

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Razprave

---

- Hanna Barbara Gerl - Falkovitz** *Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht*
- Irena Avsenik Nabergoj** *Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda*
- Anton Mlinar** *Duhovnost staranja. Nekatera opazanja o starosti z vidika duhovnih potreb*
- Brigita Perše** *Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo*
- Branko Klun** *Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?*
- Igor Bahovec** *Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo. Izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo*
- Jurij Bizjak** *Pavel in njegove prispodobe. Bojna oprema*
- Ciril Sorč** *Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna*
- Andraž Arko** *Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov*

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 3



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**3**

**Letnik 69  
Leto 2009**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2009**

# Acta Theologica Sloveniae

- 1 Mirjam Filipič  
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2 Lenart Škof  
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3 Peter Kvaternik  
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje  
Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

## Znanstvena knjižnica TEOF

1. Janez Juhant (ur.), Na poti k resnici in spravi  
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. Robert Petkovšek, Heidegger-Index
3. Janez Juhant (ur.), Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba  
religije
4. Peter Kvaternik (ur.), V prelomnih časih
5. Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.), Mislec in kolesja ideologij. Filozof  
Janez Janžekovič
6. Miran Špelič OFM, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. Rafko Valenčič, Pastoralna na razpotjih časa
8. Drago Ocvirk CM, Misijoni - povezovalci človeštva
9. Ciril Sorč, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. Anton Štrukelj, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. Ciril Sorč, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. Tadej Strehovec OFM, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. Saša Knežević, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. Avguštin Lah, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. Erika Prijatelj OSU, Psihološka dinamika rasti v veri
16. Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.), Teologija Primoža Trubarja
17. Nadja Furlan, Iz poligamije v monogamijo
18. Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.), Odrešenje in sprava, čemu?

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 241 Hanna Barbara Gerl - Falkovitz**, Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht  
*Woundedness, Embitterment, Forgiveness. A Reflection from the Standpoint of Religion and Philosophy*
- 259 Irena Avsenik Nabergoj**, Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda  
*The Theme of Seduction in the Tradition of the Ancient Middle East*
- 277 Anton Mlinar**, Duhovnost staranja. Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb  
*Spirituality of Ageing. Some Observations on Old Age from the Point of View of Spiritual Needs*
- 297 Brigita Perše**, Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo  
*Postmodern Town as a Challenge to Pastoral Ministry*
- 311 Branko Klun**, Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?  
*Paul's Freedom – Also a Challenge to Modern Man?*
- 321 Igor Bahovec**, Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo. Izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo  
*St. Paul's Contribution to Inculturation of Hellenistic Culture. Challenge and Inspiration for a Meeting between the Gospel and Modern Culture*
- 347 Jurij Bizjak**, Pavel in njegove prisposobe. Bojna oprema  
*Apostle Paul and His Allegories. Armour and Weapons*
- 355 Ciril Sorč**, Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna  
*Perichoretic Elements in the Theology of Jürgen Moltmann*
- 361 Andraž Arko**, Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov  
*The Communicative Power of Motion Pictures with Religious Themes through the Use of Original Languages*

## POROČILO / REPORT

- 369 Marijan Smolik**, Neopažena knjiga Tomaža Kempčana

## OCENE / REVIEWS

- 371 Marjana Harcet**, Širin Ebadi, *Iran se prebuja*
- 374 Anton Štrukelj**, Hans Urs von Balthasar, *Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo*
- 375 Anton Štrukelj**, Stefan Hartmann, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*
- 377 Andrej Saje**, Francisco Javier Martín García, *El testigo cualificado que asiste al matrimonio. Precedentes y configuración jurídica actual*
- 380 Janez Vodičar SDB**, Jozef Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*

## NAVODILA SODELAVCEM

- 383 Navodila sodelavcem**



## Sodelavci te številke

- Andraž Arko** univ. dipl. teolog  
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *andraz.arko@rkc.si*
- doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj** znanstvena sodelavka, TEOF UL; ZRC SAZU; UNG  
naslov: Glavarjeva ulica 47, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *irena.avszenik-nabergoj@guest.arnes.si*
- as. dr. Igor Bahovec** za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *igor.bahovec@teof.uni-lj.si*
- msg. dr. Jurij Bizjak** dr. teologije in lic. bibličnih ved  
naslov: Trg Brolo 11, 6001 Koper  
e-naslov: *jurij.bizjak@guest.arnes.si*
- prof. dr. Hanna Barbara Gerl - Falkovitz, dr. theol. h.c.** za filozofijo religije in primerjalno religiologijo, TU Dresden  
naslov: Zellescher Weg 17, A 521, 01062 Dresden  
e-naslov: *hanna-barbara.gerl-falkovitz@tu-dresden.de*
- as. dr. Marjana Harcet** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *marjana.harcet@teof.uni-lj.si*
- izr. prof. dr. Branko Klun** za filozofijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *branko.klun@teof.uni-lj.si*
- izr. prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo; UP  
naslov: Ljubljanska 9 A, 1241 Kamnik  
e-naslov: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Brigita Perše** univ. dipl. teolog in ekonomist  
naslov: Ciril – Metodov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *brigita.perse@gmail.com*
- prof. dr. Ciril Sorč** za dogmatično teologijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *ciril.sorc@guest.arnes.si*
- prof. dr. Anton Štrukelj** za dogmatično teologijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *anton.strukelj@guest.arnes.si*
- doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*





Razprave  
 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeno predavanje) (1.06)  
 BV 69 (2009) 3, 241-258  
 UDK: 27-185.36:159.923  
 Prejeto: 9/09

Hanna Barbara Gerl - Falkovitz

## Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht

**Povzetek: Ranjenost, zagrenjenost, odpuščanje. Razmišljanje z religijsko-filozofskega vidika<sup>1</sup>**

Predavanje obravnava najprej fenomen človekove ranljivosti in ranjenosti. Pri tem izhaja iz filozofskih spoznanj, ki segajo od antičnega sveta do sodobnih antropoloških in psiholoških dognanj. Avtorica v nadaljevanju analizira fenomen zagrenjenosti in usodne zaprtosti vase, ki odklanja zdravilno kesanje in odpuščanje krivde in greha. Končno prikaže dar odpuščanja, ki vodi k ozdravljenju in k resnični svobodi. To brezpogojno in zdravilno odpuščanje nam po Kristusu podarja Bog, ki je bogat v usmiljenju.

*Ključne besede:* Bog, človek, človekova končnost, rana, ranjenost, zagrenjenost, krivda, odpuščanje, ozdravitev, osvoboditev

**Abstract: Woundedness, Embitterment, Forgiveness. A Reflection from the Standpoint of Religion and Philosophy**

The paper first deals with the phenomenon of human vulnerability and woundedness. Its starting point is philosophical knowledge ranging from the antiquity to modern anthropological and psychological insights. It is followed by an analysis of the phenomenon of embitterment and fatal shutting oneself off, which refuses the healing repentance and forgiveness of guilt and sin. Finally, the gift of forgiveness is shown, which leads to healing and true freedom. God, who is rich in forgiveness, gives us this unconditional and healing forgiveness in Jesus Christ.

*Key words:* God, man, human finiteness, wound, woundedness, embitterment, guilt, forgiveness, healing, liberation

### 1. Prolog

Verletzung gehört zu den menschlichen Grunderfahrungen. Schon in den Mythen ist der Held am ganzen Leib durch Drachenblut gestählt, jedoch an einer kleinen Stelle, wo »das Lindenblatt saß«, zwischen den Schulter-

<sup>1</sup> Hanna Barbara Gerl - Falkovitz – filozofinja in teologinja, jezikoslovka in politologinja – je imela to predavanje na posvetu na temo *Verletzung, Verbitterung, Vergebung*, ki ga je organiziral *Institut für Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie* dne 10. oktobra 2009 na Tehnični univerzi na Dunaju.

blättern, verwundbar. Diese eine kleine Stelle läßt sich offenbar durch nichts abdichten – und durch sie kommt letztlich der Tod. Wie genau dieses alte Bild ist, zeigt die Erfahrung, daß Verletzungen zur *condition humaine* gehören: zum Menschen als Mängelwesen, als »Leidwesen«. Verletzung führt aber dann zur seelischen Lähmung, ja zum seelischen Tod, wenn die Antwort zur Verbitterung wird - bedeutet sie doch eine negative Konservierung der Verletzung, eine »Rinde«, wohinter die Wunde nicht vernarbt, und das heißt, daß sie im Geheimen weiterwirkend das Leben vergiftet.

Anstelle der »falschen« Antwort durch Verbitterung heilt die Wunde durch Vergebung. Allerdings kann Vergebung nicht einfach gewollt und erteilt werden; sie bedarf einer Reifung des Verletzten. Die Kultur, die fremde und eigene Schuld bearbeitet, hat eine religiöse Grundierung, sie sieht sich nicht nur vor einer psychologischen Aufgabe. Die Frage nach umfassender Gesundheit führt in den Bereich biblischer Aussagen: Unter welchen Kriterien gibt es die Lösung des Ungelösten? Was sichert uns gegen die eigene Selbstverletzung, die Verhärtung in Bitterkeit? Philosophische Reflexionen, auch nach der Erfahrung des 20. Jahrhunderts, führen zu einer Freilegung dieses Spannungsfeldes.

## 2. Verletzung

### 2.1 Verletzung aufgrund der Konstitution des »Leidwesens Mensch«

Verletzung ist nur möglich, wo eine Verletzbarkeit vorliegt. Ein Stein läßt sich nicht verletzen und ebenso wenig verbittern. Daher muß eine Analyse der *condition humaine* vorausgehen.

»Mängelwesen Mensch« heißt das Fazit der Anthropologie nüchternempirisch bei Arnold Gehlen. Anders: Die Anthropologie trifft auf das eingewurzelte menschliche Leid am krummen Wuchs, wie Nietzsche es nennen würde, der einer der Verkünder des »prachtvollen Tieres« als des urwüchsigen Menschen war. »Adler und Panther« stehen bei ihm als Vorbild des naiv-vitalen, gelungenen Menschen, und die Schwächlichen und Verletzten, dem Leben nicht Gewachsenen seien dessen Beleidigung. Die markigen Sätze der Lebensphilosophie Nietzsches rühren einen geradezu archetypischen Instinkt an und haben ohne Zweifel auch nicht einfach Unrecht: daß es besser wäre, gesund als krank zu sein, oder um es mit dem gängigen Slogan auszudrücken: besser reich und schön als arm und häßlich. Aber die Normalität lautet gerade umgekehrt: Gebrochensein ist konstitutiv für alles Menschliche, und dies nicht willensabhängig, sondern unvermeidlich. »Leidwesen Mensch« nennt der Bochumer Biochemiker Herbert Schriefers (1995) diese Grundbefindlichkeit, unter streng naturwissenschaftlicher Betrachtung der Endlichkeit. Denn Lebewesen, die stoffwechseln, müssen altern. Anthropologisch meldet sich daher die ewig wurmende Frage: Warum ist das menschliche Leben – wie alles Leben – so defizitär angelegt?

Bisher fiel das Stichwort »Verletzbarkeit« nicht. Aber umschrieben ist ihre Quelle: die Endlichkeit. Zusammen mit ihren Begleiterscheinungen Krankheit, Abhängigkeit, Bedrohtheit, Angst durchsäuert die Endlichkeit ein überall verletzbares Dasein.

Diese Grundbefindlichkeit der Existenz ist zum erstenmal von Kierkegaard – selbst der *homo religiosus* unter den großen Philosophen - Mitte des 19. Jahrhunderts in dem Werk *Der Begriff Angst* analysiert worden. Existenz ist wörtlich das Herausstehen aus sich, ungesichert, wenn nicht bereits ausgesetzt und sprungbereit für Wunden aller Art. Seitdem durchzieht das konstitutive Angefochtensein das philosophische Denken. Kierkegaard: »Was ist es, das mich bindet? Woraus war die Fessel gemacht, mit welcher der Fenris-Wolf gebunden ward? Sie war aus dem Lärm verfertigt, den die Pfoten der Katze machen, wenn sie auf der Erde geht, aus dem Bart von Frauen, aus den Wurzeln der Felsen, aus dem Gras des Bären, aus dem Atem der Fische und dem Speichel der Vögel. So bin auch ich gebunden von einer Fessel, die aus dunklen Einbildungen gemacht ist, aus ängstigenden Träumen, aus unruhigen Gedanken, aus bangen Ahnungen, aus ungeklärten Ängsten. Diese Fessel ist sehr geschmeidig, weich wie Seide, gibt auch der stärksten Anspannung nach und ist unzerreißbar.«

Bei Heidegger wird Daseinsangst ein »Existential«, ein unabdingbar zur Existenz des Menschen gehöriges Moment.

In *Sein und Zeit* (141) heißt es elementar: »Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um es selbst geht, kann sich fürchten. Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst.«<sup>2</sup>

## 2.2 Verletzung aufgrund der konstitutiven menschlichen Relationalität

In diese existentielle Verletzbarkeit hinein stößt die Verletzung; aber sie würde nicht treffen, wenn nicht ein Zweites hinzukäme: die ebenso konstitutive Relationalität des Menschen, sein Angewiesensein auf die anderen. Erst von dorthin kommt es zur Verbitterung, zur seelischen Not. Denn verletzbar aufgrund seiner Endlichkeit wäre auch ein Tier, aber verbittert könnte es darüber nicht werden: Es fehlt ihm das personale = selbständige *und* auf andere durchlässige, relationale Dasein.

»*Yes and No together is a bad divinity*«, heißt es in Shakespeares *King Lear*. Aber: Ja und Nein zusammen ist eine gute Anthropologie. Beide zusammen geben die stimmige, spannungsvolle Sicht auf den Menschen, die nicht ein harmonisches, sondern ein ausgerenktes Wesen zum Gegenstand hat, ein exzentrisches und ekstatisches, das mehr möchte als es kann. Heilmittel dafür wäre, eine Mitte für das Ausgerenkte zu finden. Die Mitte liegt aber nicht in uns. Wir sind nicht als Autisten, sondern als Liebende geschaf-

<sup>2</sup> Die Gleichsetzung von Angst und Furcht soll hier nicht stören; an sich ist es üblich, Furcht als konkrete Angst vor *etwas* zu bezeichnen, was freilich alltagssprachlich nicht durchgehalten wird.

fen: Unsere Mitte liegt in einem Du und kehrt von dort zum Ich zurück. So sind wir dem Du auch überantwortet, im Heilen wie im Verwunden. »Gleichwie im Wasser sich das Antlitz spiegelt, so auch ein Menschenherz in dem des andern.« (Spr 27, 19) Besonders schön Goethe: »Du bist mein, und nun ist das Meine meiner als jemals.« (1976, 116 [Urania, Aussicht]) Aber was tun, wenn das nahe Du schuldhaft wird, wenn man dadurch von sich weggerissen wird, umgestülpt wie ein Handschuh?

Verletzung kennt daher unterschiedliche Grade, abhängig davon, wie stark Menschen zweckhaft behandelt werden, wo sie Anspruch auf personale Schätzung hätten, stattdessen aber zur »Sache« werden: zur Befriedigung eigener animalischer Triebe oder zur Durchsetzung rationaler Interessen. Und wie sich zeigen läßt, kann dies auch sich selbst gegenüber geschehen: die eigene Personalität kann unterlaufen, partiellen Zwecken geopfert werden.

### 2.3 Verletzung aus Triebhaftigkeit: die Erfahrung der Nähe zum Tier und Gleichsetzung mit dem Tier

Eine der stärksten Verletzungen dürften jene aus dem sexuellen Bereich sein, obwohl gerade sie von außen nachsichtig behandelt werden. »Die vielen Verbrechen der Intimität, die ungesühnt bleiben. die vielen trostlosen Falschheiten und Täuschungen des Zusammenlebens, die Verschlagenheiten der Liebe, Gemeinheiten und Verletzungen oft, die in jedem anderen sozialen Bereich undenkbar wären... Ist denn Intimität kein sozialer Bereich? Ich sehe Schuld und Übeltat, doch die Verhältnisse soufflieren mir etwas von Wechselseitigkeit, schwieriger Kindheit, Schwäche der Lebensführung, mangelndem Schuldbewußtsein, Launen und verlorener Beherrschung. Die Verhältnisse plädieren für Verzeihen, wo ich nur Unverzeihliches erkennen kann.« (Botho Strauß)

In der Bildlichkeit des Mythos vom Paradies ist nach dem »Fall« nicht nur das gemeinsame nackte Ergehen in einem Garten verschwunden, auch das gegenseitige Verhältnis der beiden ist verstört - verstört bis zur Möglichkeit des Tierischen. Der wunderbar bildlich denkende Ephräm der Syrer (306–373) meinte, das Paradies als Wohnort Adams habe anders gelegen als der Wohnort der Tiere, in weit entfernter Gegend (*regio longinqua*), ja, es sei geheiligt durch den Abstand. Der Sündenfall jedoch stieß Adam »von seiner königlichen Wohnung fort zum Wohnort der Tiere. Weil er sich durch ein Tier verführen ließ, machte (Gott) ihn den Tieren gleich« (Paradieseshymnen XIII, 5, in: Schmidt 1989, 57)<sup>3</sup>. Weniger bildlich gesagt: Die uns gewohnte Welt ist höchst fragwürdig dem Animalischen nahe. Das sogenannte Natürliche ist brüchig, unedel, von einem eigenartigen Makel durchsetzt - Ma-

<sup>3</sup> »Leicht ist das zu erkennen, daß es die Menschen sind, die die Geschöpfe häßlich machen; sich selber verunstaltend verunstalten sie auch die Geschöpfe. - Das Fleisch opferten und entstellten sie, die Ehe befleckten und trennten sie. - Das Gold haben sie an (mit?) ihren Götzenbildern häßlich gemacht. - Durch den schönen Baum also ist (auch) Adam häßlich geworden; auch er hat die Frucht verunstaltet, die man (fälschlich) für schädlich hielt.« (Ephräm XV, 11, in: Schmidt 1989, 59)

kulatur. Das immer neue Ärgernis, jedem Menschen ärgerlich neu zum Anstoß, lautet: daß das Ganze unseres Daseins tief irritiert ist. »Nichts ist unnatürlicher als die Natur«, um Nietzsche zu zitieren, der die Wahrheiten des Christentums jagte und dabei verschiedentlich einholte. Von dieser Irritation ist auch das Geschlecht betroffen, verstört, gerade sofern der Leib dieses zweideutige Leben trägt. Statt Ehe erfolgt Paarung, statt der Ewigkeit des fraglosen Gehörens kommt die bange Frage: Noch oder schon nicht mehr oder noch nie: mein? Und wo der Andere nicht mein ist, es nicht sein will, bin ich dann mein - oder auf meinen Unterleib verkürzt, vielleicht noch auf meine seelischen Halte- und Tragekräfte, auf »Brauchbares«, das sich aber auch an anderen findet? Du und kein anderer sollst mein Du sein - darin liegt Seligkeit; ...und viele andere sind auch noch mein Du oder mehr noch »Es« - darin liegt die Bitterkeit des Geschlechts. Neben der Lust der Engel wartet die Lust der Tiere, wie Thomas von Aquin formulierte.

»In die freie Höhe willst du, nach Sternen dürstet deine Seele? Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit, sie bellen vor Lust in ihrem Keller, wenn dein Geist alle Gefängnisse zu lösen trachtet.« (Nietzsche 1925, 50)

Daher die eine große Anstrengung der Kulturen und Religionen, den Menschen zum Herrn im eigenen Hause und eigenen Keller zu machen, genauer: zum Herrn, zur Herrin im eigenen Leibe und seiner ungeheuren geschlechtlichen Motorik. Und wenn es sein muß, den Schlüssel zum Keller lieber zu verlegen als ihn steckenzulassen - die Variante Manis und des philosophischen Neuplatonismus. *Sōma sēma* - »der Leib ein Kerker«, wie es die orphische Weisheitslehre knapp hinsetzt. Die heutige Erhabenheit über diese Konzeption ist vielleicht weniger ehrlich als die spätantiken Philosophenschulen, welche die fessellose Promiskuität in allen Varianten kannten und in allen Varianten verachteten.<sup>4</sup>

Jede Kultur, auch die sogenannte primitive, erzieht zum Triebverzicht. Aus sozialen Gründen: denn nur die Bändigung der Triebe läßt auf Dauer Gemeinschaft entstehen. Gemeinschaft wird sogar definiert durch dieselben die Lebensform regelnden Gebote und Verbote, durch die gemeinsame Ordnung von gut und böse - und diese Ordnungen enthalten ausnahmslos auch Sexualregelungen. Weiterhin aber wirken religiöse Gründe: die überwundene Triebhaftigkeit macht frei für das Heilige. Die Psychologie hat dies unter der produktiven Spannung von Triebverzicht und Steigerung (Sublimation) beschrieben. Solche Zähmung der Triebe schneidet tief ins eigene Fleisch und dabei tief ins eigene Geschlecht, das mehr als Fleisch ist, auch die Phantasie besetzt hält. Längst vor Judentum und Christentum gehört es zur Selbstverständlichkeit, gerade die aufsässige Sexualität zu unterwerfen, durch Einräumung ins Verbotene und Erlaubte, in Ort und Zeit, durch Bindung an ein bestimmtes Gegenüber, auch durch wörtliches Aus-

<sup>4</sup> Robert L. Wilken (1986, 32–35) gibt Berichte über die kultische Promiskuität gnostischer und christlicher Sekten der ersten Jahrhunderte wieder. Auch wenn es sich um Übertreibungen und Verleumdungen handeln sollte, die der heidnischen Praxis selbst entnommen waren, so scheint doch ein gewisser Usus der Zeit und des Pöbels darin auf, den die philosophischen Schulen verachteten.

hungern: Fastenzeit im mehrfachen Sinn vor einer Begegnung mit dem Göttlichen, phasenhaft-jahreszeitlich wiederholt, oder auch das lebenslange geschlechtliche Fasten der dem Göttlichen geweihten Personen. Soll das Lebendige, Lebenspendende der Sexualität bewahrt werden, so muß ihr Todesaspekt gebändigt sein. An diesen Todesaspekt »alles Fleisches« erinnert der Buddhismus seine Mönche durch eine dreimal am Tag angeschlagene Glocke, »diese Glocke, die so bitterlich Nein! sagt« (Claudel 1966, 16).

Hinter dieser traurigen Abwehr steht die Erfahrung des Urchaos, der Wiederkehr »uralter Verwirrung«, die sich vorrangig in der geschlechtlichen Ekstase ausprägt. Es gibt auch die bewußte religiöse Rückkehr ins Chaotische, etwa im Dionysoskult der Griechen, aber nur unter Aufsicht der Kultgemeinschaft, die das Zurückfinden ins »Haus« der normalen Beschränkung garantiert. Auch diese Ausnahme ruht übrigens auf Fastenzeiten des Geschlechts auf - die Dauerekstase ist eine vergebliche Selbsttäuschung. Offenbar muß die alte, abgestanden scheinende Erfahrung immer neu angeeignet werden, daß die Spaltung von Trieb und Selbst nicht durch ein Sich-Ausleben wirksam verklammert wird. Vielmehr entspricht ihr ein anthropologisches Grundbedürfnis, das Auseinanderstrebende durch Struktur, Grenze, Maß, auch mit Gewalt gegen sich selbst zusammenzuhalten - und dies in besonderer Härte gegen die Geschlechtlichkeit, die sich rasch aus dem Zentrum der Person lösen, zentrifugal werden kann.

## 2.4 Verletzung aus Verzwecklichung: zum Werkzeug anderer

Anders verletzend ist die Verdinglichung eines Menschen. Gemeint ist nicht der sachliche Umgang mit jemandem, was in der Funktionalität des beruflichen und technisch gewordenen Daseins schlechthin erforderlich ist. Sachlicher Umgang kann ja ausgesprochen lösend wirken: Dabei geht es um die dritte Sache, nicht unmittelbar um das Gegenüber.

»Der Begriff des Zweckes legt den Schwerpunkt eines Dinges aus ihm hinaus; faßt es als Durchgang für eine weitergehende Bewegung, nämlich die auf das Ziel hin. Jedes Ding ist aber auch – und manche sind es fast ganz – etwas in sich Ruhendes, sich selbst Zweck, soweit man den Begriff in dieser weiteren Bedeutung überhaupt anwenden kann. Besser paßt der Begriff des Sinnes. ... ihr Sinn liegt darin, das zu sein, was sie sind.) Im strengen Wortbegriff gemessen, sind sie zwecklos, aber doch sinnvoll. ... Unter der Rücksicht des Zweckes fügt sich ein Ding in eine Ordnung ein, die über es hinausgreift; unter der Rücksicht des Sinnes ruht es in sich selbst.« (Guardini 1918, xx)

Verdinglichung meint jedoch die Behandlung des Menschen als käufliche, auszubeutende, einseitig zu besitzende Ware, die »Habe«, die zu einem einseitig definierten Zweck verwertet wird - zum Zweck des Selbstgenusses, der Stärkung von Macht... Verzwecklichung meint nicht mehr den Einsatz zum gerechtfertigten Zweck, sondern den Mißbrauch: die Häresie am Sinn.

Solche Häresien (=Ausschnitte) werden plastisch wiederum anhand einer der typischsten Verzweckungen, der sexuellen. Der französische Phä-

nomenologe Michel Henry (1922-2002) ging von einer künftigen gespenstischen Möglichkeit aus, in welcher der Mensch in der Simulation von Sexualität und Zeugung von Zweck gefangen sei. Denn da die Wahrheit des »gegebenen« Lebens zu einer dinglich »gemachten« Wahrheit abgefälscht werden kann, verführt diese Möglichkeit zur mechanischen Nachbildung des unzugänglichen Lebens – kraft der Umsetzung von Naturwissenschaften in Technik. Leben wird dabei Habe – das will heißen, es wird aus materialen Ursachenketten (»Äußerungen« des Lebens) und deren gesetzmäßiger Abfolge mit entsprechendem Instrumentarium »hergestellt«. Insbesondere beim »Nachbau« des Erotischen, einem zentralen Bereich menschlicher Selbsterfahrung, nimmt die Analyse Henrys apokalyptische Züge an. »Stellen wir uns jetzt vor, dieses Simulieren wäre in der technisch-wissenschaftlichen Welt ein Verfahren geworden, das nicht nur auf den militärischen Bereich angewandt würde, sondern auf die sozialen Beziehungen, wie beispielsweise auf das erotische Verhältnis von Mann und Frau. ... Der Schein eines Frauenkörpers wird vor ihm nach und nach seine verschiedenen Aspekte entfalten, aber nicht wie auf einer Filmwand, sondern unter seinen Fingern, so daß sich bei jeder Bewegung seiner Hand oder seines Körpers eine neue Stelle des weiblichen Körpers enthüllt und dessen Bewegungen entspricht ..., während in ihm die spurenhafte vorgezeichneten Abfolgen erogenen Begehrens und Empfindens erwachen. ... Unter den Berührungen beginnt der weibliche Scheinleib zu erzittern, die Augen verhüllen sich, der Mund verdreht sich und fängt an zu seufzen, alle Zeichen der Lust sind da. Das Standbild des Tieres wird wieder lebendig, sein fiktives Leben vermischt sich mit dem Leben des Kabinenbenutzers. Wie die Geheime Offenbarung 13,15 sagt, handelt es sich darum, 'dem Standbild des Tieres Leben zu verleihen, so daß es sprechen konnte'. ... Sie werden außergewöhnliche Maschinen herstellen, die all das machen werden, was die Menschen tun, was die Männer und Frauen tun, und zwar, um diese Männer und Frauen glauben zu machen, daß sie selbst nur Maschinen sind. ... Die 'Wahrheit' ist das 'Leben'. Das Wunderwerk: das Simulieren des 'Lebens'. Das Böse: überall dort, wo dieses Simulieren stattfindet. ... Wenn in der Erotikkabine jener, welcher eine Frau umschlingt, sein Leben dort erprobend erfahren will, dort, wo dieses Leben sich selbsterprobend erfährt, in seinem lebendigen 'Sich' - nur die Leere, die reine 'Abwesenheit', das radikal Böse umschlingt: NIEMANDEN.« (Henry 1999, 381ff.)

Ähnlich verführerisch zweckgerichtet und damit latent verzweckend sind die heutigen mit Zeugung verbundenen Techniken: IVF und PID. Die Zeugung eines Menschen ist im Idealfall »die nicht intendierte Nebenfolge anderweitig absichtsgleiteter Handlungen« (wie sich im Soziologendeutsch ausdrücken läßt). Schöner gesagt: »Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um andere Ziele zu erreichen.« (Benedikt XVI. 2005, 31c) Gentechnik dagegen »macht« den Organismus des neuen Menschen zum Produkt und zur Konsequenz instrumentell eingesetzter Kausalität. Die Absichtslosigkeit, mit der menschliches Zeugen geschehen sollte, entspricht jedoch grundsätzlich dem Respekt vor der Freiheit des zu Erzeugenden, weil dieser damit von vornherein der Verzweckung entzogen ist (Habermas 2001; 2005). Denn: »Der Sohn ist nicht einfachhin mein

Werk, wie ein Gedicht oder wie ein fabrizierter Gegenstand; er ist auch nicht mein Eigentum. Weder die Kategorien des Könnens noch die des Habens können das Verhältnis zum Kind anzeigen. Weder der Begriff der Ursache noch der Begriff des Eigentums erlauben es, die Tatsache der Fruchtbarkeit zu erfassen.« (Levinas 1989, 62) Bio-Engineering ist Arbeitsweise und Ziel dessen, der nur *homo faber* sein will, und die vaterlose Gesellschaft ist seine Schmiede. Ihre Produkte sind vom Willen ihres Produzenten abhängig. Es war der Bruder von Aldous Huxley, der Biologe Julian Huxley, der offen von »Transhumanismus« sprach: von nicht-staatlichen, vielmehr individuell übernommenen eugenischen Programmen zur Verbesserung der Nachkommenschaft. Nicht zufällig veröffentlichte C. S. Lewis seine hellsichtigen Aufsätze zu *The Abolition of Man* zeitgleich 1942.

Adam Nash wurde vor rund 20 Jahren in den USA gezeugt, um seiner kranken Schwester für eine Knochenmarkstransplantation zur Verfügung zu stehen. Unter zehn anderen Geschwister-Embryos ergab sich seine genetische Struktur als die ähnlichste; die anderen Embryos wurden daher nach PID vernichtet. »Zweck« seiner Erzeugung war also nicht er selbst, sondern ein anderer Mensch. Solche Kinder, die »gezielt hergestellt« werden und deren Lebendürfen einzig von einem sachlichen Zweck abhängt, nennt man unverhohlen *help siblings*. Man könnte sich eine spätere Entwicklung vorstellen, dergemäß sie nach Spendung des erforderlichen Organs wieder »vernichtet« würden – ihr Zweck ist erfüllt.

Frage: Wie wird die Kenntnis dieses »Zwecks« Adam Nash später in seinem Selbstwert berühren?

Daß sich »verzwecklichter Sinn« rächt, weiß schon der Mythos. Der Golem rächt sich und Frankenstein, die nur zum Sklavendasein geschaffen wurden, aber auch die mißbrauchte Frau rächt sich, wie Brunhilde an Siegfried, wie Krimhild an Attila, wie Medea an Jason.

### 3. Verbitterung

#### 3.1 Die heilende Bitterkeit

Was ist Verbitterung? Siegfried Lenz definiert geradezu sinnlich: »(...) eine Verbitterung, die so groß ist, daß sie einen gewissen Messinggeschmack in meinem Speichel hervorruft, hindern mich daran ... meine Arbeit fortzusetzen.« (Lenz 1969, 157)

Vor einer Umsetzung in den Gedanken sei daran erinnert, daß das Bittere im körperlichen und seelischen Sinn zunächst etwas Gesundes, ja Wichtiges ist. *Amare amare est*; »Lieben ist bitter«, heißt es in Ovids *Ars amatoria*, und Shakespeare (Wie es Euch gefällt, IV, 3, 98-101) wendet es weiter: »...und schreitend durch den Wald / Käut er die Kost der süß und bitteren Liebe.« Mit der (rechten) Bitterkeit wird nicht nur das Widerstrebende, sondern mehr noch das Reinigende verknüpft. So brennt die Bitterkeit in der Liebe den Plural aus – »nur eine ist meine, die eine Taube«, während



Salomon hatte »sechzig Frauen und achtzig Nebenfrauen« (HI 6), aber was ist das schon gegen den (noch) vorenthaltenen Singular!

Die sinnlosen Leidenschaften ausbrennend ist auch die Reue. »Und der Herr wandte sich um und sah Petrus an ... und er ging hinaus und weinte bitterlich.« (Lk 22, 61f.) Ein paradoxer Vorgang ist dem Denken aufgegeben: das »Voraus« absoluter Vergebung, worin das Bitterkraut der Scham über sich selbst aufschießt. Es sind jene Bitterkräuter, die in der Pessach-Erzählung (Ex 12, 8) den Auszug aus Ägypten würzen; sie stehen für endgültige Abkehr und Reinigung, für Schutz vor der seelischen Verwesung in der eigenen Schuld, für Wiedergewinn des Selbst. »Je heller uns das Licht scheint, desto ärger sehen wir uns selbst, ärger, als wir je gedacht haben. Wir staunen über unsere frühere Blindheit, dieweil wir nun wahrnehmen, wie unserm Herzen gleich scheußlichen Reptilien aus einem unterirdischen Gelaß ein ganzer Schwarm schamloser Gefühle entquillt. Aber das darf uns weder verwundern noch verstören. Wir sind nicht schlechter, als wir waren, im Gegenteil, wir sind besser.« (Fénelon) Hildegard von Bingen verfaßte das Hohelied der Reue: »Alle bösen Werke werden durch die bittere Reue ausgeschieden wie Speise und Trank.« (Bonn s.a., 4) »Sie reinigt, sie heiligt, sie trägt alles, sie stützt alles, sie festigt alles, sie setzt alles in Bewegung, sie zieht alles an sich und sie durchdringt alles. Auf der Reue ruht die Welt.« (Bonn s.a., 4)

Reue ist die Gegenwehr gegen das Übergewicht der Schuld: zehrend, alle Kräfte erschöpfend. Schwierig ist, wenn sie kaum noch über Kraft verfügt und das Letzt-Verbliebene verbrauchen muß: den glimmenden Willen. Auch dem Willen, sich lösen zu lassen, das Verfehlt zu vergessen, das Falsche aufzugeben. Hier lauert ein Absturz: sich nicht lösen zu lassen, (eigenes Fehlen) nicht vergessen wollen.

### 3.2 Die unnachgiebige Bitterkeit: gegen sich selbst

Judas Ischkarioth, Sinnbild nicht-bestandener, sich ins Unumkehrbare verbohrender Verzweiflung, spricht in einer expressiven Meditation Hans Urs von Balthasars: »Es gab eine Zeit, da war ich ein Sünder wie andere Sünder, und ich durfte das Geschenk deiner Gnade, das Geschenk meiner Reue auffangen, wie der Bettler den Kupferpfennig, den man ihm hinwirft in den runden Hut, ich durfte mir Brot und Suppe damit kaufen und leben durch dich. Ich durfte das Glück der Reue kosten. Ich durfte das Bitterkraut der Zerknirschung kauen als eine Wohltat deiner Gnade; gnädige Bitterkeit übersüßte die Bitterkeit meiner Schuld. Aber heute?« (Balthasar 1945, 107) Reue läßt dem beleidigten und getroffenen Du eine Antwort, Verzweiflung versagt sich auch dieser Antwort noch einmal, läßt niemanden und nichts mehr eindringen: läßt das Nichts eindringen. Das vernichtete Ich wird dem vergebenden Du vorgezogen: Keiner kann und darf in den Abgrund der eigensüchtig verteidigten Leere hinabsteigen. Auch Reue wird noch einmal als Ausdruck gedemütigter Abhängigkeit vom Beleidigten verstanden und abgewehrt.

Denn das Weggehen von der eigenen Nichtigkeit ist schwere Arbeit. Es arbeitet nicht nur der Selbstverliebtheit entgegen, nach Kierkegaard der

»Verzweiflung dessen, der verzweifelt er selbst sein will« – sondern auch dem rettungslosen Verfangensein in das eigene Unglück, »der Verzweiflung dessen, der verzweifelt nicht er selbst sein will« (Kierkegaard 1976, 99). Beide Arten von Verzweiflung können sich als Bitte ausdrücken: »Laß mich das Stück Elend sein, das ich bin.« (609)

Hildegard von Bingen kommentiert scharfsichtig: »Ihr habt sogar die Freude am gemästeten Kalb verloren«<sup>5</sup> – das der Vater sofort schlachten würde, könnte man sich nur selbst verzeihen. Platon skizzierte den eigentümlichen Schmerz, die Höhle der Schatten zu verlassen und ans Licht nicht zu eilen, nein, gewaltsam gezerrt zu werden. Denn die erste Wirkung des Lichtes ist Blendung, ein furchterregender Verlust des Haltes, und sei er nur ein Kauern am Boden gewesen.

In furchtbarer Wiederholung dieser Weigerung ist es der Fall des Menschen, der sich weigert, sich lieben zu lassen; »der sich anmaßend selbst das Gesetz gibt, so als ob er sein eigener Gott sei ...; dann tritt er in sich jene Liebe mit schmerzlicher Bitterkeit nieder.« (Hildegard von Bingen, *Scivias* III, 5.)

### 3.3 Die unnachgiebige Verbitterung: gegen andere

Von dieser Verbohrung in die eigene Schuld aus gibt es einen Überschritt in die Verbohrung in fremde Schuld, in das Angetane - vielleicht auch aus der nicht entwirrbaren Verflechtung des einen in das andere. »Wir erbittern uns am meisten über Beschuldigungen, die zwar falsch sind, aber nicht gänzlich.« (Mann 1973, 64)

Hier wirkt die Bitterkeit nicht heilend, sondern lähmend und vergiftend. Sie ist weder zur Analyse eigener noch fremder Schuld gerechter Weise in der Lage, von daher gibt es auch keine Therapie. Verbitterung ist die Blickverengung, die nur noch das insgeheim erwünschte Schlecht ins Blickfeld treten läßt. In der Tiefe des Sehens ruht eine Entscheidung: nicht *was*, sondern *wie* gesehen wird. Sehen ist ein Hervorbringen – nicht des Gegenstandes, sondern seiner Bedeutung. *Amor oculus intellectus*, »Liebe ist das Auge der Einsicht«, so Richard von St. Victor (1110-1178); aber auch: *odium oculus intellectus*, gleichermaßen sieht der Haß. Hans Christian Andersen skizzierte in dem Märchen von der *Schneekönigin* den gefrorenen Blick. Wer von ihr einen Eissplitter ins Auge gesetzt bekommt, sieht die Welt kristallinisch gebrochen. Diese Entstellung des Blicks führt zur Mißdeutung der Phänomene; sie fallen von selbst in den Starrkrampf des immer schon vermuteten Widerwärtigen.

Andererseits gibt es die Lösung vom »gefrorenen« Blick: den offenen, ja den liebenden Blick. Er sieht die Welt wird wieder rund und schön, anders tritt sie auf ihn zu – nicht weil sie anders geworden wäre, sondern weil der Mensch seinen Willen zu sehen geändert hat.

<sup>5</sup> Hildegard von Bingen, zit. nach C. Bonn (s.a.) in Anspielung auf den verlorenen Sohn (Lk 15), für den der Vater das Mastkalb schlachten läßt.

In vormoralischer Hinsicht hat der französische Phänomenologe Jean-Luc Marion (\*1946) den »feststellenden« Blick in seiner konsequenten (allerdings unbeabsichtigten) sachlichen Einengung untersucht, womit er die Grundfesten der Husserlschen Phänomenologie antastet. Denn bereits Husserls methodische Fassung der Intentionalität (= Gespanntheit des Erkennens) führt nach Marion ungewollt und unreflektiert zu einem »idolisierenden« Blick auf die Phänomene (Marion 1981). Erschöpft sich doch der intentionale Blick zielgerichtet im Erblickbaren; er »stellt« seinen Gegenstand, ohne darin die Spiegelung des Eigen-Willens im Idolisierten zu erkennen. Der Kontrollblick macht den Betrachter selbst undurchsichtbar zum Kontrolleur. Die Fixierung auf Intentionalität, die angeblich alles Erkennen konstituiert, führt dazu, daß vom »entschlossenen« Blick ein Bild des Wirklichen erstellt wird, aber einzig in der vom Sehenden abgemessenen Reichweite. Es ist die Starrheit des Blicks, die zur (unerkannten) Starrheit des Idols führt. Aber: Das Sichtbare oder Wirkliche begänne da, wo die Ab-Sicht aufhört. (Es sei erinnert an die Doppelbedeutung des deutschen Wortes »aufhören«: aufhören und beenden, also durch offenes Aufhören einem Vorgang ein Ende setzen.)

So wird das vergangene Geschehen verengt, wenn es unter das Maß des menschlichen Blicks gerät; mit dem zugewiesenen Radius mutiert es zum selbsterstellten Götzen<sup>6</sup>.

Vom zielgerichteten Blick aus erschließt sich die Analogie zum anklagenden Blick: Auch für das Anklagen verhindert die Fest-Stellung, das unbedingte Sehenwollen des Nachtteiligen, daß das Ganze in seiner verdeckten, mehrbödigen Tiefe erfaßt wird. Die Suche nach Eindeutigkeit verzerrt das Urteil, gerade weil sie die Beweislast anhäuft. Der Verfolgungseifer wächst mit dem Rechthaben, und das Auge des Anklägers wird starr. Rechthaben setzt merkwürdigerweise von sich aus ins Unrechthaben: *summum ius summa iniuria*, wissen die Römer, »das höchste Recht ist das höchste Unrecht«. Das ist eine jener Umkehrungen, die im Endlichen wirksam sind und erst im Absehen von der selbstgesetzten Absicht Freiheit erlangen.

Auch Kierkegaard kennt den Blick, der zum Ausspähen des anderen dient; er nennt ihn den feststellenden Blick. Das Feststellen aber bannt: sowohl den Betrachter als auch den Betrachteten. Fremde Schuld wird darin übergroß gesehen, dient zwecklich zur Entschuldung eigener Verkehrtheit, zur hämischen Selbsterbauung. Damit wird jedoch ein »erbärmlicher Wahrheitsdienst« geleistet. Unter dem Deckmantel von Anprangern und Widerstand wird das Schiefe oder Böse keineswegs eingedämmt, sondern veröffentlicht und in seiner Streuwirkung verantwortungslos verbreitet. »Man muß niemanden Zerbrochenheit lehren. Die Künste, die vom Müll der Welt erzählen, vermehren ihn nur.« (Strauß 1999, 100)

Kierkegaard stellt den messenden, anmaßenden Blick vor ein einzigartiges Gericht – in dem Sinne, daß er sich selbst nur entzogen werden kann in einem entmachtenden Umsturz; erst dieses Entmachten, das vom Unan-

<sup>6</sup> Hans Urs von Balthasar (1945, 97-103) beschreibt das »Wegsperrten« Gottes durch eine bestimmte Frömmigkeit.

genehmen bis zum Schmerzlichen reicht, bedeutet Heilung und Wiedereinsetzen ins unverstellte Sehen.

## 4. Vergebung

Der entmachtende Umsturz – was heißt das? Es heißt thesenhaft die Bereitschaft zur Vergebung. Aber dazu gibt es Einwände:

- ein solcher Umsturz ist im Blick auf die Täter sogar unmoralisch;
- das Geschehene ist auf der Zeitachse trotz der Versöhnungsbereitschaft nicht mehr umkehrbar und einholbar.

Es heißt aber auch:

- Erfahrung einer lösenden Kraft;
- Denken einer Vergebung »im voraus«.

### 4.1 Unmoralische Vergebung?

1971 veröffentlichte der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch (1903-1985) einen Aufsatz *Pardonneur?*, in dessen erstem Teil »Das Unverjähbare« er sich leidenschaftlich gegen die im Frankreich der 60er Jahre diskutierte Verjährung von Kriegsverbrechen aussprach (Jankélévitch 2003, 243–282). Die Begründung lautete: Verbrechen in der Größenordnung von Auschwitz hätten eine gleichsam ontologische Enthumanisierung bedeutet - sie könne nicht mit Versöhnung zugedeckt werden (268f). Verbrechen gegen die Menschlichkeit kennen keine Entschuldung. »Es ist das Sein des Menschen selbst, ESSE, das der rassistische Genozid im schmerzenden Fleisch dieser Millionen von Märtyrern zu vernichten versuchte. ... Jedesmal, wenn ein Akt das Wesen des Menschen als Mensch leugnet, widerspricht die Verjährung, die darauf hinauslaufen würde, ihm im Namen der Moral zu vergeben, ihrerseits der Moral.« (268f.) Vergebung sei mit den Toten in den Lagern gestorben. Die einzig moralische Haltung gegenüber den Tätern bleibe das Ressentiment.

Im zweiten Teil, überschrieben »Hat man uns um Verzeihung gebeten?«, fragt Jankélévitch nach den Bedingungen der Versöhnung. Es könne sie schon deshalb nicht (mehr) geben, da Opfer und Täter als unmittelbar Beteiligte tot sind - welche Adressaten hätte dann das Verzeihen? Denn: Kann der Staat »verzeihen«? Sicher im Sinn von Begnadigung, nämlich einer Aussetzung von Strafe, nicht aber im Sinn wirklicher, wirksamer Tilgung von Schuld. Welche Stelle in der Kultur wäre zu solch umfassender, überschießender Verzeihung aber in der Lage?

Die Nachgeborenen dürften sich nicht eine Rolle anmaßen, die ihnen schon wegen der Monstrosität der Schuld nicht zusteht. Rituale öffentlicher Entschuldigung wie Vergebung dienen nach Jankélévitch einer symbolischen Selbstübersteigerung der Politik, sie unterstehen einer durchschaubaren Strategie des Nutzens, sie werden der Masse medial als halb-sakrale Ereignisse vorgeführt. Die Versöhnungsrhetorik über den Gräbern ist un-

rein, verrät sie doch die Interessen aller Beteiligten, auch der Enkel der Getöteten. »Heute ist die Verzeihung seit langem *fait accompli*, begünstigt durch Gleichgültigkeit, moralische Amnesie und allgemeine Oberflächlichkeit. Längst ist alles vergeben und vergessen.« (268) Aber: Ontologisch bestehe die Schuld weiter, denn auch die Agonie der Opfer »daure bis ans Ende der Tage«. Kein Harmoniebedürfnis, kein gönnerhaftes Händeschüteln der unbetroffenen Späteren könne über das Unverzeihliche hinwegretten. Deutsche (und Österreicher) bleiben gebrandmarkt ebenfalls bis ans Ende der Tage.

Im übrigen kam die Amnestie der französischen Kriegsverbrecher aufgrund dieses Aufsatzes von Jankélévitch nicht zustande.

#### 4.2 Das Unhintergehbare der Zeit

Im Verständnis des Alltags – wie bei Jankélévitch vorausgesetzt – gibt es grundsätzlich nur eine *persönliche* Vergebung, von Angesicht zu Angesicht zwischen Henker und Opfer, in einer *solitude deux* ohne jede Einschaltung Dritter. Das schließt aber das Überleben des Opfers ein, was ja gerade nicht stattfand – die Tür zur Vergebung ist ein für allemal zugeschlagen, die Zeitachse ist nicht umkehrbar, die Tat versteinert. Selbst die Reue des Henkers bleibt folgenlos; sie kommt asymmetrisch zu spät in der Geschichte. Reue und Vergebung werden entkoppelt; sie sind allein durch die unüberbrückbare Zeit geschieden, denn sie wird im Tod des Opfers unhintergebar. Das Gewesene bleibt als Verwesendes erhalten.

#### 4.3 Vergebung: eine Erfahrung von Kraft gegen die Zeitachse

Ein Gegenbild: Die Jüdin Eva Mozes Kor (2003) war mit ihrer Zwillingsschwester durch den SS-Arzt Joseph Mengele zu Menschenversuchen herangezogen worden. Auch sie war in ihrer Erinnerung als Opfer festgeschrieben, schlimmer noch: als Doppelopfer. Aus dieser seelisch gelähmten Existenz vollzog sie einen Schritt der Lösung, ausdrücklich geleitet durch den Blick auf ihre tote Schwester. Bei einem Treffen mit einem anderen SS-Arzt, Hans Münch, bat dieser sie um Verzeihung; blitzartig erkannte sie in seiner Bitte eine Möglichkeit, aus ihrer Zerstörung herauszutreten. Das „hilflose kleine Mengele-Kaninchen« verfügte über etwas, das ihr nicht bewußt gewesen war, über die Macht: zu vergeben. Mit dieser unbekannt, sie gewaltig ergreifenden Macht löste sie sich offenbar aus dem Schatten der Opferrolle, in die fremder Wille sie hineingedrängt und die sie selbst übernommen hatte, und gerade diese Übernahme blieb das Gespenstische, Unvergangene. Aber die Vergebung erhob sie und die Schwester über das Geschehene, machte sie frei – frei auch gegenüber den Vorwürfen, die auf sie als eine »Verräterin« der Toten eindringen. Für Mozes Kor war Vergeben vielmehr eine Ehrung der Toten (vielleicht die einzig angemessene Ehrung?) – weit über alle Forderungen einer »gerechten Strafe« hinaus. Die Logik der Vergeltung verblaßte vor der Erfahrung, über ein »anderes« und

»mehr« als Aufrechnung zu verfügen, offenbar einen Weg des Freiwerdens für Opfer *und* Henker.

Denken läßt sich das Udenkbare also selbst dann, wenn der Name Auschwitz fällt. Dort starb, im übrigen in dieser Botschaft unbemerkt, eine Frau »für die Rettung Deutschlands«, in einer bewußten Übernahme des Furchtbaren, auf deren Grund ebenfalls Vergebung steht. Es handelt sich um die Husserl-Schülerin und spätere Karmelitin Edith Stein (1891-1942), die in ihrem Testament vom Juni 1939 unter fünf Motiven ihrer Hingabe im Tod auch dieses »Sterben für« aufzählt (Stein 2002, 374). Dank ihrer gewollten Proexistenz war schon vor dem Grauen der Ermordung die Vergebung vorweggenommen. Dennoch sind die Nachgeborenen ohne Zweifel zur dauernden Antwort auf die Schuld der Vorfahren gezwungen; es muß wohl jede neue Generation dieses Erbe auf ihre eigene Art durchleiden – aber sie ist auch zur dauernden Antwort auf die Macht der Vergebung aufgerufen, denn die seinerzeit befleckte Generation steht Schulter an Schulter mit vielen Märtyrern, deren Signatur das Vergeben war und die damit aus Opfern wieder zu selbstbestimmten Menschen wurden. Mehr noch: die ihren Henkern damit grundsätzlich die Rückkehr in die menschliche Gemeinschaft ermöglichten.

#### 4.4 Rücksendung der Schuld ins »Nichts«

Damit ist die grausame Realität von Schuld, das Unwiederbringliche auch des Verschleuderten, Vernichteten keineswegs geleugnet oder verkleinert. Jedoch trifft es den Kern des Bösen, daß es seine versteinemde Macht nur unter »geliehener Maske«, unter dem Vorwand des Guten ausüben kann. »Das Böse allein erfordert in Wahrheit Bemühung, weil es gegen die Wirklichkeit geht, sich diesen großen, beständigen Kräften zu versagen, die rings uns anfordern und verpflichten«, so Claudel (1965).

Soll das Nichtigsein des Bösen offenbar werden, so ist zu sagen: Vergebung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens. Vielmehr geschieht anderes: die Entlarvung des Unnützen, Nichtigen, Unsinnigen, sogar Kläglichen des Bösen – zusammen mit seinem »Zurücksenden« (*remissio*) in das Nichts, aus dem es sich aufgeblasen hat. Für »Nichts« steht das Bild der Finsternis, die selbst nicht mehr wahrgenommen werden kann. Das Böse verschwindet, im Nichts seiner usurpierten Gewalt, in seinem Anspruch gelöscht, »etwas« zu sein.

Daher muß die Erläuterung dessen, was in der Vergebung geschieht, nicht über die mittelbare Anerkennung und Aufwertung des Bösen, sondern über seine Entmachtung erfolgen. Die Präzision des Lateinischen unterscheidet zwischen *absolutio* und *remissio*, was im Deutschen mit Ablösung (Lossprechung, Vergebung) und Verzeihung übersetzt wird.<sup>7</sup> Verzeihung ist jedoch etwas anderes als *remissio*: Wie etymologisch gezeigt, enthält Verzeihung einen Verzicht, betont den subjektiven Preis der Vergebung

<sup>7</sup> *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum*, »Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden« erbittet der Mess-Kanon der römischen Liturgie.

für den Vergebenden («der Herr zahlt für die Knechte»). *Remissio* aber meint wörtlich ein Zurückschicken, Zurückweisen<sup>8</sup>, und betont damit den objektiven Charakter des Vorgangs: das Rücksenden eines Bösen in seine Nichtswürdigkeit, die Rückführung des Scheins auf sein Gar-Nichts.

Was meint das für den Begriff der Zeit und der Vergangenheit?

Sofern Dasein verhaftet in der unumkehrbaren Zeit, sich selbst vorauslaufend in den Tod gesehen wird, kann die Zeitachse nur in einer Richtung abschüssig sein: auf Zukunft hin, mit einer dahin drängenden, stoßenden Vergangenheit, die vom Gewicht der Schuld noch vermehrt wird. Aber die Vergebung lenkt auf die Vergangenheit – wortwörtlich: um sie vergangen sein zu lassen. Sie nimmt ihr die Macht der Gegenwart, das furchtbare »ewige Jetzt« von Jankélévitch (1998, 378). Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen. Sie verfügt über den Zeitenlauf, indem sie seine Dynamik nutzt und umkehrt. Man könnte sagen, sie läßt die Vergangenheit in ihr selbst verschwinden. Wenn Augustinus (*Conf.* XI, 20, 26.) formuliert: »Die Gegenwart des Vergangenen ist die Erinnerung, die Gegenwart des Gegenwärtigen ist die Anschauung, und die Gegenwart des Zukünftigen ist die Erwartung«, so erinnert die Vergebung nicht einfach das Vergangene und hält es damit ewig gegenwärtig, sondern sie vergißt ein im »Zurückschicken« entschwundenes und aufgelöstes Vergangenes. Dafür bleibt ein anderes: »Daß du vergessen und vergeben hast, will ich dir ewig gedenken.« (Kierkegaard, *Die Liebe deckt der Sünden Menge*)

Vergabung wird so zur gesteigerten Gabe: zur Rückgabe (*remissio*) der abläufigen Zeit an die Zeit, des Tödlichen an seinen eigenen Tod.

Allerdings ist das nur denkbar im Raum religiöser Absolution, also im Raum des Absoluten. Hierin wurzelt die unersetzbare Aufgabe des Glaubens an die Löschung von Schuld durch Gott selbst, des Herrn über die Zeit. Nochmals Kierkegaard (1957, 105): »'Du sollst es glauben', ist eigentlich das ewig Tröstliche an der Lehre der Sündenvergebung. Wenn das gängigste Gewissen von schweren Gedanken geplagt wird und man meint, in alle Ewigkeit nicht vergessen zu können, so heißt es: ‚Du sollst vergessen, Du sollst aufhören, an Deine Sünden zu denken; Du hast nicht nur ein Recht aufzuhören, Du darfst nicht nur Gott um Erlaubnis bitten, vergessen zu dürfen – sondern du sollst vergessen, weil Du glauben sollst, daß Dir vergeben ist.‘ Welche grausamer Stillstand, wenn das Gedächtnis eines Menschen für ewig bei seiner Sünde anhält! Aber Du sollst vergessen; das kann helfen. Es ist eine göttliche Rede im Gegensatz zur menschlichen, die sich nur darüber ängstigt und verzweifelt, daß man kein Recht habe zu vergessen, daß man nicht vergessen kann, selbst wenn man dürfte. – Man soll!«

Große Erzählungen? Es ist entscheidend, ob am Horizont einer Kultur solche Visionen denkbar sind, um vorschnelle Einschränkungen des Menschlichen auf ein unhintergebares Fixiertsein in der eigenen Schuldgeschichte aufzubrechen. Philosophisch ließ sich die Frage dahin wenden,

<sup>8</sup> Das Verbum *dimittere* steht an prominenter Stelle im lateinischen *Paternoster*: »*et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*«.

welchen lösenden Umgang mit Geschichte, welche Möglichkeit, sich gegen die Zeitachse in das Vergangene zurückzubeugen, es gibt: Ist Geschichte ein *Faktum*, als solches unumkehrbar, steinern? Oder ein *Datum*, das nochmals beantwortet werden kann, unabgeschlossen, offen?

Ein Außer-Kraft-Setzen des Geschehenen, ein Aufbrechen des *factum brutum*: An dieser gedanklichen Möglichkeit hängt grundsätzlich die Wirklichkeit von Vergebung. Das Christentum wird im Verhältnis zu anderen Religionen in seinen Dimensionen in der Regel unterschätzt. Es kennt nämlich die Übernahme von Schuld durch Gott selbst.

Schon die Taufe Jesu ist der Eintritt in die Welt des Unrats, der gemeinen Laster. Dieses Eintauchen meint nicht eine oberflächliche Waschung, sie meint das Schultern der Last, die Übernahme des fressenden Aussatzes. Sie ist das erste Untergehen in der Flut zusammen mit der ersten, noch symbolischen Reinigung in einem; die zweite, ernsthafte Reinigung wird später mit Blut vollzogen<sup>9</sup> und mit dem Tod enden: Wenn das Lamm endgültig hinausgestoßen ist und als Verbrecher außerhalb der Stadt mit anderen Kriminellen gerichtet wird. Petrus wird, wenig scharfblickend, den Meister hindern wollen zu sterben. Johannes der Täufer nicht: Er läßt ihn sich unter das Gesetz der Reinigung beugen, weil sonst die Unreinheit auf keine Weise zu bezwingen ist. Sie wird nicht von außen niedergekämpft, sondern von innen her, in einer letzten Solidarität, übernommen, und das Opfertier schleppt sich selbst durch die Straßen Jerusalems zum Platz der Verworfenen, um dort mit seiner Last zu sterben.

In solchen Dimensionen wird Vergebung gedacht, und sie wird absolut gedacht.

Reue kehrt in die Stunde der Tat zurück – ebenso wie die Vergebung. Aber Vergebung ist biblisch so vollständig gedacht, daß der Vorgang des Verzeihens sogar die Reue auslöscht. Die ergänzende und zugleich gegenläufige »große Erzählung« ist jene des endgültigen Schwindens aller Bitterkeit über sich selbst im Morgenlicht der Vergebung. Dazu eine sprachlich glänzende und in ihrer Kühnheit bezwingende Darstellung bei Hans Urs von Balthasar, der die Frucht der Auferstehung in einer Ich-Du-Rede ins Persönliche hebt. Rückgreifend auf das Evangelium spricht er visionär in der unmittelbaren Nachkriegsschrift *Das Herz der Welt* von jenem »Tröster, in dessen Zärtlichkeit das Wort der Reue ungesagt verstummt, wie aufgesogen als ein Tropfen Tau im Sonnenlicht. Ein großer, seidenleichter weißer Mantel legt sich um deinen Leib und unter ihm zergehen wie von selbst die klebenden Gewänder der Verzweiflung.«

»Nicht nur den Tod hab ich besiegt, und nicht nur die Sünde, sondern nicht minder ihre Schmach, die rote Schande, die bittere Hefe deiner Schuld und deine Reue und dein schlechtes Gewissen: sieh, all das ist spurloser verschwunden als der Schnee vor der Ostersonne zergeht. ... Das ist mein Ostergeschenk an dich, dein gutes Gewissen, und du sollst es mit gutem

<sup>9</sup> Responsorium am Fest der Taufe Jesu: *Hic est qui venit per aquam et sanguinem* (Das ist der, der kommt durch Wasser und Blut) (vgl. 1 Joh 5, 6).



Gewissen empfangen, dieses Geschenk, denn ich will am Tag meines Sieges kein grämliches Herz sehn. Was soll denn noch diese überholte Zerknirschung, dieser verunglückte Versuch, unglücklich zu scheinen? Laßt den Pharisäern diese genauen und gerechten Bemessungen zwischen der Schuld und der Reue, zwischen dem Gewicht eurer Sünde und der Dauer und Heftigkeit eures Schuldgefühls; das alles gehört dem Alten Bund. Ich habe Schuld und Schande und schlechtes Gewissen getragen, nun ist der Neue Bund geboren in der Unschuld des Paradieses und in der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste.« (Balthasar 1945, 117; 120)

Mit dem Garten, in welchem diese Worte gesprochen werden, wird die Urerzählung gegenwärtig von jenem ursprünglich gottnahen, geschützten Raum, der ins Enge, Angstvolle, von Schuld Bedrückte verkleinert wurde. Diese Last ist nun in ihrer Tödlichkeit gelöscht. »Nicht einmal Asche bleibt von meiner Schuld aus jenem Blitz der Liebe, der alles verzehrt.« (Thérèse de l'Enfant-Jésus 1988, 17)

Aus der Kraft dieser Löschung läßt sich anderen vergeben, läßt sich aus der Grabeshöhle eigener Verbitterung der Schritt ins Freie wagen.

## Referenzen

- Balthasar, Hans Urs von. 1945. *Das Herz der Welt*. Zürich: Arche.
- Benedikt XVI. 2005. *Enzyklika »Deus caritas est«*. Vatikan: Ed. Vaticana.
- Bonn, Caecilia. S. a. *Die Reue in der Schau Hildegards von Bingen*. Eibingen, Abtei St. Hildegard: Selbstverlag.
- Claudel, Paul. 1965. *Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer ein*. Übertr. von Hans Urs von Balthasar. Freiburg im Br.: Herder.
- . Paul Claudel in Erinnerung an Laotse. In: Klara Maria Faßbinder, Hrsg. *Passion und Ostern bei Paul Claudel*. München: Ars Sacra.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1976. *Hermann und Dorothea*. Frankfurt.
- Guardini, Romano. 1918. *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg im Br.: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Halle a. d. S.: Niemeyer.
- Henry, Michel. 1999 [1997]. *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*. Übers. v. Rolf Kühn. Freiburg: Alber Verlag.
- Jankélévitch, Vladimir. 1998. Schuld und Vergebung. *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 50, 3:375–389.
- . 2003. Pardonner? (1971) In: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Hrsg. von Ralf Konersmann. Mit einem Vorwort von Jürg Altwegg. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kierkegaard, Sören. 1957. *Christentum und Christenheit (Tagebücher)*. Ausgew. u. übers. v. Eva Schlechta. München: Kösel.
- . 1976. *Die Krankheit zum Tode*. München: dtv.
- Lenz, Siegfried. 1969. Die Lampen der Eskimos. In: *Der Spielverderber. Erzählungen*. München: dtv.
- Levinas, Emmanuel. 1989. *Die Zeit und der Andere*. Übers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner.
- Mann, Thomas. 1973. *Josef und seine Brüder*. Bd. 1. Frankfurt: Fischer.
- Marion, Jean-Luc. 1981. Idol und Bild. In: Bernhard Casper, Hrsg. *Phänomenologie des Idols*, 107-132. Freiburg: Alber Verlag.
- Mozes Kor, Eva. 2003. Interview mit Harald Welzer. *Frankfurter Rundschau* vom 13. Juni.
- Nietzsche, Friedrich. 1925. *Also sprach Zarathustra*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 13. München: Musarion.
- Schmidt, Margot. 1989. Alttestamentliche Typologien in den Paradieseshymnen von Ephräim dem Syrer. In: Franz Link, Hrsg. *Paradigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Bd. I: Von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schriefers, Herbert. 1995. Leidwesen Mensch. In: Volker Becker und Heinrich Schipperges, Hrsg. *Krankheitsbegriff, Krankheitsforschung, Krankheitswesen. Wissenschaftliche Festsitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zum 80. Geburtstag von Wilhelm Doerr, 77–91*. Berlin: Springer.
- Stein, Edith. 2002. Testament. In: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und andere autobiographische Schriften*. GA Bd. 1. Freiburg: Herder.
- Strauß, Botho. 1999. *Aufstand gegen die sekundäre Welt*. München: Hanser.
- Thérèse de l'Enfant-Jésus. 1988 [1979]. *Edition intégrale*. Vol. 1, *Poésies*. Paris: Éditions du Cerf & Desclée de Brouwer.
- Wilken, Robert L. 1986. *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*. Graz: Styria.

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 BV 69 (2009) 3, 259-275  
 UDK: 27-423.47:177.62(32/35)  
 Prejeto: 8/09

Irena Avsenik Nabergoj

## Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda

*Povzetek:* Članek obravnava eno najstarejših dokumentiranih ljudskih pripovedi, ki govorijo o zgodbi čednega mladega moža in starejše žene, pri kateri prebiva. Ženo premagajo čustva in poskuša ga zapeljati. Ženske povzročiteljice skušnjave, kakor so žena starejšega brata v egiptovski *Pripovedki o dveh bratih*, Steneboja v Homerjevi *Iliadi*, Potifarjeva žena v Svetem pismu in druge, so postale privlačna tema ljudske domišljije in s tem posebno priljubljen motiv v svetovni literaturi. Ta študija primerja literarne predelave izročila o zapeljevanju, ki so nastale v številnih različicah znanega in neznanega izvora. Intertekstualna predstavitev besedil utrjuje zavest, da so bila izročila judovstva, krščanstva in islama dediči kulturnih svetov starega Bližnjega vzhoda, iz katerega so izšla. Zdi se, da je egiptovska pripoved starejša, kakor je besedilo Svetega pisma, toda svetopisemsko besedilo je postalo izvorno besedilo številnih poznejših predelav te teme. V posvetopisemskih različicah je zgodba o Jožefu in o ženi njegovega gospodarja bogato polepšana z izrazito alegorično razlago.

*Gljučne besede:* skušanje, preizkušnja, zapeljevanje, intertekstualnost, alegorija, antika, egiptovski Jožef, Potifarjeva žena, Sveto pismo, judovstvo, Koran

*Abstract:* **The Theme of Seduction in the Tradition of the Ancient Middle East**

The paper deals with one of the oldest recorded folktales telling the story of a handsome young man and an older woman, in whose house he resides. Overcome by her feelings for him, the woman attempts to seduce him. Female agents of temptation such as the wife of the older brother in the Egyptian *Tale of Two Brothers*, Stheneboea in Homer's *Iliad*, Potiphar's wife in the Book of Genesis etc. have become attractive literary themes of human imagination and thus one of very popular motifs in world literature. This study contrasts the literary elaborations of the tradition about seduction produced in many variations of known and unknown origins. Intertextual method of presentation of texts strengthens the comparative awareness that the traditions of Judaism, Christianity and Islam were themselves heir to the ancient Middle-Eastern and Hellenistic cultural worlds from which they emerged. The Egyptian tale seems to antedate the text of the Bible, but the biblical text became the source text of many later transformations of the theme. In post-Biblical variations the story of Joseph and his master's wife was richly embellished by a markedly allegorical interpretation.

*Key words:* temptation, trial, seduction, intertextuality, allegory, antiquity, Joseph of Egypt, Potiphar's wife, the Bible, Judaism, the Koran

---

Antično izročilo na širšem območju starega Bližnjega vzhoda je ohranilo zelo veliko različnih literarnih oblik teme o skušanju oziroma skušnjavi.

Ženske povzročiteljice skušnjave so postale privlačna tema ljudske domišljije in s tem tudi priljubljen motiv svetovne literature. Kakor bližnji vzhod je tudi grška antika zelo zgodaj razvila vlogo ženske kot zapeljivke. Tako je Pandora po Heziodovem opisu – *Dela in dnevi* (ok. 700 pr. Kr.) – poslana ugrabitelju ognja Prometeju kot zanka in orodje božanskega maščevanja. Zapeljevanje Prometeja ji ne uspe, uspe pa ji pri njegovem bratu Epimeteju. Z odprtjem svoje »skrinjice«, ki vsebuje vse zlo, prinese pokvarjenost nad Prometejeva bitja, ljudi, in tako tudi povzroči izgon iz raja. Po drugi strani pa Helena, ki je izšla iz ljubezenske zveze med Zevsom in Ledo, sklenjene na nesrečo ljudi, očara prijatelja in sovražnika, s svojo lepoto prevzame tudi trojanske starce in po padcu Troje pomiri rogonosca Menelaja. Helena je celo v Homerjevi *Iliadi* pojmovana kot tragična usoda za moške. Antični liki, kakor so Kirka in Sirene v Homerjevi *Odiseji*, ki želijo domov vračajoče se može speljati, imajo poteze enako privlačnih žensk: hočejo pokvariti moške. Tudi lirika rimskih elegikov Katula, Tibula in Propercija s predstavitvijo odvisnosti mož od očarljivih, ampak nevrednih, nedostojnih žensk je pripomogla, da je nastala tradicija dvojnih, ambivalentnih ženskih figur, ki tudi poleg ljubezenskega pesništva minesängerjev in petrarkizma ni izginila.

Svetopisemska zgodba o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) je postala izjemno priljubljena tema v antičnem religioznem svetu in je močno zaznamovala judovsko, krščansko in islamsko izročilo, veliko gradiva pa je ponudila tudi umetnikom; ti so svetopisemsko zgodbo včasih uporabili tudi za to, da bi poudarili različne psihološke, filozofske, verske, socialne in politične ideje. V antiki je svetopisemska zgodba večinoma preoblikovana v duhovno alegorijo, ki slika navidezna nasprotja v življenju in ponuja moralno sporočilo. Na področjih književnosti, glasbe, plesa in likovne umetnosti različne interpretacije odsevajo duhovne tokove časa.

V tem prispevku bom svetopisemsko zgodbo o Jožefu iz Egipta primerjala s staroegiptovsko *Pripovedko o dveh bratih*, z odlomkom iz Homerjeve *Iliade* o zapeljivki Steneboji, z judovskim psevdepigrafov *Oporoke dvanajstih očakov*, ki je močno zaznamoval antično krščansko miselnost, s spisi Filona Aleksandrijskega, ki so značilni po alegorični razlagi, in s Koranom, ki v 12. suri povzema celotno svetopisemsko zgodbo o Jožefu v obliki alegorije. Razširjenost teme o ženski zapeljivki v različnih kulturah in jezikih sama po sebi govori za skupno izročilo, ne pa tudi o izvoru in izvornosti interpretacije v monoteističnih religijah, ki govorijo same po sebi s celoto svojih teoloških in moralnih postavk. Zato pa so toliko bolj zanimivi literarni vidiki transformacije skupnega motiva.

## 1. Egiptovski Jožef v starejši religiozni interpretaciji

Sveto pismo Stare zaveze je kljub različnim zgodovinskim in bivanjskim situacijam, ki jih prikazuje, tematsko in oblikovno precej enotno glede temeljnih teoloških postavk. Od različnih vrst politeizma se razlikuje po občutku, pa tudi po doktrini, da obstaja en sam, sveti Bog, ki je ustvaril »nebo in zemljo« ter človeka »po božji podobi«. To je Bog, ki z neomejeno močjo in dobrotljivo previdnostjo vodi zgodovino do višje popolnosti in pred člo-

veka postavlja merilo svoje svetosti kot absolutni moralni zakon in kot edino možnost za človekovo uresničitev. Zato je v Svetem pismu glede vloge in smisla človeka vse težišče postavljeno na vprašanje njegove vere, pokorščine, zavesti njegove grešnosti, upanja, ljubezni, sočutja, usmiljenja, spokornosti in sposobnosti za odpuščanje. Te temeljne teološke postavke so tudi bistvo zgodbe o Jožefu iz Egipta v Svetem pismu (1 Mz 37–50), prav tako pa so navzoče v vseh smereh starejše interpretacije, ki se je v različnih literarnih oblikah ohranila v parafrazah prevodov Svetega pisma, v psevdepigrafih/apokrifih, v rabinskih komentarjih, imenovanih midraši, v alegorični interpretaciji Filona Aleksandrijskega in cerkvenih očetov, v klasičnih judovskih spisih Mišne, Talmuda in Zoharja, v Koranu in drugod. Tako imenovana »ustna postava« je nastajala in rasla vzporedno z izvirnim zapisovanjem in s transmisijo besedil, ki so končno dobila status svetih knjig kot »zapisana postava«, in v stiku s kanonom Svetega pisma preverjala svojo upravičenost in kredibilnost. Isti izvor ustnega izročila in kanoničnih spisov Svetega pisma razloži, zakaj je za starejšo interpretacijo po eni strani značilna izrazita enotnost v predstavitvi zgodbe kot preizkušnje Jožefove vere in zvestobe do Boga, po drugi strani pa očitna pestrost v slikanju vrst preizkušenj in skušnjav, ki jim je bil Jožef izpostavljen.<sup>1</sup>

Urednik prve velike zbirke klasičnega judovskega »ljudskega« slovstva Louis Ginzberg v delu *The Legends of the Jews* v splošnem uvodu v 1. zvezku med drugim pravi:

*Razkošno obilje materialnega za predstavitev ni dopuščalo, da bi vsaki legendi dali besedni prikaz. To bi zahtevalo več kakor trikrat toliko prostora, kot ga je bilo na voljo. Zato lahko govorim o kompletnosti mojega dela le v vsebinskem pogledu. V obliki je moralo biti okrnjeno. Če je obstajalo več nasprotujočih si različic iste legende, sem v besedilo vključil le eno, drugo ali več drugih pa sem prihranil za Opombe, ali, če se je zdelo praktično, so bile spojene v eno tipično legendo, njeni sestavni deli pa so analizirani v Opombah. (1968, XIV)*

Glede na obseg variant Jožefove zgodbe v judovskem, v krščanskem in v islamskem izročilu se v tej primerjavi starejše interpretacije biblične zgodbe o Jožefu iz Egipta omejujem na najpomembnejše vidike, ki zadevajo preizkušnje in jih najdemo v vseh klasičnih virih.

Primerjava biblične zgodbe in starejših interpretacij kaže predvsem različne glede pozornosti na možne motive, ki govorijo o nasprotju med Jožefovim lepim značajem in zavistjo njegovih desetih polbratov na eni strani ter med Jožefovo stanovitnostjo in strastmi in spletkami Potifarjeve žene na drugi strani. Svetopisemska zgodba pestro predstavi dobra in slaba dejanja, a večinoma molči o duševnem stanju oseb v njihovih dvomih in notranjih bojih. Nasprotno dokumenti interpretacije kažejo večjo osredotočenost na vprašanja motivov in metod v poskusih pobudnikov preizkušnje, da Jožefa

<sup>1</sup> Na to dejstvo opozarja že urednik prve velike zbirke klasičnega judovskega »ljudskega« slovstva Louis Ginzberg v delu *The Legends of the Jews*. V tem delu je Ginzberg iz vseh najpomembnejših judovskih virov in iz cerkvenih očetov zbral pripovedi o bibličnih osebnostih, ki temeljijo na bibličnih virih. Legende o Jožefu so zbrane v 2. zvezku, na straneh 1–184.

zломijo v njegovi duhovni biti. Primerjava kaže, da svetopisemsko besedilo izrecne odgovore na vmesna vprašanja ohranja za konec zgodbe, razlagalci pa se pogosto ustavljajo tudi pri zakritih vmesnih vprašanjih.

Tako je ob liku Jožefa, njegovega očeta in njegovih bratov ena glavnih literarnih oseb tudi skušnjavka z egiptovskega dvora – Potifarjeva žena. Ta v motivu skušnjave – Jožef je postavljen pred povsem čutno, erotično preizkušnjo, v kateri se bodisi spusti v razmerje z gospodarjevo ženo bodisi se od nje oddalji – nastopi kot nekakšno Jožefovo nasprotje. V simbolnem smislu Potifarka s svojim spolnim izzivanjem ne kaže samo na temno stran človeške eksistence, temveč tudi na demonske sile in njihovo mračno privlačnost.

## 2. Svetopisemska zgodba o egiptovskem Jožefu in antične vzporednice

Pripoved o Jožefu v Prvi Mojzesovi knjigi hebrejskega Svetega pisma govori o osebnosti in o dejanjih Jakobovega mlajšega, predzadnjega sina Jožefa. Glede na tematske vidike lahko pripoved razdelimo na tri dele: 1. poglavja 37 in 39–41; 2. poglavja 42–45; 3. poglavja 46–50. Prvi del zgodbe govori o porajanju zavisti Jožefovih bratov, ker je bil Jožef deležen posebne ljubezni njihovega skupnega očeta Jakoba, o prizadevanju Jožefovih bratov, da bi ga odtrgali od očeta in od družine, o tem, kako ga končno prodajo v Egipt (pogl. 37). Dalje v prvem delu beremo zanimivo poglavje o užaljenosti in maščevanju žene njegovega tamkajšnjega gospodarja Potifarja, ker se ji Jožef ni dal zapeljati (pogl. 39), o kaznovanju Jožefa zaradi Potifarkinega obrekovanja in o tem, kako se Jožef iz faraonove ječe reši, potem ko po božjem navdihu pravilno razloži sanje dveh faraonovih dvorjanov (pogl. 40), pa tudi sanje samega faraona (pogl. 41), in se zato močno povzpne na faraonovem dvoru. Drugi del zgodbe pripoveduje, kako sta v Kanaanu, Jožefovem rojstnem kraju, od katerega je bil nasilno ločen in v katerem še vedno živijo njegovi bratje in njegov ljubljeni oče, zaradi dolgotrajne suše nastopili lakota in stiska ter Jakobove sinove prisilili na pot v Egipt, da bi tam kupili žito. Jožef, v Egiptu odgovoren za zaloge žita, svoje brate nepričakovano sreča, a ti ga po dolgih letih ne prepoznajo, še posebno tudi zato, ker se jim niti ne sanja, da bi se mogel njihov brat povzpeti na tako časten položaj na samem faraonovem dvoru. Ko Jožef preveri preteklost svojih bratov in spozna, da se kesajo zaradi krivde prodaje lastnega brata, jim odpusti in jih povabi k sebi, v svojo novo deželo. Svojemu očetu in celotnemu Jakobovemu rodu priskrbi prebivališče v deželi Gošen, na plodnem območju ob Nilovi delti. Tako se prav po njegovi zaslugi vsa družina zopet poveže in napeti odnosi med brati in njihovim očetom Jakobom se razrešijo z odpuščanjem in spravo. Tretji del zgodbe poroča, kako se je združena Jakobova družina naselila v Egiptu, in opisuje Jakobovo in Jožefovo smrt.

Zgodba o Jožefu in njegovih bratih združuje izročila dveh klasičnih virov, jahvista in elohista, v manjšem obsegu pa tudi duhovniškega vira (von Rad 1981, 284). Sinteza literarnih tradicij pomeni predvsem sintezo vsebine v homogeno celoto. Tako je Jožef postal klasičen primer tipološke predstavi-

tve modrega, pravičnega in dobrohotnega mladeniča, ki je deloval po božjem navdihu in načrtu (prim. 1 Mz 37-50; 2 Mz 1,8; 13,19; 5 Mz 27,12; 33,13; Joz 24,32; Sod 1,22.23.35; 2 Sam 19,21; 1 Kr 11,28; Ezk 37,16.19; 47,13; 48,32; Am 5,6.15; 6,6; Ab 1; Zah 10,6; Ps 78,67; 80,2; 81,6; 105,16-23, Sir 49,15; 1 Mkb 2,53; Mdr 10,13-14; Apd 7,9-16; Heb 11,21-22). Neomajna trdnost Jožefove osebnosti je razlog, da se zgodba konča s spravo, ki je rešila celotno Jakobovo družino, ta pa je prerasla v izvoljeni narod Izrael.

V tem kontekstu smo posebej pozorni na dogodke v Egiptu, kamor so Jožefa pripeljali izmaelski trgovci. Tam ga je kot sužnja kupil faraonov dvorjan Potifar, poveljnik telesne straže. Vse je kazalo, da se Jožefu obeta boljše življenje, pa vendar je brez svoje krivde znova zašel v težave. Vanj se je namreč zagledala žena njegovega gospodarja Potifarja in hotela spat z njim. V 1 Mz 39,6-12 pravi zgodba:

*Jožef pa je bil lepe postave in zalega obraza. Po teh dogodkih je žena njegovega gospodarja vrgla oči nanj in rekla: »Lezi z menoj!« Pa ni hotel; rekel je ženi svojega gospodarja: »Glej, moj gospodar se ne meni ob meni za nič v hiši, in vse, kar ima, je dal meni v roke. Sam ni večji od mene v tej hiši in ničesar mi ni odrekel razen tebe, ker si njegova žena. Kako naj torej storim tako veliko hudobijo in se pregrešim zoper Boga?« In čeprav ga je dan na dan nagovarjala, je vendar ni poslušal, da bi legel k njej in bil pri njej. Ko je nekega dne prišel, da bi opravil svoje delo, v hiši pa ni bilo nobenega služabnika, ga je zgrabila za obleko in rekla: »Lezi z menoj!« On pa je pustil svojo obleko v njeni roki in zbežal in odšel ven.*

Ta odlomek sodi med najbolj značilne svetopisemske primere preizkušnje zvestobe in spominja na svarilo pred zapeljevanjem »tuje ženske« v knjigi Pregovorov (pogl. 5-7), ki lahkomiselnega mladeniča lahko ugonobi do »smrti«, kajti »v njeni hiši so poti v podzemlje« (7,27). Jožef je preizkušnjo preстал v zavesti, da je za zvestobo gospodarju odgovoren pred Bogom, toda Potifarjeva žena se mu je maščevala in ga obtožila tega, kar je sama zagrešila. Besedilo v nadaljevanju poroča o tem, kako se je »ljubezen« Potifarjeve žene sprevrгла v njeno nasprotje (v. 13-20):

*Ko je videla, da ji je pustil obleko v roki in zbežal ven, je sklicala služabnike in jim rekla: »Glejte, pripeljal nam je Hebrejca, da bi se zabaval z nami. Prišel je k meni, da bi ležal z menoj, pa sem na ves glas zavpila. Ko je slišal, da sem povzdignila glas in zavpila, je pustil svojo obleko ob meni in zbežal ter odšel ven.« Pustila je njegovo obleko poleg sebe, dokler ni prišel gospodar domov. Tedaj mu je govorila z istimi besedami in rekla: »K meni je prišel hebrejski suženj, ki si nam ga pripeljal, da bi se zabaval z menoj. Ko pa sem povzdignila glas in zavpila, je pustil obleko ob meni in zbežal ven.« Ko je Jožefov gospodar slišal ženine besede, ko mu je govorila: »Tako mi je storil tvoj suženj«, se je silno razjezil. Dal ga je prijeti in vreči v ječo, v kraj, kjer so bili zaprti kraljevi jetniki. Tam je bil torej v ječi.*

Motiv zavajanja v skušnjava, ki ga je uprizorila Potifarjeva žena, spominja na egiptovsko zgodbo, v antologijah največkrat naslovljeno *Pripovedka o dveh bratih*; hranijo jo v Britanskem muzeju pod imenom »Papyrus Orbi-

ney«. Ohranjena različica pripovedke je iz 19. dinastije (približno iz leta 1220 pr. Kr.), toda domnevno je izročilo, ki sestavlja vsebino pripovedke, starejše. Podobnost med svetopisemsko in egiptovsko zgodbo je še posebno presenetljiva v opisih poskusa zakonske žene, da lepega mladeniča zapelje v prešuštvo, po neuspelem poskusu pa v strahu pred afero in kaznijo nedolžnega obtoži dejanja, ki ga je sama poskušala storiti. Zato je možno ali celo verjetno, da je v ozadju obeh zgodb isti sestavni del skupnega kulturnega izročila starega Bližnjega vzhoda, ki govori o temni strani človeških strasti in značajev. V tem pa je trajna in neprecenljiva vrednost zgodbe.

»Pripovedka o dveh bratih« se začinja s predstavitevijo oseb, pri tem pa najprej poudari izjemno dober, delaven in nesebičen značaj mlajšega brata (1.1):

*Govori se, da sta bila dva brata, iste matere in istega očeta. Anubis je bilo ime starejšega, Bata je bilo ime mlajšega. Anubis je imel hišo in ženo; njegov mlajši brat je bil z njim, kot če bi bil sin. Zanj je delal obleke in odhajal je za čredo na polja. Zanj je oral in sejal. Zanj je delal vse vrste del na poljih. Zares, njegov mlajši brat je bil odličen mož. V vsej deželi ni bilo nikogar, kot je bil on, kajti božja moč je bila v njem.*

Ko sta nekega dne brata na polju orala za setev, je gospodar Anubis svojega brata Bata poslal na dom, da bi prinesel semensko žito. Ko je Bata prišel do hiše, je naletel na bratovo ženo pri urejanju frizure. Žena je začutila njegovo veliko moč in čilost in v hipu si je poželega, da bi spala z njim, kakor govori besedilo:

*»[Velika] moč je v tebi. Vsak dan vidim tvojo čilost.« In poželega si je, da bi ga spoznala kot moža. Vstala je, ga prijela in mu rekla: »Pridi, ležiiva eno uro skupaj. To bo zate dobro. Naredila ti bom lepe obleke.«*

Bata je zapeljevanje razjezilo in užalilo; seveda jo je zavrnil, saj se mu je zdelo preveliko zlo, da bi sploh pomislil na razmerje z bratovo ženo; obenem pa ji je dejal, da bo o dogodku molčal:

*Potem je mladenič postal kakor leopard v jezi nad hudobnim govorjenjem, ki mu ga je izustila; in ona se je zelo prestrašila. Oštel jo je z besedami: »Glej, ti si mi kakor mati, tvoj mož mi je kakor oče. On, ki je starejši, me je vzredil. Kaj je to veliko zlo, ki si mi ga izrekla? Teга mi ne reci več! A tega nikomur ne bom povedal. Ne bom izustil nikomur.« Pobral je svoj tovor in odšel na polje. Prišel je do svojega starejšega brata in začela sta delati po svoji dolžnosti. Ko se je zvečerilo, se je starejši brat vrnil v svojo hišo. Mlajši brat je skrbel za njegovo čredo, nosil breme vseh reči na polju in peljal čredo pred seboj k počitku v njihovo stajo na vasi.*

Anubisova žena se je kljub zagotovilu prizadetega svaka zbala, da bo mož izvedel za njen poskus. Preplaval jo je strah. Da bi zanesljivo preprečila razkritje resnice in s tem tudi neizbežno smrtno kazen, je takoj obtožila nedolžnega Bata dejanja, ki ga je sama zagrešila, in predlagala, naj ga njen mož brez odlašanja ubije. Z mastmi si je naredila videz pretepeene žene in žrtve grobega napada. Ko jo je mož po prihodu s polja našel v »stanju bolezni«, se je zanjo ustrašil, ona pa je pred njim zaigrala prizor žrtve zapeljevanja njegovega mlajšega brata:



*Njen mož ji je dejal: »Kdo je govoril s teboj?« Ona mu je dejala: »Nihče drug ni govoril z menoj razen tvojega mlajšega brata. Ko je prišel, da bi vzel seme zate, me je našel sedeti samo. Dejal mi je: »Pridi, leživa eno uro skupaj; razveži svoje kite.« Tako mi je dejal. Toda jaz ga nisem poslušala. »Mar nisem tvoja mati? Mar ti tvoj starejši brat ni kakor oče?« Tako sem mu dejala. Ustrašil se je in me je pretepel, da ti ne bi povedala. Če ga zdaj pustiš živeti, bom jaz umrla! Glej, ko se vrne, ga [ne pusti pri življenju]! Kajti bolna sem od tega hudobnega načrta, ki ga je hotel izvesti zjutraj.«*

Te besede so Anubisa razjezile, da je postal kakor »leopard«, nabrusil kopye in se skrtil za vrata staje, da ubije svojega brata, ko pripelje živino s paše. Ko se je Bata znašel pred vrati staje, sta mu dve kravi druga za drugo povedali, da ga v zasedi za vrati staje čaka brat z namero, da ga ubije. O resničnosti opozorila se je prepričal še sam, ko je zagledal čevlje svojega brata, čakajočega za vrati. Pognal se je v beg, brat pa je tekel za njim. Bata se je z molitvijo zatekel k bogu Pre Harakhtiju in vzkliknil, naj bo on »sodnik med krivičnim in pravičnim«. Pre Harakhti ga je uslišal in med bratoma pričaral jezero, polno krokodilov. Bata je z druge strani pozval Anubisa, naj počaka do jutra, ko bo Pre Harakhti vstal in rzsodil o tem, kaj je resnica. Zjutraj je Bata nagovoril brata:

*Kaj prihajaš za menoj, da bi me ubil po krivici, ne da bi poslušal moje besede? Saj sem tvoj mlajši brat, in ti si mi kakor oče in tvoja žena mi je kakor mati. Mar ni tako, da mi je tvoja žena dejala, ko sem bil poslan, da za naju prinesem seme: »Pridi, leživa za eno uro skupaj?« Toda glej, zate se je to obrnilo v drugo stran. Potem ga je seznanil z vsem, kar se je zgodilo med njim in njegovo ženo. ... Potem je njegov mlajši brat zaklical k njemu: »Če misliš na slabo, mar ne boš mislil tudi na kaj dobrega ali na kaj, kar sem storil zate? Pojdi nazaj na svoj dom in skrbi za čredo, kajti jaz ne bom ostal na kraju, kjer si ti.« ... Potem je šel proč v Dolino pinij; njegov starejši brat pa je šel na svoj dom, s svojo roko na svojih glavi in amazan z blatom. Ko je prišel do svoje hiše, je ubil svojo ženo, jo vrgel psom in sedel, žalujoč za svojim mlajšim bratom.*

V nadaljevanju pripovedka govori o pravljичnem razpletu zgodbe, ko pove, da je bil mlajši brat Bata povišan za kralja nad celotnim Egiptom. Takrat se je Bata srečal s starejšim bratom Anubisom in ga povzdignil v princa celotne dežele.

Ob tej zgodbi je treba dodati, da vsi zakoniki starega Bližnjega vzhoda za posilstvo in nezvestobo prešuštva zahtevajo smrtno kazen, tako, denimo, Hamurabijev zakonik § 29–33; Hetitski zakon 197 in drugi. V 5 Mz 22,23–24 je predpis:

*Če je dekle, devica, zaročena možu, pa jo kdo sreča in leži pri njej, oba pripeljite k vratom tistega mesta in ju posujte s kamenjem, da umreta; dekle zato, ker v mestu ni vpila, moškega pa zato, ker je onečastil ženo svojega bližnjega. Tako odpravi zlo iz svoje srede!*

Motiv zapeljevanja in maščevanja po neuspelem poskusu, da omožena vplivna ženska zmami krepostnega mladeniča, nastopa v presenetljivo po-

dobni varianti tudi pri Homerju, in to v epu *Iliada* VI. V vrsticah 152–170 beremo o dobrem, »brezgrajnem« mladeniču Belerofontu, za katerega se je vnela Projtova žena Anteja. Belerofonta je skušala zapeljati, vendar ji ni uspelo, zato se je na Projta obrnila z lažjo, da jo je Belerofont poskušal zapeljati, ona pa se je branila. Projtu srce ni dalo, da bi mladeniča ugonobil, a poslal ga je v Likijo, skupaj s tablo z zapisanimi prekrški, ki naj bi jo dal njegovemu tastu, »sebi v pogubo«:

*Efira pravijo mestu, na sredi argoškega polja,  
Sisifos živel je v nji, največji pretkanec pod soncem,  
Sisifos, Aiolov sin; ta Glauka zarodil je sina,  
Glaukos pa oče je bil brezgrajnemu Belerofontu.  
Temu so dali bogovi lepoto in cvetno možatost,  
vendar je Proitos v srcu snoval mu zlobno pogubo:  
svest si svoje moči ga prežene iz ljudstva Argejcev,  
kajti Kronion je Zeus ga podrgel njegovemu žezlu.  
Vnela se zanj Proitova žena, božanska Anteia,  
skrivne združitve želeč; a ni ji nikakor uspelo  
zmamiti vrlega mladca, razumnega Belerofonta.  
Tu se obrne do Proita vladarja z besedo lažnivo:  
»Smrt ti, Proite, preti, če ne ubiješ ga, Belerofonta!  
Hotel je, naj se mu vdam, a jaz sem branila se, kajpa!«  
To je dejala; v kralju zavre, ko sliši besedo.  
Ni ga sicer ugonobil, tega srce mu ni dalo,  
pač pa ga v Likijo pošlje, na pot s pogubnimi znaki,  
teh je obilo napisal, zlonosnih, na pregnjeno tablo,  
to naj izročil bi tastu njegovemu, sebi v pogubo. ... (Sovrè 1965, 140)*

Zgodba pravi, da se hudobni načrt maščevalne Anteje ni posrečil, ker je Belerofont v Likiji prestal vse napade in preživel; očitno se je to zgodilo zato, ker je »zupal znamenjem božjim«.

Evripid uporabi zgodbo v svoji znameniti tragediji *Steneboja*, ki kaže, da se mu je Steneboja (ime za Antejo), Projtova žena, približala, pa jo je odklonil. Odločil se je zapustiti Tirins, da bi se izognil svoji sramoti, če bi ustregel Steneboji, in Projtovi sramoti, če bi moral kraljico zatožiti. Projt je poslušal klevete svoje ponižane žene in Belerofonta poslal h kralju Jobatu v Karijo s skrivnim sporočilom Jobatu, naj ga ubije. Ker je Steneboja nadaljevala poskus, da ga ugonobi, ji je Belerofont predlagal, naj skupaj z njim beži na Pegaz v Malo Azijo. Strinjala se je, ko pa sta pribežala v bližino Melosa, jo je Belerofont vrgel v morje. (Page 2000, 126–129) Takšen je bil konec ženske, ki je s prevaro in kleveto povzročila dvojno zlo.

Na podlagi starejše Evripidove različice je Ovidij ta motiv predelal v elegijskih ljubezenskih pesmih *Heroides* (*Epistulae Heroidum*), Seneka pa v pesniški tragediji *Fedra* (*Phaedra*). Ovidij se v *Heroides IV* v Fedrinem fiktivnem pismu Hipolitu navezuje na izročilo o pokvarjeni Fedri, ki jo zajame zakonolomna in incestna strast do Hipolita, lastnega sina iz prejšnjega zakona. Piše mu, da bi ga pridobila za ljubezensko razmerje, toda Hipolit obožuje Diano, boginjo čistosti, in jo zavrne. V Senekovi različici Fedra ravna

še bolj čutno in brezobzirno s tem, ko prevara svojo strežnico, da bi jo pridobila za sodelovanje v dejanju.

### 3. Jožefova oporoka v judovskem delu *Oporoke dvanajstih očakov*

Dokument z naslovom *Oporoke dvanajstih očakov* vsebuje dvanajst oddelkov; vsak od dvanajstih Jakobovih sinov ima namreč svojo »oporoko«, ki ohranja spomin na njegove »poslednje besede«, izrečene na smrtni postelji. Enajsta po vrsti je Jožefova oporoka. Zdi se, da zasnova tega dela sega v 2. stoletje pr. Kr., sedanjost obliko pa je dobilo verjetno v 2. ali 3. stoletju po Kr. Posamezni nagovori očakov spominjajo na svetopisemsko obliko oporoke: Jakobova oporoka in blagoslov (1 Mz 49), Mojzesova oporoka in blagoslov (5 Mz 33), Jozuetova oporoka (Joz 23–24), Davidova poslednja dejanja (1 Kr 2). Jedro dela *Oporoke dvanajstih očakov* je bilo prvotno napisano v hebrejščini ali aramejščini, pozneje pa so nastali prevodi v različne jezike, kakor so grški, armenski, staroslovanski, latinski (13. stol.) in drugi. Sodobni prevodi in komentarji izhajajo iz grške predloge; trije najstarejši ohranjeni grški rokopisi so iz 10. stoletja.

Celotno delo ima podobno pripovedno obliko, zato večina razlagalcev domneva, da je izvorni avtor eden, pozneje pa so prepisovalci in prevajalci osnovnemu besedilu dodajali posamezne elemente. Pripovedno gradivo spominja predvsem na Knjigo jubilejev in na rabinsko slovstvo midrašev. Jožefova oporoka v bistvenih vidikih povzema svetopisemsko pripoved v 1 Mz 37–50, a vendarle pomeni novo stvaritev. Zanj je značilna svojevrstna razporeditev gradiva s specifičnimi poudarki v prikazu Jožefove preizkušnje, ki jo je prestal zaradi svoje zvestobe Bogu.

Oporoka vsebuje več oddelkov: uvodni del (1–2); prva zgodba: Jožef in Egipčanka (3,1–9,5); vmesni del (10,1–11,1); druga zgodba: Jožefovo suženjstvo in dogodki v zaporu (11,2–16,6); sklepni odlomki (17–20). V obeh glavnih delih (zgodbah) je v središču poskus neke Egipčanke, da Jožefa zapelje v nezvestobo. Tudi celotna oporoka je tako osredotočena na temo preizkušnje ob poskusih zapeljevanja, v zvezi s tem pa je posebej poudarjena odrešilna moč molitve in posta, ki sta Jožefa krepila v stanovitnosti. Da sta temi preizkušnje in stanovitnosti glavni temi Jožefove oporoke, je razvidno že iz uvodnega dela. V 1,3 Jožef pravi, da je v svojem življenju videl »zavist (*phthonos*) in smrt«. V 2,2 pravi: »Boril sem se proti predrzni ženski, ki me je silila, da bi se z njo pregrešil; toda Bog Izraela, moj oče, me je rešil iz gorečega ognja.«

V nadaljevanju izpoveduje svojo vero, da Bog v stiski ne zapusti nikogar, ki se ga boji, ampak le za kratek čas »preizkuša (*dokimazō*) nagnjenje duše«, uvod pa se končuje kot moto (2,7):

*V desetih preizkušnjah (peirasmois) me je potrdil,  
in v vseh od njih sem vztrajal;  
kajti vztrajanje je mogočna milina,  
in potrpljenje daje veliko dobrih reči.*

Razlogi za zmago nad preizkušnjo zelo spominjajo na številna svetopisemsko in zunajsvetopisemsko mesta: 1 Mz 22,1; 2 Mz 16,4; 20,20; 5 Mz 8,2; Ps 66,10–12; Mdr 3,5–6; 11,9–10; Sir 2,1–11; 33,1; 1 Kor 10,13; 2 Kor 8,2; 1 Pt 1,6–7; 4,12. Besedna zveza »deset skušnjav/preizkušenj« nastopi tudi v zvezi z Abrahamovo preizkušnjo v *Knjigi jubilejev* (19,8) in v zbirki *Pirke Abot* (5,4). Knjiga jubilejev govori obširneje o Abrahamovi preizkušnji v 17,17–16:

*... Ti si ga preizkušal. In Gospod je vedel, da je bil Abraham zvest v vseh svojih udarcih; kajti on ga je preizkušal po njegovi deželi in z lakoto, preizkušal ga je z bogastvom kraljev, in spet ga je preizkušal po njegovi ženi, ko je bila odtrgana (od njega), in z obrezo; in preizkušal ga je po Izmaelju in Hagari, njegovi dekli, ko ju je poslal proč. In v vsem, v čemer ga je preizkušal, se je izkazal zvestega, in njegova duša ni bila nepotrpežljiva in ni bil počasen v dejanju; kajti bil je zvest in je ljubil Gospoda.*

Takoj za tem, v poglavju 18, knjiga povzema slavno svetopisemsko pripoved o skušanju Abrahama z božjo zahtevo, naj daruje svojega sina Izaka (1 Mz 22,1–19), na začetku poglavja 19 pa govori o zadnji Abrahamovi preizkušnji v zvezi s smrtjo žene Sare, s komentarjem (19,3): »... preizkušali smo ga, [da bi videli], ali je njegov duh bil potrpežljiv in ni bil prizadet v besedah svojih ust; izkazal se je potrpežljivega v tem in ni bil vznemirjen.« Zgodbo sklene z besedami (19,8): »To je deseta preizkušnja, v kateri je bil Abraham preizkušán, in izkazal se je z zvestim, potrpežljivim duhom.«

Podobno sodbo o Abrahamu najdemo v zbirki *Pirke Abot* 5,4–8:

*Z desetimi preizkušnjami je bil preizkušen naš oče Abraham in vse je preстал, da bi pokazal, kako velika je bila ljubezen našega očeta. ... Deset čudežev se je zgodilo našim očetom v Egiptu in deset ob [Rdečem] morju. Deset nadlog je Sveti – naj bo slavljen! – spravil nad Egipčane v Egiptu in deset ob [Rdečem] morju. Z desetimi preizkušnjami so naši očetje preizkušali Svetega – naj bo slavljen! – v puščavi, kajti rečeno je: Že desetkrat so me postavili na preizkušnjo in niso poslušali mojega glasu. Deset čudežev se je zgodilo našim očetom v svetem templju ... (Zupet 2002, 21–22)<sup>2</sup>*

Celotna prva zgodba Jožefove oporoke (3,1–9,5) je sestavljena tako, da Jožef pripoveduje o neustavljivih poskusih »egiptovske žene (iz Memfisa)«, da ga zapelje v dejanje, ki je v nasprotju z njegovim razumevanjem ljubezni. Jožef pripoveduje, kako je k njemu prihajala ponoči pod pretvezo obiska, objela ga je pod pretvezo, da ga ima za sina, in ga zatem zavajala. Ko je to spoznal, je dolgo žaloval zaradi njene zvijače in prevare in ji govoril o Vsemogočnem, da bi se odvrnila od svojih želja (pogl. 3).

Jožef dalje pripoveduje, da ga je Egipčanka poskusila prevarati in je začela poudarjati njegovo čistost, tako očitno, da njen mož sploh ne bi verjel, če bi se začel širiti glas o Jožefovem razmerju z njo. Ko je Jožef molil in se pokoril v raševini, da ga Bog reši pred Egipčanko, se mu je približala s pretvezo, da želi od njega pouk o božji besedi, da se bo odvrnila od malikov. Jožef ji je

<sup>2</sup> Naštevanje primerov, ko Bog preizkuša Izraela, in drugih, ko Izrael skuša Boga, s številom deset jasno kaže, da število ni mišljeno v dobesednem, temveč v simbolnem smislu.

razložil, da Bog nima veselja nad tistimi, ki ga častijo z nečistostjo in zagrešijo prešuštvo (pogl. 4). Egipčanka je stopnjevala svoj predlog z domislekom, da ne bo zagrešila prešuštva, ker bo svojega moža ubila; tako bo prosta zanj in ga bo vzela za moža. Jožefa je njen predlog močno pretresel; pretrgal je svoja oblačila in jo rotil, naj odneha, da ne bo uničena, ker bo drugače njene brezbožne besede razkril vsem. Prestrašena ga je prosila, naj tega nikomur ne pove, in ga zasula z darili, da bi ga z njimi podkupila (pogl. 5). Ko mu je postregla s slastnimi jedili, jo je Jožef nagovoril in ji naročil, naj se skesa svojih zlobnih namer in mu obljubi, da tega ne bo več storila (pogl. 6). A njena norost se je le še stopnjevala, vse do izsiljevanja, da se bo vrgla v prepad, če ji Jožef ne bo ustregel. Jožef ji je v slutnji, da jo muči Beliarjev duh, izrazil sočutje, češ da bo njena tekmica Seto tepla njene otroke in njen spomin zbrisala z zemlje. V sočutju do nje in do njenih otrok je Egipčanka takoj videla znamenje Jožefove ljubezni do nje in v hipu se je znova prebudila njena čutnost. Jožef pa je čutil drugače, kakor je tudi povedal (7,7-8):

*Toda ona ni vedela, da sem zaradi svojega Gospoda tako govoril in ne zaradi nje. Kajti če človek pade pred strastjo hudobnega poželenja in postane njen suženj kakor ona, tudi ko sliši kaj dobrega, ga sprejme za strast, ki ga je premagala, za hudobno poželenje.*

Jožef se je tudi zdaj odzval s potrptostjo; v joku je molil, da bi ga Bog rešil Egipčanke. Tedaj pa je s strastjo obsedena ženska zagrabila njegova oblačila in ga s silo vlekla, da bi imel razmerje z njo, Jožef pa je od nje gol zbežal. Njen mož ga je vrgel v ječo svoje hiše, naslednji dan pa je prišel v faraonovo ječo. Egipčanko je presenetilo in užalostilo, ko je slišala, da Jožef v ječi slavi Boga, ker ga je rešil nevarnosti njenih čarov. Še v ječi je skušala izsiliti njegovo pripravljenost na razmerje z njo, tako da mu je v ječo pošiljala sporočila, da ga bo osvobodila, če bo ustregel njenemu poželenju. Toda Jožef se niti v mislih ni obrnil k njej in Bog ga je obvaroval pred vsemi njenimi poskusi. Besedilo govori, da namreč Bog ljubi tiste, ki raje v ječi potrdijo svojo čistost, kakor da bi svojo razuzdanost pasli v sobanah palače (8,2-9,5). V naslednjem odlomku je poudarjena Jožefova ponižnost, njegovo spoštovanje do Boga, pa tudi do bratov, ki ga je čutil že v otroštvu. Besedilo govori, da se Jožef ni prevzel, ko mu je oče Jakob izkazoval ljubezen, in da se ni poskušal rešiti iz rok Izmaelcev s tem, da bi jim razkril svojo rodovno pripadnost.

Drugi glavni del Jožefove oporoke (11,2-16,6) zbuja pozornost v treh pogledih. Prvič, ker vsebuje Jožefove nezgode, ki jih je doživel, preden je prišel v Egipt, kjer ga je odkupil Potifar – to zgodbo bi namreč pričakovali pred poglavji 3-9; drugič, v tem delu najdemo drugačno ime oziroma naziv gospodarja in gospodarice; tretjič, Potifarjeva (Petefresova) žena se tu omenja brez vsebinske povezave z njeno omembo v prvem delu. Iz tega lahko zanesljivo sklepamo, da ta del oporoke ne izhaja iz istega vira kakor prvi del.

V drugem delu sta v ospredju Jožefova potrpežljivost in ponižnost v razmerju do njegovih bratov. Ko so ga Izmaelci na poti v Egipt vprašali po njegovem socialnem statusu, je med njihovim zasliševanjem priznal, da je suženj, ker ni hotel osramotiti svojih bratov (11,2):

*Vprašali so me, rekoč: Si suženj? Pa sem dejal, da sem po rojstvu suženj, da ne bi osramotil svojih bratov. In najstarejši izmed njih mi je dejal: Ti nisi suženj, kajti celo tvoja zunanost to izpričuje. A sem dejal, da sem njihov suženj.*

Ko so prišli v Egipt, je Jožef za tri mesece prišel v hišo nekega trgovca. V tem času se je v kočiji z velikim spremstvom mimo pripeljala Petefresova žena, se ozrla in zagledala v Jožefa, potem pa svojemu možu predlagala, naj ga osvobodi in ga nastavi za svojega upravitelja, ker mladenič ni suženj, temveč svoboden Hebrejec, ki so ga ukradli v kanaanski deželi. Svoj predlog je utemeljila z besedami: »Tako te bo Bog Hebrejcev blagoslovil, kajti milost iz nebes je na njem.« (12,3) Petefres je na ženino prigovarjanje najprej z mučenjem hotel izsiliti trgovčovo priznanje, da je Jožefa ukradel in ga naredil za sužnja. Ko je ta vztrajal, da ni bilo tako, je hotel s torturo v potrditev ženine domneve prisiliti tudi Jožefa.

Znova so nastopili Izmaelci z novico, da Jožef v resnici ni suženj, temveč sin mogočnega gospodarja Jakoba; toda Jožef je tudi njim zagotavljal, da je suženj, ker ni želel osramotiti svojih bratov. Izmaelci so ga hoteli obdržati, toda Petefresova žena, imenovana »žena iz Memfisa« (*hē Memphis*), je pred možem sklenila, da ga hoče kupiti ona (16,1), in k Izmaelcem poslala enega od evnuhov, da se pogodi o ceni. Ko se je vrnil, je gospodarici sporočil, da hočejo za sužnja visoko ceno. Gospodarica pa je poslala k Izmaelcem drugega evnuha z naročilom (16,4): »Tudi če zahtevajo dve mini, ju daj, ne varčuj z zlatom; le kupi dečka in ga privedi k meni.« Evnuh je za Jožefa plačal osemdeset zlatnikov, gospodarici pa je dejal, da jih je dal sto; Jožef je spregledal tudi to goljufijo, da bi imel mir in ne bi osramotil evnuha.

V poglavjih 17–18 oporoke Jožef svojim otrokom poroča, kaj je prestal, da svojih bratov ne bi osramotil. Ko so prišli v Egipt, jim ni ničesar očital, ampak se je povsem solidariziral z njimi. Zaradi svojega visokega položaja se ni vedel vzvišeno, ampak je bil med njimi kakor eden od njih. Posebno pomenljiv je njegov nagovor v 18,1–2:

*Če boste torej tudi vi hodili po Gospodovih zapovedih, moji otroci, vas bo tam povišal in vas bo blagoslovil z dobrimi rečmi za vse veke. In če vam kdo želi storiti zlo, mu storite dobro in molite zanj in Gospod vas bo rešil vsega zla.*

Jožefova oporočka se končuje z napovedjo izhoda iz Egipta zaradi zatiranja Izraelcev (pogl. 19–20). Ker je delo *Oporoke dvanajstih očakov* vzniknilo in se dopolnjevalo v stoletjih stisk Izraelcev pod rimsko oblastjo – od leta 64 pr. Kr. dalje, ko je Pompej osvojil Palestino –, je razumljiva izrazita homiletična tendenca celotnega spisa. Potifarjeva žena ne prisposablja samo želje po zadovoljevanju spolne ljubezni ali sle, temveč simbolizira tudi skušnjavo po neomejenem telesnem uživanju (*libido sentiendi*) oziroma življenju po naravnih gonih sploh. Ko je družina ali celotno ljudstvo v stiski, med ljudmi vznikne in se krepi upanje, da bo vstal nekdo, ki bo zlo premagal z božjo močjo. Neprecenljiva vrednost Jožefove in drugih oporok očakov je etični nauk, ki je v marsičem enak kakor v Jezusovem nauku in sploh v Novi zavezi. Trajna vrednost tako močno razvejane interpretacije Jožefove zgodbe je neomajna vera v zmago duhovnega nad čutnim.

#### 4. Alegorična razlaga Jožefove preizkušnje v delih Filona Aleksandrijskega

Ker je bil Jožef povod za egiptovsko suženjstvo, so ga Judje na splošno upoštevali s pridržkom. To je še posebno razvidno iz številnih del grško-judovskega filozofa Filona Aleksandrijskega (1. stol. po Kr.): Jožefa vključuje v svojo alegorično shemo, znano po razlikovanju med dobesednim pomenom besedila v Svetem pismu in alegorično razlago, ki kaže prizadevanje po iskanju globljega, skritega pomena.<sup>3</sup> V različnih kontekstih Filon prikazuje Jožefa kot posrednika med Izraelom in Egiptom, ki je sodeloval tako pri dobrem kakor tudi pri slabem. Egipt je namreč veljal za simbol nizkega in čutnega sveta, Jožef pa se je po Filonovih razlagah pustil zvleči v ujetništvo tega sveta.

Na razlago svetopisemske zgodbe o Jožefu je pri Filonu Aleksandrijskem močno vplivala judovska tradicionalna alegorična razlaga o vlogi Egipta in njenega gospodarja faraona. Po tej razlagi Egipt tipološko označuje telo in njegove strasti, faraon pa pooseblja nasprotje vsega, kar je dobro. Glede na to ozadje Filon tudi Jožefu, ki je večino svojega življenja preživel v Egiptu, ni mogel pripisati toliko dobrih lastnosti, kakor jih enoumno kaže svetopisemska zgodba. V Jožefu vidi predvsem politika, zato predpostavlja, da so ga večkrat zapeljale posvetne ambicije in telesne strasti. Razlog za to, da se Jožef vendarle ni povsem vdal skušnjavam in strastem Egipta, je njegov hebrejski izvor. Kot Hebrejec je od svojega očeta Jakoba podedoval močno samoobvladovanje. To vrlino je dokazal predvsem, ko ga je poskusila zapeljati Potifarjeva žena (1 Mz 39,7–11). Ko je po krivici prišel v ječo, naj bi ga rešila njegova sposobnost, da razloži sanje, pri tem pa je čutil, da njegovo razlago sanj navdihuje Bog. Filon je še najbolj poudaril pomembnost Jožefovega hebrejskega izvora v zvezi z njegovo oporoko pred smrtjo; Jožef je namreč v svoji oporoki naročil, naj »odnesejo njegove kosti drugam«, ko jih bo Bog obiskal, in dejal: »Gotovo vas bo Bog obiskal; takrat odnesite moje kosti od tod« (1 Mz 50,25). S to mislijo, ki vsebuje simbolni pomen, naj bi povedal, da bo njegovo telo pokopano v Egiptu in bo pozabljeno, a njegov duh je vreden spomina, zato naj zapusti Egipt, ko bo Mojzes izpeljal izraelsko ljudstvo iz Egipta.

Ko se je Filon Aleksandrijski Jožefove zgodbe lotil sistematično in izčrpno v posebnem delu *Peri Joseph/De Josepho/O Jožefu*, se alegorični razlagi ni odreknil, vendar se ni odmaknil od pozitivne biblične podobe Jožefove osebnosti. V tem delu Jožefa prikaže kot odličnega državnika in svetovalca. Značilno za to delo je, da avtor na podlagi splošnega človeškega in svojega filozofskega znanja globinsko razlaga motive delovanja značajev predvsem takrat, ko svetopisemska zgodba o njih molči.<sup>4</sup>

Prvi motiv, ki ga Filon v svojem delu *O Jožefu* izpostavi, je »zavist, običajni sovražnik velike sreče«, ki je večino bratov razdražila proti enemu, da so

<sup>3</sup> Filonova dela so se ohranila in so imela izjemen vpliv na krščanske eksegete v prvih stoletjih; ti so jih z aktualizacijo in z različnimi aplikacijami ohranjali v obtoku.

<sup>4</sup> Filon Aleksandrijski o Jožefovi zgodbi govori v več svojih delih, zato je za celostno sliko njegovih pogledov treba upoštevati vsa zbrana dela.

v nasprotju z očetovo naklonjenostjo do njega pokazali svoj odpor in so ga sovražili toliko, kolikor ga je ljubil oče (v. 5). Veliko pozornosti posveti Filon duševnemu stanju Potifarjeve žene, ki je vztrajno zapeljevala Jožefa, a se Jožef nikoli ni prepustil njeni »nebrzdani ljubezni (*erōs akolastos*)«. Ker ji v poskusu zapeljevanja ni uspelo, je Jožefa obtožila prav tiste vrste poželjivosti in predrznosti, ki je njo vodila v neuspeli poskus.

V alegorični interpretaciji Filon izčrpno predstavi nasprotje med razuzdano in neiskreno Potifarjevo ženo, ki predstavlja vladajoči sloj, in etično čistim Jožefom. Vladajoči sloj ne prenese pokončnega, trdnega moškega, ki se čuti svobodnega v obvladovanju strasti, ker je sam suženj celo najnižjih strasti in mu je njegov način življenja tuj. Jožefova čistost je tako prosojna, da so celo hudodelci, ki so bili z njim v ječi, do njega takoj začutili zaupanje in so v nasprotju s pričakovanji krenili na pot kreposti. Ko je v zvezi s svojimi sanjami sam faraon izvedel za Jožefovo sposobnost pravilne razlage sanj in ga dal pripeljati iz ječe, je Filon poročal, kako je faraon že z njegovega obraza razbral, da je plemenit mož, kajti pri takšnih ljudeh se že na telesu vidi nekaj vzvišenega, vendar pa tega ne opazijo vsi, temveč le tisti, ki imajo prodorno oko za zaznavanje duhovnih danosti (v. 106).

Na koncu Filon pohvali Jožefovo velikodušnost do bratov, ki so se zbali, da se bo maščeval za njihovo nekdanjo trdosrčnost. Filon biblični teološki razlaga v najširši zgodovinski perspektivi doda še Jožefovo misel: Bog je vse obrnil v dobro, »ker je hotel, da jaz postanem pomočnik in služabnik (*hypēretēs kai diakonos*) njegovih milosti in darov, ki jih je v teh časih stiske hotel dodeliti človeškemu rodu« (v. 241). Po Filonu naj bi se Jožef zavedal razlogov svojega poslanstva, to pa ga je le še opogumljalo v preizkušnjah in krepilo v njegovi pravičnosti.

## 5. Alegorična razlaga Jožefove preizkušnje v Koranu (12. sura)

Osrednje mesto zgodbe o Jožefu iz Egipta v prvi knjigi Svetega pisma, etični nauk te zgodbe ter bogato judovsko in krščansko izročilo razlage tega besedila razložijo, zakaj je bila v 7. stoletju tako povedna tudi za Mohameda, da jo je v celoti vključil v Koran kot mešanico biblične predloge, dodatkov iz izročila in poudarkov lastne interpretacije. Jožefova zgodba v 12. suri – ta obsega 111 vrstic – odseva avtorjevo zavestno željo, da bi biblično zgodbo oblikoval kot ilustracijo teološke doktrine o primarni vlogi Boga (Alaha) in o motivih, ki so vodili misli in dejanja Jožefa in drugih oseb. Celotno zgodbo v Koranu določa zavest, da so motivi, misli, čustva in rezultati razvidni le za tiste, ki življenje dojemajo z duhovnega vidika, ne pa za opazovalca, ki dogodke motri s skaljenim pogledom in zgolj od zunaj.

Zgodba v Koranu je posebno pomembna po temeljnem namenu, da zgoščena ponovitev biblične zgodbe dobi izrecno duhovno razlago povsod, kjer biblična zgodba nima izrecne razlage. Zgodba v Koranu deluje kot prizdignjen duhovni nagovor ali alegorija, ki razlaga navidezna nasprotja življenja, povzdiguje trajno vrednost kreposti v svetu, podvrženem menjavam



in spremembam, predvsem pa delovanje čudovitega in večnega božjega načrta, ki se razkriva na velikem prizorišču zgodovine. Ta temeljni namen je dodatna okoliščina, ki kaže, da je celotna zgodba naravnana na temo o skušnjavi in preizkušnji v širšem in globljem, tudi psihološkem pomenu besede. Razlaga zadeva vse vidike človekovega življenja. Temeljna doktrina je, da pravični končno zmaga, čeprav ne vedno po človeških predvidevanjih in načrtih, krivični pa doživijo poraz in prav s svojimi spletkami pomagajo, da dobro zmaga. Da je Jožefova zmaga popolna kot zmaga božje moči in modrosti, so po svoje pripomogle prav zavist njegovih bratov in podle spletke Potifarjeve žene in njenih pokvarjenih dvorjank. Jud Jožef v Koranu nastopa v vlogi Alahovega preroka. Razumljivo je, da je Koran navdihoval različne smeri interpretacije Jožefove zgodbe v islamskih kulturah.

Sura zgodbo uvaja s kvalitativno sodbo, da je to »najlepša od zgodb« (12,3). Sledi Jakobov pouk Jožefu, da njegove sanje naznanjajo blagoslov zanj in za Jakobovo družino (v. 4–6), a tega v svetopisemski zgodbi ne najdemo. Naslednji element interpretacije izpostavi sodbo Jožefovih bratov o neupravičenosti Jakobove večje naklonjenosti do Jožefa in medsebojni posvet, kako ga bodo ubili z namenom, da si pridobijo očetovo ljubezen, ki jo zdaj uživa samo Jožef (v. 8–9). Ko so bratje Jožefa prodali karavani trgovcev, je v zgodbi že nastopil egiptovski veljak, ki je Jožefa odkupil in predlagal svoji ženi, da ga morda celo posvojita (v. 21). Sledi dodatek z razlago razsvetljenja, ki ga bo Jožef dobil od Alaha za razlago zgodb, takoj nato pa poročilo o duševnem stanju žene egiptovskega veljaka, ki za Jožefa postane nevarna skušnjava (v. 23–29). Ta priredba zgodbe izraža prepričanje o poštenosti egiptovskega gospodarja in hkrati o njegovi lojalnosti do žene. Od žene zahteva, naj prizna resnico in krivdo popravi.

Zdaj nastopi drugi presenetljivi dodatek (v. 30–35), ki prinaša govorico v mestu o upravnikovi ljubezni do Jožefa. Žena se je odzvala tako, da je povabila ženske k sebi in vsaki dala po en nož; potem pa ukazala Jožefu, naj stopi prednje. Ko so ga ženske zagledale, so zaradi njegove lepote tako ostrmele, da so si vse porezale prste. Ta zgodba očitno temelji na starejšem judovskem izročilu o banketu, med katerim so si ženske porezale roke, ko so kakor začarane občudovale Jožefovo lepoto. Besedilo iz te starejše judovske legende pravi takole:

*Svojim deklam je zapovedala, naj pripravijo hrano za vse ženske, in pripravila je pojedino pred njimi v svoji hiši. Na mizo je postavila nože, da bi lupile pomaranče, potem je zapovedala Jožefu, naj se prikaže pripravljen v dragocenih oblačilih in čaka na njene goste. Ko je Jožef prišel, ženske niso mogle odmakniti svojih oči od njega, in vse so si porezale roke z noži in pomaranče v njihovih rokah so bile pokrite s krvjo, a one so, ne vedoč, kaj delajo, še naprej buljile v Jožefovo lepoto, ne da bi svoje oče skrenile od njega. (Ginzberg 1968, 2:50–51)*

V Koranu je izročilo prirejeno tako, da gospodarica dobi javno opravičilo za svojo silno ljubezen do Jožefa. Tako končno najde razlog, da nad njim, ki je le suženj, pokaže svojo avtoriteto. Prisili ga k dejanju, ki ga je dotlej vztrajno odklanjal. Ker pa Jožef ostaja neomajno zvest, mora v zapor. V za-

poru se izkaže kot zanesljiv razlagalec sanj. Ko novica o tem pride do faraona – potem ko nihče v Egiptu ni znal razložiti njegovih sanj –, pošlje faraon ponj, toda zdaj hoče tudi Jožef javno opravičilo za krivico, ki se mu je zgodila, predvsem pa priznanje o svoji nedolžnosti (v. 50–51). Upravnikova žena je pred možem in Jožefom priznala: »Jaz sem ta, ki ga je zavajala. On je res po resnici govoril.« Po tem priznanju sledi izjava (v. 52–53), ki jo nekateri komentatorji pripisujejo Potifarjevi ženi, drugi Jožefu. Vsekakor je to poskus opravičila zaradi zapeljevanja oziroma navajanja k slabemu z zagotavljanjem, da se nič ni zgodilo zahrbtno, zato je mogoče upati v božje usmiljenje. Druge polovica zgodbe v Koranu ne prinaša več izrazitih posebnosti.

## 6. Sklep

Zadnji oddelek Prve Mojzesove knjige, zgodba o Jožefu v poglavjih 37–50, v celoti temelji na izkušnji o skušnjavi. Jožef je doživel preizkus z razodetjem sanj, da bi se pokazalo njegovo zaupanje v višjo modrost, preizkušan je bil z obsodbo bratov na sramotno smrt, da bi izvedeli o njegovem potrpljenju in sposobnosti za odpuščanje, najbolj očitno pa ga je spravila v skušnjava žena njegovega gospodarja Potifarja, da bi ugotovili, ali je bil sposoben premagati njen poskus zapeljevanja v greh nezvestobe. Prizor o zapeljevanju (39,6–23) kaže podobnosti z ljudsko zgodbo, ki se je ohranila v egiptovskem mitu o Batu in Anubisu, imenovanem *Pripovedka o dveh bratih*. Podobnosti so najbolj očitne v zvezi z mlajšim bratom Batom, ki ga je poskušala zapeljati žena njegovega starejšega brata Anubisa. Dolgo so komentirali, da je doživela egiptovska zgodba celo zgodovino, preden je bila končno napisana v sedanji obliki. Podobnost med obema prizoroma zapeljevanja, ki enako doživita neuspeh, je toliko bolj presenetljiva glede na poskus zapeljevanja, opisan v Homerjevi *Iliadi* (6.152–170) in pri Evripidu. Ker je poskus zapeljevanja, ki se konča neuspešno, v vseh časih pogost pojav, to ne pomeni, da je pripovedi o prizorih zapeljevanja mogoče razložiti le v smislu medsebojne odvisnosti.

Zgodba o Jožefu v Genezi je kot celota vsekakor imela velik vpliv na judovsko, na krščansko in na islamsko kulturo vse do danes. Omeniti velja zlasti apokrifno delo *Oporoke dvanajsterih očakov*, alegorično razlago zgodbe v Koranu (12. sura) in veliki moderni roman Thomasa Manna *Jožef in njegovi bratje* (1934–1942). S povečano vlogo racionalizma in težnje po avtonomnosti človeškega bitja se je od srednjega veka dalje začel proces vse večjega obrata iz teocentrične v antropocentrično in antropološko perspektivo presojanja, s kakšnimi motivi so ravnale literarne osebe. Želja po privlačnosti ljubezenske zgodbe je ponekod spodbudila tudi stopnjevanje nasprotja med značaji; nekateri so si vzeli večjo svobodo v razlagi biblične zgodbe, ki ji v temeljnem sporočilu resda vsi razlagalci ostanejo zvesti. Ta smer je posebno značilna za Thomasa Manna; Jožef je v njegovem romanu prikazan kot individualna osebnost, ki nasprotovanja in skušnjave premaguje z bistrino duha in z močjo volje.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Gl. Margarete Nabholz - Oberlin (1950, 58): »Odločilni trenutki njegovega življenja stojijo popolnoma pod kontrolo njegovega aktivno dejavnega duha. Tako se lahko odtegne poskusu zapeljevanja Potifarjeve žene, ne zato, ker v zadnjem trenutku zagleda Jakobovo obličje kot pojav duha, temveč zato, ker njegov duh pravočasno iz lastne volje izvede sliko svarila.«

## Reference

- Allen, Graham. *Intertextuality*. London: Routledge, 2000.
- Arberry, Arthur J. 1998. *The Koran: Interpreted*. Oxford: University Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena. 2007. Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje. *Bogoslovni vestnik* 67:343-354.
- . 2009. *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*. Cambridge Scholars Publishing.
- Bach, Alice. 1997. *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyarin, Daniel. 1994. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Colson, F. H. 1984. On Joseph (De Iosepho). V: *Philo*. Zv. 4, 137-271. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colson, F. H., in G. H. Whitaker. 1927-1962. *Philo*. 10 zv. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fishbane, Michael A. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press.
- Ginzberg, Louis. 1968. *The Legends of the Jews*. 6 zv. The Jewish Publication Society of America.
- Gunkel, Hermann. 1969. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hollander, Harm W. 1981. *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 6. Leiden: E. J. Brill.
- Hollander, Harm W., in M. de Jonge. 1985. *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 8. Leiden: E. J. Brill.
- Jelinčič, Klemen, prev. 2003. *Koran*. Radenci: Atilova knjiga.
- Juvan, Marko. 2008. *History and Poetics of Intertextuality*. Comparative Cultural Studies. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Lichtheim, Miriam. 1997. *The Context of Scripture. V: Canonical Compositions from the Biblical World*. Ur. William W. Halo. Zv. 1, 85-89. Leiden: E. J. Brill.
- Mann, Thomas. 2007. *Joseph und seine Brüder*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Nabholz-Oberlin, Margarete. 1950. *Der Josephroman in der deutschen Literatur von Grimmelshausen bis Thomas Mann*. Doktorska disertacija. Basel: Universität Basel.
- Page, D. L., prev. 1941, 2000. *Select Papyri: Poetry*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pandža, Hafiz Muhammed, in Džemaluddin Čaušević. 1969. *Kur'an časni*. Zagreb: Stvarnost.
- Pritchard, James B., ur. 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- von Rad, Gerhard. 1981. *Das erste Buch Mose: Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sovrè, Anton, prev. 1963. *Homer: Iliada*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Westermann, Claus. 1982. *Genesis*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Zupet, Janez, prev. 2002. *Izreki očetov: Tamudski traktat Pirke Abot*. Ljubljana: KUD Logos.



Anton Mlinar

## Duhovnost staranja

### Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb

*Povzetek:* Duhovnost nastopa v starosti v dveh različnih pomenih, kot profesionalna »storitev« (duhovnost v starosti) in kot temeljna življenjska izkušnja (duhovnost starosti). V kontekstu raziskovanja starosti se kaže kot pomembna vsebina šele v zadnjih letih. V razpravi posvečamo pozornost duhovnosti kot antropološki konstanti, se pravi »duhovnosti starosti«, kajti pričakovati je, da bo ta vidik odgovoril na nekatere dileme in težave, ki spremljajo duhovnost kot obliko dejavnosti, obenem pa tudi ovrednotil temeljno izkušnjo osebe, po kateri je vsako izkazovanje pomoči izražanje izvirne izkušnje družbenosti. To pojmovanje duhovnosti govori o izkušnji duha kot posebni človekovi duhovni kondiciji, ki se zdi primerno izhodišče za novo gledanje na starost, na medgeneracijsko sodelovanje in na nadaljnjo razpravo o duhovnosti kot bistvenem elementu medčloveške komunikacije.

*Ključne besede:* duhovnost, duhovne potrebe, izkušnja duha, medgeneracijsko sodelovanje, oseba, smisel življenja, staranje/starost, zdravje (blaginja)

*Abstract:* **Spirituality of Ageing. Some Observations on Old Age from the Point of View of Spiritual Needs**

In the period of old age, spirituality appears in a twofold meaning: as a professional »service« (spirituality in the old age) and as a fundamental experience of life (spirituality of the old age). Only in the recent years it has become an important topic in the context of the old age research. In this paper special attention is given to spirituality as an anthropological constant i.e. to the »spirituality of ageing«. It is to be expected that this point of view will offer answers to some dilemmas and problems accompanying spirituality as a form of professional service and will, on the other hand, help to evaluate the fundamental experience that every rendering of service to other persons expresses the primordial experience of »being-in-society«. This understanding of spirituality deals with the experience of the spirit as a special human spiritual condition, which seems to be an appropriate starting point for a new outlook on old age, on intergenerational cooperation and on a further discussion about spirituality as an essential element of interpersonal communication.

*Keywords:* spirituality, spiritual needs, experience of the spirit, intergenerational cooperation, person, meaning of life, ageing/old age, health (well-being)

---

Duhovnost nastopa v starosti v dveh različnih pomenih. V tradicionalnem pomenu je znana kot »duhovnost v starosti«. Duhovnost se v tem pomenu razume bodisi kot univerzalna ponudba – kot *storitev* in kot retorika neke

pomoči – bodisi kot specifična ponudba – predvsem verska – pomoči in sporazumevanja glede nekaterih vprašanj, na katera drugi ne znajo, nočejo ali ne morejo odgovoriti. V novejšem času se uveljavlja tudi kot »duhovnost starosti«. To je več kakor posebno razumevanje starosti: ne zadovolji se s ponudbo duhovnosti za starost (duhovnost kot *storitev*), ampak hoče znova opredeliti oboje: duhovnost in starost, temu pomenskemu paru pa tudi dati novo vsebino. Zdi se, da ta pomenski par najbolj zaznamuje ne-moč, po-moč. Medtem ko lahko duhovnost kot »storitev« opravlja strokovno usposobljena oseba, naj govorimo o duhovnih storitvah v univerzalnem smislu ali o specifičnih verskih storitvah, se duhovnost v drugem pomenu predstavlja kot človekovo zrcalo v starosti. Pomembna je še neka razlika: če je na primer lahko duhovna storitev moralno »dobra« ali »slaba« oziroma nekje vmes (prazna), se duhovnost v drugem primeru razume kot vpraševanje po resnici o človeku. Razlika je pomembna tudi zato, ker je duhovnost kot storitev še vedno stvar pooblastila (»polnomočja«), duhovnost kot razsežnost »človeškega« v človeku pa pomeni popolno odsotnost moči, nenasilje in se lahko izrazi samo v človeku. Razprava posveča pozornost duhovnosti kot antropološki konstanti, se pravi: tudi »duhovnosti starosti«, kajti pričakovati je, da bo ta vidik odgovoril na nekatere dileme, ki spremljajo duhovnost kot obliko dejavnosti oziroma duhovnost kot *storitev*. Izhaja iz prepričanja, da je binarna koda »resnično/zmotno« zahtevnejša in za človeka pomembnejša kakor koda »dobro/slabo«, v območju katere se dogajajo duhovne storitve. Duhovnost v tem pomenu razume kot kritiko duhovnosti kot *storitve*.

Že v začetku je treba opozoriti na posebnost *duhovnosti starosti*: negativno pojmovanje starosti se zdi tako običajno, da strokovnjaki primere, v katerih stari ljudje ohranjajo upanje in odkrito izražajo svoje doživljanje starosti, na primer kot dobro počutje, kot umetniški navdih, kot vdanost in mirnost, ali tudi če izražajo svoje doživljanje starosti kot obup, obravnavajo kot »paradokсне« (MacKinlay 2004, 13). Tradicionalno velja starost za pasivno obdobje življenja: starim sploh ni dana priložnost, da bi o sebi karkoli povedali. To gledanje povsem razkrinka tudi duhovnost kot storitev, saj je star človek večinoma tisti, ki posluša in je pasiven; storitev opravlja nekdo s pooblastilom. Čeprav nam ni do tega, da bi starost kar nenadoma poveljčevali, je lahko *prisilna pasivnost* v duhovnosti kot storitvi nazorna slika, na kateri je mogoče opaziti razliko med kodama »resnica/zmota« in »dobro/slabo«. Susan McFadden je to vprašanje povzela v referatu o humorju in obupu v starosti (MacKinlay 2004, 13–28). Opozorila je na razliko, kako hitro je sodobnik pripravljen poslušati šale o starosti in kako počasi zna preklopiti na vprašanje, kaj je starost oziroma kaj sta »veselje« in »obup« v starosti. To vprašanje si postavlja tisti, ki gleda na življenje kot celoto, in to ne glede na obdobje, ki ga živi, in odkriva v njem poteze človeškega duha. McFaddenova je pokazala, da pri starosti ne govorimo le o nečem, kar je treba izboljšati, ali o nekom, komur je treba pomagati, ampak o nečem, čemur je treba prisluhniti. Duhovnost (duh) ni nikakršna energija, v moči katere bi lahko presegli starost, niti ne sublimacija želje po mladosti, ampak rešitev od takšnih in podobnih utvar. Starost namreč ni *nasprotnica*. Ta vidik ne zanika potrebnosti običajnega vpraševanja o starosti (pomoč, oskrba), toda to postavlja v drug kontekst. Temu gledanju sta se v preteklih desetletjih

približali dve iniciativi pomoči, *hospic* in *etika skrbi*, ti ideji pa so znatno podprle tudi nekatere veje psihologije (zlasti Franklova logoterapija) in filozofije (Škof 2009). V novejšem času se je dokončno uveljavil multidisciplinarni pristop, ki je odprl prostor tudi na področju razumevanja specifičnih obdobjih človeškega življenja. V zadnjih letih se je po svetu izoblikovalo nekaj raziskovalnih centrov, ki se intenzivneje ukvarjajo s tem, kako se učiti od življenja, kako se učiti od starih oziroma kako stopiti na novo učno pot, tako da bi eno od temeljnih idej duhovnosti, *kako nahraniti notranje bitje*, prenesli v prakso vsakdanjega življenja. Rezultat teh prizadevanj je dvojen: prvi – praktični – sliši na ime: *starejšim prijazna mesta* (in to ne zajema le makroarhitekturnih projektov), drugi pa sliši na vprašanje, *kaj je pravzaprav duhovnost*.

## 1. Aktualizacija duhovnosti

Albert Jewell je bil eden od pobudnikov zamisli, da je treba glede pojmovanja starosti znova stopiti na učno pot. *Učna pot* je neologizem, ki kritično preverja koncept *izobraževanja*. Neologizem je znan zlasti v kontekstu vseživljenjskega učenja. Jewell v svojih delih (1998; 2003; 2004) predstavlja in dopolnjuje tako imenovani »duhovni model« človeka kot *bitja potreb*. Razprava sledi tej razmeroma novi pobudi razvoja na področju razumevanja starosti in staranja, ki se je začela v šestdesetih letih 20. stoletja v metodistični skupnosti v Angliji s programskim naslovom: »Kako nahraniti notranje bitje?« Od tam se je razširila tudi v nekatere druge države v Evropi in po svetu. Pobuda je ustvarila ozračje sodelovanja in v naslednjih letih pokazala na velik potencial medsebojnega razmerja starosti in duhovnosti. Motiv za sklic prve konference na temo *stiranje in duhovnost* je bil, kako to idejo »podružbiti« in obenem poglobiti tako, da bi začela navdihovati druge človeške dejavnosti in dejavnike ter tudi druga življenjska obdobja. Duhovnost je, kakor ugotavlja Jewell, nekoliko rezervirana tema in domala v posesti verstev in nazorskih skupin. To je najbrž tudi razlog, zakaj ni skoraj nobene metodologije znanstvenega raziskovanja duhovnosti.

Dva od institucionalnih pokroviteljev konferenc o starosti in duhovnosti, *Krščanski zbor o staranju* (*Christian Council on Aging*) iz Anglije (<http://www.ccoa.org.uk/>) in *Center za staranje in pastoralne študije* (*Center for Ageing and Pastoral Studies/CAPS*) metodistične skupnosti iz Avstralije, zato že od začetka postavljata vprašanje na nov način: vprašujeta se o *duhovnosti starosti*.

To vprašanje so si postavili tisti, ki so veljali za nesporne strokovnjake na področju duhovnosti in se jim novo vpraševanje o duhovnosti ni zdelo odveč. Na prvi konferenci o staranju in duhovnosti leta 2000 v avstralski Canberri je bila tema razmeroma splošna: udeleženci so govorili o staranju in duhovnosti z vidika pastoralne skrbi metodistične skupnosti za stare, ki so bili v njihovi oskrbi. Na mednarodni konferenci leta 2002, ki je potekala v angleškem Durhamu in je bila zastavljena zelo ambiciozno, so organizatorji predlagali, naj bi razprava govorila o bolj specifičnem razmerju med staranjem, duhovnostjo in zdravjem. Zbornik razprav s te konference, ki je izšel leta 2004

(*Ageing, Spirituality and Well-being*) in ga je uredil Albert Jewell, je prinesel izbor tistih tem konference, ki na zdravje niso gledale le kot na odsotnost bolezni, ampak kot na posebno človekovo *duhovno* kondicijo, življenjsko izkušnjo nemoči: človek je lahko bistveno zdrav, čeprav ga pestijo telesne bolezni, saj bolezen ali slabotnost ne nasprotuje zdravju. To razumevanje zdravja se je odzrcalilo tudi v razumevanju duhovnosti; če se je zdravje kot izkušnja, ne le kot storitev, zdelo primerno izhodišče za novo gledanje na starost, se bo to poznalo na pojmovanju duhovnosti kot stični točki med navideznimi nasprotji. Duhovnost je postala raziskovalna naloga znanosti »od spodaj«. Vprašanje je namreč: kdo je sposoben povsem nepristransko opisati vse človeške dosežke v zgodovini tako, da bodo človeku pomagali vzpostaviti stik z vsem, kar obstaja, ne da bi v tem videl kakršnokoli nasprotje?

Na drugi avstralski pokrajinski konferenci o staranju in duhovnosti, ki je potekala v Canberri (2004), je bila v ospredju paliativna oskrba (*Ageing, Spirituality and Palliative Care*, MacKinlay 2006a). Paliativna terapija se precej razlikuje od ustaljenih vidikov zdravstvene oskrbe starih, saj ne ponuja zdravja kot storitve, ampak na novo gleda na zdravje kot tisto, kar vključuje tudi bolezni. Zbornik te in še naslednje konference, ki je potekala v avstralskem Bartonu, je uredila Elizabeth MacKinlay, direktorica CAPS v Canberri (Avstralija) in organizatorica teh konferenc v Avstraliji. Kot urednica je prispevala bistvena spoznanja o razumevanju zdravja in duhovnosti v kontekstu metodistične oskrbe starih. Konferenca v Bartonu je imela naslov *Staranje, onemoglost in duhovnost: soočenje z onemoglostjo v poznem obdobju življenja* (*Ageing, Disability & Spirituality: Addressing the challenge of disability in later life*). Zbornik je izšel leta 2008 tik pred četrto pokrajinsko konferenco CAPS, ki je bila naslovljena *Staranje in duhovnost: raznolikost veroizpovedi, nazorov in kultur* (*Ageing and Spirituality: A Diversity of Faiths and Cultures*). Vidik medkulturnega dialoga vrača duhovnost h koreninam in jo predstavi kot plemenitenje celotnega življenjskega okolja. Duhovnost je paradigma oblikovanja nove mreže povezav med kulturami na eni in med generacijami na drugi strani.

Namen konferenc, ki jih organizirajo metodisti, je (bil) spodbuditi tiste, ki redno uporabljajo duhovnost kot operativni pojem oziroma »storitev« (teologi, pastoralni delavci, psihologi, različni svetovalci), da bi ta pojem bolj natančno opredelili s posameznih vidikov, zlasti z vidika duhovnosti staranja in starosti, da bi lahko duhovnost v delu s starostniki uporabljali tudi drugi, ki so tako ali drugače vključeni v delo s starimi. Nič manj pomembna ni želja glavnih pobudnikov, da bi izdelali metodologijo raziskovanja duhovnosti (v) starosti. Kakor je videti iz nekaterih projektov, ki potekajo v sklopu CAPS, na primer *Facilitating spiritual reminiscence* (<http://www.centreforageing.org.au/html/research.htm>), je domneva o nujnosti raziskovanja (*bottom-up*) in o vključitvi družboslovja in humanistike na to področje posledica pomembnosti duhovnosti v človeškem življenju. Duhovnost ni samo orodje specifičnih poklicev, ampak je tudi mreža med raziskovalci v interdisciplinarnem kontekstu. Elizabeth MacKinlay je prepričana, da je to nova učna pot in da bodo posamezni vidiki duhovnosti, ki postopoma stopajo v ospredje, prispevali k razumevanju pozne starosti, kakovosti življenja, odnosnosti konkretne pomoči in zna-



čilnosti posameznih generacij z vidika njihovega medsebojnega sodelovanja (MacKinlay, 2006a). S tem se ne zavrača vidik duhovnosti »od zgoraj« (*top-down*), duhovnosti s pooblastilom, ki je značilna poteza religiozne oziroma nazorsko opredeljene duhovnosti; učna pot že po definiciji predpostavlja mrežo odnosov tako med generacijami kakor tudi med strokami in znanostmi.

Posamezni sklopi vprašanj o duhovnosti staranja kažejo, da je sodobna razprava o duhovnosti šele na začetku. Na eni strani se sooča z utečenim in »znanim« pomenom duhovnosti na teološkem, pastoralnem, psihološkem in morda še na katerem področju, na drugi strani pa z duhovnostjo, ki je zahtevno in neobvladljivo področje življenja. Prav zaradi udomačenosti duhovnosti na nekaterih področjih je ta pojem po mnenju Davida Jenkinsa, nekdanjega anglikanskega škofa v Durhamu, tudi zmuzljiv kakor voda v puščavskem pesku (Jewell 2004, 197–202). Po njegovem je najbolj neprimerno razumevanje duhovnost tisto, ki ima duhovnost za »posest izbranih« (pooblastilo). Na mednarodni konferenci v Durhamu leta 2002 (Jewell 2004) se je pokazalo, da je po mnenju večine razpravljalcev – kljub iskanju novih pristopov – še vedno primerno, duhovnost interpretirati v tradicionalnem smislu, to pa je v razpravah povzročalo napetosti in visoko temperaturo. Pokazalo se je tudi, kako zlahka se spregleda duhovnost kot element medčloveške horizontalne in vertikalne komunikacije. Različne opredelitve duhovnosti so tudi pokazale, da sta opredelitev in stališče do duhovnosti kot *mreže* izhodišče pri iskanju odgovora na vprašanje, kaj sodobnik v resnici ve o starem človeku in o staranju družbe kot globalnem pojavu. Če je do nedavnega veljalo, da so se strokovnjaki s področja obvladovanja starosti le godrnjaje odzivali na vabila, naj kaj povedo o duhovnosti, češ da to ni njihovo področje in naj o tem govorijo tisti, ki so za to področje strokovno usposobljeni (s pooblastilom), so danes razmere drugačne zaradi spremenjenega vrednotenja človekovega duševnega/čustvenega in telesnega življenja in zaradi vse bolj jasne zavesti, da je duhovnost (duh) vključujoč, ne izključujoč pojem.

## 2. Kaj je duhovnost?

Tako v filozofiji kakor v teologiji se stvarnosti, ki ju opredeljujeta besedi *duh* in *duša*, neredko zamenjujeta. Čeprav na prvi pogled oba pojma govorita o neposredni zaznavi, o (človeškem) dihanju, o življenjski sili, o očem nedostopni stvarnosti, je duša *forma* telesa, neločljivo povezana s snovnostjo, ki jo oblikuje, duh pa – čeprav izraz človeka kot celote (človek kot enota *duha*, duše in telesa) – snovnost povsem presega. Ni zgolj distanca do snovnosti, ampak je tudi kontakt z njo. Če uporabimo izraz iz nevroznanosti – razširjena zavest (*extended mind*; Levy 2007, 285 sl.), to resda ni identično duhu –, je duh trdnost vezi (vere), ki povezuje človeka s stvarnostjo (elementarnostjo), z živim svetom, z drugimi ljudmi in z božanstvom, in to ga povezuje s celotno stvarnostjo tako, da ta stvarnost ni več njegov nasprotnik. Če *telo-duša* izraža človekov problematični položaj, v katerem se križajo vse sile narave (Weizsäcker 1964, 23), strasti, ki jim ni mogoče ubežati, in jih zato doživlja kot nasprotje, zlasti pa bolezen in propad, pa duh ta položaj transcendirata. Vendar že dejstvo, da človek doživlja svet na telesno-duševni

ravni kot nasprotje, kaže na človekovo duhovno razsežnost: brez distance, ki omogoča celotno zaznavo, to ne bi bilo mogoče. Odtod tudi človekova odgovornost. Toda *duhovnost* se razume kot tisto preseganje življenjskega položaja, ki nasprotij ne poskuša obvladovati, ampak jim priznava njihovo resničnost in z njimi vzpostavlja metafizično razmerje. Temelj tega razmerja sta avtonomija (v pomenu nenasilja) in (za)čudenje. Obstaja bistvena razlika med pretiranim intelektualističnim pogledom – včasih se pojmuje kot duhovna razsežnost, teologija pa ga razume kot hudobnega duha, »vlastarja tega sveta« –, in duhom kot zavedanjem samega sebe, sveta in božanstva. Duhovnost je potemtakem neko povsem specifično okolje, v katerem je dostopen obstoj stvarnosti ne glede na to, ali je dostopna spoznavanju, obvladovanju ali občutenju (Scheler 1998, 79). Miselni koncepti, ki jih ponuja raziskovanje zavesti, kakor so že omenjeni *extended mind hypothesis*, *distributed cognition* (Nevy), *somatic marker hypothesis* (Damasio 2005a), so zgovoren primer, da se z duhovnostjo (duhom) srečujejo raziskovalci tudi na drugih področjih in da se filozofsko oziroma teološko pojmovanje duha (zlasti kot avtonomnosti, nenasilja, ne-moči) ne more zatekati k nekritičnemu (dogmatskemu) prikazovanju temeljne strukture človeške biti. Še več: duhovnost kot priznavanje samosvoje stvarnosti, zlasti njene kontingentnosti, pomeni obenem že priprava tega sveta kot delovnega prostora, etičnega orodja, in načina prodiranja vanj.

Za duhovnost odkritje kontingentnosti sveta ni škandal. Duhovnost je čudenje nad tem, da sploh kaj obstaja. Nenavadno naključje, da je človek sposoben to videti, se na poseben način izraža na etapi življenja, v kateri gre življenje – kljub želji po neskončnem – nezadržno proti smrti. Morda je najbolj razpoznavna in specifična različnost med duhovnostjo in duševnostjo v tem, da je duša *življenjska sila* in *moč*, ki se hoče rešiti omejenosti, omamljena od naključja duhovnega spoznanja – to pojmovanje duha potem degenerira v oblikah intelektualiziranja, želje po preživetju (vsaj duše), obljub o posmrtnosti in podobnem –, medtem ko duh *povezuje nasprotja*, je *edinost* oziroma *prožnost*, svoboda, pa tudi *ne-moč* in posebna oblika oblikovanja delovnega prostora sveta (etos). Razumljivo pa je, da je v duševnosti že vnaprej, preden se človek zaveda, vsajena zaznava duha, ki se bo morda ubesedila v obliki posebne človekove samozavesti. Pod tem vidikom je mogoče brati tudi Novo zavezo. Čeprav duhovnosti kot epistemološkega ali etičnega izraza do nedavnega sploh ni bilo mogoče najti v teoloških in filozofskih slovarjih, se je ta pojem, kakor hitro je nastopil, uveljavil kot zelo diverzificiran pojem glede na področje, na katerem se je začel uporabljati. Večinoma se pojem duha/duhovnosti uveljavlja kot nasprotje tega, kar opredeljuje beseda *verska* duhovnost, razen na področjih, na katerih so verstva že prej govorila o duhovnosti posameznih stanov. Zdi se, da je v tem razlog, zakaj sodobni sekularni pojem duhovnosti zlahka shaja brez duha, se kaže kot popolno intelektualistično pretiravanje in se uveljavlja kot nekakšno zrcalo srednjeveške dogmatike.

Duhovnost ni derivat duha, ni rezultat teološke epistemologije niti ne orodje ali funkcija antropološke konstante telo-duša-duh – in zato tudi ne »storitev« –, ampak je najbolj izvirno vprašanje o človeku, ki je v kontekstu te razprave tudi etična opredelitev odnosa s starimi ljudmi in z ljudmi drugih generacij.

V duhovnosti kot temeljnem razmerju s stvarnostjo človek nima nadomestnih modelov, s katerimi si lahko pomaga na duševni in na telesni ravni, ampak je to – kakor rečeno – izvirno človekovo vpraševanje o samem sebi, v katerem je vključen celotni človek in praktično celotna stvarnost sveta.

Duhovnost se včasih pojmuje kot duhovitost, modrost in vizionarstvo. Duhovnost je lastnost učinkovitih voditeljev in ustvarjalnih odzivov na spremembe (Petit 2008, 95). To vizionarstvo je obarvano tudi politično in etično, zlasti ko je govor o pogumu. Toda kolikor je ta duhovnost že izraz vrednostnih ocen, je njen vidik strateški, duhovnost pa delovno orodje. S to duhovnostjo ni nič narobe, če se razume njen izvor. *Schumacher College* kot ena od »zelenih« alternativ civilne družbe razume duhovnost kot »prostor transformativnega učenja za bolj preprosto življenje« (<http://www.schumachercollege.org.uk/>). Nekatera ekološka gibanja gojijo vizionarsko duhovnost in se osredotočajo na temeljne človekove potrebe: videti to, kar človek res potrebuje, pomeni: »utelesiti modrost«; prepoznati potrebo drugega in mu pri tem pomagati pomeni: v najvišji meri zadovoljiti svoji temeljni potrebi po *biti človek* (<http://www.schweisfurth.de/>). Civilna družbena gibanja, ki poudarjajo duhovnost v smislu pogumnega soočanja s prihodnostjo, trdijo, da duhovnost premošča nespravljivo nasprotje med moralno avtoriteto in demokratičnostjo (Petit 2008, 393) oziroma omogoča tako imenovano vertikalno demokratizacijo. Zanimivo je tudi povezovanje duhovnosti s humorjem, kakor na primer dela *Svetovni parlament klovnov* (<http://www.worldparliament.org/>), in to v pomenu, »da bi moral imeti vsak človek pravico, da mu v življenju spodleti, ne da bi se zato moral bati poniževanja in prekletstva« (Petit 2008, 411). Duhovnosti *zelenih* gibanj so vredne omembe, ker je na njihovem vrtu zraslo nekaj izvirnih zamisli o medgeneracijski komunikaciji in o vključevanju starih v preproste naloge družbene odgovornosti. Vendar pa ti vidiki duhovnost več ali manj razumejo kot dejavnost (storitev).

Pravkar omenjena pravica, da ti spodleti, kakor pravi *Svetovni parlament klovnov*, se približa duhovnosti kot razmeroma ne-močnemu poskusu razumske ponazoritve izkušnje, kaj je življenje, kaj pomeni: sprejeti življenje v celoti in kaj pomeni, da k sprejetju življenja sodi tudi sprejemanje njegove omejenosti – smrti –, in to ne kot sovražnika, ampak kot *nasprotnika v igri*. Duhovnost v tem pomenu upošteva izkušnje verstev in dosežke filozofije, teologije in psihologije, ko k celoviti podobi človeka prišteva izvirni greh, življenjska protislovja, razklanost (shizofreničnost) in predvsem dejstvo, da konec zemeljskega življenja – smrt – ni rešitev te uganke. Ob upoštevanju teh nasprotij se zdi verjetna razlaga, zakaj se današnja utečena strokovna in znanstvena javnost izogibata izjavam in sodelovanju na tem področju in zakaj nekako čakata, da se bodo z duhovnostjo ukvarjala verstva, in zakaj na drugi strani alergično odklanjata duhovnost kot nebulozno temo, ki ju ne zadeva in ki je tudi drugače prazen pojem. V humornem smislu govorimo tu o nekem tradicionalnem in nekoliko romantičnem slikanju duhovnosti kot blažilnega orodja, ki pa ne more skriti neresnega odklanjanja duhovne razsežnosti in v nekem pomenu posmehljivega odnosa do celotnega, zlasti tudi do starega človeka.

V tradicionalnem smislu se duhovnost povezuje z verstvi. Nekatera verstva trpijo zaradi duhovnosti kot storitve. Zdi se, da je duhovnost nekakšen (1) splošen dostop k religiji in (2) bolj ali manj intimna človekova povezanost z verstvom/verovanjem, ki obljublja življenje po smrti in/ali se tako kaže kot sprava z bivanjsko omejenostjo. Že bežen pogled pove, da je s tem izrazom povezan tudi kompleks verstev, ki zanemarjajo duhovnost kot čudenje (transcendiranje stvarnosti) in obljublja nekaj, česar ne vedo. Kritike verske duhovnosti zadevajo predvsem ta vidik popolnoma nerazložljivih obljub »življenja po smrti«, češ da verstva s tem ljudi zavajajo, pa naj je to obljuba nebes ali grožnja s peklom. Kritike očitajo verstvom: ne potrudijo se dovolj povedati, da to niso obljube »mimo smrti«, temveč duhovnost kot način izražanja religije oziroma religioznih vrednot (duhovna bitja, Bog). Očitajo jim tudi, da niso dovolj pogumna pri opredelitvi komplementarnosti človekovega iskanja in priznavanja osebnega Boga in božjega iskanja človeka. Najbrž nobeno od velikih verstev duhovnosti ne razume kot izogibanje razpravi o nerešljivosti uganke smrti, toda načini, kako se duhovnost verstev javlja v duhovnosti kot »storitvi«, neredko utemeljujejo kritičen odnos do tradicionalnega verskega razumevanja duhovnosti. Čeprav duhovnost večine verstev velja za nekaj, kar se dotika vsakega človeka v njegovem osebnem središču, se ne more zadovoljivo pojasniti razsežnost duhovnosti kot *kontakt-distanca*, ki se izraža kot smisel življenja. Celo nasprotno: zdi se pomembno, da ima duhovnost naravo apofatičnosti. Po tem tolmačenju je apofatičnost ena od potez duha, ki se ji večjo pozornost posveča v okviru askeze, izkušnje človeške šibkosti, v širšem smislu v okviru moralno-asketske vsebine verstev. Beseda *apofatičen* pomeni *zanikan* (zanikanje), kakor je na primer tako imenovana *negativna* ali *molčeča* teologija. V negativni teologiji ima zanikanje več pomenov: lahko ima naravo odpovedi (skromnosti), sprave, lahko se izraža kot »izkušnja strašnega in privlačnega«, ki zapre usta, lahko pa tudi pomeni ultimativno razlikovanje med racionalnim (pojmovnim, diskurzivnim) in nepojmovnim (nekategorialnim) umskim spoznanjem, pri tem pa interpretacija, če pridemo do nje, ne more povedati nič drugega kakor to, da ima (bo imela) izkušnja neposredne posledice v odnosu z ljudmi in z neposrednim človeškim okoljem. Um v tem primeru nastopa bodisi kot razum (s tem v zvezi tudi kot pomanjkljivo diskurzivno spoznanje), bodisi kot odzivnost telesa-duše (*sōma*), bodisi kot široka in subtilna resničnost povezav, ki jih ima posameznik s svojim življenjskim okoljem (osebna vera). Bistvena sestavina te duhovnosti je »povezanost« s simbolom med objektivno vsebino izkušnje (duha) in zavestjo, da se je to zgodilo konkretnemu človeku (Truhlar 2004). Cilj apofatičnosti ni zanikanje kot takšno, temveč tisto zanikanje, ki omogoči vključitev duha; zadeva telo (telesnost) in nasprotja, s katerimi se človek srečuje v življenju (Žust 2004).

Nekonvencionalne interpretacije poskušajo duhovnost bolj povezati z neposredno izkušnjo, z duhom kot »vezivom« med telesom in življenjsko silo; duha hočejo prikazati kot »logiko srca«. Opirajo se tudi na raziskave (MacKinlay 2003), ki potrjujejo, da je dojemanje duha primerljivo z občutjem nemoci, ki pa ni v ničemer podobna obupu. Podobno kakor je Martin Buber razlagal Kajnov greh kot neodločnost (Buber 1986), je na drugi strani videl človekovo odločitev kot najšibkejšo točko, ki najbolj določa človeka v osebni

zgodovini. Ta pomen duhovnosti – kot izkušnja duha – se kaže posebno v povezanosti z ljudmi, ki so v življenju šli skozi kaj hudega, preživeli hudo nesrečo, bili dalj časa nenavzoči v družbi, izgubili svoje sorodnike, bili izolirani (Bonhoeffer 1995), trpeli zaradi terapij in hudih operacij oziroma zaradi dolge odsotnosti z doma – in kljub temu ostali ljudje. Bolj kakor to, kako je lahko Jezus prenesel vse mučenje, je pomembno, da je ostal človek.

### 3. Duhovnost in starost

Ta pojem duhovnosti je primeren za nadaljnjo razpravo v zvezi s duhovnostjo starosti in z razumevanjem staranja. Navezuje se na izkušnjo demenčnih oseb, ljudi trenutka, pri katerih se duhovnost izraža kot nezavedna raven in kot pozabljanje. Izraža se namreč kot stališče človeka, ki je *bitje-s-smi-slom*, *bitje-na-poti*, pri tem pa je skoraj vse potisnjeno na nezavedno raven; duh ni podoben moči in se ne izraža kot »oblast«, marveč kot zavest o omejenosti in ne-moči. Zato je duhovnost primerna za poimenovanje človeškega spopadanja s samim seboj, z dokončnim obratom k sebi, v katerem se posameznik bori, da ne bi izgubil svoje temeljne izkušnje, te namreč, da je človek. Upanje se povezuje s strahovi, ljubezen z dvomom o lastni vrednosti, vera z izgubami, ki ga čakajo. Ta pogled na duha in duhovnost pripoveduje, kako človek spoznava in kako je spoznan. Zato ni nič bolj neprimernega kakor sprenevedanje spričo ljudi, ki bi jim po mnenju zagovornikov »učinkovite družbe« že davno odrekli status osebe.

Človeška vprašanja zahtevajo posebno pozornost. Že pri običajnih stvareh v življenju, ki so relativno dovolj znane, se zgodi, da jih ni mogoče pojasniti, če je kdo o njih neposredno vprašan. Človek je še veliko večja uganka. Zanimivo izhodišče ponuja univerza Harvard (ZDA), ki že več let opravlja tako imenovani test moralnega čuta. Ugotovitve tega testa so presenetljive zato, ker ljudje ne znajo pojasniti niti svojih svobodnih odločitev in dobrih dejanj, čeprav je dejavnost pozornosti – da bi vedeli – energetsko zelo potratna in tudi drugače mentalno zahtevna dejavnost. Čezmerna intelektualizacija je že bila označena kot karikatura duhovnosti. Analiza medsebojnega dopolnjevanja razumskega prizadevanja, da bi razumeli in pojasnili, in telesnih kretenj, ki človeka napravijo pozornega in ga »usmerijo«, samo še bolj izpostavlja pomembnost duhovnosti. Pozornosti v običajnem procesu spoznavanja priskoči na pomoč telo s krettnjo – izrazom pozornosti –, ki ni diskurzivno spoznanje, v procesu spoznavanja samega sebe oziroma drugega človeka pa tega vidika »nediskurzivnega« spoznanja ni mogoče nadomestiti z nobeno rečjo. Nezmožnost pojasnjenja tega simultanege odziva telesa je zgled, kako se neki vidik duhovnosti izrazi kot izkustvo. Ta skrivnostnost, ki jo v bistvu pomeni vsak človeški gib, predvsem pa seveda izraz naklonjenosti, je rdeča nit konferenc o duhovnosti starosti, ki so v tem tekstu nekakšno vezivo razmišljanja o duhovnosti starosti. Ursula King je na konferenci v Durhamu (*The Dance of Life: Spirituality, Ageing and Human Flourishing*, Jewell 2004, 124–142) poudarila, da je duhovnost proces rasti, ki se nikoli ne ustavi; ko večina očitnih dinamičnih vidikov življenja že dolgo časa upada, se duhovnost kaže kot vse bolj vznemirljivo spraševanje o

smislu življenja. Zato duhovnost – doživetje duha – najbolj izvirno opisuje kakovostno staranje.

Bolj ko smo pozorni na vidike staranja telesa in mentalnih zmožnosti, bolj so presenetljive usklajene kretnje telesa in duše (Buettner 2008, 207). Zato so sodelavci konference v Durhamu izrazili prepričanje, da noben še tako sodobno definiran pojem duhovnosti ne bo mogel izraziti preobrazbe, ki se dogaja z demenco osebo. Raziskovalci so postali pozorni na to, ko so ugotovili, da demenca, ki jo spremljajo same negativnosti in strahovi, vendarle ni tako temna. Zgodi se, da katera od demenčnih oseb šele v demenci odkrije kak svoj do tedaj neznan talent. Čeprav talentiranost kot takšna ni tako pomembna pri oblikovanju značaja in čeprav so takšni zgleddi, da bi se demenčna oseba preobrazila v umetnika, zelo redki, je za strokovnjake vsak primer netipične preobrazbe začetek nove učne poti, ki jim ne dovoli, da bi se zadovoljili s kakim formalnim retoričnim pojasnilom. Pomembna je resnica o človeku. John Killick je v predavanju o demenčnih osebah (*Magic Mirrors: What People with Dementia Show Us about Ourselves*) izpostavil prav ta vidik, čeprav besede »duhovnost« sploh ni uporabil (Jewell 2004, 143–152). Poudaril je, da na primer odkritje umetniškega daru v demenci ne pove toliko novega o umetnosti ali o demenci, kakor pove o človekovem enostranskem razvoju v njegovih najbolj ustvarjalnih letih, ko tega daru ni mogel razviti zaradi različnih družbenih ali osebnih dejavnikov prisile. Odkritje umetniškega talenta v demenci je ironija brez primere, pa vendar: ta vidik izkustva duha celotno znanost o človeku neizprosno prizemljuje spričo ciljev civilizacije, ki stavi na uspeh in materialni razvoj. Zahodna civilizacija, ki ima največje probleme s starostjo in staranjem prebivalstva, ima pred seboj najbrž najtežjo nalogo pri preobrazbi civilizacijskih ciljev; po »orbitalnem« poletu (naproti božanstvu) civilizacije uspeha in nenehnega napredka in po poplavi praznih besed o tem, kaj si obeta od blaginje, je zdaj na potezi, da postane preprosta, prožna, da se bo lahko sklonila in odkrila pomen »pomoči« (prim. 1 Mz 2,18).

#### 4. Duh in oseba

Spoznanja o duhovnosti starosti danes morda niso tako nova, kakor so predvsem drugačna. Drugačna je predvsem *učna pot*. Nevroznanstveniki, ki razvijajo računalniške vmesnike (*Brain Computer Interface*), s katerimi analizirajo semantične podatke možganov in jih prevajajo v gibalna navodila perifernega živčevja, se ne morejo načuditi najbolj preprostem gibu, s katerim na primer človek vzame v roko kozarec z vodo, jo popije in kozarec odloži na mizo. Nevroproteze, ki so nekakšni vzporedni miselni modeli, kljub svoji nerodnosti predpostavljajo, da so sklepi in mišice, ki jih bo oseba premikala z njihovo pomočjo, zdravi. Nevroznanstvena spoznanja tako postajajo pomemben »vmesnik« med tradicionalnim razumevanjem pomoči kot »storitve« in podobo človeka kot »bitja potreb«. Angleška Metodistična cerkev je v zadnjih petnajstih letih naredila velik korak v tej smeri, ko je duhovnost oziroma duha začela razumevati z vidika človeka kot bitja potreb. Več kakor polstoletne izkušnje na področju stacionarne oskrbe v domovih, ki jih upra-

vljajo metodisti, so pokazale, da duhovne usluge ne sodijo na področje »storitev«, čeprav so konec koncev tudi to, ampak na področje odkrivanja resnice o človeku kot »bitju potreb«. *Krščanski svet o staranju (Christian Council on Ageing)*, ustanovljen leta 1984, je bil ena prvih dobrodelnih organizacij, ki je začela o starosti razmišljati sistemsko in izoblikovala strategije boja proti *ageizmu*, ideologiji, ki na starost in na stare ljudi gleda kot na breme družbe in kot na oviro razvoja. Čeprav je na to resda opozorilo interno raziskovanje potencialov poznih duhovnih poklicev v Metodistični cerkvi, se je na drugi strani hkrati s tem odkrilo dotlej skoraj prezrto vprašanje vezi (povezave) bodisi znotraj individualne osebe (v smislu identitete) bodisi povezanosti osebe z neposrednim življenjskim okoljem, ki nekako identificira izkušnjo duha. Ko je na te razsežnosti začelo opozarjati nevroznanstveno raziskovanje človekovih prvobitnih odzivov v življenju (Damasio 2005b), se je pokazalo nekaj presenetljivega: čeprav so to absolutno zanesljive povezave (vera), so bile prezrte zaradi njihove »šibkosti«. Izkušnja duha – ki je edinstvenost človeka – in način povezanosti posameznega človeka v mreži človeštva oziroma mreži življenja kažeta, da je človek kot bitje potreb pravzaprav bitje z duhovnimi potrebami. Duhovne potrebe so resda že na seznamu različnih potreb – in pomoči, ki se izkazujejo človeku (ali kakemu drugemu živemu bitju na svetu) –, a mišljene so specifične potrebe, ki izražajo celotnega človeka. Beseda *pomoč*, ki je sestavljena iz dveh besed (po-moč) in pomeni dokaj specifično izražanje moči, govori ne le o pomôči kot storitvi, ampak še mnogo prej o pomoči kot izkušnji. Kakšna »moč« je to? Besedna analiza govori v prid tezi, da je to nasprotje moči, nenasilje oziroma pozornost. Analiza svetopisemskega besedila o stvarjenju žene (1 Mz 2,18) – v sedanjem slovenskem prevodu je prejšnji prevod »pomočnice« nadomeščen s »pomočjo«: »Ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč ...« – je tradicionalno povezana s prepričanjem, da ima ženska večji smisel za duhovnost. V hebrejskem jeziku je duh »ženskega spola« in tudi na starodavni freski cerkve v Urschallingu na Bavarskem je Sveti Duh – izvir duhovnosti – med Očetom in Sinom naslikan kot ženska. Za celosten pogled na človeka je pomembna besedna analiza »osebe«, ki je tudi »ženskega« spola, in nenazadnje to, da ženska poraja življenje. Razumevanje besednega para »duh – oseba« poudarja, da človek ni »narejen«, ampak se rodi in v celotnem življenju nastopa kot »celo« bitje in kot celo bitje dejansko zaživi s prvim dihom. Dihanje pa je najbolj prvobitno človekovo stanje bodisi z vidika individualnega bitja bodisi z vidika njegove družbene umeščenosti.

Komplementarnost pojmov »duh – oseba« se izraža predvsem v identifikaciji človeka kot bitja potreb (pomoči). Tisti, ki pomagajo ljudem (ne samo v pozni starosti), s svojo skrbjo zanje izražajo, da je človeku mogoče pomagati (= zadostiti duhovnim potrebam) le v okviru brezpogojnega priznavanja celovitosti osebe, in narobe: izražanje pomoči je obenem najpomembnejši prispevek k poznavanju človeka kot osebe. Drugih človekovih/človeških potreb (fizičnih, duševnih, čustvenih, družbenih, duhovnih itd.) ni mogoče obravnavati drugače kakor v povezanosti z izkazovanjem pomoči, ki je hkrati izkušnja človečnosti. Razlika med posameznimi potrebami je le formalna, nikoli vsebinska. Zato je mnogo bolj upravičeno govoriti, da človek *je* duša (ne, da jo *ima*), kakor tudi, da človek *je* telo, ne, da ga ima, in da *je* duh, ne,

da ga ima. Avstralski geriater Murray Lloyd, ki ga navaja Albert Jewell (Jewell 2004, 16–17), je razvijal to idejo in predlagal tako imenovani krožni holistični model. Zanj ni bila toliko pomembna identifikacija posameznih segmentov človekovih potreb, ampak prepoznanje osebe kot celote. Kdor ne vidi celotne osebe, sploh ne vidi njenih posameznih segmentov in potreb. Čeprav je to razmišljanje daleč od tega, da bi duha identificirali kot »nesnovnost«, je treba poudariti, da človek ta vidik celote (»nesnovnost«) prej zaznava na emocionalni kakor na kognitivni ravni. Neredko se mu zgodi, da nanj na diskurzivni ravni pozabi. Po mnenju Murraya Lloyda je pomembna integrativna vloga duhovnosti, ker zblizuje poti: posamične potrebe naj se ne bi obravnavale ločeno, nekateri vidiki zadovoljevanja človeških potreb, ki zaradi diskurzivne (razumske) analize potreb razumejo pomoč izključno kot storitev, pa se lahko skoraj dosledno znajdejo zunaj področja osebe. Pod vplivom antične grško-rimske miselnosti se je stoletja poudarjalo, da je mogoče gledati na telo in na dušo izolirano in da je to ločevanje odločilno vplivalo na razvoj medicine oziroma obvladovanje naravnih zakonitosti. Čeprav ne smemo zanikati elementov napredka, ki ga je omogočila izolacija posameznih vidikov delovanja, je ta način gledanja globoko zaznamoval enostransko filozofsko pojmovanje individualnosti, pa tudi današnje pojmovanje človeka v družbi.

## 5. Duhovne potrebe

Ne glede na pravkar povedano je duhovnost »spolzek« in dvoumen pojem. Pridevniška raba besede (duhoven) in njena abstrakcija (duhovnost) na videz omogočata neskončno interpretacij, poleg tega pa je tradicionalni pomen duhovnosti (kot storitve) kljub vsesplošnim pomanjkljivostim še vedno atraktiven. Albert Jewell (Jewell 2004, 14) ugotavlja: panorama interpretacij je pokazala, da je znamenj, ki opogumljajo, veliko. Duhovnost ni ušla iz Pandorine skrinjice: čeprav je bila in je zlorabljen, duhovnosti ni mogoče nadzirati, ker tudi duh ne nadzira. Duhovne potrebe niso podobne drugim človekovim potrebam, ker jih ni mogoče izolirati ali jih opazovati posamično. Sestavljajo jedro osebe in ji dajejo smisel in odločenost. Duhovne potrebe so nekaj notranjega, nedeljivega od osebe in jih ni mogoče izraziti z običajnimi besedami. Z vidika duhovnih potreb je človek nedokončano bitje, ki piše osebno zgodovino (Gostečnik 1999; Levinas 1996; Luhmann 2000; Lah 1998) kot izkušnjo izvirne družbenosti. Podobno kakor Martin Buber v *Principu dialoga* ugotavlja, da je človek *kot posameznik* nerealno bitje in da je potreba po odnosu – to izraža pojem osebe – konstitutivna, se lahko z vidika osebne zgodovine pokaže dejanski pomen človekove vpetosti v mrežo odnosov primarne oziroma izvirne družbenosti. V običajni govorici to pomeni, da človek samega sebe ne more »dokončati« v izolaciji. Tudi osamitev zaradi religioznega prepričanja ne more nadomestiti dejstva, da je človek primarno *bitje-z-drugimi*, oseba v kontekstu. Človek je duhovno bitje (bitje duhovnih potreb) toliko bolj, kolikor manj je imel (ima) možnosti, da je razvil (razvija) vse svoje talente. Pojem individualizma v smislu zahodne civilizacije je skoraj povsem nepomemben. Ta na videz protislovna trditev potrjuje neko medsebojno izključevanje tipično zahodnega pojmovanja avtonomije, ki se ne ujema s sodelovanjem, in odgovornosti, ki se ne



pokriva s svobodo, toda bistvo odgovora je v tem, da je vsakršno izkazovanje pomoči izražanje izkušnje izvirne družbenosti. Človekove vrednosti – to, kaj/kdo človek je – ni mogoče zreducirati na merljivo vrednost (na nekaj, kar se izrazi z »imeti«) – to ga konec koncev tudi ponižuje –, ampak se kaže v njegovi »nedokončanosti«. V *Izjavi človekovih pravic* se ta vidik predstavlja kot človekovo (človeško) *dostojanstvo*. Čeprav dostojanstvo ni nikjer natančneje definirano, pa med drugim nedvomno pomeni popolno zavračanje kakršnihkoli poprejšnjih ocen vrednosti človeka, saj se nedokončanost lahko definira le z vidika izkušnje izvirne družbenosti.

Duhovne potrebe so tako rekoč identične z osebo. Zaznavanje teh potreb in njihova potešitev sta podobna nastajanju bisera v školjki. Biser govori o notranjem življenju; »notranje« ni prostorska opredelitev; to je marveč življenje, ki je več kakor obstajanje in za »človeško zaznavanje odnosov ali povezav /.../ onkraj senzoričnih zaznav« (Schultz-Hipp 2001, 86).

O katerih duhovnih potrebah govorimo? Metodistična fundacija *Homes for the Aged* (MHA) jih navaja pet:

1.) *Potreba po prejemanju in dajanju ljubezni*. Ta potreba se izraža kot zavest, da ljubezen *bistveno* prehitava človeka, ker je človek ljubljen prej, preden lahko sam podari ljubezen; človek ne more podariti ljubezni, če je ni prejel. V Novi zavezi je Janez napisal: »Ljubimo, ker nas je Bog prej ljubil.« (1 Jn 4,19) Tega stavka ne bi mogli razumeti, če se ne bi božja ljubezen utesila v pristni človeški ljubezni.

2.) *Potreba po ohranitvi upanja*. Ta potreba govori o razumevanju človeške omejitve/nedokončanosti. Človeški odnosi, načrti in sanje so brezmejni, če obstaja upanje. Upanje je večni studenec, ki izvira v srcu. Pregovor, da lahko človek upa proti upanju v popolnoma neugodnih razmerah, govori v prid izkušnji primarne družbenosti; tisti z osebno religiozno vero v takšnem položaju upanje zasidrajo v osebnem Bogu, to pa je močnejše kakor smrt in sega onkraj nje (Jewell 2004, 27–41).

3.) *Potreba po osebni veri oziroma lastnem nazoru*. Ta potreba se izraža kot nevidna vez z vsem, kar človeka presega in česar se je tako ali drugače dotaknil v življenju, naj bo to z rokami ali zgolj s spoznanjem ali prepričanjem. Pomembno je prepričanje, da je življenje, ki ga živi, izjemna epizoda v odkrivanju te razsežnosti in da se to konec koncev izraža kot prostost, prostost pa se kaže kot potreba, živeti za nekaj/nekoga, ki me presega. Spet je treba poudariti, da vera v osebnega Boga ne nadomesti človekove izvirne situiranosti v svetu, ampak nasprotno: izvirna izkušnja družbenosti je bistvenega pomena za oblikovanje in razumevanje religioznih/verskih vsebin.

4.) *Potreba po ustvarjalnosti*. Ta potreba se neposredno navezuje na prejšnjo. Pripoveduje, da ustvarjalnost ni izraz talenta niti ne človekove želje, da bi kak surov predmet preoblikoval po umetniških merilih. Ni pomembna produktivnost, ampak izkušnja sebe »kot drugega« oziroma pojav človeka, kakor ga je na primer izrazil Emmanuel Levinas z zavezanostjo človekovemu obrazu. Zvestoba je odgovornost za drugega, ki je »že tukaj; prav

v tem, kako zvestoba prehiteva človeka in kako je vedno, ko jo poskušamo opredeliti kot dejavnost, že tukaj, se kaže, kako lahko človek zadosti duhovni potrebi po ustvarjalnosti. Judovsko-krščansko versko izročilo si tako predstavlja Boga kot stvarnika, ki mu ustvarjanje, zlasti stvarjenje človeka, prinaša veliko veselje in zadoščenje.

5.) *Potreba po miru.* Ustvarjalna zvestoba je primer duhovne potrebe, ki se v potrebi po miru stopnjuje do izkušnje življenja (*sem živ*). Mišljeno je *srce razuma* ali *utelešena inteligenca*. Mir v tem pomenu ni okoliščina, ki bi jo zagotavljali neki zunanji pogoji; to je antropološka kategorija, potreba, ki povezuje dve nasprotni strani človekove svobode: avtonomijo srca in razuma, svobodo in odgovornost, in to kot nekaj, kar je »že-navzoče-prej«. Avguštinov vzklik o nemiru v začetku *Izpovedi* (1,1) je simbolni izraz potrebe, ki pripoveduje, da človek te potrebe ne čuti le kot težnjo po miru, da bi se lahko umiril in odpočil, ampak da jo kot neki poprejšnji dar doživlja kot težnjo, da bi sam postal počitek drugim ljudem (Jewell 2004, 18 sl.).

Če je tem potrebam – »biti človek« (Frankl 1994) – zadovoljeno, se lahko človek sooči s katerokoli preizkušnjo v življenju. Vse, kar se zgodi, je potem neizogibno povezano s tem, kar pomeni »postati človek«. »Osmislitev življenja pa pomeni vzvratno osmislitev – ponovno odkritje nečesa, na kar je človek pozabil. Z osmišljanjem to iztrga iz oblasti pozabe.« (Frankl 1973, 26) Naposled ni pomembno vprašanje, ali obstajajo kake za stare ljudi specifične duhovne potrebe. Duhovne potrebe po svoji strukturi niso vezane na posamična življenjska obdobja in so enake tako pri mladih kakor tudi pri najstarejših ljudeh. Vendar ni dvoma, da se na poseben način pokažejo v starosti. Viktor Frankl je povedal talmudsko zgodbo o angelu, ki otroku takoj ob rojstvu zapečati usta, da nemudoma pozabi, kar se je naučil v času, preden je prišel na svet. Zgodba govori o predbivanjskem spoznanju o resnici, kdo je človek, ki jo potem človek išče vse življenje in katere iskanje se prebija skozi nešteto nerazumnih ovir, ki preprečujejo odkritje resnice o človeku. Domneva, da imajo stari ljudje kake specifične duhovne potrebe, ki jih ljudje v drugih življenjskih obdobjih nimajo, je lahko tudi zavajajoča, saj odvrta pogled od celovitosti človeka v časovnem/kronološkem in osebnostnem (*kairos*) smislu, po drugi strani pa priča o dejstvu, kako pomembno bi bilo živeti s to zavestjo vse življenje. Če se nekatere duhovne potrebe v starosti intenzivirajo zaradi okoliščin, ki so v prejšnjih življenjskih obdobjih manj znane ali neznane, se s tem v skoraj usodnem smislu pojasnjuje zgodba o pozabi resnice, ki se je človek uči pred rojstvom. Izjemnega vpliva redukcionalizma na mlado in srednjo generacijo, ki je glede vprašanja, kdo je človek, prišel do ugotovitve, da so to le »izgorevalni in oksidacijski procesi«, pa kljub vsemu ne bi smeli podcenjevati. Kajti čeprav je redukcionalistična antropologija človeka skrčila na nekaj kemičnih formul in je na vseh področjih življenja vplivala na to, da je bil vedno v središču človeški »ego«, je poplplenost v ta miselni vzorec ne le močna, ampak še vedno zelo atraktivna. Pri starih ljudeh ni bistvo to, da je antropologija »jaza« vedno bolj majava in da je smrt vedno bliže, ampak je pomembna korektura življenjskih ciljev, ki bi se morala začeti že davno prej. Tudi če korekturo smisla vse bolj jasno zahteva zanesljivost smrti, ki je morda še daleč, bi napačno sklepali, da je

korektura smisla nekaj izsiljenega; nasprotno: ni le nekaj, kar človek – velikokrat nevede – išče vse življenje in je zanj absolutno najpomembnejše, ampak k temu odgovoru sodi tudi: videti podobno potrebo pri drugih. Duhovne potrebe govorijo o zmožnostih, da človek samega sebe spozna ob tem, kakor vidi drugega. Podobno je pri očesu: če je zdravo, ne vidi sebe; tako človek »spregleda« šele, ko vidi »drugega«.

Albert Jewell ob bok duhovnim potrebam postavi šest korektorjev, ki glede na človekov položaj bolj ali manj izpostavijo posamezn(iko)vo duhovno potrebo in upoštevajo dejanske razmere. Izolacija, uveljavljanje, proslavljanje, potrjevanje, sprava in integracija že glede na besedno analizo izpostavljajo pozitivni oziroma negativni pomen korekcij in družbene interakcije. Ker koncept »volje do smisla« (Frankl) skoraj diametralno nasprotuje življenjskim nalogam, ki jim človek v aktivnem življenju posveča daleč največ pozornosti, je treba pomen pozitivnih oziroma negativnih korektur iskati v načinu, kako kdo odgovarja na vprašanje, kdo je.

Jewellovi korektorji so nekakšne »končne postaje« civilizacijskih pridobitev, ki si jih je človek tako rekoč pridelal v življenju in prek katerih ni lahko videti. Ali onstran njih res ne obstaja nič več? Na to vprašanje lahko odgovori le človek sam. Če je bil doslej naučen, da na njegova vprašanja (potrebe) odgovarjajo drugi, pa odslej odgovarja s svojim celotnim življenjem. *Izolacija* je lahko zelo huda izkušnja. Kakovosti človeške komunikacije ne gre meriti z iskanjem priložnosti, da bi nekdo prebil zid svoje samote. Odrežanost od običajnih vezi – brez upoštevanja vprašanja o smislu – lahko načne človeka tako, da izgubi mero (preveč govori, posluša selektivno ali sploh ne posluša, izsiljuje pogovor ipd.). Toda znani so tudi nasprotni primeri, ko si človek samoto bodisi izbere sam bodisi sprejme, ko ga zadene, z odprtimi rokami in na novo odkrije svojo ustvarjenost. *Uveljavljanje* je korektiv, ki govori o spremembi po izgubi socialnega položaja. Človek, ki je bil prej v središču, je nenadoma nadomestljiv in »nepomemben«. Uveljavljanje se pokaže kot negativni korektiv tam, kjer si kdo posledje še bolj prizadeva, da bi bil upoštevan, tudi na račun soljudi. To ne le da ne izboljša komunikacije, ampak človeka še bolj odtuja od njega samega in od drugih. Če je bil v življenju »pomemben človek«, ima še večje težave, saj se mora znova naučiti doživljati svojo »izvirno družbenost«. Čutiti je razliko med »biti izobražen« in »učiti se«, »biti pameten« in »ne biti neumen« (Orr 2004). Tudi *proslavljanje* oziroma *praznovanje*, ki je resda običajen način izražanja veselja, se lahko v starosti močno spremeni. Negativni vidik tega korektiva kaže, da je imel nekdo, ki je vsiljiv s svojim proslavljanjem, težave z izražanjem svojega veselja že prej, a tega sploh ni opazil. *Potrjevanje* (samega sebe) je prav tako korektor, ki v starosti neusmiljeno in ozdravljajoče pokaže svojo temno stran. Nastopi na primer kot vprašanje: kaj sem pravzaprav dosegel? Če se pokaže kot želja po nepridobitni ustvarjalnosti, se lahko življenje povsem spremeni in postane blagoslov za druge. Če pa se pokaže kot potreba po samopotrjevanju, se pravi: kot ponavljanje vzorca, s katerim se je kdo uveljavil v aktivnem obdobju življenja, je naraščanje tegob zanj in za druge nujna posledica. *Sprava* je izjemen korektor potreb v starosti. Nastopi kot želja, da bi lahko pogledali v vse plasti svojega življenja in umrli spravljeni s seboj in z drugimi. Konflikti, ki se vlečejo skozi življenje, v staro-

sti ne postanejo nič manjši, manj je le časa za njihovo ustvarjalno rešitev. Zato bodisi užaljenost, bodisi občutek krivde, bodisi kaki drugi konflikti stare ljudi bolj razžirajo kakor ljudi v drugih življenjskih obdobjih. *Integracija* je korektiv duhovnih potreb, ki (starim) ljudem pomaga, da postanejo »strastni iskalci smisla«, kakor E. MacKinlay ponavlja za Franklom (Jewell 2004, 72), čeprav se lahko tudi tu pokaže, da človeka v današnjem času bolj ogrožata dezintegracija in propad osebe kakor propad primarnega duhovnega izkustva. Elisabeth Kibler-Ross je zadnje obdobje življenja – umiranje – videla kot najbolj poglobljeno obdobje duhovne rasti, integracije, to pa je njej pomenilo tudi »dokončevanje projekta: človek« (Jewell 2004, 22). Viktor Frankl je poudarjal, da si lahko zastavi konkretno nalogo glede tega, kaj bo kdo storil *kot človek*, le tisti, ki ve, da je življenje dar. Življenje je nezaslužen dar, ker je »tu-že-prej«, a je vendar tudi dar, zaradi katerega človek ne postane dolžnik. Ta vidik je močno poudarjal spricho ljudi, ki so obupavali nad tem, da so svoje življenje zapravili. Občutek, da so življenje prejeli na posodo in da so ga nekomu dolžni, je mnogim ljudem onemogočil pristno vpraševanje po duhovnih potrebah. Tega vidika prizadetosti v današnji kulturi ne gre podcenjevati, saj so nanj močno vplivala tudi verstva (ljubosumni bog). Ni pomembno le to, da se ta paradigma nenehno reproducira v neštetih oblikah obdarovanja in kupovanja naklonjenosti (Mauss 1996), ampak tudi, da je kljub svoji izkripljenosti in kontradiktornosti življenje še vedno privlačno.

## 6. Duhovni model človeka

Glede na prejšnjo razpravo o duhovnosti povzema to poglavje tako vsebinske kakor tudi oblikovne značilnosti miselnega vzorca, ki duhovnost vidi kot izvirno vpraševanje o tem, kdo je človek.

Konferenca v Adelaidi o staranju, duhovnosti in paliativni oskrbi (*Aging, Spirituality and Palliative Care*, 2006a) je postregla z mnogimi novimi uvidi v problematiko razmerja med staranjem in duhovnostjo in s tem takoj nagovorila širši krog ljudi, ki so dejavni na tem področju, tudi politike, delavce v zdravstvu in zlasti tiste, ki se ukvarjajo z vsakdanjo oskrbo starih oziroma umirajočih. Namen konference je bil, pregledati trenutno stanje v raziskovanju na tem področju in pokazati, da se oboje, tako opazovanje osebnega staranja kakor opazovanje staranja družbe, danes dogaja *skupaj*. Zato staranje postaja ne le globalni, ampak tudi »relativni« pojem – pojem odnosa. Tradicionalni vrednostni stavki, kakor je na primer »Bolj ko ljudje v kaki družbi pazijo na starejše ljudi, bolj razločne so vrednote te družbe«, spremenjajo svoj pomen, saj je staranje globalno dogajanje in stara se tudi družba. Čeprav sta tehnološki razvoj medicine in pojmovanje javnega zdravja prispevala k dvigu standardov kakovosti »storitev« tudi v tretjem obdobju življenja in lahko v visoki starosti živi vse več ljudi relativno samostojno življenje, se hkrati kaže, da ta vidik ne pomeni celotne zgodbe staranja. Poseben vidik staranja ljudi in družbe v današnjem času je, da fizično boljše možnosti za življenje in dodajanje let življenju ne pomenijo nujno večje kakovosti življenja, jasnejše zavesti in izkušnje smisla, saj se mora človek v različnih obdobjih življenja na različne načine spopadati z občutkom ali celo očitki,

da je nekomu nekaj dolžan (Buettner 2008). Tako niti mladi niti stari ljudje ne morejo razviti pristinega daru človečnosti. Poleg tega možnosti vse daljšega življenja množijo neprijetne napovedi o vse pogostejših kroničnih boleznih, o trpljenju različnih vrst in nenazadnje o ceni oskrbe. Poleg tega fizična kakovost življenja ni isto kakor duševno ravnovesje. Medsebojno dopolnjevanje fizične, duševne in duhovne dimenzije zdravja ima samo en cilj: da posamezni vidiki ne zgrešijo človeka in da se integralna podoba izrazi kot volja do smisla (MacKinlay 2005).

Duhovni model na človeka ne gleda z vidika njegovih sposobnosti, ki jih je mogoče izkoristiti, ampak kot na bitje, »ki se nenehno sooča s položaji, ki so hkrati naloga in dar« (Frankl 1973, 39). S tem ko se nanje odziva, hrani svojo človeško razsežnost. Čeprav se lahko vprašuje še dalje, če morda človeška razsežnost ni zadnja in je onkraj nje še katera, ki zanjo danes še ne ve, to ne odvzame pomembnosti izkušnje »roba«, meje, na kateri se izraža izkušnja izvirne družbenosti. Opredelitvi *duhovnega modela človeka* (Moberg 2001; MacKinlay 2006b) botruje dejstvo, da je to področje, pri katerem običajna »storitvena« razmerja ne le ne morejo povedati ničesar pomembnega, ampak se jim je treba radikalno odpovedati in spremeniti orientacijo. Človek je bitje potreb, vendar ne takšnih, ki bi jih lahko izpolnili s storitvijo. Duhovnost ni monopol kakega nazora ali veroizpovedi, ampak je večplastni *ščit* in *rob* osebe (Jewell 2004). Naj se tega zaveda ali ne, vsak človek je duhovno bitje v tem smislu, da sebe presega navznoter; ščit je nujno potreben za preživetje človeka kot osebe. Glede na naravni model razmišljanja je *rob* (*edge*) tudi najbolj rodovitno področje. Duhovni model je rezultat razmišljanja o duhovnih potrebah, da je namreč človek kot človek prepoznaven šele »od znotraj«, in to »do roba« ali »do konca«. Različne plasti tega ščita obdajajo osebo v koncentričnih krogih. Prva plast vključuje vrednote, osebna razmerja, glasbo, umetniški čut ipd. Naslednji krog (»ščit«) je duhovnost, ki jo poznajo verstva in duhovna gibanja in pomeni kvas medkulturnega dialoga, sprejemanja drugačnosti in etično zavest. Vsak človek tako ali drugače izpoveduje kako vero oziroma si prizadeva za svoj pogled na svet. Ta plast ščita pomaga človeku razviti zavest interdisciplinarnosti. Tudi če je ta plast duhovnosti značilna za verstva in duhovna gibanja, je pomen vere v tem kontekstu lahko tudi drugačen od izpovedovanja nazorske/verske pripadnosti; govorimo o primarni izkušnji povezanosti posameznega človeka z drugimi ljudmi, pa tudi z drugimi živimi bitji in celo s stvarmi, to pa narekuje etično orientacijo in je pogoj za kakršnokoli komunikacijo. V starosti, ko ni več interesov in družbenih ali profesionalnih pritiskov, se lahko pokažejo pomembne sestavine radostnega verovanja – zavesti o lastnem stališču do stvarnosti, ki obdaja človeka – oziroma vsebina etične orientacije, ki omogoča človeku »biti-v-svetu«. Lahko pa se pokaže tudi nasprotno, da namreč teh vezi sploh ni (nikoli bilo). Tretjo plast ščita pomeni duhovnost, ki jo je razvilo krščanstvo in je močno sooblikovala vrednostni in kulturni svet zahodne civilizacije (Jewell 2004, 24). Toda tudi krščanska duhovnost, ki drugače ni enovit pojem, bi morala pozorno spremljati kritike na račun svoje duhovnosti kot storilne dejavnosti. V vseh obdobjih življenja, zlasti v starosti, je izkušnja vrednot pomemben vzvod za izražanje smiselnosti oziroma edinstvenosti človeškega življenja.

Pomembna je vsaka plast ščita posebej. Če namreč katere od plasti ni (več), se naslednja morda izraža »integralistično«. Takšnih primerov je na pretek. Konec koncev je pomembna zaščita osebe. Razumevanje duhovnosti kot *ščita* osebe (v koncentričnih krogih) naj bi sooblikovalo tudi razumevanje nekaterih povsem fizičnih potreb v pozni starosti in uresničevanje konkretne pomoči pri hranjenju, higieni, oblačenju ipd. Če se človek, ki potrebuje pomoč, lahko zanese, da sme pričakovati pomoč tudi v najgloblji stiski in ob najtežjih vprašanjih, bo drugače sprejemal tudi pomoč v vsakdanjih praktičnih rečeh. Središče koncentričnih krogov sta človek-oseba in njegova sposobnost komuniciranja: posredovanja izkušnje, da je kot bitje nedokončan. V zadnjem obdobju življenja cilj oskrbe/pomoči ni več ozdravitev ali obnovitev sposobnosti za delo, ampak celostni pogled na življenje. To z drugimi besedami pomeni, da je lahko človek zdrav kljub boleznim in tegobam, če ga obdaja vsaj eden od teh ščitov (duhovni dom). Na tej ravni zdravje dobesedno postane pojem odnosa. Vsakdanje potrebe se lahko razlikujejo med seboj glede na posameznega človeka in so lahko tudi zelo velike, toda če ni duhovnega doma, človek ne bi mogel biti to, kar je, tudi če bi bilo zadoščeno vsem fizičnim potrebam.

Na ta model se naslanja tudi koncept protibolečinske (paliativne) terapije/nege (MacKinlay 2006a). Že v začetku, ko se je paliativna terapija pokazala kot specifično izražanje pomoči bolnim ljudem, je vplivala na konceptualizacijo duhovnosti v pozni starosti. Danes le malo ljudi umre na pragu upokojitvene dobe. Vedno več je tistih, ki lahko upajo na visoko starost. Zdi se, da se lahko v upokojitveni dobi vsaj za nekaj let še posvetijo načrtom in nekaj časa pozabijo na smrt. Raziskave pa kažejo, da se ne glede na možnosti, ki jih ponuja vedno višje življenjsko pričakovanje, v tretji tretjini življenja smrt vse pogosteje javlja pri vratih kot bolj ali manj (ne)zaželen gost in da visoko življenjsko pričakovanje bistveno ne spreminja odnosa do (dejstva) smrti. Relativno težko vprašanje postavljajo različne motnje v starosti, kakor so depresija, alkohol, samomor (Marušič 2009). Čeprav ni mogoče preprosto potegniti vzporednice med osiromašenim duhovnim stanjem in duševnimi motnjami v starosti, je na voljo veliko podatkov, ki govorijo, da se ljudje morda ne bojijo le smrti, ampak predvsem starostno tipičnih duševnih težav in umiranja. Včasih se zdi, da je zaradi višjega življenjskega pričakovanja in zaradi daljšega obdobja starosti potovanje smrti naproti le še bolj dolgo. Zato je Harriet Mowat s *Centra za duhovnost, zdravje in onemoglost* predlagala, naj se običajnim pogledoma na starost (*starost kot problem* in *starost kot dejstvo*) pridruži *starost kot duhovno raziskovanje* (MacKinlay 2006a, 3–18). Po teoriji o kontinuiteti se človekova duhovna rast s starostjo ne zaustavlja, ampak napreduje do konca. Ideja o kontinuiteti ima duhovni razvoj za zorenje, v moči katerega se lahko presežeta shizoidni in paranoični model ločevanja med dobrim in hudim in se doseže raven razlikovanja med resničnim in zmotnim.

## 7. Sklep

Razprava tematizira duhovnost kot način vpraševanja po tem, kdo je človek. Analizira tudi sam pojem duhovnosti. Refleksija je pokazala, da je razu-

mevanje duhovnosti *kot storitve* dogmatično, preozko in preživeto. Duhovnost starosti je tudi paradigma razumevanja drugih obdobij življenja, v katerih je človeško preseganje življenja zanemarjeno in zapostavljeno. Pogled v slovenski bibliografski seznam pokaže, da seznam literature o staranju obsega 2576 enot, o starosti 2540 enoti in samo o duhovnosti 3663 enot (stanje na dan 14. 8. 2009); v njem je trenutno najti le eno bibliografsko enoto, ki povezuje starost in duhovnost, in še to je ocena; pred dobrim letom se je v iskalniku prikazal en sam preveden tekst (Bianchi 1991). To na eni strani kaže na stanje duhovnosti kot storitve, na drugi pa kar kliče po novi refleksiji o duhovnosti in starosti in po drugačnem pristopu k temu vprašanju. Izzvana so zlasti verstva in njihovi specifični vidiki duhovnosti. Velik problem pomeni tako rekoč odsotna ustrezna znanstvena metodologija za raziskovanje »od spodaj«. Neke vrste distanca do duhovnosti s pooblastilom bi najbrž spodbudila večje upoštevanje spoznanj znanosti o življenju, ki duhovnost razumejo kot izvirno življenjsko izkušnjo povezanosti z drugimi in s stvarnostjo. Podobno kakor starost ni (samo) medicinski ali sociološki pojem, tudi duhovnost ni samo religiozni pojem. Toda čeprav so danes nekatera pojmovanja duhovnosti starosti bližja izvirnemu antropološkemu pomenu, je tempo razvoja še vedno pod močnim vtisom prepričanja, da je starost breme, duhovnost pa lahko tudi storitev, ki družbi pomaga nositi breme starosti. Zato je nujen preobrat tudi v razumevanju perspektive človeškega razvoja.

## Reference

- Almond, Brenda. 1998. *Exploring ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bianchi, Eugene S. 1991. Duhovnost staranja. *Znamenja* 21, št. 5/6:15–21.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Etica*. Brescia: Queriniana.
- Buber, Martin. 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo izdajateljev časnika 2000.
- – –. 1986. *Bilder von Gut und Böse*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buettner, Dan. 2008. *Blue Zone: Lessons for living longer from the people who've lived the longest*. Washington: National Geographic.
- Bulger, Ruth Ellen, Elisabeth Heitman in Stanley Joel Reiser. 2002. *The ethical dimensions of the biological and health sciences*. Cambridge: University Press.
- Damasio, Antonio. 2005a. *Descartes« error: Emotion, reason and the human brain*. London: Vintage.
- – –. 2005b. *Neurobiology of human values*. Heidelberg: Springer.
- Da Roit, Barbara. 2007. Changing Intergenerational Solidarities within Families in a Mediterranean Welfare State: Elderly Care in Italy. *Current Sociology* 55:251–269.
- Di Prampero, Pietro E. ur. 2007. Special issue better ageing. *European Journal of Applied Physiology*, št. 100:490–619.
- Folbre, Nancy, Lois B. Shaw in Agneta Stark, ur. *Warm hands in cold age: gender and ageing*. London: Routledge.
- Frankl, Viktor Emil. Die Selbst-Transzendenz menschlicher Existenz. V: Eberhard Stammeler, ur. *Wer ist eigentlich der Mensch?* München: Kösel Verlag.
- – –. 1994. *Volja do smisla*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian. 1999. Sodobni psihoanalitični pogled na religijo. *Bogoslovni vestnik* 59:477–499.
- Held, Virginia. 2006. *The ethics of care: personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press.

- Jewell, Albert, ur. 2004. *Ageing, spirituality and well-being*. London: Jessica Kingsley Publ.
- . 2003. *A Guide to the spiritual dimension of care for people with Alzheimer's disease and related dementia*. London: Jessica Kingsley Publ.
- . 1998. *Spirituality and ageing*. London: Jessica Kingsley Publ.
- Klemmack, David L., Lucinda Lee Roff, Michael W. Parker, Harold G. Koenig, Patricia Sawyer in Richard M. Allman. 2007. A Cluster Analysis Typology of Religiosity/Spirituality among Older Adults. *Research on aging* 29, št. 2: 163–183.
- Kimble, Melvin, in Susan H. McFadden, ur. 2002. *Aging, spirituality, and religion: A handbook*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Kunz, Ralph. 2007. *Religiöse Begleitung im Alter: Religion als Thema der Gerontologie*. Zürich: TVZ.
- Lah, Avguštin. 1998. Človeška oseba in smisel. *Znamenje* 28, št. 3/4:42–62.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses universitaires de France.
- Levy, Neil. 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MacKinlay, Elizabeth, izd. 2008. *Ageing, disability and spirituality: Addressing the challenge of disability in later life*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- . 2006a. *Aging, spirituality and palliative care*. New York: Haworth Press.
- . 2006b. *Spiritual growth and care in the fourth age of life*. London: Jessica Kingsley Publ.
- . 2004. *Spirituality of later life: On humor and despair*. New York: Haworth Press.
- . 2003. *Mental health and spirituality in later life*. New York: Haworth Press.
- . 2002. *Aging, spirituality, and pastoral care: A multi-national perspective*. New York: Haworth Press.
- . 2001. *The spiritual dimension of ageing*. London: Jessica Kingsley Publ.
- Marušič, Andrej, in Sanja Temnik. 2009. *Javno duševno zdravje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mauss, Marcel. 1996. *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Moberg, David O., ur. 2001. *Aging and spirituality: spiritual dimensions of aging theory: research, practice, and policy*. Binghamton: Haworth Pastoral Press.
- Orr, David. 2004. *Earth in mind*. Washington: Island Press.
- Petit, Patrick U., ur. 2008. *Earthrise. The dawning of a new civilization in the 21<sup>st</sup> century*. München: Herbert Utz.
- Ricoeur, Paul. 2003. *Pripovedovani čas*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2007. *Reflections on the just*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheler, Max. 1998. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Schultz-Hipp, Pamela L. 2001. Do spirituality and religiosity increase with age? V: David O Moberg. *Aging and spirituality*, 85–97. New York: Haworth Pastoral Press.
- Škof, Lenart. 2008. *Razprave o pragmatizmu in medkulturni filozofiji*. Koper: Annales.
- Truhlar, Vladimir. 2004. *Temeljni pojmi duhovne teologije*. Celje: Mohorjeva družba.
- Vandecreek, Larry, ur. 1999. *Spiritual care for persons with dementia: Fundamentals for pastoral practice*. Binghamton: The Haworth Pastoral Press.
- Weier, Winfried. 1986. *Phänomene Und Bilder Des Menschseins. Grundlegung einer dimensionalen Anthropologie*. Amsterdam: Radopi.
- Weizsäcker, Viktor von. 1964. *Natur und Geist*. München: Kindler.
- Žust, Milan. 2004. Religiozno izkustvo in apofatični elementi pri Vladimirju Truhlarju. V: *Od izkustva do teologije: Zbornik razprav z mednarodnega simpozija o Vladimirju Truhlarju*, 55–62. Celje: Mohorjeva družba.



Brigita Perše

## Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo

*Povzetek:* Razprava se ukvarja s problematiko evangeliziranja mest. V mestih je veliko ljudi tako distanciranih od institucije Cerkve, da z župnijo nimajo več nobene vezi in zato tudi ne sledijo več župnijskim ponudbam. Pri evangelizaciji večjih evropskih mest je mestna pastorala marsikje ime za »vizijo« organizacijskega razvoja Cerkve v prihodnosti. Ker je ta fenomen še precej nejasen, smo ga osvetlili iz teološke in iz pastoralne perspektive, hkrati pa ob ljubljanski nadškofiji s primerjalno analizo verske podobe mest in nemest prikazali potrebo po tej pastoralni tudi pri nas. Predlagane rešitve v razpravi sledijo evropskim, a so hkrati prilagojene specifikam slovenskih mest in obstoječi pastoralni.

*Ključne besede:* mesto, podeželje, župnija, mestna pastorala, kooperativna pastorala, komunikacijska pastorala, ljubljanska nadškofija, versko stanje

*Abstract:* **Postmodern Town as a Challenge to Pastoral Ministry**

The paper deals with the topic of urban evangelization. In the town many people have distanced themselves from the Church institution to such an extent that they do not have any ties with the parish any more and thus do not follow what the parishes offer. At the evangelization of bigger European cities, urban pastoral ministry often represents a »vision« of the future organisational development of the Church. Since this phenomenon is still rather unclear, it has been examined from the theological and pastoral perspectives. Simultaneously, by a comparative analysis of the religious situation in the towns and non-towns of the Archdiocese of Ljubljana, a need of such vision in Slovenia has been shown. The proposed solutions follow the European ones, but are at the same time adapted to the specific features of Slovenian towns and the existing pastoral ministry.

*Key words:* town, country, parish, urban pastoral ministry, cooperative pastoral care, pastoral communication, Archdiocese of Ljubljana, state of faith

### 1. Uvod

Zaradi upada deleža katoličanov, nedeljnikov, duhovnih poklicev, zaradi pojemajoče zavzetosti na župnijah in iz podobnih razlogov se pastoralisti že dalj časa ukvarjajo z vprašanjem, kako evangelizirati v sodobni družbi, še zlasti v mestih, kjer prebiva večina prebivalstva. K evangelizaciji velikih mest je spodbujal že tudi papež Janez Pavel II. v encikliki *Odrešenikovo poslanstvo*, ko jih je označil kot nove misijonarske kraje: »Prednostni kraji bi morala biti velika mesta, kjer nastajajo nove navade in življenjski vzorci, nove oblike kulture in komunikacijskih zvez, ki potem vplivajo na prebivalstvo.«

(Janez Pavel II. 1991, 37b) Tudi na nedavnem plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem je bilo ugotovljeno, da pri nas »precejšen del prebivalstva danes živi v mestih, ki sicer niso velika, vendar narekujejo nove oblike verskega življenja. Če je popis prebivalstva za celotno Slovenijo leta 1991 dal še precej ugodno sliko o pripadnosti katoliški veri, to seveda ne velja v enaki meri za večja mesta.« (PZ, 36) Že zaradi navedenega se mora Cerkev posvetiti tudi pastoralni, ki je usmerjena specifično v mesto.

## 2. Nezadostnost tradicionalne teritorialno-statične podobe župnije

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 opredeljuje župnijo predvsem glede na njen teritorij in s pravnega vidika gleda nanjo kot na del škofije. Pravi, da župnija obsega vse na tem teritoriju živeče vernike in ima svojo župnijsko cerkev, ki jo vodi njen lastni župnik (ZCP, kan. 216; 451). Tem teritorialno-statičnim elementom župnije je danes »težko ugoditi brez večje pastoralne škode« (Nimac 2008, 101). Poglejmo, zakaj.

a) Določen teritorij. Administrativno-geografsko mesta ni težko natančno razdeliti na manjše prostorske enote, toda to zaradi splošne fluidnosti v življenju župnije ne pomeni veliko, čeprav bi takšna opredelitev pomenila lažje in jasnejše določanje jurisdikcije. A tudi to postane problematično, če upoštevamo naslednji konstitutivni element, to je ljudstvo, ker bi morala jurisdikcija zadevati ljudi (vernike), ne pa prostora. Če relativiziramo kategorijo »ljudstva«, ostaja negotova tudi teritorialna jurisdikcija.

b) Ljudstvo (župljani). Zaradi velike dinamike in mobilnosti je težko odgovoriti na vprašanje, kaj pravzaprav pomeni »prebivati na teritoriju neke župnije«. Ali to pomeni, na tem teritoriju spati ali tu delati, stanovati v najemniškem stanovanju, stanovati med vikendom, tu hoditi v šolo ali kaj drugega? Po kakšnih kriterijih lahko določimo, kateri del te populacije pripada župniji?

c) Župnik kot lastni pastir. Poleg tega se postavlja tudi vprašanje, ali danes sploh lahko en človek zadovolji vsem izzivom, zahtevam in potrebam pastoralnega življenja v mestni župniji. Kompleksnost in širina vprašanj in problemov sodobnega človeka namreč zahtevata cel team strokovnjakov (pastoralnih delavcev), usposobljenih za reševanje posameznih vprašanj. Poleg tega številni ljudje raje sprašujejo za svèt po drugih cerkvah in raje poslušajo druge pastirje.

d) Župnijska cerkev. Ne glede na župnijske meje iščejo verniki sebi primerne kraje bogoslužja. Izbira je včasih odvisna od liturgične vsebine, sakralnega prostora, duhovnika oziroma voditelja bogoslužja, prepevanja itd. Razdalja med župnijami in cerkvami je postala zanemarljiv dejavnik (99–101).

V pastoralno-teoloških krogih se zaradi »zabrisanosti« meja posameznih župnij danes govori bolj o »izbrani župniji« oziroma »župniji pribežališča« (*nem. Wahlpfarre*) (Danneels 2001, 31; Kvaternik 2002, 603; Nimac 2008, 101) kakor pa o »župniji prebivališča«; to so torej župnije, kamor se verniki zatečejo v potrebah in iskanjih po svoji svobodni izbiri.

Kljub vsem kritikam na račun dosedanjega razumevanja župnije mnogi teologi še vedno prisegajo na njeno pomembnost in obstoj, vendar sočasno opozarjajo, da je treba o sedanji župniji temeljito premisliti in jo prenoviti v luči dinamične podobe »skupnosti vernikov« (ZCP, kan. 515 § 1). Ne le duhovniki, tudi verniki so nosilci verskega življenja, tudi verniki nosijo svoj del odgovornosti v Cerkvi (Zulehner 2003, 143). Na podlagi analize, ki jo omenjamo v 6. poglavju, smo ugotovili, da v ljubljanski nadškofiji v povprečni mestni župniji aktivno sodeluje 5,7 % njenih župljanov, v nemestni pa 8,8 %.

### 3. Kooperativnost in nadžupnijskost

V pastoralno-teoloških diskusijah o pastoralnih konceptih župnije zadnje desetletje izstopa koncept »kooperativne pastorale«. Ta koncept je tesno povezan z diskusijo v prostranih delih Evrope na začetku devetdesetih let o »pastoralnem izjemnem stanju« (Fuchs et al. 1992), ko so zaradi pomanjkanja duhovnikov škofije izdelovale personalne in pastoralne načrte.

Pastoralni teolog Johann Pock, ki je analiziral trenutne pastoralne načrte nemških in avstrijskih škofij, ugotavlja, da veliko nemških in avstrijskih škofij označi svoje pastoralne smernice kot »kooperativno pastoralo«, zgled katere je eklezioologija drugega vatikanskega koncila o občestvu (communio). Na podlagi analize ugotavlja, da kooperativna pastorala omogoča doživetje večjega občestva, prebujanje in podpiranje karizem, povezovanje moči (okrepitev in spodbujanje zavzetih župljanov), razbremenitev župnika z medžupnijskim skupnim delom, raznolikost ponudb in podobno. Toda sočasno opozarja, da so za uspeh kooperativne pastorale potrebni vljudno sodelovanje in dialog med odgovornimi za pastoralo, sposobnost za teamsko delo, ustrezna kvalifikacija, spiritualnost, okrepljen položaj dekanov in razbremenitev župnika predvsem na upravnem in na finančnem področju (Pock 2006, 478–480).

Številni pastoralni teologi opozarjajo, da bi morale sodobno mestno župnijo zaznamovati zlasti misijonska naravnost, usmerjenost v močno osebno in občestveno duhovnost in velika kooperativnost vseh v župniji delujočih subjektov, ki bi preraščala v sodelovanje med župnijami, redovnimi skupnostmi in duhovnimi gibanji na celotnem mestnem področju. V nekem smislu bi bila to »specializacija« pastoralnih teamov, cerkva in tako dalje, ko skoraj vsaka cerkev oziroma župnija ponudi nekaj prepoznavnega, specifičnega. Tako bi bila na primer v neki župniji zelo razvita pastorala mladih, v drugi bi bil strokovni team, specializiran za starejše ali za brezdomce in tako dalje. Posledica tega bi bilo, da bi se model župnije kot »življenjskega prostora za vse« (Haslinger 2005), ki se drugače zelo težko realizira znotraj posamezne župnije, pravzaprav izvrstno uresničil v širšem prostoru, to je znotraj vsakega posameznega mesta ali dela mesta v usklajenem delovanju in v povezavi več župnij, cerkva ... (Nimac 2008, 104). V mestu se župnije med seboj ne bi ločile toliko po teritoriju kakor po svoji dejavnosti.

Tudi nedavni plenarni zbor Cerkve na Slovenskem opozarja, da je treba v velikih mestnih središčih razvijati »različne pastoralne poudarke, s katerimi

se identificirajo posamezne župnije. Velika mestna središča bi morala postati samostojne pastoralne enote s specifičnimi pastoralnimi prijemi in ponudbami.« (PZ 425)

#### 4. Komunikacijska pastoralna

»Struktura se ravna po funkciji« – tako se imenuje staro temeljno organizacijsko teoretično načelo. Zaradi pluralnosti sedanjega življenja je vsekakor nujna tudi pluralnost pastoralnih institucij, metod in prakse, to pa bi bilo ob upadanju duhovnih poklicev težko izvedljivo, če ne bi imeli pred seboj koncilске podobe Cerkve. Koncilska (samo)podoba Cerkve namreč pomeni premik k Cerkvi kot skupnosti (communio), kateri verniki ne le pripadajo, marveč jo nekako tudi sestavljajo.

Sociolog religije Michael N. Ebertz že leta zastopa tezo, da Cerkev ne bi smela več toliko pričakovati samo od organizacijske oblike »župnije«, saj je danes že tako veliko ljudi tako zelo distanciranih od institucije Cerkve, da niti župnijskih ponudb ne morejo več registrirati. Po njegovem mnenju bi bilo zato treba ustvariti še »prostore« med običajnimi cerkvenimi strukturami, ki bi ljudem omogočili stik s Cerkvijo in z vero. Cerkev bi tako sprejela tako imenovano komunikativno podobo, ki je opazna kot ponudba srečanja in komunikacije. Zato Ebertz govori o »komunikacijski pastoralni« kot pastoralni prihodnosti. Kot primer navaja »pastoralno mimoidočih ali mestno pastoralno, cerkve ob avtocestah, božje poti, cerkvena združenja, akademije in domove duhovnih vaj, samostane ali redovne hiše, cerkvene glasbene prireditve, vrtnice, cerkvene oziroma katoliške tedne in cerkvene svetovalnice«, pa tudi »šolsko, bolniško, zdraviliško, zaporniško, vojaško, turistično, taborniško, sejmsko ipd. pastoralno« (Ebertz 1997, 142).

Komunikacijska pastoralna ne more nadomestiti župnijske. Obe imata prednosti in slabosti, možnosti in meje. Kdor odkrije svojo vero na božji poti, bi moral najti pot k župnijski skupnosti, v kateri bi lahko to vero živel z drugimi, in podobno. Naloga prihodnosti je tako: ustvariti mrežo (Netzwerk), ki bo nova oblika cerkvenega občestva (Roos 2006, 46).

Ker se v tem prispevku ukvarjamo s problematiko evangeliziranja mest, bomo v nadaljevanju na kratko osvetlili pojem mestne pastorale iz teološke in iz pastoralne perspektive.

#### 5. Mestna pastoralna

Mestna pastoralna je v večjih evropskih mestih pojem, s katerim označujemo vizijo potrebnega organizacijskega razvoja Cerkve v modernem urbanem okolju. Da bi lahko Cerkev ljudem bolje spregovorila o evangeliju, ustvarja poleg obstoječih cerkva in cerkvenih prostorov še nove kraje navzočnosti (cerkvene trgovine, informacijske biroje, cerkvene kavarnice ipd.), gre pa tudi na ulice, trge in tržnice, na primer s prireditvami, z dogodki, kakor je božični sejem ipd.

## 5.1 Zgled mestne pastore

Kot zgled mestne pastore lahko navedemo novozavezni dogodek apostola Pavla na atenskem areopagu (Apd 17,16–34). Iz omenjenega dogodka je razvidno, kako je Pavel za oznanjevanje izbiral najpomembnejše kraje; poiskal in potreboval je občinstvo. V njegovem času sta bila pomembnejša kraja, kjer se je zbiralo veliko ljudi, sinagoga in trg<sup>1</sup> (Apd 17,17). Na njegovo oznanjevanje na areopagu so poslušalci različno reagirali, sam Pavel pa je preprosto odšel. Nekateri so se norčevali, drugi so šli nezainteresirano mimo, nekateri pa so mu sledili (Apd 17,32–34). Njegova naloga je bila najprej oznanjevanje Kristusovega evangelija (2 Kor 4,5). Ali bo njegovo oznanjevanje naletelo na ugoden sprejem ali ne, pa ni v njegovih rokah (2 Kor 2,14). Ne nazadnje je to za Pavla dejanje božje milosti. Prizorišče mestne pastore sta agorá in areopag današnjega mesta.

Ljudi spremlja kratko razdaljo na njihovi poti, da bi jim oznanila evangelij Jezusa Kristusa, nato pa jih odslovi in pošlje nazaj v vsakdanje življenje. Imamo številne biblične primere, ko je bilo kako relativno kratko srečanje življenjskega pomena, kakor na primer srečanje učencev z Vstelim na poti v Emavs (Apd 8,26; Lk 24,13–35), srečanje Filipa z etiopskim evnuhom (Apd 8,26–40), ki je pozneje razširjal evangelij po Etiopiji, in podobno. V obeh primerih je skupna pot, po kateri gresta pričevalec evangelija in njegov premjenik, sorazmerno kratka. Vendar pa je to kljub vsemu precizno in eksistenčno pomembno srečanje. Konstruktivna je tudi njihova ločitev po delu skupne poti nazaj v življenjski vsakdan, kjer se ponavlja izkušnja apostola Pavla na areopagu: mnogi so preprosto šli dalje, nekateri so odkrili pot vere, nekateri pa so postali celo sami pričevalci evangelija. To je »notranja spreminitev« (Pavel VI. 2006, 18) človeka z omogočanjem božjega srečanja.

## 5.2 Oblikovanje občestva (koinonija)

Ker se v mestni pastoreli udejanja Cerkev, mora Cerkev poleg svojih temeljnih dejavnosti, kakor so oznanjevanje, diakonija in bogoslužje, kot četrty element konkretizirati tudi koinonijo. Mestna pastorela je tako kakor vsa druga pastorela usmerjena k oblikovanju občestva, vendar pa se to občestvo drugače od klasične župnijske pastorele ne oblikuje za daljši čas. Lahko jo označimo kot občestvo *in actu* oziroma občestvo *in sponte*. Pri njej so bolj pomembni punktualni kontakti, spontana srečanja, bežna poznanstva, kratkotrajne in pasajne zveze, ki ustrezajo modernemu urbanemu okolju. Pri tem se v dobesednem smislu opira na vsakodnevne poti ljudi in posnema Jezusovo delovanje in naročilo (Mt 22,9; Mr 6,34; Mr 10,46; Mr 16,15; Lk 19,2). Ustvarja vzdušje, v katerem se lahko dogajajo odprta srečanja in vzpostavitev neformalne mreže odnosov.

Tudi ni definirana teritorialno kakor župnijska pastorela. Prav to pa pomeni njeno priložnost, potrebnost in nujnost. Lahko doseže ljudi, ki jih žu-

<sup>1</sup> Trg (gr. *agora*) je osrednji trg v grških mestih, kjer se je dogajalo javno življenje; tu so potekale politične razprave in sodni procesi, tu so se sklepale trgovske kupčije in se razpletale debate med filozofi ipd.

pnijska pastorala ne more. Veliko se srečuje z neverujočimi in »oddaljenimi«, ki se približujejo, previdno vprašujoč. Mestna pastorala jim ponuja anonimni, varen prostor, zato jo lahko pojmuje kot »oazo«, kjer se ljudje spočijejo in okrepijo za nadaljnjo pot. Torej mora biti zaznamovana s kvaliteto in individualnostjo, ki upošteva posameznika (Kleine 2004, A7–10).

### **5.3 Mestna pastorala – komplementarna in subsidiarna župnijski pastori**

Na mestno pastoralo ne smemo gledati kot na konkurenco župnijski pastori. Vsaka ima svoje specifične vidike, ki se v najboljšem primeru komplementarno dopolnjujejo. Zaradi lažje dostopnosti in fleksibilnosti je mestna pastorala bližje družbeni dejanskosti. Družbenim spremembam se lahko hitreje prilagaja in ima tako vlogo seizmografa za celotno pastoralo (Wanke 2003, 23–25). Naznanja, kar se dogaja ob tektonskih potresih in prelomih na antropološko-kulturnem področju. Na eni strani zaznane družbene spremembe posreduje dalje – to je lahko v pomoč pri oblikovanju župnijske pastore –, po drugi strani pa ponuja področje eksperimentiranja, kjer se oblikuje pastorala, ki je primernejša današnjemu svetu in družbi. Tu se lahko že danes preizkusi tisto, kar bodo morali morda jutri delati tudi drugi.

Mestna pastorala pa je župnijski tudi subsidiarna. Zaradi lahke dostopnosti in anonimnosti je primerna za tiste, ki se bojijo prestopiti prag župnišča ali cerkve. Srečuje se z ljudmi, ki jih župnijska pastorala ne more več doseči. Zgleduje se po delovanju apostola Pavla na atenskem areopagu, ki je že s samo izbiro kraja dosegel mnoge ljudi, nekateri pa so se mu pozneje pridružili za vedno (Apd 17,22–34). Tudi mestna pastorala doseže veliko ljudi, veliko je prehodnih oziroma občasnih srečanj, ki pa le pri nekaterih prebudijo željo po trajnosti (Kleine 2004, A8–9). Tu pa je pomemben prerez med mestno in župnijsko pastoralo. Tem ljudem je treba omogočiti napotitev v župnijsko skupnost, najbolje kar v župnijo njihovega prebivališča.

### **5.4 Trije stebri oziroma področja delovanja mestne pastore**

a) Srečanje in sociala. Mentaliteta potrošniške družbe zapostavlja tiste, ki se v njej ne morejo potrditi. Tistim, ki so na tržišču ostali brezuspešni, mestna pastorala odpira dostop do cerkvenih krajev diakonije – do svetovanja, do pomoči in do občestva. Na tem področju sodelujejo vsi cerkveni socialni nosilci z uresničevanjem različnih idej, kakor na primer: prostovoljno organiziran zajtrk, kosilo za brezdomce, odprt moški pogovor, cerkvena kavarna (café)<sup>2</sup> ipd. V Bonnu delujeta v okviru mestne pastore »Foyer am Münster«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cerkevno kavarno vodijo prostovoljci. V njej se lahko spočijejo ljudje vseh starosti, kultur in ver in se seznanijo s cerkvenimi, socialnimi in kulturnimi ponudbami mesta. Sodelavci cerkvene kavarne so kompetentni in radi opozarjajo na ponudbe posvetovalnic v mestu, po drugi strani pa lahko te službe v rednem razmiku uporabljajo prostore cerkvene kavarne za svoje ponudbe.

<sup>3</sup> »Foyer am Münster« je od leta 2001 dalje poizkusno oblikovan kraj informacij in razgovora

in »Münsterladen« (cerkvena trgovina),<sup>4</sup> kjer ljudi usmerjajo naprej na obstoječe cerkvene in necerkvene svetovalnice in skupine za samopomoč, na karitativne službe, na katoliški urad za mlade in na številne druge kraje.

b) Kultura in izobraževanje. Mentaliteta potrošniške družbe reducira človeško eksistenco na shemo potreb in porabe, temu nasproti pa mestna pastorala odpira bogato kulturno znanje o skrivnosti in nedovršenosti človeške eksistence in sodeluje v procesu udejanjanja pravičnosti in solidarnosti v mestni družbi.

c) Duhovnost. Potrošniška družba se nagiba k temu, da gleda smisel človeške eksistence v življenju, bogatem z intenzivnimi izkustvi in porabo. Temu nasproti pa mestna pastorala odpira krščansko védenje o človekovem nepotešljivem hrepenenju po milosti in po njegovi izpolnitvi v božji navzočnosti. S spiritualnimi ponudbami naj bi se izkusil predvsem temelj, na katerem sloni celotna ponudba mestne pastorale (BR 2). Škof Joachim Wanke, ki je eden vodilnih mislecev na področju mestne pastorale, poudarja, kaj je naloga mestne pastorale: »človeku v središču mesta omogočiti božji vonj« (Wanke 2004, 6).

Ker danes mlad človek od doma ne prinese veliko verskih izkušenj, naj bi Cerkev ustvarjala posebne »oaze življenja«, »verske biotope« (Wanke 2001, 82). To bi morale biti v prvi vrsti krščanske družine, pa tudi mala občestva in ne nazadnje prav župnija; v njih bi vernik našel ustrezno duhovno ozračje in potrebne možnosti za življenje po veri.

## 6. Primerjalna verska podoba mestnih in nemestnih župnij ljubljanske nadškofije

Ker v Sloveniji primerjalna verska raziskava med mestnimi in nemestnimi župnijami v zadnjem obdobju še ni bila narejena (Kvaternik 2003, 46), jo v nadaljevanju predstavljamo na podlagi analiziranja podatkov pastoralne službe ljubljanske nadškofije in Statističnega urada RS.

Ob tem smo že na začetku naleteli na problem, ker pri nas še ni izdelanih ustreznih meril za razvrstitev župnij po stopnji urbanizacije, pa tudi določitev kriterijev za opredeljevanje mest danes ni lahka, kakor je med drugim opozoril tudi Branko Pavlin s sodelavci. Pri določitvi mestnih župnij smo si pomagali z delom *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003*, v katerem je izdelan konkreten predlog možnega seznama mest v Sloveniji za statistična

---

z mimoidočimi v predelu za pešce v Bonnu. Okoli trideset prostovoljcev, ki so usposobljeni izključno za to nalogo, je med delovnim dnevom v prostorih »Foyer am Münster« na voljo za razgovor o njihovih vprašanjih, željah, problemih in o skrbeh. Po potrebi jih napotijo k dušnim pastirjem in k profesionalnim svetovalcem.

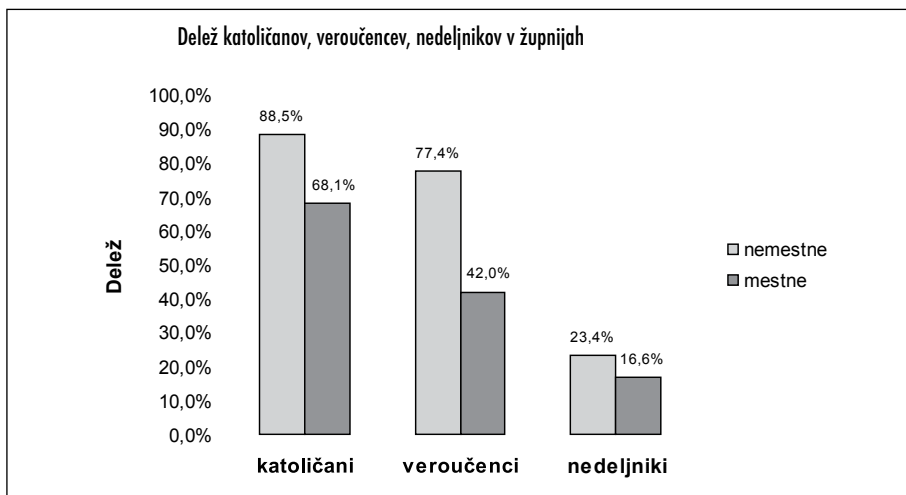
<sup>4</sup> Katoliška Cerkev v Bonnu z odprtjem prostorov »Münsterladen« od leta 2002 dalje ponuja literaturo, glasbo, umetniške in nabožne predmete ... in tako zapolnjuje trgovski primanjkljaj v Bonnu. V ponudbi se najdejo zelo kvalitetni izdelki, ki so izbrani po umetniških in teoloških kriterijih in omogočajo prehod iz trgovskega na vsebinski in osebni razgovor. Okroli dvajset prostovoljcev je izšolanih izključno za to nalogo. Prijateljski pristop in kvalificirano svetovanje sta pisana z velikimi črkami – trgovsko ozračje z duhovnim izžarevanjem.

raziskovanja z opozorilom, »da bo revizija seznama potrebna vsakih pet let oziroma v skladu s teritorialnimi spremembami meja naselij« (Pavlin et al. 2004, 19). Z upoštevanjem kriterijev v omenjenem gradivu smo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji od 233 župnij skoraj tretjina (30 %) mestnih.

Po opravljeni analizi bogatega materiala podatkov iz arhiva pastoralne službe ljubljanske nadškofije in Statističnega urada RS smo ugotovili, da v tej slabi tretjini mestnih župnij živita dobri dve tretjini (68,3 %) celotnega prebivalstva v nadškofiji oziroma slabi dve tretjini (62,4 %) vseh katoličanov, preostala tretjina pa prebiva v nemestnih.<sup>5</sup> V povprečni mestni župniji ljubljanske nadškofije je tako 7327 prebivalcev (4988 katoličanov), v nemestni pa 1460 prebivalcev (1293 katoličanov). Največ prebivalcev je v župniji Ljubljana Vič (28 358).

Ker je javna narava nedelje v marsikaterem pogledu preizkusni kamen in barometer za druge vrednote, smo analizirali tudi obisk nedeljske svete maše v mestnih in v nemestnih župnijah. Raziskava je pokazala, da živi v mestnih župnijah le dobra polovica (54 %) vseh nedeljnikov ljubljanske nadškofije, preostali so v nemestnih.

To pomeni, da je v nemestnih župnijah ljubljanske nadškofije med prebivalci 88,5 % katoličanov, v mestnih pa 68,1 %. V nemestnih župnijah obiskuje verouk 77,4 % osnovnošolcev, v mestnih pa 42 %. V nemestnih župnijah obiskuje nedeljsko sveto mašo 23,4 % župljanov, v mestnih pa 16,6 %. Zaradi nazornejšega pregleda različnosti verske podobe mestnih in nemestnih župnij to ponazarjamo še z grafom (slika 1).



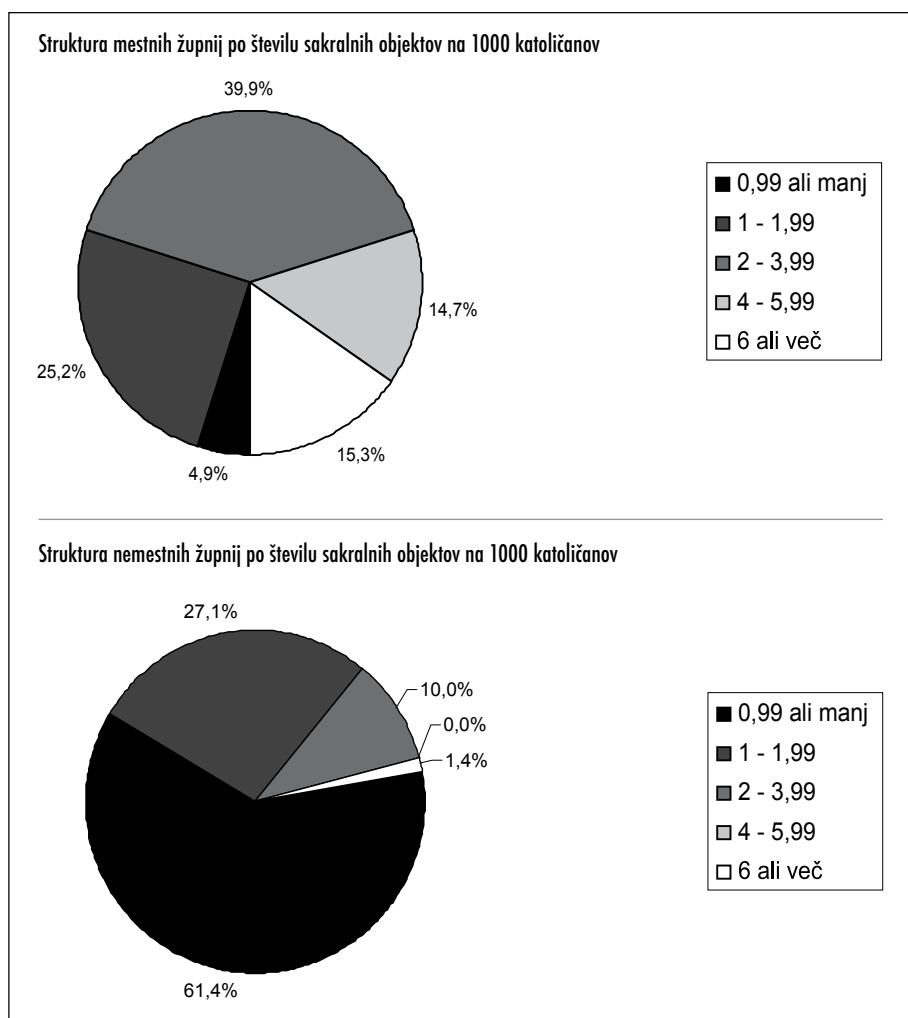
Slika 1: Delež katoličanov, veroučencev in nedeljnikov v mestnih in v nemestnih župnijah ljubljanske nadškofije leta 2007

<sup>5</sup> Druge župnije, ki niso mestne, nimajo posebne oznake, saj izbor mestnih naselij, ki so objavljena v delu *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003*, ne določa vnaprej nobene druge možne oznake, kakor so na primer podeželska, industrijska, turistična ipd. V prispevku jih zato označujemo le kot nemestne župnije.



Iz grafa je jasno razvidno, da je delež katoličanov, veroučencev in nedeljnikov v mestnih župnijah bistveno manjši kakor v nemestnih župnijah.

S tem v zvezi je že leta 1960 francoski pastoralni sociolog Ferdinand Boulard opozarjal: »Ne se prevzeti od polnih cerkva. Skoraj cela mestna četrt živi poleg župnije.« (Boulard 1960, 80) Zato za konec predstavljamo še nesorazmernost porazdelitve sakralnih objektov med mestnimi in nemestnimi župnijami. Po podatkih *Letopisa Cerkve na Slovenskem 2000* je v nadškofiji 872 sakralnih objektov (229 župnijskih cerkva, 506 podružničnih cerkva in 137 kapel), ki pa so dejansko dokaj nesorazmerno razporejeni med župnijami. Primerjalna analiza je pokazala, da v nemestnih župnijah pride na en sakralni objekt 355 katoličanov, v mestnih pa kar trikrat več (1256 katoličanov na en sakralni objekt).



Slika 2: Mestne in nemestne župnije ljubljanske nadškofije po številu sakralnih objektov na 1000 katoličanov leta 2007

Če sakralne objekte po župnijah preračunamo na 1000 katoličanov, opazimo, da ima manj kakor en sakralni objekt na 1000 katoličanov le 4,9 % vseh nemestnih župnij, medtem ko je med mestnimi župnijami takšnih skoraj dve tretjini (61,4 %), in nekatere jih imajo zares malo, kakor na primer župnije Ljubljana Vič (0,10), Ljubljana Bežigrad (0,10), Domžale (0,11), Ljubljana Fužine (0,17).

Z več kakor štirimi sakralnimi objekti na 1000 katoličanov se ne more pohvaliti nobena mestna župnija, razen stolne župnije v Ljubljani (6,84), med nemestnimi župnijami pa je takšnih 30 %. Največ jih imajo župnije Velike Poljane (18,65), Sv. Planina (18,02), Turjak (14,07), Primskovo na Doljskem (11,42), Sveta Trojica nad Cerknico (11,42), Polšnik (10,84) in Dobrevec (10,32).

## 7. Mestna pastorala pri nas?

Iz primerjalne analize verske podobe mest in nemest lahko vidimo, da bi moralo biti tudi v Sloveniji eno temeljnih vprašanj evangelizacije povezano s specifičnostjo mest. S tem v zvezi je že na začetku tega tisočletja pastoralni teolog Peter Kvaternik za Slovenijo predlagal, da »bi veljalo konkretno razmisliti vsaj v Ljubljani in Mariboru o ustanovitvi nekakšnega 'informativnega biroja' na dovolj dostopnem in prometnem kraju, v katerem bi bil večino dneva na voljo človek, ki bi interesentom lahko dal mnoge koristne informacije v zvezi z verskim življenjem v mestu in okolici« (Kvaternik 2002, 604).

Ko so bili preučeni obstoječi projekti v okviru mestne pastorale večjih evropskih mest, smo želeli analizirati, kateri od projektov se morda že izvajajo pri nas, a smo naleteli na problem, povezan z nedostopnostjo in nepreglednostjo teh informacij. Zdi se, da se nekateri projekti pri nas resda že dogajajo, a so med seboj dokaj nepovezani. Naj navedemo nekaj primerov, ki smo jih našli na spletnih straneh: razne razstave, seminarji, tečaji, delavnice, večdnevno neprekinjeno branje Biblije, tedensko predvajanje filmov z versko tematiko itd. pri sv. Jožefu v Ljubljani (Jezuiti v Sloveniji 2009), predavanja, pustovanje, športni turnirji, misijonska tombola, glasbena šola, Skala, Salve – založba in trgovina, romarski shodi, organizirani izleti ipd. (Don Bosko Rakovnik 2009) pri salezijancih v Ljubljani na Rakovniku, možnost molitve v tišini pred izpostavljenim sv. Rešnjim telesom, številne skupine za srednješolce, študente, zakonce v krizi, razporočene, šola za starše, šola za zakon, Frančiškovi otroci in najstniki, teokafe, Vera in luč, Frančiškov svetni red, pravno svetovanje, mladinska sveta maša ob sredah zvečer pri frančiškanih na Tromostovju v Ljubljani (Župnija Marijinega oznanjenja 2009), mesečno molitveno srečanje mladih z nadškofom Uranom v stolnici, študentski križev pot na Rožniku, šola za animatorje, duhovne vaje za mlade, srečanja mladih, nočno romanje mladih, delovne akcije, poletna šola skupnosti in druge dejavnosti škofijskega odbora za mladino (Društvo SKAM 2009), internetni portal mladi.net (mladi.net 2009), pa številne ponudbe domov duhovnosti, gibanj, redovnih skupnosti, najrazličnejših svetovalnic, kakor so Betanija, Frančiškanski družinski center, Gibanje za življenje, Zavod

Pelikan, koordinacijska skupina za področje brezdomstva ... Zdi se, da je župnija Ljubljana – Marijino oznanjenje na Tromostovju v Ljubljani s svojo središčno lego v predelu za pešce in s svojo dejavnostjo v Ljubljani najprimernejša točka za mestno pastoralo.

Ker projekti na ravni istega mesta niso med seboj povezani, sta njihova organizacija in izvedba prepuščeni posameznim nosilcem (župniji, škofijskemu odboru za mladino ipd.). Zato je treba v njihovo izvedbo vložiti bistveno več moči in energije, kakor bi ju drugače potrebovali, če bi bilo na ravni mesta vzpostavljeno njihovo sodelovanje. Zaradi te nepovezanosti lahko nastane problem sočasnosti istovrstnih dogodkov, pa tudi neinformiranosti ljudi zunaj župnij, ki bi jih dogodek drugače zelo zanimal. Potrebna je večja kooperativnost na ravni mestnega središča, ki smo jo opisali v poglavju *Kooperativnost in nadžupnijskost*. K večji povezanosti in preglednosti obstoječih projektov na ravni mesta bi pripomogla že izdelava skupnega koledarja cerkvenih dogodkov v okviru mestnega središča na internetu in v tiskani priročni obliki ali kot plakat. Dekanija Kamnik je pred kratkim izdala zemljevid svoje dekanije z vrisanimi župnijami, cerkvami in samostani, na hrbtni strani pa objavila pomembnejše naslove in telefonske številke ter informacije o svetih mašah in o dejavnosti karitas, na kratko je predstavila tudi župnijske cerkve in nekatere zanimivosti v dekaniji (Reiner 2009). Za zemljevid je bilo veliko zanimanja, tudi v turističnem uradu v Kamniku, kajti pohodniku so bile takoj na voljo koristne informacije o kraju. Takšen zemljevid bi bil zelo dobrodošel za vsa večja mestna središča v Sloveniji.

Škofje naj bi imenovali odgovornega duhovnika za vodenje mestne pastorale vsaj v glavnih škofijskih mestnih središčih in člane sveta mestne pastorale, to pa bi bil nadaljnji korak k organizirani mestni pastorali.

Po pregledu in analizi dosegljivih projektov na ravni mesta predlagamo izdelavo cerkvenega internetnega portala na ravni mesta in cerkvenega kulturnega koledarja mesta, ki bi bil namenjen informiranju o cerkvenih kulturnih dogodkih, predlagamo tudi več prireditev v novih krajih in v novih oblikah, več pogovorov o aktualnih temah ipd. Na področju razvijanja solidarnosti predlagamo več sodelovanja pri političnem ustvarjanju mnenja tudi ob notranjih cerkvenih resursih (npr. v kooperaciji s karitas in z drugimi cerkvenimi združenji), zaznavanje življenjskega in delovnega okolja v mestu, sodelovanje pri ustvarjanju socialnih in pravnih možnosti dela, sodelovanje s tistimi, ki lahko lokalno kaj prispevajo k projektu ... Za odpiranje in širjenje cerkvenega prostora predlagamo organiziran sprehod po mestu z »iskanjem krščanskih sledov« (potrebna bi bila izdelava zemljevida oziroma knjižice z najznačilnejšimi krščanskimi znamenitostmi mesta), organizirano vodstvo po cerkvah, več impulzov v cerkvah v središču mesta glede na letni čas, na primer božični motivi, instalacije, zvočni učinki ..., odprte cerkve v središču mesta, odprta noč cerkva.

Bolj bi se lahko ovrednotila možnost razgovora, srečanj in informiranja v obstoječih župniščih, katoliških kioskih, trgovinah ipd. Vsi sodelujoči bi morali v prvi vrsti obvladati prijateljski pristop in usposobljeno svetovanje – trgovsko ozračje, vendar z duhovnim izžarevanjem.

Medtem ko je v nekaterih nemestnih župnijah ljudi manj, kakor jih v mestu živi v eni sami stolpnici, lahko mestna župnija v nekaj mesecih ob naselitvi v nove soseske naraste za nekaj tisoč ljudi, zato je treba mestno dinamiko nenehno zasledovati in baze mestne statistike vsakodnevno osveževati.

## 8. Namesto sklepa

Raziskava je pokazala veliko neenakost glede razporeditve števila prebivalcev oziroma katoličanov in cerkvenih objektov po mestnih in po nemestnih župnijah ljubljanske nadškofije. Teh objektov je v mestnih župnijah premalo, v nemestnih pa ne vedo, kaj z njimi, kajti to je povezano z velikimi finančnimi bremenami, poleg tega pa v nadškofiji še ni nobenega načrta, kako te cerkve uporabiti v pastoralne namene.

Pritisk mobilnosti naše družbe pa ne deluje samo na človeka v mestu, temveč tudi na prebivalce na vasi. Raziskava Aufbruch potrjuje, da se »pogledi na Cerkev ljudi iz mesta in s podeželja ... bistveno ne razhajajo« (Potočnik 1999, 88). Za pastoralo to pomeni, da med podeželsko in mestno pastoralo pravzaprav ne sme biti razdelitvene tekme in konkurence, temveč medsebojno dopolnjevanje in obogatitev. Erfurtski škof Joachim Wanke opozarja, da podeželska in mestna pastoralna načelno ne smeta biti med seboj ločeni pastoralni področji, temveč dva različna načina pristopa Cerkve k istim ljudem. Morda je to posebnost in s tem tudi priložnost podeželskih župnij, da se namreč v njih zazna večja moč tradicije. »Toda tudi na podeželju ne ostaneš avtomatično pobožen, kakor so nekdam v škofovskem vodstvu radi menili,« opozarja Joachim Wanke (2006).

Zagotovo pa je nevarno, da bi postale specifične oblike pobožnosti folklor ali muzejska vrednost – predvsem na turističnih področjih. Toda v času, ko posebej poudarjamo misijonsko zavzetost Cerkve, bi bile lahko takšne oblike pobožnosti prva pozitivna navezna točka z ljudmi, ki z vero in s Cerkvijo drugače sploh ne pridejo v stik. Če so verski običaji, božje poti, procesije ipd. zanimivi za potovalne in druge poslovalnice, je to za Cerkev lahko priložnost za širitev in poglobljanje njenih idej.

Kristjani potrebujemo pogum, da se znova postavimo na trg, kakor je to storil Pavel v Atenah; potrebujemo pionirje, ki bodo preizkusili nove pastoralne poti.

## Reference

- Boulard, Fernand. 1960. *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*. München: Manz.
- Danneels, Godfried. 2001. Bemüht euch um das Wohl der Stadt (Jer 29,7). V: *Großstadtsymposion: den Menschen heute das Evangelium bringen*, 21–32. Wien: Vikariat Wien-Stadt.
- O božjem razodetju* [dogmatična konstitucija] (BR). 1996. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Don Bosko Rakovnik. 2009. <http://www.donbosko.si/rakovnik/?q=> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Društvo SKAM. 2009. <http://www.drustvo-skam.si/> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Ebertz, N. Michael. 1997. *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*. Freiburg: Herder.
- Fuchs, Ottmar, Norbert Greinacher in Leo Karrer. 1992. *Der pastorale Notstand*. Düsseldorf: Patmos.
- Haslinger, Herbert. 2005. *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*. Düsseldorf: Patmos.
- Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (PZ)*. 2002. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II. 1991. *Odrešenikovo poslanstvo* [okrožnica]. CD 46. Ljubljana: Družina.
- Jezuiti v Sloveniji. 2009. <http://jezuiti.rkc.si/?q=taxonomy/view/or/7> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Kleine, Werner. 2004. *Konzept für die Citypastoral in Wuppertal. Katholische Citykirche Wuppertal*. <http://www.citykirche-wuppertal.de/Downloads/KonzeptCPWuppertal.pdf> (pridobljeno 26. avgusta 2009).
- Kvaternik, Peter. 2001. Iz zakristije na areopag. Župnijska pastoralna v času komunizma in prvih korakov demokracije. V: *V prelomnih časih*, 33–54. Ljubljana: Družina.
- 2002. Pastoralna v mestu pred izzivi sodobnosti. *Bogoslovni vestnik* 62:597–612.
- Letni pregled dela (bogosluzni del) in letni pregled pastoralnega dela (oznanjevalno-karitativni del). 2006–2007. Nadškofija Ljubljana, pastoralna služba, arhiv podatkov.
- Letopis Cerkve na Slovenskem 2000*. 2000. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- mladi.net. 2009. <http://www.mladi.net/> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Nimac, Stipe. 2008. *Pastoral grada*. Split: Ravnotatarski Cvit.
- Pavel VI. 2006. *O evangelizaciji današnjega sveta [Evangelii nuntiandi]*. Ljubljana: Slovenski katehetski zavod.
- Pavlin, Branko, Gregor Sluga, Aleksandar Milenković, Simona Klasinc in Barbara Grm. 2004. *Mestna naselja v Republiki Sloveniji, 2003*. Posebne publikacije 3. Ljubljana: SURS.
- Pock, Johann. 2006. *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang*. Wien: Lit.
- Potočnik, Vinko. 1999. Katoliška Cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev. V: *Podobe o Cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, 81–108. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV – Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Renner, Roman, Vinko Podbevšek, Boris J. Markež, Peter Kvaternik, Brigita Perše in Nelka Vertot. 2009. *Dekanija Kamnik: karta dekanije z župnijami*. Ljubljana: Geodetski inštitut Slovenije.
- Roos, Klaus. 2006. *Weichen stellen im Pfarrgemeinderat. Ein Leitfadens zur Gemeindeentwicklung*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Statistični urad RS. Število prebivalcev po župnijah ljubljanske nadškofije na stanje 31. 12. 2006. Posredovanje informacij internega značaja (pridobljeno maja 2009).
- Wanke, Joachim. 2001. Den Menschen heute das Evangelium bringen. V: *Großstadtsymposion: den Menschen heute das Evangelium bringen*, 74–88. Wien: Vikariat Wien-Stadt.
- 2003. Apropos »Citypastoral«: Missionarisch Kirche sein. V: *Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein*, 17–26. Stuttgart: Kath. Bibelwerk.
- 2004. Apropos »Citypastoral«. Liebfrauenbrief, št. 666:6–9. <http://www.liebfrauen.net/wDeutsch/liebfrauenbrief/666.pdf> (pridobljeno 26. avgusta 2009).
- 2006. *Das Evangelium auf den Leuchter stellen ... auch auf dem Land!* [http://www.neu-land-kirche.de/bund-v4.1.1/fileadmin/neulandkirche/Symposion\\_2006/State](http://www.neu-land-kirche.de/bund-v4.1.1/fileadmin/neulandkirche/Symposion_2006/State)

ments/Vortrag\_Bischof\_Wanke.pdf (pridobljeno 27. avgusta 2009).

Zulehner, Paul M. 2003. Eine neue Art von Priestern in Gemeinden Europas: eine Fallstudie. V: *Leutepriester in lebendigen Gemeinden*, 127-162. Germany: Schwabenverlag.

Župnija Marijinega oznanjenja. 2009. [Http://www.marijino-oznanjenje.si/](http://www.marijino-oznanjenje.si/) (pridobljeno 28. avgusta 2009).

Branko Klun

## Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?

*Povzetek:* Moderno pojmovanje svobode, ki temelji na neodvisnosti in avtonomiji posameznika, je danes v krizi. Postmoderna časa razkriva meje posameznikove svobode in zahteva nov razmislek glede človekove svobode in njegove uresničitve. Sv. Pavel, ki svobodo razume kot posledico osvoboditve in izkustva božje ljubezni, razodeva temeljno strukturo krščanske svobode: osvobojenost v odnosu in za odnos, kateremu vlada logika daru. Tako lahko postane pomemben sogovornik tudi za postmoderne človeka.

*Ključne besede:* sv. Pavel, svoboda, avtonomija, postmoderna, odnos, dar

*Abstract:* **Paul's Freedom – Also a Challenge to Modern Man?**

The modern notion of freedom based on the independence and autonomy of the individual is going through a crisis. The postmodern era is exposing the limits of the individual's freedom and requires a reconsideration concerning human freedom and man's reaching his potential. St. Paul, who understands freedom as a consequence of liberation and experience of God's love, shows the basic structure of Christian freedom: liberation in the relationship and for the relationship ruled by the logic of the gift. Thus, he can become an important conversation partner of the postmodern man as well.

*Key words:* St. Paul, freedom, autonomy, postmodernism, relationship, gift

### 1. Uvod

Sodobni človek živi v času, ki ga teoretiki pogosto označujejo za »pomodernega« ali »postmodernega«. Ideali, ki so značilni za moderno oziroma novoveško miselnost, so trčili ob svoje meje in izgubljajo prepričljivost, toda obenem ni novih odgovorov, ki bi zapolnili nastalo praznino. Zato sta za postmoderno mišljenje značilna množstvo iskanj in pluralnost pogledov. Eden glavnih idealov novoveškega človeka je tudi svoboda, ki jo razume v smislu emancipacije, neodvisnosti in avtonomije. Takšno razumevanje svobode je neposredno povezano z odmikom od religioznosti, kajti Bog postane konkurent ali celo grožnja človekovi emancipaciji. Toda moderna očaranost s svobodo, ki naj bi človeku zagotovila moč nad seboj in nad svetom, se danes obrača v »razočaranost« – človekova svoboda, ki noče sprejeti nobenih omejitev, vse bolj ogroža svet in človeka samega.<sup>1</sup> Zato so vse glasnej-

<sup>1</sup> Tudi sedanja gospodarsko krizo zaznamuje problem svobode finančnih trgov oziroma meja liberalne ekonomije, to pa nekateri komentatorji imenujejo kar »globalna kriza svobode« (Wieser 2008).

ša vprašanja, v čem sta pravzaprav pristna svoboda in z njo povezana ureničitev človeka.

Postmodernemu človeku, ki se je spričo večje odprtosti zavedel meja lastnega osvobajanja in ki izgublja apriorno kritičnost do religije, lahko postane pomemben sogovornik tudi sv. Pavel, ki velja za teologa svobode. Vendar pa ta dialog zahteva veliko mero prevajanja Pavlovega oziroma krščanskega izkustva v jezik, ki je sposoben nagovoriti sodobnega človeka. Pri tem se je treba zavedati: vprašanje svobode je tako obsežno, da nujno zahteva metodične omejitve. V tem članku želim vprašanje svobode obravnavati predvsem z vidika njene vpjetosti v medosebni odnos.

## 2. Moderno razumevanje svobode

Novi vek (ki ga imenujemo tudi »moderna«, da ga razlikujemo od antično-srednjeveškega obdobja) zaznamuje »obrat k subjektu«: v središče celotne stvarnosti stopi individualni jaz, ki je *pred* svetom in *pred* Bogom. Kot vzorčni primer lahko uporabimo Descartesa, ki »cogito« (»jaz mislim«, zavest) postavi za izhodišče svojega spraševanja in obenem za temelj stvarnosti. Izhajajoč iz tega »cogito«, Descartes namreč dokaže obstoj Boga in nato še obstoj zunanjega sveta (Descartes 1973). V refleksiji človek sebe postavlja, se vzpostavlja. Ta zmožnost »samovzpostavitev« je dejanje najvišje svobode: moj jaz je neodvisen od katerekoli stvarnosti; sebe si lastim v absolutni prosojnosti umskega uvida. Čeprav Descartes v nadaljevanju v sebi odkrije idejo Boga, ki presega »cogito« in dokazuje obstoj Boga ter ustvarjenost subjekta, pa njegovo metodično izhodišče – z lastnim jazom v središču – ostane vzorec modernega mišljenja. Novoveški subjekt je temelj samemu sebi, je lastna »pod-laga« (*sub-iectum*), ki je zlasti v idealistični filozofiji (»transcendentalni jaz«) neodvisna od kogarkoli in od česarkoli. Pri tem igra odločilno vlogo um, ki je po eni strani lasten vsakemu subjektu, po drugi strani pa presega subjektivnost (individualnost) in s svojo univerzalnostjo omogoča spoznanje in utemeljitev celotne stvarnosti.

Suverenost in neodvisnost subjekta zahtevata tudi moralno avtonomijo. Človek mora sam utemeljiti moralne zakone in zavrača vsako »heteronomijo«, to je: da bi kdo drug določal zakone. Z drugim je v prvi vrsti mišljen Bog oziroma tradicionalna utemeljitev morale v religiji. Morala se mora osvoboditi vezanosti na religijo in najti temelj v človeku samem. Toda: ali utemeljitev morale v človeku, utemeljitev obćih zakonov v individualnem subjektu, ne pomeni nevarnosti njenega razkroja? Obćost, še zlasti pa *obvezo* moralnih zakonov lahko utemelji samo um, ki se dvigne nad posameznost človeka in ni podvržen njegovi samovolji. Znano je, da je Kant moralno utemeljil na čistem umu, katerega čistost in moralnost je prav v preseганju vsake posamičnosti, ki jo Kant povezuje s človekovimi čuti in z njihovim prizadevanjem za (individualno, egoistično) srečnost. Čeprav Kant moralno avtonomijo človeka ostro loči od samovolje in poljubnosti, čeprav svobodo najtesneje poveže s poslušnostjo (obćemu) moralnemu zakonu in hoče tako preprečiti, da bi jo uzurpiral posameznik, pa kljub temu ostajata odprta vprašanje *motivacije* za izpolnjevanje moralnih norm in problem padca v samovolj-



nost, v egoizem. Kajti tudi motivacija za moralno delovanje ne more priti od zunaj (npr. strah pred Bogom), temveč je treba delovati iz sebe, iz čistosti svoje lastne volje. Morda moramo v tem iskati vzroke za Kantov rigorizem, ker ni nobene zunanje instance, razen lastnega uma oziroma »da se ne bi moral skrivoma v lastnih očeh zaničevati« (Kant 1993, 86), če se ne držim moralnega zakona.

Takšna ontološka in moralna emancipacija subjekta nujno zahteva tudi družbeno uveljavitev. Novoveški program človekove svobode doživi svoje politično uresničevanje zlasti v razsvetljenstvu. Ni naključje, da geslo francoske revolucije na prvo mesto postavi prav svobodo (*liberté*). Razsvetljen-sko emancipirani človek se želi osvoboditi vseh spon, ki ga povezujejo s starim političnim redom. Pomemben dejavnik zaslužjenosti mu pomenita tudi Cerkev in krščanstvo, ki poleg zagovarjanja odvisnosti človeka od Boga podpirata preživele politične strukture. Postavitev na lastne noge je tesno povezana z vero v razum in v napredek znanosti, ki bo širila polja človekove moči in s tem prostor njegove svobode. Prek znanosti in tehnike se bo človek vedno bolj osvobajal vezanosti na naravne možnosti življenja in z nadvlado nad svetom bo vedno bolj svoboden.

Kriza moderne miselnosti in zametki obdobja, ki ga imenujemo postmoderna, so povezani s krizo uma in s suverenostjo subjekta, povezano s to krizo. Po vrhuncu, ki ga um doživi v Heglovem panlogizmu, nastopa vedno več filozofskih glasov, ki umu odrekajo njegovo sposobnost (samo)utemeljitve subjekta in spoznanja celotne stvarnosti. Med predhodnike postmoderne lahko štejemo zelo različne mislece, ki vsak s svojega vidika razkrivajo pogojenosti človeka, globlje od umskega samouvida, kateremu se odtegujejo.<sup>2</sup> Če pa našemu mišljenju in zavedanju postavljajo pogoje globlji dejavniki, ki jih ne moremo obvladati, ni pod vprašaj postavljena samo suverenost subjekta, temveč celoten novoveški ideal človekove emancipacije in svobode. Popolna osvoboditev človeka se razodeva kot nemogoča. Človek mora sprejeti svoje omejitve, ki so hkrati meje njegove svobode. Človekova moč trči ob meje tudi pri obvladovanju sveta. Moderna vera v napredek znanosti in tehnike se umika nezaupanju in strahu, da se človekova vladavina nad naravo obrača proti njemu samemu. Danes se vedno bolj uveljavlja drža, ki je nasprotna novoveškemu odnosu do narave: namesto prisile narave, da se podredi človekovi volji in svobodi, je treba poiskati način življenja, ki bo sprejemal in spoštoval »naravne« meje.

Ena od temeljnih značilnosti postmoderne je zato sprejemanje meja in končnosti. To velja celo za um, ki v postmoderni izgubi svojo univerzalno veljavo. Zato se pogosto govori o razkroju enovite racionalnosti, o »razumu« v množini ali o pluralizmu resnic. Sprejetje radikalne končnosti in omejenosti človeka se zrcali v nezaupnici do vsake želje po univerzalni in dokončni razlagi stvarnosti. Zato se tudi v odnosu do religije vzpostavi ambivalenten odnos. Po eni strani odpoved modernemu poveljevanju človeka in

<sup>2</sup> Mednje lahko že v 19. stoletju štejemo Kierkegaarda (eksistenca je globlja od vsakega možnega umetja), Schopenhauerja in zlasti Nietzscheja (pogoje postavlja volja), Diltheya (pogoje postavlja zgodovina), Freuda (pogoje postavlja nezavedno).

njegovega razuma (vključno z znanostjo) odpira prostor za ponovni dialog z religijo. Zanimanje za religioznost je v porastu. Po drugi strani pa zavračanje dokončnih razlag in absolutne resnice vnaša nepripravljenost, da bi se kako religiozno izročilo sprejelo celovito in dokončno. Postmoderna »šibitev« razuma (Vattimo 2004) vnaša šibitev identitete in pripadnosti, ki odklanja tako celovitost kakor tudi trajnost svojih zavez in obvez.

Toda vrnimo se k novoveškemu pojmovanju svobode. Njegov glavni problem ni v tem, da želi človeka postaviti na lastne noge, da se želi osvoboditi vsake vezi in da v tej želji zavrne tudi Boga (še zlasti, ker je to povezano z vlogo in razumevanjem krščanstva v nekem zgodovinskem kontekstu), temveč predvsem v verjetju, da svoboda in z njo povezano uresničenje človeka obstajata v popolni »samo-stojnosti« in neodvisnosti posameznika, ki se mora osvoboditi vsake vezanosti v odnos. To je torej globlje antropološko vprašanje, ki zadeva mesto drugega človeka (in kot posledica tega tudi Boga) pri vprašanju lastne uresničitve. Ali je odnos do drugega človeka konstitutiven za človeško »bistvo« ali pa je ta odnos zgolj drugotnega in dodatnega pomena? Ali je svoboda – razumevanje katere je vedno povezano z razumevanjem bistva človeka in kot posledica tega njegove uresničitve – osvobojenost od drugega; ali pomeni drugi (in njegova svoboda) zgolj omejitve ali celo grožnjo moji lastni svobodi? Ali sta morala in pravo posledica dejstva, da je treba »regulirati« sobivanje različnih in konkurenčnih svobod oziroma posameznikov? Kaj pa, če je takšno izhodišče že v od začetka zgrešeno: ali ni morda drugi oziroma odnos, ki ga živim z njim, pogoj za možnost mojega lastnega uresničenja, za možnost, da v polnosti postanem jaz sam? Ali me odnos do drugega ne določa, še preden se zavem samega sebe, in ali ni globlji od predstave moje neodvisnosti? Morda pa pristna svoboda ni osvobojenost od odnosa, temveč svoboda v odnosu? Medosebni odnos ni grožnja svobodi, temveč njeno najgloblje omogočanje. Prek drugega in z drugim lahko v polnosti postajam jaz sam. To je temelj krščanske antropologije, ki gradi na biblični dediščini. Božje razodetje je razodetje odnosa. To je razodetje osebnega Boga, ki je ustvaril človeka »po svoji podobi«, ali natančneje: »kot svojo podobo« (*b<sup>s</sup>salměnú*), in to človeka povzdiguje v sogovornika Bogu in v partnerja v odnosu z njim. Ta odnos pa je hkrati podlaga medčloveških odnosov, v katerih lahko postajam jaz sam šele prek odnosa in v odnosu do sočloveka. Dialog s Pavlom nujno zahteva, da vstopimo v ta biblični kontekst.

### 3. Pavlova izkušnja svobode

Pavlovo oziroma Savlovo življenje se povsem spremeni, ki vanj vstopi Križani. Mistično doživetje na poti v Damask (Apd 9,3–7), ki povzroči spreobrnjenje, je za Pavla globoko doživetje odnosa oziroma božje ljubezni. Dogodi se povsem nepredvideno – to je doživetje milosti oziroma daru, čista zastonjskost in nezasluzenost. V biblični perspektivi človek ni začetek (*principium*) in ne izhodišče, nikoli ni prvi, temveč vedno »drugi«. Izhodiščna situacija človeka ni »tvornik« (aktiv), temveč »trpnik« (pasiv) – človek je naslovnik nagovora, ta pa prihaja od stvarnosti, ki ga presega in je bila pred njim. Človek je naslovnik in prejemnik ne le besede, temveč svojega celo-

tnega bitja, to pa je drugo ime za stanje ustvarjenosti. Zato biblično razumevanje človeške svobode ne more biti nikoli spontanost lastnega hotenja (*sponte sua*), temveč je vedno svoboda odgovora in svoboda v odgovoru; svoboda nekoga, ki je že v odnosu. Če pogledamo Staro zavezo, ne bomo našli svobode v smislu prilastka Boga (»svoboden«), kakor ga pozneje med božje attribute uvršča filozofska teologija. Najdemo pa vse polno oznak za Jahveja kot »osvoboditelja«. Jahve je tisti, ki v zgodovinskih dejanjih rešuje in osvobaja Izrael. Osvoboditelj je tisti, ki pripravi »prostor« za prostost (svobodo) drugega. Osvoboditelj podarja svobodo. Iz tega lahko sklenemo, da »svoboden« ni izvorni prilastek, temveč je »izvor« svobode poprejšnje dejavnje osvoboditve – osebno dejanje Boga. Svoboda je posledica osvoboditve in je zato umeščena v odnos. V tej luči lahko beremo tudi Pavlovo mistično izkušnjo, ki zanj pomeni doživetje osvoboditve. Pavlova svoboda je zakoreninjena v osvoboditvi, ki jo doživi kot zastonjski dar. Zastonjskost (ali milost) pa pomeni nedoumljivost, nezmožnost, da bi poznali razlog (*ratio*), in zato nesposobnost, da bi racionalno utemeljili svoje stanje svobode.

Tako imamo že v samem začetku paradoksnu situacijo, če izhajamo iz novoveških predpostavk svobode in racionalnosti. V nasprotju s svobodo kot suverenostjo in avtonomijo in z njima povezano racionalnostjo, ki zaznamuje novoveški subjekt, imamo opravka s svobodo, ki je rezultat odnosa. Svoboda je v osvobojenosti (pasiv), ta pa pomeni podarjenost svobode, ki jo nakloni drugi, v tem primeru Bog. Svoboda torej ni neodvisnost in nevezanost na drugega, ni samozadostnost in samoutemeljitev, temveč je osvobojenost skozi odnos in v odnosu.

Osvoboditev predpostavlja poprejšnje izkustvo nesvobode. Pavel v prvi vrsti govori o osvoboditvi od greha, ki je temeljna človeška zaslužjenost, obenem pa nesvobodo tesno povezuje s postavo. V Pismu Galačanom, v tem najpomembnejšem dokumentu Pavlove teologije svobode, imata postava in osvoboditev od postave osrednjo vlogo. Vendar pa je treba ostrino Pavlovih izvajanj, ki zadevajo postavo in kot posledica tega tudi judovstvo, postaviti v širši kontekst. Znano je, da je bil Pavel farizej (Fil 3,5) in da je do potankosti poznal postavo, ki natančno določa človeško delovanje in s tem ureja odnos človeka do Boga. Te določitve se lahko razumejo kot svojevrstna prisila in nesvoboda, zlasti po razodetju osvobajajoče božje ljubezni v Kristusu, toda treba je razumeti, da zakon kot takšen ni nekaj, kar bi v svojem bistvu nasprotovalo svobodi. Nasprotno, svoboda brez zakonov, »anarhična« svoboda – kakor se zlasti v sodobnem času svoboda pogosto razume kot ideal –, pomeni zanikanje svobode: v stanju brez zakonov smo v vsakem trenutku izpostavljeni lastni in predvsem tuji samovolji in kot posledica tega nasilju, ki je najočitnejši znak nesvobode. Zato je treba zakon (postavo), ki ga je Bog razodel Izraelu, razumeti v pozitivnem smislu. Prek postave Bog ni »zavezal« judovskega naroda in ga napravil nesvobodnega. Nasprotno, postava je tista zaveza, ki je Izrael pozitivno povezala z Bogom, ki je vzpostavila odnos med Bogom in izvoljenim ljudstvom. Postava je kot znamenje zaveze z Bogom določila način, kako naj Izrael živi zvestobo v tem odnosu, kako naj živi ta odnos, pa seveda tudi, kaj lahko v tem odnosu pričakuje od Boga oziroma kaj so božje zaveze in obljube. Prav dejstvo, da je Bog izvolje-

nemu ljudstvu dal postavu, posredno dokazuje, da je Izrael svoboden, da ga Bog jemlje resno kot partnerja v svojem odnosu. Kakor vemo, je Izrael svojo svobodo tudi izpričal – pogosto z nezvestobo in odpadom, pa tudi s kesanjem in spreobrnjenjem.

Da postava ne pomeni dokončne uresničitve odnosa med človekom in Bogom, je postalo jasno šele v luči dogodka Jezusa Kristusa z njegovim vrhuncem v vstajenju, ki je Boga zaveze razkril v novi luči. V Jezusu se je Bog razodel kot Bog ljubezni, ki odnos do človeka razodeva na povsem nov način. Če je Pavel kot farizej poznal Boga jeze (Rim 1,8; 3,5; 9,22; 1 Tes 5,9), pa se Bog Jezusa razkriva kot ljubeči oče (*abba*) v povsem novi kvaliteti odnosa do človeka. Ta odnos ni več prvenstveno zaveza v smislu medsebojnega izpolnjevanja obvez, temveč vsepresegajoča božja ljubezen, čista zastojnost, čista milost, ki postavi ob stran oziroma zasenči vsak človeški poskus pogodbene simetrije v odnosu do Boga – da bi namreč človek prek obvez in z izpolnjevanjem obveznosti utegnil *ustrezno* odgovoriti na presežnost božje ljubezni. V primerjavi z obveznostmi postave takšno razodetje zastojnske ljubezni pomeni osvoboditev. Človek ni zgolj takšen »pogodbeni« partner Boga, ki ima težave z izpolnjevanjem obvez in vedno znova pada in odpada od Boga – to pomeni za Pavla svojevrstno zaslužjenost –, temveč pomeni božje očetovstvo osvoboditev za človeka: sinovstvo in hčerinstvo izražata vpetost v odnos ljubezni nad vsakim zakonom. Zato Pavel svobodo neposredno povezuje s posinovljenjem (Rim 8,15) in z oznanilom tistega, ki je »Oče usmiljenja in Bog vse tolažbe« (2 Kor 1,3).

Napačno pa bi bilo razlagati, da Bog ukine pojem pravičnosti, ki predpostavlja neko vzajemnost in simetričnost v odnosu. Čeprav je biblični pojem pravičnosti širši od grške tradicije, ki ta pojem ozko povezuje z razumom in s pravo delitvijo,<sup>3</sup> še vedno ohranja dejavnik vzajemnosti in simetrije. Bog v Jezusu Kristusu preseže pravičnost z nečim, kar je več in boljše od nje: z logiko čistega daru oziroma logiko ljubezni. To je odnos nevzajemnosti in nesimetričnosti; v religioznem jeziku pa pomeni milost, zastojnsko odpušcanje, ljubezen »za nič«.<sup>4</sup> V tem razodetju ljubezni je človek postavljen v novo situacijo: kot naslovnik zastojnske ljubezni nima v sebi nobenega razloga za »upravičenost« tega daru, tudi ne more tega daru »opravičiti« s svojimi deli oziroma z izpolnjevanjem obvez postave, temveč je edini možni odgovor sprejetje daru – sprejetje in verjetje v dar. Vera je edini možni odgovor na presežnost božje ljubezni.

<sup>3</sup> Latinski izraz, ki pravičnost (*iustitia*) razume kot *suum cuique* (vsakomur svoje, vsakomur glede na njegovo upravičenost), izhaja iz Platonove *Države*, kjer se pravičnost kot najvišja vrlina vzpostavi, ko vsak državljani opravlja svoje (Drž, 433 E).

<sup>4</sup> Vprašanje daru je v sodobnem času najbolj zaostril filozof Jacques Derrida, ki dar razume kot nasprotje izmenjavi in vsakršni »kročnosti« (Derrida 1991, 21). Pri izmenjavi imamo opravka z nekim dejanjem, ki tistemu, kdor ga opravi, prinese neko povračilo. Strogo gledano, bi bil dar takšno dejanje, ki ne prinese nobenega povračila, ki je popolnoma zastojnsko in daje »za nič«. Toda ali je to sploh možno, se sprašuje Derrida, kajti že »dober občutek«, ki nas pri darovanju spremlja, lahko razumemo kot svojevrstno povračilo. Pri daru bi moralo biti tako, da »ne vé tvoja levica, kaj dela tvoja desnica« (Mt 6,3), to pa je tako rekoč nemogoče. Toda Derrida ne želi narediti sklepa, da dar ni možen, temveč pokazati na njegovo radikalnost, na radikalnost »logike« daru, ki presega naše običajno pojmovanje logičnosti in umnosti. Po znani Derridajevi dikciji, ki izziva običajno mišljenje, je dar »hkrati nujen in nemogoč«.

Bog Jezusa Kristusa svojega odnosa osvobajajoče ljubezni ne ponuja samo Izraelu, temveč vsemu človeštvu. To je bil odločilni premik krščanstva v odnosu do tradicije judovstva, ki je ohranjalo izvoljenost enega naroda. Pavel kot glasnik »univerzalne« božje ljubezni<sup>5</sup> zato vidi problem postave tudi kot problem vezanosti odrešenja na izvoljeno ljudstvo. Osvobajanje od postave je omogočanje božji ljubezni, da odreši in osvobodi vsakega človeka. Neodobravanje, na katero je pri tem naletel pri judih, pa tudi zadržanost v prvi krščanski skupnosti sta eden od razlogov za njegovo goreče enačenje postave z zaslužjenostjo in grehom in za oznanjevanje osvoboditve od postave. Pa vendar bi bilo napačno skleniti, da je osvoboditev predvsem v *odpravi* postave oziroma zakona (*per negationem*), osvoboditev je v presežku (*per affirmationem*), v tistem, kar je *boljše* kakor vsak zakon, to pa je ljubezen. Zakon zagotavlja pravičnost in red, presega pa ga to, kar je »izredno«, kar v pozitivnem smislu izstopa iz reda, ker je *boljše* kakor red. Zato Pavel postave ne zavrača, pripisuje ji pomembno vlogo vzgojiteljice, toda ko »pa je nastopila vera, nismo več pod vzgojiteljico« (Gal 3,24–25). Pavel se tudi ne spreobrne iz juda v kristjana, temveč »vé, da izpolnitev božje obljube Abrahamu zdaj poleg judov vključuje tudi pogane« (Baumert 2008, 187).

Toda kakšna svoboda je nova svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus (Gal 5,1)? Kakšna svoboda pa je to, ko ni več zakonov (postave), temveč je vsa postava v eni zapovedi: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (Gal 5,14) Odsotnost zakonov in predpisov nikakor ne pomeni poljubnosti in samovolje v delovanju. Nasprotno, pomeni prevzetje logike ljubezni in daru. Od mene se zahteva več, kakor bi utegnil zahtevati zapisani zakon. Od mene se zahteva presežek, ki gre onkraj pravičnosti. To je težja in zahtevnejša pot, kajti moja dejanja nikoli ne zadostijo klicu po ljubezni, kakor bi drugače lahko zadostila zakonu. Ko Pavel pravi, da ne živi več on, temveč v njem živi Kristus (Gal 2,20), ne govori le o mistični povezanosti s Kristusom (Biser 2003, 205), temveč o tem, da je njegov način življenja radikalno prevzel logiko ljubezni in daru. Ni dovolj, če zgolj izvajam dejanja ljubezni oziroma priložnostno podarjam, ampak je potrebna radikalna preobrazba eksistence, ko moje lastno »biti« postaja ljubezen in dar. Noben dar ni resnično dar, če ga dam zgolj od sebe, v njem pa ne dajem sebe. Ljubiti pomeni dati sebe: dati svoj čas, svoj trud, svoje lastno »biti«. Pavel odkriva, kaj je zadnji smisel osvoboditve, zadnji cilj svobode: osvobojenost za dobro, za dobroto, ki ne ostaja v sebi, temveč se »razliva naprej«, ki je »diffusivum sui«. Zato Pavel svari pred napačnim razumevanjem svobode: »Le da vam svoboda ne bo pretveza za meso, temveč služite drug drugemu po ljubezni.« (Gal 5,13) Svoboda ni v usmerjenosti vase, ni v načinu življenja, ki ga metaforično izraža »meso«, temveč v služenju. S pomembnim dodatkom: v ljubezni. Kajti služenje brez ljubezni je prisila ali trgovina, služenje v ljubezni pa je drugo ime za dar.

Svoboda v perspektivi ljubezni je torej svojevrsten paradoks: osvobajajoče izkustvo, da sem ljubljen, sprejet (Pavel ne preneha govoriti o božjem Sinu, »ki me je vzljubil in daroval sam sebe« (Gal 2,20; Rim 8,37), ki me osvobaja za drugega, me prebudi v ustvarjalno svobodo, kako živeti odnos z dru-

<sup>5</sup> Pavel je prav z vidika svojega »univerzalizma« zanimiv tudi za sodobne mislece, kakor je na primer Badiou (1998).

gim, kako osvobajati in omogočati drugega. Biti-za-drugega je »ontološki paradoks«: čeprav je biti vedno moje lastno, sem ga sposoben na poseben način presehati. Biti je vpeto v obzorje smisla, ki gre onkraj njega samega. V perspektivi ljubečega odnosa zato ne moremo govoriti o heteronomiji, ki pomeni grožnjo za novoveški pojem svobode (Biser 2003, 279). Če je Bog ljubezen, ki me omogoča in osvobaja, potem je to takšna zvrst odvisnosti, »da prebivamo v prostoru njegove ljubezni in da v tem primeru odvisnost pomeni svobodo« (Benedikt XVI 2009).

### Sklepne misli

Pavlova »teologija svobode« pomeni izziv za sodobnega človeka, tudi če ta ostaja v oddaljenosti od krščanstva in od Cerkve. Že sama (medosebna) »struktura« Pavlovega razumevanja svobode in ljubezni je namreč lahko pomembno izhodišče za razmislek o tem, kje in kako naj človek išče želeno svobodo in uresničitev. Postmoderna streznitev glede novoveškega ideala absolutne svobode in samozadostnosti posameznika vodi v večjo odprtost do drugačnih pogledov in do novih možnosti dialoga s tradicijo, vključno s krščanstvom. Prav Pavlovo sporočilo želi preseči alternativo dveh skrajnosti, ki se pogosto razumeta kot problem svobode. Eno skrajnost pomeni svoboda kot popolna neodvisnost in spontanost posameznika, ki ne pozna nobenih omejitev. Druga skrajnost pa v ospredje postavlja pokorščino, »svobodno odpoved lastni svobodi«, sprejemanje odločitev in določitev od zunaj, ki človeka razbremenijo odgovornosti spričo svobode. V obeh primerih nalletimo na zanikanje svobode. V prvi skrajnosti postane človek suženj lastne spontanosti in – če uporabimo Kantov jezik – svojih »patoloških nagnjenj«, ki ga ponižajo na raven živali in determinizma nagonov. V drugi skrajnosti pa se človek boji prevzeti svojo svobodo in se ji zato odpove. Toda s tem se odpove tistemu, kar ga najgloblje vzpostavlja kot človeka in mu podeljuje najvišje dostojanstvo.

Vmesna pot bi pomenila možnost, da človek sprejema določitev od zunaj, od drugega, toda obenem s tem ne zanika lastnega jaza, lastne svobode. Ali ne prispem šele prek drugega do tistega, kar je v najvišji meri moje lastno, moja najpristnejša svoboda? Prav to pomeni svoboda v medosebnem odnosu. Izkušstvo sprejetja, ljubljenosti, ki mi jo naklanja drugi, mi odpira prostor, da smem in morem biti to, kar sem najbolj jaz sam. Drugi me ne omejuje, me ne ogroža (Sartre), temveč me omogoča – pri tem pa omogočanje pomeni podarjanje (v) možnosti lastne svobode. Izkušstvo, da v polnosti postajam jaz sam šele prek drugega, da so mi možnosti moje najbolj lastne in najbolj pristne eksistence omogočene oziroma podarjene po drugem (drugih), tudi mene osvobaja za pravi odnos do drugega. Moja osvobojenost postane svoboda, ki zna omogočati in podarjati dalje. Ki zna drugemu odpirati možnosti, da v polnosti postane on sam, da doseže svojo polno svobodo.

Vendar pa ves čas ostaja odprto vprašanje izvirne *motivacije* za logiko daru v medsebojnih odnosih. Od kod črpam navdih zanjo? Kje je njena najgloblja utemeljitev? Tu vstopa religiozna izkušnja, katere izhodišče sta v krščanstvu ljubljenost in sprejetje, ki prihajata od Boga. Tudi nereligiozni člo-

vek lahko živi logiko podarjanja, če jo je sam doživel v medosebnih odnosih, toda religiozna izkušnja vzpostavi širši okvir smisla in utemeljenosti. Doživetje, da nas je Bog prvi vzljubil (1 Jan 4,10), pomeni najglobljo pritrnitev mojemu bivanju in potrditev mene samega. To je izkustvo, da smo podarjeni v svobodo in samostojnost lastne biti, brez pogojev in »pogodbenih obveznosti«.

Toda ob tem ne moremo brez kritičnega razmisleka, zakaj sodobni človek krščanstvo in Cerkev prevečkrat povezuje z omejevanjem svobode in z vladavino nove krščanske »postave«. Pri tej širši samorefleksiji mora biti pomemben sogovornik prav sv. Pavel, ki pravi: »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti.« (Gal 5,1)

## Reference

- Badiou, Alain. 1998. *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Baumert, Norbert. 2008. Paulus – alte und neue Perspektiven: Zum Paulusjahr. *Zeitschrift für katholische Theologie* 130: 168–194.
- Benedikt XVI. 2009. »Lectio divina« k Pavlovemu pismu Galačanom v Rimskem semenišču (20. februar). [http://212.77.1.245/news\\_services/bulletin/news/23448.php?index=23448&po\\_date=20.02.2009&lang=it](http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/23448.php?index=23448&po_date=20.02.2009&lang=it) (pridobljeno 3. 4. 2009).
- Biser, Eugen. 2003. *Paulus: Zeugnis – Begegnung – Wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Derrida, Jacques. 1991. *Donner le temps I. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.
- Descartes, René. 1973. *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, Immanuel. 1993. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Vattimo, Gianni. 2004. *Mislam, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Ljubljana: KUD Logos.
- Wieser, Beat. 2008. Globale Krise der Freiheit. *Neue Zürcher Zeitung* (Chronik). 17. 12. [http://www.nzz.ch/hintergrund/chronik/globale\\_krise\\_der\\_freiheit\\_1.1410799.html](http://www.nzz.ch/hintergrund/chronik/globale_krise_der_freiheit_1.1410799.html) (pridobljeno 3. 4. 2009).





Igor Bahovec

## Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo

*Povzetek:* Prevladujoča evropska in slovenska kultura sta vse bolj oddaljeni od krščanskih virov. Sodobni pluralizem, poudarjanje materialističnih sekularnih vrednot življenja in nekateri drugi dejavniki kažejo, da je zahodna družba precej podobna rimsko-helenistični družbi v prvih stoletjih po Kristusu. Poznavanje bistvenih značilnosti načina, s katerim je sv. Pavlu uspelo prinesiti evangelij narodom tedanje družbe in tako postati nosilec prve inkulturacije, je lahko v pomoč pri iskanju srečevanja med evangelijem in kulturo v sodobnem času. Sv. Pavel je pokazal, da krščanstvo lahko živi v različnih kulturah, ne da bi izgubilo svoje bistvo: nasprotno – iz tega srečanja je veliko pridobilo tudi krščanstvo. V drugem delu prispevka analiziramo sodobno razumevanje inkulturacije kot poti nove evangelizacije. Pri tem posebno pozorno analiziramo tiste značilnosti postmoderne kulture, ki so pomembne za srečanja med evangeljskim sporočilom in sodobno kulturo. Zdi se, da sta osrednja pogoja pristne inkulturacije duhovno razločevanje, ki loči med nesprenemljivimi vsebinami vere in raznolikostjo kulturnih izražanj vere, in razvijanje pristnega dialoga med vero in kulturami. Tako lahko vsebine vere ustvarjalno prekvasijo kulturo, s katero se evangelij srečuje, vera sama pa se pokaže v novem kulturnem izrazu.

*Gljučne besede:* inkulturacija, vera in kultura, sv. Pavel, postmoderna, dialog, družbena analiza

*Abstract:* **St. Paul's Contribution to Inculturation of Hellenistic Culture. Challenge and Inspiration for a Meeting between the Gospel and Modern Culture**

The predominating European and Slovenian cultures keep distancing themselves from their Christian sources. The contemporary pluralism, the emphasis on materialistic secular values of life and some other factors show that the Western society is quite similar to the Roman-Hellenistic one in the first centuries AD. Knowing the essential features of the manner applied by St. Paul to successfully bring the Gospel to the nations of the then society, whereby he supported the first inculturation, can be of help when trying to find how the Gospel and culture could meet in the present times. St. Paul showed that christianity could live in different cultures without losing its substance: on the contrary, also christianity gained much from it. The second part of the paper analyses the modern notion of inculturation as a way of new evangelisation. Special attention is paid to those characteristics of postmodern culture that are important for the meeting of the gospel message and contemporary culture. The central conditions for a genuine inculturation seem to be spiritual discernment, which distinguishes between the unchangeable contents of faith and the diversity of the cultural expressions thereof, and the development of a genuine dialogue between faith and the cultures. Thus, the contents of the faith can change the culture the Gospel meets, whereas the faith itself acquires a new cultural expression.

*Key words:* inculturation, faith and culture, St. Paul, postmodernism, dialogue, social analysis

## 1. Uvod

Odnos med vero in kulturo je sestavina vsake religije, saj se vera prejema, živi in posreduje v neki kulturni obliki. Vera ni kultura, vendar vera lahko najde izraz in življenje le v kulturi, če kulturo razumemo v širšem pomenu besede.

Iz zgodovine krščanstva poznamo več različnih oblik tega odnosa, izbira Cerkve, zbrane na drugem vatikanskem koncilu, pa nedvomno gradi na posebnem načinu razumevanja, ki se imenuje inkulturacija. K uveljavitvi inkulturacije so vplivali različni dejavniki, med njimi novi način samorazumevanja (rimskokatoliške) Cerkve v misijonskih deželah in zahteva po novem načinu soočanje krščanstva s sodobno pluralistično in sekularizirano zahodno družbo. Inkulturacija je postala sestavni del nove evangelizacije, novo prizadevanje za srečanje med evangelijskim sporočilom in sodobno kulturo. Ta naloga po Janezu Pavlu II. ni le možnost, temveč nujnost Cerkve.

V govoru na plenarnemu zasedanju papeškega sveta za kulturo leta 1996 je papež poudaril, da inkulturacija »Cerkev zavezuje k poti, ki je težka, a nujna« (Janez Pavel II. 1996). To med drugim utemeljuje v dejstvu, da »vrzel med evangelijskim Jezusa Kristusa in celotnimi območji človeštva ostaja neizmerna in dramatična«. V mnogih deželah s krščansko tradicijo »se je pojavila 'kultura', za katero je značilna indiferenca ali nezanimanje za religijo«, zato je odgovor Cerkve lahko le »nujna mobilizacija celotne Cerkve k ustvarjalnemu prizadevanju za prenovljeno evangelizacijo oseb in kultur«. Le z »usklajenim naporom se bo Cerkev lahko usposobila prinašati Kristusovo upanje sodobnim kulturam in mentalitetam«. Papež posebej poziva k oblikovanju jezika, s katerim bi se lahko dotaknili »uma in src mnogih ljudi«, kristjanov in drugih ljudi, odprtih za Kristusov mir in za njegovo osvobodilno sporočilo. »To je kulturni in evangelizacijski projekt največje pomembnosti.« Pri tem je pomembno vključevanje laikov, saj žive v srcu kultur sodobnega časa. »Ali bo Kristusov evangelij postal ferment za prečiščevanje in obogatitev kulturnih usmerjenosti, ki bodo določale prihodnost človeške družine, je v precejšnji meri odvisno od laikov.«

Čeprav sta odločitev Cerkve in poziv k inkulturaciji jasna, pa stanje v evropski in v slovenski družbi in Cerkvi kaže, da so procesi inkulturacije krščanstva v sodobno zahodno kulturo precej na začetku poti. To ne sme presenečati, saj govorimo o celovitem in zato dolgotrajnem procesu, ki lahko poteka le v okoljih živih cerkvenih skupnosti. Pri tem se lahko veliko naučimo iz zgodovinskih izkušenj: čeprav je inkulturacija nov termin, pa takšen način odnosa med evangelijskim sporočilom in kulturo ni nov. Resda so stoletja moderne dobe pogosto zaznamovana z drugačnimi oblikami odnosa med evangelijskim in kulturami, vendar so mnogi izrazi prve evangelizacije različnih družb in narodov v obdobju antike in srednjega veka,<sup>1</sup> pa

<sup>1</sup> Zanimivo, da je papež Gregor Veliki (590–604) v navodilih za misijonsko delo v Angliji naročil, naj poganskih templjev ne uničujejo: uničijo naj le malike, templeje pa naj očistijo z blagoslovljeno vodo in na oltar dajo relikvije. Menil je, da bodo ljudje raje prišli v kraje, na katere so že navajeni, kakor v nove kraje (Luzbetak 1993, 89).

tudi nekateri iz začetkov moderne dobe vsebovali veliko značilnosti tega, kar danes imenujemo pristna inkulturacija. Posebno mesto v tem kontekstu imata prva Cerkev in sv. Pavel, apostol narodov. Zakaj? Najprej: celovitejša prenova zahodne Cerkve v smeri nove evangelizacije je lahko le sinteza, v kateri se bodo organsko povezale zahteve našega časa, trajno sporočilo evangelija in najbolj pristno iz tradicije Cerkve. Pri tem zadnjem pa ne govorimo o izročilu zadnjih stoletij, ampak o tem, kar Cerkev imenuje vrnitev h koreninam, to pa vključuje čas prve Cerkve in apostolskih očetov in izvorna obdobja različnih cerkvenih skupnosti (od meniških skupnosti do laičnih gibanj). Delovanje sv. Pavla je v tem kontekstu izjemno pomembno, saj je sv. Pavel apostol narodov in ključni akter prve Cerkve. Ne gre pa prezreti niti družbeno-kulturnih okoliščin Pavlovega časa. Sodobni kulturni in religiozni pluralizem, poudarjanje materialističnih sekularnih vrednot življenja, množično sprejemanje kulture »kruha in iger«, tleča kriza smisla in nekateri drugi dejavniki kažejo, da je sodobna zahodna družba precej podobna rimskohelenistični družbi v 1. stoletju po Kristusu. Celo več, pa nekaterih analizah je v znani zgodovini nekatere (ne pa vseh!) značilnosti sodobne družbe najti le v poznem helenizmu (Luckmann 2007).

Poznavanje bistvenih značilnosti načina, s katerim je sv. Pavlu uspelo prinesiti evangelij ljudem tedanjih družb in tako postati lik nosilca prve inkulturacije, je zato lahko v veliko pomoč pri iskanju primernega srečanja med evangelijem in kulturo (oziroma kulturami) v sodobnem času. Sv. Pavel je pokazal, da krščanstvo lahko živi v različnih kulturah, ne da bi izgubilo svoje bistvo; nasprotno, prvo krščanstvo je ob tem srečanju veliko pridobilo. Pogoj za uspešnost procesa pa je bilo najprej to, da se je Cerkev osvobodila premočne ujetosti v nekatere dele judovskega kulturnega izročila. Zanimivo, da je podobna tudi Pavlova osebna zgodba: on sam, po izobrazbi in kulturi pravoveren jud, je moral prestopiti tradicionalno judovsko razumevanja odnosa med vero in kulturo, predvsem pa vlogo postave. V širšem kontekstu lahko rečemo, da je Cerkev prestopila iz judovskega krščanstva v helenistično in evropsko krščanstvo. Izjemen ustvarjalni korak v tej smeri je tudi Janezov evangelij, ki je – drugače kakor pri sinoptikih – napisan predvsem za helenistične kristjane in uporablja veliko besed, pojmov, idej in kontekstov – skratka: komunikacijo –, ki so bolj helenističnega (predvsem grškega) kakor judovskega izvora. Takšen način zapisa ni bil ovira za pristnost evangeljskega sporočila, nasprotno, samo evangeljsko sporočilo je s takšnim zapisom ogromno pridobilo.

Nekateri menijo, da je sedanja Cerkev pred podobno težkim izzivom, kakor je bila v Pavlovem času. Karl Rahner je, denimo, postavil tezo, da je drugi vatikanski koncil v nekem smislu celo najpomembnejši koncil po prvem jeruzalemskem koncilu:<sup>2</sup> kakor je tedaj Cerkev potrdila premik iz judovskega v evropsko krščanstvo, se sedaj rojeva razširitev iz evropskega v svetovno krščanstvo in v »svetovno Cerkev, ki je po naravi *suprakulturna*«. Po svoji bistveni naravi je Cerkev tako azijska in afriška kakor evropska, zato »mora postati dom za vsak način življenja in vsako mentaliteto« (Luzbetak 1993, 109).

<sup>2</sup> Karl Rahner. A Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council. V: *Theological Investigations*, zv. 20 (New York: Crossroads), 77–89 (v: Luzbetak 1993, 109).

Vendar premik k inkulturaciji kot poti evangelizacije ni omejen le na svetovno raven ali na stare misijonske dežele, ampak je bistven za zahodno krščanstvo samo. Upad krščanstva na stari celini in živost krščanstva v večini drugih kultur kažeta, da smo v obdobju, ko zahod potrebuje evangelizacijsko prenavo, pri tem pa se lahko marsičesa nauči tudi od drugih Cerkva.

## **2. O odnosih med vero in kulturo in posebnosti inkulturacije**

### **2.1 Pomen kulture v procesih inkulturacije**

Beseda kultura je večpomenska, zato je treba pojasniti, kako se razume v kontekstu inkulturacije in v tem prispevku. K temu nas sili tudi to, da je v Sloveniji razumevanje besede kultura pogosto povezano z dvema javnima rabama: slovenski kulturni praznik in ministrstvo za kulturo. Takšna raba se precej ujema s tistim delom slovenske tradicije, ki kulturo (včasih skoraj izključno) povezuje z ožjim, »klasičnim pomenom duhovne kulture«, predvsem z vrhunsko umetnostjo in znanostjo, kakor je to opredelil tudi Janko Kos (2006) v prispevku »Evangelij v pogovoru s slovensko kulturo«. Včasih se k temu doda razširitev na ljudsko kulturo in na nekatere segmente popularne kulture ali pa se opozori na pomen kulture kot doseganja maksim v območju lepega, resničnega in dobrega: kot izražanje lepote v umetnosti, etično-moralnega pravilnega vedenja in/ali prizadevanja za resnično znanje (predvsem v znanosti). Vendar: čeprav ti pomeni označujejo pomemben del vsake kulture, saj izražajo vrhunske ustvarjalne zmožnosti človeštva in vrhunce medosebnih in družbenih odnosov, pa le deloma zaobjamejo pomen kulture v procesih inkulturacije.

V kontekstu inkulturacije je treba sprejeti širši, antropološko-družboslovni pomen kulture. Po tem razumevanju vsebuje kultura pomene in simbole, ki so temelj (verbalne in neverbalne) komunikacije, obsega vrednote, norme, institucije, način življenja, navade in različne izraze, s katerimi se pomenski svet objektivizira, materializira. Umetnost, znanost in tehnika, duhovno in etično popolno življenje so v tem kontekstu le vrhunci kulture. Tako pojmovana kultura je temeljna in neločljiva človeška značilnost, je nekaj, kar v bistvu določa identiteto posameznih oseb in skupin. Kultura je povezana s celoto medčloveških interakcij, stikov. Po precej široki definiciji kultura »lahko pomeni celotnost, vsoto vsega, kar je ustvarjeno ali preoblikovano z delovanjem, najsi bo zavestnim ali podzavestnim, dveh ali več posameznikov, povezanih v medsebojni interakciji« (Sorokin 1957, 2). Vsaka družba ima kulturo, ne glede na to, kako preprosta je lahko ta kultura; in vsako človeško bitje je kulturno v tem smislu, da participira kulturo drugih: brez kulture človek ne more izraziti svoje človeškosti.

V kontekstu krščanske inkulturacije pa se kaže kot posebno pomembno vključevanje tistega segmenta življenja, ki ga imenujemo vsakdanje življenje. Če naj razmislek o odnosu med vero in kulturo vključuje integracije vere in življenja, če naj ne bo vera le znanje in kontemplacija, ampak osredinjenje vsega življenja, je inkulturacije evangelija v različna območja vsakdanjega

življenja izjemno pomembna. Kultura življenja v družini in v soseski, na delovnem mestu in v okoljih malih skupin, v javnem življenju in znotraj Cerkve, načini praznovanja in žalovanja, preživljanje prostega časa in vse, kar ustvarja življenje, je sestavni del evangelizacije. Sv. Pavel je to dobro vedel, saj njegova skrb za vsakdanje življenje vernih sestavlja pomemben del njegovih pisem.

Integracija vere in kulture vsakdanjega življenja se je v preteklosti izražala v mnogih navadah kmečko-obrtniškega življenja, v sodobnem urbanem industrijskem in postindustrijskem okolju pa se zdi, da pa je takšna integracija težja – pa ne le za družbo nasploh, temveč tudi za tiste posameznike in manjše kroge, ki si iskreno prizadevajo za integracijo vere in življenja. Prav zato je prizadevanje za pristno inkulturacijo v območjih vsakdanjega življenja po mojem mnenju enako pomemben del nove evangelizacije kakor ustvarjanje v umetnosti in v znanosti.

V Cerkvi se je širše razumevanje kulture uveljavilo šele nekako v obdobju med drugim vatikanskim koncilom in po njem. To ni presenetljivo, saj se časovno ujema z dogajanjem v širši družbi in s sprejemanjem takšnega pomena kulture v mednarodnih združenjih. Tako opredelitev UNESCA opozarja, da kultura poleg umetnosti obsega tudi življenjske navade, osnovne človekove pravice, sisteme vrednot, sisteme verovanja in izročilo. Koncilski dokument *Cerkev v sedanjem svetu* (CS 53, 2 in 3; 57–62) pa govori o kulturi, o »mnoštvu kultur« in o »različnih oblikah kulture«; s tem do neke mere prestopa prag klasičnega razumevanja duhovne kulture – poznejši razvoj Cerkve je ta premik potrdil in uveljavil. Drug pomemben vidik koncila je utrditev pogleda, da vera potrebuje kulturo za svoj izraz. V tem smislu govore tudi besede svetega sedeža iz ustanovne listine papeškega sveta za kulturo (25. maj 1982): »Sinteza med vero in kulturo ni samo zahteva kulture, ampak tudi vere. Vera, ki ne postane kultura, ni v polnosti sprejeta, ni v celoti domišljena, ni zavestno živeta.« (v: Rode 2009)

Seveda niso vsi izrazi kulture plemeniti – a te je leta 1980 papež Janez Pavel II. v govoru v UNESCO označil takole: »Kultura je tisto, po čemer človek kot tak (kot človek) postaja bolj človek.« (v: Rode 2009) Na pristno inkulturacijo je zato treba gledati kot na proces, v katerem evangeljsko sporočilo najde stik z obstoječo kulturo in jo od znotraj preoblikuje, oplemeniti, obogati. V tem srečanju pa ne pridobi le kultura; na obojestranski proces opozarja že koncil, na primer v točki, da se Cerkev »zaveda vesoljnega poslanstva in more stopiti v zvezo z različnimi oblikami kulture, iz česar se izvrši tako obogatitev Cerkve same kakor tudi raznih kultur« (CS 58, 3).

## **2.2 Različni odnosi med vero in kulturo: inkulturacija, akulturacija, adaptacija, kulturna dominacija in inkulturacija**

Izraz inkulturacija v sodobnem krščanstvu označuje poseben odnos med vero in kulturo, posebno srečanje med vero in kulturo. Izraz je precej nov: skoval ga je p. Joseph Masson DJ malo pred začetkom drugega vatikanskega

koncila, leta 1962: »V katolicizmu je danes vse večja potreba, da je inkulturiran v raznolikost oblik,« to je v raznolikost kultur (v: Shorter 1992, 11). V dokumentu, ki velja za celotno Cerkev, pa je prvič nastopil leta 1977 v sporočilu škofovske konference: »Krščansko sporočilo mora najti korenine v človeških kulturah in mora te kulture tudi preoblikovati. V tem smislu lahko rečemo, da je kateheza orodje 'inkulturacije'«. <sup>3</sup>

Novi izraz se je kmalu uveljavil, saj dobro označuje posebno razumevanje odnosa med krščansko vero in kulturami, ki ga drugi do tedaj uporabljani izrazi niso zajeli v primerni meri. Ker pa je odnos med vero in kulturo trajna sestavina krščanstva – in vsake druge vere –, si je na začetku primerno zastaviti vprašanje, zakaj je ta izraz nastal v tem obdobju in hitro dobil izjemno pomembno veljavo in v čem se razlikuje od drugih pojmov in procesov, ki označujejo odnos med vero in kulturo, kakor so akomodacija (prilagoditev), akulturacija, enkulturacija in kulturna dominacija.

Izraz inkulturacija se včasih uporablja v kulturni antropologiji in v sociologiji namesto bolj primernega pojma enkulturacija: pri tem zadnjem govorimo o procesih posameznikovega vstopanja v kulturo; obsega vse od učenja kulture do včlanjenja v neko kulturno skupnost. Lahko se reče, da enkulturacija označuje »kulturni« vidik procesov socializacije. Po Crolliusu (1986a, 36) med pomenom inkulturacije v kontekstu Cerkve in ožje misiologije in pomenom enkulturacije v kulturni antropologiji obstaja bistvena različnost: posameznik je prvotno brez kulture in jo v enkulturaciji šele osvoji, medtem ko Cerkev kot nosilec krščanskega sporočila, »čeprav ni vezana na nobeno posebno kulturo, v določeno kulturo ne vstopa, ne da bi bila prej že povezana z elementi druge kulture«. Obstajajo tudi nekateri elementi kulture, ki so po svoji naravi »transkulturni« in imajo univerzalno naravo. Crollius med takšne elemente prišteva nekatere obrede in dogme, duhovnost, institucionalno strukturo Cerkve. Sami menimo, da je v bistvenem delu teh elementov treba prepoznati antropološke univerzalnosti, ki jih najdemo v različnih religijah in kulturah, v krščanstvu pa nekateri od njih dobijo posebno zakramentalno vsebino. To pomeni dvojje: 1) ker so del antropologije človeka kot človeka, vnos krščanskega razumevanja religije vnaprej ni v nasprotju z drugo kulturo, ampak tej kulturi daje poseben pečat; 2) kulturni izrazi istega religijskega sporočila so lahko različni, zato je vsaka težnja po monolitnosti krščanske kulture napačna in ne ustreza avtentičnosti krščanskega sporočila. To se kaže tudi v izrazito središčnemu elementu krščanstva, maši: univerzalnost te liturgije je v obhajanju spomina na zadnjo večerjo, ki pa se vse od ustanovnega obdobja krščanstva obhaja v več oblikah liturgije. <sup>4</sup>

Inkulturacija se razlikuje tudi od akulturacije, ki zadeva odnos med kulturami. Nastopa na primer pri učenju nove kulture in pri opuščanju prejšnje, kakor se dogaja pri migracijah v drugo kulturo. Čeprav se izraz včasih upo-

<sup>3</sup> Mesagge of the Synod of Bishops to the People of God, *L'Osservatore Romano* [angleška izdaja], 3. 11. 1977 (v: Crollius 1986a, 45).

<sup>4</sup> Zato, denimo, sv. Cirilu in sv. Metodu ni bilo težko nagovoriti papeža, da je sprejel in potrdil slovansko bogoslužje.

rablja kor sinonim za inkulturacijo, je med njima pomemben razloček. Srečanje krščanskega sporočila s kulturami ni reducibilno na odnose med kulturami, to je na akulturacijo. V tem smislu govore nekateri avtorji o analogiji med izrazoma *inkulturacija* in *inkarnacija* (Carrier 1993, 68; Janez Pavel II. 1996). Pri inkulturaciji je pomembno posebno »*v-kulturjenje*«: božje sporočilo naj najde prostor v človeških kulturah.

Inkulturacija se v bistvu razlikuje od adaptacije in akomodacije, prilagoditve drugi kulturi. Pri tem je resda treba opozoriti, da je velik del krščanstva v preteklosti deloval predvsem na način prilagoditve. V mnogih misijskih deželah je krščanstvo v paketu z evangelijem prineslo s seboj tudi zahodne kulturne vzorce in jih nekoliko prilagodilo domačim kulturam. Adaptacija zato zelo težko privede do temeljitega notranjega prekvašenja druge kulture. Takšen način vstopa krščanskega sporočila v drugo kulturo kaj lahko povzroči, da v njej bivajo stari in novi religijski elementi vzporedno in pomešano, da se ohranja neke vrste sinkretizem. Ne nazadnje, inkulturacija se razlikuje od adaptacije v tem, da je njej lastno zavedanje »dialoškega značaja odnosa med Cerkvijo in kulturami« (Crollius 1986b, 64). Dialoškost pa ni bivanje enega ob drugem, ampak pot dialoga, ki je usmerjena k sintezi. »Pomen dialoga je prav v formalni značilnosti vzajemne komunikacije - 'dialogos'.« (62) Bistveni sad pristnega dialoškega srečanja pa je - v tem se strinjajo filozofske ugotovitve Martina Bubra (1999) v *Dialoškem principu* in rezultati mednarodne sociološke raziskave o mediaciji v situacijah normativnega konflikta (Berger 1997) - to, da se v dialoških odnosih rodi nekaj »*vmes*« (*das Zwischen*). Po Bergerju dialoška mediacije vsebuje ustvarjalno moč, s katero so se oblikovali novi simboli, vrednote in pomeni, ki so bili sprejemljivi za poprej sprti strani.

Predvsem pa se inkulturacija razlikuje od *kulturne dominacije*, to je družbenega odnosa, ko ena kultura prevladuje in se ima zato za večvredno, superiorno. Takšna kultura samo sebe prepoznava kot samoreferenčno in samozadostno, ne kaže potrebe, da bi prisluhnila drugi in drugačni kulturi bodisi kot enakovredni bodisi kot vredni sogovornišva, ker se v njej izražajo nekatera bogastva, ki jih v prvi ni. V preteklih stoletjih je bilo takšnega krščanstva precej, razlogi za to pa so povezani s splošno mentaliteto tedanje evropske civilizacije. Evropski odnos do drugih kultur in civilizacij je bil izrazito superioren. Stoletja evropocentričnosti so vtisnila svoj pečat tudi v misijskem delovanju, ki je krščanstvo v prevladujoči meri oznanjalo z uveljavljanjem zahodne kulturne matrice, vključno z uporabo jezika - latinščine in z liturgijo. Le v nekaterih izrazih, na primer pri liturgičnemu petju, je bilo več poslušna za avtentičnost lokalnih kultur.

Zaradi dialoške narave je inkulturacija zavarovana tudi pred kulturnim relativizmom, ki resda skuša odpraviti napačno dominacijo etnocentrizma, vendar pri tem naredi drugo bistveno napako. Po Crolliusu (1986b, 63-64) ustvarja kulturni relativizem afirmacijo absolutnosti vsake kulture znotraj svojega lastnega področja, to pa je zgodovinsko nevzdržno, saj vedno nastajajo medsebojni stiki. Brez prizadevanja za dialog, brez iskanja razumevanja drugega »je koeksistenca le bivanje drug ob drugem in toleranca le drugo ime za indiferenco«.

Vendar pri tem ne govorimo le o odnosu do neevropskih kultur – tudi znotraj zahodne kulture je krščanstvo dolgo v moderni čas gojilo močno nezaupanje do razvoja sveta, ki je potekal iz virov zunaj krščanstva. To je v posameznih okoliščinah vodilo h kulturnemu boju, predvsem pa je privedlo do tega, kar je drugi vatikanski koncil poimenoval »prepad« med Cerkvijo in zahodno družbo.

### **2.3 Moderna doba in nekateri poskusi inkulturacije v misijskih deželah**

Poskusi drugačnega vstopanja krščanstva v druge kulture in civilizacije so obstajali tudi v moderni dobi. Nekateri so bili zelo pomembni in daljnosežni in – čeprav so obstajali le kratko obdobje – kažejo, da so veliki duhovi krščanstva vedno prepoznavali potrebo po resničnem srečanju evangelija z najbolj pristnim v drugih kulturah. Med najbolj znanimi poskusi je kitajski misijon, kakor so ga vodili Mateo Ricci in jezuiti: poskus globokega dialoga z religiozno kulturo konfucijske Kitajske je imel za cilj globoko sintezo, ki bi privedla do pokristjanjenja kitajske kulture tako, da bi nastalo kitajsko krščanstvo oziroma kitajska oblika krščanstva. V tem smislu je Ricci sprejel tri kitajske elemente, to je poimenovanje krščanskega Boga s tradicionalnim kitajskim izrazom »Gospod nebes« ter kult Konfucija in umrlih družinskih prednikov – ta elementa po Ricciju nista bila praznoverje. Problem je nastal pri nekaterih njegovih naslednikih, ki so – tako Shorter (1992, 158–159) – v obred sprejemali nekatere praznoverne izraze, ki jih Ricci nikoli ni sprejel. To je vodilo k prepovedi Riccijevega poskusa. Prepoved je bila umaknjena šele s papežema Pijem XI. in Pijem XII.: leta 1935, ker da je »kult Konfucija v bistvu nereligiozen in ne nasprotuje katoliški doktrini«, leta 1939 pa podobno za tradicionalni kitajski pogrebni obredi in za kult družinskih prednikov.

Podobno je bil v tedanjem obdobju nerazumljen in zavržen poskus Roberta de Nobilija glede srečanja med evangeljskim sporočilom in hinduiistično Indijo in poskus Pedra Paza v etiopski obliki krščanstva. Jezuitski misijon med Indijanci v južnoameriških kolonijah, ki je potekal v povsem drugih okoliščinah, to je med preprostimi ljudstvi brez razvite visoke kulture, kakor sta jo imeli Kitajska in Indija, pa je onemogočila sama zahodna družba. Med poskusi poznejših misijonarjev, ki so uporabljali nekatere elemente bolj pristne inkulturacije, velja omeniti tudi slovenska misijonarja Baraga in Knobleharja. Vendar potek zgodovine kaže, da je bistveni premik k inkulturaciji kot primernemu načinu evangelizacije povezan s pripravo, z dogajanjem in z odločitvami drugega vatikanskega koncila in z razvojem po njem. Hitro sprejemanje inkulturacije so pospešile sočasne spremembe položaja zahodne kulture glede na druge kulture in civilizacije in velike družbene spremembe v zahodni družbi.

Za pravično oceno omenjenih poskusov inkulturacije je treba razumeti širši kontekst moderne dobe. Evropska civilizacija, na začetku moderne dobe še močno pod vplivom krščanstva, je bila v izjemnem civilizacijskem napredku in vzponu moči: izjemen razvoj znanosti in tehnike ter z njima



spremenjeno gospodarstvo in vojaška tehnika, znanje in praksa v humanistiki in v politični organizaciji družbe, so – gledano primerjalno – prinesli premoč Zahoda nad drugimi civilizacijami. Zaradi univerzalističnih projektov moderne dobe, ki jih verjetno najbolj močno izražajo razsvetljenska iskanja univerzalnih spoznanj, težnje po družbeni univerzalnosti in z njimi povezano poenotenje, niso presenetljive. V posameznih vidikih so takšne težnje navzoče tudi v nekaterih prizadevanjih Cerkve po tridentinskem koncilu, zato ni presenetljivo, da so bili poskusi spodbujanja pluralizma krščanstva in priznavanje lastne kvalitete drugih kultur sprejeti precej kritično in v nekem obdobju pogosto zavrtnjeni.

Sedanji čas je bistveno drugačen. V družbi, v kulturi, v religijski pripadnosti in v duhovnem izražanju so se uveljavili pluralizem, sekularizacija in funkcionalna diferenciacija. Pluralizem ne obstaja le znotraj kultur in subkultur ter religijskih predstav zahodnih družb, pluralizem posebne vrste obstaja na svetovni ravni. Zahodna civilizacija ni več »Civilizacija«, pisano z véliko – nasprotno, zahodna civilizacija je le ena od civilizacij, in to v nekaterih vidikih, vključno z religioznim – gledano primerjalno –, precej šibka. Tudi globalizacija se ne izraža le v težnjah po globalnem uniformiranju, ampak v obujanju krajevno obarvanih tradicij, tako da govorimo o »glokalizaciji« (globalni lokalizaciji) procesov, ko se zaradi globalnega vpliva na lokalno kultura spremeni, ne pa odpravi. Predvsem pa je padlo zaupanje v razsvetljensko utemeljeno iskanje univerzalnih racionalnih spoznanj. Danes je evidentno, da ni mogoče dosegati edinosti na način monolitnosti. Precej sprejeta pa je vizija edinosti v različnosti, ki se postavlja kot nasprotje viziji postmodernega relativizma. Ta relativizem uveljavlja načela strpnosti brez edinosti in brez liberalnega razumevanja multikulturalizma, ki sta pogosto povezana z indiferentnostjo do drugega in drugačnega – drugi je lahko drugačen, a z njim ni pristnega srečanja v različnosti identitet (Ballin 2003).

Zanimivo, vizija edinosti v različnosti se močno ujema z usmeritvami prvega obdobja krščanstva. Tedanja kulturna različnost Cerkva ni ogrožala notranje edinosti krščanstva prvega tisočletja; ogrožali so jo heretične trditve in (pozneje) politični interesi uporabe religije za partikularne politične cilje.

V tem kontekstu je razumljivo, da se je uveljavljanje novega razumevanja odnosa med krščanskim sporočilom in kulturami začelo v prelomnosti družbeno-kulturnega obdobja, to pa so različni družboslovci, humanisti in teologi v prvi in v drugi polovici 20. stoletja poimenovali ali konec moderne dobe ali nastop postmoderne dobe.<sup>5</sup> Premik v Cerkvi se je pripravljaj dalj časa, bistveno pa so ga zaznamovale odločitve drugega vatikanskega koncila, katerega temeljna teza je nov odnos med krščanstvom in družbo, med klerom in laiki, med različnimi krščanskimi Cerkvami in med religijami. Sestavni del tega procesa je nova evangelizacija, katere integralni del je tudi inkulturacija.

<sup>5</sup> Za kristjane bi moralo biti posebej zanimivo to, da so že pred desetletji premike v takšni smeri izrecno prepoznali tudi tako pomembni krščanski avtorji, kakor so: v teologiji Romano Guardini (*Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, 1950), v filozofiji Nikolaj Berdjajev (*Novoe srednevekov'e: Razmyšlenie o sud'be Rossii I Evropy*, 1924; slov. prevod 1999) in v sociologiji Pitirim A. Sorokin (navedeni deli iz leta 1957 in iz leta 2002).

Kako velik je ta premik, smo nakazali že v zvezi s kitajskim misijonom. Premik k razumevanju, da se nezahodnim kulturam prizna neka kvaliteta, se je gradil od konca 19. stoletja; nekako v sredino obdobja prehoda sodijo besede Pija XII. v okrožnici *Summi Pontificatus* (1939): »Vse v navadah ljudi, ki ni preveč tesno povezano z praznovanjem, da bi se od njega ločilo, ali kar ni napaka, naj se sprejema naklonjeno, in če mogoče, ohrani.« (v: Carrier 1993, 65) Isti papež na drugem mestu opozarja, da »sprejetje evangelija ne pomeni porušenja česarkoli, kar je dobro, dostojno in lepo v njihovem značaju in naravni duhovnosti« (65). Drugače rečeno, zahodni kulturni vzorec krščanstva ni ustrezen za misijonske dežele: krajevne Cerkve je treba spodbujati k ohranjanju dobrega v lastnih kulturah in k inkulturacijskemu prenavljanju v smeri potrebnih sprememb od znotraj. K avtentičnosti afriških in azijskih krajevnih Cerkva je prispevalo tudi dejstvo, da so postajale v zadnjih desetletjih vse manj odvisne od misijonarjev z Zahoda, pa tudi vedno več škofov je prihajalo iz domače kulture.

## 2.4 Inkulturacija in sodobno zahodno krščanstvo

Vera v Evropi je skozi stoletja dosegla neko kulturno obliko, za katero se je dalj časa zdelo, da primerno odgovarja na zahteve življenja. Vendar ta oblika v večini držav Evrope ni šla v korak s spremembami časa in s spremembami kulture.<sup>6</sup> V tem smislu je Pavel VI. še kot kardinal Montini na pragu drugega vatikanskega koncila zapisal, da je med vero in razvojem sodobnega sveta nastal prepad, ki se zdi kar nepremostljiv: »Po dvajsetih stoletjih zgodovine se zdi, da je Cerkev ... dejansko odsotna iz sodobnega sveta.« (Pismo milanskim klerikom januarja 1963, v: Carrier 1993, 10) Pavel VI. je s tem mislil na dramatično stanje demokratičnega dela zahodne civilizacije sredi 20. stoletja in ne na komunistični blok. Premik koncila je povezan z zavedanjem, da stara kultura krščanstva ni bila več primeren okvir posredovanja evangeljskega sporočila sodobnemu človeku.<sup>7</sup> Cerkev se je z drugim vatikanskim koncilom odprla svetu, vstopila je v dialoški odnos z razvojem sveta. To je bil pogumen, a nujen korak. Inkulturacijo moramo razumeti in izvajati kot integralni del tega koraka.

Inkulturacija tako nastopa v kontekstu velikih sprememb drugačnega pogleda na drugače verujoče in na svobodo izbiranja vere, v kontekstu drugačnega, to je dialoškega odnosa do drugih krščanskih Cerkva in do drugih religij. Predvsem pa je inkulturacija nujna glede na kulturni razvoj zahodne-

<sup>6</sup> Stanje v Združenih državah Amerike je bilo in je drugačno. Iskanje vzrokov za to presenetljivo dogajanje je dolgo ostalo neuspešno. Med sodobnimi razlagami, ki do neke mere pojasnijo razloge za takšen razvoj, je po naši oceni zelo pomembna Luckmannova (2007), da je namreč Amerika ves čas gojila religijo na vmesnih ravneh družbe in tako nikoli ni bilo razkola med Cerkvijo in državo na makro ravni.

<sup>7</sup> Montini skuša pokazati tudi smer iskanja odgovora na to vprašanje. »Zato ona čuti potrebo po spominjanju (korenin vere, op. I. B.), samoočiščenju, samoobnovitvi, z namenom, da bi se znova postavila na svojo lastno pot ... Hkrati ... Cerkev preiskuje svet in skuša priti v stik s sodobno družbo ... In kako naj ta stik udejnari? To pomeni stopiti v dialog s svetom, razločiti potrebe družbe, v kateri deluje, opazovati pomanjkanja, potrebe, navdihe, trpljenja, upanja, ki ležijo v človeških srcih.« (Carrier 1993, 10)

ga sveta, v katerem sekularizirani pogledi na svet v zvezi z elitno kulturo prevladujejo že dalj časa, v zvezi z delavskimi skupinami pa je odmik od krščanskih navad, vrednot in pripadanj čutiti več kakor pol stoletja.

Morda še bolj pomemben premik kakor sekularizacija pa je dejstvo, da je tudi znotraj Cerkve minilo obdobje tradicionalnega institucionalno-socializacijskega prenosa krščanstva in da so pri katehezi in pri drugih izrazih evangelizacije potrebni novi načini, pri katerih je praviloma zelo pomembna osebna izkušnja. Ta premik je razumljiv v širšem kulturnem kontekstu nastajanja subjektivne religioznosti kot nove »družbene oblike religije«. Premike v smeri subjektivne religioznosti je Luckmann zaznal pred več kakor pol stoletja v empirični raziskavi petih nemških protestantskih župnij – ti podatki so eden ključnih virov njegove knjige *Nevidna religija* (1967), ene najpomembnejših knjig na področju sociologije religije v sredini 20. stoletja. Poznejše raziskave so potrdile, da premik k subjektivni duhovnosti spremlja tudi premik k »malim transcendentam« (Luckmann 2007; Potočnik 2007), ki segajo vse od popularne psihoduhovnosti do ezoterično-okultnih praks. Po Knoblauchu (2009) pa razširjenost »individualnega iskanja duhovnosti« ni več značilna le za ezoterične skupine in za svobodne Cerkve, ampak je to postalo zelo razširjena oblika religioznosti tudi v luteranstvu in v katolištvu. Kakorkoli že vrednotimo premike k svobodnemu duhovnemu iskanju, ima to iskanje pomembno skupno lastnost z znotrajcerkvenim prepородom, ki se izraža v tako raznoterih oblikah, kakor sta nastanek cerkvenih laičnih gibanj in poživitev romanj in nekaterih drugih izrazov popularne religioznosti, vključno z velikim obiskom velikonočnega blagoslova jedi: iskanje neposredne religiozne izkušnje. Po precej uveljavljeni interpretaciji je k porastu izkustveno-duhovnega iskanja zunaj krščanstva prispevalo tudi dejstvo, da je bila v moderni dobi kulturna oblika krščanstva pod močnim vplivom razuma, to pa se kaže v dogmatskem pristopu in v poudarjanju moralnega nauka ter v razmeroma majhni pozornosti do osebnega duhovnega izkustva. Danes takšno krščanstvo mnogih ljudi ne nagovarja več. Tudi zato je še kako potrebno iskanje v smeri novih kulturnih izražanj vere oziroma nove inkulturacije. Pri tem je treba upoštevati nekaj značilnosti, tudi te, ki so poudarjene v nadaljevanju.

Najprej: v enem prvih temeljnih del o inkulturaciji poudarja Azevedo (1982, 52), da je pomemben cilj inkulturacije preoblikovanje teologije v takšni smeri, da bo mogla »transcendentnega Boga predstaviti sodobni sekularni zavesti človeštva«. Zato se je treba upreti poskusom, ki želijo Cerkev kot institucijo ohraniti v sociološki obliki, kakršna je bila pred časom primerna, današnjemu času pa ne ustreza; podobno velja glede načinov teološkega učenja. Velika ovira inkulturaciji nastopa znotraj (krajevne) Cerkve, če je napačno navezana na velika obdobja preteklosti. Eden ključnih prvih pogojev dejanske inkulturacije je, da Cerkev doseže »*notranjo svobodo v odnosu do lastnega zgodovinskega razvoja*« (27). To ni vedno preprosto, saj se je pogosto lažje nasloniti na trdnost tradicije bližnje preteklosti kakor pa iskati novih poti življenja. A takšno krščanstvo je ohromljeno, nezmožno živega soočenja z novostmi, ki jih prinaša sodobni hitro spreminjajoči se svet. Naj dodamo, da to velja od najširšega okvira Cerkve pa vse do župnij, različnih malih skupin in celo družin kristjanov. Prava pot ne vodi niti na način obram-

be pred (pogosto razkristjanjeno) sodobnostjo niti v naivni prilagoditvi tej sodobnosti. »Če Cerkve veruje, upa in ljubi ne le sama sebe, temveč vse moške in ženske sveta, je edina konsistentna drža Cerkve kritično in odkritosrčno soočenje s [post]modernostjo ... *Inkulturacija*, tako se zdi, je *edina pot Cerkve*, ki se angažira v *dialogu z modernostjo*.« (52) Ne glede na težavnost je treba zbrati »pogum za kritični dialog z današnjimi kulturami« (Rupnik 2000). Ali bo v tem ustvarjalnem procesu uspešna, pa ni odvisno le od delovanja ljudi, temveč bolj od navdiha Svetega Duha. Teologija pa mora, če želi ostati zvesta izvorni veri in tradiciji, sprejeti nalogo, da »ponovno razmisli in na nov način izrazi večno resnico na način, ki je razumljiv mentalnim kategorijam in jeziku konkretnega obdobja« (Azevedo 1982, 52).

Po drugi strani je inkulturacija trajen, potekajoč, nikoli povsem sklenjen proces. Pristno inkulturacijo označuje dinamičen in ustvarjalen odnos med krščanskim sporočilom in kulturami (Crollius 1986a). Trajno in univerzalno sporočilo evangelija se lahko izrazi v različnih kulturah, kakor se je to dogajalo vse od začetkov krščanstva. V sodobnem času, ko v zahodni družbi nastajajo tako temeljite spremembe institucij, kulture, mentalitete, da je utemeljeno govoriti o prehodu iz moderne v neko drugo veliko obdobje, so verjetno procesi inkulturacije edina pot, da se krščanstvo približa sodobnim posameznikom in skupinam ne le v njihovi enkratnosti, ampak v načinih njihovega življenja, komunikacije in delovanja, to je v njihovi kulturi. Pri tem – tako menimo – je lahko v veliko pomoč razumevanje inkulturacije, kakor jo je izražalo delovanje sv. Pavla, saj imata tedanja in sedanja kultura kar nekaj podobnosti (Sorokin 1957; Bahovec 2005; Luckmann 2007).

### 3. Sv. Pavel in prva evangelizacija: navdih za vsako inkulturacijo

Sv. Pavel velja za apostola narodov. Te službe ni izbral sam, ampak ga je Kristus posebej poklical (1 Kor 15,8–10). Njegove besede: »gorje meni, če bi evangelija ne oznanjal ...« (1 Kor 9,16; prim. tudi Gal 2,20) pa kažejo na njegovo spoznanje, da je od izpolnjevanja tega poslanstva odvisen tako njegov odnos do Boga kakor bistvo njegovega življenja. Pri svojem delovanju je kmalu ugotovil, da ljudem, ki ne poznajo judovskega verovanja in kulture, evangelija ni mogoče posredovati enako kakor judom. Pavel resda ni bil prvi, ki je bil postavljen pred ta izziv. Prvi, ki ga je v takšno situacijo dobesedno »postavil« Sveti Duh, je bil Peter v srečanju s Kornelijem in z ljudmi v njegovi hiši. Glede na poprejšnje videnje je prepoznal, da evangelij ni le za jude, ampak za vse narode: »Zdaj v resnici razumem, da Bog ne gleda na osebo, temveč mu je v vsakem narodu všeč tisti, ki se ga boji in pravično ravna.« (Apd 11,34) Pa tudi nekateri drugi učenci so delovali v nejudovskem okolju. Vendar je šele Pavlovo delovanje krščanstvu prineslo sistematični odgovor na vprašanje, kako prinesiti evangelij ljudem različnih narodov, ki so živeli od judovstva različno kulturo. Njegov poskus srečanja in povezovanja evangelija in ljudi drugih kultur imamo zato lahko za prvo inkulturacijo evropskega krščanstva zunaj judovstva.

### 3.1 Pavlovo spreobrnjenje in umik iz javnega delovanja

Pavla sta prikazen pred Damaskom in spreobrnjenje zajela tako močno, da je brez odlašanja takoj začel pričevati za Jezusa. A njegovi poskusi označevanja judom v Damasku in v Jeruzalemu se niso končali posebno ugodno. Iz Damaska je moral zbežati, saj so ga hoteli ubiti. Podobno se je zgodilo v Jeruzalemu: ker so ga hoteli ubiti, so ga bratje »odpeljali v Cezarejo, nato pa poslali v Tarz« (Apd 9,30b). Apostolska dela in Pavlova pisma ne poročajo, kaj se je zgodilo v tem večletnem obdobju Pavlovega življenja. Z vsa zanesljivostjo pa lahko domnevamo, da je v samoti preživel poseben čas, v katerem se je notranje celovito preobrazil.

Menimo, da so nekateri vidiki Pavlove preobrazbe potekali podobno, kakor kažejo izkušnje mnogih drugih spreobrnjenecv. To je vzorec poti, ki jo je treba prehoditi, da se iz »miselnega« spreobrnjenja premaknemo k celovitemu življenju iz vere. Osrednji del tega je spreobrnjenje v kulturi kot načinu življenja, v pomenih, navadah, vrednotah itd. Ta korak spreobrnjenja navadno traja precej let, to pa je tudi razumljivo, saj človek dokaj hitro lahko spremeni usmerjenost mišljenja, veliko več časa pa potrebuje z spreobrnjenju kulture (Sorokin 2002).

Za Pavla je bil ta čas pomemben tudi zato, da je prav takrat nekako »osvojil« način govora in posredovanja, s katerim je nato sporočilo evangelija pri nesel narodom. Med drugim je prepoznal, da med vero in kulturo obstaja pomemben razloček. Kako močno se je tega zavedal, kaže tudi velika razlika v komunikaciji z judi (večinoma v shodnicah) in z nejudi. Pri prvih se je vedno naslanjal na izročilo Mojzesa, prerokov in postave, a pri drugih je iskal druge navezave in drugačno komunikacijo, judovsko zgodovino pa je pogosto izpuščal – predvsem pa od nejudov ni zahteval vseh kulturnih oblik izražanja krščanstva, ki so bile značilne za kristjane iz judovstva.

### 3.2 Družbeno-kulturne okoliščine tedanjega judovstva in prvega krščanstva: helenizem, kulturni in verski pluralizem

Kristusovo rojstvo, začetki krščanstva in Pavlov čas segajo v zelo zanimivo obdobje antike. Zastavlja se vprašanje, zakaj je Bog za Jezusovo rojstvo izbral prav tisti čas. Prepričan sem, da to ni zgolj naključje. Čeprav božje odločitve vedno ostajajo do neke mere skrivnost, klub vsemu lahko razločimo nekatere značilnosti tedanjega judovstva in tedanje kulture, ki so bistveno vplivale na razvoj in na razširjanje krščanstva.

Rimski imperij je bil komunikacijsko povezan in odprt prostor, to pa je v razmeroma dolgem obdobju omogočilo migracije ljudi, mešanje kultur in srečavanja različnih idejnih predstav v obsegu kakor še nikoli prej v znani zgodovini. Zanimivo »globalno« prepletenost tedanjega življenja najdemo že v poročilu o Jezusovem rojstvu. Jezus se je rodil v Betlehemu iz dveh razlogov: iz rimskega, ker je potekalo štetje, in iz judovskega, ker je to mesto Jožefove rodovine.

Drug pomemben vidik je idejno stanje tedanjega časa, katerega sestavni del je bil kulturni in religiozni pluralizem. Razširjenost mnogih različnih verskih pogledov, predvsem pa vzhodnih misterijskih verstev kaže, da ljudje v grškem in v rimskem duhovnem svetu niso več našli trdnosti. Lahko se reče, da je obstajala neke vrste duhovna stiska, ki je del ljudi vodila v duhovno odprtost za poprej neznane verske poglede. To religiozno iščočo kulturo imamo lahko za neke vrste antipod prevladujoči kulturi množic, to je kulturi zabave (»kruha in iger«) in športa, pa tudi tisti eliti, ki si je prizadevala za javno družbeno uveljavitev, bodisi z močjo ali s posvetnim znanjem.

Judovski (oziroma hebrejski) narod je že pred nastopom krščanstva razvil več različnih načinov odnosa do drugih kultur in narodov. Judovski narod je bil razseljen in razkropljen po mnogih deželah, na življenje v Judeji pa sta močno vplivali kultura helenizma in politična podrejenost rimskemu imperiju. Judovske odzive na »medkulturni stik«, če smemo uporabiti ta pojem, lahko združimo v tri oziroma štiri tipične načine. Del judovstva je zavrnil drugo kulturo, bodisi v izbiri izolacije ali gorečega izražanja judovske drugačnosti (npr. eseni). Drugi so ubrali nasprotno pot in se kolektivno skušali čimbolj prilagoditi helenistično-rimski kulturi: posledica tega je bil velik verski in kulturni sinkretizem, pogosto tudi izguba bistvenega dela specifične judovske kulturne identitete. Tretji pa so iskali »tretjo pot«, to je načine, s katerimi bi skušali ohranjati svojo identiteto (pa ne le pasivno, temveč dejavno in ustvarjalno) ob hkratnem pozitivnem odnosu do drugih ljudi in do drugih kultur. Pomembno je, da na te tri poti ne gledamo le kot na zgodovinske oblike tedanjega časa – prav podobne izbire so tudi v našem času. Zavrnitev drugih kultur, ki je v mehki in pasivni obliki tradicionalizem, v agresivni pa integralizem in/ali politični fundamentalizem, sinkretistično (in relativistično) prilagajanje drugim kulturnim vzorcem in dialoško srečanje so zelo sodobni načini srečanja med krščanstvom in nekrščanskimi kulturami oziroma nekrščanskimi kulturnimi vzorci. Dodati je treba še četrty vzorec, ki je resda v Svetem pismu manj izpričan kakor prvi trije: to je način individualnega izstopa iz ene kulture (prej judovstva, zdaj krščanstva) in individualna izguba prvotne identitete.

V okviru »tretje, dialoške poti odnosa z drugimi kulturami« so Hebrejci (judje) pokazali veliko ustvarjalnost. Morda se najbolj izrazito to kaže v *Knjigi modrosti*. Ta del Stare zaveze je bil napisan pod močnim vplivom grškega miselnega okvira: grški so jezik, literarna oblika in struktura. Takšen način pisanja je prejšnjim knjigam Stare zaveze neznan: peteroknjžje, psalmi in preroki nosijo zelo močan pečat hebrejske (judovske) kulture. Knjiga modrosti pa uporablja veliko izrazov grškega izvora, ki so brez neposredne vzporednice v poprejšnjih judovskih knjigah. Vendar pa vse te razlike temeljnega sporočila ne spremenijo: verski odnos do GOSPODA, enega, osebnega Boga, je v središču celotne knjige. Sporočanje pa je predloženo na način, razumljiv tudi Nehebrejcem – in tistim Hebrejcem v diaspori, ki so postali kulturno s helenistično kulturo bolj domači kakor z judovsko. Drugače rečeno, grške kategorije so pretransformirane v avtorjevo biblično vero. Ta knjiga kaže, kako uspešna je bila lahko inkulturacija judovske vere v drugo kulturo. Shorter (1992, 115–116) poudarja: »Inkulturacija te oblike

je judovski skupnosti v diaspori pomagala, da se je obvarovala pred skušnjavo sinkretizma.«

Pavel je zelo verjetno poznal prizadevanja Hebrejcev v diaspori, da ohranjajo biblično vero na način pristne inkulturacije, saj je bil tudi sam jud iz diaspore in mu grška izobrazba ni bila tuja. Verjetno mu je tudi to pomagalo prepoznati, na kakšen način naj evangeljsko sporočilo posreduje narodom oziroma kakšne so bile zahteve inkulturacije krščanstva v te kulture.

### 3.3 Pavlov odnos do judovstva kot vere in kulture

Pavel je bil ponosen na to, da je bil vzgojen kot pravoveren jud. Tudi ko je po spreobrnjenju spoznal, da postava ne daje prave svobode, se zdi, da sam postave ni nikoli povsem zavrnil. Po mojem mnenju bi bilo pravilneje reči, da je razvil kritično razlikovanje postave, s tem pa je lahko presodil, kaj je v postavi trajnega in »trans-kulturnega« (veliko več kakor le deset zapovedi), kaj je dobro, a vezano na specifičnost hebrejskega naroda, in kaj napačno »pretiravanje«. Apostolska dela na več mestih izpričujejo, da je Pavel ostal zvest mnogim določilom postave, med drugim tudi, ko se je sam očiščeval v templju (Apd 21, 21–26) ali ko je dal obrezati Timoteja, sina Judinje in Grka, da bi bil njegov spremljevalec (Apd 16,3). V prizadevanju za rast evangelija se je zelo trudil, da glede postave ne bi bil predmet pohujšanja med judi. Vendar je hkrati zelo jasno in s trdno besedo zahteval, naj kristjani iz judovstva ne pričakujejo enakega ravnanja od drugih kristjanov.

Sam je kmalu spoznal, da pri spreobrnjencih iz poganstva ne sme zahtevati izpolnjevanja vseh določil postave, zlasti ne nekaterih judovskih kulturno utemeljenih norm. Takšno razločevanje je uspešno zagovarjal tudi na prvem jeruzalemskem zboru. Zanimivo, da besede rešitve spora glede postave Apostolska dela ne pripisujejo Petru, ampak Jakobu, ki je bil verjetno najbolj »judovski« med vsemi apostoli. Sprejeta rešitev za kristjane iz nejudovstva odpravlja večino določil postave, razen zahtev po urejenem odnosu med možem in ženo in glede zavrnitve uživanja mesa živali, darovanih malikom, in mesa zadušenih živali.

Drugače rečeno, Pavel je do judov ves čas skušal ostati jud, zvest postavi in kulturi. Vendar je po spreobrnjenju in pozneje prek srečanj z ljudmi drugih kultur judovskim kristjanom zelo jasno povedal, da je treba razlikovati med univerzalnim v evangeliju in kulturnimi izrazi, ki so lahko glede na kulture različni.

Ob tem dodajmo, da se je Pavel lahko navezal tudi na kritični odnos do kulturnega razumevanja Mojzesove postave z množico predpisov, kakor se to razkriva v evangelijih. Med drugim je Jezus v soboto ozdravil hromega moža pri kopeli Betésda (Jn 5,2–8), v soboto učencem ni prepovedal smukati klasja (Mt 12,1); govoril je s samarijansko ženo kljub prepovedi postave (Jn 4,4–28); zelo ostro je očital farizejem, da se postave držijo samo na zunaj, z izpolnjevanjem pravil, pravega bistva postave, pravičnosti, usmiljenja in drugih vidikov pristnega odnosa z Gospodom pa ne žive (Mt 23,1–7; 13–15; 23–36).

### 3.4 Nejudovski kulturni izrazi krščanstva

Za Pavla se lahko reče, da je bil domač v dveh kulturah, v judovsko-hebrejski in v grško-helenistični. Zato lahko utemeljeno sklepamo, da je do neke mere poznal težave, ki so jih morali Hebrejci v diaspori premagati, da so sredi drugače verujočih ohranili verovanje v osebnega Boga. Verjetno so mu zato predkrščanski primeri inkulturacije, tudi prej omenjena Knjiga modrosti, pomagali, da je sčasoma razvil pot inkulturacije krščanstva v helenistično kulturo. V pismih je Pavel uporabljal mnoge elemente grške kulture, denimo sestavo pisem, način argumentiranja, mnoge izraze. Zanimiv je tudi njegov govor na atenskem areopagu, saj se na poseben način močno razlikuje od govora v shodnicah. Atencem se približa z omembo kipa neznanega boga, z omembo besed helenističnega pesnika Arata, v pozivu k bogoiskateljstvu, pomembnemu vsem iskrenim mislecem in filozofom (Apd 17,27–28).

Na drugi strani pa je očitno, da je bilo Pavlovo mnenje o grško-rimski kulturi zelo kritično. Marsikaj iz moralnega učenja helenizma je ostro kritiziral, globoko ga je razžalostila množica malikov v Atenah. Vendar zaradi tega ni zavrgel srečanja z ljudmi, ki so živeli v tej kulturi, temveč je univerzalno sporočilo evangelija skušal posredovati na način, ki je bil ljudem te kulture razumljiv in blizu. Na kratko povedano, Pavel je razvil kulturno razločevanje: znotraj nekrščanske kulture je prepoznal, na kaj se lahko naveže, da bi evangelij nagovoril ljudi, ki so živeli v tej kulturi, hkrati pa je ostro zavrnil elemente te kulture, ki so nasprotovali bistvu evangelija. Pozneje je spreobrnjence svaril pred polovičarstvom, pred skušnjavami in pred prestopki, ki so se pokazali v krščanskih skupnostih in ovirali polnost življenja po evangeliju. Lahko rečemo, da je Pavel dobro prepoznal, kako tedanja kulturo preobraziti od znotraj, pri tem pa ohraniti dobre vsebine te kulture – to pa je točno to, kar smo zgoraj označili za pristno inkulturacijo v sodobnem pomenu besede.

### 3.5 Nekateri vidiki Pavlove antropologije: celovitost življenja, evangeljska morala, osebe in skupnost, pomen izkustva, partnerji dialoga

#### 3.5.1 Celovitost življenja

Za Pavla vera ni bila zgolj pogled na svet, ampak življenje: za vero je svoje življenje povsem izpostavil. Življenje pa, kakor ga je živel, je Pavel živel celovito – ničesar v življenju ni živel zunaj odnosa s križanim in vstalim Kristusom.

V pismu Tesaloničanom (1 Tes 5,23) to še posebej poudari: »In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride vaš Gospod Jezus Kristus.« Naloga verujočega je tako, da zaživi v celovitosti duha, duše in telesa – to je celovitost vsega življenja. To shemo so sprejeli in razvili vzhodni cerkveni očetje in jo imamo lahko za podlago izjemnega ustvarjalne-



ga zagona teologije, filozofije in umetnosti krščanstva prvih stoletij.<sup>8</sup> Ti trije vidiki med seboj niso ločeni, ampak pomenijo celoto kot tri plasti ali tri razsežnosti: v središču človeka je duh in duhovni človek si prizadeva, da bi tudi duševno in telesno življenje živel v skladu z usmerjenostjo duha. V sodobnosti je takšno razumevanje doživelo precejšen preporod, kakor je pokazal, denimo, Rupnik v delu *Reči človek* (2001, 82–88).

Duhovni vidik pa ne zadeva le središča posameznih oseb, ampak tudi duhovne sile. V tem smislu gre Pavlovo opozorilo razumeti v smislu varovanja pred napačnimi verovanji – kakor zelo jasno zapiše apostol Janez: niso vsi duhovi od Svetega Duha. Tudi ta vidik inkulturacije se zdi zelo aktualen. V obdobju mnogih duhovnosti, to je v našem času, se je verjetno podobno kakor Janezu treba tudi nam vprašati o tem, kateri duhovi so od Svetega Duha in kateri ne. Treba se je zoperstaviti misli, da je vsaka duhovnost že sama po sebi dobra: duhove je treba preizkušati in razločevati (1 Jn 4,1).

Pavlov poziv nas vabi tudi k temu, da razvijemo razlikovanje, do katere mere pojasnjevanje in razumevanje psihičnih procesov mišljenja in čustvovanja, kakor se kažejo v humanističnih in družboslovnih znanostih, dejansko ustrezata celovitosti duhovno osredinjenega človeka. Mnoge znanstvene razlage duhovnega jedra ne zajamejo človeka v primerni meri ali pa ga povsem prezrejo. V tem smislu smo kristjani verjetno pozvani, da skušamo poleg »duhovne teologije« zgraditi tudi neke vrste »duhovno sociologijo«, »duhovno psihologijo« itd., torej sintezo evangeljske duhovnosti in znanja, ki temelji na razumu in empiriji.<sup>9</sup>

### 3.5.2 Vprašanje utemeljitve morale

Vprašanje morale je pri Pavlu izjemno zanimivo. Na eni strani imamo Pavla, ki je velik kritik postave in zagovornik svobode. Osebno srečanje z Jezusom je brez dvoma Pavlu prineslo osvoboditev od postave oziroma razrahljanje okovov postave. Dejansko Pavel močno zagovarja svobodo, le da naj svoboda ne bo pretveza za mesenost, življenje po mesu (Gal 5,13). Po drugi strani Pavel v mnogih pismih navaja celo vrsto moralnih zahtev. Menimo, da ni bistvena le vsebina teh zahtev, ampak tisto, na čemer jih utemeljuje, v čemer vidi podlago in bistvo predlaganih zelo zahtevnih etično-moralnih zahtev krščanskega življenja.

Menim, da Pavlova morala ni morala predpisov in pravil, zgrajenih na podlagi gole razumske presoje ali »dogmatičnosti«. Zdi se celo, da pri Pavlu ne najdemo izjemnega zaupanja v razum sam po sebi. Čeprav pogosto opozarja starešine na razumnost, pa omadeževanim in nevernim pripisuje »oma-

<sup>8</sup> Poleg prispevka Origena in kapadokijskih očetov omenimo še izjemnega pesnika sv. Efrema Sirskega, pa razvoj slikarstva, ki je prek ikon segel tudi v zahodno Cerkev vse do križa Frančiška Asiškega, na drugi strani pa prek bizantinske umetnosti privedel do prvega vrhunca ruskega slikarstva v ikonografskem opusu Andreja Rubljova.

<sup>9</sup> Med prvimi sodobnimi poskusi znotraj sociologije v tej smeri omenimo Sorokinov poskus oblikovanja integralnega znanja, v katerem bi se kot sinteza povezala čutom dostopna, empirična spoznanja, razumsko utemeljeno (humanistično, družboslovno, etično in filozofsko) znanje in nadrazumsko, intuitivno spoznanje (Sorokin 1957; 2002; Bahovec 2008).

deževan um in vest« (Tit 1,15). Dejansko Pavel osrednjo pomembnost življenja iz vere pripisuje trojici, ki ostane: vera, upanje in ljubezen, razumu pa toliko, kolikor je vključen v celovitost teh spoznanj in drž.

Menim, da šele v tem kontekstu lahko razumemo jedro njegove utemeljitve morale. Posebno jasno to izrazi v pismu Galačanom (5,1–6): »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti. Tisti, ki iščete opravičenje v postavi, nimate nič več skupnega s Kristusom: odpadli ste od milosti. Po Duhu, iz vere, pričakujemo upanje pravičnosti, saj v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč vera, ki deluje po ljubezni.«

V premišljevanju o sv. Pavlu je Michel Quesnel (2009, 73–75), vrsto let biblicist na katoliškem inštitutu v Parizu, zapisal: »Krščanska morala ni – kot se pogosto misli – pokorščina predpisom.« Krščanska morala je morala klica – odgovoriti na božji klic, kakor se posebno dobro vidi v priliki o bogatem mladeniču (bolje: o usmiljenem Očetu). Zdi se, da Pavel moralne zahteve – in to kljub svoji izjemni izobrazbi! – v bistvu utemeljuje na srečanju z osebnim Jezusom, v pozivu, odgovoriti na Jezusov klic, in le malo upošteva gola spoznanja človeškega razuma in tradicijo postave. Jezusov klic pa je vreden zaupanja, saj je dal zagotovilo: »Jaz sem pot, resnica in življenje.« (Jn 14,6)

Najkrajše rečeno: to pomeni, da Pavel ni zagovornik morale principov, ampak morale odgovora na Gospodov klic, morale, ki izvira iz odnosa upanja in vere in se uresničuje v dejavni ljubezni. Prepričan sem, da je tako utemeljena morala še kako sodobna. Kakor smo pokazali, sodobni človek le težko sprejme nauk in moralne zahteve, ki bi bile utemeljene predvsem na razumskem »moralnem imperativu« in se kažejo skoraj kot pritisk moralizma. Precej drugačen odnos do iste moralne maksime izhaja iz osebnega srečanja, iz svobodnega osebnega odgovora na klic.

Inkulturacija te vrste zahteva pristno duhovno razločevanje, ki vključuje osebno duhovno izkušnjo in zavrača slepo zaupanje v (zgolj na podlagi razumskega premisleka utemeljene) principe, načela! To je naporna, a človeka vredna drža. Pristno razločevanje je živ osebni proces, navezuje se na osebne odnose do Boga, zaupnih ljudi, narave, vključuje spomin in upanje, ljubezen. Celovitost, ki se zahteva za pristno razločevanje, v človeku prebujata in razvijata najvišje človeške zmožnosti. Življenje zgolj iz principov morale pa, nasprotno, v Pavlovem smislu lahko ostaja znotraj okovov gole postave. Hkrati je treba takoj dodati, da razločevanje rodi tradicijo, spodbuja sistem zahtevanih drž, brez katerih razločevanje ni mogoče, zato mora oseba, ki razločuje, ujeti »takt« ali ritem in do neke mere slediti redu. Razločevanje ni anarhija, temveč ima značilnosti živega organskega procesa, ki zahteva svojo strukturo in izpolnjevanje pravil, pri tem pa je bistveno razvijanje razumnosti.

### 3.5.3 Izkustveno krščanstvo in potreba po življenju v skupnosti

Za Pavla je bistvo njegovega življenja, delovanja in verovanja povezano z izkustvom srečanja z Jezusom. Brez tega Pavel ne bi bil to, kar je bil. Nedvomno lahko sklepamo, da se ne bi spustil v tako tvegano in nevarno življenje.

Pa tudi nasploh se zdi, da je Pavel posredovanje evangelija redno utemeljeval na svojem izkustvu in na izkustvu apostolov. Enako se kaže tudi v priporočilih in navodilih, ki jih je pisal svojim skupnostim: vedno znova poudarja nujnost živega izkustvenega odnosa s Kristusom. To srečanje resda rojeva različne darove, vendar je vsak posamezen dar dan za celotno skupnost. Celo več, bogastvo vsakega posameznega daru se prepozna šele znotraj vključenosti v celotno skupnost. To posebno močno prikaže v prisposobi o množici darov kot delov enega telesa, ki je Cerkev (Rim 12,4–8).

Zanimivo, da so Pavlove besede v pismih pogosto namenjene konkretnim posameznikom. Lahko bi rekli, da je Pavel nekako ostal zvest izvorni tradiciji razodetja, saj v Stari zavezi Bog človeka vedno znova pokliče po imenu. Tudi Pavel svojega nagovora krščanskim skupnostim ne piše v splošni obliki, ampak povezuje osebe in skupnosti. Kakor bi s tem hotel pokazati, da oseba za svoj duhovni in občečloveški razvoj potrebuje vključenost v skupnost, ki pa ni nadrejena posamezniku.

Takšen pogled na odnos med posameznikom in skupnostjo je zelo sodoben. Omenimo le dva konteksta. Prvič, kljub naraščajočemu individualizmu je v zadnjih desetletjih v zahodni družbi mogoče opaziti nastanek novega komunitarizma, to je priznavanja potrebe po živem skupnostnem povezovanju kot podlagi javnega civilnega, političnega in ekonomskega življenja (Bahovec 2005). Drugič, v Cerkvi in v sekularni družbi je treba omeniti poživitev različnih vidikov skupnostnega življenja, na primer v obliki družbenih gibanj, malih skupin, skupnosti, vključno s prizadevanjem za preoblikovanje župnij v smislu malih skupnosti in za oblikovanje cerkvenih laičnih gibanj in skupnosti. Poznavanje navdiha in načinov, kako je Pavel gradil tedanje cerkvene skupnosti, je zato sodobnim skupnostim več kakor zgolj dobrodošlo vedenje. V Pavlovih pismih je razkritih mnogo načinov, kako deluje Duh, opisano je, kakšne skušnjave pridejo v vsako skupnost in kako se z njimi soočiti. Predvsem pa Pavlova pisma izpričujejo, da je rast krščanskih skupnosti vzajemno delo celotnih skupnosti in ne le voditeljev. V sodobnosti bi to pomenilo, da smo pastirji, duhovniki, redovniki in laiki skupaj poklicani, da si prizadevamo za inkulturacijo.

### **3.5.4 »Edinost v različnosti«: različnost ljudi in narodov in univerzalnost krščanstva**

Zdi se mi, da orisa prispevka sv. Pavla k inkulturaciji krščanstva v tedanji čas in v sodobnost ni mogoče skleniti brez omembe citata, kjer posameznike izrecno nagovarja kot člane narodov: »Kjer je to, ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh Kristus.« (Kol 3,11).

Kaj je mišljeno z uvodnim delom stavka »Kjer je to ...?« Ali Pavel razvija pogled, da bodo razlike narodov, kulturnih skupin, skupin različnih statusov itd. izginile? Menim, da ne; prej so to besede o univerzalnosti Kristusa in o edinosti, ki jo kristjani dosegajo v njem: v njem smo vsi ljudje ena družina. On je garant za eno apostolsko in katoliško Cerkev.

Vse kulturna razlike, ki ljudi pogosto medsebojno ločijo in včasih vodijo v nerazumevanje, nasprotovanja, delitve, ločitve, spore in celo spopade, v njem »zbledijo«, postanejo nepomembne. Po mojem mnenju je izjemna moč krščanstva – in takšno izkustvo sodobno človeštvo potrebuje kakor suha zemlja dežja – v tem, da je možna edinost v različnosti. Za doseganje sožitja ni treba ukiniti različnosti kultur posameznikov, skupin, narodov, civilizacij, nasprotno, Pavlove besede pričujejo, da se različnost lahko živi na način »edinosti v različnosti«.

### 3.5.5 O Pavlovem iskanju partnerjev dialoga in o načinu komunikacije

Za sklep se na kratko ustavimo še ob tem, kje je Pavel iskal in našel sogovornike in kakšne so značilnosti njegovega nagovora in nadaljnje komunikacije.

Ko je Pavel prišel v neko mesto, se je ponavadi najprej srečal s »svojimi«, to je: obiskal je judovsko shodnico. Nadalje ga srečamo na različnih zbirališčih ljudi: na trgih, na zbirališčih ob vodi in ob cestah, predvsem pa po hišah, kjer so se srečevali domači in drugi ljudje. Ko je bil v zaporu, je prejemal vrsto obiskov. Zelo pomemben je tudi govor na atenskem areopagu, kamor so ga povabili sami Atenci (Apd 17,19–20). Skratka, zdi se, da je Pavel iskal predvsem tiste prostore, ki so bili ljudem domači, kjer je bilo srečanje naravno. Omenimo dvoje najpogostejših krajev: javni prostor, kamor se je Pavel napotil sam ali skupaj z drugimi oznanjevalci, in domovi, kamor je bil povabljen on sam in kamor je gostitelj povabil tudi druge ljudi.

Po Apostolskih delih je značilnost Pavlove komunikacije takoj po spreobrnjenju to, da je »razpravljal« in »se prerokal« (Apd 9,29). Po obdobju v Tarzu pa takšen način komajda še najdemo. Njegov govor je prej kakor razprava pripoved, osebno pričevanje, spodbujanje in razločevanje. Redno se je skušal navezati na to, kar je bilo poslušalcem znano in domače: za jude izraelska zgodovina, posegi GOSPODA, za Atence njihova kultura in filozofija, za preproste ljudi pa najbolj pristna človeška čutenja. Res pa, da je pri tem uporabil izjemno znanje in neverjetno sposobnost različne komunikacije v judovskem in v helenističnim okolju.

Menim, da se včasih premalo zavedamo razlike, ki je v naravi teh dveh načinov komunikacije. Posredovanje na način pripovedovanja osebne izkušnje, narativna pripoved in prepričevanje z razločevanjem se močno razlikujejo od razpravljanja in prerokanja. Na to Pavel posebej opozori v pismu Timoteju: »Izogibaj se nespametnih in nesmiselnih razprav, ker veš, da rodijo prepire.« (2 Tim 2,23) S tem ne trdim, da je vsako razpravljanje nekoristno. Kljub vsemu pa je dobro prisluhni temu, kar je Pavel izkusil na lastni koži. Zdi se, da posredovanje evangelija prej kakor razpravo zahteva komunikacijo, ki je utemeljena na osebnem izkustvu, na pripovedi in na razločevanju – torej na celovitem vključevanju različnih vidikov življenja. Nadalje se zdi, da so poudarki Pavlova pristopa skoraj identični s tem, kakor o sodobnem oznanjanju razmišlja sodobni zahodni menih Enzo Bianchi (2007, 67): sodobno oznanjanje vere mora biti pristen duhovni proces, ki »osebe vpelje v skrivnost njihovega bivanja, ne pa dogmatična in moralna indoktrinacija«.

Glede Pavlovih poslušalcev je treba omeniti večkratno omembo Apostolskih del, da so se Poti pridruževali ugledni moški in ženske. Pavel tako ni iskal stika le s preprostim ljudstvom, ampak je razpon njegovega oznanjevanja segel v vse sloje. Končno ne gre prezreti, da je bil Pavel predvsem apostol urbanega, mestnega življenja. To bi nas moralo opogumiti, saj večina ljudi danes živi v mestih in je zato inkulturacija v mestnih okoljih še posebno nujna.

#### **4. Sklep: izzivi sodobnega časa in inkulturacija evangelija**

Dokaj kmalu se je v zgodovini Cerkev pokazalo, da je evangeljsko sporočilo možno dobro živeti v različnih kulturah: poleg judovske, grške in latinške kulturne oblike krščanstva poznajo prva stoletja koptsko-egipčansko, armensko in tudi druge oblike inkulturacije evangeljskega sporočila v lokalne kulture. Za to obdobje bi težko rekli, da je bila za krščanstvo značilna uniformiranost. V tem smislu lahko razumemo tudi Pismo Diogenu: kristjani so bili del različnih lokalnih kultur, a so bili vendarle drugačni. Edinost ni bila v kulturni enakosti kristjanov, ampak v enakem verovanju: v pluralističnem svetu rimskega imperija so pričevali za edinost v različnosti.

V poznejših časih, zlasti pa v zadnjih treh stoletjih moderne dobe, je bila – vsaj kar zadeva zahodni svet – rimskokatoliška Cerkev precej manj naklonjena pluralistični različnosti in raznolikosti krščanstva. Zdelo se je, da je najboljša pot edinosti krščanstva dokaj močna uniformiranost institucije. Zunanja enakost oblik se je ohranjala tudi z uporabo enega liturgičnega jezika. Tudi edinost s pravoslavnimi kristjani se je v nekem obdobju zdelo možna le na način uniatstva. Po drugi strani pa je različnost v rimskokatoliški Cerкви vedno obstajala. Na to kažejo na primer ustanovitve različnih redov s posebnimi karizmami – Sveti Duh daje različnost.<sup>10</sup> Tudi izrazi ljudske religioznosti so bili vedno narodno obarvani, po obdobju romantike pa se je narodna narava deloma uveljavila v vodenju krajevnih Cerkev. Vendar bi kljub vsemu težko rekli, da je rimskokatoliška Cerkev iskala pot srečanja z različnimi (neevropskimi) narodnimi kulturami na način inkulturacije. V najboljšem primeru je spodbujala prilagoditev, kombinacijo akomodacije in akulturacije, slabo pa je bilo, kadar se je uveljavljala kulturna dominacija. Kakor smo pokazali, to ni presenetljivo, saj je v skladu s temeljno kulturno zahtevo modernega veka: iskanje univerzalne urejenosti. Premoč zahodne Evrope je v tem kontekstu pomenilo širše uveljavljanje takšnega vzorca mišljenja, delovanja in kulture, kakor se je oblikoval v osrednjih centrih Zahoda.

Sodobni poznomoderni ali postmoderni čas je povsem drugačen. Živimo v času kulturnega in religijskega pluralizma, funkcionalne diferenciacije,

<sup>10</sup> Primerjaj na primer prikaz različnosti v duhovnih poudarkih meništva in škofijske duhovščine, med različnimi meniškimi in redovnimi ustanovami, med apofatično in katafatično duhovno tradicijo, kakor je to predstavil nekdanji prior pleterskih kartuzijancev Hollenstein (1982, 63–84).

poudarjenega individualizma in subjektivizma. Tradicionalne oblike življenja so močno usahnile, domet njihovega vplivanja na življenje je zelo omejen. To velja za vse tradicionalne oblike življenja, za lokalnost, za sorodstvo (družino) in za religijo. Dejstva kažejo, da je po propadu velikih ideologij Zahod duhovno šibak in zahodnjaki množično iščejo duhovnost v azijskih virih, v različnih zunajkrščanskih, pogosto ezoteričnih tradicijah iz vsega sveta ali pa posegajo po malih transcendencah samouresničevanja, po psihoduhovnosti in po podobnem.

Kakor v vseh časih pa se lahko tudi v teh okoliščinah evangeljsko sporočilo približa človeku sodobne kulture. Razvoj v zadnjih desetletjih, predvsem pa po drugem vatikanskem koncilu kaže, da pristna evangelizacija vodi v smer inkulturacije, ki se na eni strani loči od zaprtosti tradicionalizma in od zavračanja kulturnih sprememb sodobnosti, vendar ohrani pravi odnos do pristne tradicije, na drugi strani pa zavrne tisto naivno približevanje sodobni kulturi, ki sprejema sinkretistično-relativistično povezovanje krščanskih in nekrščanskih vsebin v nekakšen konglomerat in se – gledano v celoti – dejansko odcepi od bistva krščanskega sporočila. Bistvo inkulturacije v sodobnem času je po Bianchiju (2007, 108) tudi v tem, da se krščanstvo odpre pristnemu dialogu s sodobnim svetom, ne, ker bi bilo to treba zaradi pluralizma in zmagovitega relativizma, ampak »ker dialog spada k bistvu kristjanov« – kakor sodi k bistvu krščanstva tudi: »čutiti se odgovorne za človeštvo, ne da bi zahtevali kakršnokoli vzajemnost«. Skratka, bistvo krščanstva je v prizadevanju, ki ga usmerja brezpogojna agape, ljubezen – to je isti pomen besede ljubezen, kakor ga Sveto pismo uporablja za božjo ljubezen do človeka in do sveta.

V prispevku smo pokazali na več vsebin, kriterijev in zahtev, ki so povezani s sodobnimi procesi inkulturacije, in težav, zaradi katerih se takšna dinamika ni razvila že v prejšnjem zgodovinskem obdobju. Zanimivo, da se veliko poudarkov ujema s prakso, s katero je sv. Pavlu uspelo posredovati evangelij narodom. To smo našli pri vseh obravnavanih vidikih: v pomembnosti osebnega izkustva spreobrnjenja, obdobja zorenja (v Tarzu), v uporabi helenističnih elementov komuniciranja (pri Pavlu in v prejšnjem razvoju judovstva), v odnosu do judovskega krščanstva in do helenistične kulture, v poudarjanju primarnosti osebe in potrebe po življenju v skupnostih, v celovitosti življenja in morale, ki je utemeljena v osebnem klicu, in ne nazadnje v načinih, s katerimi mu je uspelo komunicirati z ljudmi kulturno in religiozno pluralne urbane kulture. Pavlova metoda inkulturacije se kaže kot izjemno sodobna.

Danes, ko je Zahod tehnično zelo razvit, duhovno pa razmeroma reven, je jasno, da se evangeljsko sporočilo zahodni kulturi ne more posredovati na način dogmatičnosti in naukov: treba se je ozreti h globljim virom in razviti globljo pot, ki bi jo lahko označili kot dialoško srečanje in duhovno-izkustveno metodo inkulturacije. Pavlov način je imel več značilnosti: čeprav izjemno izobražen, je v evangelizaciji uporabljal predvsem izkustveno-pripovedno pot, vse razumsko znanje pa je vložil v podporo temu živemu osebnemu pričevanju.

Upoštevajoč Pavlov primer in sodobno prakso, lahko sklepamo, da so osrednji pogoji za uspešno inkulturacijo v sodobno zahodno družbo tile:

Razvijati jezik komunikacije, ki bo razumljiv ljudem sodobnosti, tako kristjanom kakor vsem tistim ljudem dobre volje, ki krščanstva ne poznajo.

Priznavati obstoj različnih lokalnih kultur in subkultur (vključno z mladinskimi subkulturami) in njihovo identiteto. Človeka je treba nagovoriti (med)osebno in v njegovi kulturni identiteti, vključujoč navade, rituale, tradicijo, simbole itd., predvsem pa v njemu razumljivem jeziku. Pristno dialogsko srečanje evangeljskega sporočila in obstoječe (sub)kulture dobro teh kultur ohrani in obogati, slabo očisti, predvsem pa ustvari nove elemente kulture in s tem novo kulturo. Srečanje je dvosmerno, saj se obogati tudi evangeljsko sporočilo.

V procese inkulturacije vključiti laike, saj so pogosto bolj povezani s konkretnim življenjem, ki je potrebno evangelizacije, kakor duhovniki. Duhovniki in pastoralni delavci sami niso zmožni opraviti premika inkulturacije, tudi zato, ker se težko živijo v perspektivo laikov: potrebna je celotna lokalna cerkev.

Izjemno pomembna je odprtost škofov in drugih voditeljev, da prisluhnejo, spodbujajo in podpirajo, v ključnih vidikih tudi usmerjajo procese inkulturacije. Skupaj s kristjani, duhovniki, redovniki in laiki morajo presojati, kaj je treba narediti in kako; drugače rečeno, inkulturacija ni individualna, temveč skupnostna zadeva. Pozornost je treba usmeriti tudi v univerzalnost krščanstva, saj sta vsaka krajevna Cerkev in vsaka delna cerkvena skupnost del univerzalne Cerkve.

Pomembno mesto imajo strokovnjaki in posebni centri, ki razvijajo potrebno strokovno, organizacijsko in praktično podporo. Vendar je vloga strokovnega znanja predvsem podporne in organizacijske narave. Celovita inkulturacija, kakor se je pokazalo tudi pri analizi Pavlovega delovanja, zajema celoto življenja, ki poveže strokovno znanje z izkustvi osebnega srečanja z Bogom in med ljudmi v različnih okvirih skupnosti. Inkulturacije ne more graditi na golem strokovnem znanju, ampak na modrosti, v kateri se strokovno znanje poveže z (med)osebnim izkustvom in z (lokalno) tradicijo. Ker inkulturacija v samem jedru spoštuje posebnosti vsake kulture, zgolj uvoza ali širjenja posameznih prijemov (ali tehnik) evangelizacije iz enega kulturnega okolja v drugo večinoma ne moremo imeti za pristno inkulturacijo: inkulturacijski prenos vsebuje tudi prilagoditev novemu kulturnemu območju.

Predvsem pa je treba upoštevati, da je inkulturacija dialogski proces. V tem smislu sta temeljni oviri pristne inkulturacije tradicionalistična zaprtost, bodisi v pasivni obliki osamitve pred drugim ali v agresivni obliki zavrtnitve drugega kot drugačnega, in naivno sinkretistično prilagajanje sodobni kulturi. Druga velika ovira sta sodobni individualizem in subjektivizem, ne glede na to, ali se javljata kot individualizem ekspertov, voditeljev ali članov. Inkulturacije ni mogoče graditi na individualizmu, ampak na procesih poosebljenja, ki so bistveno skupnostni procesi. Skupnost, ki želi iz-

vajati inkulturacijo, potrebuje voditelje, strokovnjake, pastoralne delavce in ljudi sredi življenja, vendar ne zgolj enega ob drugem ali enega nadrejenega drugemu: treba je razviti usklajeno in povezano skupno refleksijo, razločevanje in delovanje. Le skupen, povezan napor vodi k možnemu uspehu. Pri tem ima osrednjo vlogo živo izkustvo vere, upanja in ljubezni.

## Reference

- Azevedo, Marcello de Carvalho. 1982. *Inculturation and the Challenges of Modernity*. Rim: Pontifical Gregorian University.
- Bahovec, Igor. 2008. Postmoderne spremembe v kontekstu Sorokinove interpretacije družbeno-kulturne dinamike. *Raziskave in razprave* 1, št. 1-3:7-35.
- . 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- Ballin, Ernst H. 2003. European Identity and Interreligious Dialogue. V: Ur. Jacques Wil Arts Hagenaars in Loek Halman. *The Cultural Diversity of European Unity*, 421-432. Leiden: Brill.
- Benedict XVI. 2009. On Cyril and Methodius. *Zenit*, 17. 6. 2009. <http://www.zenit.org/article-26200?l=english> (pridobljeno 22. junija 2009).
- Berger, Peter L., ur. 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Bianchi, Enzo. 2007. *Krščanska drugačnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Buber, Martin. 1999. *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Carrier, Hevre. 1993. *Evangelizing the Culture of Modernity*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Crollius, Ary Roest. 1986a. Inculturation: newness and ongoing process. V: J. M. Waliggo idr. 1986, 31-45.
- . 1986b. The meaning of culture in theological anthropology. V: J. M. Waliggo idr. 1986, 47-65.
- Hollenstein, Janez. 1982. *Zgovorna tišina*. Pleterje: Kartuzija Pleterje.
- Janez Pavel II. 1996. Discourse to the Plenary Assembly of the Pontifical Council for Culture. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_sp\\_17011987\\_address-to-pc-culture\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/documents/hf_jp-ii_sp_17011987_address-to-pc-culture_en.html) (pridobljeno 29. marca 2009).
- Koncilski odloki. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega cerkvenega zborna*. 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt: Campus.
- Kos, Janko. 2006. Evangelij v pogovoru s slovensko kulturo. V: *Evangelij v pogovoru s slovensko kulturo: 40. pastoralni tečaj*, 5-14. Maribor: Slomškova založba.
- Luckmann, Thomas. 2007. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Izb. in ur. Vinko Potočnik in Igor Bahovec. Ljubljana: Studentska založba.
- Luzbetak, Louis J. 1993. *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Mutiso-Mbinda, John. 1986: Inculturation: Challenge to the African Local Church. V: J. M. Waliggo idr. 1986, 75-83.
- Pontifical Council For Culture. 1999. *Toward a Pastoral Approach to Culture*. <http://www.cwtn.com/library/CURIA/PCCA-PPRO.HTM#Conclusion> (pridobljeno 15. junija 2009).
- Quesnel, Michel. 2009. *Sveti Pavel*. Ljubljana: Novi svet.
- Potočnik, Vinko. 2007. Tomaž Luckmann in sociologija religije. V: Luckmann 2007, 405-415.
- Rode, Franc. 2009. Vera in kultura v Evropi. Slavnostni govor na pastoralnem forumu, Maribor, 26. 3. <http://aktualno.rkc.si/?id=9564&fmod=0> (pridobljeno 20. aprila 2009).
- Rupnik, Marko. 2000. Pogum za kritični dialog z današnjimi kulturami. *Nova revija* 219/220: 1-27.
- Rupnik, Marko. 2001. *Reči človek. Oseba, kultura velike noči*. Koper: Ognjišče.
- Shorter, Aylward. 1992. *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Sorokin, Pitirim A. 1957. *Social & Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston. Slov. prevod dela uvo-



dnega poglavja: Ideacionalni, čutnozaznavni, idealistični in mešani sistemi kulture. V: *Kompendij socioloških teorij*, 2. dop. izdaja, ur. Frane Adam in Matevž Tomšič, 173–185. Ljubljana: Študentska založba, 2004.

– – –. 2002 [1954]. *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Philadelphia: Templeton Foundation Press.

Waliggo, J.M., A. Roest Crolius, T. Nkeramihigo in J. Mutisa-Mbinda. 1986. *Inculturation: Its Meaning and Urgency*. Kampala, Uganda: St. Paul Publications.



Jurij Bizjak

## Pavel in njegove prispodobe Bojna oprema

*Povzetek:* Apostol Pavel velja za izjemno izobraženega in zato teže razumljivega pisca. Tako ga označuje tudi njegov vrstnik apostol Peter (2 Pt 3,15-16). Po drugi strani pa vemo, da se je Pavel učil pri nogah rabina Gamáliela (Apd 22,3). O rabinih je znano, da so zelo cenili otipljiv način izražanja in na najtežja vprašanja radi odgovarjali slikovito in nazorno. Sledovi takšnega izražanja so dobro vidni tudi v Pavlovih in pavlinskih štirinajstih pismih, saj se učitelj narodov s primerjavami in metaforami pogosto izraža slikovito in nazorno. Svetopisemskim piscem je vse okrog njih govorilo o Bogu, v vsem so videli božji prst in povsod so našli pot v presežno in onstransko, vsaka sled jih je vodila čez obzorje. Takšen je bil tudi apostol Pavel. Njegovo metaforiko je mogoče strniti v nekaj področij: bojna oprema; glasbila; gledališče; hišna oprema; kamnine; lov; obleka; obredi; obrtništvo; plovba; poljedelstvo; prehrana; prestolnica; službe; stanovi; šotor; telo in udje; živinoreja.

*Gljučne besede:* metafora, prispodoba; bojevati se, tekmovati; pas, resnica; oklep, pravičnost; obutev, pripravljenost; ščit, vera; čelada, rešitev; meč duha, božja beseda

### *Abstract: Apostle Paul and His Allegories. Armour and Weapons*

Apostle Paul is considered an extraordinarily learned writer and is therefore rather difficult to understand. Already his colleague apostle Peter was of this opinion (2 Pt 3:15-16). On the other hand, we know that he was educated at the feet of rabbi Gamaliel (Acts 22:3). And the rabbis are known to have greatly appreciated a solid manner of expression and liked to reply to the most difficult questions vividly and graphically. Traces of such a mode of expression can well be seen in the fourteen Paul's and Paulinian letters because the Teacher of the Nations frequently uses comparisons and metaphors and expresses himself vividly and graphically. To the biblical authors everything around them spoke of God, they saw God's finger in everything, everywhere they found a way to transcendence and to the world to come, every trace led them beyond the horizon. Such was apostle Paul as well. His metaphors can be summarized in the following areas: armour and weapons; musical instruments; theatre; house furniture; rocks; hunting; clothing; rites; trades and crafts; navigation; agriculture; foods; metropolis; ministries; classes of society; tent; the body and its parts; cattle-breeding.

*Key words:* metaphor, allegory; to combat, to compete with; belt, truth; breastplate, righteousness; footwear, readiness; shield, faith; helmet, salvation; sword of the Spirit, word of God

Apostol narodov je proti koncu svojih dni označil svojo življenjsko pot tudi s temi besedami: »Dober boj sem dobojeval, tek dokončal, vero ohranil.« (2 Tim 4,7) Tako poročila o njegovem življenju in delu (Apd) kakor tudi njegova lastna pričevanja (Pisma) jasno razodevajo, da si je pot utiral v nenehnem boju skozi brezštevilne prepreke in ovire. Zato je razumljivo, da so v njegovem besedišču tudi besede, ki zadevajo različne vrste bojov in bojevanja.

Med glagoli izstopata zlasti dva: *strateuomai*, ki se uporablja predvsem za bojevanje na bojnih poljih, in *agōnizomai*, ki se uporablja predvsem za borjenje v gledališču. Oba imamo v pismu Korinčanom. V prvem primeru Pavel brani pravico apostolov, da so za svoje delo poplačani, in navaja primerjavo z vojaško službo: »Kdo gre kdaj na vojsko (*strateuetai*) na lastne stroške?« (1 Kor 9,7; 2 Kor 10,3; 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,4) V drugem primeru priporoča samovzgojo in navaja primerjavo s tekmovalci v gledališču: »Vsak pa, ki tekmuje (*agōnizomenos*), se vzdržuje vsega: oni, da prejmejo minljiv venec, mi pa neminljivega.« (1 Kor 9,25; Kol 1,29; 4,12; 1 Tim 4,10; 6,12)

V apostolovem besedišču je tudi beseda *hoplon*, ki pomeni orodje, pa tudi orožje. Tako piše Rimljanom: »Odložimo torej dela teme in si nadenimo orožje (*ta hopla*) svetlobe!« (Rim 13,12; 6,13; 2 Kor 6,7; 10,4) Še bolj izdatna pa je beseda *panoplia*, ki pomeni »celotna bojna oprema« in jo apostol uporablja dvakrat v pismu Efežanom (Ef 6,11.13), kjer opiše duhovnega bojevnika v opremi grškega hoplita, ki je imel na sebi šest reči: pas in oklep in obutev, ščit in čelado in meč.

»Končno, bratje, krepite se v Gospodu in v njegovi silni moči. Nadenite si vso bojno opravo (*tēn panoplian*) božjo, da se boste mogli ustaviti hudičevim zvijačam. Kajti ni se nam bojevati zoper kri in meso, ampak zoper vladarstva, zoper oblasti, zoper svetovne gospodovalce te teme, zoper hudobne duhove pod nebom. Zaradi tega si vzemite vso božjo bojno opravo (*tēn panoplian*), da se boste mogli ob hudem dnevu v bran postaviti, vse premagati ter obstati. Stojte torej, opasani (*perizōsamenoī*) okoli svojega ledja z resnico in obdani z oklepom (*ton thōraka*) pravičnosti, in na nogah obuti (*hypodēsamenoī*) s pripravljenostjo za evangelij miru; k vsemu si vzemite ščit (*ton thyreon*) vere, s katerim boste mogli ugasiti vse ognjene puščice hudega duha (*ta belē tou ponērou ta pepyromēna*); vzemite tudi čelado (*tēn perikephalaian*) rešitve (*tou sōtēriou!*) in meč (*tēn machairan*) Duha, kar je božja beseda; zraven pa ob vsakem času v duhu molite z vsakršno molitvijo in prošnjo za vse svete.« (Ef 6,11–18)

Prvi trije kosi opreme, pas in oklep in obutev, pomenijo predvsem človekov prispevek, drugi trije kosi, ščit in čelada in meč, pa predvsem božji prispevek v opisanem duhovnem boju.

## 1. »Opasani okrog ledij z resnico«

(*perizōsamenoī tēn osphyn hymōn en alētheiai*): Pas (*hē zōnē*) je dobra prispodoba za resnico, kajti v Svetem pismu je resnica to, kar dejansko biva in obstaja in kar je takšno, kakršno se pričakuje. Nasprotje od resnice so laž in goljufija, praznina in votlost, utvara in privid. Pas stisne moža in se ga

oprime, tako da pod pasom ni nič praznega in votlega, temveč je vse nabito in čvrsto, to je pristno in resnično.

Kristus je resnica, ker v njem ni nobene praznine: »In Beseda se je učlovečila in se naselila med nami; in videli smo njeno slavo, slavo kakor edino-rojenega od Očeta, polno milosti in resnice.« (Jn 1,14) »Zakaj postava je bila dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu.« (Jn 1,17) »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci. Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,31) »Jaz sem pot in resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni.« (Jn 14,6) »Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da izpričam resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas.« (Jn 18,37) »Pri Kristusovi resnici, ki je v meni, ta hvala o meni ne bo umolknila v pokrajinah ahajskih.« (2 Kor 11,10)

Dobra dela in prave molitve so resnica: »Kajti vsak, kdor dela hudo, luč sovraži in ne hodi k luči, da bi se ne odkrila njegova dela. Kdor pa vrši resnico, prihaja k luči, da se njegova dela razodenejo, ker so storjena v Bogu.« (Jn 3,21) »Pride pa ura in je že zdaj, ko bodo pravi molivci molili Očeta v duhu in resnici. Zakaj tudi Oče hoče takih molivcev.« (Jn 4,23) »Zatorej slavimo ne s starim kvasom, tudi ne s kvasom hudobije in malopridnosti, marveč z opretniki čistosti in resnice.« (Rim 5,8) »Kakor otroci luči hodite – sad luči je namreč v vsakršni dobroti in pravici in resnici – in zato preudarjajte, kaj ugaja Gospodu.« (Ef 5,9–10)

Prisposoda s pasom pa nam kliče v spomin še druga besedila, ki bogatijo apostolovo naročilo. Prerok Jeremija primerja zavzetost izvoljenega ljudstva za Gospoda s skrbjo neveste za lastni pas: »Mar pozabi devica svoj nakit, nevesta svoj pas? A moje ljudstvo me je pozabilo brez števila dni.« (Jer 2,32) Nevestin pas označuje resničnost in pristnost, pa tudi izključno pripadnost njene ljubezni ženinu.

Takšno je tudi simbolno dejanje s pasom, ki ga opisuje prerok Jeremija: »Kajti kakor se pas prime ledij moža, tako sem hotel, da se pritisne k meni vsa hiša Izraelova in vsa hiša Judova, govori Gospod, da bi bili moje ljudstvo, moja slava, moja čast in moj okras. A niso poslušali.« (Jer 13,11)

Podoba človeka, ki je opasan z resnico, je Jezusov predhodnik: »Janez pa je imel obleko iz kamelje dlake in usnjen pas okrog ledij in njegova jed so bile kobilice in divji med.« (Mt 3,4) Janez Krstnik – z obleko iz ostre kamelje dlake in pod pasom zajedajočo se v njegova ledja – je opasan z resnico pokore in spreobrnjenja in stoji nasproti »oblečenim v mehka oblačila« (Mt 11,8), ki »jedo in pijejo in uživajo« (Lk 12,19) ter sami sebe varajo, ker svojo hišo postavljajo na pesek (Mt 7,26).

## 2. Odeti z oklepom pravičnosti

(*endysamenoí ton thōraka tēs dikaiosynēs*): Pravičnost je navzven obrnjena svetost, zato je oklep primerno znamenje pravičnosti. Človekova svetost je v njem in znotraj njega, pravičnost pa je sad te notranje pravilne držbe do Boga in do bližnjega. Zato svetopisemska pravičnost ni sad črke, ampak sad duha in se večkrat enači z usmiljenjem in odpuščanjem ter z dobrimi deli.

Tako modri Sirah v hebrejskem besedilu naroča pravičnost do očeta: »Zakaj usmiljenje (*heb. tsedaqáh*) do očeta ne bo pozabljeno in se ti bo računalo v spravo za tvoje grehe.« (Sir 3,14)

Enako je bil tudi sv. Jožef pravičen po duhu, ne po črki, in je bil pravzaprav usmiljen: »Ker je bil Jožef, njen mož, pravičen in je ni hotel osramotiti, jo je sklenil skrivaj odsloviti.« (Mt 1,19)

Kot izraz notranje svetosti je pravičnost omenjena v dveh blagrh: »Blagor lačnim in žejnim pravičnosti, zakaj ti bodo nasičeni.« (Mt 5,6) »Blagor njim, ki so zaradi pravičnosti preganjani, zakaj njih je nebeško kraljestvo.« (Mt 5,10)

Kristus govori o odpuščanju in o dobroti in pravičnosti in pravi: »Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pismoukov in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo.« (Mt 5,20) »Glejte, da svoje pravičnosti ne boste opravljali pred ljudmi, da bi vas oni videli; sicer ne boste imeli plačila pri svojem Očetu, ki je v nebesih.« (Mt 6,1) »Gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci: ki dajete desetino od mete in kopra in kumine, pa ste opustili to, kar je v postavi važnejše: pravičnost in usmiljenje in zvestobo.« (Mt 23,23)

Sklep prilike o dveh sinovih, ki ju je oče poslal v vinograd, nakazuje, da pravičnost pomeni tudi kesanje in spreobrnjenje: »Kajti Janez vas je učil pot pravičnosti (kesanja!) in mu niste verjeli, cestinarji in hotnice pa so mu verjeli; vi pa ste to videli in se tudi potlej niste pokesali, da bi mu verjeli.« (Mt 21,32)

Oklep svetosti in pravičnosti odvzema strah pred sovražniki: »Dal nam bo, da bomo rešeni iz rok sovražnikov in mu brez strahu služili v svetosti in pravičnosti pred njegovim obličjem vse dni življenja.« (Lk 1,74–75)

Dobra dela bodo kakor oklep varovala pravične na vesoljni sodbi: »Tedad mu bodo pravični odgovorili: Gospod, kdaj smo te videli lačnega in smo te nasitili ali žejnega in smo ti dali piti?« (Mt 25,37)

Božja beseda prikazuje z oklepom pravičnosti tudi Gospoda. Prerok Izaija opisuje, kako Gospod skrbi za red in mir v deželi, in pravi: »Oblekel je pravičnost kakor oklep in čelado zveličanja je dal na svojo glavo, oblekel je maščevanje kakor obleko in se ogrnil z gorečnostjo kakor s plaščem.« (Iz 59,17)

Psalmist opisuje Gospodovo varstvo in obrambo z besedami: »S svojim trupom te pokriva, pod njegove peruti se zatekaš, ščit in oklep je njegova zvestoba.« (Ps 91,4)

Knjiga modrosti opisuje Gospoda, ki kaznuje krivične in rešuje pravične: »Vzel si bo za bojno opravo svojo gorečnost, oborožil bo stvarstvo, da bo kaznoval sovražnike. Za oklep si bo oblekel pravičnost, za čelado si bo nadel odkritosrčno sodbo. Za ščit si bo vzel nepremagljivo svetost. Za meč bo nabrusil svojo hudo jezo, tudi vesolje se bo z njim bojevalo proti blaznežem. Švigale bodo natančno zadevajoče strele, kakor z usločenega loka oblakov bodo letele v cilj.« (Mdr 5,17–21)

### 3. Z obutimi nogami

(*hypodēsamenoi tous podas*): Z zapetimi sandali in z zavezanimi čevlji. Ne bosí in tipajoči in ne obuti ohlapno. Bose noge so znamenje zmede in

zadrega. Job opisuje Gospodovo modrost in razumnost in pravi: »Svetovalce odpravljaj bose in sodnike dela zmedene!« (Job 12,17) Po preroku Jeremiju govori Gospod besni zaročenki: »Varuj svojo nogo, da se ne zbosi, in svoje grlo, da se ne užeja!« (Jer 2,25) Prerok Zaharija opisuje objestnega pastirja, ki bo »sezuval« svojo čredo: »Pač pa bo jedel meso pitanih in trgal njihove parklje.« (Zah 11,16)

Bose noge so znamenje sramote in ponižanja: »Kakor hodi moj služabnik Izaija že tri leta brez vrhnje obleke in bos v znamenje in prerokbo za Egipt in Etiopijo, tako odžene asirski kralj egiptovske in etiopske pregnancy, mlade in stare, brez vrhnje obleke in bose, z razgaljeno zadnjo platjo Egiptu v sramoto.« (Iz 20,3–4)

Obute noge so znamenje notranje razpoložljivosti in pripravljenosti: »Kako ljubke so na gorah noge glasnika radosti, ki oznanja mir, prinaša veselo novico, razgláša zveličanje, govori Sionu: 'Tvoj Bog kraljuje.'« (Iz 53,7)

Prizor na starogrški vazi prikazuje, kako bojevnika pred bitko igrata damo: sedita na robu vsak svojega stolčka, z obutimi nogami v položaju za naskok, da ob znaku trobente poletita kakor puščica z napetega loka.

Obutev sodi k najnujnejši opremi apostolov: »Naročil jim je, naj ne jemljejo na pot nič drugega kakor le palico, ne kruha ne torbe ne denarja v pasu; ampak naj imajo sandale na nogah in naj ne oblačijo dveh oblek.« (Mr 6,8–9)

Usmiljeni oče je izgubljenemu sinu, ki se je vrnil, takoj dal tudi čevlje na noge: »Oče pa je velel svojim služabnikom: 'Brž prinesite najboljše oblačilo in ga oblecite in dajte mu prstan na roko in čevlje na noge!'« (Lk 15,22)

#### 4. K vsemu vzemite ščit vere

(*ton thyreon tēs pisteōs*): Pomeni: ne s svojim znanjem in svojo modrostjo, temveč z vero in v varstvu Gospodovem, v senci njegovih peruti! Vera je v delovanju z Gospodom: človek naj dela z Gospodom, kajti tudi Gospod dela s človekom! Tako govori tudi napis na velikem svečniku pred parlamentom v Jeruzalemu: »Ne z močjo in ne s silo, temveč z mojim duhom, govori Gospod nad vojskami!« (Zah 4,6) Tako je Zerubabel ponovno sezidal tempelj in tako izvoljeno ljudstvo še vedno zida svojo prihodnost.

Vidno nasprotje vseh svetopisemskih vernikov je omahljivi kralj Ahaz, ki zavrača Izaijevo ponudbo: »Ne bom prosil ne preizkušal Gospoda!« (Iz 7,12) Vzorec svetopisemskega vernika pa je Abraham, ki je Gospodu verjel in se mu je to štelo v pravičnost (1 Mz 15,6), in za njim prerok Habakuk na svoji opazovalnici: »Glej, če odpade, njegova duša v njem ne bo ugajala, pravični pa bo v svoji veri živel.« (Hab 2,4; Rim 1,17) Ščit je znamenje božje pomoči, zato psalmist prosi Gospoda: »Zgrabi ščit in kopje, vzdigni se in mi pomagaj!« (Ps 35,2)

Svetopisemski verniki so zmogli, ker so računali na Gospoda: Ko so ga učenci vprašali, zakaj niso mogli izgnati hudega duha, jim je razložil: »Zato,

ker imate premalo vere!« (Mt 17,20) »Če bi imeli vero kakor gorčično zrno, bi rekli tej gori: 'Prestavi se od tod tja!' in se bo prestavila in nič vam ne bo nemogoče.« (Mt 17,20)

Pa tudi Kristus je za svoje čudeže zahteval vero: »Ko je Jezus videl njihovo vero, je rekel hromemu: 'Zaupaj, sin, tvoji grehi so odpuščeni.'« (Mt 9,2) Dva slepa je vprašal: »Ali verujeta, da morem to storiti?« Ko sta pritrdila, jima je rekel: »Zgodi se vama po vajini veri!« (Mt 9,29) Izredno je pohvalil mater Kanaejko, ki ga je prosila za hčerko: »Žena, kako velika je tvoja vera!« (Mt 15,28)

Kako tesna je povezava med vero in pravičnostjo, je razvidno iz Kristusovega vprašanja, ki stoji na koncu prilike o ubogi vdovi in o prevzetnem sodniku: »Kadar pride Sin človekov, ali bo našel vero na zemlji?« (Lk 18,8) Zato je še kako na mestu tolažba apostola Jakoba: »V zgolj veselje si štejte, bratje moji, če pridete v razne preizkušnje, ker veste, da preizkušnja vaše vere rodi stanovitnost.« (Jak 1,2)

## 5. Vzemite tudi čelado rešitve

(*tēn perikephalaian tou sōtēriou*): V NZ sta za rešitev dve besedi: *hē soteria* in *to soterion*. Tu imamo *sōtērion*, najdemo ga samo štirikrat in vedno pomeni rešitev, ki prihaja od Gospoda. Starček Simeon se zahvaljuje z Detetom v naročju: »Zakaj moje oči so videle tvoje zveličanje, ki si ga pripravil pred obličjem vseh narodov.« (Lk 2,30–31)

Janez Krstnik oznanja krst spreobrnjenja in kliče: »In vse človeštvo bo videlo božje zveličanje!« (Lk 3,6) Apostol Pavel grozi v Rimu tistim judom, ki mu ne verjamejo, in pravi: »Vedite torej, da je bilo to zveličanje božje poslano poganom: in ti bodo poslušali.« (Apd 28,28)

Z besedo *sōtēria* pa apostol Pavel povezuje čelado v pismu Tesalonicanom: »Mi pa, ki smo otroci dneva, bodimo trezni ter si nadenimo oklep vere in ljubezni in za čelado upanje zveličanja.« (1 Tes 5,8)

## 6. In meč duha

(*tēn machairan tou pneumatous*), to pa je božja beseda: Kot bojevnica z mečem nastopa božja beseda že v Knjigi modrosti: »Ko je namreč globok molk objemal vse in je noč v svojem hitrem teku dosegla sredino, je tvoja vsemogočna beseda iz nebes s kraljevega prestola priletela kot razkačen bojevnik v sredo pogubi izročene dežele, nosila je kot oster meč tvoje silno povelje.« (Mdr 18,15)

Psalmist opisuje Mesija, ki je opasan z mečem: »Opaši si svoj meč okoli ledij, o junak, svoje veličastvo in svoj sijaj!« (Ps 45,4) In prerok Izaija čuti božjo besedo kot meč: »Moja usta je naredil kakor oster meč, skrtil me je v senco svoje roke, naredil me je za gladko puščico, me skrtil v svoj tulec.« (Iz 49,2)

Tako jo prikazuje tudi pismo Hebrejcem: »Živa je namreč božja beseda in učinkovita in ostrejša kakor vsak dvorezen meč in prodre do ločitve duše



in duha, tudi do sklepov in mozga ter razsoja misli in namene srca.« (Heb 4,12)

Ob Kristusovem rojstvu so angeli oznanjali mir ljudem na zemlji (Lk 2,14) in na dan vstajenja je svoje učence Gospod pozdravil z besedo miru (Jn 20,19). Vmes pa je jim napovedal preganjanje in dejal: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč!« (Mt 10,34) Ne, ker bi sam tako hotel, ampak ker ga »njegovi« niso sprejeli (Jn 1,11).

Pred uro odločilnega boja na Oljski gori govori Kristus svojim učencem, kako se je treba pripraviti na boj: »Zdaj pa, kdor ima mošnjo, naj jo vzame, prav tako tudi torbo; in kdor je nima, naj proda svoj plašč in kupi meč!« (Lk 22,36)

Kupljeni meč nam kliče v spomin hude besede v povezavi s pohujšanjem: »In če te tvoja desna roka pohujšuje, jo odsekaj in vrzi od sebe!« (Mt 5,30) Vemo, da se človek telesno ne sme pohabiti, naročilo pa slikovito nakazuje, kako strogo naj bo človek do sebe v duhovnem pogledu. Kakor predvideva tudi pismo Hebrejcem: »Niste se še do krvi ustavljali v boju zoper greh!« (Heb 12,4)

Sklenimo predstavitev Pavlovega bojevnika s še dvema bojevitima prisposodobama. V prvi nas Pavel postavlja v gledališče, kjer tekmuje, in pravi: »Jaz torej tako tečem (*trechō*), ne, kakor na slepo; se tako bojujem (*pykteuō*; *rokoborba*), ne, kakor bi mahal po zraku; marveč zatiram svoje telo in ga dajem v sužnost, da ne bi bil, ko evangelij oznanjam drugim, sam zavržen.« (1 Kor 9,26–27) V drugi prisposodbi vabi Timoteja in nas s seboj na bojno polje in pravi: »Trpi z menoj kot dober vojak (*stratiōtēs*) Kristusa Jezusa. Nihče, ki služi vojsko (*strateumenos*), se ne zapleta v vsakdanje opravke, da bi bil po volji tistemu, ki ga je vzel za vojaka (*stratologēsanti*).« (2 Tim 2,3–4)

Besede »metafora« ni v svetih knjigah, njenemu pomenu najbližja pa je beseda *allegoroumenon*, ki jo v njih najdemo samo enkrat, uporabljata jo prav apostol Pavel v pismu Galačanom, ko opisuje obe Abrahamovi ženi, Hagáro in Saro, in pravi: »To pa je povedano v prisposodbi (*allēgoroumena*): gre namreč za dve zavezi.« (Gal 4,24) Hagára predstavlja sinajsko zavezo, Sara pa sionsko zavezo.

## Reference

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Brown, Raymond E. 1968. <i>The New Jerom Biblical Commentary</i>. New York: Prentice Hall.</p> <p>Forstner, Dorothea. 1977. <i>Die Welt der Christlichen Symbole</i>. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.</p> <p>Haulotte, Edgar. 1966. <i>Symbolique du Vêtement selon la Bible</i>. Lyon-Fourvière: Éditions Montaigne.</p> | <p>Marchese, Angelo. 1978. <i>Dizionario di retorica e di stilistica</i>. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.</p> <p>Ricoeur, Paul. 1975. <i>La métaphore vive</i>. Pariz: Éditions du Seuil.</p> <p>Trdina, Silva. 1968. <i>Besedna umetnost</i>. Ljubljana: Mladinska knjiga.</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|



Kratki znanstveni prispevek (1.03)  
 BV 69 (2009) 3, 355-360  
 UDK: 27-144.89-051Moltmann J.  
 Prejeto: 11/09

Ciril Sorč

## Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna

*Povzetek:* Ta sestavek želi biti koristen prispevek k razumevanju in poglobljanju perihoretične razsežnosti Moltmannove teologije. Naj bodo tukaj zbrani podatki, odkriti v njegovih delih, v pomoč tistim, ki se bodo temeljiteje poglobljali v Moltmannovo teologijo in v pomen perihoreze za krščansko teologijo. V sestavku sem povzel posamezna področja, na katerih Moltmann prepoznava perihoretične lastnosti, hkrati pa sem predstavil ter opozoril na dela in poglavja, v katerih je tematika podrobneje obravnavana in jih ne smemo spregledati. Vsebinsko sem razdelil na več tematskih sklopov: perihoreza v življenju troediniga Boga; perihoreza v zgodovini odrešenja; kristološko-inkarnatorična perihoreza; pnevmatološka perihoreza; personalno-občestvena perihoreza; ekološko-stvarjenjska perihoreza in eshatološka perihoreza. V to perihorezo, ki pomeni večnostno božjo navzočnost ali neposrednost, sta povabljeni človek in vse stvarstvo.

*Ključne besede:* perihoreza, trinitarizacija, Jürgen Moltmann, enost v različnosti in različnost v enosti

### **Abstract: Perichoretic Elements in the Theology of Jürgen Moltmann**

The present paper wants to contribute to the understanding and deepening of the perichoretic dimension of Moltmann's theology. The collected data from his works should aid those who will study Moltmann's theology and the importance of perichoresis for Christian theology in a more thorough manner. The paper summarizes single areas in which Moltmann saw perichoretic features and draws attention to works and chapters not to be overlooked since they deal with the topic in a more exhaustive manner. The content has been divided into the following groups: Perichoresis in the Life of the Triune God; Perichoresis in Salvation History; Christological/Incarnational Perichoresis; Pneumatological Perichoresis; Personal/Community Perichoresis; Ecological/Creatational Perichoresis; Eschatological Perichoresis. Into the latter representing eternal Divine presence or directness, man and all creation are invited.

*Key words:* perichoresis, trinitarization, Jürgen Moltmann, Unity in diversity and diversity in unity

---

Manji moderni teologi so v *perihorezi* spoznali veliko praktično vrednost za medčloveške odnose na vseh ravneh bivanja. Pri vseh teh teologih je izhodišče nauka o troedinem Bogu dogodek in oseba Jezusa Kristusa in ne nekakšna filozofska predpostavka; dogodek, ki je vsekakor tudi odrešenjski, to pa je za nas velikega pomena in zato smemo v trinitarični perihorezi iskati »razloge« in »temelje« za medčloveško perihorezo (Durand 2005, 43-

120; o Moltmannu 54–64).<sup>1</sup> Perihoreza se je močno vtisnila tudi v Moltmannovo teologijo. Tukaj bi rad opozoril na Moltmannov prispevek.<sup>2</sup> Upam, da bodo zbrani podatki – odkril sem jih v njegovih delih – v pomoč tistim, ki se bodo temeljiteje poglobljali v Moltmannovo teologijo<sup>3</sup> in v pomen perihoreze za krščansko teologijo.

## I.

Jürgen Moltmann opozarja, da se pri zavzemanju za perihorezo drži Janezove teologije (Moltmann 1985, 261; 2008, 369–381). Pravi, da »nauk o perihorezi na genialen način povezuje trojstvo in enost, ne da bi trojstvo zožil (skrčil) na enost ali enost razvezal v trojstvo. V večni *perihorezi* trinitaričnih oseb obstaja *edinost troedinosti*. Perihoretično razumljeno sestavljajo trinitarične osebe same njihovo edinost v odvijanju božjega življenja.« (Moltmann 1980, 191) Zvest temu prepričanju išče Moltmann (posebno v knjigi *Trinität und Reich Gottes*) tisto enost Boga, ki naj bi bila najbolj ustrežna. »Če ne prepoznamo enosti Boga v edinosti troedinega Boga kot *perihoretično e(di)nost*, potem ostaneta arianizem in sabelianizem neodstranljivi nevarnosti krščanske teologije.« (168) *Perihoretični pojem* trinitarične enote premaga tako nevarnosti triteizma kakor tudi modalizma. Moltmann je prepričan, da ta starodavni pojem perihoreze opisuje občestvenost, ki ni uniformiranost, in osebnostnost, ki se ne zoži na individualnost (Moltmann 2000, 113sl.; Otto 2001, 372–384; McDougall 2002, 133–141). »Kar potrebujemo v teologiji, je ponovno odkritje troedinega Boga ... Troedini Bog ni nikakršen osamljeni, nepriljubljeni vladar na nebu, ki si vse podvrže kot zemeljski vladarji, temveč 'družaben' (gemeinschaftlicher) Bog, ki živi v odnosih: 'Bog je ljubezen'.« (Moltmann 1997, 97; 2005, 178–196; Grenz 2004, 72–88)

Moltmannu pomenita osebnost (Personalität) in občestvenost (Sozialität) dva vidika ene in iste stvarnosti; en Bog je edini Bog, ker je pojem edinosti pojem podarjajoče se in odprte enosti. Moltmann te misli razvija dalje v traktatu *Die Einheit des dreieinigen Gottes* (1984, 97–113; 1999, 280–282; 1983, 45–61, predvsem 47–53). »Božje osebe ne eksistirajo samo v odnosu *ena do druge*, temveč, kakor kažejo janezovske formulacije, eksistirajo tudi *druga v drugi* ... Znotrajtrinitarični odnosi in trinitarična perihoreza so si *komplementarni*.« (1984, 108; 2008, 140–146) Kajti nauk o perihorezi povezuje trojstvo in enoto, ne da bi zožil trojstvo na enost ali enost na trojstvo. Moltmann zagotavlja, da »je šele perihoretični pojem enosti trinitarični pojem *troedinosti*« (1984, 109).

<sup>1</sup> Iz Moltmannovega perihoretičnega pristopa zajema Graham Buxton (2005).

<sup>2</sup> Moltmann priznava, da je k njegovemu zavzemanju za perihorezo veliko prispevalo srečanje z vzhodno teologijo in z njenimi predstavniki (Müller-Fahrenheit 2000, 122–123).

<sup>3</sup> Takšen prispevek je med drugim tudi moja razprava *Perihoreza u službi trinitarizacije* (2007, 175–210). Dober poznavalec Moltmannove perihoretične teologije in sam trinitarično usmerjen teolog je Miroslav Volf (1996; o perihorezi, 199–204). Z Michaelom Welkerjem je pripravil jubilejni zbornik ob Moltmannovi 80-letnici (Volf in Welker 2006).

In to »pravilo« hoče vzpostaviti troedini Bog tudi v medčloveških odnosih. Vsako izključevanje omejuje, krni medčloveške odnose in družbo. Tu ni dovoljena nikakršna getizacija, elitizem, z drugo besedo: ekskluzivizem. Jaz in ti še nisva mi, potreben je še tretji. Za množino je treba »prekoračiti« dvojino (to je v slovenskem jeziku, ki uporablja dvojino, dobro vidno!). Jaz in ti je torej šele *dual* in ne *plural*! Naše poznavanje trinitaričnih razsežnosti pa bi bilo nepopolno in sploh onemogočeno brez inkarnatorične in pnevmatološke perihoreze. V teh dveh se trinitarični način življenja razkriva in poudarja v stvarstvu in v zgodovini.

## II.

Tudi delovanje »ad extra« moramo razumeti v »perihoretičnem« smislu, izhajajoč iz živega dinamizma božje enote. »Perihoretični pojem enosti Očeta, Sina in Svetega Duha ne bi ustrezal zgodovini odrešenja, če ga ne bi razumeli soteriološko, odrešenjsko kot vključujoči pojem enosti (*integrativer Begriff der Einheit*),« poudarja Moltmann (110). Trojica je »odprta« v moči prekipevajoče milostne ljubezni. Moltmann vedno znova izpostavlja k stvarstvu obrnjeno stran perihoretičnega božjega življenja, ko pravi, da je »perihoretična enost tro-edinega Boga *vabeča in zedinjevalna enost* in kot takšna *k človeku in svetu odprta enost*« (1997, 110; 1975, 208–223; prim. Boff 1990; Vázquez Carballo 2008, 333–607). »Trojica ni odprta zaradi pomanjkanja ali nepopolnosti, marveč v prekipevanju ljubezni, ki nudi stvarjem življenjski prostor za njihovo življenje in prostor za njihovo samouresničitev.« (Moltmann 1999, 282–283; 1980, 110–111)

Občestvo, ki se vzpostavlja med Jezusovimi prijatelji, mora odsevati perihoretično občestvo med Očetom in Sinom. Takšno občestvo ljudi ne samo da ustreza trinitaričnemu Bogu, ampak *prebiva v njem* v moči Svetega Duha. »Medsebojno prebivanje je tudi skrivnost na Boga naravnane stvarjenjskega občestva,« pravi Moltmann (1997, 97). Perihoretična enota troosebne Boga se ne zožuje samo na Boga kot enega v primerjavi z mnogimi, ampak je vključujoče odprta vsem stvarjem, saj je njihovo uboštvo prav v odvrnitvi od živega Boga, zato pa njihova odrešenost v ljubečem občestvu z Bogom.

## III.

Odkar je Bog postal v Jezusu Kristusu »Bog z nami«, *Emanuel*, prepoznavamo v njem božje življenje, saj je »njegovo življenje na zemlji zvesta podoba (Abbild) in izraz neločljivega troedinega življenja v nebesih« (Balthasar 1983, 105 in 102–113; prim. Sorč 1999). Kristus je najodličnejši priobčitelj Boga človeku in edini srédnik med nami in Bogom, je *perfectus communicator*.<sup>4</sup> Tako sodi k popolni ljubezni, ki jo Bog izraža v odnosu do svojega stvarstva, tudi samoizničenje, trpljenje. »Mesto nauka o Sveti Trojici ni 'misel

<sup>4</sup> »Oseba Jezusa Kristusa je stična točka, resnična *perihoreza teologije in ojkonomije*.« (LaCugna 1997, 306-307)

misli', temveč Jezusov križ«. (Moltmann 1972, 227) Križ more postati »razodetje« Boga samo znotraj vere v Sveto Trojico, v nasprotnem primeru je »spotika« in »pohujšanje« (prim. 1 Kor 1,23). Zato velja, da je skrivnost križa najvišje razodetje Svete Trojice, še več, da je križ prav v njeni notranjosti (Moltmann 1980, 98–99).

#### IV.

Če je kristološka perihoreza uvajanje in realizacija trinitarične perihoreze na svetu, potem je pnevmatološka perihoreza širjenje te perihoreze v svetu (Kang 2003). Že v življenju Svete Trojice imenujemo Svetega Duha Ljubezen, Dar in Vež, torej tisto, kar ga »usposablja« za osebno počelo perihoretične enote Boga, za božji »Mi«. <sup>5</sup> Moltmann pravi, da je »življenje v Duhu« življenje v tistem »prostranem prostoru, v katerem ni več nobene stiske« (1991, 192–193). Pnevmatološko perihorezo v zgodovini odrešenja smemo imenovati tudi *epikletično perihorezo* (Evdokimov 1981, 361–364). Prihod Svetega Duha je namreč potreben, da vzpostavi med Bogom in človekom tisti odnos, ki pomeni za človeka vstop v »božje območje«. Moltmann poudarja, da Sveti Duh vzpostavlja svobodo kot občestvo, zato postane življenje občestvo v komunikaciji, v kateri je solidarnost nadvse cenjena (1991, 60–64).

#### V.

Moltmann pristopa k vprašanju stvarstva iz dejstva božje trinitaričnosti, saj je v troedinem Bogu medsebojna izmenjava ljubezni, ki se (analogno) nadaljuje v njegovem stvarstvu. Vznese se Moltmann izrazi: »Trinitarične perihoreze ne smemo razumeti kot nekakšen okostenel kalup, temveč kot silno vznurjenje in hkrati absolutno umirjenost tiste ljubezni, ki je počelo vseh živih bitij, glas vseh resonanc (Resonanzen) in začetek svetov, ki plešejo in vibrirajo v ritmu.« (Moltmann 1985, 30; prim. Pehar 2006, 218–219) Trinitarična perihoreza se kaže v stvarstvu na različnih ravneh. Takole povzema Moltmann to misel: »Vse, kar živi, živi na svoj, njemu lasten način v drugem in z drugim, od drugega in za drugega. Trinitarični pojem življenja kot medsebojnega prešinjanja, perihoreze, tako opredeljuje *ekološki nauk o stvarje ju*.« (1985, 30–31; prim. Buxton 2005, 238–245)

V mnogih svojih delih Moltmann razvija misel o božjem sestopanju in prebivanju v svojem stvarstvu, pri tem pa ponovno ovrednoti starozavezni pojem *šekinah* in judovsko-kabalistično podobo o *makom* kot tistem prostoru v Bogu, kjer je prostora za vse (Moltmann 1985, 151–166; 2002, 29–41; 1991, 60–66; 2008b, 152–156; prim. Sorč 2009, 15–30). V tem Bogu je prostora tudi za človeka. To ustvarjanje prostora pa postane značilno tudi za človeka, saj samo tako, da sprejema drugega, da je do njega odprt, postaja

<sup>5</sup> Richard a sancto Victore (*De Trinitate*, III, 11) govori o Svetem Duhu kot tistem, ki je *condilectus*, Marie de la Trinité (1988, 133–140) ga imenuje *objem* (étreinte), Marij Viktorinski pa *copula* med Očetom in Sinom.

resnično rodoviten. Cilj je večnostna doksologija na cilju, kjer se bo uresničevala perihoreza kot večno izmenjavanje in mirovanje (Moltmann 1991, 315–320). V to večnostno božjo navzočnost ali neposrednost sta povabljeni človek in vse stvarstvo. Ta navzočnost Boga prežarja stvarstvo na perihoretični način, tako, da ga ne poruši, ampak napolni. »Nešteti in mnogovrstni odsevi božje luči izražajo bogastvo in večno udeleženo ustvarjenih bitij na božji slavi.« (Moltmann 1995, 348)

## VI.

Moltmann vidi tudi v človeku perihoretične razsežnosti, saj »telo in duša sestavljata že sedaj skupnost medsebojnega prešinjania (perihoreze) pod vodstvom Duha, ki oživlja« (1985, 245 in 261–265). Samo v polnosti uresničene morejo prvine prispevati k popolnoma uresničenemu človeku. Te prvine pa se ne morejo uresničiti ena brez druge, ampak le ena z drugo, v svoji naravnosti na drugo. Pravilno razmerje pa bi smeli imenovati perihoretično: tako je človek enota telesa, duše in duha, je bitje, ki je v sebi troedino, vse tri razsežnosti so namreč v službi ene in iste osebe, ki to trojstvo izžareva v vsem svojem življenju in delovanju. Vsaka od teh razsežnosti je v službi uveljavljanja druge in samo tako tudi sama sebe uresniči. O osebi, v kateri so ti odnosi uresničeni, govorimo kot o neokrnjeni, celoviti in dovršeni osebi. Zato teološka antropologija govori o utelešenem duhu, o z duhom prežetem telesu in o telesu kot konkretizaciji duše. Duh ne prešinja samo duše, ampak prav tako telo.<sup>6</sup> Smemo govoriti o nekakšni *zavezni* naravnosti vseh teh sestavin, na temelju katere je mogoče uveljavljati pravo ravnovesje in komplementarnost med njimi. Ta notranja usklajenost, integriranost, naravnost, prešinjanie se potem razširi navzven. V človeku je torej vzpostavljeno temeljno izhodišče za trinitarične odnose, ki se morejo uveljavljati v nenehnem bivanju *za* druge, *z* drugimi ter v drugih in v Druhem. In perihoreza je najvišji način bivanja in sožitja, ki ohranja osebe v nenehni medsebojni naravnosti (*communicatio*).

Moltmann, ki je že vse od svoje »Teologije upanja« »zapisan« eshatologiji, poudari: »Poslednjo eshatološko obljubo predstavi Pavel kot kozmično božjo šekina, ko bo Bog 'vse v vseh' (1 Kor 15,28). Vsa bitja bodo takrat v večni navzočnosti troedinega Boga 'pobožanstvena', kakor pravi vzhodna teologija po Atanaziju, kar pomeni, da bodo vse stvari prejele svoj 'prostran prostor, v katerem ni nikakršne stiske' (Job 36,16), v večnem odprtem božjem življenju.« (1999, 282; 1995, 287–294 in 326–337)

<sup>6</sup> Moltmann (1985, 266) govori o *Geist-Leib* in o *Geist-Seele*, zaradi tega je človek *Geist-Gestalt*.

## Reference

- Balthasar, Hans Urs von. 1983. *Theodramatik*. Zv. 4, *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Boff, Leonardo. 1990. *Trinità: la migliore comunità*. Assisi: Cittadella.
- Buxton, Graham. 2005. *The Trinity, Creation and Pastoral Ministry. Imaging the Perichoretic God*. Carlisle: Paternoster Press.
- Durand, Emmanuel. 2005. *La péricorèse des personnes divines: immanence mutuelle, réciprocité et communion*. Pariz: Éd. du Cerf.
- Evdokimov, Paul. 1981. *L'ortodossia*. Bologna: ED.
- Grenz, Stanley J. 2004. *Rediscovering the triune God*. Minneapolis: Fortress.
- Kang, Tae-Young. 2003. Geist und Schöpfung. Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Heidelberg.
- LaCugna, C. Mowry. 1997. *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*. Brescia: Queriniana.
- Marie de la Trinité. 1988. *Im Schoss des Vaters*. Einsiedeln: Johannes.
- McDougall, Joy. 2002. Room of One's Own? Trinitarian Perichoresis as Analogy for the God-Human Relationship. V: Jürgen Moltmann in Carmen Rivuzumwami, ur. *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, 133–141. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Moltmann, Jürgen. 1972. *Der gekreuzigte Gott*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1975. Die trinitarische Geschichte Gottes. *EvTh* 35:208–223.
- – –. 1980. *Trinität und Reich Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1983. Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft. *Ökumenisches Forum*. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 6:45–61.
- – –. 1984. Die Einheit des dreieinigen Gottes. V: Wilhelm Breuning, ur. *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, 97–113. Quaestiones disputatae 101. Freiburg: Herder.
- – –. 1985. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser.
- – –. 1991. *Der Geist des Lebens*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1995. *Das Kommen Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1997. *Gott in Projekt der modernen Welt*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- – –. 1999. *Erfahrungen theologischen Denkens*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- – –. 2000. Perichoresis: An Old Magic Word for a New Trinitarian Theology. V: M. Douglas Meeks, ur. *Trinity, Community, and Power*. Nashville: Kingswood Books.
- – –. 2002. Gott und Raum. V: Jürgen Moltmann in Carmen Rivuzumwami, ur. *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, 29–41. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- – –. 2005. Der dreieinige Gott. V: Rudolf Weth, ur. *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, 178–196. Neukirchen: Neukirchener Verlagshaus.
- – –. 2008a. God in the World – the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology. V: Richard Bauckham in Carl Mosser, ur. *The Gospel of John and Christian Theology*, 369–381. Michigan: Grand Rapids.
- – –. 2008b. *Sein Name ist Gerechtigkeit. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Müller-Fahrenholz, Geiko. 2000. *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Otto, Randall. 2001. The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology. *Scottish Journal of Theology* 54, št. 3:372–384.
- Pehar, Marija. 2006. *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*. Berlin: LIT-Verlag.
- Sorč, Ciril. 1999. Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze. *Bogoslovska smotra* 69:17–30.
- – –. 2007. Perihoreza u službi trinitarizacije. V: Zoran Grozdanov, ur. *Bog pred križem. Zbornik u čast Jürgenova Moltmanna*, 175–210. Rijeka: Ex libris.
- – –. 2009. Prostor kot trinitarična kategorija. *BV* 69:15–30.
- Vázquez Carballo, José Mario. 2008. *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Volf, Miroslav, in Michael Welker. 2006. *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Volf, Miroslav. 1996. *Trinität und Gemeinschaft*. Mainz: Grünewald.



Andraž Arko

## Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov

*Povzetek:* Režiser Mel Gibson je s filmom *Kristusov pasijon* postavil nove normative snemanja kristoloških filmov in porušil dosedanjo stereotipno filmsko ikonografijo Jezusa kot vitkega, svetlolasega, modrookega angleško govorečega lepotca. V želji po čim večji avtentičnosti in zgodovinski realističnosti filma se je odločil tudi za uporabo izvirnih jezikov: hebrejščine, aramejščine in latinščine, to pa ima poseben učinek na gledalce in ustvarja občutek avtentičnosti. Toda prav v tem poskusu ustvarjanja filma v smislu »tako je, kakor je bilo« je režiser naredil odklon od zgodovinske resničnosti, ko je namesto grščine za obči pogovorni jezik uporabil latinščino. S tem je evangelijsko filmsko zgodbo iz »zgodovinske resničnosti« prestaval v »liturgično resničnost« v duhu katoliškega tradicionalizma.

*Ključne besede:* film, *Kristusov pasijon*, izvirni jeziki, aramejščina, grščina, latinščina, katoliški tradicionalizem

**Abstract: The Communicative Power of Motion Pictures with Religious Themes through the Use of Original Languages**

With his motion picture *The Passion of the Christ* the director Mel Gibson established a new standard for the production of christological films and demolished the previous stereotypical iconography of Jesus as a slender, light brown haired and blue-eyed English-speaking handsome gentleman. With the objective to achieve the most historically realistic picture possible, he decided to use the original languages of the era, Hebrew, Aramaic and Latin, which deeply affects the audience and creates the impression of authenticity. However, just within this attempt to create a motion picture in the sense that »it is as it was«, the director departed from historical accuracy since he used Latin instead of Greek as the predominant language of conversation. He thus moved the gospel-based story from historical truthfulness to liturgical truthfulness in the spirit of Catholic traditionalism.

*Key words:* motion picture, *The Passion of the Christ*, original languages, Aramaic, Greek, Latin, Catholic traditionalism

Filmski ustvarjalci so se že od samega rojstva sedme umetnosti nenehno ukvarjali s produkcijo verskih, še posebno kristoloških filmov. Tako je v Franciji že leta 1897 Léar (Albert Kirchner) posnel prvi (nemi) film o Kristusu *La Passion du Christ*, ki pa je, žal, izgubljen. Samo leto pozneje sta Louis Lumière in Georges Hatot posnela *La vie et la passion de Jésus-Christ*, ki v trinajstih živih slikah prikazuje Jezusovo življenje od rojstva do vstajenja od mrtvih (Viganò 2005, 39–41). Kinematografija se je torej že od vseh za-

četkov posvečala Jezusovemu življenju, smrti in vstajenju. Tako je v zgodovini filma nastalo več kakor sto dvajset filmov, ki tako ali drugače uprizarjajo evangelije.<sup>11</sup> Pri tem je treba tudi poudariti, da je prav navzočnost verske kinematografije v celotni zgodovini kinematografije zaznamovala nekaj prelomnic, še posebno obdobje začetkov filma in pozneje obdobje velikih spektaklov. Tu seveda prednjači Hollywood, ki je s filmskimi spektakli nenehno posegal po liku Jezusa Kristusa in pri tem računal na vnaprej zagotovljen uspeh. Filmska industrija ni nikoli prenehala upodabljati pripovedi o Jezusovem življenju, loteva se jih vse do danes, včasih s katehetskim pristopom, drugič spet z nekonvencionalnimi metodami (8–10). Med njimi zagotovo dominira *Kristusov pasijon* režiserja Mela Gibsona.

## 1. Kristusov pasijon

*Kristusov pasijon* zanesljivo pomeni izredno prelomnico, ne le v produkciji kristoloških filmov, ampak v celotni filmski industriji, saj je po eni strani postavil popolnoma nove normative upodabljanja, po drugi pa odkril tržno nišo, ki jo je Hollywood dolgo zanemarjal. Film je dvignil mnogo prahu že pred samim začetkom snemanja.<sup>12</sup> Poleg očitkov v zvezi z antisemitizmom so se po premieri vzdignili predvsem kritiki, ki so režiserju očitali pretirano upodabljanje nasilja. Malo manj odmevne, vendar kljub temu pomembne so bile tudi polemike v zvezi z uporabo izvirnih jezikov: aramejščine, hebrejščine in latinščine. Problemi so nastopili že na začetku produkcije, ko je režiser vztrajal pri tem, da film sploh ne bo imel podnapisov.

## 2. Podnaslavljanje in učinek pri gledalcih

V našem prostoru je podnaslavljanje filmov nekaj povsem običajnega, medtem ko je drugod, še posebno v ZDA, to nekaj čisto drugega, saj tujejezični film s podnapisi pomeni precejšen izziv, če ne povzroči celo svojevrstne problematike. Mnogi distributerji so se filma oteпали prav zato, ker je posnet v tujem jeziku in podnaslovljen. Kot posledica tega so si predstavljali, da bo to odvrnilo mnogo gledalcev.

Vendar je prav uporaba izvirnih jezikov med najbolj impresivnimi elementi filma, saj ustvarja vzdušje in ozračje zgodovinske resničnosti in avtentičnosti, čeprav je to igrani film. Ne le da smo se gledalci navadili na ustaljeno ikonografijo Kristusa kot vitkega, svetlolasega in modrookega lepotca, ampak

<sup>11</sup> Pri tem je treba upoštevati, da so v tovrstno produkcijo uvrščeni tudi filmi blasfemične in heretične narave, kakor sta na primer *Brian iz Nazareta* (oziroma *Brianovo življenje*) v produkciji Montyja Pythona in *Zadnja Kristusova skušnjava* režiserja Martina Scorseseja, posneta po romanu Nikosa Kazantzakisa.

<sup>12</sup> Na podlagi ukradenega scenarija so začeli nasprotniki obtoževati režiserja, da bo s filmom sprožil val antisemitizma. Tako se je v ZDA, preden je komu uspelo videti vsaj del filma, vnel močan kulturni boj. Vprašanje, ki ob tem še vedno ostaja brez odgovora, je: so ta boj dejansko sprožili nasprotniki antisemitizma ali pa je bila to le dobro izzvana in nameščena marketinška poteza ustvarjalcev, ki so s tem vzbudili izredno zanimanje za film in tako uspešno napolnili kinematografske blagajne.

smo tudi sprejeli, da večinoma govori v angleščini.<sup>13</sup> Prav na tem področju je Mel Gibson povzročil pravo revolucijo. Zanj je angleško govoreči Jezus nekaj povsem absurdnega in popolnoma nesmiselnega in je tako, »kakor če bi gledali film o Vikingih, ki bi govorili v japonsčini« (Gibson 2007b).

Glavni strokovni sodelavec v zvezi z uporabo izvirnih jezikov pri filmu *Kristusov pasijon* je bil William J. Fulco<sup>14</sup>. Po njegovem uporaba starodavnih jezikov v filmu gledalcu onemogoča identifikacijo različnih karakterjev s posamezno nacionalno pripadnostjo. To se pri kristoloških filmih resda pogosto dogaja, saj Jezus ponavadi govori kot Američan in gledalec začne avtomatično v njem prepoznavati ameriško mentaliteto ter meni, da Jezus tudi razmišlja kot Američan. Po drugi strani pa Pilat in rimski vojaki pogosto govorijo z britanskim naglasom. Dogaja se torej nasprotni proces: namesto da bi Jezusa z angleščino nekako posodobili, se z aramejščino prestavimo v njegov čas in v »okolju« tistega časa kot priče opazujemo dogajanje. Dejansko aramejščina in latinščina Jezusa jezikovno ne približata sodobnemu času, ampak gledalca povedeta v Jezusov čas, s tem pa pravzaprav postane gledalec soudeleženec samega dogajanja (Gibson 2007a). Še več. Režiser celo zagovarja prepričanje, da je film zaradi izvirnih jezikov tudi »bolj pretresljiv. Stvarnost pride do izraza in te zadene. Zavedam se, da zgodbo umetno poustvarjamo, toda z vsemi močmi se trudimo in delamo, kot da smo takrat bili tam. Mislim, da bi bilo skoraj kontraproduktivno, če bi to snemali v sodobnem jeziku. Ko razumeš jezik, ti je dana možnost, da preskakuješ vrstice in sprožiš asociacije: slišiš 'Biti ali ne biti?' in takoj dodaš 'To je zdaj vprašanje.' Ko pa slišiš besede, kakor so bile izgovorjene takrat, te prevzame osuplost. Slednje sem opazoval tudi pri našem delu. Prizor se pač bolj izraža skozi nianse značajev, skozi gibanje kamere, skozi pravočasne reze.« (*Največja ljubezenska zgodba* 2003, 13)

Uporaba latinščine in aramejščine pri gledalcu tudi stopnjuje občutek za veličastnost, s tem ko prinaša njegovemu izkustvu neko tujo kakovost. Z njo ga privede do intelektualnega konflikta, pri katerem se zave, da se zgodba, ki jo gleda, ne ujema s tisto, ki je drugače navzoča v njegovih predstavah. Vsebinsko tako prekinjajo podnapisi, to pa ga vodi od čustvenega k spoznavnemu, od občutka k misli (Irwin 2004, 58). Podnapisi resda zagotavljajo neko oporo, a vendarle ne v celoti. Prav zato si mora gledalec pri razumevanju pomagati s tem, da vsebinsko razbira iz govornice obrazov in čustev in iz medosebnih interakcij. Ker si s sluhom – zaradi nerazumevanja – ne more pomagati, se osredotoči na vidni kanal, po katerem prihaja do razumevanja (Lev 2003). To potrjuje tudi sam režiser Gibson (2007a): »Sam sem se odločil za uporabo teh dveh jezikov, saj sem s tem dosegel, kar sem želel: večji fokus na podobi in manj naslanjanja na govorjeno besedo.«

Prav zaradi jezikovne komponente učinkuje film povsem drugače od običajne hollywoodske produkcije. Lahko bi celo predvidevali, da se mu obeta podobna prihodnost, kakršne je bil deležen slavni nemi film *King of*

<sup>13</sup> Ali pa vsaj v italijanščini, glede na to, da dovršen del produkcije verskih filmov izvira iz Italije.

<sup>14</sup> Fulco je član jezuitskega reda, bibliacist in poznavalec starega veka, profesor na univerzi Loyola Marymont v Los Angelesu v ZDA.

*the Kings* režiserja Cecila B. DeMilleja iz leta 1927. Tega so namreč uporabili misijonarji pri svojem delu prav zato, ker ni imel angleškega zvočnega zapisa, ampak je bila slika tista, ki je morala vse izraziti. Zato bo lahko tudi Gibsonov film s izvirnimi jeziki ter s poudarjeno in gestikulirano igro lahko uporabljen v enak namen (Migliorino Miller 2005, 168).

### 3. Izvirni jeziki

Čeprav se v splošnem govori, da sta v filmu uporabljana dva izvirna jezika, to dejansko ne drži, saj poleg ustvarjalcev tudi nekateri drugi strokovnjaki navajajo, da so v filmu pravzaprav uporabljeni trije jeziki: aramejščina, latinščina in hebrejščina.

#### 3.1 Hebrejščina

Hebrejščina je uporabljena v prizoru, ki prikazuje proces pred sindrijem, prav tako pa naj bi po hebrejsko govorila še Simon iz Cirene in Veronika. Tudi obredni dialog z judovske pashalne večerje,<sup>15</sup> ki ga režiser položi v usta Mariji in Magdaleni takoj po Jezusovi aretaciji v Getsemaniju, naj bi potekal v hebrejščini. Gibson naj bi za pogovorni jezik uporabil hebrejščino tudi v dialogu med Marijo in Jezusom, ki je izdelal sodobno mizo, v prvem od devetih flashbackov<sup>16</sup> (Wikipedia 2007; IMDb 2007; Witherington III 2004, 82). John Bartunek in William J. Fulco (Bartunek idr. 2007), teologa in duhovnika, ki sta sodelovala pri nastajanju filma, k temu dodajata: ko v filmu Jezus moli psalme, pogosto preide iz aramejščine v hebrejščino; seveda pa povprečni gledalec tega sploh ne opazi.

#### 3.2 Aramejščina

Scenarij za film je Fulco prevedel v latinščino in v aramejščino, pri tem pa je naletel na kar nekaj težav. Ena temeljnih je, da ni znano, kakšna točno je bila aramejščina v 1. stoletju, medtem ko je poznana pred tem obdobjem in po njem. Nekateri starozavezni spisi (Daniel, Ezra in celo neki verz pri Jeremiju) vsebujejo aramejščino. Iz tega obdobja obstajajo tudi dokumenti v aramejščini, ki so jih uporabljali Perzijci. Danes pa govorijo aramejsko samo še v nekaterih manjših skupnostih v Iranu, v Turčiji in v Iraku. Medtem ko iz Jezusovega časa, razen nekaterih besed, nimamo ničesar, so pa te dokaz, da je Jezus govoril aramejsko (Gibson 2007b). Zato je moral Fulco rekonstruirati aramejščino iz 1. stoletja. »Aramejščina, ki smo jo uporabili, odkrito priznam, ni popolna. Vendar je najbližje temu, do česar smo lahko prišli in kar vemo, da je govoril Jezus in njegovi učenci. Aramejščino, ki smo jo ustvarili, je po vsej verjetnosti govoril Jezus. Toda včasih gre pri tem zgolj za preračunljivo ugibanje.« (Gibson 2007a) »To je najboljše, kar smo lahko naredili. Kar sem skušal ustvariti, je bolj verjetno kot pa popolno. Včasih

<sup>15</sup> »Zakaj je ta noč drugačna od vseh drugih noči?«

<sup>16</sup> »Narativni postopek v filmu, ki prekine kronološki potek dogajanja in prikliče dogodek iz preteklosti.« (Kavčič in Vrdlovec 1999, 218)

sploh nisem našel primerne aramejske besede za določeno stvar. Zato sem si moral pomagati s pozno aramejščino ali hebrejščino, enkrat ali dvakrat pa celo z arabščino, tako da sem arabsko besedo arameiziral – spremenil njeno izgovorjavo, da je ustrezala aramejski.« (Gibson 2007b)

Za igralce je bil to trd oreh, ki so ga morali streti že na avdiciji. Temu so sledile ure učenja in ponavljanja besedila. Fulco je pripravil besedilo v treh oblikah: aramejsko, izgovorjava aramejščine in dobesedni angleški prevod, da so igralci vedeli, katere besede morajo biti pomensko bolj poudarjene. Gledalci tako lahko okušajo, kako je zvenela govorica v Jezusovem času. Čeprav je to dejansko res le približek, je predvsem pomenljivo to, da Jezus ne govori angleško, ampak aramejsko (Malone 2004). Lahko bi rekli, da je z uporabo aramejščine in latinščine Gibson ustvaril občutek tiste pristnosti, ki film uvršča med zgodovinske drame, s pridihom dokumentarca. Res pa je, da je učinek predvsem estetski: osrednji pogovorni jezik nejudovskih prebivalcev rimske province Judeje namreč ni bila latinščina, ampak grščina. Zato zelo preseneča uporaba latinščine namesto grščine (Cunningham 2004 56; Ad Hoc 2004, 231).

### 3.3 Grščina?

Dokazi, da je Jezus govoril latinsko – kakor Gibson v dialogu med Jezusom in Pilatom jasno pokaže –, ne obstajajo. Mnogi strokovnjaki so namreč prepričani, da naj bi pogovor med Jezusom in Pilatom potekal v grščini. Latinščina namreč tedaj ni bila pogovorni jezik v Palestini. Nenazadnje ne smemo spregledati, da je bila celotna Nova zaveza napisana v grščini, tedanjem pogovornem jeziku rimskega imperija, in ne v latinščini. Nekaj podobnega bi lahko celo trdili glede uporabe aramejščine namesto grščine (Gracia 2004, 145; Watkins 2007).

Dejstvo je, da so bili nekateri katoliški strokovnjaki presenečeni zaradi odsotnosti grščine v filmu. Nihče od njih ne predvideva, da bi se Jezus lahko naučil pogovorne latinščine, saj je bila v njegovem času v bolj splošni rabi poklasična grščina (koiné) kot nekakšen uradni jezik, ki je bil tudi obče govorjeni jezik po Sredozemlju in v ostanku nekdanjega grškega imperija (Cesario 2004). Fulco in Gibson sta se tega zavedala, toda kljub temu trdita, da so v Palestini »govorili tudi latinsko in aramejsko. Odločil sem se, da se bom izognil vnašanju zmede, in zato nisem v filmu uporabil grščine,« pravi Gibson (Bartunek 2007) in s ciničnim podtonom dodaja: »Veste, če poslušam to govorjenje v filmu, je tako ali tako vse skupaj zame ena sama 'grščina'«.

Trditve ustvarjalcev z Gibsonom na čelu, da naj bi bil film čimbolj avtentičen, torej vsaj v nekaterih pogledih ne vzdržijo.<sup>17</sup> Vsekakor je veliki režiser v želji po čim večji avtentičnosti »spregledal« dejstvo, ki ga je zapisal evangelist Janez, da je bilo namreč besedilo napisano o njegovi krivdi »Jezus Nazare-

<sup>17</sup> Problem »avtentičnosti« in »pristnosti« filma ni zgolj v problematični rabi latinščine namesto grščine, ampak predvsem v naslanjanju na ikonografsko tradicijo upodabljanja križa in samega križanja, ki izvira iz srednjeveških križevih potov, medtem ko zgodovina in arheologija jasno pričata, da je nesel obsojenec na morišče le prečni tram.

čan, judovski kralj ... napisano po hebrejsko, po latinsko in po grško« (Jn 19,19–20). Toda ko v filmu ta napis pribijajo na križ, lahko jasno vidimo samo latinsko in aramejsko besedilo! Toliko torej o »pravovernosti« in »avtentičnosti«. Ob tako očitnem zavračanju grščine, predvsem pa ob uporabi latinščine namesto grščine se postavlja vprašanje, ali se pod to »pravovernostjo« morda dejansko ne skriva kaj povsem drugega.

### 3.4 Latinščina

Kljub prepričanju večine znanstvenikov, da je bila v tedanji Palestini v splošni pogovorni rabi grščina, se ustvarjalci sklicujejo na nekatera najsoodobnejša dognanja, ki zagovarjajo tudi rabo latinščine. Temu v prid govori dejstvo, da so bili tedaj Rimljani že desetletja navzoči v Palestini, poleg tega pa je bila Galileja, v kateri je Jezus odraščal, trgovsko področje, kjer so bili v rabi vsi večji jeziki. Zato poudarjajo, naj ne spregledamo verjetnosti, da so tedaj v Palestini govorili tudi latinsko (Bartunek 2005, 74).

Kakorkoli že, dejstvo je, da ima uporaba aramejščine in latinščine v filmu zelo poseben učinek. Bistvene razlike med jezikom so tudi različno sprejete pri različnih gledalcih. Romansko govorečim gledalcem se aramejščina zdi groba, nejasna in tuja, medtem ko se jim zdi latinščina elegantna, jasna in prefinjena, to pa seveda ne preseneča (Gracia 2004, 142). Vendar je z latinščino drugače kakor z aramejščino; če aramejščina deluje kot eksotična komponenta filma, pa z latinščino ni tako. Ne le to, da buri znanstvene duhove v zvezi s tedanjim obče govorjenim jezikom v Palestini, ampak naj bi filmu celo dajala liturgično konotacijo.

#### 3.4.1 Komunikacija med Jezusom in Pilatom

V filmu Pilat začne pogovor z Jezusom v aramejščini, medtem ko je Jezus tisti, ki začne govoriti latinsko. To je zgodovinsko skorajda neverjetno, vendar pa ni nemogoče, saj so bili nekateri judje pod rimsko okupacijo do neke mere sposobni komunicirati v latinščini. To, da Jezus govori v filmu tudi v latinščini, bolj nakazuje Jezusovo željo, da bi ga Pilat v polnosti razumel. S tem naj bi bila implicitno prikazana Jezusova želja, da Pilatu dá možnost zavestne in svobodne odločitve, in ne, da bi s tem želel braniti svojo nedolžnost. Ko bi to nameraval, potem bi zagotovo tudi v primernem trenutku spregovoril sebi v bran. Če je torej Bog postal človek zato, da bi iz obličja v obličje govoril z grešniki, potem bo verjetno storil vse, da bosta resnica o njem in njegovo oznanilo razumljiva vsem, ki jim bo prišel naproti – tudi v latinščini, če je to potrebno (Bartunek 2005, 75).

Toda Fulco je prepričan, da je Pilat zanesljivo znal aramejsko. V Palestini je bil upravnik že deset ali enajst let in se je zagotovo naučil jezika domačinov. Toda latinščina je bila uporabljena predvsem zaradi teološkega in umetniškega učinka. »Uporabili smo dve različici latinščine: prefinjeno, ki jo govorita Pilat in Klavdija, in ulično, surovo latinščino, ki jo govorijo rimski vojaki. Ti so bili iz različnih pokrajin imperija in za mnoge je bila latinščina tuj jezik, ki ga niso dobro obvladali. Ohranjeni so celo grafiti iz antičnih rimskih vojašnic in od drugod, ki pričajo, da so vojaki govorili vulgarno latinščino s

precej opolzkosti. To sem skušal vnesti v govorico vojakov v filmu, česar pa nismo podnaslovili. Vendar to ni ušlo ušesom nekaterih latinsko govorečih strokovnjakov, saj so se čudili: 'Sveta nebesa! Ali je res rekel to, kar mislim, da je?' In res je to rekel,« hudomušno razlaga Fulco (Gibson 2007b).

Kritiki opozarjajo, da je v prizoru, v katerem poteka pogovor med Jezusom in Pilatom, uporabljena srednjeveška latinščina. Če je torej Gibson želel ustvariti film v realističnem slogu, »tako je, kot je bilo«, <sup>18</sup> potem si tovrstnih napak ne bi smel privoščiti. Ker pa pri tem verjetno ne moremo govoriti o napaki, zelo možno uporaba latinščine bolj kaže Gibsonovo spogledovanje s srednjeveškimi katoliškimi idejami kakor pa njegovo željo po avtentičnosti (Witherington III. 2004, 82).

### 3.4.2 Liturgični jezik

Latinščina, uporabljena v filmu, je cerkvena latinščina, z izgovarjavo, ki je uveljavljena v katoliški Cerkvi in podobna sodobni italijanščini, ni pa takšna, kakor so jo v antiki govorili Rimljani (Wikipedia 2007). Zakaj je torej uporabljena v filmu, ki v vsem teži k avtentičnosti? Verjetno zato, ker je to jezik, ki se uporablja pri liturgiji – pri sveti maši. Prav to kaže na dejstvo, da je *Kristusov pasijon* katoliški film od glave do pete. Ne nazadnje je sam Gibson v pogovoru na *Catholic Eternal Word Television Network* jasno povedal, da je s filmom želel prikazati obhajanje evharistije: »Cilj filma je, da bi pretresel sodobno občinstvo z vzporejanjem darovanja na križu in evharistične daritve na oltarju – kar je eno in isto.« Torej je razlog za uporabo latinščine v filmu zagotovo hotenje, da bi uprizoril mašo, kakor zaradi Gibsonovega tradicionalizma<sup>19</sup> lahko še bolj upravičeno trdimo (Watkins 2007).

Dejstvo je, da Gibson kot tradicionalist ostaja zvest doktrini tridentinskega koncila in zavrača pokoncilsko liturgično prenovu. Za Gibsona je predvsem pomembno, da v maši prepoznamo Kristusovo daritev – nekrvavo ponovitev pasijona –, in zato samo razumevanje besed pri liturgiji dejansko sploh ni pomembno. Gibson se torej posmehuje liturgični prenovi in ji očita poplitvenost ter gleda nanjo kot na bogoskrunstvo. Po njegovem odrešitvena vrednost liturgičnih dejanj in kretenj, ki imajo svoj vrhunec na Kalvariji, ne potrebuje izrazov, kakršne bi morali vsi razumeti. Za Gibsona je njegov film maša. Naj bo torej v neznanem jeziku, kakor je to bila stoletja. Če um ne more razumeti, toliko bolje. Pomembno je, da srce razume, da nas vse, kar se je zgodilo, odrešuje greha in nam odpira vrata zveličanja (Messori 2004).

<sup>18</sup> Papež Janez Pavel II. (Papal Praise for »The Passion« 2003) naj bi po ogledu filma izjavil: »Tako je, kakor je bilo.«

<sup>19</sup> Mel Gibson je v Agouri blizu Malibuja v Kaliforniji ustanovil zasebno *Katoliško cerkev svete Družine*, ki ne sodi v tamkajšnjo katoliško škofijo. Razlikuje se od nekaterih drugih katoliških tradicionalistov, ki zavračajo sedanjo katoliško Cerkev, papeža in nekatere reforme drugega vatikanskega koncila. Za zadnjega papeža priznavajo Pija XII. in trdijo, da je Petrov sedež v tem trenutku prazen. Svoje maše obhajajo zgolj v latinščini, saj naj bi bila glavna napaka koncila prav to, da je pri obredih odobril uporabo domačih jezikov. To potrjuje tudi Gibsonova izjava, ki jo je dal že pred leti v nekem intervjuju: »Udeležujem se mašnega obreda, ki je predkoncilski. V šestdesetih letih se je veliko govorilo o tem, da je treba iti v korak s časom. Toda Stvarnik je ustanovil nekaj zelo specifičnega in mi ne moremo tega kar tako spreminjati.« (Smrke 2004, 28; Exactly what 2007)

## 4. Sklep

Ne smemo spregledati, da oba mrtva jezika ustvarjata vzdušje zgodovinske avtentičnosti, poleg tega pa podpirata obredno razsežnost filma. Nista le mrtva jezika, ampak tudi starodavna in hkrati liturgična jezika katoliške Cerkve: latinščina v rimskem obredu, aramejščina v kaldejskem (Migliorino Miller 2005, XXIV–XXV). Ker sta oba jezika večini ljudi neznana, se pri gledalcih avtomatično ustvari nevsakdanje vzdušje, s katerim so prestavljeni v popolnoma drugačen svet, ki ga drugače z ničimer ne morejo doseči. Prav v tej točki se film približa obredu in ga iz »zgodovinske« prestavi v »obredno resničnost«, saj je govornica obreda izvzeta iz vsakdanjosti, to pa vernika pripravi na izkustvo, ki ga drugače ne more doživeti.

## Reference

- Ad Hoc Scholars Group. 2004. Reviewing the Script of the Passion. V: *Perspectives on The Passion of the Christ*. New York: Miramax Books.
- Bartunek, John, William J. Fulco, Mel Gibson in Gerald Matatics, komentatorji. 2007. Theologian commentary. V: Gibson, Mel, režiser. *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 121 min.
- Bartunek, John. 2005. *Inside the Passion*. West Chester: Ascension Press.
- Cessario, Romanus. Mel Gibson and Thomas Aquinas. 2004. How the Passion Works. <http://www.zenit.org/article-9849-?l=english> (pridobljeno 8. marca).
- Cunningham, Philip A. 2004. Much will Be Required of the Person Entrusted With Much. V: *Perspectives on The Passion of the Christ*. New York: Miramax Books.
- Exactly what type of Catholic is Mel Gibson? 2007. <http://ask.yahoo.com/20040405.html> (pridobljeno 17. aprila).
- Gibson, Mel, režiser. 2007a. By His Wounds We Are Healed. V: *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 100 min.
- . On Language. V: *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 13 min.
- Gracia, Jorge J. E. 2004. How Can We Know What God Truly Means? V: Ur. Jorge J. E. Gracia. *Mel Gibson's Passion and Philosophy*. Chicago: Open Court.
- IMDb. The Passion of the Christ. 2007. <http://www.imdb.com/title/tt0335345/> (pridobljeno 28. februarja).
- Irwin, William. 2004. In Defense of the Violence. V: Ur. Jorge J. E. Gracia. *Mel Gibson's Passion and Philosophy*. Chicago: Open Court.
- Kavčič, Bojan, in Zdenko Vrdlovec. 1999. *Filmski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Lev, Elizabeth. 2003. Mel Gibson's Ultimate Hero Movie. <http://www.zenit.org/article-8913-?l=english> (pridobljeno 10. decembra).
- Malone, Peter. 2004. World Catholic Association for Communication Analyzes »The Passion«. <http://www.zenit.org/article-9459-?l=english> (pridobljeno 22. februarja).
- Messori, Vittorio. 2004. A Passion of Violence and Love. <http://www.zenit.org/article-9424?l=english> (pridobljeno 18. februarja).
- Migliorino Miller, Monica. 2005. *The Theology of The Passion of the Christ*. New York: Society of St. Paul.
- Največja ljubezenska zgodba. 2003. *Družina*, 30. marec.
- Papal Praise for »The Passion«. 2003. <http://www.zenit.org/article-8981?l=english> (pridobljeno 18. decembra)
- Smrke, Marijan. 2004. Koprodukcija fanatizma, neznanja in denarja. *Delo [Sobotna priloga]*, 12. junij.
- Viganò, Dario Edoardo. 2005. *Jezus in filmska kamera*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravljce.
- Watkins, Terry. 2007. The Poison in the Passion. <http://www.av1611.org/Passion/passion.html> (pridobljeno 20. februarja).
- Wikipedia. 2007. The Passion of the Christ. [http://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Passion\\_of\\_the\\_Christ](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Passion_of_the_Christ) (pridobljeno 21. februarja).
- Witherington III., Ben. 2004. *Numbstruck*. V: *Perspectives on The Passion of the Christ*. New York: Miramax Books.



## Neopažena knjiga Tomaža Kempčana

Srednjeveškega duhovnega pisca Tomaža Kempčana (1380–1471) poznamo po njegovi zelo razširjeni knjigi *Hoja za Kristusom*, za katero poznavalci pravijo, da se po številu izdaj, prevodov in bralcev uvršča takoj za Svetim pismom.

Skoraj neznano pa je, da smo Slovenci leta 1826 dobili prevod knjige Tomaževih drugih spisov in pisem, ki je znana pod latinskim naslovom *Vallis liliorum*. Prevajalec Janez Zalokar (1792–1872), spiritual v ljubljanskem bogoslovnem semenišču, ki je že prej ponovno prevedel Tomaževo Hojo, je slovenski prevod »neopažene knjige« objavil v črkopisu metelčici. Naslovil ga je *Dvanajst bukev Tomaža Kempčana, izbranih iz njegovih dosle še malo znanih pisem*, na str. 3 pa beremo naslov *Perve bukve Tomaža Kempčana Limbarski dol, to je čednosti, ktere po Kristusovem nauki iz ponižnosti rastejo*. Več izvodov knjige imamo v Semeniški knjižnici, hrani pa jo tudi NUK in najbrž še kod. V Simoničevi Slovenski bibliografiji je na str. 527 knjiga navedena po abecednem zaporedju besed v naslovu, zato pride na vrsto po prvi izdaji Hoje za Kristusom iz leta 1719, ki ima naslov *Bukvice od slejda inu navuka Kristusa*, za njo pa so uvrščene izdaje iz leta 1745 in naslednje, to je *Tomaža Kempenzarja bukve*, šele za njimi je opisan Zalokarjev prevod Hoje iz leta 1820, ko je knjiga prvič dobila zdaj znani naslov *Tomaža Kempčana Hoja za Kristusom*.

To zaporedje naslovov Tomaževih knjig v slovenščini nekako zakrije tisto knjigo, ki ni prevod latinske *Imitatio Christi*, ampak *Vallis liliorum*; v nobeni naslovnici namreč ni naslova latinskega izvirnika. V obsežnem francoskem *Dictionnaire de spiritualité* (zv. 15, Pariz 1991) je v stolpcih 817–826 članek o Tomažu Kempčanu (Thomas Hemerken a Kempis). Med 34 deli je (v stolpcu 820) na 21. mestu navedena tudi *Vallis liliorum*, za katero piše, da je vsebinsko povezana s *Hortulus rosarum in valle lacrimarum*, oboje pa je objavljeno v 4. zvezku kritične izdaje Tomaževih spisov.

Za spis *Vallis liliorum* tam beremo oznako, da so to »mistična premišljevanja v 34 poglavjih pobožnega človeka, ki je v preizkušnjah, vendar povezan s križanim Jezusom, ljubezen pa ga povezuje na različne načine z Bogom, da zmore svoje srce dvigati k njemu«.

Slavist in duhovnik Josip Marn je v svojem *Jezičniku* (zv. 23 (1885), 34) to Tomaževo slovensko knjigo imenoval »sprelepe Bukve« in tudi navedel latinski naslov *Vallis liliorum* za Zalokarjev *Limbarski dol*. Navedel je tudi naslove vseh dvanajstih bukev (oddelkov). Prve bukve imajo 34 poglavij (postav), druge 18, tretje 15, četrte 8, pete le eno daljše (od krotjenja samega sebe), šeste 20, sedme 15 (od treh šotorov), osme tudi eno samo, devete 4,

desete 7 (pobožnih molitev), enajste 5 (listov), dvanajste 6 (molitev), skupaj je to 578 strani in še dve strani »večih pogreškov«. Knjiga ni doživela ponatisa, zaradi metelčice pa jo je tudi teže brati.

V začetku 20. stoletja je Ivan Vrhovnik objavil daljši pregled Kempčanovih del z naslovom *Tomaž Kempčan v slovenski obliki* (Zgodnja danica 1902, 225–227, 233–234, 240–241). Predstavil je tudi Zalokarjev prevod knjige, o kateri pišem, zapisal pa je, da je prevajalec izbral iz Tomaževih spisov najlepše in da mu je knjigo založil prof. Metelko in je zato natisnjena v metelčici. V pregledu Tomaževih spisov je Vrhovnik resda pod št. 26 navedel tudi *Lilijin dol*, a je prezrl, da je izbor naredil že Tomaž in ne šele Zalokar.

Zdi se mi, da je zadnji o duhovnosti Tomaževe *Hoje* pisal dr. Jože Rajhman v delu *Zahodnoevropska mistika in slovenski barok* (Znamenje 17 (1987), 285–290), ostal pa je pri splošnem pomenu *Hoje* za Kristusom, ne da bi se spuščal v posamezne slovenske izdaje. Tako tudi ni opazil prevoda knjige *Vallis liliorum*.

Najbrž bi se za slovensko teologijo spodobilo, da bi se kdo poglobil v eno redkih, a obsežnejših premišljevalnih knjig z začetka 19. stoletja, saj je bil to vendar Slomškov, Prešernov in Baragov čas. Naloga knjižničarjev je predvsem: opozarjati in odkrivati prezrte knjige, vsebino pa naj bi raziskal kdo, ki še išče primerno temo. Dela je veliko.

Marijan Smolik

## Ocene

**Širin Ebadi, *Iran se prebuja*, prevod in dodatno besedilo Veselka Šorli - Puc (Celje: Mohorjeva družba, 2008), 270 str., ISBN 978-961-218-732-3.**

Širin Ebadi je Iranka, znana po tem, da je leta 2003 postala enajsta ženska in prva Iranka, ki je prejela Nobelovo nagrado za mir. S to nagrado je prejela priznanje za svoje aktivistično delo na področju človekovih pravic, saj slovi po tem, da je zagovornica pravic žensk in otrok, ki svoje delo večinoma opravlja pro bono. Vendar si Ebadijeva za demokratizacijo Irana ne prizadeva le s človekoljubjem in s pravnim znanjem, temveč tudi s svojim politično angažiranim pisateljevanjem.

Njeno delo *Iran se prebuja* je resda biografija, ki jo lahko beremo kot leposlovje, vendar pa ga odlikuje tudi izrazita osebna zavzetost za prenovno Irana od znotraj. Ebadijeva je ena tistih Irank, ki ni želela zapustiti Irana v težkih časih neposredno po islamski revoluciji (1979), čeprav je takrat morala prenehati opravljati svojo sodniško službo, kljub temu da je bila prva ženska sodnica v Iranu. Izseliti se ni hotela niti pozneje, ko je prebrala zapis pogovora med vladnim ministrom in članom voda smrti, ki je potekal takole: »Naslednja, ki mora biti umorjena, je Širin Ebadi.« (12–13) In čeprav jo je ta stavek preganjal več let, je ostala zvesta svoji domovini, vendar se od 12. junija 2009, ko se je udeležila konference v Španiji, še ni vrnila v domovino. Dan pozneje je bil namreč na predsedniško mesto izvoljen Mahmud Ahmadinedžad, čigar politiko Ebadijeva ostro graja. Toda kakor poročajo številni mediji, Ebadijeva zagotavlja, da se bo v domovino vrnila takoj, ko bo to koristno za njeno deželo.

Kakor lahko preberemo v njenem delu *Iran se prebuja*, se sama nikoli ni nameravala izseliti iz Irana in tudi vse svoje prijatelje in znance, ki so se izseljevali, je prepričevala, naj ostanejo in kaj storijo za svojo domovino. Svoje stališče je v nekem intervjuju opisala takole: *Ali boste svojo ostarelo mater pustili na vogalu ulice, če zbolijo? Ali si boste poskušali najti mlajšo? Ali pa boste svoji ostareli in oboleli materi poskušali pomagati? Domovina je zame kakor mati. Če je moja domovina v težavah, si ne morem dovoliti, da bi jo zapustila.* To je njeno načelo, ki jo obvezuje, da ostane zvesta Iranu, in ji obenem ne dovoli, da bi ostala ravnodušna do bolečine, ki jo čuti zavoljo tegob, ki jih ima njena domovina. Celo več: večje ko so težave, glasnejša je Ebadijeva, ki se odločno bori za reformo iranskega islamskega pravnega sistema.

Ker iranska politika svoj program najpogosteje uresničuje na račun otok, žensk in ženskega telesa (22), se Ebadijevo povezuje z njihovimi pravicami, čeprav si sama prizadeva tudi za pravice političnih zapornikov in drugih, ki so žrtve sistema. Zato moramo delo *Iran se prebuja* brati predvsem kot zagovor splošnih človekovih pravic, ki so kršene številnim iranskim državljanom in državljanom in ne »le« ženskam in otrokom. V tej luči Ebadijeva predstavi različne politične voditelje: šaha Reza Pahlavija, ki je znan po svojem zavzemanju za sekularno modernizacijo in krčenje vpliva duhovščine (22), in oboževanega predsednika iranske vlade

Mohameda Mosadeka, ki je nacionaliziral iransko naftno industrijo in bil zato za Irance »veliko več kot priljubljeni državnik. Zanje je bil narodni heroj in voditelj, vreden tega, da stoji na čelu njihove civilizacije,« saj so, kakor je zapisala Ebadijeva, v njem videli očeta neodvisnosti (18). Dobršen del pozornosti je Ebadijeva seveda namenila tudi revolucionarnemu ajatolu Homeiniju, ki je svoje izgnanstvo končal dne 11. februarja 1979, šestnajst dni potem, ko je šah začel svoje izgnanstvo (51).

»Povabilo k nošenju rute je bilo prvo opozorilo, da bi ta revolucija utegnila žreti svoje »sestre,« (57) pravi Ebadijeva, a obenem opozori, da nova pravila oblačenja nikakor niso veljala samo za ženske, saj je bilo v vseh vladnih prostorih po novem prepovedano nositi kravato. Kravata je postala »simbol zahodnjaškega zla, duh po kolonjski vodici znak protirevolucionarnih teženj, uporaba službenega avtomobila za pot na delovno mesto pa očiten razredni privilegij. V novem vzdušju je vsakdo težil k temu, da bi bil videti reven, in nošenje umazanih oblačil je postalo zagotovilo politične integritete, izraz simpatije s tistimi, ki ničesar nimajo.« (60)

K usihanju priljubljenosti revolucije in revolucionarjev pa so seveda prispevali tudi dogodki neposredno po prevratu: iz skupine študentov, ki je novembra, še vedno leta 1979, za 444 dni zasedla veleposlaništvo ZDA, je izšlo mnogo poznejših politikov Islamske republike, toda njihova priljubljenost je upadla: ljudje so začutili, da je njihova zasedba veleposlaništva škodovala ugledu Irana v svetu (64). Njegov ugled pa se je še poslabšal v zgodnjih osemdesetih letih, saj je Iran v Libanon »pošiljal svoje skrajneže in revolucionarno gardo ter

tako pomagal ustanoviti šiitsko skrajno skupino Hezbolah« (65).

Vsekakor pa je res, da Ebadijeva problematizira tudi položaj in vlogo žensk v Iranu. V poglavju *Grenki okus revolucije* zato izpostavlja porevolucijske spremembe, ki so odločilno vplivale na Iranke: »Vame so zijale neusmiljene zakonske odredbe, proti katerim se bom morala bojevati preostali del svojega življenja: življenje ženske je pol toliko vredno kot moško (če avto na cesti povozí oba, potem je odškodnina družini ženske pol manjša kot družini moškega); pričanje ženske na sodišču ima pol tolikšno težo kot moško; ženska se lahko loči le z moževim privoljenjem.« Njeno odločno zavzemanje za spremembe islamskega prava izvira iz zavesti o tem, da je bil sestavljalcem kazenskega zakonika očitno vzor pravni red, ki je veljal v 7. stoletju: »Zakoni so se v trenutku zavrteli v čas za tisoč štiristo let nazaj, v prve dni širjenja islama, v čase, ko so ljudje imeli kamenjanje žensk, ki so jih zalotili pri prešuštvu, ali pa sekanje rok tatovom za ustrezno kazen.« (70)

Vendar pa se avtorica dela *Iran se prebuja* upira represivnim ideologijam in njenim podanikom, ne glede na to, ali ti pomenijo uklanjanje islamskim ali zahodnim načelom. Motili bi se, če bi mislili, da slepo zaupa v svojo vero in da nekritično verjame v nekakšen strpni islam. Čeprav se sprašuje: »Kakšen smisel ima strpni islam, če pa teokratska ustava Islamske republike in njeni močni zagovorniki mislijo, da so njihove razlage dane od Boga in se o njih ne da razpravljati?« (239) se še vedno trudi iranskim klerikom pokazati, kako slabo poznajo svojo vero.

Ko je, denimo, na sodišču dokazovala, da ob razvezi na pobudo ženske

moževu privoljenje ni nujno potrebno za ločitev in da je to zgolj odsev samovolje zakonodajalcev in ne izvoru islamski nauk, jo je sodnik nesramno odslovil, čeprav mu je povedala le tisto, kar bi že sam moral dobro vedeti: da v učbeniku o šiitskem pravo-znanstvu nikjer ne piše, da bi bila ta privolitev dejansko potrebna (234).

Da kvote niso dovolj za spremembo obstoječega stanja, zgovorno pričajo iranske poslanke: tako Ebadijeva opisuje, da bila je ob neki priložnosti, ko so jo leta 2003 poslanke povabile v parlament, nemalo presenečena, ko je ugotovila, da je njihov prostor zgolj prazna soba s strojno izdelano preprogo na tleh: »Skala sem vrata, ki bi vodila v naslednjo sobo, kjer bi dejansko lahko sedele in delale. Toda vse so odložile svoje stvari in sedle na tla s prekrižanimi nogami. 'Zakaj tu ni stolov?' sem vprašala. 'Zakaj ni niti fotokopirnega stroja? Tu je vendar parlament!' 'Saj smo večkrat prosile zanj,' mi je dejala ena od poslank, 'pa so nam rekli, da nas je premalo, da bi bile upravičene do pisarniške opreme. Dovolijo nam, seveda, uporabljati moške pisarne, toda raje smo tu. Običajno je vroče, tukaj pa si lahko vsaj snamemo čadorje in malo zadihamo.'« (232)

Ebadijeva pravi, da ji je ob tem kar malo upadel pogum, saj dvomi v to, da bodo poslanke, ki si niso sposobne zagotoviti niti mize, sprejemale zakone in spreminjale razmere, v katerih živi milijone in milijone žensk.

Kljub temu da je že bila zaprta v ječi, ni nikoli obmolknila in se uklonila moralni policiji ali tako imenovane-mu *komitehu*, ki nadleguje številne Irance: muslimane, kristjane ali jude, stare in mlade in še posebno ženske. In čeprav je Ebadijeva že leta dokaz, da je možno islamsko identiteto združiti z vero v prenovu islamske države in obenem z vero v enakopravnost med ženskami in moškimi, danes ostaja odprto vprašanje, kdaj se bo spet vrnila v domovino. Novembra 2009 so ji iranske oblasti zaprle tekoči račun in zasegle Nobelovo nagrado, ki jo je prejela leta 2003. Po šestih letih so se oblastniki spomnili, da bi morala Ebadijeva plačati davek na prejeto nagrado, čeprav – kakor sama zatrjuje – to ni zapisano nikjer v zakonodaji. Da gre vladajoči skupini bolj kakor prestižna nagrada v nos njen politični angažma, je jasno tudi spričo dejstva, da so varnostne sile in iranska policija dne 21. decembra 2008 zaprle Center za varstvo človekovih pravic, ki ga je vodila Ebadijeva, in to samo zato, ker so v Centru pripravljali praznovanje v počastitev 60-letnice Splošne deklaracije o človekovih pravicah.

Delo *Iran se prebujata* se ponuja kot zanimivo branje vsem tistim, ki jih iranska zgodba in islam zanimata onkraj splošnega populističnega publicizma in teorij zarote. Ebadijeva ponuja svojo izkušnjo Irana: veliko bolj kompleksna je kakor Iran, kakršnega poznamo iz medijev, ki svoje vsebine prodajajo s pompozniimi naslovi.

Marjana Harcet

**Hans Urs von Balthasar, *Samotni dvogovor: Martin Buber in krščanstvo, prevod in spremna beseda Anton Štrukelj (Celje: Mohorjeva družba, 2009), 126 str., ISBN 978-961-218-854-2.***

Hans Urs von Balthasar je teološko zelo poglobljeno obravnaval vprašanje o odnosu med judovstvom in krščanstvom, med staro in novo zavezo, med Izraelom in Cerkvijo. Leta 1960 je napisal članek »Mysterium Judaicum«. Posebno pozornost je posvetil prav Martinu Bubru. Leta 1957 ga je predstavil skupaj s Kierkegaardom in Möhlerjem. Isto leto je napisal članek »Martin Buber in krščanstvo«. Leta 1958 je izšla knjiga »Samotni dvogovor«, ki pa je bila napisana že za božič 1957 in posvečena Martinu Bubru ob njegovi osemdesetletnici. V okviru vrste oddaj o judih in kristjanih je imel na radio Stuttgart leta 1960 predavanje »Jesejeva korenina«. Leta 1976 je objavil članek »Cerkev iz judov in kristjanov«. Na katoliški univerzi v Washingtonu je dne 1. oktobra 1977 predaval o »Katolicizmu in verstvih«. Postumno je izšla njegova razprava »Vprašanje Cerkev – Izrael po koncilu«. Drugače pa to tematiko najdemo tudi v drugih njegovih knjigah in spisih. Judovski avtorji zavzemajo vidno mesto v njegovih delih; naj omenim vsaj nekatere: Kant, Hegel, Spinoza, Hamann, C. G. Jung, Sigmund Freud, Alfred Adler, Franz Rosenzweig, Léon Bloy, Henri Bergson, Albert Béguin in številni drugi.

Balthasar je temeljito preštudiral vsa Bubrova dela in o tem se lahko prepričamo na vsaki strani knjige, ki ima tako imeniten naslov: »Samotni dvogovor«. Ta knjiga je najprej velika šola poslušanja, zgled spoštljivega sprejemanja in medsebojnega izmenjavanja. V jedru je to ponižno iska-

nje boljšega spoznanja resnice. Balthasar je osebno dobro poznal Bubra. Z njim se je osebno srečeval in razpravljaj. V nekem pogovoru na švicarski televiziji na veliki petek, 20. aprila 1984, mu je v oddaji »Pričevalci stoltja« Erwin Koller zastavil sto vprašanj. Med drugim tudi o Bubru, rekoč: »Pogovarjali ste se z judom Martinom Bubrom. Ali je bilo to nekakšna poravnava za tisto, kar so kristjani zagrešili do judov? Ali je sploh mogoče, da kristjan resno jemlje jude, če potem hebrejsko Biblijo vedno razlaga v zvezi z Novo zavezo in torej judom v bistvu ne pusti ničesar njihovega?« Balthasar je na to vprašanje odgovoril: »Srečanje z Martinom Bubrom je bilo delno zelo močno. V Zürichu sem ga pogosto srečeval. Prihajal je tudi v našo skupino. Bil je nenavaden večer. Ves čas se je ukvarjal posebej s študenti. Bil je kakor v središču kvadrata in se je vsakič obrnil k posameznemu študentu. Pravi personalizem. Bilo je srečanje med Staro in Novo zavezo. Koniec koncev gre vedno za to srečanje. Potem sem o njem napisal knjigo, ki pa mu ni bila všeč. Takrat mi je, kakor prerok iz Stare zaveze, bral levite. – Drugi judje pa so mi rekli: Vi ste zadele v polno. A pustimo to.«

Kakšna je vsebina Balthasarjeve knjige o Bubru? Samoten dvogovor, ki ga »poslušamo« ob branju te knjige, nas vodi k stvari sami. Ta »stvar« nam kristjanom ne sme biti tuja. Prisluhni moramo »glasu izvora« (15–27), da bi spoznali, kako tesno in ne-oločljivo smo povezani z Izraelom. Balthasar nas s svojimi natančnimi in miselno zahtevnimi preudarki ne le uvaja v globlje razumevanje izraelske duhovnosti, ampak nam na tej podlagi daje v povsem novi luči videti to, kar je značilno krščansko. Ta nepričakovano nova obzorja nam pisec odstira – recimo – v poglavju »Prin-

cip preroštva« (28–43), v katerem tako rekoč iz globin razodetja izkoplje uvid v neločljivo povezanost institucionalnega (k temu sodita tudi Petrova služba in Sveto pismo) in preroško-karizmatičnega. V poglavju »Princip zakramentalnosti« (44–60) pa pokaže obvezujočo vlogo »utelešenja«, ki konkretizira preroštvo – tod in onstran. Omenjeni poglavji torej prikazujeta Bubrov široki razpon med preroškim idealom (čas sodnikov; odsotnost dualizma med svetim in profanim) in zakramentalnim realizmom (naveza: ljudstvo – dežela; zgolj tostranskost). Iz te stvarne in zgodovinske, zakramentalne in »utelešene« Izraelove navzočnosti na svetu nam Balthasar oriše Izraelov odnos do drugih narodov (61–79) in njegovo edinstveno mesto med njimi. Zato ob koncu z vso močjo poudari trajno poslanstvo Izraela (80–98), to pa ponovno v izrazito »dialogškem duhu: jaz – ti« prikaže v sklepem poglavju »Ob koncu besed« (99–105).

Bubrov glas sili kristjana v dialog. »Vemo, kako redko je potekal ta dialog od same ustanovitve krščanske Cerkve, kako zelo se je judovstvo izoliralo od nje, Cerkev pa je upornemu ljudstvu obranila hrbet. Zgodovino zbliževanj in odnosov napolnjujejo večinoma nerazveseljive reči. Pokore, preganjanja, trpljenja, ki jih je krščanstvo naložilo judovstvu, kažejo na brezdanje nesporazume in teolo-

ške kratke stike. ... Kje so v zadnjih stoletjih resno govorili o razlikah med Sinagogo in staro Cerkvijo? Pogovori se izplačajo tam, kjer so težavni in jih ni mogoče vzdržati drugače kakor v boju. ... V poslednji resnosti pogovora ni mišljen on, mož, marveč stvar, ki jo zastopa. Buber predstavlja stvar, jo razlaga in oblikuje; vendar se stvar za njim dviguje kvišku, večja kakor on, zagonetno temna in večplastna. In katoličan, ki govori za svojo Cerkev: kaj ve, kakšno veličino – pritlikav kot palček! – zastopa? ... Kaj vendar ve o skrivnosti božjega ljudstva in kraljestva, o Kristusovi polnosti, o odrešenem človeštvu? Kaj ve o razmerju med 'svetim deblom' in odsekanimi ter vcepljenimi vejami?« (12–14)

Balthasarjeva knjiga »Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo« je pred pol stoletja, tik pred koncilsko izjavo *Nostra aetate*, v odločilni meri sprožila novo obdobje pristrčnejše povezanosti med judi in kristjani, ki se prej »dolga stoletja niso pogledali v oči«, zdaj pa so se ponovno srečali kot »dvojčki«. Papež Benedikt XVI. vidi v judih »posebej ljubljene« in »starejše brate v veri«, kakor jih je označil Janez Pavel II., še več, imenuje jih »naše dvojčke«. S tem izvirnim poimenovanjem je naša sorodstvena vez še krepkeje poudarjena. Prav zato tudi danes zasluži poglobljen študij in širok krog slovenskih bralcev. Anton Štrukelj

---

**Stefan Hartmann, *Die Magd des Herrn: Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters, Eichstätter Studien Neue Folge 61 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009), 510 str., ISBN 978-3-7917-2183-5.***

Stefan Hartmann (roj. 1954), več let študentski duhovnik na Dunaju, je na nemški katoliški univerzi v Eichstätту predložil izvrstno doktorsko disertacijo o mariologiji v drugi polovici 20. stoletja. Izhodišče te štu-

dije je zelo odmevna knjiga o Mariji, »Die Magd des Herrn« (Gospodova dekla), ki jo je leta 1947 napisal palotinski pater Heinirch Maria Köster (1911–1993). Knjiga je doživela več izdaj in tudi številne odmevne razprave, ki so jih sprožili: Karl Rahner, Hans Urs von Baltahasar, Joseph Ratzinger, v zadnjem času pa tudi poljski teolog Andrzej Zielinski (2000) in Mechthild Levermann (2001).

Hartmannova disertacija prikaže najprej Kösterjevo življenje in delo, zlasti v okviru schönstatskega gibanja Josepha Kentenicha (1885–1968). Seveda nikakor ne ostaja pri tem, ampak se posveča tudi vodilnim mariologom in velikim mariološkim vprašanjem zlasti v času po drugem vatikanskem koncilu. O tej razgledanosti pričuje obsežen seznam literature (nad 50 strani).

Preden se loti sodobnih marioloških vprašanj, se avtor ozre v same začetke nauka o Mariji; začne s cerkvenimi očeti: od Justina in Ireneja Lyonskega z njegovo vzporednico med Evo in Marijo preide k Avguštinu in Tomažu Akvinskemu. Sistematična spoznanja osvetli tudi z naukom Grignona Montfortskega (1673–1716). Razglasitev verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju (1854) in o telesnem vnebovzetju (1950) in številna cerkveno priznana Marijina prikazovanja: La Salette (1846), Lurd (1858), Fatima (1917) sodijo v tako imenovano »marijansko stoletje«. Sledi obdobje »ohladitve«, v novejšem času pa zasledimo feministično teologijo in psihološko usmerjeno mišljenje, ki je hotelo v Mariji videti pretežno simbol ženskega in arhetip vélike matere. Hartmann seveda prikaže tudi prispevek protestantskih teologov, zlasti Karla Bartha (1886–1968), ki se zavzema za »či-

sto« vero v Kristusa. V ta okvir je zdaj postavljena Kösterjeva predstavitev *konkretne, zgodovinske, se pravi svetopisemske podobe Device iz Nazareta*.

Znano je, da je drugi vatikanski cerkveni zbor obravnaval nauk o Mariji v povezavi z naukom o Cerkvi, ko je v osmem poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi spregovoril o »blaženi Devici Mariji, božji Materi, v skrivnosti Kristusa in Cerkve«. V skladu z naukom cerkvenih očetov in vsega teološkega izročila je *Marija zastopnica človeštva in vsega stvarstva*, saj je izrekla svojo privolitve »loco totius generis humani«. Po besedah znanega dogmatika Michaela Schmausa je mariologija »stičišče vseh pomembnih teoloških trditvev«: v njej se srečujejo kristologija, ekleziologija, antropologija in eshatologija. Köster temu dodaja teologijo zaveze, temu pa se pridružuje še teologija izvolitve in milosti.

V Hartmannovi disertaciji zasledimo tudi odmeve na prizadevanja, ki so najbolj glasna v Združenih državah Amerike in podpirajo morebitno novo dogmo o Mariji kot *Corredemptrix* in *Mediatrrix*. Hartmann skupaj s Kösterjem razvija razloge *pro et contra*. V resnici morebitna nova verska resnica ne bi prinesla ničesar novega in nesvetopisemskega. Köster se zato zavzema za globlje pojmovanje Marijinega človeškega sredništva, ko Marija »sprejema, dopušča, podarja naprej in posreduje tudi v svoji kontemplaciji in svoji molitvi«. Tako stopata v središče mariologije dva ključna pojma: namestništvo in *communio*. V tem smislu – in seveda tudi v ekumenskem pogledu – je razsvetljujoča misel, ki jo izreka Joseph Ratzinger: »Mariologija ne more biti zgolj marijanska. Mariolo-



gija obstaja v celoti temeljnega območja Kristusa in Cerkve.« To pa je izrazito koncilsko teologija, ki jo v svoji odlični disertaciji vsestransko

osvetljuje mariolog Stefan Hartmann.

Anton Štrukelj

**Francisco Javier Martín García, *El testigo cualificado que asiste al matrimonio. Precedentes y configuración jurídica actual*, Dissertationes: Series canonica 23 (Roma: EDUSC, 2009), 394 str., ISBN 978-88-8333-224-1.**

Pri založbi *Papeške univerze sv. Križa* v Rimu (EDUSC) je nedavno izšla knjiga z naslovom *El testigo cualificado que asiste al matrimonio*, Precedentes y configuración jurídica actual, ki je sad doktorskega študija Francisca Javierja Martína García. Avtor se je rodil leta 1967 v Španiji. V Madridu je na državni univerzi (*Universidad autónoma de Madrid*) končal študij civilnega prava, z navedeno znanstveno študijo v španskem jeziku pa je doktoriral na *Fakulteti za kanonsko pravo* omenjene univerze v Rimu.

Ob bok številnim študijam o kanonični obliki poroke se je Martín García odločil za zgodovinsko-pravno raziskavo kvalificirane priče, ki je navzoča ob sklenitvi zakramenta svetega zakona, ali z drugimi besedami: pristojnega poročitelja, ki v katoliški Cerkvi latinskega obreda od tridentinskega koncila dalje sprejme privolitev zaročencev v imenu Cerkve. Vprašanje, kdo je lahko navzoč ob sklenitvi zakona in sprejme privolitev, je v zahodni Cerkvi postalo aktualno z uvedbo kanonične oblike poroke leta 1563. Tega leta so škofje, zbrani na tridentinskem koncilu, z znamenitim dekretom *Tametsi* dolo-

čili, da morata zaročenca za veljavnost poroke izreči privolitev v zakon pred dvema pričama in pristojnim poročiteljem, to je župnikom, ki je predtem opravil vse potrebne poizvedbe o morebitnih zadržkih in sklenitev poroke vpisal v poročno knjigo. Do tridentinskega koncila so se katoličani veljavno poročali v skladu s krajevnimi navadami, župnikova navzočnost pa za veljavnost zakramenta ni bila potrebna. Zaradi tako imenovanih tajnih zakonov glede pravnega statusa oseb ni bilo jasnosti, mnogi so se poročili večkrat, ženske in še zlasti otroci pa so zato ostali brez dediščine in drugih pravic. Uvedba kanonične oblike poroke je v Cerkev prinesla pravno trdnost, poročenim in njihovim potomcem pa je v večji meri zagotovila pravice in določila dolžnosti.

Delo je razdeljeno na sedem poglavij, dodani pa so pomembnejši viri v latinščini. To so dokumenti, ki obsegajo čas priprave Pij-Benediktovega *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917, *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983 in *Zakonika kanonov vzhodnih Cerkva* iz leta 1990 (CCEO).

Prvo poglavje umesti uvedbo kanonične oblike poroke. Povzema vsebino dekreta *Tametsi*, ki je lastnega župnika zaročencev določil kot kvalificirano pričo Cerkve in začrtal njegovo vlogo pri sklenitvi zakramenta svetega zakona. Katoličani so imeli dolžnost, poročati se po no-

vem, to je pred svojim župnikom, tam, kjer je bil dekret razglašen. Prve nepredvidene težave v zvezi z izpolnjevanjem tega določila so nastale na območju današnje Nizozemske in Belgije, kjer je zaradi preganjanja kristjanov duhovnikov močno primanjkovalo. Zakonodajalec je za te razmere leta 1602 določil izredno obliko poroke, to pomeni, da se ob morebitni odsotnosti pristojnega župnika in drugih duhovnikov zaročenca lahko poročita samo pred dvema pričama. Študija v tem delu obravnava tudi nekatere zasebne pravne zbirke in njihova določila v zvezi s poroko, še zlasti iz obdobja druge polovice 19. stoletja.

V drugem poglavju avtor obravnava genezo in nastajanje zakonskih določil glede kanonične oblike poroke za ZCP (1917). Začne z letom 1904, to je z obdobjem začetka nastajanja *Zakonika*, konča pa z letom objave *Zakonika*, to je leta 1917. Zakonska določila o pristojnem poročitelju so nastajala na podlagi različnih shem, ki jih je posebna komisija za pripravo zakonika spreminjala in dopolnjevala na podlagi diskusij, pripomb škofov in drugih izvedencev. Avtor je obdelal štiri osnutke, dekret *Ne temere* iz leta 1907 in tri osnutke iz poznejšega obdobja, ki so bili podlaga za kanone 1094, 1095, 1096 in 1097 šestega poglavja tretje knjige ZCP (1917) o kanonični obliki poroke. Omenjeni viri, večinoma v latinščini, so dostopni v Vatikanskem tajnem arhivu v *Fondo Commissione Pontificia per la Codificazione del Diritto Canonico*. Celotno gradivo vsebuje 97 škatel.

V tretjem poglavju avtor analizira zakonske predpise v ZCP (1917), ki določajo pristojnega poročitelja, v nadaljevanju pa se dotakne poznej-

šega razvoja teh predpisov do obdobja *drugega vatikanskega cerkvenega zbora* (1962–1965). *Zakonik* znotraj kanonične oblike poroke loči redno obliko (kan. 1094) od izredne (ZCP 1917, kan. 1098). Zakonodajalec je v skladu z dekretom *Tametsi* določil, da so veljavni le tisti zakoni, ki so sklenjeni pred domačim župnikom, ali krajevnim ordinarijem, ali pooblaščenim duhovnikom in dvema pričama. V nadaljevanju je opredeljena poročiteljeva redna in delegirana oblast poročanja in meje njegove pristojnosti, razvidne pa so tudi nekatere zakonske spremembe glede na poprejšnjo ureditev tega področja.

Papež Janez XXIII. je ob napovedi *drugega vatikanskega cerkvenega zbora* leta 1959 napovedal tudi reformo ZCP (1917). Četrto poglavje analizira zorenje predpisov glede kanonične oblike poroke in glede pristojnega poročitelja za čas od napovedi do samega zasedanja koncila. Ta del je razdeljen na tri obdobja: na poprejšnjo pripravo, na pripravo in na sam koncil. V času poprejšnje priprave je okrog 1600 škofov predložilo predloge tém za obravnavo na koncilu, od tega je bilo 120 predlogov za reformo kanonične oblike poroke, ki jih je komisija združila v 53 osnutkov. Škofje so med drugim predlagali spremembe glede pristojnosti župnika pri poročanju, glede pooblastil in glede potrebnih formalnosti za veljavnost in dopustnost sklenitve zakonske zveze. Avtor v opombah poimensko navaja škofe, ki so predložili posamezne izboljšave. Predloge so poslale tudi univerze *in/extra Urbem* in rimska kurija. V pripravljalnem času je začela nastajati shema odloka o zakramentu svetega zakona, ki je zaobjela področja zakonske privolitve, zadržkov, oblike poro-

ke, mešanih zakonov in priprave na zakon. V obdobju obhajanja samega koncila so bili na omenjeno shemo dani nadaljnji predlogi sprememb.

Leta 1963 je bila ustanovljena komisija za revizijo ZCP (1917). V petem poglavju avtor predstavi vsebine, ki zadevajo kanonično obliko poroke, iz časa priprav na novi *Zakonik cerkvenega prava*, ki je izšel leta 1983. Poglavje ima štiri dele. V prvem delu sta predstavljena študija redne oblasti za poročanje in osnutek, da bi bil lahko katerikoli duhovnik ali škof navzoč pri poroki. Poleg tega avtor obdela osnutke predlogov meja in pristojnosti kvalificirane priče. V drugem razdelku se pisec dotakne pooblaščne oblasti in formalnosti, ki so potrebne za veljavnost poroke. Tretji razdelek je namenjen nadomestni jurisdikciji v posebnih primerih, četrti del pa je posvečen pristojnemu poročitelju v konkretnem primeru.

Šesto poglavje se pogloblja v analizo zakonskih predpisov glede pristojnega poročitelja, kakor ga je določil novi *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983. Kan. 1108 ZCP (1983) določa, da so veljavni le tisti zakoni, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem ali župnikom ali pa pred duhovnikom ali diakonom, ki ju je eden od njiju pooblastil, in pred dvema pričama. Avtor analizira pristojnosti poročitelja, ki ima redno oblast, da je navzoč pri sklenitvi zakramenta svetega zakona, v nadaljevanju pa se dotakne meja in pogojev za razširitev pristojnosti na druge osebe. Krajevni ordinarij in župnik lahko v mejah svojega ozemlja v času opravljanja službe dajeta pooblastilo drugim duhovnikom in diakonom, da smejo biti navzoči pri poroki. V posebnih primerih – če na primer v krajevni

Cerkvi duhovnikov primanjkuje – lahko na predlog škofovske konference sveti sedež dovoli, da so kot uradne priče katoliške Cerkve latinškega obreda pri poroki veljavno navzoči tudi laiki.

Bralec se bo z zanimanjem lotil branja tudi zadnjega, sedmega poglavja, ki zadeva nastanek določb in dokončne predpise glede kvalificirane priče pri sklepanju zakonske zveze v vzhodnih katoliških Cerkvah, kakor jih je določil CCEO leta 1990. Drugače od katoliške Cerkve latinškega obreda vseh enaindvajset katoliških Cerkva na Vzhodu, združenih v aleksandrijski, antiohijski, armenski, grško-bizantinski ali kaldejski obred, sledi pravoslavni tradiciji, to pa v konkretnem primeru pomeni, da je lahko veljavno navzoč pri poroki samo škof ali duhovnik, v nobenem primeru pa ne diakon in ne laik. Razlog za takšno uredbo je v pojmovanju duhovniškega blagoslova novoporočencev, v katerem vzhodni katoličani kakor tudi pravoslavni vidijo nepogrešljivi in bistveni del poročnega obreda. Zaradi raznovrstnosti obredov in tradicij je vrhovnemu zakonodajalcu uspelo prvič določiti skupno kanonično obliko poroke za vse katoliške obrede na Vzhodu šele leta 1944 v *motu proprio Crebrae allatae*. V nadaljevanju priprav na izdajo CCEO so bile sestavljene še tri sheme, ki so bile na koncu podlaga za kan. 829 CCEO. Avtor v temu delu analizira vzroke za nastanek omenjenih določb in zorenje doktrine do končne objave v CCEO.

Doktorska disertacija je znanstvena analiza razvoja pravnih norm o vlogi kvalificirane priče Cerkve pri sklepanju zakonske zveze v okviru kanonične oblike poroke za čas od uvedbe obvezne oblike poroke na

tridentinskem koncilu do najnovejših, sedaj veljavnih norm. Študijo odlikujejo jasna razmejitve materije, sistematičen pristop, obširna bibliografija, primerjava zahodne latinske in vzhodne katoliške tradicije, še posebno odliko pa knjigi daje objava

pomembnih virov (45 strani), ki so drugače dostopni le v *Vatikanskem tajnem arhivu*. Kazalo avtorjev, ki pa ga knjiga nima, bi raziskovalcu omogočilo lažji in hitrejši pregled nad uporabo navedene literature.

Andrej Saje

**Jozef Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende: Probleme und Herausforderungen* (Tarnow: Biblos, 2008), 204 str., ISBN 978-83-733267-4-3.**

Sodobna vzgoja in izobraževanje sta vedno manj naklonjena verskemu pouku. Cilji, ki jih skušajo zasledovati razni reformatorji šolskih sistemov po Evropi, so v veliki meri usmerjeni v golo poudarjanje večje strokovnosti na področjih, ki se dobro tržijo. Znanje postaja vedno bolj le prodajni artikel, ki človeku še zdaleč ne pomaga k večjemu zadovoljstvu in k osebni uresničitvi, še manj mu ponuja odgovore na eksistencialna vprašanja.

Ta knjiga že z naslovom *Družinska kateheza na Poljskem ob prelomu stoletja. Problemi in izzivi* ne želi biti prodajna uspešnica v smislu preprostih priročnikov za delovanje, poskuša pa poiskati način, da bi tudi sodobni človek tam, kjer bi moral najbolj živeti, v družini, našel pot do Kristusa in do njegovega odrešenja. Če vzamemo katehezo v najširšem pomenu vzgoje za vero, potem se zavedamo skupaj z avtorjem te knjige, da zadovoljive uresničitve naloge verske vzgoje nikakor ne moremo pričakovati zgolj od šole. Avtorjevo izhodišče je jasno: starši, zakonci, ki resno vzamejo svojo s krstom pode-

ljeno odgovornost za vero, morajo biti enako kateheti, kakor so mož, ali žena, ali oče, ali mati. Kljub veliki pozornosti, posvečeni vlogi staršev, ki jo imajo ti pri formalnem verskem izobraževanju skupaj s poklicnimi kateheti pri izvajanju tako župnijskega kakor šolskega verouka, postavlja knjiga v ospredje proces dinamične vzgoje za vero sredi same družine. Še posebno zato, ker se odraščanje in s tem iskanje tudi v veri vedno bolj podaljšuje in so mnogi zakonci sami potrebni katehetičnega procesa. Družbeno okolje samo po sebi ne podpira več verskega življenja in ne zagotavlja verskega znanja tako, kakor ga je nekoč. Za nas, ki nismo Poljaki, je presenetljivo, da knjiga, ki poskuša prikazati razmere v današnji še vedno katoliški Poljski, lahko ponudi veliko izzivov tudi veliko bolj sekulariziranemu Zahodu. Rešitev, ki jo predlaga vedno manj krščanskemu okolju in jo poudarjajo tudi cerkveni dokumenti, je tako imenovana družinska kateheza. Ta možnost v dobro predstavljenih cerkvenih smernicah vedno bolj postaja realnost pastorale celotne Cerkve. Čeprav v knjigi izvedemo, da družinska kateheza v krščanski praksi življenja iz vere ni nič novega, je prav zaradi okolja in zaradi samega položaja družine danes to velik izziv. Avtor na kratko, toda učinkovito iz stanja družine danes tako z vidika prednosti kakor šibkih točk,

ki na njih temelji sodobna družba, pokaže na nujnost katehetičnega pristopa: v prvi vrsti bo usmerjen na celo družino. Ta pristop mora upoštevati njeno naravo, da se bo družina prav prek skupne rasti v veri vključila v polnost življenja po veri. Ob poudarjanju kateheze za celo družino moramo nujno razviti živo in razvejano družinsko katehezo. Posamezne družine se ne smejo zapirati vase in ostati same sebi namen. Ta knjiga nam ponudi eklesiološko rešitev: družina živi vero iz sebe, vsaka po svoje, a pri tem je vključena tako v lokalno kakor širše občestvo Cerkev. To ni nekaj umetnega, ves katehetični proces se vključuje tako antropološko kakor teološko v samo skrivnost človeka kot božjega otroka: »Poslanstvo krščanske družine je v tem, da posreduje evangelij in ga tudi sama živi, ob tem pa družinsko življenje postane hoja za Kristusom. V družinskih skupnostih, ki se navdihujejo pri nesebični pozornosti in osmišljanju posameznika, se bo vedno bolj utrjevala avtentična in zrela skupnost oseb (communio personarum).« (136)

Številne opombe in navedki iz strokovne literature lahko pomagajo

zainteresiranim bralcem, da poglobijo svoj odnos do te teme. Nam, ki ne poznamo razmer na Poljskem, delo razkrije prizadevanje Cerkev na Poljskem za družinsko katehezo in ob predstavljenih modelih lahko najdemo izziv za delo doma.

Povezuje nas spoznanje, da pravilno oblikovana družinska kateheza, kakor se že izvaja ali je načrtovana, še bolj poudari družinske vrednote, sprejemljive tudi za današnji čas. Pri pravilno zastavljeni in pravilno izvedeni družinski katehezi govorimo o dopolnilu in okrepitvi polnosti življenja družine kot temeljne celice verskega občestva, ali kakor pravi avtor: domače Cerkev. Ob analizi in predstavitvi primernih metod in ciljev takšne kateheze se lahko z avtorjem strinjamo, da je to tista pot Cerkev, ki bo vedno bolj uresničevala tudi Kristusovo polno razodetje božje ljubezni in jo lahko ponudimo današnjemu vedno bolj odtujenemu človeštvu: »Bolj ko bo družina krščanska, bolj bo tudi človeška in s tem bosta tudi kultura in življenje v skupnosti vedno bolj človeka vredna.« (129)

Janez Vodičar



## Navodila sodelavcem

**Rokopis** znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

**Obseg** rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

**Naslov** članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

**V besedilu navajamo citate** po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrženih rokopisov ne vrača.







# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov uredništva / Address of editorial</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek CM
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Viceeditor</b>	Miran Špelič OFM
<b>Uredniški svet / Scientific council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM <sup>Cap</sup> , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants</b>	Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM <sup>Conv</sup> , Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
<b>Prevodi / Translations</b>	Vera Lamut
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	Impress d.d., Ivančna Gorica
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Stanko Gerjolj CM
<b>Izvirne prispevkove v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 32 EUR za tujino: 45 EUR (Evropa), 65 USD (ostalo navadno), 75 USD (ostalo prednostno); na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: [bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si](mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičnih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.