andrej) omenjajo tudi škofje med Slovani, je v primeru celejanskega škofa možno, da gre za takega škofa.

UDK 22/28 : 19 Wittgenstein (049)
OCVIRK Drago, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teologija po Wittgensteinu

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 505-516

Sn. (Sn., En.)

Danes vse bolj opažamo, kako pomembno mesto ima v filozofiji Wittgenstein. Bil je tudi eden redkih, ki je resno jemal religijo, celo razmišljal o duhovništvu, čeprav ni izrečno pripadal nobeni Cerkvi. Njegova filozofija jezika odpira nove perspektive v razumevanju religije, še zlasti krščanstva in teologije. O teh vidikih govori predstavitev dela *Theology after Wittgenstein*, ki ga je spisal angleški dominikanec Fergus Kerr.

UDK 262.232 (049)
DOLENC Bogdan, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Papeštvo nekoč in danes

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 423-438
Sn. (Sn., En.)

Prvenstvo rimskega škofa je od vsega začetka bistvena prvina cerkvene edinosti. Zgodovina papeštva raste iz krvi mučencev in hudih stisk prvih stoletij. V srednjem veku prevladuje podoba papeža kot očeta in vladarja vseh kristjanov. Razvoj človekovih in političnih pravic na Zahodu je sad dolgotrajnega boja za *libertas Ecclesiae*, boja med duhovno in svetno oblastjo. Novi vek prinese ostre konflikte med papeštvom in modernimi državami. Izraz obrambne drže Cerkve sta tudi obe dogmi o papežu na Prvem vatikanskem koncilu. V 20. stoletju si papeži po izgubi svetne moči spet pridobivajo vse večjo moralno avtoriteto. Po Drugem vatikanskem koncilu iščejo papeži nove načine delovanja ob ohranjanju nespremenljivega in božjepravnega bistva.

UDK 230.112 : 262.131 (049.2)
SORČ Ciril, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 451-476
Sn. (Sn., En.)

V pričujoči razpravi razčleni geslo papeževega obiska v Sloveniji, ki se glasi: *Oče, potrdi nas v veri.* Odkriti skuša pomembnost vsake od besed, ki to geslo sestavlja, da bi tako mogli vsaj nekoliko odkriti pomembnost celote. Najprej pokaže, kdo je ta oče, ki prihaja, da nas potrdi v veri. Kot Petrov naslednik je tudi on potrjeni potrjevalec. Nato odkriva nekatere razsežnosti potrditve. Ustavi se ob svetopisemskem, zakramentalnem in antropološkem pomenu potrditve. Nakaže današnje »stanje« vere; predstavi vsebino in razsežnost vere, ki je vseskozi kristološka, trinitarična in eklezialna. Posebej predstavi eksistencialnost vere. Ta potrditev naj se »dotakne« današnje Cerkve na Slovenskem.

UDK 282 (497.4) (091) (049.2)
RODE Franc, doktor teologije, tajnik Papeškega sveta za kulturo, Via Pompeo Magno 19, IT-00192 Roma

Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 411-422
Sn. (Sn., En.)

Avtor se v bežnem pregledu slovenske preteklosti ustavi ob pomembnejših dogodkih, ki so oblikovali podobo slovenskega naroda in vplivali na poznejše rodove: pokristjanjenje na pobudo slovenskih karantanskih knezov sredi 8. stoletja; srednji vek z ljudsko vernostjo, kjer so še navzoči ostanki poganstva; protestantizem s književno dejavnostjo; janzenizem, ki je vnesel določeno togost v slovensko vernost; veliko razhajanje med liberalnim in katoliškim taborom v 19. stoletju, ki se je desetletja kasneje razplamtelo v bratomorno vojno. Končno avtor nakaže nekaj prvenstvenih nalog za sedanji trenutek: potrebnost notranje enotnosti v Cerkvi, bolj odločno težnje k svetosti, bolj poudarjena kontemplativna razsežnost krščanskega življenja.

UDK 215 (049.2)
OCVIRK Drago, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Vera in znanost

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 517-524
Sn. (Sn., En.)

Avtor predstavlja tri knjige, ki obravnavajo odnos med krščanstvom in znanostjo. J.-P. Lonchamp obravnava to vprašanje pod zgodovinskim vidikom in nakaže možnosti za ploden dialog. D. Wilkinson se osredotoči na vprašanje o začetkih sveta in kako lahko teorija o velikem poku kaže na Boga Stvarnika. Isti avtor skupaj z R. Frostom razširi perspektive in s skupnimi močmi ruši predsodke, ki so postavili zid med vero in znanost, ter nakazujeta možna pota za uspešno dopolnjevanje verske in znanstvene dejavnosti. Ti knjigi pa se dopolnjujeta s prvo in skupaj so ne le dobra informacija o tem, kaj je znanost in kaj krščanstvo, ampak tudi o tem, kako je dialog med njima koristen in potreben za vsestranski razvoj posameznika in družbe.

UDK 929 Janez Pavel II : 233 (049.2)
PIRC Jožko, doktor teologije, izredni profesor, Papeška univerza Urbaniana, Teološka fakulteta, Via Appia Nuova 884, IT-00178 Roma

Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 439-450

Sn. (Sn., En.)

Kaj ima in hoče papež Janez Pavel II. povedati svojim sodobnikom? To vprašanje vodi v jedro njegove misli, kjer je osredotočen njegov celotni pontifikat in bi ga bilo mogoče izraziti z besedo: skrivnost človeka. Na antropološki preobrat zahodne kulture papež odgovarja s koncilsko kristološko-trinitarično antropologijo, ki se zrcali v besedah CS 22, da je samo Kristus tisti, ki »človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«. Ta rdeča nit povezuje papeževo reševanje zapletenih vprašanj današnjega trenutka Cerkve in človeštva ter predstavlja njegov evangelij počlovečenja.

UDK 27 (38 Korint) »96« (049.2)
PETERLIN Davorin, doktor teologije, akademski dekan, Evangeličanska teološka fakulteta, Cvjetkova 32, HR-54103 Osijek

Korintska Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti

Bogoslovni vestnik 56 (1996), 477-484
En. (En., Sn.)

Članek proučuje Klemenovo pismo neenotni korintski Cerkvi kot skrbno sestavljen opomin k enotnosti. Klemen vidi osnovni razlog za opomin v tem, da Bog hoče red in harmonijo, kot osnovne pogoje pri naslovljencih pa označi kesanje, pokorščino in ponižnost. Vsakega izmed pojmov opiše s primeri iz svetih spisov ali iz narave. Nato se Klemen vrne k pojmu reda, brez katerega po njegovem mnenju v krščanskem občestvu ni edinosti, in ga poudari s šestimi nadaljnjimi zgledi. Kar zadeva praktične ukrepe, Klemen predlaga, da je treba kaznovati povzročevalce nereda, ki naj se prostovoljno podvržejo kazni, ter obnoviti prejšnji red in edinost.

VSEBINA
Contents
RAZPRAVE
Articles
R. Bratož, Ecclesia in gentibus 385
Ecclesia in gentibus
F. Rode, Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti 411
Lights and Shadows in Slovenian Past and Religiousness
B. Dolenc, Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere 423
Papacy Once and Nowadays
J. Pirc, Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II. 439
Anthropological and Theological Starting Points in the Thought of John Paul II
C. Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri 451
Theological and Pastoral Dimensions of Confirmation in Faith
D. Peterlin, Disunity in the Corinthian Church in AD 96 477
Korintska Cerkev leta 96 po Kr.: Klemenov opomin k edinosti
PREGLEDI
Reviews
J. Juhant - V. Potočnik, Anton Trstenjak (1906-1996) 485
Anton Trstenjak (1906-1996)
B. Kolar, Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od njenih začetkov do konca Habsburške monarhije 491
Theology Students from Slovenian Ethnical Territory at the University of Innsbruck from the beginnings thereof up to the End of the Habsburg Monarchy
D. Ocvirk, Teologija po Wittgensteinu 505
Theology after Wittgenstein
D. Ocvirk, Vera in znanost 517
Religion and Science
A. S. Snoj, Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996 525
Congress of European Lecturers in Catechetics - 1996

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Bratož R., redni profesor na Filozofski fakulteti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Dolenc B., docent na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Juhant J., redni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Kolar B., asistent na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk D., izredni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Peterlin D., akademski dekan na Evangeličanska teološka fakulteta, Osijek
Pirc J., izredni profesor na Urbaniani, Via Appia Nuova 884, IT-00178 Roma
Potočnik V., docent na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Rode F., tajnik Papeškega sveta za kulturo, Via Pompeo M. 19, IT-00192 Roma
Snoj A. S., izredni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Sorč C., izredni profesor na Teološki fakulteti, Poljanska 4, 1000 Ljubljana