

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

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?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2011 / ST. THOMAS FESTIVITY 2011

- 7 Slavko Krajnc, Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji**
The Eucharist in Justice and Justice in the Eucharist

RAZPRAVE / ARTICLES

- 19 Radovan Bigović, How to Cope with Memories? – Mission of the Church in the Balkans**
Kako obvladati spomine? – Poslanstvo Cerkve na Balkanu
- 39 Janez Juhant, Dialogue, Peace and Religion**
Dialog, mir in religija
- 51 Jožef Leskovec, Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu**
Resolving of the metaphysical conflicts within pragmatism
- 63 Mirjana Filipič, Večji in popolnejši šotor Kristusovega duhovništva (Heb 9,11)**
A Greater and More Perfect Tabernacle of Christ's Priesthood (Heb 9,11)
- 77 Lea Jensterle, Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114**
Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114
- 89 Iztok Mozetič, Katoliška Cerkev v zapisnikih konferenc sekretarjev okrajnih komitejev KPS**
Catholic Church in the Minutes of the Meetings of the Secretaries of District Committees of Slovenian Communist Party
- 99 Silvin Krajnc, Aktualnost krščanskega socialnega nauka o delu in lastnini p. Angelika Tominca. Ob 50. obletnici njegove smrti**
The Topicality of Christian Social Teaching about Work and Property as Developed by Fr. Angelik Tominec. On the 50th Anniversary of his Death
- 111 Stanislav Slatinek, Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravnih**
The Roles of the Defender of the Bond and of Experts in Annulment of Marriage Processes
- 123 Elzbieta Osewska, Die Aktivierung des Schülers im Religionsunterricht an der Grundschule – dargestellt am Beispiel der Schulbuchreihe 'Das Geschenk Jesu'**
Aktiviranje učenca pri verouku v osnovni šoli, prikazano na primeru zbirke učb. 'Dar Jezusa'. Activation of the Pupil in the Process of Religious Education in Primary School on the Example of the Textbook Series 'The Gift of Jesus'

OCENE / REVIEWS

- 135 Berkmann, Burkhard Josef, Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen: Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht (Andrej Saje)**
- 139 Spencer, Nick, Neither Private nor Privileged: The Role of Christianity in Britain Today (Tadej Strehovec)**
- 140 Avsenik Nabergoj, Irena, Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv lepe Vide (Aljaž Peček)**
- 144 Bonnie Steinbock, ur. The Oxford Handbook of Bioethics. (Oxford Handbooks in Philosophy). (Tadej Strehovec)**

POROČILO / REPORT

147 Janez Vodičar, Sejem Didacta (Stuttgart, 22.–26. februar 2011)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

151 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Radovan Bigović

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Systematic Theology
 Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
 Mije Kovačevića 11B, RS-11060 Beograd
rbigovic@pbf.rs

Mirjana Filipič

doc. dr., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assist. Prof., Biblical Studies – New Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
mirjana.filipic@guest.arnes.si

Lea Jensterle

dr., mlada raziskovalka PhD, Junior Researcher
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
leajen@gmail.com

Janez Juhant

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Silvin Krajnc

dr. PhD
 Brezje 72, SI-4243 Brezje
silvin.krajnc@rkc.si

Slavko Krajnc

izr. prof. dr., za liturgiko PhD, Assoc. Prof., Liturgics
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Jožef Leskovec

univ. dipl. teolog, mladi raziskovalec BA in Theology, Junior Researcher
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
jozef.leskovec@guest.arnes.si

Iztok Mozetič

univ. dipl. teolog BA in Theology
 Rodik 46, SI-6240 Kozina
iztok.mozetic@rkc.si

Elzbieta Osewska

doc. dr., za družinske študije PhD, Assist. Prof., Family Studies
 Wydział Studiów nad Rodziną, Institute of Family Studies,
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Cardinal Stefan Wyszyński University
 Ul. Wyszyńskiego 2A/51, PL – 18-400 Lomza
osewska1@op.pl

Aljaž Peček

univ. dipl. teolog, doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
pecek.aljaz@gmail.com

Andrej Saje

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Stanislav Slatinek

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Tadej Strehovec

asist. dr., za moralno teologijo PhD, Assist., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Janez Vodičar

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Tomaževa proslava
 Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 71 (2011) 1, 7–18
 UDK: 27-549-423.78
 Besedilo prejeto: 01/2011; sprejeto: 02/2011

Slavko Krajnc

Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji

Povzetek: Obhajanje evharistije je neusahljivi studenec vsakega pristnega prizadevanja za življenje v pravičnosti in miru. Čeprav evharistija v svojih besedilih ne govori pogosto o socialni pravičnosti niti ne ponuja kakih konkretnih rešitev za probleme sedanje družbe, moremo vendarle najti v posameznih obrednih sestavinah veliko spodbud in zahtev za spreminjanje in zdravljenje našega pogosto ranjenega odnosa do Boga, do bližnjega in do stvarstva. Evharistija se namreč kaže kot oznanjevanje vesele blagovesti družbene pravičnosti in je udeležencem bogoslužja tudi nenehni klic k deležnosti božje pravičnosti.

Ključne besede: liturgija, evharistija, pravičnost, socialni nauk, očenaš

Abstract: **The Eucharist in Justice and Justice in the Eucharist**

The celebration of the Eucharist is an inexhaustible source of every genuine endeavour to live in justice and peace. Although the Eucharist in its texts does not often speak about social justice nor does it offer any concrete solutions for the problems of the present society, single ritual elements contain numerous ideas and demands to change and heal our often injured relationship to God, to our neighbours and to the environment. Namely, the Eucharist appears as preaching the good news of social justice and represents, for the participants in the liturgy, a constant appeal to share the Divine justice.

Key words: liturgy, Eucharist, justice, social teaching, Our Father

Ob naslovu Evharistija v pravičnosti in pravičnost v evharistiji se nam kar spontano postavi vprašanje, kaj imata ti stvarnosti skupnega. Če vzamemo v roke *Kompendij družbenega nauka Cerkve*, lahko kaj hitro ugotovimo, da spis pogosto uporablja izrazoslovje, ki razodeva temeljno vlogo liturgije v življenju kristjana, medtem ko formalno ni nobenega bistvenejšega govora o tem pomembnem temelju, to je liturgiji.¹ Vse to potrjuje, da je na prvi pogled težko najti tehtno povezavo med bogoslužjem in še posebno evharistijo in socialno pravičnostjo, saj se nam včasih celo zdi, da so molitve, simboli, liturgična oprava, oprema in obredna dejanja kakor nekaj, kar udeležence vodi proč od tuzemskih skrbi in jih izolira od

¹ *Rivista liturgica* 94, št. 1 (2007), prinaša različne razprave, v katerih avtorji razgrinjajo in obravnavajo načrt, strukturo in besedilo *Kompendija družbenega nauka Cerkve* in pri tem kritizirajo, kako omenjeni *Kompendij* resda govori o vlogi bogoslužja v življenju kristjana, ne prinaša pa kakega večjega poudarka o pomembnosti bogoslužja niti ne citira dokumentov cerkvenega učiteljstva, še posebno v zvezi z evharistijo ne (Basilio Petrà, *Il Compendio e la liturgia. Osservazioni e annotazioni*, *RL* 94, št. 1:19–32).

sveta in od socialne pravičnosti, ki bi jo bilo treba doseči, kajti liturgija je v svojem cilju usmerjena v transcendenco (Kiesling 1977, 353). Vendar – če vzamemo mašna besedila pod drobnogled – lahko kaj hitro najdemo zahteve po pravičnosti ali družbeni pravičnosti, tako v omenjenih besedilih kakor tudi v navodilih in v načinih obhajanja.² Ker pa je namen bogoslužja v tem, »da bi verniki vedno bolj krščansko živeli« (B 1), ne moremo ne povezovati in ne videti notranjih povezav med liturgijo in družbeno pravičnostjo.

1. Pravičnost v odprtosti drugemu in Drugemu

Pravičnost je krepost, ki človeka ureja v tem, kar zadeva drugega; to lahko izrazimo z besedami: *iustitia est ad alterum* oziroma Pravičnost ima opravka z drugimi. Pravičnost pravi: obstaja drugi, ki ni kakor jaz, ki pa mu vendarle pripada njegovo. Pravični je pravičen s tem, da drugega potrjuje v njegovi drugačnosti in mu pomaga, da dobi, kar mu gre. Tako torej pravičnost »obstoji v v zajemnem življenju«, *iustitia consistit in communicatione*; pravičnost se ukvarja z drugim. Kdor je pozvan k pravičnosti, je zavezan k temu, da daje, kar pripada drugemu (Pieper 2000, 72–75).

Pravičnost se razumeva kot to, kar zakon definira kot pravično ali nepravično, vendar se tukaj ne bomo ustavljali ob legalni ali kateri drugi pravičnosti (Krašovec 1998; Bedernjak 1989; Stres 1999), ampak ob pravičnosti v bogoslužju. Bogoslužje obhaja pravičnost Boga. Namreč: pravičnost Boga je ultimativno Bog sam, pravičen, kakor je. Božja pravičnost je razcvet dobrega. Zato božja pravičnost neizmerno presega pravno pravičnost, saj Jezus pravi: »Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pismoukov in farizejev, nikoli ne pridete v nebeško kraljestvo.« (Mt 5,20) Božja pravičnost se kaže predvsem v odnosih. To je dožemanje odnosa do Boga, do bližnjega in do stvarstva. V teh treh odnosih pa je pomembna tudi svoboda, vendar ne le »svoboda od«, ampak »svoboda za«, to je svoboda za zavezo z Bogom. Zaveza z Bogom se na najodličnejši način obnavlja v bogoslužju. Tako moremo reči, da je bogoslužje praznovanje božje pravičnosti, božje vladavine, božjega kraljestva, to pa pomeni, da je bogoslužje tudi ključnega pomena za službo družbene pravičnosti. Mark Searle je zapisal, da »bogoslužje praznuje pravičnost Boga samega, kot je razodeto v zgodovini, zapisano v Svetem pismu in razglašeno v občestvu vernikov« (Burghardt 2001, 39). V njem se srečamo s Pravičnim in Vstalim, čigar Duh nas navdihuje in spodbuja k delu za prihajajoče božje kraljestvo. Zato ni dovolj, da se pravičnosti spomnimo v posameznih sestavinah bogoslužja, na primer v homiliji, v evholoških besedilih ali drugih

² Pojem »*iustitia*« se v Rimskem misalu uporablja v širšem pomenu besede. Označuje odnos do Boga in do božjih zakonov ter božje delovanje in moč, ki ustvarja in drži obljubo kljub človekovi nezvestobi (gl. navadni hvalospev, RM 312). V odnosu do Kristusa pa se pravičnost razodeva v njegovem »kraljestvu resnice in življenja, kraljestvu svetosti in milosti, kraljestvu pravičnosti, miru in ljubezni« (hvalospev na praznik Kristusa Kralja veseljstva, RM 253), pa tudi kot navdihujoči vir in vrlina, za katero je vredno žrtvovati svoje življenje (GP mučenec zunaj velikonočnega časa; GP mučeništvo Janeza Krstnika; GP sv. Tomaž Becket, 29. december). Imamo pa nekatera evhološka besedila, v katerih prosimo za dar pravičnosti, v moči katerega bomo širili socialno pravičnost (GP sv. Gregor VII., 25. maj). Še bolj neposredno pa o družbeni pravičnosti govorijo evhološka besedila pri mašah za napredek narodov (RM 794), za mir in pravičnost (RM 795), za domovino in državo (RM 792–793), za državne voditelje (RM 793) in za spravo (RM 797) (Chukwudezie Chibuko 1991, 24–29).

prošnjah, ampak naj bi liturgično praznovanje iz svoje globine in kot celota sporočalo, da je socialna pravičnost, ki je uresničena v Kristusu, tudi v bogoslužnem zboru. Vrh tega moremo reči, da že – ne glede na duhovno dispozicijo skupnosti – bogoslužje samo nagovarja človeka in ga vodi k pravičnosti in k delovanju iz pravičnosti. Naj bodo bogoslužja še tako – človeško gledano – suhoparna, vendarle nosijo v sebi močno sporočilo družbene pravičnosti, saj so zmeraj zbirni prostori za vse vrste ljudi iz vseh možnih okolij. Tu se srečujejo bogati in revni, zdravi, invalidi in bolni, mladi in stari, ljudje različnih ras in narodnosti. In prav vsem tem ne glede na njihovo vlogo v družbi dajejo božja beseda in molitve, ki jih skupaj z drugimi molijo, vizijo življenja, utemeljeno na pravičnosti in na drugih vrednotah, o katerih ni moč slišati v večernih poročilih, v reklamah ali oglasih. Tudi še tako nebolgljena pridiga je vedno »glas vpijočega v puščavi«, ki se nato neopazno vtihotapi v misli in srca teh, ki jo poslušajo.

Tako vidimo, da ima bogoslužje tudi posebno preroško in didaktično vlogo ustvarjanja družbene pravičnosti. Tisti, ki resnično služi v bogoslužju, zmora služiti tudi v družbi. In tako iz evharistije prehaja vidik družbene pravičnosti med vse skupine družbe. Skratka, bogoslužje ustvarja in mora ustvarjati pravičnost; pravičnost poživlja in mora poživljati liturgično obhajanje, ali kakor je zapisal Christopher Kiesling, »bi moralo liturgično obhajanje zmeraj zanetiti v vernikih tisti ogenj ljubezni, ki bi se razplamtel in razplamteval nad njimi, da bi z odgovornostjo in v duhu socialne pravičnosti delovali v vsakdanjem življenju« (Kiesling 1977, 353).

2. Pravičnost v besednem bogoslužju

Sveto pismo več kakor osemstokrat spregovori o »pravičnosti« in o »pravičnem«, s tem pa misli predvsem na »dobrega« in sploh »svetega« človeka (Pieper 2000, 85).

Ker je božja beseda, ki jo srečujemo in obhajamo v bogoslužju, živa beseda Boga, smo poklicani, da v njej iščemo odgovore na življenjska vprašanja in dileme, ne le takšne, ki zadevajo duhovno življenje, ampak tudi konkretne odgovore na stiske iz socialnega in družbenega okolja.

V cerkvenem letu pogosto beremo odlomke, ki govorijo o božji pravičnosti in o nepravičnosti med ljudmi. V njih se nam skozi liturgične dobe kaže Kristus kot služabnik pravičnosti in kot osvoboditelj iz socialne nepravičnosti.

V odlomkih adventnega časa se predstavlja kot božji služabnik, ki je prišel, prihaja in bo prišel, da vzpostavi pravičnost. V svet prinaša novo vrsto ljubezni: ljubezen, ki presega zahteve katerekoli zgolj racionalno zasnovane pravičnosti. Njegova ljubezen in predanost, usmiljenost in dobrotljivost se kažejo v dejanjih pravičnosti.

Berila na prvo adventno nedeljo napovedujejo popolno božjo vladavino nad stvarstvom in zgodovino in skušajo ujeti najvišjo blaženost tega časa, mesijanski mir: »Svoje meče bodo prekovali v lemeže in svoje sulice v srpe. Narod ne bo več vzdignil meča proti narodu, ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz 2, 1–5, 1. adv. ned. A), to pa pomeni, da bo vzpostavljena družbena pravičnost, ki bo vodila v mir.

V letu B nas v prvem berilu Izaija spodbuja k poštenosti in pravičnosti, saj pravi, da prihaja Bog naproti tistemu, ki z veseljem ravna pravično (Iz 64,4). V letu C beremo odlomek iz preroka Jeremija, v katerem prerokuje božje zavzemanje, »da požene Davidu mladika pravičnosti, ki bo delala, kar je prav in pravično v deželi« (Jer 33,14–16). Prihod tega »pravičnega poganjka« pomeni varnost za Juda in za Jeruzalem. Torej bodo ljudje imenovali Juda in Jeruzalem »Gospod naše pravičnosti«. V drugem berilu (1. adv. ned. A) pa sv. Pavel spodbuja Rimljane, »naj živijo pošteno, kakor se podnevi spodobi: ne v požrešnosti in v popivanju, ne v posteljah in v razuzdanosti, ne v prepirljivosti in v nevoščljivosti« (Rim 13,11–14). Vnovič je to spodbuda k poštenosti in k držbi, ki je pogoj za pravično ravnanje z našimi bližnjimi. V duhu vseh teh beril lahko vidimo Kristusa kot Pravičnega, ki bo dokončno vzpostavil pravičnost v božjem stvarstvu in v zgodovini.

Berila druge adventne nedelje nadaljujejo temo o božji in o družbeni pravičnosti. V prvem berilu leta A beremo Izaijevo prerokbo o prihajajočem Odrešeniku, nad katerim »bo počival Gospodov duh« z obilo darov. »Pravično bo sodil siromake, pošteno bo branil stiskane ... in pravičnost bo pas njegovih ledij« (Iz 11,1–10), medtem ko v odlomku v letu B spregovori o božjem prihodu, ki je za vse ljudi. Zato naj bo vse, kar je vijugasto, ravno in vzpostavita naj se pravičnost in mir (Iz 40,1–5.9–11). V letu C pa Baruh sporoča Jeruzalemu, »naj se ogrne s plaščem pravičnosti«, in Bog mu bo dal novo ime: »Mir pravičnosti in veličastvo bogočastja« (5,1–9). Tako tudi v teh prerokbah vidimo Jezusa kot tistega, ki bo prišel in dokončno vzpostavil kraljestvo pravičnosti.

V drugem berilu v letu A prosi Pavel za milost, da bi živeli v harmoniji drug z drugim v duhu Jezusa Kristusa (Rim 15,4–9), v letu B pa Peter naznanja novo nebo in novo zemljo, v katerih biva pravičnost (2 Pt 3,8–14). Tema pravičnosti se ponovi tudi v psalmih med berili (Ps 72; Ps 85).

Na tretjo in na četrto adventno nedeljo nas berila opozarjajo na dogodke iz preteklosti, ki so podlaga za naša pričakovanja o tem, kaj bo v prihodnje. Vendar tema socialne pravičnosti ne izgine v celoti. V psalmu leta A na tretjo adventno nedeljo beremo, da Gospod »zatiранim vrača pravico, daje kruha lačnim, osvobaja jetnike ..., ljubi pravične« (Ps 146,6–10). V letu B najdemo v prvem berilu odlomek iz Izaija (61,1–2.10–11), ki ga je v skladu z Lukom (4,16–21) Jezus uporabil v shodnici v Nazaretu. Zadeva njegovo poslanstvo vzpostavitve pravičnosti.

V božičnih liturgičnih praznovanjih pri božičnih mašah govori božja beseda o Knezu miru, ki bo vzpostavil kraljestvo s pravico in pravičnostjo (Iz 9,1–6). Najprej oznanjen nizkemu sloju (pastirjem) (Lk 2,1–14) in šele nato modrim, je s svojim prihodom »očem narodov razodel svojo pravičnost« (Ps 98).

Postni čas je predvsem čas, ko se lahko zavemo, da obstaja prostor za izboljšanje socialnega, ekonomskega in političnega reda, ki bo vodilo v večjo pravičnost. Kristus nas vabi, da gremo z njim v puščavo in se izpraznimo, da služimo drugim kot božji služabniki. Med postom lahko preučimo svoje vzorce socialnega življenja, iščemo napake, pretehtamo svojo sokrivdo pri trajajoči krivičnosti in postanemo služabniki, ne ovira za prihajajočo božje kraljevanje v pravičnosti. To obdobje spreobrnjenja, »metanoia«, se steka v velikonočno-binkoštno slavljenje z zavestjo o novem življenju v vstalem Kristusu po daru njegovega Duha. Božja pravična ljube-

zen se je pokazala po Jezusu in premagala našega največjega sovražnika – smrt – in s tem vse naše sovražnike, vse sile, ki so delovale proti nam, vključno z duhom samoljubja in nepravičnosti. Bog je izlil Duha na nas, da bi – tako kakor Jezus – živeli in umrli za kraljestvo božje pravičnosti. Radost novega življenja v petdesetih dneh velikonočno-binkoštnega obdobja nas osvežuje za dolgo, zahtevno nalogo, ki nam pogosto jemlje pogum, da bi ustvarili socialno pravičnost v našem svetu. Naloga zahteva predanost, ki jo lahko obnovimo vsako nedeljo v letu, ko se zbiramo v spomin na božje obljube in na njihovo pričakovano izpolnitev v od mrtvih vstalem Kristusu. Božja beseda na navadne nedelje v letu nas spominja in spodbuja, včasih prav izrecno, da se potegujemo za socialno pravičnost v naši družbi; berila pogosto implicitno ali posredno zahtevajo od nas iskanje socialne pravičnosti, tako da gojimo druge lastnosti krščanskega življenja, ki pripravljajo temelje za pravična socialna dejanja (Empereur-Kiesling 1990, 61–78). Skratka, v vseh dobah cerkvenega leta spodbuja Cerkev k pravičnosti in miru in postavlja za zgled Kristusa, božjega služabnika, ki je prišel, prihaja in bo prišel za zmago pravičnosti in miru.

3. Pravičnost v nekaterih sestavinah evharističnega bogoslužja

Vsaka evharistija nas združuje v Jezusu Kristusu in implicira socialno pravičnost. O tem nam govori že sama beseda *communio* (gr. *koinōnia*), ki jo lahko nazorno razumemo iz besed *cum + unio*, to pomeni »zedinjenje z«. Tako je evharistija razodevanje občestva, ki odpira človekov jaz in ga spreminja v »mi«; ta »mi«, Cerkev, ustvarja liturgijo in liturgija ustvarja Cerkev. To recipročno zedinjenje vernikov temelji na zedinjenju z Bogom. In ker je liturgija – in še posebno evharistija – dejanje Svete Trojice, zahteva evharistija dejavno udeležbo vseh udov Cerkve in gradi občestvo v pravičnosti.

Ko se zberemo k obhajanju evharistije,³ ne gremo v zasebnost neke sobe, ampak v skupnost molitve in socialne pravičnosti ali pa vsaj v skupnost hrepenenja po socialni pravičnosti. To skupnost lahko sestavljajo: bogati in revni, zdravi in bolni, mladi in stari, poslovneži in nezaposleni, uradniki in delavci itd. Edino razlikovanje, ki je pri bogoslužju dopustno, izhaja iz liturgične funkcije ali občasno zaradi civilnih avtoritet, pa še to v skladu z liturgičnim pravom. Vse to govori o enakosti in dostojanstvenosti slehernega človeka v bogoslužju in o nujnosti, da se ta enakost in dostojanstvenost izražata tudi v pravici do pravičnega deleža zemeljskih in družbenih dobrin, saj so te dobrine božji dar in zato namenjene vsem ljudem.

Pred evharistično molitvijo imamo dvojno darovanje: darovanje kruha in vina in darovanje za Cerkev v obliki nabirke. V prvem darovanju prinesemo na oltar darove,

³ Socialno pravičnost ali nepravičnost razodeva že uvodna procesija pri maši, v kateri naj pristopijo k oltarju duhovnik, ministranti in ministrantke (Navodilo o zakramentu odrešenja 31), če ni diakona, tudi bralac ali bralka, ki nese evangeliarij (RMu 194), lahko tudi psalmist in drugi bralci in bralke za branje prošenj vernikov, pri mašah z otroki pa skupaj z duhovnikom tudi skupina otrok, ki svoje sodelovanje pri vstopni procesiji ponovi še v darovanjski in v obhajilni procesiji (Pravilnik za maše z otroki 34). Skratka, vsako neupoštevanje teh navodil vodi v liturgično nepravičnost in neustvarjalnost. Če so prošnje vernikov avtentična molitev, potem ne morejo mimo socialne (ne)pravičnosti, za katero smo še posebno soodgovorni.

ki niso le sad zemlje, ampak tudi sad raznovrstnega dela in truda. To pomeni, da kruh in vino nista zgolj neki danosti, ampak sad mnogih misli, odločitev, družbene organiziranosti, distribucije, prodaje in nakupa, preden sta končno prinesena na oltar. Toda prinašati pred Boga nekaj, kar je v družbi krivično porazdeljeno, ni primereno za znamenje božje navzočnosti. Zato si je na primer James L. Empereur zastavil naslednje vprašanje: »Kako si sploh upamo udeležiti se posvečenih darov, če se ne zanimamo dovolj za krike revnih, ki so zaprti v kletkah nepravičnih socialnih, ekonomskih in političnih struktur? Takšni darovi so plesnivi in skisani, sicer ne zaradi bakterij, temveč zaradi socialne nepravičnosti, ki so jo utrpeli številni, po katerih sta kruh in vino prišla v konkretno občestvo. Zato bi morali Boga najprej prositi za odpuščanje plesnivosti in skisanosti naših družbenih odnosov, polnih gospodarske nepravičnosti, in šele nato darovati Bogu kruh in vino, predvsem pa 'čisto, sveto in brezmadežno žrtev, sveti kruh večnega življenja in kelih neminljivega zveličanja'« (Empereur-Kiesling 1990, 115), kakor molimo v rimskem kanonu.

O drugem darovanju pa nam poroča že sv. Pavel, ki se je v svojem duhovništvu zavzemal za zbiranje darov v Cerkvah po Grčiji in v Mali Aziji za revno krščansko skupnost v Jeruzalemu. To zbiranje darov za potrebe Cerkve in za druge karitativne namene ni le izraz pravičnosti, ampak ljubezni, saj človek potrebuje onkraj pravičnosti tudi ljubezen. Zato omenjeno pobiranje darov pomaga vernikom, da bolj povezujejo evharistično daritev s socialno pravičnostjo in s konkretnim vsakdanjim življenjem. K temu nas spodbuja tudi odlok o duhovnikih, ki pravi, da je treba »kristjane učiti, da ne živijo samo zase, marveč naj vsak drugemu streže z darom, kakor ga je prejel, kot zahteva postava ljubezni« (D 6). Ker se lahko sleherni od nas kaj hitro ujame v nepravičnost, je prav, da nas vsakotedenski preprosti obred pobiranja denarja po cerkvi oziroma izročitev v »puščico« med bogoslužjem spomni in spodbudi k odgovornosti in k iskanju socialne pravičnosti glede dobrin, ki nam jih je zaupal Bog (Empereur-Kiesling 1990, 116).

V logiki darovanja je ključnega pomena to, da ima dar pomembno vlogo v ustvarjanju ali prelamljanju odnosov. Če je namreč dar zavrjen, ustvari med sprejemnikom in darovalcem negativen odnos. Ko pa je dar sprejet, se med prejemnikom in darovalcem razvije duhovna vez, ki vabi k izmenjavi darov. Tako se tudi pri evharistiji izmenjajo darovi. Kruh in vino sta kot vsakdanja hrana, še posebno pa kot Kristusovo telo in kri božji dar človeštvu. Drugače od teh darov pa je evharistična molitev ali anafora naš povračilni dar Bogu, naš odgovor na božji dar, kakor beseda »anaphora« že sama po sebi pomeni, saj označuje tako evharistično molitev kakor tudi dar, ki ga darujemo.

Tudi evharistične molitve vsebujejo nevsiljive kazalce socialne pravičnosti, saj razodevajo enakost vseh, za katere mašnik moli in v imenu katerih mašnik moli. Tako na primer v tretji evharistični molitvi mašnik moli: »Zato te ponižno prosimo, da po Svetem Duhu milostno posvetiš te darove, ki ti jih prinašamo itd.« Se pravi, da je to prošnja vseh, brez razlike. Skupnost, ki moli, namreč nikogar ne izključuje, saj moli celo za tako imenovane anonimne kristjane, to je: »za vse, ki te iskreno iščejo« (četrti evharistični molitev).

Tudi molitev: »Prosimo, Gospod, naš Bog, naj bo ta spravna daritev vsemu svetu v mir in zveličanje« razodeva, da smo v liturgijo vključeni vsi enako, in to tisti,

ki prosimo in molimo, kakor tudi tisti, za katere prosimo ali molimo. Da pa bi bila naša »daritev vsemu svetu v mir in zveličanje«, smo – podobno kakor Bogu, ki mu dolgujemo spoštovanje, češčenje in služenje – dolžni izkazovati to isto spoštovanje in služenje tudi našemu bližnjemu: spoštovanje do njegove osebnosti, do deleža materialnih in kulturnih dobrin, ki so pogoj za družbeno pravičnost (Empereur-Kiesling 1990, 118–119). Evharistična molitev nas ne spodbuja zgolj k upoštevanju slehernega po načelu enakosti in pravičnosti. Po zgledu Jezusove molitve namreč prosimo v epiklezi nad ljudstvom za enost, da »bi bili vsi eno ..., da bi svet veroval, da si me ti poslal, in da si jih ljubil, tako kot si mene ljubil« (Jn 17,21–23). Kristus, ki prihaja k meni v obhajilu, je namreč isti Kristus, ki prihaja tudi k bratu poleg mene. Tako je torej Kristus tisti, ki naju povezuje. In če med nama ni bratske ljubezni, potem oskrunjava temeljno Kristusovo razsežnost, to je, da naju združuje v pravičnosti, miru in ljubezni. Vse to potrjuje, da enakost in enotnost Kristusovih učencev vključujeta harmonično vzajemno delovanje enakovrednih ljudi, čeprav raznoliko pooblaščenih, od katerih »vsak dela vse tisto in samo tisto, kar mu gre po naravi stvari v bogoslužju« (B 28).

Ena od ključnih sestavin evharistične molitve je anamneza, v kateri se ne le spominjamo odrešilnih božjih del, ampak tudi tuzemske in nebeške Cerkve, ki obhaja bogoslužje. Toda kakšna je ta Cerkev, ko pa so celi narodi prikrajšani ne le za osnovni živež, ampak tudi za temeljno dostojanstvo in za človeka vredno življenje? Ob vseh teh preizkušanih se je treba v bogoslužju spominjati tudi tistih, ki so umrli zaradi lakote in bolezni, zaradi vojn in morij, zaradi gospodarske in družbene krize. Vsi ti spomini so boleči, zato jih je treba očistiti. Očiščenje spomina pa zahteva najprej to, da izrečemo resnico, kajti »kar je izrečeno kot resnica, je storjeno; kar ni izrečeno, ni storjeno; čemur se daje glas, je slišano, in čemur se odreka glas, ni slišano« (Power 2006, 873). Samo iz priznane bolečine se lahko življenje na novo rodi, z izžiganjem očisti in z balzomom odrešenja ozdravi. Tudi evharistična anamneza more ozdraviti naš spomin, še posebno ker v hvaležnem spominjanju ni prostora za užaljenost, prizadetost, sovraštvo in zagrenjenost. Hvaležen spomin prinaša vedrino, v moči katere lahko ozdravljamo tudi druge in gradimo nove odnose med ljudmi. Skratka, »evharistija je najodličnejši kraj, kjer lahko očistimo spomin na vse krivice, ki smo jih povzročili, in tiste, ki smo jih utrpeli, vendar le, če jih nadomestimo z odpuščanjem in spravom, kajti miru ni brez pravičnosti in ne pravičnosti brez odpuščanja,« je zapisal Janez Pavel II. v poslanici za dan miru leta 2002. Dve leti prej je v imenu vesoljne Cerkve prosil za odpuščanje: dne 12. marca 2000 je v baziliki sv. Petra uprl pogled v Križanega in dvignil glas Cerkve, proseč odpuščanja za grehe vseh njenih otrok. Sam pravi, da je »to očiščenje spomina okrepilo korake Cerkve v prihodnost in nas vse napravilo bolj ponižne in čuječe v predanosti evangeliju« (Janez Pavel II. 2001, čl. 6).

Ker pa je »evharistija tudi način življenja, ki od Jezusa prehaja h kristjanu ter se preko njegovega pričevanja razširja med ljudmi in v njihovi kulturi« (Janez Pavel II. 2004, čl. 25), je nujno, da postane kristjanov način življenja evharističen, to je: posnemajoč Kristusa, ki je, kakor molimo v četrti evharistični molitvi, »ubogim oznanil blagovest odrešenja, jetnikom prostost, potrtem veselje«. Ta razglas božje in nove socialne pravičnosti vliva upanje na nov red, ki naj vlada v svetu.

Tudi očenaš je posebno bogat v svojih implikacijah na socialno pravičnost.⁴ Glede na sestavo očenaša v Matejevem zapisu evangelija moremo reči, da so prve tri prošnje, v katerih je govor o Bogu samem na tem svetu, hvalospev božji pravičnosti, saj »On daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,45), v drugih štirih, v katerih omenjamo naše upe, potrebe in stiske, pa smo osredinjeni predvsem na družbeno pravičnost. Temelj družbene pravičnosti je božja pravičnost. Zato moramo najprej iti ven iz sebe in se odpreti Bogu. Očenaš namreč začinja z Bogom in nas od tod vodi na pota človečnosti in pravičnosti.

Na začetku očenaša je osrečujoči razglas, da smemo reči Bogu Oče. To nas spominja, da smo del človeške družine, ki ji je Bog dal stvarstvo tako, da ima vsak človek pravico do življenja in do bogastva narave in človekovega dela. Gospodova molitev je trinitarična molitev, saj »molimo s Kristusom po Svetem Duhu k Očetu« (Benedikt XVI. 2007, 151). To pomeni, da z molitvijo očenaša gradimo skupnost. Moliti samo v svojem imenu ali samo za sebe bi pomenilo, izolirati se od Kristusa in od tistih, ki so združeni v njem in po njem v Bogu. Že sama beseda »naš« zahteva od nas, da izstopimo iz zaprtosti svojega jaza, se odtrgamo od preobilja in od vsega tistega, kar je zgolj naše, in sprejmemo drugega in druge v vsej njihovi različnosti. Nobena prošnja v očenašu ni v ednini, niti prošnja za odpuščanje grehov. To pomeni, da Jezus ne razume molitve samo kot naše povzdigovanje k Očetu, ampak tudi kot našo odprtost do bratov in sester (Krajnc 1999, 162). Iz vsega tega sledi: če nas zemeljsko očetovstvo ločuje po zakonih nepravčnosti, nas mora toliko bolj združevati nebeško očetovstvo, ki se ravna po zakonu božje pravičnosti.

Prva prošnja očenaša, »posvečeno bodi tvoje ime«, je veroizpoved, da božje ime pomeni tudi božje bistvo, ki ga priznavamo in spoštujemo. Ime ustvarja možnost nagovora in s tem vzpostavlja odnos. Tako tudi Bog vzpostavlja odnos med seboj in nami. Ker njegov odnos temelji na pravičnosti, saj je pravičnost sama, pomeni, da moramo vzpostavljati takšen odnos tudi mi drug do drugega, drugače je njegovo ime v nas in po nas oskrunjeno. V omenjeni prošnji se skriva tudi vabilo k spoštovanju njegovega imena, predvsem pa njegove veličine.

S prošnjo »pridi (k nam) tvoje kraljestvo« priznavamo najprej božje prvenstvo. Jezus pravi: »Iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravičnost, potem vam bo navrženo vse drugo.« (Mt 6,33) Kraljestvo pomeni nekaj skupnega, nekaj socialnega. Ko rečemo kraljestvo, nismo več sami, temveč v odnosu do drugih ljudi; tedaj vemo, da ne moremo biti sami, da smo vtikani v vse druge ljudi; tedaj vemo, da smo le takrat resnično ljudje, ko živimo z drugimi (Casetti 1999, 126). Božje kraljestvo je »kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti in milosti, kraljestvo pravičnosti, miru in ljubezni« (hvalospev na praznik Kristusa Kralja vesoljstva, RM, 253). »Gre za božje kraljestvo in vladarstvo, v katerem je sprejeta odločilnost njegove volje. Ta volja ustvarja pravičnost, h kateri spada, da Bogu dajemo njegovo pravico in v tem najdemo merilo za pravo med ljudmi.« (Benedikt XVI. 2007, 160) Ker pa današnjemu svetu primanjkuje pravičnost božje vladavine, je prošnja »pridi tvoje kraljestvo« toliko bolj potrebna za nenehno vzpostavljanje pravičnosti in miru v svetu.

⁴ Michael H. Crosby (1977) je napisal knjigo *Thy Will be Done: Praying the Our Father as Subservive Activity* v razlago očenaša in v njej razkril pomen očenaša v relaciji do sodobnega ekonomskega, socialnega in političnega sveta.

»Zgodi se tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji«. Bistvo nebes je, da se tam neomajno uresničuje božja volja. Zato se moramo ob tej prošnji vprašati o človekovi svobodi in o njegovi sposobnosti za dobro, saj pravi sv. Pavel: »Vi ste poklicani k svobodi, bratje!« (Gal 5,13) Ta poklicanost k svobodi je v tem, »da bi se človek pri svojih dejanjih ravnal po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba« (CS 17). Šele takšno uresničevanje svoje lastne osebnosti vodi človeka k skrbi za bližnjega, za urejene družbene odnose, za razvoj in ureditev sveta.

Božja volja je tudi načrt stvarstva, v katerem mora sleherni izkazovati in deliti z drugimi božje življenje v skrbi drug za drugega in za stvarstvo. Vse nepravilne socialne strukture in načini dela so nasprotni božji volji. Papež Benedikt XVI. je zapisal, da »zemlja postane 'nebo' samo, če in kolikor se na njej zgodi božja volja. Zemlja pa je zgolj 'zemlja', nasprotni pol do neba, če in kolikor se izmika božji volji. Zaradi tega prosimo za to, da bi bilo na zemlji tako kakor v nebesih, da bi zemlja postala 'nebesa'. Tudi s starozaveznim pojmom 'pravičnega' je bilo mišljeno prav to: živeti iz božje besede in tako iz božje volje ter zaživeti skladno s to voljo ... Božja volja pa je na najpopolnejši način izpolnjena v Jezusu Kristusu. Ko se oziramo nanj, se naučimo, da sami iz sebe nikdar ne moremo biti docela 'pravični': teža naše lastne volje nas vedno znova vleče proč od božje volje, zato postajamo zgolj 'zemlja'. Zato v tej prošnji molimo za to, da bi božja volja premagovala težnost naše sebičnosti ter nas napravila zmožne tiste višine, h kateri smo poklicani.« (Benedikt XVI. 2007, 162)

Prošnja »daj nam danes naš vsakdanji kruh« je prošnja za življenje. Zadeva tako zemeljski kakor tudi nebeški ali evharistični kruh. Ker je govor o »našem« kruhu, ne molimo le zase, ampak tudi za druge ... Vsak mora prositi za kruh za vse. »Le tedaj bomo uslišani, če se pokažemo pred našim Očetom skupaj z brati in sestrami in njihovo potrebo napravimo za svojo, če kot zastopniki celo molimo za tiste, ki tega sami niso sposobni.« (Casetti 1999, 136) Podobno je zapisal že sv. Janez Zlatousti, ki pravi, da je »vsak grizljaj kruha na neki način košček kruha, ki pripada vsem, je kruh sveta« (Benedikt XVI. 2007, 165). Zato je prav, da v prošnji za naš vsakdanji kruh slišimo tudi Jezusove besede: »Dajte jim vi jesti.« (Mr 6,37) Zanimiva je tudi Ciprijanova misel, ko pravi, da prošnja »daj nam danes naš vsakdanji kruh« predpostavlja ljudi, ki so se odpovedali bogastvu in njegovemu sijaju zaradi vere in prosijo kruha samo za danes, to je: samo za tisto, kar je nujno potrebno za življenje (Benedikt XVI. 2007, 66), da lahko ostane preostali kruh za druge.

Cerkveni očetje pa so četrto prošnjo očenaša razumeli kot prošnjo za evharistijo. »Ciprijan pravi: Mi, ki smemo prejemati evharistijo kot naš kruh, moramo vedno moliti tudi za to, da nihče ne bi ostal odrezan, ločen od Kristusovega telesa. Zato prosimo, naj nam bo 'naš kruh', Kristus, podarjen vsak dan, da mi, ki ostajamo in živimo v Kristusu, ne odidemo stran od njegove zdravilne moči in njegovega telesa.« (Benedikt XVI. 2007, 170) Tega božjega kruha pa ne smemo zauživati, če naše življenje ne razodeva pravičnosti in svetosti.

Že starozavezni preroki so kritizirali izraelska bogoslužja, ker jih ni spremljala socialna pravičnost v njihovem vsakdanjem življenju. Podobno je svaril sv. Pavel Korinčane, ker se niso zavedali zahtev, ki izvirajo iz prejemanja Gospodovega telesa (1 Kor 11,29). To so namreč zahteve po ustoličenju božje pravičnosti v njihovi-

vem vsakdanjem življenju.

Prošnja »odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom« zelo jasno razodeva, da je odpuščanje Boga v proporcij naše pripravljenosti, odvzeti bremena z ljudi, jih osvobajati zatiranja in jim zagotavljati pravično porazdelitev dobrin. Pravičnost resda zahteva kazen, toda v zaupanju v Očetovo usmiljenje smemo prositi za odpuščanje.

V drugem delu te prošnje pa vidimo, da smo prav »mi sami, ki postavljamo pogoje, pod katerim naj nam odpusti dolgove, saj molimo: 'Kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.' Če hočemo doseči odpuščanje, moramo najprej sami vsem vse odpustiti.« (Oražem 1995, 171)

Ko molimo: »Ne vpelji nas v skušnjava,« se obračamo na Boga s prošnjo: čeprav potrebujemo preizkušnje, da bi postali bolj zreli in očiščeni krivičnosti, ki jih povzročamo s svojimi dejanji, vendarle prosimo, da nas Bog ne bi preizkušal čez mero, ampak bi ob skušnjavi dobili dovolj moči, da jo premagamo (1 Kor 10,13). Navadno se nam skušnjave kažejo kot nesprejemljiv uživaški način življenja, kot hrepenenje po denarju, po prestižu in po oblasti, pozabljamo pa na skušnjave, kakor je sodelovanje v popačenih in nepravičnih ekonomskih, socialnih in političnih sistemih. Zato prosimo Boga, da nas osvobodi naše naivnosti, slepote in pajčevine nepravičnosti, v katero se lahko ulovimo prvi in katere prva žrtev smo lahko prav mi sami.

V zadnji prošnji se obračamo na Boga, naj nas »reši vsega hudega«. Tu ne mislimo le na naše osebne grehe, bolezni in tegobe, ampak tudi na izkrivljeni socialni sistem, ki omogoča onečaščenje človekovega dostojanstva in življenja v miru in pravičnosti.

Apostol Pavel je naročal vernikom, naj se med seboj pozdravljajo s svetim poljubom (1 Kor 16,20), apostol Peter pa, naj se pozdravljajo s poljubom ljubezni (1 Pt 5,14). To je pozdrav, ki izraža željo, živeti in širiti Kristusov mir, in je znamenje ljubezni in spoštovanja do slehernega človeka. Ta pozdrav ne kaže zgolj želje po harmoniji drugega z drugim, ampak tudi željo po socialnem redu, v katerem slehernik uživa pravičen delež darov, ki nam jih Bog daje v stvarstvu. Šele ko je vzpostavljen pravičen socialni red, moremo v dnu duše reči Bogu v prvi osebi množine: »Podari nam mir.«

Besede odslovitve »pojdit v miru« pa razodevajo, da evharistično bogoslužje nalaga slehernemu dolžnost življenja iz evharistije. Po obhajanju evharistije smo namreč poklicani k »evharistiji po evharistiji«, torej k nadaljevanju tega, kar smo obhajali: to, kar smo prejeli, nesemo v svet, in to, kar smo postali, oznanimo drugim.

4. Sklep

Veliko sestavin evharističnega obreda bi še mogli obravnavati in ga predstaviti kot klic k socialni pravičnosti. Ob vsem lahko rečemo, da je evharistija zares edinstvena v delu za pravičnost. Verjetno se povsem strinjamo, da v nobeni družbi nismo tako enako nagovorjeni, sprejeti, obdarovani in blagoslovljeni kakor prav pri evharistiji. V nobeni družbi niso gospodarski carji in berači deležni enake obrav-

nave, enakih nalog in enake časti, kakor je to v evharistiji. In nikjer v družbi ni tako enako razlomljen in razdeljen kruh in nikjer v družbi ne prejemamo v tako enakem deležu kruha in najrazličnejših dobrin, kakor se nam deli božji kruh pri evharistiji (Burghardt 2001, 40). Evharistija je zakrament Pravičnosti, ker je Bog pravičnost in pravičnost je zakrament evharistije, pri kateri »stojimo drug ob drugem, vendar ne kot bogati ob revnih, modri ob nevednih, močni ob pomoči potrebnih ali pametni ob preprostih, temveč stojimo kot nebogljani ob nebogljenih in ljubljeni ob ljubljenih« (Searle 2004, 23–24).

Čeprav evharistija ne spreminja krivičnih socialnih, političnih in gospodarskih struktur, čeprav tudi ne govori neposredno o zapletenih vprašanih revščine in rasizma, o konfliktih in krivicah, niti ne daje konkretnih receptov ali navodil, kako naj ljudje rešujejo stiske in težave, se vendarle v evharistiji opravlja tudi vzvišena služba spreminjanja src in misli navzočih, v evharistiji so lahko vsi deležni milosti, da prepoznajo in priznajo zatiranje, za katero so morda tudi soodgovorni, hkrati pa so deležni navdihov, v moči katerih se morejo skupaj z drugimi boriti za prihod božjega kraljestva, ki ga označujejo mir, pravičnost in ljubezen (Burghardt 2001, 42). Tako se spremenjenje pri maši ne zgodi zgolj nad kruhom in vinom, ampak tudi nad človeškimi srci, ki po evharistiji nadaljujejo evharistijo vsakdanjega življenja v pravičnejšem odnosu do Boga, do bližnjega in do stvarstva. Skratka, »evharistija nam kaže pot služenja, ki na vseh ravneh izključuje sprijeno logiko zlorabe moči. To je pot solidarnosti, ki darove in sredstva enih postavlja v službo drugih in vseh drugih, ki so toliko bolj ljubljeni, ker so v potrebi in preizkušnji. To je pot edinstvi, tiste organske edinstvi, ki se, daleč od tega, da bi oslabilo izvirnost in odgovornost vsakega posameznika, gradi z gradnjo mostov med različnostmi z iskanjem vedno bolj pričakovanih zblizanj v sprejemanju resnice, na obzorju strpnosti, bratstva in miru. Iz tega evharističnega zakramenta mora izvirati velik zanos enodušne zavzetosti, ki bo prispevala k moralnemu in socialnemu napredku posameznikov, družin in celotnega ljudstva.« (Janez Pavel II. 1994, 3)

Kratice

- B** – Konstitucija o svetem bogoslužju
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu
- D** – Odlok o službi in življenju duhovnikov
- GP** – Rimski misal, glavna prošnja (Collecta)
- RM** – Rimski misal
- RMu** – Rimski misal, splošna navodila

Reference

- Bedernjak, Karel.** 1989. Pravičnost kot osebna vrednota. *Bogoslovni vestnik* 49:25–38.
- Benedikt XVI.** 2007. *Jesus iz Nazareta I. Od krsta v Jordanu do spremenitve*. Ljubljana: Družina.
- Burghardt, Walter J.** 2001. Worship and Justice Reunited. V: Anne Y. Koester, ur. *Liturgy and Justice. To Worship God in Spirit and Truth*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Casetti, Christoph.** 1999. *Mali družinski katekizem. Preprosta razlaga katoliške vere*. Ljubljana: Salve.
- Chukwudezie Chibuko, Patrick.** 1991. Liturgy and social Justice in the Missale Romanum of Paul VI. Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum in Pontificio Instituto Liturgico. Romae.
- Crosby, Michael H.** 1977. *Thy Will be Done: Praying the Our Father as Subservise Activity*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Empereur, James L.**, in Christopher G. Kiesling. 1990. *The liturgy that does justice*. Collegeville, Minnesota: The liturgical press.
- Janez Pavel II.** 2001. *Ob začetku novega tisočletja* [apostolsko pismo]. Ljubljana: Družina.
- – –. 2004. *Ostani z nami, Gospod* [apostolsko pismo]. Ljubljana: Družina.
- – –. 1994. Sporočilo italijanskemu evharističnemu kongresu. *Osservatore Romano*, 14. junij.
- Kiesling, Christopher.** 1977. Liturgy and Social Justice. *Worship* 51, št. 4:353–361.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2004. *Navodilo o zakramentu odrešenja*. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 1999. Oče naš, ki si v nebesih. *Božje okolje* 23, št. 11/12:161–162.
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Oražem, France.** 1995. *To delajte v moj spomin*. Zbirka Božje okolje. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Petrà, Basilio.** 2007. Il Compendio e la liturgia. Osservazioni e annotazioni. *Rivista liturgica* 94, št. 1:19–32.
- Pieper, Josef.** 2000. *Razumnost in pravičnost*. Zbirka Sidro 16. Ljubljana: Družina.
- Power, David N.** 2006. Eucharistic justice. *Theological Studies* 67:856–879.
- Rimski misal.** 1992. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Searle, Mark.** 2004. Serving the Lord with Justice. V: Koester, Anne Y., in Barbara Searle, ur. *Vision. The Scholarly Contributions of Mark Searle to Liturgical Renewal*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Stres, Anton, ur.** 1999. *Človekove pravice v Sloveniji danes*. Zbirka Pravičnost in mir. Ljubljana: Družina.

Razprave
 Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 71 (2011) 1, 19—38
 UDK: 271.2:159.953
 27-76:316.7
 Besedilo prejeto: 01/2011; sprejeto: 02/2011

Radovan Bigović

How to Cope with Memories? – Mission of the Church in the Balkans

Abstract: The Church today exists within a »culture of oblivion«. Christian culture is a »culture of memory«, but there is a tendency today to have it reduced to submission by the culture of oblivion. Christian memory or recollection is primarily a »memory of the future« and not only a »memory of the past«. Memory, thus, forms the very essence of the Church. Christian memory is the recollection of Christ and of all persons who have been His witnesses throughout history. By its nature the Liturgy (the very heart of the Church) is a memory. Church tradition, essentially, has nothing in common with secular conservatism and traditionalism nor with modernism, although throughout history these two notions have always been at odds with one another within the Church. Today there is a tendency to interpret Christianity as a »beautiful piece of antiquity« and to idealize Christian past. According to some interpretations, being an Orthodox Christian means emulating, copying, and imitating past forms of life and culture. Those who idolize the past also paralyze the present and make the mission of the Church in the world barely noticeable. Secularization of the Christian »culture of memory« prevents the Church from accomplishing a catharsis of »painful memories« from which the Balkan nations suffer so tragically.

Key words: recollection, memory, tradition, Liturgy, conservatism, modernism, sacrifice, Church, Christianity, Orthodoxy

Povzetek: **Kako obvladati spomine? – Poslanstvo Cerkve na Balkanu**

Danes živi Cerkve v »kulturi pozabe«. Krščanska kultura je »kultura spomina«, danes pa bi jo želeli podrediti kulturi pozabe. Krščansko spominjanje je predvsem »spomin na prihodnost« in ne le »spomin na preteklost«. Tako je spominjanje v samem bistvu Cerkve. Krščanski spomin je spomin na Jezusa Kristusa in na vse ljudi, ki so bili njegove priče v teku zgodovine. Po svoji naravi je spomin liturgija, ki je pravo srce Cerkve. Cerkveno izročilo v bistvu nima ničesar skupnega s posvetnim konservativizmom in tradicionalizmom, pa tudi ne z modernizmom, čeprav sta bila ta dva načina mišljenja v Cerkvi v zgodovini vedno v medsebojnem sporu. Danes želijo nekateri razlagati krščanstvo kot »krasen starinski kos pohištva« in idealizirati krščansko preteklost. Po nekaterih razlagah biti pravoslaven kristjan pomeni oponašati in posnemati pretekle oblike življe-

nja in kulture. Toda tisti, ki obožujejo preteklost, tudi hromijo sedanost in delajo poslanstvo Cerkve v svetu skoraj neopazno. Sekularizacija krščanske »kulture spomina« preprečuje Cerkev, da bi opravila moralno očiščenje »bolečih spominov«, zaradi katerih balkanski narodi tako tragično trpijo.

Ključne besede: spominjanje, spomin, izročilo, liturgija, konservativizem, modernizem, žrtev, Cerkev, krščanstvo, pravoslavlje

»Recollections«, »memory« or Tradition is probably that fundamental question around which the Christian West and the Christian East have found to differ for an already extensive period time. To the Orthodox it seems that western Christianity, in its very depths, is increasingly renouncing Tradition and becoming »a culture of oblivion« although they, of course, essentially differentiate the »traditional« Roman Catholic Church from the »anti-traditional« Protestant Churches. The Orthodox often interpret and see Western Tradition not as a unity of recollections but as an institutional unity, where the devotion to Tradition is manifested by accordance with and devotion to the highest ecclesiastical authority – the Pope and his representatives. This is also how the Protestants have come to understand the Tradition of the Roman Catholic Church and this became the reason for their rejection of it as a »human concoction« falsifying the life of the Church.

A fundamental analysis would perhaps demonstrate that mutual misunderstandings between the nations of Western and Eastern Europe center on the essential question of »remembrance« and »memory«. The Westerners feel that Balkan and East European nations are suffering from »a surplus of history«, whilst their counterparts (Balkan and East European nations, *translator's note*) seem to think that the Westerners are suffering from »a shortage of history«. It is difficult not to observe that there is an ongoing wrestling match, both in Europe and the rest of the world, between two opposing cultures: *the culture of memory (anamnesic culture) and the culture of oblivion*. The first is being manifested as a culture of the remembrance of God, and the other as a culture of the loss of memory of God – the death of God.

1. The culture of oblivion

We are living in a time of the »loss of memory« (Osten 2005, 9) »which encompasses all aspects of life. This is a process of turbulence, acceleration and concealment of tradition in, to this day, unprecedented proportions.« (9) Contemporary man is experiencing an »accelerated amnesia« (9), a »hypertrophic idolatry of the future«, and a »failed memory« (9). Hate towards the past as nurtured by the Modern has its source in the French Revolution (11). »It must be admitted that the process of forgetting is characterized in recent times by a special kind of truth. Expressed as a formula, this truth is the truth of the destruction of memory.« (11) There was a time when Europe sought truth within the domain of »unforgettability«, i.e. in recollection and memory. In recent times memory

loss and forgetting have become virtues and truths of a new Europe. As far as loss of memory goes it can be »private« and »public«, prescribed (legal) and »forbidden« (crimes against humanity).

Today, an illusion is being created »of unburdening memory by the virtue of digital systems with contemporaneous tendencies and efforts to liquidate traditional institutions of memory keeping (libraries, theatres, opera houses, museums, etc.)« (12). Many thinkers speak of a »collective amnesia« regardless and in spite of the digitalization of tradition (»Stored means forgotten« – Hans Magnus Enzensberger). Neurobiology states that recollections may be activated or blocked by the use of an effective external substance. Aging also accelerates the loss of memory. »Research demonstrates that memory deteriorates through aging.« (16) According to some statistics in 2050 every sixth member of the world population will be older than 65. That means that the degree of memory loss will be even higher. There is going to be an »acceleration of memory loss«. Deletion of recollections and memory is connected with the modern idea of progress as an order of time exclusively orientated towards the future. It looks as if the modern man is taking revenge on life with loss of memory! »Don't mention the past to me!« cries out Dr. Faustus, and Nietzsche exclaims »Blessed are the forgetful! Contemporary men, cruel competitors and brutal professionals, »turbulent and restless«, »legionaries of the moment«, accelerate loss of memory. Today it is justifiable to speak of *ars oblivionalis* (»the art of forgetting«). »History is five days old« says a Californian proverb. There were social subjects in this contemporary world of ours that did their utmost to eradicate from human consciousness all recollections, all memory. »Aim of the National-Socialist education was to eradicate memory of humanitarianism and, on the basis of *tabula rasa*, create a new man.« (49) Communism was also close to this notion.

Punishment *damnatio memoriae*, which the man of Antiquity considered to be more severe than the death sentence (since it meant eradication of all memory of the punished from the minds of every member of the society) still has its life within the Modern. 20th century saw millions sentenced to this punishment. The »dark past« was unmercifully eradicated in the name of a »bright future«, development and progress. Paraphrasing an old Jewish proverb the well known Roman Catholic theologian Metz has said: »We live in an era of forgetfulness, in a time of cultural amnesia.« (1999, 115). »Death of God« (Nietzsche) emerged within a culture nurturing the loss of memory of God. Disappearance of God is disappearance of man. Memory of God is an antidote for the death of man (Metz 2009, 111). »It seems that Europe has lost its memory altogether.« (257) Metz arrived at this conclusion when Europe refused to mention God and her Judeo-Christian tradition in her new Constitution. He calls this »cultural amnesia«. He argues that in today's Europe there coexist two opposing tendencies: »a laical and a pluralistic version of a secular Europe« (257). The pluralist version does not banish religion from public life, but it forces it into a public confrontation with the constitutional pluralism of religions and world views. It guarantees both the freedom »to« believe and the freedom »from« belief. Laical version (which has its ideological and historical foundations in France) insists upon the strict privacy of religion. It is not neutral since it gives precedence to the negative freedom of belief (freedom from belief). Laicism is not

building a secular but a »secularist Europe« (259). Democracy can not be built upon the loss of memory but on recollection. »Ethos of democracy is rooted above all in remembrance.« (262) European Christianity on its own has adopted a tendency to forget since the time it started to distance itself from its Jewish roots (Judaism is the prototype of all anamnestic cultures according to Metz). »European Christianity is jeopardized not only by the danger of secularizing its own self, but by the danger of self-privatizing that which is not susceptible to secularization.« (264)

Of all the modern views of the world it was psychoanalysis which put up the toughest resistance against loss of memory. It had been founded upon memory. Each earlier stage of development strives to exist from within the latter which had originally developed from it. In this contest discovery of the past implies liberation of a sort. Neurotic's problem stems from the fact that he is anchored somewhere in his past. Those that suffer from hysteria cannot liberate themselves from the past thus ignoring the present.

In 19th century there was a widespread maxim that said: »return to the sources«, which as far as theology was concerned meant »return to the Fathers«. Newer history is privy to a much emphasized fascination regarding »antiquities«, »the long gone«, »the ancient civilizations«. Humanism and Renaissance were some sort of an investigation of the past, a »restoration« of the past. This kind of research of the bygone is the search for the lost identity. But modern historicism and historism, the »historic memory«, did not manage to avert loss of memory and, especially so, the »selective loss of memory«, in spite of all efforts to set up »Biblioteca de Babilonia« (the Library of Babylon).

At the beginning of 21th century there is an increased tendency to nurture an obligation of keeping memory (Osten 2005, 53). Close to the end of the nineties of the 20th century UNESCO adopted a program called Memory of the World. This is a program which entails establishment of a collective memory of the world which, in its turn, would include significant documents in different forms – written, audio, picture and film. The aim is to digitalize them and have them presented on the Internet. Here is a program where the issue of lasting memory is being treated for the very first time. It is supposed to establish, according to a world value scale, which documents are to be kept in memory. But computer memorization and digitalization is not the same as remembrance. »The computer stores, but does not remember.« (94) Our world-wide-web society, which we are increasingly getting used to, cannot resist loss of memory. »It is in danger of becoming a veritable machine of oblivion: since »storing« information is not the same as keeping it in human memory.« (Metz 1999, 116) »Memorizing means forgetting.« (H. M. Enzensberger) »The computer cannot remember anything because it forgets nothing.« (116) »It is not by accident that the delete button advanced to the position of one of the most important constructional elements of the computer.« (Osten 2005, 21) Neuroinformatics specialists are striving to establish connection between human brain and artificial memory systems (machines).

What is the cause of memory loss? Different and numerous theories treat this question. If we set aside psychological and neurobiological dimensions of this

process, most Orthodox theologians interpret loss of memory as a consequence of a lifestyle and of individualistic anthropology. Contemporary way of living, being ruled by the »tyranny of the moment« (Thomas H. Erickson) and the »tyranny of the new«, favors the culture of oblivion. »When individualism and selfishness start to dominate, tradition is being despised or used exclusively for individual benefit.« (Mandzaridis 2003b, 95)¹

2. The culture of memory (anamnestic culture)

»**M**emories« and »recollections« constitute that which we call tradition (Lat. *»Mtraditio*: to hand over, deliver, entrust, /stories, messages, beliefs, customs, news, sciences/). Tradition is the process of handing over, delivering and maintaining ideas, values, and behavior models, both orally and in a written form, from generation to generation. Tradition is a polysemantic category which has its own culturological, anthropological, psychological, historical, esthetical, political, philosophical, religious and numerous other connotations. No culture in the history of humanity can exist without tradition. It might be said that it is difficult to imagine the very survival of the human society without tradition. It comes into existence in numerous ways and this is why there exist different traditions.

There are different memories and recollections: individual and collective: »memory of the past«, »memory of the future«, »memory of death«, »memory of oblivion«, »memory of God«, »memory of the dead«, »memory of the living«, »memory of objects«, »difficult memories«, »memories of victims«, »memories of victories and defeats«, »memories of days initiating a process«, »memories of birthdays«, »memories of dying days«, »memories of a Golden Age«, etc. There exists an »anamnestic mind«, and memory as *Memoria passionis* (»com-passion«). »Church of com-passion« is a Church which is capable of delivering a successful witness to the secular and pluralistic Europe (Metz 2009, 277). There are »memories« of youth, of school, of motherland, of love, of war, of the past. There are various »memorials«, »albums«, »images«, »memorial plaques«, »memorial parks«, »memorial centers«, museums, libraries and archives that safeguard objects from oblivion. There are also days and years of remembrance, commemorative gatherings. There are memoirs in literature as well as historical writings the task of which would be to keep everything in memory. All this illustrates the complexity of the phenomenon of recollections and memory, and it is very difficult to draw a demarcation line between notions such as: memory, recollection, remembrance, the past, tradition. They should all be distinguished but not separated and even less so mutually antagonized.

¹ On Christian interpretation of tradition and traditions see Verstraeten 2003. Each tradition, including Christian tradition, is related to a certain life style of the community (Verstraeten 2003, 103; Congar 2010).

3. Liturgy as »memory« (recollection)

What are the contents of Christian recollections and memories? Who are we remembering? As far as Orthodox theology is concerned the most precise and the most reliable answer to the question: what are the contents of Christian remembrance, who and what are they remembering, is given by Divine Liturgy. More precisely, for Christian self-consciousness, Liturgy is »remembrance« and »memory of God«. The entire Liturgy is an anamnesis having an anamnestic character. »The Church has a consciousness that Liturgy is a present day repetition of the historical and eschatological reality of Christ's death through remembrance of the sacrifice on the cross ...« (Brija 1999, 14) Remembrance is conversation, prayer. Ceaseless prayer. Where there is no remembrance then there is no other (person, *translator's note*). *Oblivion, loss of memory, is death of the other*. Culture of oblivion is the culture of death. »This do in remembrance of me.« (Lk 22,19) Godman Christ himself is the alpha and the omega of all Christian remembrance. »Remembering, therefore, this command of the Savior, and all that came to pass for our sake, the cross, the tomb, the resurrection on the third day, the ascension into heaven, the enthronement at the right hand of the Father, and the second, glorious coming« (Liturgical prayer). »In *remembrance* of our Lord and God and Savior, Jesus Christ« (words from the Proskomede – The Service of preparation before the Divine Liturgy). »Do this in *remembrance* of me, for as often as ye shall eat this Bread and drink of this Cup, ye do proclaim my death and confess my resurrection. Wherefore, O Master, we also *remembering* His saving Passion and life-creating Cross, His three-day burial, and resurrection from the dead, His ascension into heaven, and sitting down at thy right hand, God and Father, and His glorious and fearful second coming.« (the Divine Liturgy of St. Basil the Great) »Tradition is Christ himself.« (Skuteris 2006) *Anamnesis* (remembrance) is possible by means of *epiclesis* (invocation) of the Holy Spirit.

»For I have received of the Lord that which also I delivered unto you, that the Lord Jesus the same night in which he was betrayed took bread: And when he had given thanks, he broke it, and said, Take, eat: this is my body, which is broken for you: this do in remembrance of me. After the same manner also he took the cup, when he had supped, saying, this cup is the new testament in my blood: this do ye, as oft as ye drink it, in remembrance of me.« (1 Cor 11,23–25). Liturgy is not only remembrance of God, but also remembrance of man.

Liturgy is »memory« and »remembrance« of all *witnesses* of Christ: the Most Holy Theotokos, St. John the Baptist, the Holy Prophets, the Holy Apostles, the Holy Fathers, the Holy First-martyred Archdeacon Stephen and other Martyrs, the Reverend and God-bearing Fathers, Holy Wonderworkers and Unmercenary Healers, the Holy Parents of God, the saint commemorated by the temple and the saint being celebrated on any particular day, St. Cyril and St. Methodius, St. John Chrysostomos (St. Basil the Great). We recall and remember all *Bishops* of the Church, especially so the local Bishop, all *presbyters, deacons* and *all brothers and sisters* called by God into his communion. We not only remember the living but also *all those that are dead* from the beginning of times and up to this date. At the occasion of Liturgy we remember and pray: »for the unity of all«, »for the

peace of the whole world« (the Great Litany). Liturgy is Sacrifice. Christians remember Sacrifice. Liturgy is thanksgiving. Through »remembrance«, we give thanks to Godman Christ for His stauro-resurrectional sacrifice and to all of His witnesses throughout entire history for all that they had done for us.

»Remembrance« is an act of *ekstasis*, where we depart from ourselves in order to establish a relationship of common existence with not-I, with the other. This implies giving oneself to the other. Through remembrance we are establishing a relationship with God and all the bygone generations. We are making them present here and now. We are wresting them from oblivion. They are always present in their absence. This remembrance of Him and them forms our identity. Without this memory (of Christ and His followers) we would cease being Christian. There is no Christian life without remembrance and memory. Loss of memory, oblivion, stands for the end of Christian faith. »Orthodoxy is traditional.« (Mandzaridis 2003b)² »Christianity is blessed remembrance; it is truly an establishment of control over all fragments of time; it is an experience of eternity, here and now.« (Šmeman 2007a, 25) Within the Church »remembrance« is being expressed through Tradition. »Remembrance« is a struggle against death. Death is oblivion. There is no death when there is remembrance – when there is absence of oblivion.

Remembrance within the Holy Scripture does not imply a simple retrospective of recollections, a recollection of bygone events, but it implies experiencing repetition of events and a renewal of relationships which constitute the fact of life.

Orthodox Church sees Tradition as its very identity. Church is Tradition, Tradition is Church. »Remembrance is remembrance of the Sacrifice. Our Christian identity is based upon the Sacrifice and Memory; Sacrifice and Memory – this is the mode of our existence: in time, consecrated through the event and remembrance of Christ's sacrifice, and in space which is founded upon the sacrificial altar.« (Šijaković 2002, 95) »Celebrating holydays means turning profane time into a sacred time thus introducing the spirit of eternity into that which is otherwise temporary.« (94) »Memory makes it possible for us to have an identity and to be aware of it. Memory (and with it remembrance) is a condition without which there is no convergent consciousness of the past and of the self in it, and, thus, no capability to comprehend the flow of time as tradition and history.« (95)

Church memory or Church remembrance, or Tradition, is not and should never become an »imitation«, a »copying«, an »emulation«, a »step backwards«, i.e. a matter of pointing life backwards towards the past, or, even less so, an idolatry of the past. »Orthodox Tradition is not some sort of a »habitual order« of Orthodoxy. It is Orthodox faith and life. Safeguarding Orthodox Tradition does not boil down to a simple preservation of its objectivizations. Tradition is safeguarded by becoming a member of its life and its spirit, which is always being accomplished by means of the Holy Eucharist, i.e. the mystical communion of God and man.« (Mandzaridis 2003b, 100)

Christian memories and remembrance are in essence the Church Tradition. »Tradition (remembrance) unites the communion which is exposed to fragmentation.«

² More on the notion of Church tradition Loski 1970, 61–76.

(93) Unity of mankind is possible only through Tradition. »Tradition is death giving food for life.« (93) Tradition is based upon remembrance, which maintains its pan-temporal unity. »Tradition is our parental home, or, more widely seen, a space crammed full of our parents' and ancestors' memories.« (94–95) Remembrance as Tradition is the way by which the Church maintains her unity in all ages. Devotion to Tradition primarily implies ability to *witness the Truth* – »Tradition of Truth« (St. Irenaeus of Lyons' *traditio veritatis*), and not devotion to the past which then becomes the criterion for the present. »Devotion to Tradition is not devotion to antiquity, but a living relationship with the fullness of ecclesial life.« (Florovski 1995, 248)

Apart from the Holy Eucharist which is the essence of Christian remembrance and Tradition there exist many other, special, traditions, written or unwritten, which the believers are invited to uphold. »Therefore, brethren, stand fast, and hold the traditions which ye have been taught, whether by word, or our epistle.« (2 Thess 2,15). In the life of the Church, throughout history, many traditions were formed and maintained, but essential importance may be attributed only to those that have Christ as their center. »Tradition which has no direct or indirect connection with Christ is senseless as far as the Church is concerned. Importance of any individual Church tradition is measured by the degree of its connectivity with Christ.« (Mandaridis 2003b, 97) Not every tradition within the Church is ecclesial regardless of its antiquity, but only that which is directly linked with Godman.

Essential distinction should be made between *ecclesial* (»cultic anamnestic culture«) and *secular* traditions (secular anamnestic culture) and traditionalism. There exists an epigram of an unknown author that states: »Tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living.« (Pelikan 2005, 201–202) Tradition is life but, in time, it can become the dead faith of the living (201).

4. Conservatism

Today it may be heard from most theologians that Christianity is neither conservative nor liberal, neither fundamentalistic nor modern, neither rightist nor leftist. It is »above« such notions and categories. It is for certain that Christianity can not be reduced to any single one of them, but is also quite certain that there were such times, and especially so in some Christian traditions, when it contained at least some of their elements.

Owing to many historical circumstances conservatism has fertile ground among the Orthodox. I believe that this is also the case with other Christian Churches. There is a very pronounced tendency among them to idealize and sacralize the past. Often it is spoken of »the golden age« of the theology of the Fathers. Church was truly the Church only in the past. The very word *past* is acquiring an almost magical connotation. In the past everything was good, ecclesial, Orthodox. Everything is quite the opposite in the present. Criterion of Orthodoxy thus becomes devotion towards the past, the bygone ages. Copying and emulating things from the past is becoming an ecclesial life style and an essential part of its creativity.

Church Tradition, as memory and remembrance of Christ, may succumb to its own pathology, transforming and becoming deformed and deviant. It may then manifest itself as conservatism, fundamentalism, integrism, »traditionalism«, or as »rightwing orientated«³. It then becomes an illness – an ecclesiological illness – which starts directing the life of the Church towards the past. Like any other form of conservatism Church conservatism is sterile and anti-life orientated. It nails down the Church to the past restricting her present-day mission of renewal. It is then that the past numbs both the present and the future, and turns faith into an ordinary ideology. Conservatism and conservatives were seen in all ages in the past, and there will most probably be a place for them in the future, but that doesn't mean that the Church should be identified with conservatism, integrism and fundamentalism. Honestly speaking, it is a fact that in the past, both in the West and the East, the Church herself gave rise to accusations of conservatism since it exhibited (most mildly said) an inclination towards »rightwing« and »conservative« social and political movements. »Orthodox states of today are found to be in a state of an archeological apathy. They are merely respectful of tradition and are striving to maintain it being fearful to expose it to any outside influence. But a shut-in tradition will sooner or later die. Non-Orthodox states are open to new currents because they are tired of their own tradition. The spirit of patience and openness is aiding them for they are ready to listen.« (Zizjulas 2007, 6–8) »She (the Church, *added by R.B.*) is often such that she glorifies her past whilst too easily accusing the present which was not of her making.« (Rahner 2008, 53)

Church Tradition and the past are not one and the same although Tradition stems from the past. True knowledge of Tradition is not possible without the knowledge of the past. Alexander Schmemmann emphasizes that the Church is being faced with two perils: 1. A simple reduction of Tradition to the past, i.e. identifying Tradition with the past thus making the past become not only the content of Tradition but its crucial criterion; 2. Danger lies in making artificial distinctions between Tradition and the past by assessing both the Tradition and the past according to present-day criteria. It is then that things from the past are arbitrarily treated, found »acceptable«, »valid« or »relevant« to the present, and then pronounced as being »tradition« (Šmeman 1997, 14).

5. Orthodox Tradition and national tradition

In recent times the Orthodox Church is seen by many as an institution which is safeguarding East-Christian peoples' national identity and national memory. This is why a special correlation has been established between the Church and the nation and to such a degree that they have come to be regarded as being identical. Some Church leaders see themselves more as »national leaders« than as the shepherds of the Church, or as both. There exists a sort of nostalgia for theocracy among the Orthodox. Religious nationalism (ethno-phyletism) has been condemned by the Orthodox way back in 1872 at a council in Constantinople, but

³ For more on this see Šmeman 1997, 273–284 [Hrišćanstvo iznad levičarstva i desničarstva].

it hasn't been defeated. Many Orthodox theologians have pointed out the dangers of ethno-phyletism. I shall just mention St. Justin the New of Čelije who is considered by many, even by the Orthodox, as the »patron« of the greater-Serbian Orthodox nationalism. »Reducing the Church to a national institution is an unforgivable sacrilege against Christ and the Holy Spirit.« (Popović 1980, 279) »The Church was being evaluated by the standards set by the nation, while it is the opposite which is normal: the nation should be evaluated by the standards of the Church.« (280)

Church Tradition and numerous national traditions should not be regarded as identical. They should be clearly distinguished, but not be pitted against each other. There exists a dialectic relationship between them. National traditions are being incorporated into the life of the Church, and Church Tradition inspires and saturates these traditions. Church Tradition is being expressed through the categories of the national language and tradition. National traditions serve as a sort of a »costimography« to the Church Tradition. Church Tradition cannot exist in any other way. Although it does not originally stem from history, from this world, it always exists in history, here and now. This is why, throughout entire history, the Orthodox Church has respected national languages, national cultures and traditions. She strove to allow all nations to receive the faith in accordance with their already established categories and to provide them with the means to preserve their particularity and identity. The Church herself adapted to national traditions only to the extent whereby the very essence of her faith would not be seriously threatened. This is perhaps one of the reasons why many people call the local, autocephalous, Churches »national Churches«. However, Orthodox Church is neither national nor a-national, or, for that matter, supra-national as may be sometimes heard or read. If we should consider the national structure of her members, it is simply *multinational*.

No attempts should be made to heal conservatism within the Church by introducing some other illness to it – »modernism«, »liberalism«, or by forgetting the past – but by an affirmation of Church Tradition. As far as the Church is concerned alternative to conservatism and liberalism is to be found in *Christian liberalism*, which makes present both the past and the future. Affirmation of Tradition is the very affirmation of life. It is always in motion straight ahead. *Tradition is always »new«*. It is sometimes also manifested as »innovation«. »Tradition as motion and life is sometimes manifested by the introduction of the new. There are many such examples in Church history.« (Mandzaridis 2003b, 100) Almost throughout their entire history Orthodox Churches have lived under unfavorable external, historical circumstances. This has often forced them to seek shelter in conservatism so that they might save their identity and their very life. »Orthodoxy has lost its way into the past which (the Orthodox) worship as Tradition. Orthodoxy is literally dying under the weight of the past.« (Šmeman 2007b, 31) This has brought about negative consequences regarding the way the Church was dealing with her ongoing problems. »But when conservatism, as attachment to the past, turns into an order of things it is then that it becomes very dangerous for the Church.« (Mandzaridis 2003b, 105) »This is the reason why, for many, Christianity has ceased being an acetic feat and a necessity, thus becoming: an ornament, an antiquity, a

moralizing activity, a philosophizing activity – everything else except a radical transfiguration of man from being mortal to being immortal, from being sinful to being without sins, from being devil's own to being God's own.« (Popović 1980, 154) Church Tradition is not a voice from the past, but the voice of eternity. »She (Tradition, *added by R.B.*) is neither some sort of a sacred archeology nor is she relative to the experience of the past. Importance and significance of Tradition is not in her external historical authenticity, but in her unalterable and always-living voice of revelation. Being devoted to tradition does not merely imply a degree of recognition of historical past, but a pious acceptance of the word of God.« (Skuteris 2006) »The Church was never guided by a retrospective ideology and this was because Tradition was never considered as being the past. Tradition is the self-consciousness of the Church here and now, manifesting itself as an awareness of that which has been passed on, not as some inert treasure, but as an inner dynamic life.« (Taft 2007, 42) *Tradition changes, remaining always the same.* Task of the Church today is not to search out original forms of early Christianity but to look forward to *Maranatha* – to the unity with the Church of the last hour. This is why St. Augustine spoke of the »present times past«, »present times present« and »present times future«.

Therefore, the Church does not celebrate any »defeats« or »victories«, or anything else which is impersonal, although it is often suggested that it does. She celebrates and remembers God and the holy men and women of God. Everything is subordinated to the person.

6. Recollections of the »golden age«

Why is it that the past gives shape to the future even when the past is being shaped by the present? What is it that draws man to the beginnings, to the »initial state«? Why recollections of the »golden age«, when it has different significance for different epochs and cultures? There are different types of »golden age« (pagan, Christian, revolutionary, Islamic). According to the interpretation of Anthony Smith, function of the »golden age« is to satisfy the need for authenticity – so that we might find out »who we are and where we come from«. This includes the need for having a homeland (enrooting the nation anew in her historical space), the feeling of continuity among generations, the search for collective dignity; it has to remind members of a particular nation of their greatness and inner worth, of a coming turn of events, of maintaining the sense of a glorious destiny (Smit 1999, 102–104) Relationship towards memory is different among »nations with no history« as compared to the »nations with impoverished history«, or nations whose »ethno-histories merged into histories of their more powerful and better known neighbors« (105). »Restoration of the golden age is an important, probably essential, component of nationalism. Its role is to bring about a new discovery of roots and continuity, as well as authenticity and dignity, within a population which is forming itself into a nation, thus serving as a guide and a model for national history ... Recollections of the golden age play a key role in mobilizing, uniting and directing energy of a population that needs to give an an-

swer to the challenges of nation forming, and this by the use of the myth of a national destiny and history.« (110) Contemporary social engineering sees the return to the common past as a necessary precondition for mobilizing masses. »Invocation of the events from past is an inseparable part of a leadership demagogu counting on atavistic emotions of the masses.« (93) Here we have a case of a »used past«.

7. National memory⁴

There are two types of memory: individual (inner) and collective-national (external). (Albvaš 1999, 63) Individual memory merges into collective and this is how a living link is being established between different generations (70). »History is not the past in its entirety, but it is even less only that which has remained of it.« (70) According to this interpretation there are »reconstructed memories« (72), and »wrapped up memories« (74). Collective memory and history are two opposites. Scientific and critical history nurtures a critical relationship towards the collective memory of the nation. »Recollection is largely a reconstruction of the past which utilizes information taken from the present. It is also based on other reconstructions which were executed in previous periods which had given a somewhat distorted picture of the past (73). Made-up history (collective memory) is more real than the so called scientific history⁵ since it exists within the real lives of the people.

Who determines what we should remember, what we should have memory of, and what we should forget? Social groups (national elites) determine what is worthy of being remembered. Contents of memory are often being changed. At a certain period of time accent is being put on one thing, and at other times other values and contents are being favored.

History is a reminder and a »guardian of remembrance«, the very »life of memory«, the wall against the torrent of time that takes everything with it into the »chasm of oblivion« (Berk 1999, 83).

Not all nations have the same relationship towards history. Some are »societies of memory« and others »societies of oblivion« (amnesia). Late 19th century was an age of »made-up tradition« for the aim was to legitimize the existence of the nation-state (89). During the 20th century we had an unbelievable experiment which involved »*censoring the past*« (Soviet Encyclopedia). Popular memory, recollections, traditions make up the identity of all nations. Without recollections nations become impersonal masses without identity. »If one respects the tradition of any single nation that would imply that one also respects that particular nation itself.« (Mandzaridis 2003a, 338) Theoreticians make a distinction between national memory and recollections. But these notions are most often not being opposed, but treated as complementary (Asman 1999, 122). When speaking of

⁴ See Asman 2002 and Albvaš 1999.

⁵ On Christian notion of history see: Maritain 1990, Berđajev 1989 and Florovski 1982.

national memory some authors also speak of »anamnestic memory« (133), »eschatological memory« (133) and »animator memory« (133). Remembrance is the bridge linking significant times from the past with future, but through the darkness of the present-day (133).

8. Mission of the Church in the Balkans

Church »remembrance« and Church »memories« constitute the mission of the Church and the very content of this mission. »Remembrance« is Liturgy, and Liturgy is the mission *par excellence*. Without »memories« and »remembrance« the Church would not have its missionary character.

Today, it seems that it is justifiable to speak of three aspects of Church mission: *inner, ecumenical* and *external* mission. They are mutually linked and intertwined. Ecumenical and external missions of the Church always depend on her inner mission. Without a critical, creative, sincere and an open inner dialogue within the Church there can be no successful dialogue with other Churches or any successful answers to other, numerous, challenges of the modern epoch. Today, the inner, the ecumenical, and the so called external dialogue are all in a state of »crisis«. This means that the Church mission is in crisis too. It should be added that Church mission cannot always be quantitatively verified.

What are the goals of Church mission? *Man and the world*. Church is new life and not some sort of a society of religious converts or organizations which serve to satisfy religious needs. Since the Church is new life, she is saving entire life, the entire world. »State, society, culture and nature itself are the real objects of the mission, and not some sort of a neutral *milieu* inside which the Church exists with one and only goal: to maintain her inner freedom and safeguard her religious life.« (Šmeman 1997, 255) Orthodox mission is in its essence *liturgical* mission. *Liturgy is the method and the goal of mission*. Liturgical mission is conciliar, all-inclusive, ecumenical, pan-human. This does not put into question occurrences which were characteristic to a certain period of time and a particular understanding of Christian faith. »It is necessary to admit that the most characteristic principle relative to the spreading of Orthodoxy – translation of the Holy Scripture and Liturgy into languages of such populations as those that were receiving Christianity from Byzantium – leads to a constitution of national, administratively independent Churches, that sometimes lacked the sense of the universality of the Gospel. However, such impoverishment of Church's good news should be regarded as a consequence of a later occurrence – as a consequence of the emergence of secularized nationalism in 19th century.« (Majendorf 2005a, 5)

Mission is characteristic to the very nature of the Church. Church is not the Church if it is not missionary. »If the Church should cease being missionary and start restricting herself to some sort of self-sufficient existence, or, even worse, if she should introduce ethnic, political, social or geographic limitations relative to the spreading of the Gospel of Christ, it is then that she would cease being the

true Church of Christ.« (Majendorf 2000b, 283)⁶ Her mission is »apostolic« in a twofold sense of the word: 1. because it bears apostolic faith and 2. because it was sent into the world in the same manner apostles were originally sent with the task of witnessing Crucified and Resurrected Christ. Mission cannot be reduced to spreading the word of the Gospel through sermon – it also implies witnessing the deeds, as well as the words, of our Lord the Savior.

Apart from certain weaknesses, which are neither small nor insignificant, the Orthodox Church, in concert with other Churches, now has preconditions for a successful educational-cultural mission among Balkan nations, but why not also say among nations of the entire world, since, today, it exists on all continents. I am building this optimism principally upon the liturgical renewal of the Orthodox Church which is so evident, and especially so within our autocephalous Church. Today, this liturgical renewal (renaissance) acts as fresh air in a house which has not been aired for a long time. Renaissance of Orthodoxy during past 20–30 years is quite evident. The Church was not functioning in such a churchly manner since the end of the Middle Ages. It would be difficult to single out any period of time since then when the Church had this many educated bishops, monks, clergy and laics. She never had such high-quality theological literature and media as is the case today, although there are such books that instigate dangerous ecclesiological illnesses. Numerous churches were reconstructed and many new built. There is a great interest for studying theology. There is an ever increasing number of monks and nuns in monasteries. As far as the mission of the Church is concerned it may be said that the Church now acts with complete autonomy, without any serious external pressure. When certain external influences are being applied it is more a case of the Church herself inviting them to occur than of intensions of political subjects to interfere in her inner affairs.

Orthodox mission is the work of the entire Church, and not a »specialty« of individuals or groups which have a special gift for it within the Church. Church's missionary activity is primarily actualized by what she is, and then but what she does.

When speaking about Church mission in Balkans it might be necessary to point out certain obstacles that stand in her way. Within the Orthodox Church today there is a clash of three opposing principles: traditional, conservative-rightwing and liberal-relativist. Tragic historical circumstances have forced the Church to ask *what her identity is*. Although her identity is one, there are individuals who interpret it in different ways, thus reducing it to particular dimensions of Church life. During several previous centuries, Orthodoxy was heavily weighed by many »attachments«, which have been imported and forced upon her from the outside. That which was »imported« and which was »foreign« to the Orthodox Church is today most eagerly and most zealously maintained by Orthodox ultra-conservatives, »lovers of antiquities and the past«. Struggle between above mentioned tendencies sometimes becomes serious and prickly with a lingering threat of growing into a conflict that might lead to real divisions within the Church.

⁶ We find similar thoughts with archbishop Anastasije Janulatos 2005, Stamulis 2005 and in *Globalizam i pravoslavlje* 2005.

When at one occasion speaking of »romantic Orthodoxy«, the great theologian of the 20th century, Father Alexander Schmemmann, pointed out following weaknesses and tendencies in contemporary Orthodoxy that are not always mutually linked: *nominalism, liturgical blind conservatism, cult of the »past«, Fathers being the most common theological theme for discussion, apocalypticism, hate towards the »contemporary world«, emotionalism, cult of the »external« (beard, cassock) (Šmeman 2007b, 324). Orthodoxy is swamped with idols, he says. »Love of the past always leads to idolatry and the Orthodox live exclusively by this past, or, to be more precise, by the multitude of different pasts«. There is always an »old-believer« lurking in Orthodoxy (327). To this we may add: *ethno-phyletism (religious nationalism), »righteous arrogance«, lack of realism, lack of balance and interdependency among Church ministries* as well as the lack of balance in following relations: *local/regional/universal, spiritual/material, history/eschatology, grace-given/institutional, soul/body, faith/reason.**

Orthodox nations are often accused of »xenophobia« in spite of the fact that no one seems to dispute their gift for hospitality. Today, it might be more appropriate to speak of their tendency towards »xenophilia«. A respectable Belgrade university professor points out three negative characteristics adopted by Balkan peoples: 1. a generalized tendency to be very mistrustful and skeptic towards foreigners and everything that is new; 2. in general, they think of themselves in negative terms. They see themselves as being less worthy and less significant in their relationship with Westerners; 3. egocentricity: each Balkan nation feels a need to exaggerate when speaking of its own self (Mutavdžić 2008, 13–17). However, one can not but acknowledge the fact that »this peninsular harbored roots of some of the most important elements of general European culture, science, education, which make it our source of all sources« (7). Hellenic and Roman worlds exerted key influences on the Balkans throughout history. Even to this day these influences are present although more than two millennia have passed since these worlds have come into existence. Balkans are a crossroads to many other cultures: Romanic, Germanic and Slavonic. Balkans are pluralistic on all levels of their existence.

The Orthodox sometimes lack realism and a fertile self-criticism. This is certainly a barrier as far as the mission of the Church and acceptance of her faith is concerned. Permanent determination to idealize and rationalize her every act, to be seen as »holy« and »infallible«, paralyzes Church's life. When external sources, more or less legitimately, point out certain anomalies and missteps in her activities, this is seen as »a misunderstanding of the essence of the Church«, or, what is even worse, as God's will. This is how all responsibility is been simply shaken off. There is little genuine, but plenty »simulated« repentance. There is hardly anything that disputes Christian faith and Christian mission more successfully than the life-style of some of the present-day Christians. It is as if we have become a model of true teaching, but, at the same time, a model of deceitful life.

The Church is holy, »but she is sinful, the Church of sinners; Church is sinful because we, as her members, are sinful. And this sinfulness of the Church does not simply relate to privately hidden sins of her members, even if they be execu-

tors of her most holy ministries. Sinfulness and imperfection of the members of the Church may also be seen in acts and omissions, which, not being in the domain of human experience, have to be characterized as acts and omissions of the Church herself« (Rahner 2008, 52). »History of the Church is a tragedy of sin and a mystery of salvation.« (Florovsky)

Is there some sort of a particularity when the Church mission in the Balkans is concerned? Yes and no. When forms are being taken into consideration then it might be possible to speak of particularities. If contents of the mission are being scrutinized then there can only be one mission. Serbs, together with other Orthodox nations, share the same human nature with members of other world nations. They have their faults and their virtues. They have their saints and their criminals. »Each nation, with no exception, no matter how much it may feel persecuted, wronged and righteous – there were undoubtedly times when it became responsible for committing its own share of cruelty, injustice and arrogance.« (Alexander Solzhenitsyn). Nobel Prize winner Ivo Andrić had said that Balkan peoples were susceptible to perpetrate violence and suffer violence both at the same time. They have individuals with souls as wide as the oceans, but they also have those that are narrow-minded and narrow in every sense of the word. Nothing ever happens in Balkans that does not happen in almost all other parts of the world. They are poorer than the »Westerners«, but there are also many poor in Europe and throughout the whole wide world.

Orthodox faithful and people of Balkans see themselves as being Europeans, but not as »Westerners«. They do not accept that they are »Easterners« although they are often being considered as such by the Westerners. In everyday life they are accepting everything that comes from the West. Sometimes the West is seen by them as their very own »myth of the golden calf«. At the same time there also develops an inner resistance in them towards the West and they come to fear it. West-European civilization has become a planetary civilization. In their everyday lives, the Orthodox have lost their own cultural, social, economic, and political models. They have adopted western models. This is why they differ from their western counterparts only by the virtue of their theoretical convictions, and not by their everyday lives.

There exist long-lasting prejudices and stereotypes regarding Balkans. Balkans are »a keg of gunpowder« which can explode at any moment; »unresolved Eastern Question«, *Catena Mundi* (world chain). Being Balkan is a synonym for being backward, primitive, and despotic. Europe is »progressive«, Balkans are »backward«; Europe is »developed«, Balkans are »non-developed« or »in the process of development«; Europe is »rich«, Balkans are »poor«; Europe is civilized, Balkans are »barbaric«; Europe is »cosmopolitan«, Balkans are »provincial«; Europe is stable, Balkans are »unstable«. Sometimes it is necessary to »destabilize« Balkans so that they may become »stabilized« (Čomski 1999, 23). »Stability suggests security for the higher classes and great foreign companies, and their welfare needs to be preserved.« (22)

There is a widespread opinion that Balkan nationalists are always creators of a homeland »which is closely tied with the past, and deprived of a direct link with

the present ...« (Todorova 2010, 35). Balkan peoples live between myth and utopia. A historical fact is overlooked whereby nationalism was »exported« to the Balkans from the West. »Tradition that sees Europe not as a continent, but as a club open only for members who are seen as appropriate by the club management and confirmed by them, is as old as Europe's name. Borders of Europe depend on somebody's point of view. It is a well known fact that Metternich felt that Asia started just beyond the eastern gates of Vienna ...« (Hobsbaum 2003, 238) Borders dividing Europe and the Balkans have been set up arbitrarily. For some they are located in the suburbs of Vienna, for others in the region bordering Hungary and Croatia, or Croatia and Serbia, or Rumania and Bulgaria. At one period in time East-Christian nations had a »graveyard philosophy« (Bulgakov 2000, 192). There is a pretty widespread conviction that communism and atheism are immanent to the Balkans peoples. »Achievement of a certain degree of education is seen by the eyes of our *inteligencia* as a synonym for religious indifference and denial.« (215) There is a euphemism for Balkans today – Southeast Europe. »It is for certain that Balkan Peninsula is a wonder of its own kind. It forms a permanent section of Europe but it is still so far away from it regardless of the fact that Greece, Rumania and Bulgaria are already members of the European Union. It is so specific and, yet, so ordinary. It is very versatile, but, above all, special.« (Mutavdžić 2008, 3) In the end, it essentially needs that which is needed by the entire world: salvation from sin and death, which is the goal of Orthodox mission.

9. »Painful memories« in Balkans

Contemporary mission of the Church in Balkans should take into consideration »painful memories« – »evil and painful recollections«, which are very present among the population in this region. There are individual and collective painful recollections. They are remembered and passed on from generation to generation. Painful memories prolong pain and suffering. They tend to keep the victims within the claws of their executioners even if in reality those executioners do not exist any more. History of all Balkan peoples is painful and tragic. They were enslaved for centuries. There has not been a generation that did not participate in a war. For several centuries they were far removed from all civilizational streaming struggling for their very lives. Those recollections of historical pain and suffering, of innocent victims, are the cause of unforeseeable tragic existential consequences: a muffled desire for revenge, fear, anxiety, mistrust. One of the consequences of NATO bombing campaign is the sudden emergence of terminal illnesses such as cancerous tumors and leukemia. Children are being born with numerous deficiencies; natural environment has been contaminated to unforeseeable proportions. Remaining cassette bombs still take lives of innocent people. One of the objectives of Church mission in the Balkans is catharsis, cleansing and liberation of Balkan nations from painful memories. This is possible only by way of a true evangelization. Repentance, Forgiving and Reconciliation are the most reliable medicine for painful memories. These three cannot do one without other. »Repentance places man into the true framework of his own being. It brings him into

the time of the Church, which is the time of remembrance of God. It brings him back from estrangement and disobedience into proximity of God. Repentance does not cancel out the past – it transfigures it so that the past might be regained in another perspective which had been open to the world by the death and the resurrection of Christ. Repentance turns the negative content of the past (sin) into a means for achieving perfection: as an ascetic had said, it becomes a fertilizer for growing virtues. This is how a creative retrospective of the past is being achieved as well as the transfiguration of the past.« (Mandzaridis 2003a, 127) Nations should sacrifice themselves for the sake of others and not become each other's victims. Like every Church mission, present-day mission in the Balkans needs to be primarily a *mission of reconciliation*.

Within the context of catharsis and of healing of »painful memories« an effort should be exerted to create a *balance* between »positive« and »painful memories« regarding Western Europe. This balance is either disturbed or it doesn't exist at all. The Orthodox have many »painful memories« of Western Europe, but they should simultaneously have many positive and »joyous memories«. They have suffered a great deal from the Westerners, but they have also received a lot of good from them, which can not and should not be forgotten. Existence of a balance between these two types of recollections may create, when Balkan nations are concerned, a healthy and a positive relationship with Europe. Western Europe should again remind itself that Balkans is the cradle of her civilization, its native soil and identity and not some strange and foreign element belonging to the Orient and Asia. It is up to the European Union today to accept it (not to »extend« into, or to »subjugate« Balkans) as its native soil, or to have this native soil amputated and thrust into the hands of another world and another civilization – Islamic civilization (»the other Europe«).

As far as the Orthodox Church is concerned »idea of Christian unity and unification is the theme of the century, the theme of time, and the theme of history« (George Florovsky). »No historical Church community can pretend to be the Church if it should cease to strive towards unity with other Churches.« (Zizjulas 2003, 52) Ecumenism is part of the very nature of the Orthodox Church. »By her very nature the Church is ecumenical because it is Catholic.« (Popović 2010, 6) »Substance of the Church: Ecumenism« (10), says St. Justin of Čelije who is seen by many as »the patriarch of anti-ecumenism«. The Orthodox understand ecumenism in its essence as *a testimony and a mission* (Bigović 2010, 201–239). This is why they give such great attention to ecumenism and inter-religious dialogue.

The West most often regards the Orthodox Church as a non-missionary Church. It is often spoken of her »flight from the world«. It is as if the missionary movements, which have so strongly marked the Christian West for several centuries, have bypassed the »static« Christianity of the East. Many in the West have posed the question: can a Church whose life is being directed almost entirely towards Liturgy and the Divine Mysteries, and whose spirituality is primarily mystical and ascetical in its character, be a true missionary Church? Orthodox Church, together with the entire Christian world, stands facing many problems. It is being asked many questions. Both the ecclesial and non-ecclesial circles from the West are

asking the Orthodox the following questions: what is their contribution to the process of »democratization« in »societies in transition«; what are they doing or not doing regarding the problem of protection and respect of human rights and freedoms (especially so concerning the rights of the fourth generation)? What is the role of the Orthodox Church in regard to the processes of European integration? What is her stance towards issues such as: ecology, changes in climate, terrorism, social ethics, abortion, organ transplants, genetic engineering, ecumenism, inter-religious dialogue and globalization? What is the Orthodox Church doing regarding »reconciliation« among mutually antagonized Balkan nations? Is she doing anything so that members of those nations might »free« themselves and »cleanse« themselves from the »surplus of history« and their »tragic past«? These questions being put by the external world are not of primary importance as far as the Church is concerned, but they are not to be ignored since they represent challenges lying ahead. This is her *external mission*. Church councils and synods and their specialized commissions, especially Hellenic and Russian Churches, numerous Orthodox theologians in the East and the West, they are all very seriously treating these problems. This is testified by literature of increasing number and quality.

In spite of all temptations Orthodox Church today, as in the past, safeguards and affirms *anamnestic culture*, culture founded on Liturgy. This »remembrance« of Christ is the content of her mission in the world.

References

- Albvaš, Moris.** 1999. Kolektivno i istorijsko pamćenje. *R.E.Č. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, No. 56:63–82.
- Asman, Alaida.** 1999. O metaforici sećanja. *R.E.Č. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, No. 56.
- — —. 2002. *Rad na nacionalnom pamćenju*. Beograd.
- Berđajev, Nikolaj.** 1989. *Smisao istorije*. Nikšić: NIO Univerzitetska riječ.
- Berk, Piter.** 1999. Istorija kao društveno pamćenje. *R.E.Č. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, No. 56.
- Bigović, Radovan.** 2010. *Pravoslavna teologija ekumenizma*. Beograd: HKC.
- Brija, Jovan.** 1999. *Rečnik pravoslavne teologije*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu.
- Bulgakov, Sergije.** 2000. *Izabrani spisi*. Podgorica: CID.
- Congar, Yves.** 2010. *La tradition et les traditions*. 2 vol. Paris: Cerf.
- Čomski, Noam.** 1999. *Profit iznad ljudi*. Novi Sad: Svetovi.
- Florovski, Georgije.** 1982. Protivrečnosti hrišćanske istorije. *Teološki pogledi*, No. 1–2:25–47.
- — —. 1995. *Otkrovenje, filosofija i teologija*. Pravoslavna teologija. Beograd: Bogoslovski fakultet.
- Globalizam i pravoslavlje.** 2002. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu.
- Hobsbaum, Erik.** 2003. *O istoriji*. Translated by Mašan Bogdanovski. Beograd: Otkrovenje.
- Janulatos, Anastasije.** 2005. *Pravoslavlje i misija*. In: Stamulis 2005.
- Loski, Vladimir.** 1970. Predanie i predania. *Žurnal Moskovskoj Patriarkii*, No.: 61–76.
- Majendorf, Jovan.** 2005a. Foreword. In: Stamulis 2005.
- — —. 2005b. *Pravoslavna Crkva i misija: prošlost i perspektive našeg doba*. In: Stamulis 2005.
- Mandzaridis, Georgije.** 2003a. *Etos ličnosti i politička odgovornost*. Trebinje-Nikšić: Izdavnice bogoslovlja.
- — —. 2003b. *Vreme i čovek*. Beograd: Bogoslovski fakultet.
- Maritain, Jacques.** 1990. *Filozofija povijesti*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.

- Metz, Baptist Johann.** 1999. Između pamćenja i zaborava. *R.E.Č: Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, No. 55.
- — —. 2009. *Memoria passionis*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Mutavdžić, Predrag.** 2008. *Anegdote i zanimljivosti sa Balkana*. Beograd: Jasen.
- Osten, Manfred.** 2005. *Pokradeno pamćenje* [The Stolen Memory]. Translated by Tomislav Bekić. Novi Sad: Svetovi.
- Pelikan, Jaroslav.** 2005. *Melodija teologije*. Translated by Mikonja Knežević. Beograd: Jasen-Filoteos.
- Popović, Justin.** 1980. *Na Bogočovečanskom putu*. Beograd.
- — —. 2010. *Zapisi o ekumenizmu*. Manastir Tvrdoš.
- Rahner, Karl.** 2008. *Teološki spisi*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Skuteris, Konstantin.** 2006. Paradosis: pravoslavno shvatanje predanja. *Istina*, No. 16–18. <http://www.eparhija-dalmatinska.hr/Publikacije-Istina7-L.htm> (accessed January, 2011).
- Smit, Entoni.** 1999. Zlatno doba i nacionalni preporod. *R.E.Č: Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, No. 56:102–104.
- Stamulis, Jovan.** 2005. *Savremeno pravoslavno misionarsko bogoslovlje*. Beograd.
- Šijaković, Bogoljub.** 2002. *Pred licem drugog*. Beograd: Službeni glasnik i Jasen.
- Šmeman, Aleksandar.** 1997. *Pravoslavlje na Zapadu*. Cetinje: Svetigora.
- — —. 2007a. *Dnevnik 1973–1983*. Beograd: Eparhija ZHiP.
- — —. 2007b. *Naš život u Hristu, Hristov život u nama*. Beograd.
- Taft, Robert.** 2007. Da li su se u drevnoj Crkvi liturگیčke molitve izgovarale naglas. *Crkveni život*, No. 9.
- Todorova, Marija.** 2010. *Dizanje prošlosti u vazduh*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Verstraeten, Johan.** 2003. Socijalna misao Crkve kao tradicija. *Obnovljeni život*, No. 1:99–110.
- Zizjulas, Jovan.** 2003. *Pravoslavlje*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu.
- — —. 2007. Ako tradiciju zatvorimo ona će da izdahne. *Krka: časopis Eparhije dalmatinske* 5, No. 19:6–8.

Vabljeno predavanje na znanstveni konferenci (1.06)

BV 71 (2011) 1, 39—50

UDK: 2-67: 172.4

Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 11/2010

Janez Juhant

Dialogue, Peace and Religion

Abstract: The dialogue is a fundamental anthropological ability to solve personal and social problems. The modern way of life stimulates the competition between social groups and individuals, which increases the rivalries between religious groups. Although, in the past, religions have caused conflicts among people, they possess potentialities for peace as well as long as people are ready to deepen their religious beliefs. The article deals with the possibilities of dialogue between religions, especially between Islam and Christianity.

Key words: dialogue, violence, peace, rivalry, religions, Christianity, Islam, spiritual dimension of religions

Povzetek: **Dialog, mir in religija**

Dialog je temeljna antropološka sposobnost reševanja osebnih in družbenih problemov. Sodobni način življenja spodbuja tekmovalnost med družbenimi skupinami in posamezniki, to pa povečuje rivalstvo med religijskimi skupinami. Čeprav so tudi religije v preteklosti povzročale prepire med ljudmi, hranijo v sebi potenciale za mir, če so le ljudje pripravljeni poglobljati svoja religiozna prepričanja. Članek se ukvarja z možnostmi dialoga med religijami, posebno med islamom in krščanstvom.

Ključne besede: dialog, nasilje, mir, tekmovalnost, religije, krščanstvo, islam, duhovna razsežnost religij

1. Introduction

Despite globalisation, the readiness for dialogue in the world is growing slowly. Manichaeic tendencies prevail, pushing people in permanent conflicts. The willingness for dialogue is lacking. The development of the postmodern individualistic mentality is twofold. Man increasingly develops a sense of individuality and his rights, but also loses a sense of societal relations. Man isolates himself in his own personal world and is not willing to communicate and share his own world with others. The economic and productive haste takes more and more of his time, so he has no time for human relations. The psychological emphasis of individuality also cultivates egoistic mentality. It is stimulated by the economic liberalism, which has established the mentality of competition, exclusion and isolation. The man is less and less prepared to cooperate and share his life. The unregulated envy caused by the economic competition increases societal tensions, so lives of indivi-

duals and groups are more and more out of control. There is an emptiness, which could be easily misused for manipulations by media and politics.

On the other hand, the world is increasingly becoming a unity, also through economic and productive processes. Media has turned the world into a global village. The means of communication connect people and make it possible to contact everybody anytime and to share all everyday things. Everybody is kept informed about what is happening in the world, but this information is filtered and selected by managers of economy, politics and media, so this selection is discriminatory. As Ottmar Fuchs points out, many events are thus eliminated. Some people are discriminated and eliminated from the picture. Fuchs stresses the opposition between the politically motivated and the real problems of man (Fuchs 2007). The terrorist attack on the World Trade Centre in New York was politically opportune and attracted much public interest. The deaths of millions of women, men and children in Africa or in other parts of the third world do not earn such publicity.

The communication in the modern liberally oriented world is a problem because it is individualistic. Man is eager to solve his own problems, yet he is not prepared to share his own life and participate in the community. The problems of the globalised society are very complicated and the world is pushed into different conflicts which threaten to destroy the social order and mankind as such. Men with economic and political power have more opportunities than ordinary men and social differentiation is increasing.

2. Clashes of the civilisations

It is understandable, as Samuel Huntington (1996) pointed out, that this globalised world tends to produce antagonisms. In the age of media all differences and antagonisms of the modern world are becoming increasingly obvious. In this way the tensions in the world become more and more public and this brings the risk of clashes between different groups; between national, religious and ideological communities.

Man's perennial problem is that he gravitates toward antagonisms. He tends to develop the mentality of Manichaeism, which in turn produces the mentality of exclusion. There are two worlds: the world of Light, of Goodness, and the world of Darkness, of Evil. People are divided as the good and the bad. Media further intensify these opposites of the modern world (Schulze 2003, 67). These opposites in the world should sustain the balance and tension which make it possible to maintain the world's political order. It is the problematic points that sustain these balances, and innocent people have to take the consequences of the world strife, as in the case of Darfour and other places. According to Rene Girard, the society is looking for a scapegoat (Girard 1987). The scapegoat should be weak, so the society could survive. If he is weak he cannot resist against the will of the majority, which decides about the lives of many.

3. The Darwinian Paradigm

Joachim Bauer (2006) criticises in his book *Prinzip Menschlichkeit (A Principle of Humanity)* Darwin's »war of nature« as a principle of un-humanity. According to Bauer, man's genes are more willing to cooperate than to fight. The man is inherently disposed to cooperate and not to exclude others. There are no proofs that man's genes are by nature made to exclude others. On the contrary: Bauer as a physician confirms that genes are willing to cooperate. Aggression is caused by lack of cooperation or love.

Bauer rejects the concept that man and the whole nature are inherently determined to struggle for life, and that this struggle means the war of all against all. Yet this is exactly how Richard Dawkins (1999) revives Darwinism – by stressing that the »selfish gene« directs our actions. The man has »a selfish device«, which means the subject is considered as a »selfish device« (Dawkins 1999, Ch. 5). The most important discovery in connection with this is according to Dawkins the Theory of Evolution by Charles Darwin, who through this theory enabled a new view of human history. The man should be engaged in the same struggle. There are fights between generations (Ch. 8), the sexes (Ch. 9), there are family disputes, there are struggles between races, nations etc.

Yet according to Bauer, Darwin and Dawkins found out just a part of the whole story of the life in nature (Bauer 2006, 95). Darwin's theory was strongly influenced by Thomas Robert Malthus (1766–1834). Darwin was also racially prejudiced, he favoured the so-called cultured nations. According to Bauer, the theory contains many simplifications in regard to nature. However, Darwin had strongly influenced psychologists and other natural scientists at the end of the 19th century. His racism was accepted by many German psychologists and influenced the idea of a pure race and the tendencies to expel the weak from the society (110). Dawkins operates on the basis of Darwin's premises, while Bauer regards the model of Dawkins as science-fiction made to appear as science (135 ff).

A very influential perpetuator of Darwin's theory was Marxism. According to Engels, Darwin's theory finds its fulfilment in the natural dialectic process. This process is manifested in the fight of the opposites. A revolution, as a driving force of this process, functions by excluding others. There should be only one party, only one class and only one type of man. It led to the big revolutions of the last centuries, which destroyed innumerable lives and thoroughly degraded people. The entire generations have been suffering because of this man's experiment. The story of Marxism ended in 1990, confirming its own unnaturalness.

The next perpetuator of the modern struggle to survive is the liberalistic economic and social system. Economism, as a déviant form of the economic and social doctrine, influenced the rivalry in the postmodern society. The strongest have the possibility to survive, the weak have to perish. There are many variations of this system in the modern society. All this influenced struggle in society which culminated in the societal perturbations of the 20th century. Today they have more sophisticated forms of political and economic exclusion and discrimination. Wars,

revolutions and power struggles marked and still mark this period of history, and many consequences of this so-called imperialistic era are still felt.

This is the reason why religious institutions fought and still fight the systems of modernity – liberalistic states, organisations and other powerful institutions. Churches are in general against the modern acquisitions. The same reason guides some Christian and Islamic religious leaders to oppose modern political institutions. At the same time they use the benefits of the modern world. So it is understandable that clashes among different groups appear, especially among different ideological or religious systems and political systems. These are the reasons for the tension between religious and political systems and the present politisation of religions. Religion becomes more and more a political factor. This is today a important problem, as the economy dominates entire political, social and cultural life of man. The economy reduces man to economic interests. Political orders and even religious doctrines are subordinated to these interests, so religion will become not only a political but also an economic factor. Maybe the difficulties in economic developments will change it, but this is now a fact that influences our daily life.

It is quite clear that the social system could not work well if we are not prepared to cooperate, to combine old traditions with new demands, spiritual needs with the needs of our bodies, connect the old generation with the new, link the system of consumption with the idea of social justice, the life of the present generation with the lives of those yet unborn, one nation with another and one system with another. Religions have an anthropological basis for giving people the reason to cooperate and work together. Man is an ethical being and cannot function without tradition, without connections with others, his ancestors and his progeny. This means that cooperation, dialogue and regard for others represent a sine qua non for humankind.

4. Toward a dialogue

Bauer stresses: »The model of Darwin neglects the basic role of cooperation, which is the beginning of all biology« (Bauer 2006,128). He found out that not only in genes but also in other areas of life the cooperation is the basis of life. Without the cooperation, the basic biological functions could not be sustained. This is not only Bauer's conclusion, it is acknowledged also by different biologists, psychologists, sociologists and other experts. An important example are children who grew up with animals. The consequence of this was that they could not live in normal human relations. Similarly, the children who grew up in abnormal conditions could not develop normal feelings, they aggressively related to other people and had in adulthood difficulties with relating to other people. They needed psychological care to help them cooperate.

According to Bauer, the life tends toward cooperation. The whole genealogy of life is based on genes. Organisms are much more complex. The genes are »under acute control of the whole organism« (158). Genes thus work in cooperation with

other functions of an organism – especially important and influential among them is human consciousness. So genes are willing to cooperate with the internal and external facts of life. In case of man, nothing can be accomplished without cooperation. The biological and psychological components are formed by environment. The genes are thus not only the basic codes of development, they are also caused by the »biochemical depositness« (163). This means cooperation is the basis of biogenesis and without cooperation human life is not possible, since people are beings of dialogue. Human genes are influenced by environment and there are many variations of this cooperation. The cooperation is an important factor of evolution. Economists are today emphasising the importance of cooperation. Reinhard Selten is the author of the so-called »Urexperiment der Spieltheorie« (»the first experiment of the theory of game«) (178). Cooperation is so important for man that, as Bauer stresses, our brains do not agree with uncooperative unfairness; they consider such behaviour punishable (185).

Bauer goes on to show that dialogue is an important basis of the living nature and especially of man, because man depends on his environment more than other living beings – he depends on his own species. According to different researches, between 70 and 90 % of man's activities are directed by dialogue.

5. The religion – an anthropological factor

The religion is thus an important anthropological factor in man's life. The enlightenment encouraged the studies of religions at the same time it opened the one-sided (reductionist) status of religions, which has survived to this day. Various reductionisms – sociological, psychological, scientific – limited the religion from their individual perspectives. However, theories of religion gradually adopted the anthropological approach, because man is a religious being and the religion covers a very influential dimension of man, his transcendent openness. But there are still relicts of the enlightenment in our cultural, scientific and political world. The religion is seen as a vehiculum (car), as an appendage (Kant 1956, 660), which should be indispensable for ordinary people and their safety, while nobility can do without. Close to this is the definition of religion by Durkheim, who pointed out that religion is an integer system of beliefs and practices, »which the people combine in one community, namely Church.« (Lavrič and Flere 2008) Religion is only necessary to uphold the social order. So different enlightened circles are not ready to accept a holistic view of religion and acknowledge that religion is an important part of life for all people. It is a question of the wholeness (completeness) of man's personality.

Although the religion is as an important part of man, these reductionisms cause many misunderstandings among scientists, politicians and opinion makers. Maybe religion is going to be a growing political factor, but the social and personal consciousness still maintains that religious ideas are not compatible with the modern »way of life«. Today this combines with the problem of man's means of living. Already the Dutch theorist of religion Gerardus van der Leeuw (1890–1950) point-

ed out the phenomenological or the anthropological view of religion. He stresses the religious experience of man, which declares man as a being in a relationship with the other. Man knows himself as a being who is given to the other. There is an »open structure of man«, which means »to be with other«. Religion is a belief that all activities of man are solved within a safety framework. It is an experience that a person is given by the other and at least by the Other (Juhant 2000).

Today there are many theorists stressing this dimension of religion. There are many different forms of experiencing religion, like the one of William James (2002, 391), on one hand, and of different fundamentalism, authoritarianism etc., on the other. There is more openness for the phenomena of religion among sociologists, but there is more criticism of the so-called statutory religions. The reasons are the postmodern fear of institutions and the very influential connection between religion – not only Islam – and political power. In these circumstances there is a good orientation toward an objective estimation of religion by the internationally renowned Slovenian sociologist Thomas Luckmann (1970). He says religion is manifested as an »invisible religion«. In the same sense I understand the so-called *Weltethos* (worldethos) by Hans Küng (1990). There are not many possibilities to make a visible platform as a fundament of different religions, yet there is an important common anthropological ground. According to Gandhi it is important for all religions that their believers are ready to deepen their religious forms and believe in truth. (Gandhi 1987, 156–7)

The religion is an invisible ground of man – this was pointed out by modern philosophers of language, like Richard M. Hare (van Buren 1965). This ground enables us to live safely and to live our lives as human beings. As beings of language, we can express these »invisible thoughts« through our language.

And to apply a language means to dialogize, to take part in lives of others. The experience of the other could be obtained by man only through dialogue. The anthropological analysis of religion shows that it is a constitutive ground of openness and readiness of man to express himself as a being of dialogue. Jews and Christian knows the famous sentences in the Old Testament by Jeremiah 17, 5 and 7: »Cursed is the man who trusts in man and makes flesh his arm ... Blessed is the man who trusts in the Lord, whose trust is the Lord ...« It does not mean that the man should not trust anybody, but the trust given to another man is a limited one. Every dialogue of man is limited by man as a final being. The Lord is in fact the one who can deliver the man from his entanglement in himself or his earthly dimensions. Faith is the ground of the true relationships among people. Faith helps and enables man to take all things on this world as penultimate. The problem of the Enlightenment critique of religion is that it limits the knowledge and all activities of an individual, who can not fulfil these ambitions. The truth could not be found on the surface. To find it, we should be ready to acknowledge the other and to kneel down before God. The truth is beyond daily procedures, man has to open his spiritual eyes to reach it: H. J. Kouschel quotes words of the well-known philosopher of the Frankfurt school Max Horkheimer: »Theology means the consciousness that the world is an appearance, it is not the absolute truth, is not the ultimate. Theology is – one has to be careful with words here – the hope

that despite all injustices in this world, it will not stay like this, that injustice is not final, it is the expression of languishing for this, that the murder could not triumph over the innocent victim.« (Kuschel 2008, 52) The philosophical and theological status means to oppose the life as Paul Valery wrote: »The essence is against life.« (Sloterdijk 2010, 125) This *metanoia* has exactly been the philosophical habit. It is an *ars moriendi* as the Christians of the Middle Ages said or as Fichte pointed out »the knower is the actor of the Absolute (114). He has to die himself to become a bearer of the spirit. According to Sloterdijk this is the matter of training. The philosophical (and much more theological) man has to train himself in the sense of asceticism, leading his own life in a steady *epochē*, in a steady *epistēmē*, in a steady observation of the essence.

Theology is an expression of the limitedness of this world and at the same time a criticism about the unjust conditions in this world. Because of this, it is difficult to find the truth of ourselves, of others and of the real circumstances of this world. Dialogue is thus necessarily coming our way. But worldly powers are very strong and strongly hinder this process in order to maintain status quo. Even more – we all hinder this process to persist in this state. Today there are many obstacles which prevent changing unjust conditions in personal and social life, in politics, economy and in everyday life. Politicians and economists produce public opinion, which in media conceals the real problems of man, and adapt the streams of events to their political, economic and sometimes quite personal interests, even their caprices. Even religion can be abused for these purposes. This has been a problem throughout history, yet the present circumstances in the world are much more complicated. Consequently, dialogue is more difficult, yet obviously needed more than ever. It is today a *sine qua non* of man's survival.

6. Religious dialogue and critics of religion

If the things are the way I have described them, it is necessary for man to accept the way of dialogue in religious relations. Like other kinds of dialogue, the religious dialogue is a difficult task, because man is a limited being, often covered with hard and firmly ossified structures. Pope John Paul II called this »the structures of evil« (John Paul II. 1994, Nr. 36). Personal and societal life of the people are structured, but if the structures do not serve man, they cause negative effects. There are many such structures of man's life today and we have to ask ourselves whether our economical and political development in its different modern dimensions serves the majority of people of this world. If the majority of people are not invited to participate in the benefits of this life, this development should be questioned and criticised. Already Plato knew that the powerful do not use justice. It is difficult to attract rulers to dialogue, but maybe all people, including the leaders of this world, have to take into account that this world is in danger (and they, as well), if we are not ready to examine its problems together. Through dialogue we have to find solutions for all people, because our common future is at stake. This can happen, if everybody becomes aware of his own limitedness. Only if we are all prepared to accept this, our limitedness, will we understand that

man is »a dependent rational animal«, as MacIntyre says. Today we are living more superficially, sometimes we are caught in the structures of our modern life and we are not willing to question them. But this is also an important question concerning our religious relations, because religious structures are in the same danger of becoming inhuman and supporting the structures of evil, if religions are not ready to open the grounds of man's existence and merely keep up appearances. As human beings we need openness towards one another and only thus can we deepen our views, including religious views. We need to accept each other as partners in this project and to see it as a very important religious project.

7. Religious dialogue – the (historical) obstacles

A very important problem, which results from the anthropological view of religion, is the problem of violence. Through René Girard the ambivalence of rivalry has its roots in nearness. (Girard 1986, 133) A rival is at the same time an example for himself and his opponent, because none of the two can obtain equal level of recognition. The traditional monotheistic religions: Judaism, Christianity and Islam have been rivals throughout history. Problems of rivalry are common in the history of our religions. I have no time to elaborate on the complexity of these problems, but they display, as Hans Küng (2007) explains, certain common denominators.

Hans Küng marks the catholic tradition to other religions: »The traditional Catholic position up to the twentieth century – prepared for in the early Christian centuries by Origen, Cyprian and Augustine – is generally known: *extra ecclesiam nulla salus*, no salvation outside the Church. *Extra ecclesiam nullus propheta*, no prophet outside the church. The ecumenical council of Florence in 1442 issued an unequivocal definition. 'The Holy Roman Church ... firmly believes, confesses and proclaims that no one outside the Catholic Church, whether pagan or Jew or unbeliever or one separated from the church, will participate in eternal life; rather he will fall into the eternal fire prepared for the devil and his angels, unless he joins it (the Catholic Church) before his death!'« And he concludes: »For Catholics, doesn't that settle the claim of Islam? For more than 1200 years it seemed to.« (Küng 2007, 55). Officially it changed at the Second Vatican council.

On the other side Küng stresses three characteristics of Islam: »exclusivity, theocracy and militancy«:

Exclusivity: *on the basis of the treaty of Medina, non-Muslims too were originally members of Mohammed's community, especially Jews, so strongly represented in Medina. However, after the successive elimination of the Jewish tribes the community became exclusively Muslim. At first, Jews and Christian were tolerated in Arabia, until they were driven out under the second caliph 'Umar. He wanted Arabia to be purely Muslim. This is decisive point for understanding Islam: so initially the intensity of the religious and political following of the prophet differed considerably – and the Qur'an tells us there were also some »hypocrites« (unreliable people), as well as the true »believers« – soon it was no longer disputed that*

the whole of the religious and the political life of the state was subject to laws which did not come from man but from God.

(Küng 2007, 158–159)

Theocracy: *here the difference from Christianity is evident. The Christian community or church was outside the state (whether Jewish or Roman), even in conflict with it, and sometimes persecuted by it. Even in Byzantine mode of a »symphony« of throne and altar it remained completely distinct from the state... Things were quite different right from the beginning in the Muslim community... It formed the core around which the Islamic state was build up. Here the religious and state institutions were, in principle, identical. The Islamic commonwealth is both a religious community and a political community, a »divine state«, where there is no separation between state and religion.*

(Küng 2007, 159)

Despite this theoretical observation, we can see that faith in some orthodox, protestant and even catholic forms in practice took the indicia of the »divine state«, it means the sociological effects were often the same, if we critically observe these examples of our Christian history.

Militancy: *here a further difference from the Christian community or church is striking. The Christian community is committed, by the message, behaviour and fate of its founder, to non violence – despite what violent »Christian« rulers (emperors, kings, bishops and popes) and believers did with the original Christian ideal once Christianity became a state religion. The Islamic community, in which state and religion coincide from the beginning, is quite different: Mohammed understood it to be as a fighting community which was allowed to fight with sword. Indeed, war as a political means of was not only affirmed in principle but, when necessary, waged without any great inhibitions. Thus from its origins Islam has had a militant character, fighting for God – in this respect it is closer to early Judaism and its »Yahweh wars« than to early Christianity.*

(Küng 2007, 159–160)

On the other hand the Christians were fighting against people of other religions too.

But there are enough grounds for the other side of our religions:

- 1) The early Jewish constitution as a »religious democracy«: Israel, the prophetic pioneer and its message amidst the surrounding dynasties
- 2) The Christian profession of a pluralistic »church in places« with its constant strife for diversity in unity and against sectarian schisms and tendencies of a »divine centralism«.
- 3) The Islamic Ummah amidst the united nations of the modern world. The various traditions of Islam in a common plead for human rights and religious freedom in modern states.

- 4) Buddhist attempts to promote interior life as an universal means of communication. The silent resistance against violence, usurpation and exploitation (deceit).

8. From conflicts to religious peace

The film by the Dutch politician Geert Wilders *Fitna* became an answer in the film of a blogger from Saudi Arabia *Shisma*. We all have to confess there was much violence in own religious traditions. As human beings we all need the acknowledgement and mercy of God and of the people of God. The life of people in this world is more and more complicated. As religious men we have a duty to contribute to solving these problems. These are our challenges. It is our duty to show and to confess the anthropological, the human contents of our religions and to confirm God's love for all people.

The basic aims of all religions are peace, reconciliation and salvation of all people. This could be reached only through open dialogue among members of religions and through their dialogue with God. We need religious communities with true faith. Communities which are free from external pressures and which through internal exchange enrich and promote their religious heritage. The Slovenian word for riches derives from the word God. The wealth of communities comes from the wealth of their experience of God's and man's love. It could be reached by the exchange of opinions, prayers and decisions within a community, in dialogue with others and with God.

Nowadays the global cultural and the political development in the world causes problems in religious communities, because cultural development in the modern world is in many ways problematic for people and their religious faith. But on the other hand we all benefit from this modern world, which is the consequence of a liberal person, democracy, technical development and profits. It is very challenging time. As religious people, we have to oppose »Mächten und Gewalten«, »forces« of this world. The answer to the uncertain situation is dialogue and especially our readiness to cooperate and facilitate benefits for all people. We need to overcome our earthly entanglements with ourselves and with things, and live our faith sincerely. It is not only the task of ordinary men, but also the task of scientists, politicians, media people, economists, of all people of good will, and especially of us, believers in God. The people can not trust only one another, they have to trust God if they want to solve the pressing problems man is facing. It is necessary to overcome manipulations (even those religious) and be ready and open for this dialogue. The crucial problem in this dialogue is economic exploitation. Moslems are not the only second-class citizens of this world, more and more other people are becoming second-class citizens. Among these are many believers who are oppressed by other believers. But we should oppose this and try to free all »the untouchables«. Gandhi said they are particularly loved by God, and we, believers, have to testify to this divine love for all people of this world, especially for those discriminated, lost and weak, thus showing the anthropological value of our religions. (Fischer 1986,184)

According to Charles Taylor the problem is much more complicated: »The modern world, through its subjectivism and its denial of its moral roots, was falling into ever deeper disorder. As Evelyn Waugh put it in an article of 1930: 'It seems to me that in the present state of European history the essential issue is no longer between Catholicism, on one side, and Protestantism, on the other, but between Christianity and Chaos ... Civilization – and by this I do not mean talking cinemas and tinned food, nor even surgery and hygienic houses, but the whole moral and artistic organization of Europe – has not in itself the power of survival. It came into being through Christianity, and without it has no significance or power to command allegiance ... It is no longer possible ... to accept the benefits of civilization and at the same time deny the supernatural basis on which it rests.'« (Taylor 2009, 734)

References

- Bauer, Joahim.** 2006. *Prinzip Menschlichkeit*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Buren van, Piet M.** 1965. *Die Rede von Gott in der Sprache von Welt*. Zürich: Zwingli.
- Dawkins, Richard.** 1999. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Fischer, Louis.** 1986. *Te Life of Mahatma Gandhi*. London: Grafton Books.
- Fuchs Ottmar.** 2007. Wenn Wissen die Weisheit verhindert. Die (post)moderne Wissensgesellschaft als akute Herausforderung für christliches Glauben und Handeln. Quoted by Janez Juhant. Ethical Dialogue as a Link between Philosophy, Science and Religion. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, ed. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 13–33. Münster: LIT, 2007.
- Gandhi.** Mohandas Karachand. 1987. *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*. Harmondsworth: Penguin.
- Girard, René.** 1986. *The Scapegoat*. Baltimore: John Hopkins UP.
- – –. 1987. *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford: Univ. Press.
- Huntington, P. Samuel.** 1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Foreign Affairs.
- James, William.** 2002. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Routledge.
- Janez Paul II.** 1994. *Solicitudo rei socialis*. In: Janez Juhant and Raško Valenčič, ed. *Družbeni nauk Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez.** 2000. Antropološki problemi študija religije. In: Janez Juhant, ur. *Kaj pomeni religija za človeka*, 7–25. Ljubljana: ZRC TEOF.
- Kant, Immanuel.** 1956. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: *Werke in Zwölf Bänden. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2*, 645–879. Vol. 8. Frankfurt: Suhrkamp.
- Küng, Hans.** 2007. *Islam. Past, Present&Future*, Oxford: Oneworld.
- – –. 1990. *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Kuschel, Karl-Josef.** 2008. Sterben in Gott hinein. *Publik-Forum*, 4 (22.2.): 52–56.
- Lavrič, Ana, and Sergej Flere.** 2007. Razlage religije z vidika sodobnih teorij evolucijske psihologije. *Anthropos* 39, 3–4:11–21.
- Luckmann, Thomas.** 1970. *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London : Macmillan.
- Schulze, Gerhard.** 2003. *Die beste aller Welten*. München: Dilemma Verlag.
- Sloterdijk, Peter.** 2010. *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*. Berlin: Surkamp (Edition Unseltd).
- Taylor, Charles.** 2007. *The Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard UP.
- Žalec Bojan.** 2007. For Rational Faith and Ethical Science: On possibility of Moral Communication between Different Horizons. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, ed. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 107–120. Münster: LIT.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige *O stvareh, skritih od začetka sveta* nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 51–62

UDK: 165.741:11

Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 11/2010

Jožef Leskovec

Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu

Povzetek: Pragmatizem je kot nova filozofska smer nastopil šele konec 19. stoletja. Bertrand Russell ga je označil za plitvo filozofijo, ki je primerna le za nezrelo državo, misleč na ZDA. Kljub domnevni plitkosti je pragmatizem hitro pridobil precej privrženec – seveda predvsem v angleško govorečem svetu –, mimo katerih dandanes ne moremo pri resni obravnavi temeljnih filozofskih tem. Privlačnost pragmatizma je zagotovo v njegovi sproščeni drži do zgodovine filozofije, do njenega izročila in do problemov. Prvim pragmatistom (Peirce, James, Dewey) je bilo skupno nezaupanje do problemov, ki jih je postavljala tradicionalna metafizika. Pragmatizem (predvsem Jamesov v nasprotju z Rortyjevim) je v članku predstavljen kot filozofija, ki išče srednjo pot med idealizmom in realizmom, racionalizmom in empirizmom; kot tisto filozofijo, ki (metafizične) spore rešuje s preprostim testom sledenja konkretnim posledicam (metoda pragmatizma), ki jih imajo različne teorije, nazori in pojmi.

Ključne besede: pragmatizem, srednja pot, pragmatična metoda, metafizika, William James

Abstract: **Resolving of the metaphysical conflicts within pragmatism**

Pragmatism appeared as a new philosophical movement not earlier than at the end of 19th century. Bertrand Russell characterized it as a shallow philosophy, suitable only for an immature county, thinking of USA. In spite of putative shallowness pragmatism had quickly acquired a great deal of adherents, certainly nowhere as much as in English speaking world. Without them we cannot go on nowadays in a serious treatment of fundamental philosophical topics. Attractive power of pragmatism is surely found in its untensed attitude towards history of philosophy, its tradition and problems. First pragmatists (Peirce, James, Dewey) had in common a distrust of problems raised by traditional metaphysics. In the paper pragmatism (especially James' pragmatism in contrast to Rorty's pragmatism) is presented as philosophy that seeks a middle ground (via media) between idealism and realism, rationalism and empiricism; as philosophy overcoming (metaphysical) conflicts with a simple test of tracing a concrete consequence (pragmatic method) of different theories, views and concepts.

Key words: pragmatism, middle ground, pragmatic method, metaphysics, William James

1. Uvod

Metafizični spori se v današnjih smereh (postmoderne) filozofije zdijo brezplodni, neuporabni, nerazumljivi in zato tudi nespametni. Že od nastopa moderne dalje – toliko bolj dandanes – je metafiziko težko definirati z enim stav-

kom. Celo knjige, ki so posvečene pretežno metafizičnim vprašanjem, ne dajejo kratkega odgovora na vprašanje, kaj je metafizika (Sprigge 2008). Njen pomen je najlažje opredeliti tako, da se naslovijo problemi, s katerimi se ukvarja, kakor stori tudi William James v knjigi *Some Problems of Philosophy*, v kateri izpeljuje metafizične implikacije svoje pragmatistične misli (James 1996). Enako je Aristotel ali Tomaž Akvinski v času, ko so bili pomen, vsebina in mesto metafizike jasneje določeni, definiral metafiziko s tem, s čimer se ukvarja. Po Akvinskem (*Sententia libri Metaphysicae*, prooemium) je bila metafizika znanost, ki je raziskovala bistveno naravo bitij (bitja) in njihove lastnosti, prve oziroma zadnje vzroke, splošna načela. Aristotel pa je dejal, da obstaja neka vrsta znanosti, ki raziskuje bitnosti, prva počela, bivajoče, kolikor je (*qua*) bivajoče, in jo imenuje prva filozofija oziroma teologija¹ (Barnes 1999, 110–111).

Metafizika (ontologija) je bila vedno glavna veja filozofije poleg epistemologije (logike) in etike. Danes, po kritikah, ki so jih izrekli Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida in celotni postmoderni tok filozofije, katerega najodličnejše predstavljata Richard Rorty in Gianni Vattimo, je metafizika izgubila nekdanjo vlogo in veljavo. Njena kritika je pogosto upravičena in filozofijo vrača k njeni prvotni funkciji: ponižno in pošteno spraševanje raje kakor odločno dajanje odgovorov, raje čudenje kakor postavljanje jasnih definicij, raje vztrajno iskanje novih, odprtih možnosti razumnega mišljenja kakor nepreverjeno ponavljanje misli tradicionalnih avtoritet. Značilna lastnost postmoderne misli je nasprotovanje strogim filozofskim sistemom moderne in predmoderne filozofije, zavračanje enovite racionalnosti, poskus presejanja metafizike in porušenje metafizike navzočnosti (v dekonstrukciji in tudi v fenomenologiji). Načela so izgubila svojo vrednost, zgodovina je le zgodovina šibenja (napredujočega odčaranja in sekularizacije – Vattimo) trdnih struktur. Že sam govor o transcendenci se v glavnem enači z nasiljem (Klun 2004, 16). Trdne strukture so zadeva preteklosti in stvari niso več to, kar so po svoji naravi. Spoznavajoči subjekt stvari razvršča po svojih lastnih standardih jasnosti (in razločnosti).² Vse stvari, tudi morala, so postale relativne in odvisne od interpretacije, brez temeljev. Zato je postmoderno stanje (Lyotard 2002) postalo zelo kompleksno, na mesto enovitosti stopa pluralnost, fragmentarnost.

Naj uvod v razpravo končamo z Rortyjem, postmodernim pragmatističnim mislecem, ki pravi, da (metafizični) poskus iskanja bistva stvari (npr. resnice, dobrega) »sovpada z literarnim žanrom, ki ga imenujemo 'filozofija' – žanr, ki ga je osnoval Platon« (Rorty 2008, xiv). Platonska tradicija je po njem preživela svoj rok uporabnosti in vprašanj, ki se jih loteva, si ne smemo več zastavljati. V nasprotju z Rortyjem, ki predlaga opustitev tradicionalnih metafizičnih (pa tudi epistemoloških) vprašanj, pa James, eden od začetnikov pragmatizma, ki je svoj pragmatizem

¹ Aristotel izraza metafizika ni uporabljal. Poimenovanje metafizika za predmet in vsebino, ki jo je Aristotel obravnaval v štirinajstih knjigah in jih je redaktor naslovil *Metafizika*, je poznejše in sad urejanja zbirke Aristotelovih del in označuje knjige, ki pridejo za fiziko (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία).

² Ta trditev nakazuje, da je postmoderni razvoj filozofije morda le nadaljevanje modernega Descartesovega projekta, ki je uvedel prvenstvo ega. »Spoznanje se začne, ko *res* (stvar) izgubi lastno bistvo, ko je red, ki ga nalaga *ens* in njegovi različni pomeni, izbrisan. ... Preprosto rečeno, Descartes zahteva, da se opusti filozofijo, kolikor se filozofija ukvarja z bitji glede na njihova *genera entium* in glede na kategorije *entis*, na kratko, zahteva, da se opusti filozofijo kot ontologijo.« (Marion 1998, 35–36)

oblikoval kot metodo poravnavanja metafizičnih sporov (James 1987a, 506), pravi, da metafizika pomeni pomembno področje védenja (1999).

2. Preseganje, odpravljanje metafizike v neopragmatizmu

Po Rortyju je filozofija povsem jezikovni fenomen, jezik pa je zanj neke vrste struktura, ogrodje, ki sestavlja svet, in ne človekova zmožnost, s katero lahko izraža bistvo (tudi svoje) stvari, ki so v svetu. Jezik in zato še toliko bolj filozofija nista »ogledalo stvarnosti« (Rorty 1980). Jezik nam ponuja le opise sveta, ki je povsem zgodovinsko določen in nenujen. Ni nevtralnih resnic, ki bi presegale kontingenco zgodovinskih, družbenih in osebnih danosti. Z drugimi besedami, Rorty za to (literarno) pozicijo pravi, da ne skuša doseči nezgodovinskega, božanskega gledišča (Rorty 1991, 13; 2005, 32)³, ki bi nam razkrivalo bistvo stvari. To pomeni, da tudi ni nevtralnega jezika, ki bi omogočal odločanje med konkurenčnimi trditvami; teorije, ki bi zagotavljala objektivni temelj spoznanja, ni. Zato filozofske teorije, vsaj Rortyjeva, ne morejo dokazovati, ne vrednotiti, niti dekonstruirati, ker nimajo podlage, na katero bi oprle svoje trditve o pravilnosti nečesa, o dobrem ali o tem, da je nekaj boljše od nečesa drugega.

To pa ni primer začetnega pragmatizma, kakor ga predstavlja William James. Filozofije James ni razumel le kot način pisanja, ki gre vzdolž literarnih vrstic kot njihov enakovredni partner. Toda osnovni vzorec misli, iskanje lažjih, instrumentalističnih, nominalističnih rešitev v smislu Ockhahmove britve, v potencirani obliki odpovedi transcendenci, se nadaljuje prav do Rortyjevega neopragmatizma. Če je izvorna pragmatistična misel še značilno moderna v pretenziji iskanja enovite racionalnosti (pri začetnem pragmatizmu je ideal racionalnosti – kljub uporabi scientizmu in pozitivizmu 19. stoletja – še vedno znanstven), to ne velja več za postmoderno filozofijo. V postmoderne filozofiji in v neopragmatizmu lahko kljub prelomu z moderno še vedno najdemo kontinuiteto moderne misli. Postmoderna filozofija je samo trenutna različica kartezijanskega zatrjevanja, da ne moremo vedeti, česar ne moremo dokazati; razlika je ena sama: postmoderna filozofija ni pripravljena ničesar dokazati (Gueras 2002).

2.1 Filozofija in ogledalo narave

Richard Rorty, najbolj znan neopragmatist, je predstavil svojo kritiko metafizike v knjigi *Philosophy and the Mirror of Nature*, v kateri je njegova kritika osredotočena predvsem na epistemologijo. V tej knjigi – in tudi v drugih – je Rortyjeva glavna tarča filozofska ideja spoznanja kot reprezentacije. Oslabiti skuša najprej poskus moderne epistemologije, ki hoče upravičiti našo zahtevo po spoznanju tega, kar resnično je, in upravičiti tudi samo filozofsko refleksijo, njen način mišljenja. Cilj, ki si ga je s knjigo zadal, je: spodkopati bralčevo zaupanje »v 'mišljenje' kot nekaj, o čemer je treba imeti 'filozofski' nazor, v 'spoznanje' kot nekaj, o čemer moramo imeti 'teorijo' in ki ima 'temelje', in v 'filozofijo', kot je bila razumljena po Kantu« (Rorty 1980, 7). Neutemeljenost (metafizičnega) realizma in metafizike

³ V angleščini Rorty to pozicijo imenuje »God's-eye point of view« (Rorty 1991, 13).

nasploh ni vprašljiva. Tudi iskanje teorij, ki bi pojasnjevale razmerje med jezikovnim izrazom in predmetom, je zgrešeno. Tako Rorty za to svojo knjigo pravi, da ne ponuja novih rešitev za stare probleme (npr. glede razlikovanja med duhom in telesom), ampak da je »prej terapevtska kot konstruktivna. Kljub temu ponujena terapija zajeda konstruktivne napore prav analitičnih filozofov, katerih referenčni okvir postavljam pod vprašanje.« (Rorty 1980, 7) Čeprav je sam dozorel v prepoznavnega filozofa v šoli analitične filozofije, ta filozofija ne uide njegovi kritiki, ker je še vedno predana konstrukciji nevtralnega in stalnega okvira raziskovanja.

Zanj je razlikovanje med analitično in drugimi šolami filozofije nepomembno; to je le stvar stila in tradicije, prej kakor razlike v metodi ali prvih počelih (8). Filozofija ne more biti stroga in znanstvena, kakor sta to želela na primer B. Russell in E. Husserl. V prihodnje naj bi se filozofija odpovedala predstavama dveh ontoloških področij – fizičnemu in miselnemu. Miselno področje ni več neki poseben gradnik človeških bitij, ki bi omogočal spoznanje splošnih resnic (125). Epistemologija (kontingentne) vzorce upravičevanja razume kot več kakor zgolj takšne vzorce. Razume jih kot nekaj, kar nas moralno obvezuje (385). Dejavnost spoznavanja sama nima nobenega bistva, ki bi ga lahko opisovali znanstveniki ali filozofi, ampak je prej pravica do verovanja [believe]. Če to sprejemamo, smo na poti, da sporazumevanje – konverzacija – razumemo kot dokončni kontekst, znotraj katerega moramo razumeti spoznavanje. Rorty tukaj nadaljuje trend, ki ga je odprl Wilfrid Sellars (1912–1989) s svojo knjigo *Science, Perception and Reality*: trend, dekonstrukcije mišljenja, spoznavanja kot ogledala narave, spoznavanja, katerega pojmi in reprezentacije so pristne in popolne odslikave stvarnosti, kakršna je. Tako filozofi nimajo posebnega spoznanja o spoznanju; to bi jim namreč omogočalo pomembne sklepe, ki bi povedali več od sklepov preostalih udeležencev konverzacije (Rorty 1980, 391). Pobuda filozofov, da bi prodrli iz svojega vsakokratnega oziroma trenutno sprejetega diskurza v *archē*, ἀρχή, popolni začetek, prvi vzrok, v nekaj, kar bi filozofom omogočalo suverenost, temelj in vzvod pri nadaljnjem izvajanju, nekakšno vnaprejšnje obvladovanje stvari, ki bi se jih lotili s svojim podjetjem, je po Rortyjevem mnenju ukoreninjena v nagnjenju filozofov, da si družbene prakse upravičevanja (utemeljevanja spoznanja) svojega okolja razlagajo kot več kakor zgolj prehodne prakse (390). Zavrnitev podobe filozofije kot discipline, mišljenja (kot notranjega očesa, ki motri predjezikovne danosti) in jezika kot ogledala stvarnosti po Rortyju ne pomeni konca filozofije, ker discipline zmorejo preživeti paradigme, način mišljenja, v katerem so nastale (393). Ukvarjanje postkartezijanske filozofije z epistemološkimi problemi reprezentacije je posledica slabega, poljubnega in nadomestljivega opisa človeškega spoznanja. Njegova filozofija končuje reprezentacionalizem, predstavo filozofije, mišljenja in jezika kot odslikave stvarnosti in s tem filozofijo kot disciplino s svojo lastno metodo (Rorty 1992, 370; 372). To pa ne pomeni, da se z Rortyjevo redeskripcijo filozofije odpravi upravičenost izraz »filozofija«, saj se filozofija ne ukvarja le s problemi, ki jih postavlja reprezentacionalizem (Gascoigne 2008, 121), in sam izraz filozofija je preveč amorf in neopredeljiv, da bi »prenesel težo trditev kot sta 'začetek' in 'konec'« (Rorty 1992, 374).

Po Rortyju nobena disciplina nima apodiktičnega vokabularja, besed in pojmov, ki so nujno resnični. Pojmi in predstave so spremenljivi, nestalni, lokalni, časovno

omejeni in odvisni od pogovora, od dogovarjanja, tako rekoč od družbenih praks, ki jih spet ne smemo razumeti kot njihov absolutni *definiens*. Pojmi našega duha nam ne dajejo trdnosti; ne predstavljajo stvari takšnih, kakor so, na način, da bi mogli z njimi manipulirati na podlagi naših pojmov o njih. »Ko pogovor nadomesti soočenje [confrontation], lahko opustimo predstavo mišljenja [mind] kot zrcala narave. Potem postane predstava filozofije kot discipline, ki išče privilegirane reprezentacije ..., nerazumljiva. Temeljit holizem nima prostora za predstavo filozofije kot 'pojmovne,' kot 'apodiktične'«. Holizem, kakor ga zastopa, sam vidi v filozofiji, v epistemološkem behaviorizmu W. Sellarsa in W.V.O. Quina, ki pravita, da upravičenje ni več stvar »posebnega odnosa med idejami (ali besedami) in predmeti, marveč konverzacije, družbene prakse. Konverzacijsko upravičenje je, tako rekoč, po naravi holistično, medtem ko je predstava upravičenja v epistemološki tradiciji reduktivna in atomistična.« (Rorty 1980, 170) Nadaljuje s tem, da je spoznanje stvar dogovarjanja, pogovora, izmenjave mnenj [conversation] in da holizem razvija pojmovanje filozofije, ki nima ničesar skupnega z zanesljivostjo (170–171). Ta navedek kaže, da je Rorty odklanjal realizem, pa tudi moderno uporabo filozofskih pojmov resnice, racionalnosti in objektivnosti (Gascoigne 2008, 214). Pravi takole: ko se bosta realizem in klasična metafizika zrušila, bo mogoče uiti kartezijanskemu razlikovanju med subjektom in objektom in prav tako antičnemu razlikovanju med videzom in stvarnostjo. »Stvarnost sama v sebi, neodvisno od človekovih potreb in zanimanj, je,« po Rortyjevem mnenju, »samo drugo izmed ponižnih imen za Boga. ... Iskrena predanost realizmu je razsvetljenska različica religioznega impulza, da bi se poklonili pred ne-človeško močjo. Ne smemo biti več v skušnjavi, da bi prakticali epistemologijo ali ontologijo.« (Savidan 2007, xi) Resnica ni del sveta kot takšnega, ampak je prej sad dogovora v gladki, homogeni, nepretргani mreži jezika (Rorty 2007, 33). S to razlago se ujema tudi misel, da pragmatizem »... nasprotuje epistemologiji kot taki. ... Resnica je, kar 'deluje'. Toda pragmatično delovanje je delovanje mreže. Resnica se zgodi v mreži, ne v svetu na splošno, čeprav je tudi mreža del sveta. Resnica je notranja dovršitev takšne mreže, ne zunanje ujemanje.« (Fuchs 2001, 68–69)

To pa ne pomeni, da so problemi filozofije problemi jezika kakor v lingvistični filozofiji, ki ji je v začetku svoje kariere sledil tudi Rorty. Iskanje primerne jezika (v analitični filozofiji, v kateri je bil vzgojen), ki bi adekvatno opisoval stvarnost, je v knjigi *Philosophy and the Mirror of Nature* opustil v prid epistemološkemu behaviorizmu, ki pravi, da nobena trditev ni v epistemološkem oziru bolj temeljna od katerekoli druge in da nobena izjava ni nikoli dokončno upravičena, ampak odvisna od vsakokratnih družbenih praks in kulture. Epistemološki behaviorizem (ki ga po Rortyju lahko imenujemo kar pragmatizem, »če ta izraz ne bi bil preobremenjen«) je trditev, »da bo filozofija lahko nudila samo zdravo pamet (ki jo dopolnjujejo biologija, zgodovina itd.) o spoznanju in resnici« (Rorty 1980, 176). Namesto tradicionalne epistemologije (ki je na delu tudi v vsej zgodovini metafizike) Rorty predlaga hermenevtiko, ki s hermenevtičnim krogom (Gadamer 2001, 222 sl.) »dokazuje«, da nobeno spoznanje ni dokončno, da ne obstaja popolna metoda raziskave (s tem ovrže Husserla, pa tudi Peircea). Filozofija ne išče več dokončnih in najbolj temeljnih resnic, na katere bi se vse druge morale opirati. Tako Rorty prenese poudarek, ki ga je imela filozofija (z različnimi zanesljivostmi in

večnimi resnicami) v preteklosti, na vsakokratni čas in prostor, kulturo, družbo, na množico prepletenih opisov in dejavnosti. Cilj filozofije tako ni več, biti prva znanost, odkrivanje popolne metode raziskovanja, upravičevanja spoznanj, temveč nadaljevanje pogovora in upanje, »da bomo na tej poti odkrili boljše opise različnih (najširše mišljenih družbenih) situacij« (Škof 2002, 193). Delo filozofije in intelektualcev ni več opisovanje in razlaganje sveta, marveč izdelovanje sveta (Gascoigne 2008, 119). Rorty tako kakor H. Putnam zavrača celotni program »zagotavljanja metafizične osnove za etiko in družbo« (Putnam 2001, 31; Gascoigne 2008, 189). Rortyja lahko označimo za relativista v tem smislu, da ne more (tudi noče) pokazati, zakaj je neko stališče bolj resnično od drugega, ni pa relativist v smislu nekoga, ki bi mislil, da so vse trditve enako dobre in zmožne življenja (npr. njegov zagovor solidarnosti in liberalne demokracije; Rorty 2007 in 1999).

3. Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu Williama Jamesa

Soočenje z metafiziko in z njenimi vprašanji in odgovori je pri Jamesu precej drugačno kakor pri Rortyju. Kakor smo videli malo prej, metafizika Jamesu, ki je pragmatizem s svojimi predavanji približal širšemu občinstvu, pomeni pomembno področje védenja. Čeprav se ogibamo metafizičnim problemom in razpravam, moramo biti metafiziki, če se hočemo odločiti med različnimi opcijami, ki jih ponujajo filozofi kot svoje odgovore na metafizična vprašanja, na primer o izvoru, o začetku sveta (James 1987a, 999–1000). Svojega pragmatizma in sploh filozofije ni razumel zgolj kot način pisanja, ki je enak preostalim literarnim zvrstem, kakor ga je razumel Rorty. James je pragmatizem razumel predvsem kot metodo (govor o metodi, ki bi vodila do zanesljivih rezultatov, pa ni nekaj, na kar bi bil neopragmatizem ponosen). Metafiziko in njene rešitve problemov, ki so za Jamesa pogosto brez vrednosti, je razreševal in presegal s pragmatično metodo. Metafizike v celoti pa pravzaprav ni hotel odpraviti, saj še vedno ohranja govor o presežnem (transcendence ne razume več tako kakor klasična metafizika) oziroma nevidnem redu stvarnosti (James 2002a, 46).

Pragmatizem Jamesu torej pomeni metodo poravnavanja metafizičnih sporov. Vsako hipotezo razlaga tako, da sledi njenim konkretnim, praktičnim posledicam in skuša pokazati na razliko, učinek, ki ga uporaba neke hipoteze proizvede. »Presenetljivo je videti, koliko filozofskih preprirov se sesede v brezpredmetnost, če jih podvržeš temu preprostemu testu sledenja konkretnim posledicam.« (James 2002b, 38; 1987b, 508) »Zanimivo je videti, koliko filozofskih preprirov se zruši v brezpredmetnost v trenutku, ko jih podvržeš temu preprostemu testu.« (James 2010, 187) Hotel je odpraviti le tradicionalne filozofske probleme, ki nimajo nobene uporabnosti, koristnosti za nas. Filozofske, miselne oziroma abstraktne distinkcije, ki za svoj rezultat nimajo razlike v delovanju, so brez unovčljive vrednosti (cash-value). Med dvema distinkcijama, miselnima razlikama, ni razlike, če za posledico nimata drugačnega delovanja. Hipoteza, teorija ali neki nov pojem svoj pomen izkaže v delovanju, ki ga je zmožen proizvesti. Po Jamesu bi se s pragmatično metodo, ki se ne zavzema le za neke določene rezultate in ki se obrača proč

od ukoreninjenih navad, abstrakcij, verbalnih rešitev, fiksnih načel zaprtih sistemov in izmišljenih absolutov in ki se nagiba k stvarnosti, dejstvom in delovanju, znanost in metafizika lahko zelo zbližali in šli z njo z roko v roki (James 1987b, 509). Ta stavek že lahko nakazuje, da koristnost v Jamesovem pragmatizmu ni omejena le na materialnost, egoizem in hedonizem. Koristna je vsaka hipoteza, teorija, tudi načelo, na podlagi katerega bolje delujemo in nam koristi, pomaga k bolj polnemu življenju. Jamesova usmeritev torej razkriva upor proti intelektualistični spekulaciji, ki je značilna za moderno filozofsko misel od Descartesa dalje, in prav tako proti pozitivizmu 19. stoletja, ki je hotel razložiti vse, tako svet in njegove fenomene kakor človeka, z empirično-znanstveno metodo. Klasični pragmatizem (Peirce, James) torej ni antimetafizična filozofska šola, kakor so ga pogosto zavajajoče predstavljali (Pihlström 2009, vii).⁴ Kakor smo videli, je situacija v neopragmatizmu, radikalni postmoderni kritiki sistematične filozofije (tako epistemologije kakor metafizike), drugačna.

Jamesu filozofija pomeni pripomoček za soočenje s konkretnimi problemi konkretnega človeka. Filozofija zanj ne more biti ločena od pristne izkušnje (tako čutne kakor religiozne, duhovne) človeškega bitja, ne more biti postavljena v območje zaprtih, rigidnih in praznih pojmov, ki se človeka ne dotikajo vsaj posredno. Pragmatična metoda nikoli ne konča našega iskanja (boljših rešitev, ki imajo večjo unovčljivo vrednost). S principov svojo pozornost preusmeri na dejstva sama, takšna, kakor jih človek zaznava. Vse teorije napravlja prožne, gibljive in jih nažene k delu (James 1987b, 510), da pokažejo svojo uporabnost. Teorije, prepričanja, hipoteze, ideje se tako vedno razvijajo in so prej procesi, ki jih nadgrajujemo, razvijamo, izboljšujemo ali nadomeščamo z boljšimi, zaradi dotoka vedno novih izkušenj.

Pragmatizem je po Jamesovem mnenju »posrečen usklajevalec empirističnih načinov razmišljanja z bolj religioznimi potrebami ljudi« (517). Nima materialističnega nagnjenja kakor običajni empirizem. Ne nasprotuje abstrakcijam, dokler z njimi shajaš med posameznostmi. Zanimajo ga samo sklepi, ki jih naš um in naše izkušnje dosežejo skupaj, zato tudi nima »a priori predsodkov proti teologiji. Če se izkaže, da imajo teološke misli neko vrednost za konkretno življenje, bodo za pragmatizem resnične, v smislu, da so v toliko dobre.« (James 2002, 49) Tako tudi predstava o Absolutu, Bogu, ni sterilna, če daje tolažbo in moralno oporo (James 1987a, 519).

3.1 Iskanje srednje poti pri obravnavi metafizike

Iz tega sledi, da so za Jamesa tako filozofske kakor tudi znanstvene ideje in teorije v prvi vrsti orodja. Ne smemo se jih dogmatično polastiti, ampak jih je treba uporabiti za odkrivanje kompromisnih rešitev, srednje poti, pomembne so *viae mediae* »v sporih, ki bili sicer ostajali v stalnem sporu med ekstremnimi nazori« (Pihlström 2009, 76). Jamesova pragmatična metoda je verodostojen pristop za nekoga, ki se

⁴ Sidney Hook (1902–1989) je filozofijo pragmatizma v knjigi *The Metaphysics of Pragmatism* predstavil kot čisto nasprotje metafizike, da bi poudaril njegov pomen. Takšen odnos do metafizike je razumljiv, ker je Hook pragmatizem razumel kot družbeni in znanstveni pragmatizem, katerega sopomenke so, kakor pravi, pragmatizem, instrumentalizem in eksperimentalizem (Hook 2008, 6–9).

hoče pri metafiziki držati srednje poti. Je vmesni način razmišljanja, ki posreduje med principi racionalizma in dejstvi empirizma, med negotovostjo skepse in zanesljivostjo dogmatizma. Obetaven prikaz aplikacije te metode ponudi James v tretjem poglavju *Pragmatizma* in v knjigi *Some Problems of Philosophy*, za katero je dejal, da je z njo »hotel zaokrožiti svoj sistem, ki bi po njegovem pred objavo te knjige izgledal kot obok, zgrajen samo na eni strani« (Suckiel 1996, x–xi). Za svojo filozofijo, ki ne zagovarja nobenih posebnih rezultatov, ki nima doktrin, ampak le svojo lastno metodo in ki zanj ni tehnična, profesionalna zadeva, temveč »bolj ali manj nem občutek o tem, kaj življenje globoko in resnično pomeni« (James 2002b, 17), verjame, da je kakor hodnik v hotelu, ki leži sredi naših teorij. In ta hodnik, pragmatična metoda, vodi do nešteto sob, različnih področij, s katerimi se ukvarja človeški genij, od človekove religioznosti do filozofije, znanosti in literature. V tej sobi nekdo piše ateistično knjigo, v oni nekdo na kolenih moli. V naslednji raziskuje kemik ali fizik, v četrti si nekdo snuje sistem idealistične metafizike, v peti jo spet nekdo drug zanika (James 1987a, 510).⁵ Vsem pa je skupno, da si delijo hodnik, morajo ga uporabiti, če želijo v svoje sobe ali iz njih. Hodnik je torej stičišče različnih disciplin in tudi omogoča stanovalcu ene sobe, da pogleda v drugo, če to želi. V tej metodi je James videl možnost, da bi filozofija postala nekako enakovredna naravoslovnim znanostim, ki so se v njegovem času hitro razvijale. Njegova metoda je bila zasnovana z namenom, da bi uspešno pokrivala in združevala vse discipline od etike, filozofije in religije do fizike, biologije in kemije. Prevladujoči svetovni nazor in prepričanje znanstvene sfere, ki ga je podpiral uspeh naravoslovja, je bil pozitivizem, ki trdi, da je znanstvena metoda najboljši pristop k razumevanju procesov, dejstev sveta in človeka. Edino zanesljivo spoznanje je utemeljeno na (čutnih) izkušnjah in na pozitivni verifikaciji.⁶ Ker je bil James vzgojen v znanstvenem okolju – na Harvardu je obiskoval Lawrence Scientific School in pozneje medicinsko fakulteto –, je razumljiva njegova naklonjenost znanosti in njenim metodam, zato je tudi poskušal filozofijo napraviti za enako učinkovito znanost. Razlika pri Jamesu je to, da je razširil polje izkušnje z zgolj merljivih (čutnih) izkušenj na celotno polje človeške izkušnje, ki je tudi notranja, psihološka in religiozna, duhovna. Svojih teorij – na primer o toku zavesti v *Principih psihologije* (James 1992, 152–173) – ne gradi kot trdne, toge sisteme, ki razložijo sami sebe, ko so izdelani, ampak bolj kot odprte sheme, skice, ki ostajajo uporabne, dokler nas uspešno vodijo v toku prihodnjih izkustev (James 1987b, 575).

Zaradi nasprotovanja in militantnega razpoloženja do racionalističnih abstrakcij, fiksni načel, ki v delovanju, katerega so sposobne proizvesti, ne kažejo unovčljive vrednosti in ne pripomorejo k lažjemu soočanju s stvarnostjo, lahko Jamesa obtožimo, da je filozofiji odvzel njeno mesto postavljanja temeljnih vprašanj in odgovarjanja nanje, mesto, ki ne kaže vselej neposredne uporabnosti; da je filozofijo oškodoval za njeno poslanstvo »mišljenja celote glede na njen temelj« (Klun 2002, 11), da je teženje

⁵ Primerjavo pragmatične metode s hodnikom v hotelu si je James sposodil pri italijanskem pragmatistu Giovanniu Papiniju (1881–1956), ki je znan bolj zato, ker ga James omenja v *Pragmatizmu*, kakor zaradi svoje lastne prepoznavnosti.

⁶ V začetku 20. stoletja so nekateri sociologi že zavrnilo pozitivizem (Max Weber, Georg Simmel) in tako razvili antipozitivistično tradicijo. Pozneje so antipozitivisti in predstavniki kritične teorije (frankfurtska šola) pozitivizem povezovali s scientizmom, znanostjo kot ideologijo. Izraz scientizem je Karl Popper (1902–1994) uporabil, da bi opisal skupno držo in prepričanje mnogih znanstvenikov, ki so študij naravoslovnih znanosti in njihovih metod prenesli na raven ideologije.

človeškega duha preveč usmeril v empirično okolico in v naše uspešno, zadovoljujoče življenje. Po drugi strani pa ima zaslugo, da filozofija v njegovem času ni bila povsem potisnjena v ozadje kot arhaični relikv, ki bo ob napredovanju znanosti popolnoma nepotreben. S svojo filozofijo je razširil horizont znanosti, ker upošteva tako logiko in principe kakor tudi najbolj osebna, mistična izkustva, »če imajo praktične posledice« (James 1987b, 522). Pragmatizem je razumel kot spravitelja med različnimi filozofskimi (metafizičnimi), religioznimi in znanstvenimi pozicijami (James 2002b, 52). Zato lahko rečemo, da (klasični) pragmatizem išče srednjo pot, *viam mediam*, med tradicionalno metafiziko, ekstremnim (metafizičnim) realizmom in »neodgovornim postmodernim konstruktivizmom in relativizmom tako v filozofiji znanosti kot filozofiji religije« (Pihlström 2009, 75). Jamesov pragmatizem je iz filozofije hotel pregnati sholastične, preveč tehnične rešitve metafizičnih problemov, ki ne povedo nič novega in vprašanje le parafrazirajo v odgovor; ni pa hotel odpraviti teh problemov samih. V tretjem poglavju *Pragmatizma* pri obravnavi metafizičnih hipotez teizma in materializma priznava obstoj pravih metafizičnih debat, v katere je vključena »neka praktična posledica« (James 1987b, 530), to, kar povzroča dejansko, praktično razliko.

Pri metafizičnih pojmi je James z aplikacijo pragmatične metode iskal njihovo unovčljivo vrednost. Za pojem substance je dejal, da je ne moremo poznati same na sebi, temveč da jo poznamo le po njenih lastnostih; atributi pomenijo njeno edino unovčljivo vrednost za naše dejansko izkustvo. Pojem substance navadno prisojamo neki določeni skupini dejstev, povezanih s podobnimi fenomenalnimi lastnostmi. Te povezane lastnosti pa niso inherentne imenom, ki jih dajemo tem skupinam dejstev. Pojem substance nam pomeni eno takšnih imen, ki povzroča dejstvo povezanosti lastnosti. Dejstvo takšne povezanosti – kohezije – pa je za Jamesa vse, kar pojem substance pomeni. »Za tem dejstvom ni ničesar.« (524) Pri svojem zavračanju obeh prevladujočih smeri filozofije v njegovem obdobju, znanstvenega racionalizma (njegov predstavnik je matematik in filozof W.K. Clifford (1845–1879)),⁷ ki se je napajal pri pozitivizmu, in metafizične filozofije absolutnega idealizma (Josiah Royce (1855–1916) in F.H. Bradley (1846–1924)) je James za filozofijo pragmatizma verjel, da bo zmogla posredovati med njunimi nasprotji. Prepričan je bil, da njegova filozofija kot absolutni idealizem zmore pritrčiti legitimnosti pomembnih metafizičnih vprašanj in da kot znanstveni racionalizem lahko ponudi razlage in rešitve teh vprašanj, ki bi bile dovolj konkretne in empirično, praktično pomembne (Suckiel 2006, 31–32). Odkriti je hotel pravo pragmatično jedro metafizičnih pojmov oziroma hipotez.

4. Sklep

Razreševanje metafizičnih sporov v pragmatizmu odstira – glede na klasični pragmatizem Williama Jamesa in glede na neopragmatizem Richarda Rortyja – dva obraza, dve različni poziciji z različnimi posledicami. James se je metafizičnih

⁷ W.K. Clifford je v matematiko vpeljal Cliffordovo algebro, ki je sedaj poznana kot geometrična algebra, katere značilnost je, da jo interpretirajo geometrično zaradi naravne korespondence geometričnih entitet in algebrskih elementov. Kot filozof pa je znan predvsem prek Jamesa, ki je v *Volji do verovanja* spodbijal Cliffordovo tezo iz eseja *The Ethics of Belief* (1877), da je vedno, povsod in za vsakogar napak »verovati v karkoli na podlagi nezadostnih dokazov« (Clifford 2010).

vprašanj loteval resno, čeprav je zavračal filozofske smeri, ki so ostajale pri pretresanju metafizičnih problemov, ne da bi gledale tudi na njihovo uporabnost, praktično vrednost. Enako pa je zavračal filozofske nazore, ki so metafiziko zametavali in jim ni uspelo doseči upravičenosti pomembnih humanističnih, moralnih, religioznih in metafizičnih zadev, kakor jih pred nas postavljata življenje in tok njegovih izkušenj. Za razreševanje metafizičnih sporov je predlagal svojo pragmatično metodo. Metafizika je pri njem še vedno nekako sinonim za to, kar je v filozofiji pravzaprav bistveno pomembno.

To ne velja več pri Rortyjevem neopragmatizmu: Rorty svojo filozofijo razume kot zvrst literature; nadomestila naj bi staro paradigmo filozofije, ki je iskala zanesljivost, različne reprezentacije, spoznanje in si skušala pridobiti prvenstveno mesto na področju znanosti in v družbi. Ustvariti hoče nov vzorec jezikovnega ravnanja, ki stvari opisuje na nov način, in skuša opustiti tradicionalna filozofska vprašanja. Predlaga samo opustitev teh vprašanj, proti njim ali v svoj bran pa ne ponuja novega apodiktičnega vokabularja. Ugotavlja, da je najboljše »upanje za filozofijo, da ne prakticira Filozofije« (Rorty 2008, xv).⁸ Se pravi, da hoče odpraviti tradicionalno filozofijo, metafiziko, ne da bi se z njo resno soočil (to pri njegovi metodi sploh ne pride v poštev), in namesto nje predlaga svoj novi način opisovanja stvari.

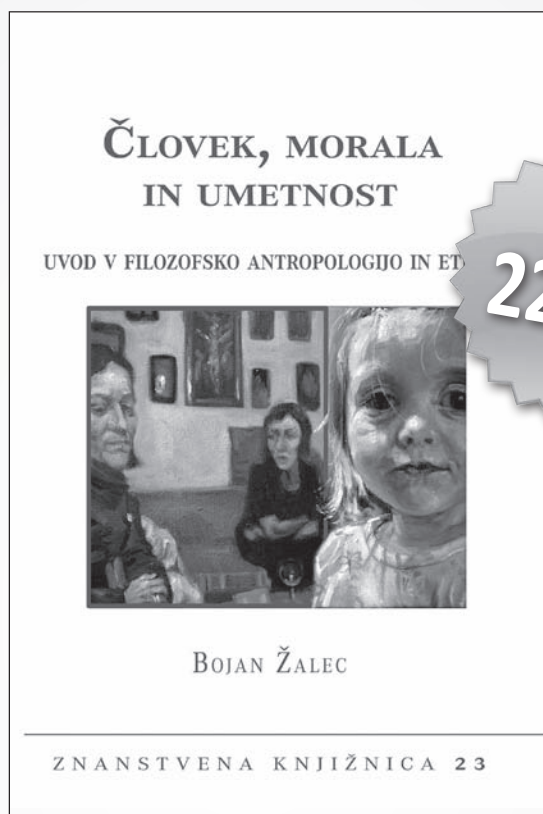
Ker filozofija ostaja filozofija prav v zastavljanju tudi (neuporabnih) metafizičnih vprašanj in v dajanju možnih odgovorov nanje, se mi Rortyjevega poskusa razreševanja metafizičnih sporov oziroma odslavljanje tradicionalnega filozofskega repertoarja ne zdi posrečen: metafizična vprašanja ostajajo (in nas spodbujajo, da skušamo nanje odgovarjati), tudi če sprejmemo (Rortyjevega) vokabular, v katerem zanje ni mesta. Zato pa se iskanje srednje poti (*via media*) med (ekstremnimi) stališči v metafiziki v Jamesovem pragmatizmu kaže kot uporaben nadomestek za neopragmatistično pozicijo na tem področju in tudi za preostale postmoderne poskuse preseganja, prebolevanja metafizike.

Reference

- Clifford, William K.**, 2010. *The Ethics of Belief (1877)*. http://www.infidels.org/library/historical/w_k_clifford/ethics_of_belief.html (pridobljeno 5. oktobra 2010).
- Fuchs, Stephen**. 2001. *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gadamer, Hans-Georg**. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literatura.
- Gascoigne, Neil**. 2008. *Richard Rorty. Liberalism, Irony and the Ends of Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Guerras, Dean**. 2002. *Richard Rorty and the Post-modern Rejection of Absolute Truth*. July. <http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html#text3> (pridobljeno 10. septembra 2010).
- Hook, Sidney**. 2008. *The Metaphysics of Pragmatism*. New York: Cosimo.
- James William**. 2010. *Philosophical Conceptions and Practical Results*. V: Robert Richardson, ur. 2010. *The Heart of William James*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1987a. *Some Problems of Philosophy*. V: Bruce Kuklick, ur. *William James. Writings*

⁸ S Filozofijo, pisano z veliko začetnico, Rorty meri na filozofijo, spojeno s platonističnimi predstavami filozofije, ki za stvarmi in pojmi (resnica, dobro ...) išče njihovo bistvo.

- 1902–1910, 979–1106. New York: The Library of America.
- . 1987b. Pragmatism. V: Bruce Kuklick, ur. *William James. Writings 1902–1910*, 479–624. New York: The Library of America.
- . 1992. Psychology: Briefer Course. V: Gerald E. Myers, ur. *William James Writings 1878–1899*, 1–443. New York: The Library of America.
- . 1996. *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. London: University of Nebraska Press.
- . 2002a. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London and New York: Routledge.
- . 2002b. *Pragmatizem in Volja do verovanja*. Ljubljana: Krtina.
- Klun, Branko**. 2002. Ontologija: skripta. 2. pre-delana verzija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2004. Apologija šibkega krščanstva. V: Gianni Vattimo. 2004. *Mislím, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?*, 7–17. Ljubljana: KUD Logos.
- Lyotard, Jean-François**. 2002. *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Ljubljana: Analecta.
- Marion, Jean-Luc**. 1998. Descartes and Ontotheology. V: Phillip Blond, ur. *Post-secular Philosophy. Between Philosophy and Theology*, 34–54. London and New York: Routledge.
- Pihlström, Sami**. 2009. *Pragmatist Metaphysics. An Essay on the Ethical Ground of Ontology*. London & New York: Continuum.
- Putnam, Hilary**. 2001. *Enlightenment and Pragmatism*. Amsterdam: Koninklijke Van Gorcum.
- Rorty, Richard, ur.** 1992. *The Linguistic Turn*. Chicago: Chicago University Press.
- . 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- . 2005. Anticlericalism and Atheism. V: Santiago Zabala, ur. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.
- . 2007. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- . 2007. Main Statement by Richard Rorty. V: Savidan Patrick, ur. 2007. *What's the Use of Truth? Richard Rorty & Pascal Engel*. New York: Columbia University Press.
- . 2008. *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Savidan, Patrick, ur.** 2007. *What's the Use of Truth? Richard Rorty & Pascal Engel*. New York: Columbia University Press.
- Sprigge, Timothy L. S.** 2008. *The God of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Suckiel, Ellen Kappy**. 1996. Introduction. V: William James. *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. London: University of Nebraska Press.
- . 2006. William James. V: John R Shook in Joseph Margolis, ur. *A Companion to Pragmatism*, 30–43. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Škof, Lenart**. 2002. Rorty in pot ameriškega pragmatizma. V: Richard, Rorty. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Literatura.



Bojan Žalec
ČLOVEK, MORALA IN UMETNOST

Knjiga povezuje antropologijo, etiko in estetiko oz. filozofijo umetnosti. Prinaša nekaj izvirnih spoznanj, želi pa omogočiti tudi smiseln in koherenten pregled zadevne tematike. Namenjena je tako vrhunskim filozofom kot tudi študentom filozofije, humanistike in družboslovja na vseh ravneh, ne nazadnje pa seveda vsakemu, ki ga zanima temeljitejše razumevanje narave človeka, morale, pomena umetnosti, meril kakovosti življenja in temeljev dialoga.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na frs@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 1, 63–76

UDK: 27-277-248.74

Besedilo prejeto: 01/2011; sprejeto: 01/2011

Mirjana Filipič

Večji in popolnejši šotor Kristusovega duhovništva (Heb 9,11)

Povzetek: Raziskava izpostavlja življenjski prostor Kristusovega duhovništva, ki je v Heb 9,11 izražen z besedno zvezo »skozi večji in popolnejši šotor«. Opredeljuje jo kot prostorsko metaforo, s katero pisatelj skrivnostno nakazuje, da je dejanje Kristusove daritve najprej notranje Bogu samemu, saj kot božji Sin po večnem Duhu daruje sebe Očetu. Nato pa pisatelj v odrešenjskem smislu nadgrajuje metaforiko šotora s simboliko zagrinjala, ki omogoča dostop v šotor, in z odprtjem nove in žive poti za nas (10,19–20). Uvodoma je za izbrano besedno zvezo kritično predstavljena raznolikost dosedanjih interpretacij, kozmološke, ekleziološke in kristološke, v nadaljevanju pa so ob treh starozaveznih citatih (2 Mz 24,8; 25,40; Jer 31,31–34; Ps 40,7–9), izrecno priklicanih v širšem sobesedilu (Heb 8,1–10,18), razviti vidiki, ki na nov, do sedaj še ne obravnavan način osvetljujejo prostorsko metaforo šotora. Na podlagi Postave (2 Mz 24,8; 25,40) je opisana narava nebeškega šotora glede na zemeljskega, v kontinuiteti z levitskim duhovništvom. Ob psalmu (Ps 40,7–9) je poglobljen pomen Kristusove daritve, ki ni več vezan na šotor, ampak na Sinovo razpoložljivost Očetu, to pa prerašča logiko starozaveznega načina darovanja, vezanega na poseben prostor. Z dvakratnim citiranjem preroka (Jer 31,31–34) pa pisatelj izpostavi učinkovitost, ki jo ima Kristusovo duhovništvo za nas, ko z vzpostavitvijo nove zaveze najde prostor v naši notranjosti, kjer nam podarja novo srce in novo misel.

Ključne besede: pismo Hebrejcem, šotor, duhovništvo, jom kipur, kri zaveze, daritev, prostorska metafora, zagrinjalo šotora

Abstract: **A Greater and More Perfect Tabernacle of Christ's Priesthood (Heb 9,11)**

The paper presents the habitat of Christ's priesthood, which, in the Bible (Heb 9,11), is expressed by the word combination »through the greater and more perfect tabernacle«. It defines it as a metaphor of space whereby the biblical author suggests in a mysterious way that the act of Christ's sacrifice is first interior to God himself since he as God's Son offers himself to his Father through the eternal Spirit. Subsequently, the biblical author extends the imagery of the tabernacle in redemptive sense by the symbolism of the curtain, which enables entrance to the tabernacle, and by opening a new and living way for us (10,19–20). In the introductory part of the paper, various existing interpretations of the selected word combination i.e. cosmological, ecclesiological and christological ones are presented in a critical manner. In the continuation, on the basis of three quotations from the Old Testament (Ex 24,8; 25,40; Jer 31,31–34; Ps

40,7–9) that are expressly given in the broader context (Heb 8,1–10,18), the paper develops aspects that explain the space metaphor of the tabernacle in a new manner that has hitherto not been presented. On the basis of the biblical text (Ex 24,8; 25,40), the nature of the heavenly tabernacle with regard to the earthly one is described, in continuity with Levitic priesthood. On the basis of the Psalm (Ps 40,7–9), the meaning of Christ's sacrifice is deepened, which is no more bound to the tabernacle but to the Son's availability for the Father and this surpasses the logic of the Old Testament manner of offering sacrifice that was bound to a special space. By a double quotation of the prophet (Jer 31,31–34), the biblical author emphasizes the effect Christ's priesthood has on us when he establishes a new covenant and finds space within us where he gives us a new heart and a new way of thinking.

Key words: Letter to the Hebrews, tabernacle, priesthood, Yom Kippur, Blood of the Covenant, sacrifice, metaphor of space, tabernacle curtain

Pismo Hebrejcem predstavlja Kristusa kot edinega pravega vélikega duhovnika, ki z daritvijo samega sebe enkrat za vselej izpopolni levitsko duhovništvo. Središčna enota pisma (9,11–12) opisuje to dejanje na podlagi starozaveznega obredja vélikega spravnega dne (*jom kipur*), pri tem pa skrivnostno omenja »večji in popolnejši šotor« kot prostor, v katerem Kristus po večnem Duhu daruje sebe Očetu in s tem odpre pot rešitve tudi nam. Raziskava izpostavlja metaforični pomen tega prostora, ki je skozi zgodovino eksegeze doživel že vrsto razlag, in glede na sobesedilo pojasnjuje, s kakšno držo Kristus kot darovalec prihaja vanj, kaj pomeni njegovo poenotenje z daritvijo, kakšno učinkovitost ima to za nas, ki s krstom postanemo deležni Kristusovega duhovništva, ko se tudi pred nami odpre življenjski prostor daritve.

1. Odpiranje vprašanj glede večjega in popolnejšega šotora v 9,11–12

Pojem šotora je v Pismu Hebrejcem razvit na podlagi primerjave z obredjem levitskih duhovnikov.¹ V širši enoti pisma (Heb 8,1–10,18) nastopi izraz σκηνή, šotor,² osemkrat.³ Na teh mestih pisatelj razlaga, kako zemeljski šotor (8,5; 9,2–3.6.8.21) doživi svojo izpopolnitev v šotoru na nebeški ravni, ki ga opisuje kot res-

¹ Izraz »šotor« zasledimo v Novi zavezi dvajsetkrat, in to na mestih, ki imajo pomembnejšo vsebino. Presenetljivo, saj je imel vlogo šotora v obrednem življenju 1. stoletja po Kristusu tempelj v Jeruzalemu. Ta mesta so: Štefanov govor v Apd 7,44–46 in Jakobov govor v Apd 15,16; prolog v Jn 1,14, v katerem nastopi glagolska oblika (σκηνώ, »δοτορμ«), ki se navezuje na učlovečenje *logosa*; v Raz 21,3, v katerem je opisano videnje novega Jeruzalema (»Glej, prebivališče Boga (ἡ σκηνή τοῦ θεοῦ) med ljudmi! In prebival bo (σκηνώσει) z njimi, oni bodo njegova ljudstva in Bog sam bo z njimi, njihov Bog.«).

² Hebrejski izraz za šotor (*miškan*) v bistvu pomeni »bivalni prostor«, Vulgata ga prevaja s *tabernaculum*. Šotor je razumljen kot stalno prebivališče Boga, ki je bilo sredi šotorišča. Povezuje se z najpomembnejšimi pojmi, kakor so skrinja zaveze, obredje, duhovniki. Božja navzočnost je imela prostor v tako imenovanem *kapporet* skrinje v presvetem (Borghino 2005,21).

³ V nadaljevanju pisatelj govori o šotoru še v 11,9 in v 13,10, vendar ne v neposredni povezavi s Kristusovim duhovništvom, zato ti mesti samo omenjamo.

ničnega (8,2) ter večjega in popolnejšega (9,11). Posvetili se bomo besedni zvezi διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς, skozi večji in popolnejši šotor, za katero še danes obstajajo različne interpretacije. To zvezo razumevamo kot prostorsko metaforo, ki jo pisatelj premišljeno nadgrajuje s preostalo simboliko svetega prostora (svetišče, pot, zagrinjalo, božja hiša, nebeški Jeruzalem, gora Sion, nebesa) in vsakemu izrazu daje ustrezen vsebinski poudarek.⁴ Navedimo celotni stavek (9,11–12), ki vsebuje izbrano besedno zvezo:

Kristus pa je prišel (παραγεινόμενος) kot véliki duhovnik prihodnjih dobrin
skozi (διὰ) večji in popolnejši šotor (τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς),
ki ni narejen z rokami, to je, ni od tega stvarstva,
niti ne s (δι') krvjo kozlov in juncev, ampak je
s (διὰ) svojo lastno krvjo
stopil (εἰσῆλθειν) v svetišče enkrat za vselej in dosegel večno odkupitev.

Opazimo lahko koncentrično zgradbo stavka, ki v središču izpostavlja dva elementa, šotor in kri, oba uvedena s predlogom διὰ in opisana v pozitivnem in v negativnem smislu glede na starozavezni obred praznika *jom kipur*. Okvir jima daje pot Kristusa,⁵ vélikega duhovnika, ki vodi skozi šotor v svetišče, in na tej poti Kristus doseže večne dobrine za nas. Izbrano besedno zvezo, ki simbolično ponazarja prehod, osvetlimo s treh vidikov:

- opredelitev metaforične narave šotora;
- Kristusova daritev in šotor;
- zagrinjalo šotora in naše vstopanje.

V omenjeni širši enoti pisatelj izpostavlja tri večje starozavezne citate, vzete iz postave (2 Mz 24,8; 25,40), iz prerokov (Jer 31,31–34) in iz psalmov (Ps 40,7–9); vsak po svoje osvetljuje izbrano besedno zvezo, ki pa glede na starozavezno ozadje konteksta še ni bila obravnavana. Ti citati, vzeti prav iz treh temeljnih delov judovskega kanona (Postava, Preroki in Spisi), sestavljajo v judovski razlagalni tradiciji tako imenovano *harizo* (ogrlico),⁶ to pomeni, da v medsebojni prepletenosti ustvarjajo celostno sporočilo. Ob 2 Mz 24,8; 25,40 bomo videli, kako pojem šotora v metaforičnem smislu izpostavlja kontinuiteto z zemeljskim šotorom. Ob Ps 40,7–9 bo orisana Kristusova drža, s katero stopa pred Očeta, da bi kot Sin izpolnil njegovo voljo, in s tem presega starozavezni način darovanja, vezan na presveto v šotoru. Z Jer 31,31–34 pa je nakazana uresničitev napovedi nove zaveze, ki po Kristusovi daritvi najde prostor v naši notranjosti, ko nam je podarjeno novo srce.

⁴ Kot zanimivost naj povemo, da v Pismu Hebrejcem tempelj ni nikoli omenjen, pisatelj vedno govori le o šotoru in na splošno o svetišču. Mnogi to dejstvo povezujejo z nastankom pisma, saj ga datiramo v čas po porušenju templja (Isaacs 1992, 89).

⁵ Pisatelj za glagole premikanja v 9,11–12 uporablja grški čas aorist (παραγεινόμενος εἰσῆλθειν). To kaže na enkratno preteklo dejanje, kakor izpostavlja tudi beseda ἐφάπαξ, »enkrat za vselej«.

⁶ Vsakokrat, ko »naredimo ogrlico« iz Postave, iz Prerokov in iz Spisov, ta beseda spet postane eno in kakor ogenj, ki gori (Lenhardt, v: yHag 2,1,77b).

2. Raznolikost dosedanjih interpretacij

Za boljše odpiranje problematike pogledjmo najprej dosedanje razlage besedne zveze *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς*, ki se razhajajo predvsem zaradi različnih pogledov na predlog *διὰ*, saj ima ta predlog v povezavi z genitivom na tem mestu lahko prostorski pomen (skozi, prek, v šotoru) ali pa instrumentalnega (s šotorom). Če predlog razumemo v prostorskem smislu, je še vedno vprašanje, koliko je omenjeni šotor le metafora, koliko pa realna nebeška stvarnost. Če pa predlog razumemo v instrumentalnem smislu kot sredstvo, s katerim je Kristus stopil v svetišče, ostaja odprto razumevanje odnosa med darovalcem, ki aktivno vstopa v šotor, in daritvijo, ki je v pasivnem smislu opredeljena s tem istim prostorom. V Kristusu se namreč na poseben način zgodi poenotenje duhovnika z daritvijo. Različne razlage izbrane besedne zveze, ki kažejo na nedorečenost besedila, razdelimo na kozmološko, na kristološko in na ekleziološko (Vanhoye 2002, 197–210).

a. *Kozmološka razlaga* izpostavlja metaforični pomen šotora glede na celotno stvarstvo in se pri tem opira na biblični jezik, ki govori o »kozmičnih nebesih« (Job 9,8; Iz 44,24; Ps 8,4.7; 104,2). Izvor ima že pri Filonu. Bog je naredil vse stvarstvo in ga podvrzel človeku, tako naj bi šotor, ki ni narejen s človeškimi rokami, izražal celotno stvarstvo (Leschert 1995, 126). Zagovorniki kozmološke razlage se sklicujejo na Heb 9,24; tu je večji in popolnejši šotor poenoten s samimi nebesi, čeprav pri tem ne upoštevajo, da je izraz »nebesa« v Pismu Hebrejcem večplasten. Glede na sobesedilo lahko razlikujemo tri različne pomene nebes: ustvarjena nebesa oziroma nebo kot del stvarstva je opisano v 1,10–12; nebesa kot prostor, ki označuje presežnost Kristusove daritve (4,14), in nebesa kot prebivališče Boga samega (9,24), ki so v bistvu sinonim za »božje obličje«, pred katero je stopil Kristus, ko je bil povišan na božjo desnico. Kozmološka razlaga je tudi nasprotna osnovnemu pomenu, ki ga pisatelj Pisma Hebrejcem želi izpostaviti v delitvi na zemeljsko in nebeško stvarnost: da je namreč srednik med njima Kristus.

b. *Ekleziološka razlaga*, tipična tudi za patristično eksegezo (Severijan iz Gabale, Janez Damaščan), zapušča dvoumni kozmološki jezik in »večji in popolnejši šotor« v krščanski metaforiki prikazuje kot Cerkev. Navezuje se tudi na apokaliptično videnje nebeškega Jeruzalema kot prebivališča (šotorjenja) Boga med ljudmi (Raz 21,3; Iz 54,2–3; 65,18). Ob teh splošno priznanih vzporednicah ostaja vprašanje, koliko je razlaga v skladu s kontekstom, v katerem je šotor nekaj, kar je bilo Kristusu vnaprej pripravljeno in mu je dalo možnost, da je za nas dopolnil velikodušniško dejanje in vstopil pred božje obličje.

c. *Kristološka razlaga* pa trdi, da je »večji in popolnejši šotor« metafora za Kristusovo poveljano telo. Tudi to razlago so podprli že cerkveni očetje (Avguštin, Ambrož, Janez Krizostom, Teodoret, Psevdo-Ekumenij, Teofilakt), v srednjem veku pa Tomaž Akvinski. Pozneje jo je razvil tudi A. Vanhoye, ki mu je še posebno sledil J. Sweetnam (1989, 231). V metafori je videl Kristusovo zakramentalno telo, ki že pripada novemu stvarjenju in v katero se vsi vgrajujemo (Heb 3,6). Ta razlaga se opira tudi na metaforično primerjavo telesa s šotorom, ki je drugače splošno uveljavljena v svetopisemski literaturi (Mdr 9,15; 2 Kor 5,1.4; 2 Pt 1,13.14), vendar pa pisatelj Pisma Hebrejcem o šotoru nikjer ne govori na takšen način. A. Vanhoye v utemeljevanju kristološke razlage izpostavlja tudi širše povezave, na primer z Mr

14,53; Jn 1,14; 2,21. Opredeljuje se le za instrumentalno rabo predloga $\delta\iota\acute{\alpha}$, ko v ožjem kontekstu (9,11–12) vzporeja dve »sredstvi« Kristusovega duhovništva, šotor in kri, ki naj bi nakazovali telo in kri tudi v evharističnem smislu (2002, 250). Ta razlaga je težko združljiva s Heb 2,14: tukaj je z besedno zvezo »meso ($\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$) in kri« izraženo Kristusovo učlovečenje, zato mnogi oporekajo temu, da je v Pismu Hebrejcem navzoča evharistična simbolika. Prav tako je ta razlaga nasprotna Heb 10,20: tukaj je Jezusovo telo ($\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$) izrecno predstavljeno kot zagrinjalo, skozi katero vstopamo v njegovi krvi po novi in živi poti do svetišča.

V najnovejših razlagah (Attridge 1999, 411–416; Ellingworth 1993, 448; Köster 2005, 160) zasledimo predvsem kritičen pogled na kristološko razlago, medtem ko sta prvi dve vnaprej izključeni. Kritika izpostavlja, da je pomen šotora treba opredeliti glede na kompleksno simboliko vélikega spravnega dne, v kateri je šotor za levitskega duhovnika le prostor izvajanja obredja; tako tudi za Kristusa ostaja le prostorska metafora, ki pa sega na nebeško raven. To izključuje možnost, da bi bil »večji in popolnejši šotor« razumljen kot sredstvo, s katerim je Kristus stopil pred božje obličje, oziroma da bi bil poenoten z njegovim telesom.⁷

Poglejmo zdaj na podlagi povezav s starozaveznimi citati, kaj lahko rečemo o prostoru, v katerem je Kristus enkrat za vselej opravil svojo daritev in izpopolnil levitsko duhovništvo.

3. O metaforični naravi šotora (2 Mz 25,40)

Pisatelj opredeljuje metaforično naravo »večjega in popolnejšega šotora« glede na to stvarstvo, glede na zemeljski šotor, ki ga je zgradil Mojzes. Odnos med obema šotoroma pojasnjuje uvodna enota (8,1–5), ki vsebuje starozavezni citat 2 Mz 25,40.⁸ O izvoru šotora, ki je vezan na Kristusovo duhovništvo, pravi pisatelj v 8,2, da ga »je utrdil ($\epsilon\pi\eta\acute{\xi}\epsilon\upsilon$)⁹ Gospod, ne človek«, in v 9,11, da »ni narejen s človeškimi rokami« ($\text{o}\acute{\upsilon}\ \chi\epsilon\iota\rho\omicron\upsilon\iota\eta\tau\omicron\upsilon$), to pomeni, da »ni od tega stvarstva« ($\text{t}\acute{o}\upsilon\ \tau'\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \text{o}\acute{\upsilon}\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$). Iz teh opredelitev vidimo, da metaforični izraz presega to stvarstvo in lahko nakazuje novo stvarjenje, ki je v celoti božje delo, vezano na Kristusa, in je neminljive, večne, neotipljive narave.¹⁰

Že zemeljski šotor, ki je bil narejen s človeškimi rokami in so ga uporabljali levitski duhovniki, je imel izvor le v Bogu, saj mu je začasno veljavo na zemlji dalo to, da je bil zgrajen po božjem naročilu, da ga je Mojzes gradil po poprej razodetem vzorcu na gori, kakor pove starozavezni citat 2 Mz 25,40: »Glej, da boš naredil vse po vzo-

⁷ Prvi predlog $\delta\iota\acute{\alpha}$, ki zadeva šotor, je razumljen v prostorskem smislu, drugi $\delta\iota\acute{\alpha}$, ki velja za kri, pa v instrumentalnem smislu. Besedni par »šotor in kri« kaže na dva nujna elementa za dosego sprave: obredni prostor in kri, ki je v njem prelita.

⁸ Ta starozavezni citat je v širšem kontekstu 2 Mz 25,10–40 neposredno vezan na Heb 9,1–5, ki povzema popis zemeljskega šotora z rahlimi odstopanji.

⁹ Glagol je nekaj posebnega v Novi zavezi in se najbrž sklicuje na 3 Mz 24,6. Z imenom »Gospod« je mišljen Bog, ne Kristus.

¹⁰ V Heb 1,10 je resda rečeno tudi za ustvarjena nebesa, da so delo Gospodovih rok, vendar se iz konteksta razume, da so kot takšna minljiva in bodo prešla, ko se bo vse, kar je ustvarjeno in otipljivo, zamajalo ob Gospodovem drugem prihodu (12,27).

rcu (τύπος, v MT: תבנית *tabnîṭ*, v LXX: παράδειγμα), ki ti je bil pokazan (δείχθέντα)¹¹ na gori.« Hebrejska beseda *tabnîṭ*, ki označuje božje razodetje Mojzesu in izhaja iz hebrejskega glagola בנה, graditi, najbrž ne pomeni le konkretnega modela glede zunanjšega videza zemeljskega šotorarja, čeprav je v Drugi Mojzesovi knjigi zelo poudarjena konkretna izdelava šotorarja, ki je v skladu z zelo natančnimi obrednimi pravili glede vzpostavljanja odnosa z Bogom.¹² Prav to ujemanje med videzom šotorarja in bogoslužnimi določili v njem (9,1), kakor opisuje natančneje pisatelj v 9,2–10,¹³ nam daje misliti, da *tabnîṭ* na splošno označuje božji načrt, ki temelji na starozaveznih načelih obnavljanja zaveze z ljudstvom (Wilcox 1988, 652). S Kristusom, srednikom nove zaveze, pa je nastopil čas preureditve,¹⁴ ki ima na nebeški ravni »večji in popolnejši šotor« in »nova določila«, ki zadevajo Kristusovo prelitje krvi enkrat za vselej.¹⁵

Razmerje med zemeljskim šotorom in šotorom na nebeški ravni osvetljuje tudi Heb 12,18–24, ki opisuje odnos med otipljivo, zemeljsko stvarnostjo in neotipljivo, nebeško. Minljivo stvarnost (12,18–21) ponazarja pisatelj z Mojzesovim izkustvom Boga na gori Sinaj, ko je sklenil zavezo z ljudstvom, ki je le od daleč lahko v strahu spremljalo dogajanje. Nam pa je dano, da se po Kristusu, sredniku nove zaveze, približamo nebeški stvarnosti, ki je kakor gora Sion, nebeški Jeruzalem. Pisatelj govori o glasu, ki je v nasprotju z božjo govorico na Sinaju, kakor o glasu »krvi, ki govori bolje kakor Abelova« (12,24), ker ima moč, očistiti nas, odrešiti, posvetiti, da se lahko približamo Bogu. Svarilo, naj ne zavrremo Kristusa, ki govori iz nebes, kakor da govori njegova kri, se navezuje tudi na dvakratno vabilo: »Če danes zaslišite njegov glas, ne zakrknite svojih src kakor ob uporu.« (Heb 3,15; 4,7) Pisatelj v tem eshatološkem kontekstu šotorarja ne omenja več, od simbolike spravne obredja ostane le element krvi.¹⁶

¹¹ Pisatelj v Pismu Hebrejcem uporabi pasivni deležnik grškega aorista, medtem ko ima LXX pasivni deležnik grškega perfekta (δεδουμένον). Ta sprememba morda nastane tudi zato, ker pisatelj želi poudariti, da je Mojzesov šotor stvar čiste preteklosti, ki nima več nobenih posledic za sedanjost.

¹² Ker je citat vzet iz konteksta, ki govori o pravkar sklenjeni zavezi (2 Mz 24), in se je tudi šotor sam uporabljajal za obnavljanje zaveze med Bogom in ljudstvom, lahko podroben opis graditve šotorarja ponazarja to, kar je človek potreboval za zvestobo zavezi, saj je zaveza nalagala točno določen način življenja.

¹³ Pisatelj v 9,1–10 izpelje na poseben način povezavo med šotorom in novo zavezo, za katero – kakor omenja v 8,7 – se išče prostor (ἐζήτειτο τόπος). V 9,1 pravi, da je prejšnja (prva) zaveza imela zemeljsko svetišče. Ko v 9,2–5 opisuje zemeljski šotor, posebej poudari deljenost šotorarja na dva ločena prostora, na sveto in na presveto, ki ju imenuje kar prvi in drugi šotor, čeprav je v Drugi Mojzesovi knjigi opisan kot en sam šotor, ki je pregrajen le z zagrinjalom (καταπέτασμα). Ko v 9,6–7 predstavi obredno vlogo obeh šotorov, pri tem izpostavi, da v prvi šotor vstopajo duhovniki večkrat na leto, v drugega pa le enkrat na leto samo veliki duhovnik, in še to samo s krvjo.

¹⁴ Pisatelj ustvari simbolični preskok z dveh ločenih zemeljskih šotorov, s prvega in z drugega, na dva časa: na sedanji čas in na čas preureditve, ki nakazujeta dve zavezi. V 9,8 izpostavi dejstvo, da »pot v svetišče še ni odprta, dokler še stoji prvi šotor«. Prvi šotor je na zemeljski ravni in je podoba za sedanji čas, drugi šotor pa povzdigne na nebeško raven, saj zanj nakazuje »čas preureditve«, ker postane prostor nove zaveze, prostor, ki je v 9,11 potem imenovan »večji in popolnejši šotor«, v katerem Kristus s svojo krvjo vzpostavi novo zavezo.

¹⁵ Pisatelj ob drugih metaforičnih izrazih, ki v smislu novega stvarjenja nakazujejo trdnjša in bolj popolna bivališča, kakor je šotor (hiša, mesto), omenja neposredno Boga kot graditelja. Že v 3,3–4 pravi, da je Bog zgradil vse (ὁ δὲ πάντα κατασκεύασας θεός), tudi božjo hišo, ki smo mi. Tudi v 11,10, ko govori o Abrahamu, ki je prebival v šotorih (ἐν σκηναίς), pravi, da je v veri pričakoval mesto, ki ima temelje in je njegov graditelj (τεχνίτης) in stvaritelj (δημιουργός) Bog, v 12,22–24 pa to mesto, nebeški Jeruzalem, natančneje opiše.

¹⁶ Za primerjavo lahko vidimo, kako je metaforika šotorarja v eshatološkem smislu razvita v Raz 21,3: »Glej, prebivališče Boga (ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ) med ljudmi! In prebival bo (σκηνώσει) z njimi, oni bodo njegovo

Metaforična narava šotora je v Pismu Hebrejcem opredeljena tudi z izrazi, ki spominjajo na platonski jezik. Kristus je v 8,2 imenovan »služabnik resničnega šotora«, to pomeni, da je večni duhovnik v neposredni božji bližini, medtem ko za levitske duhovnike v 8,5 pravi, da so služili le »prisposodbi« (ὑπόδειγμα pomeni skica, osnutek) in »senci« (σκιᾷ) nebeškega. Več strokovnjakov je iskalo v teh vsebinah vplive Filonovih razlag (Attridge 1999, 367; Brooks 1970, 211; Ellingworth 1993, 407), v povezavi s Heb 1,1–3 pa to, kar je resnično glede na senco, priključuje Kristusovo božjo naravo, njegov edinstveni odnos do Očeta. Pisatelj pravi, da je Kristus »odsev« Očetovega veličastva ali »odtis« njegovega obstoja. Ko Oče izpoveduje: »Moj Sin si ti, danes sem te rodil,« v tej ljubezni tudi pravi, da: »je vse zanj in vse po njem.« (2,10) V Sinu je bilo ustvarjeno prvo stvarjenje, saj so bili po njem ustvarjeni svetovi (1,2) in samo po njem je lahko vse preustvarjeno, ko »z besedo svoje moči nosi vse« (1,3).

Z metaforo večjega in popolnejšega šotora je zato skrivnostno nakazan prostor preustvarjanja, ki je na nebeški ravni vezan na čas preureditve v novi zavezi, v Kristusovi krvi.

4. Kristusova daritev samega sebe po večnem Duhu (2 Mz 24,8)

Vprašajmo se, kako je dejanje daritve vezano na šotor. V 9,11–12 je Kristusova edinstvena pot skozi šotor v svetišče zaznamovana z njegovo lastno krvjo. Na tej poti se je kot darovalec poenotil z daritvijo, ko je daroval samega sebe »po večnem Duhu« (9,14), to pomeni, da kaže temeljno novost glede na službo, ki so jo izpolnjevali veliki duhovniki v zemeljskem šotoru. Kristusovo prelitje njegove lastne krvi pomeni dogodek njegove smrti (9,15–17). Kri je življenje (3 Mz 17,11; 5 Mz 12,23) in v Kristusovi krvi skozi njegovo smrt prejemamo večno življenje. Omemba večnega Duha v 9,14, po katerem je Kristus lahko daroval samega sebe Očetu, odpira trinitarično razsežnost tega dogajanja (Emmrich 2002, 267). Samo Kristus se je lahko v moči Duha kot duhovnik tako poenotil z daritvijo, da je postal skozi smrt izvor odrešenja za nas (5,9). Omenjena simbolika večjega in popolnejšega šotora, ki jo ob tem dejanju pisatelj uvaja, bi lahko ponazarjala skrivnostno zakritost tega dogodka: najprej se zgodi med Očetom in Sinom po Svetem Duhu. Ker pisatelj pozneje šotora na nebeški ravni ne omenja več, lahko slutimo, da je v Kristusovem edinstvenem prehodu skozi šotor simbolično nakazan notranji prostor, ki odseva skupnost Boga samega, v katerem je bilo vnaprej dopolnjeno odrešenje za nas vse. Kristusovo prelitje krvi je namreč popolnoma usmerjeno na nas, zaznamuje ga odrešenjski vidik. Zato nam simbolika »večjega in popolnejšega šotora« prinaša tudi upanje, da smo na zakrit način že sedaj v Kristusovem duhovništvu vsi vnaprej združeni, čeprav sami šele hodimo po tej poti do cilja.¹⁷

Ijudstvo in Bog sam bo z njimi, njihov Bog.« Pisatelj Pisma Hebrejcem pa metaforo šotora predstavi le na kristološki ravni.

¹⁷ Morda je to tudi razlog, zakaj pisatelj o šotoru ne govori v eshatološkem smislu, ampak simboliko prostora nadgrajuje s trdnejšo podobo bivališča, kakor je hiša (3,6) ali pa mesto s trdnimi temelji (12,24), saj s tem na nov način ponazori trdnost nove in večne zaveze v Kristusu.

Pisatelj v 9,20 navaja citat iz 2 Mz 24,8, ki kri neločljivo poveže z zavezo:¹⁸ »To je kri zaveze, ki vam jo je Bog zapovedal.« Od tega mesta dalje sta v pismu kri in zaveza omenjeni samo skupaj (10,29; 12,24; 13,20). Kristus »s svojo lastno krvjo« (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος) ustanovi in zapečati zavezo v moči darovanega življenja, saj je samo s krvjo mogoče doseči odpuščanje.¹⁹ Ko pisatelj prvič omeni dejanje Kristusovega prelitja njegove lastne krvi (9,11), ga ne predstavi v zakramentalnem smislu, ampak se osredotoči na realnost daritve, ki se je dopolnila v šotoru na nebeški ravni »enkrat za vselej« in dala temelj poznejšemu zakramentalnemu življenju Cerkve.

V sklepu pisma (13,12–14) drugič srečamo besedno zvezo »s svojo lastno krvjo«, ki pa je vezana na Kristusovo trpljenje zunaj vrat (ἔξω τῆς πύλης), ne več na notranjost šotoru v nebesih (9,11). Pisatelj zdaj pojasnjuje, kako je to, kar se je na nebeški ravni zgodilo po večnem Duhu, v najtesnejšem odnosu Kristusa z Očetom, videti na zemeljski ravni kot sramota pred ljudmi. V zemeljskem pogledu to dogajanje ni imelo nič skupnega s starozaveznim obredjem, saj Kristusova daritev ni potekala v vnaprej pripravljenem prostoru oziroma šotoru, ampak zunaj obzidja zemeljskega Jeruzalema med hudodelci.²⁰ Če nam je na nebeški ravni Kristus sam odprl pot do Boga, ko je stopil »v notranjost, za zagrinjalo naših duš« (6,19), pa na zemeljski ravni pisatelj vabi nas, da gremo Kristusu naproti, in to »ven iz šotorišča«, to pa pomeni, da »prenašamo njegovo sramoto« (13,13). V tej primerjavi opisov med zemeljsko in nebeško ravnijo vidimo, da je on prvi, ki je prišel naproti nam, ko nam je s prelitjem krvi odprl novo in živo pot, zato mu tudi mi lahko pridemo naproti s prenašanjem njegove sramote, toda le po poti, ki nam jo je on sam že odprl.

5. Kristusovo prihajanje pred Očeta (Ps 40,7–9)

Kristusov nastop v šotoru (9,11) je v enoti 10,1–10 razvit na ponotranjeni način, kot vstopanje v daritev, v kateri kri ni več omenjena niti šotor. Pisatelj želi v tej enoti razrešiti temeljno starozavezno vprašanje, kaj dejansko odvzema težo greha, če je darovana kri živali ne more. S Ps 40,7–9, ki je mesijanski in kraljevski psalm, prikazuje Kristusovo prihajanje pred Očeta v popolni razpoložljivosti za božjo voljo. To odpira globljo skrivnost darovanja samega sebe v notranjem ujetju Kristusa z Očetom.

¹⁸ Beseda διαθήκη pomeni pripravljenost, razpoložljivost in jo prvič najdemo v 7,22: tu je omenjeno, da je Jezus »postal porok boljše zaveze«. V kontekstu 2 Mz 24,3–8 je bila sinajska zaveza sklenjena v krvi darovanih živali.

¹⁹ Besedni par »kri zaveze« se zunaj Pisma Hebrejcem najde v Novi zavezi samo pri Pavlu in v sinoptičnih opisih postavitve Gospodove večerje (Mt 26,28; Mr 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Zato je precej verjetno, da se je pisatelj navdihoval tudi v teh evharističnih obrazcih. To potrjujejo tudi nekatera odstopanja od LXX, ko pisatelj navaja 2 Mz 24,8. Namesto začetnega ἰδοὺ uporabi τοῦτό, ki je začetek evharistične formule. Na dveh mestih (Heb 10,29; 13,20) govori o Kristusovi krvi kakor o »kri zaveze«. Obstaja tudi tesna povezava med Mt 26,28 in Heb 9,12–28 (Vanhoey 1985, 159–160).

²⁰ To dejstvo razlaga pisatelj na ozadju obreda vélikega spravnega dne, ko so trupla živali, katerih kri so darovali v presvetem, zažigali zunaj šotorišča (Heb 13,11–12) in s tem izpostavili pomen krvi, ki je nujno morala biti prelitva v presvetem (Violi 2008, 153–157).

Psalmist pravi: »Žrtve in daritve nisi hotel, a telo si mi pripravil. Žgalne daritve in daritve za greh ti niso bile všeč. Tedaj sem rekel: 'Glej, prihajam; v zvitku knjige je pisano o meni, da izpolnim, o Bog, tvojo voljo'.« Kristus ne prihaja le kot darovalec, ki mora imeti nekaj, kar bo daroval. V ospredju je odnos, drža, s katero se kot božji Sin izroča Očetovi volji, ki je v tem, da bi bili tudi mi vsi po Kristusovi daritvi »posvečeni enkrat za vselej« (10,10). Kristusovo prihajanje zajema vse dni njegovega življenja na zemlji, ne le zadnjega dejanja darovanja samega sebe, saj pisatelj v uvodu v citat iz Psalma 40 izpostavi trajajoče stanje darovalca, »prihajajoč (εἰσερχόμενος) na svet« (10,4);²¹ to v biblični govorici lahko pomeni že njegovo rojstvo, ko je vzel (μετέσχευεν) nase oboje, meso (σάρξ) in kri, kakor so tega deležni vsi ljudje (Heb 2,14), in ga je to storilo smrtnega človeka, čeprav je bil božji Sin.

Kristus prihaja z besedami: »telo pa si mi pripravil«, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι. Tako navaja besedilo LXX, medtem ko je v MT zapisano: »ušesa si mi odprl«. Oboje lahko priključimo skupni pomen, da je namreč Oče Sinu vnaprej pripravil to, kar je potrebno za izpolnitev božje volje, vse do daritve njegovega lastnega življenja. Beseda σῶμα, ki jo navaja na tem mestu LXX, se v Pismu Hebrejcem vedno najde le v povezavi s preobražanjem prek daritve.²²

Podobna vsebina je izpostavljena tudi v 5,7–9; pravi, da se je Kristus v dneh zemeljskega življenja (τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, svojega mesa) naučil poslušnosti Očetu iz tega, kar je pretrpel. Kristusovo trpljenje je opisano kot darovanje molitev in prošenj z močnim vpitjem in solzami, ki najbrž povzemajo vse človeške solze – tudi tiste, ki jih pisatelj omenja za Ezavovo molitev ob zapravljenem prvorojenstvu, ko mu ni bila več dana priložnost za spreobrnjenje (12,17) –, saj je po njegovem posredovanju lahko vsak greh odpuščen.

6. Naša pot skozi zagrinjalo do svetišča (Jer 31,31–34)

V 10,19–25 pisatelj opisuje naše prihajanje pred Boga in življenje iz daru Kristusovega duhovništva. Ob tem v 10,20 uvaja simboliko zagrinjala, ki je njegovo telo (σάρξ), in simboliko poti, ki je nova in živa, ker je v njegovi krvi (10,19–20), ker je oživiljena z njegovo krvjo. V 9,3 je to zagrinjalo predstavljeno kot pregrada, ki je v stari zavezi ločevala prvi in drugi del zemeljskega šotora in tako zamejevala prostor presvetega, v katerem je bila navzočnost Boga, zato za zagrinjalo nihče ni smel stopiti, razen izjemoma véliki duhovnik enkrat na leto, ko je z daritvijo krvi dosegel spravo za grehe.²³ Zagrinjalo na nebeški ravni, ki je vezano na naše vsto-

²¹ Glagol εἰσερχομαι se najde že v 6,20; tam se navezuje na notranjost, ki je za zagrinjalom, pri tem je mišljena notranjost duše. V 9,12.24.25 pa zadeva vstop v svetišče. V 10,4 je s sedanjim deležnikom istega glagola izražen Jezusov vstop v svet, njegovo utelešenje.

²² Poleg tega mesta jo najdemo še v 10,10.22 in v 13,11, drugače pa pisatelj uporablja tudi sopomenko σάρξ, meso, ki pa se navezuje na kri, na zemeljsko življenje. V 10,10 je posebej izpostavljena »daritev telesa (σῶμα) Jezusa Kristusa«; v 10,22 je rečeno, da je »naše telo (σῶμα) umito (λελουσμένοι) s čisto vodo«, to pa se vzporedno navezuje na očiščenje srca slabe vesti in spominja na preobrazbo ob krstu. V 13,11 je mišljeno truplo živali, katere kri je bila darovana v spravo, in ga po pravilu morajo sezgati, to pa tudi na poseben način pomeni preobrazbo, saj je použito v ognju, ker simbolizira grešnost.

²³ To zagrinjalo je v simboliki templja pomenilo mejo med nebom in zemljo, to, kar zaobseže, zameji nav-

panje v večji in popolnejši šotor, pa je poenoteno s Kristusovim darovanim telesom, ker nam njegova daritev odpira pot do Boga.²⁴

Če je za Kristusa veljalo, da priti v svetišče pred Boga pomeni darovati, tudi za nas pomeni isto. S čim mi prihajamo pred Boga po novi in živi poti? Kaj darujemo? Darovanje našega življenja se uresničuje na poti, ki jo je Kristus odprl, zato gre skozi njegovo daritev, skozi njegovo telo in kri. Pisatelj ponavlja: po poti lahko hodimo le v zaupnosti, da imamo »veličastnega duhovnika«, ki je edini enkrat za vselej daroval sebe Očetu, mi pa se bližamo le skozi njegovo daritev, ko nas njegovo telo in kri preobrazita, storita, da postanemo »njegova hiša« (3,6). Kristus je namreč v 10,21 imenovan duhovnik »nad božjo hišo«, to pa ponazarja skupnost odrešenih z voditeljem, ki je kot Sin nad svojo hišo in tej hiši daje trden temelj.²⁵ Simbolika šotora v tem ekleziološkem smislu ni več navzoča, pisatelj jo nadgrajuje s simboliko hiše.

Pisatelj opisuje tudi, kako naj prihajamo po tej novi in živi poti: »z resničnim srcem in v polni trdnosti vere, saj smo v srcih očiščeni slabe vesti in naše telo (σῶμα) je umito (λελουσμένοι)²⁶ s čisto vodo« (10,22); v tem lahko prepoznamo namig na krstno očiščenje in posvetitev. Pisatelj je pozoren na srce, na vest in na telo: tukaj v deleženju Kristusovega duhovništva doživljamo preobrazbo, saj on kot veliki duhovnik sega s svojo daritvijo »v notranjost (εἰς τὸ ἑσώτερον)« naših duš, »za zagrinjalo (τοῦ καταπετάσματος)«, in s tem odpira trdno upanje (prim. Heb 6,19). Njegova kri očiščuje našo vest mrtvih del za službo živemu Bogu (9,14).

Kristusov poseg v našo notranjost pomeni izpolnitev obljube nove zaveze, priklicane s citatom v Jer 31,31–34, ki ga zasledimo kar dvakrat v širši enoti (8,1–10,18).²⁷ V Kristusu, sredniku (μεσίτης) boljše zaveze (Heb 8,6),²⁸ je uresničena Gospodova obljuba: »Dal bom svoje postave v njihovo misel (διάνοια) in v njihovo srce (καρδία) jih bom zapisal. Njihovih grehov se ne bom več spominjal.«²⁹

Bistvo te zaveze je v božjem odpuščanju, zgodila se je brez človekovega zaslužnja, kljub nezvestobi prvi zavezi. Bog sam se je enostransko zavzel v Kristusovi daritvi za nas in nam dal možnost novega odgovora, da bi postala zaveza obojestranska, da bi bila omogočena popolna pripadnost njemu tudi od nas, kakor to izražajo besede: »Jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo.« (Jer 31,33b)

Z vzpostavitvijo nove zaveze je vsebina božje postave vpisana v našo notranjost,

zočnost Boga na zemlji (Attridge 1999, 319).

²⁴ To priključuje tudi sinoptično poročilo, ki govori, da se je ob izteku Jezusovega zemeljskega življenja (pri Luku neposredno pred iztekom) zagrinjalo v templju pretrgalo na dvoje.

²⁵ Motiv hiše nas spomni tudi na Heb 8,8: v Jer 31,31 je napovedana nova zaveza, ki jo bo sklenil Gospod z Izraelovo hišo.

²⁶ Tudi grški sedanji dovršni čas, ki nakazuje posledice, trajajoče po preteklem dopolnjenem dejanju, podpira razlago krstnega umivanja.

²⁷ Ta citat je vzet iz LXX, aleksandrijski kodeks. Sodi v Jer 30–33, ki daje preroške oraklje ljudstvu v izgnanstvu in jim želi vzbuditi upanje na lepšo prihodnost (Bovati 2008, 193). Citat je v naši širši enoti kar dvakrat priklican: v 8,8–12 in v skrajšani obliki še v 10,5–7.

²⁸ Vsebina grškega pojma se sklicuje na razpoložljivost.

²⁹ Starozavezni citat Jer 31,31–34 je zelo soroden Ezk 11,19; 36,26 – tu je to isto božje delovanje izraženo bolj neposredno z obljubo: »Svojega Duha vlijem v vašo notranjost.«

zato Gospodova daritev na nov način nagovarja naše srce za ljubezen in nas preobraža, ko nam očiščuje vest, da bi lahko vstopili v osebni odnos z njim. Srce, ki je najgloblje središče človeka, v katerem se odločamo za ljubezen v tenkočutnosti vesti, usmerja korak na novo in živo pot, ki jo je odprl Kristus kot edini pravi véliki duhovnik. Tudi za nas to pomeni razbiranje osebnega božjega načrta glede tega, kar je »v zvitku knjige o meni pisano« od vekomaj, kakor pravi Ps 40,9 za Kristusa. V prihajanju smo poklicani, da živimo darovanjsko ljubezen, da »mislimo drug na drugega, tako da se spodbujamo k ljubezni in dobrim delom« (Heb 10,24), ko smo deležni Kristusovega duhovništva. Ne moremo si torej sami iz sebe prizadevati za ljubezen, na pot darovanja je treba vstopiti »skozi zagrinjalo«, skozi skrivnost križane ljubezni, ki je On.

7. Sklep

Prostorska metafora »večjega in popolnejšega šotora«, ki je v Heb 9,11 vezana na Kristusa, edinega pravega vélikega duhovnika prihodnjih dobrin, nakazuje skrivnostnost dopolnitve pravega dejanja, ki se je zgodilo najprej v Bogu samem, ko je kot Sin daroval sebe Očetu po Svetem Duhu. Pisatelj metaforo šotora nadgrajuje v 10,20 v odrešenjskem smislu s simbolično razlago zagrinjala (ki je njegovo telo), po katerem nam je odprt dostop po novi in živi poti (v njegovi krvi). Ob tem izpostavlja učinkovitost Kristusovega duhovništva, saj je z daritvijo samega sebe enkrat za vselej vnaprej dosegel večno odkupljenje za nas, čeprav se sami šele bližamo temu cilju. Pisatelj molči glede ekleziološke in eshatološke razsežnosti šotora, neposredno ga opredeljuje le v kristološko odrešenjskem smislu. Skupnost vernih namreč predstavi kot božjo hišo in eshatološko neotipljivo stvarnost kot nebeški Jeruzalem, s tem pa pokaže na temelje, ki so trdnjeji in bolj dodelani od šotornega bivališča.

Poglobitev metaforike šotora ob vidikih, ki jih odpirajo trije neposredni starozavezni citati v širšem sobesedilu izbrane besedne zveze (8,1–10,18), nam je prinesla nova spoznanja glede narave šotora in dopolnjenega dejanja v njem. Ob 2 Mz 25,40 smo videli, da je metafora šotora temeljno vezana na zavezo, ki določa način vzpostavljanja odnosa z Bogom, tako v času stare zaveze, ko je obstajal zemeljski šotor, kakor v času preureditve, ko je Jezus Kristus, božji Sin, imenovan za srednika nove zaveze, ki jo je vzpostavil s svojo krvjo (2 Mz 24,8). Čeprav se pisatelj osredotoča na enkratno dejanje dokončne daritve, s Ps 40,7–9 predstavi na globlji ravni Kristusovo daritveno držo v odnosu do Očeta, ki jo zaznamuje popolna poslušnost božji volji, in to prerašča starozavezni način darovanja, vezan na posebni prostor. O učinkovitosti Kristusovega duhovništva za nas spregovori pisatelj na podlagi Jer 31,31–34, saj je to izpolnitev obljube nove zaveze, ki pomeni preobrazbo naših src in misli prek odpuščanja grehov, pomeni vstop v notranjost, za zagrinjalo, kjer se nam daje spoznati v osebni odnosu, da moremo v moči Svetega Duha razbirati svojo udeležnost v njegovem duhovništvu.

Na koncu lahko ob pisateljevem vključevanju starozaveznih vsebin in ob nenehnem vzporejanju levitskega duhovništva s Kristusovim opazimo, da v metaforiki

šotora lepo prihajajo do izraza vsa tri načela, ki so pomembna za odnos med staro zavezo in novo zavezo. Nazorno je izpostavljena kontinuiteta med prostorom, kamor je levitski duhovnik le enkrat na leto mogel sam vstopiti za spravni obred, in večjim, popolnejšim šotorom, skozi katerega je Kristus prav tako sam enkrat za vselej daroval sebe Očetu po večnem Duhu. Ob tem je očitno tudi preraščanje, saj je večji in popolnejši šotor opisan kot resničen, medtem ko je bil prejšnji le senca, to pa pomeni, da je daritev v njem vezana na resnični odnos med Očetom in Sinom: enkrat za vselej odpre dostop vsem nam, saj nam dejansko prinese očiščenje, odpuščanje. Hkrati je vidno tudi načelo transpozicije, saj se zemeljski (prvi) šotor razpusti, ko nastopi drugi (9,8), ki je na nebeški ravni. Razpusti se način starozaveznega darovanja, ki ga enkrat za vselej nadomesti Kristus, ko kot edini pravi véliki duhovnik daruje samega sebe v popolni poslušnosti Očetu. Po njem podedujemo duhovništvo tudi mi in ga lahko živimo le s prenovljenimi srci v pri- družnosti njegovi daritvi.

Kratice

LXX – *Septuaginta*

MT – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [Masoretsko besedilo]

yHag – *Übersetzung des Talmud Yerushalami* [Jeruzalemski Talmud, Traktat Hagiga]

Reference

- Attridge, Harold W.** 1999. *La lettera agli Ebrei*. Letture Bibliche 12. Città del Vaticano: Vaticana.
- Avril, Anne C.**, in Pierre Lenhardt. 1984. *La lettura ebraica della scrittura: con antologia di testi rabbinici*. Magnano: Edizioni Qiqajon.
- Bauckham, Richard.** 2009. *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Grand Rapids: Cambridge.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1990. Ur. Kittel Rudolf, Karl Elliger in Wilhelm Rudolph. 4. izd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Borghino, Angelo.** 2005. *La 'nuova alleanza' in Is 54*. Tesi Gregoriana 118. Roma: Edizioni PUG.
- Bovati, Pietro.** 2008. *Così parla il Signore*. Bologna: EDB.
- Brooks, Walter E.** 1970. *The Perpetuity of Christ's sacrifice in the Epistle to the Hebrews*. JBL 89, št. 2:205–214.
- Ellingworth, Paul.** 1993. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Emmrich, Martin.** 2002. *'Amtscharisma': Through the Eternal Spirit (Hebrews 9:14)*. BBR 12, št. 1:17–32.
- Fuhrmann, Sebastian.** 2008. *Christ Grown into Perfection. Hebrews 9,11 from a Christological Point of View*. Bib 89, št. 1:92–100.
- Gäbel, Georg.** 2006. *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie*. WUNT 212. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Isaacs, Marie E.** 1992. *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*. JSNTSup 73. Sheffield: Sheffield Academic.
- Klein, Joel T.** 2001. *Through the Name of God. A New Road to the Origin of Judaism and Christianity*. London: Greenwood.
- Köster, Craig R.** 1989. *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*. CBQMS 22. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- – –. 2005. *God's Purposes and Christ's Saving Work According to Hebrews*. V: Jan G. van der Watt, ur. *Salvation in the New Testament*, 361–387. SNT 121. Leiden: Brill.
- Lane, William L.** 1991. *Hebrews 1–8. Hebrews 9–13*. WBC 47A. Texas: Word Books.
- Leschert, Dale F.** 1995. *Hermeneutical Foundations of Hebrews: A Study in the Validity of the*

Epistle's Interpretation of some core citations from the Psalms. New York: Edwin Mellen Press.

Myung, Soo S. 2003. *The Tabernacle in the Narrative History of Israel from the Exodus to the Conquest.* SBL 50. New York: Peter Lang.

Schenck, Kenneth L. 2001. *A Celebration of the Enthroned Son: The Catena of Hebrews 1.* JBL 120, št. 4:469–85.

Scholer, John. 1991. *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews.* Sheffield: JSOT Press.

Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. 1979. Ur. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Sweetnam, James. 1989. *Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews.* Roma: PIB.

Timmer, Daniel. 2009. *Creation, Tabernacle and*

Sabbath. Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 227. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Übersetzung des Talmud Yerushalami: Seder Mo'ed. 1995. Prev. Friedrich Avemarie. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Vanhoye, Albert. 2007. *Gesu Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei.* Assisi: Cittadella.

Violi, Giacomo. 2008. *Usciamo dall'accampamento verso di lui.* Assisi: Cittadella.

Wilcox, Max. 1988. 'According to the Pattern (TBNT)': Exodus 25,40 in the New Testament and Early Jewish Thought. *Revue de Qumran* 13, št. 4:647–659.



Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

»Brat Odorik ni bil velik po postavi, zaradi strogega asketskega življenja je imel bled obraz. Na prsi mu je padala dolga brada, ki se je na koncu delila na dvoje, rdečkasta, s sivimi prameni. Bil je svetnik zaradi svojega življenja, bogat zaradi molitve, umirjen v govorjenju, ponižen v vsem, kar je delal.« To je edino poročilo o osebnosti velikega kitajskega misijonarja. Pripisano je dvema rokopisoma, ki vsebujeta njegov potopis o poti na Daljni vzhod. Čeprav so bili nameni njegovega potovanja skoraj izključno misijonarski, je vendarle Relatio, kakor potopis pogostokrat imenujejo, po svoji sporočilnosti veliko bogatejši in zanimiv za različne bralce.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**, ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 77–88

UDK: 27-277-252.2

Besedilo prejeto: 09/2010; sprejeto: 11/2010

Lea Jensterle

Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114

Povzetek: Razlaganje Tomaževega evangelija je zahtevna in zapletena naloga tako zaradi pomanjkanja ohranjenega gradiva in antičnih omemb besedila kakor tudi zaradi same nejasne oblike in vsebine spisa. Izrek 114, resda eden najkontroverznejših izrekov v spisu, nam dobro pokaže številne težave, s katerimi se srečujemo pri interpretaciji Tomaža. Zdi se, da je izrek sestavljen deloma neskladno, vprašljivo pa je tudi, kako razumeti njegove posamezne elemente, pa tudi celotno sporočilo in kako to sporočilo umestiti v Tomaževo besedilo. Izrek res očitno prinaša sporočilo slabšalnega odnosa do žensk in jih pozove k spremembi v moškega, ker bodo s tem prišle v nebeško kraljestvo. Poznamo več razlag, kako razumeti transformacijo ženske v moškega (dobesedna razlaga – fizični vidik spremembe; simbolična razlaga – sprememba ženskega principa čutnosti; razlaga povezave z adamičnimi podobami – vrnitev v prvotno brezgrešno (androgino) stanje), vendar ima vsaka svoje težave. Izrek težko primerjamo z drugimi Tomaževimi izreki, saj je glede sporočila popolnoma samosvoje, ponuja se le primerjava z izrekom 22, v katerem pa sta moški in ženska predstavljena z vidika poenotenja (in ne kot preobrazba ženske v moškega).

Ključne besede: Tomažev evangelij (apokrif), interpretacija, izrek 114, izrek 22, ženska, moški, transformacija, nebeško kraljestvo

Abstract: **Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114**

The interpretation of the Gospel of Thomas is a demanding and complex task due to a lack of preserved material and references in other ancient texts as well as a consequence of its unclear form and content. The example of saying 114, which is one of the most controversial sayings in the Gospel, clearly illustrates numerous problems to be faced in the interpretation of Thomas. The saying seems to be constructed in a partly incongruous manner and also poses the question how to understand its individual elements as well as its general message and its place in the entirety of the Gospel of Thomas. The saying clearly carries the message of a disparaging attitude towards women and calls upon them to change into a man, which will carry them into the Kingdom of Heaven. There are numerous interpretations of this transformation (the literal interpretation – the physical aspect of the change; the symbolic interpretation – an alteration of the womanly principle of sensuality; the interpretation connecting with Adamic imagery – a return to the primordial sinless (androgynous) state), but each interpretation has its own problems. It is difficult to compare the saying to other sayings of Thomas, since it stands completely apart. It can only be partly compared to saying 22, in which man and woman are presented from

a point of view of unification – and not in terms of a transformation of woman into man.

Key words: Gospel of Thomas, interpretation, saying 114, saying 22, woman, man, transformation, Kingdom of Heaven

1. Uvod: Raziskovanje Tomaža

O Tomaževem apokrifu je bilo napisane že veliko literature.¹ Od njegovega odkritja dalje smo priča veliki pestrosti v raziskovanju, ki se je od prvih razlag sčasoma razvejila v vse smeri. Prvotna tabora, ki sta Tomaža obravnavala bodisi kot poznejšo gnostično distorcijo Nove zaveze (Grant in Freedman, Schrage) bodisi kot zgodnejšo različico, ki je zgolj nagnjena h gnosticizmu (Koester, Robinson), sta danes presežena z mnogimi raznolikimi predlogi. Pokazale so se teorije, da Tomaž sloni na zgodnjih evangelijskih harmonijah (Perrin, Wood); da v njem ni zaslediti gnosticizma, ampak asketske težnje (Quispell, DeConick), da zajema iz helenističnih idej (Asgeirsson, Patterson) ali celo iz modrostne tradicije (Davies). Vendarle pa splošnega konsenza tako o njegovem nastanku in razvoju kakor o njegovi naravi še zmeraj ni. Večina se strinja predvsem v tem, da se je Tomaž skozi čas spreminjal in je prešel neko pot razvoja, predlogi o času nastanka prvotne različice pa segajo od sredine 1. do sredine 2. stoletja. Vedno bolj se poudarjata tudi upoštevanje ustne kulture, ki je zaznamovala antiko in je svoj pečat zagotovo pustila tudi na Tomažu (Uro, DeConick), in pa možnost, da Tomaž vsebuje tako zgodnejše kakor poznejše Jezusove izreke. V zvezi s povezovanjem z drugimi tradicijami pa pozivajo glasovi k redefiniciji kategorij in k ponovnemu premisleku našega pogleda na antična izročila (Robinson, DeConick, Valantasis).

Ta razvoj raziskovanja kaže na dejstvo, da se je ob Tomažu izbrusilo odkrivanje antičnega novozaveznega sveta in izkazala njegova kompleksnost, z druge strani pa nam pove, da je Tomaž za strokovnjake izredno trd oreh, ki ga bo težko streti, če ne

¹ Literature je zelo veliko. Omenimo samo nekaj najosnovnejše: Robert M. Grant in David Noel Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City: Doubleday; London: Collins, 1960); Albertus Frederik Johannes Klijn, 'The 'Single One' in the Gospel of Thomas. *Journal of Biblical Literature* 81:271–278; Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas–Evangeliums zur Synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien – Übersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (Berlin: Töpelmann, 1964); Quispell, Gilles, 'The Gospel of Thomas and the New Testament, *Vigiliae Christianae* 11:189–207; Helmut Koester, ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity, *Harvard Theological Review* 58: 279–318; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM Press, 1990); James McConkey Robinson, ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΗΩΝ: On the Gattung of Q, v: *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 71–113; Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus* (San Francisco: Harper, 1992); Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma: Polebridge Press, 1993); April D. DeConick, *Seek to See Him: Ascent & Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Leiden: Brill, 1996); Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas* (New York: Routledge, 1997); Risto Uro, *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (Edinburgh: T&T Clark, 1998); Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2001); John Halsey Wood, 'The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction, *New Testament Studies* 51:579–595; Stevan Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (California: Bardic Press, 2005); Jon Ma. Asgeirsson, April D. DeConick in Risto Uro, *Thomasine Traditions in Antiquity* (Leiden: Brill, 2006); Nicholas Perrin, *Thomas, the Other Gospel* (London: SPCK, 2007).

bo odkrit kak nov dokument za primerjavo. Čeprav je o tem napisane že veliko literature, pa zadnja beseda o Tomažu zagotovo še ni bila izrečena, saj je interpretiranje zaradi skopih zunanjih podatkov in zaradi njegove narave zelo težavno in odprto. Najtrdnejše izhodišče raziskovanja nam pomeni edino v celoti ohranjeno koptsko besedilo iz knjižnice Nag Hammadi, ki se opira na prevod grškega teksta.² Tomaž, ki ga imamo na voljo, pa je za interpretacijo velik izziv iz različnih vzrokov. Sama narava apokrifa je zahtevna za razlago, ker je to zbirka izrekov brez narativnega okvira. Izreki brez okvirne zgodbe tako nimajo trdnega kompasa za interpretacijo. Jasna rdeča nit med izreki ni vidna, večkrat so opazna celo protislovja, to pa razlagalce postavlja pred vprašanje, ali je Tomaž sploh domišljena koherentna celota. Mnogi izreki so nadalje zelo nejasni oziroma sestavljeni tako, da ne izražajo povsem očitnega sporočila, ampak spodbujajo k razmisleku in iskanju odgovorov. Jezik v spisu je precej nekonsistenten in površen in interpretacijo še dodatno zapleta.

2. Primer izreka 114

Sami bomo ob analizi izreka 114, zadnjega od izrekov, poskušali pokazati težave pri iskanju pravega pomena Tomaževih izrekov in različne možnosti razlage. Izrek 114 je eden najkontroverznejših izrekov v Tomaževem apokrifu in pomeni velik izziv za interpretacijo. Ker izrecno zavrne ženski spol in poziva k preobrazbi ženske v moškega, deluje izrazito mizoginično in šokantno. V Tomažu drugače ni zaslediti učenja, ki bi bilo naravnano proti ženskemu spolu. Še več, v nekaterih izrekih so ženske posebej izpostavljene kot akterke, brez kakršnihkoli negativnih konotacij (61), celo pozitivno (96). Edini morda deloma slabšalni prizvok bi lahko našli v priliki 97, v kateri je ženska predstavljena kot tista, ki ji ne uspe izvesti naloge. Vendar pa je to prilika (sledi priliki, ki pozitivno prikaže žensko in njeno delo), katere interpretacija je predmet debat (Doran 1987, 349–352; Ford 2002, 305), zato negativna karakterizacija ženske ni absolutno zanesljiva. Drugi izrek, deloma primerljiv z izrekom 114, je izrek 22, v katerem so naslovljenci pozvani, naj napravijo dva v eno, to pa je konkretno ponazorjeno s tem, da žensko in moškega napravijo eno. Vendar v tem izreku ženski spol ni degradiran pod moškega, ampak sta oba predstavljena le kot dve nasprotujoči si strani, ki pa naj premostita razlike. Izrek 114 je tako vsebinsko v Tomažu poseben in med razlagalci vzbuja veliko zanimanja. Zaradi presenetljive vsebine in ker je to zadnji od izrekov, nekateri strokovnjaki sklepajo, da je poznejši dodatek k apokrifu, ki prvotno vanj ni bil vključen; to je vsekakor povsem možna in legitimna razlaga. Kljub vsemu pa ne spremeni dejstva, da je koherentnost Tomaževega spisa, ki ga imamo na voljo, vprašljiva in da je izrek sam na sebi prav tako težko razložljiv. V analizi bomo pokazali, da sporočilo izreka 114 ni jasno in premočrtno in da ga težko uskladimo s sporočili drugih izrekov. Nakazali bomo različne konkretne možnosti razlage presenetljivega sporočila in izpostavili njihove trdne in šibkejše točke.

² Poleg tega so ohranjeni le še trije grški fragmenti (P. Oxy 1, P. Oxy 654, P. Oxy 655) iz 3. stoletja, ki prinašajo peščico nepopolno ohranjenih izrekov za primerjavo. Jasno zunanje pričevanje najdemo le pri Hipolitu Rimskem, ki citira precej spremenjeni izrek 4, Tomažev evangelij pa pripisuje gnostični sekti naasenov.

3. Analiza izreka 114

Simon Peter jim je rekel: »Naj nas Marija zapusti, kajti ženske niso vredne življenja.«

Jezus je rekel: »Glej, jaz jo bom vodil, da jo naredim moškega, da bo tudi ona postala živi duh, podoben vam moškim. Kajti vsaka ženska, ki se bo naredila moškega, bo vstopila v nebeško kraljestvo.«

ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῆ ΧΕ ΝCΖΙ-
ΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΕΙCΖΗΗΤΕ ΑΝΟΚ΄ ΙΝΑCΩΚ΄ ΜΜΟC
ΧΕΚΑΑC ΕΕΙΝΑΑC ΝΖΟΟΥΤ΄ ΨΙΝΑ ΕCΝΑΨΩΠΕ ΖΩΩC ΝΟΥΠΝΑ ΕΦΟΝΖ
ΕΦΕΙΝΕ ΜΜΩΤῆ ΝΖΟΟΥΤ ΧΕ CΖΙΜΕ ΝΙΜ΄ ΕCΝΑΑC ΝΖΟΟΥΤ΄ CΝΑΒΩΚ΄
ΕΖΟΥΝ ΕΤΗΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ

Izrek 114 najdemo le v koptski verziji Tomaža. Sinoptične vzporednice nima. Zgrajen je v obliki dialoga, pri razlagi pa ga bomo razdelili na tri dele. Najprej so začetne Petrove besede, sledi pa jim Jezusov odgovor, ki ga bomo razdelili na dva dela. Pri vsakem delu bomo najprej jezikovno analizirali besedilo, potem pa ga bomo poskušali semantično razložiti. Prek jezikovne analize bomo tudi sinhrono preverili pomembnejše besede in tako osvetlili morebitne možne povezave z drugimi izreki. Na koncu bomo na kratko povzeli glavne predloge razlagalcev in sklenili svoje razmišljanje o sporočilu izreka.

3.1 Petrov poziv, naj Marija zapusti njihovo sredino

ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῆ ΧΕ ΝCΖΙ-
ΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ

Izrek se začne z nenavadnim uvodom. Simon Peter nagovori preostale: »Simon Peter jim je rekel« (ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ). Kdo so preostali, ni jasno, saj so opisani z zaimkom v tretji osebi množine. Najbolj naraven sklep je, da so z zaimkom mišljeni učenci in Jezus.

Najprej je poziv: »Naj nas Marija zapusti« (ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΖΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤῆ), nato pa utemeljitev tega poziva: »kajti ženske niso vredne življenja« (ΧΕ ΝCΖΙΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΖ). Poziv je postavljen v velelni naklon, ki izraža ukaz.

Glagol ΜΠΩΑ, »biti vreden«, nastopi še v petih izrekih (56, 62, 80, 85, 111), katerih konteksti so zelo različni, vendar v vseh govori Jezus. V dveh izrekih je rečeno, da svet ni vreden tistega, ki je našel svet in s tem telo (truplo) (56, 80), enkrat pa, da svet ni vreden tistega, ki je našel sebe (111). V izreku 62 Jezus pravi, da govori svoje skrivnosti tistim, ki so jih vredni; v izreku 85 pa je rečeno, da Adam ni bil vreden naslovljencev, ker je umrl. V izreku 114 prvokrat besede o vrednosti izreče nekdo drug kakor Jezus in prvokrat veljajo za ženski spol. Samostalnik CΖΙΜΕ, »žena«, imamo še nekajkrat (15, 46, 79, 96, 97, 114). Samo še v izreku 22 nastopi ta samostalnik v kontekstu, ki govori o pojmovanju ženskega spola. Izrek izraža nasprotje ženske moškemu, vendar pa ne govori o nevednosti, ampak o poenotenju z nasprotnim polom, z moškimi (»Ko naredite dva eno ... in tako da naredite moškega in žensko enega samega ...«).

Samostalnik $\omega\nu\zeta$, »življenje«, najdemo kot samostalnik še v treh izrekih (4, 58, 101) in kot glagol v dveh (4, 61). Vedno ima prizvok pravega življenja, življenja, ki kljubuje smrti, lahko bi rekli: odrešenega življenja. Zdi se, da je tudi tukaj tako. Ženske niso vredne pravega življenja.

Učenec $\sigma\iota\omega\nu\ \pi\epsilon\tau\rho\omicron\varsigma$, »Simon Peter«, nastopi še v izreku 13, v katerem je predstavljen kot tisti, ki še nima pravega razumevanja. Zanimivo je, da tudi v tem izreku Jezus Petrov poziv zavrne. Besedo $\mu\alpha\rho\iota\zeta\alpha\mu$, »Marija«, najdemo še v izreku 21, v katerem sprašuje Jezusa, komu so podobni njegovi učenci. Katera Marija je mišljena, ne vemo, čeprav se mnogim zdi samoumevno, da je mišljena Marija Magdalena.³ Moški učenci, omenjeni v Tomažu, so še »Jakob« ($\iota\alpha\kappa\omega\beta\omicron\varsigma$) v izreku 12 in »Matej« ($\mu\alpha\theta\theta\alpha\iota\omicron\varsigma$) in »Tomaž« ($\theta\omicron\mu\alpha\varsigma$) v izreku 13. Poleg Marije je kot ženski lik učenke omenjena še »Saloma« ($\sigma\alpha\lambda\omega\mu\epsilon$) v izreku 61.⁴

Začetek izreka je jasen in udaren. Peter pozove Marijo, naj zapusti njihovo sredino. To utemeljuje s tem, da ženske niso vredne življenja. Ta poziv deluje ostro in mizoginsko in bi ga težko omilili z metaforičnimi interpretacijami. Jasno je, da želi Peter Marijo izključiti iz kroga učencev oziroma kroga tistih, ki so blizu Jezusu. Utemeljitev, da ženske niso vredne življenja, s tega vidika najboljše razumemo v tem smislu, da niso vredne življenja, ki ga dajeta Jezus in njegova skupnost.

3.2 Jezusova obljuba, da bo Marija postala moški in s tem živi duh

$\pi\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\iota}\bar{\varsigma}\ \chi\epsilon\ \epsilon\iota\sigma\zeta\eta\eta\tau\epsilon\ \lambda\omicron\nu\omicron\kappa\ \dagger\ \nu\alpha\varsigma\omega\kappa\ \bar{\mu}\bar{\mu}\omicron\varsigma\ \chi\epsilon\kappa\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\epsilon\iota\eta\lambda\alpha\varsigma\ \bar{\nu}\bar{\zeta}\omicron\omicron\gamma\tau$
 $\psi\iota\eta\alpha\ \epsilon\varsigma\eta\alpha\psi\omega\pi\epsilon\ \zeta\omega\omega\varsigma\ \bar{\nu}\bar{\omicron}\gamma\pi\bar{\nu}\bar{\alpha}\ \epsilon\varphi\omicron\eta\zeta\ \epsilon\varphi\epsilon\iota\eta\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\mu}\omega\tau\bar{\eta}\ \bar{\nu}\bar{\zeta}\omicron\omicron\gamma\tau$

Izrek se nadaljuje z Jezusovim odgovorom: »Jezus je rekel« ($\pi\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\iota}\bar{\varsigma}\ \chi\epsilon$).

Odgovor je sestavljen v obliki nadgradnje. Najprej je obljuba: »Glej, jaz jo bom vodil« ($\epsilon\iota\sigma\zeta\eta\eta\tau\epsilon\ \lambda\omicron\nu\omicron\kappa\ \dagger\ \nu\alpha\varsigma\omega\kappa\ \bar{\mu}\bar{\mu}\omicron\varsigma$), ki ji sledi razlaga: »da jo naredim moškega« ($\chi\epsilon\kappa\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\epsilon\iota\eta\lambda\alpha\varsigma\ \bar{\nu}\bar{\zeta}\omicron\omicron\gamma\tau$); temu sledi še dodatna razlaga: »da bo tudi ona postala živi duh, podoben vam moškim« ($\psi\iota\eta\alpha\ \epsilon\varsigma\eta\alpha\psi\omega\pi\epsilon\ \zeta\omega\omega\varsigma\ \bar{\nu}\bar{\omicron}\gamma\pi\bar{\nu}\bar{\alpha}\ \epsilon\varphi\omicron\eta\zeta\ \epsilon\varphi\epsilon\iota\eta\epsilon\ \bar{\mu}\bar{\mu}\omega\tau\bar{\eta}\ \bar{\nu}\bar{\zeta}\omicron\omicron\gamma\tau$). Jezusova obljuba je postavljena v prihodnjik, to pa perspektivo premakne naprej, v prihodnost. Obe obrazložitvi, $\chi\epsilon\kappa\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\epsilon\iota\eta\lambda\alpha\varsigma$ in $\psi\iota\eta\alpha\ \epsilon\varsigma\eta\alpha\psi\omega\pi\epsilon$, pomenita običajno konstrukcijo, ki uvede razlago namena.⁵ Razlika je le v tem, da imamo najprej veznik $\chi\epsilon\kappa\lambda\alpha\varsigma$, »zato da«, »tako da«, nato pa podoben veznik $\psi\iota\eta\alpha$, »zato da«, ki je grška izposojenka ($\iota\upsilon\alpha$) in ekvivalent koptskemu vezniku.

Besedišče je nedvoumno in jasno. Konjugacija $\epsilon\epsilon\iota\eta\lambda\alpha\varsigma$ skriva glagol $\lambda\lambda$, ki je prepronominalna oblika splošnega glagola $\epsilon\iota\pi\epsilon$, »narediti«, »napraviti«. Glagol $\omega\kappa$ dobesedno pomeni »vleči«, »teči« (angl. flow), tukaj pa »voditi«. Podoben pomen ima tudi v izreku 3. Samostalnik $\zeta\omicron\omicron\gamma\tau$, »moški«, najdemo samo še v izreku 22 in tudi tam v povezavi z nasprotnim spolom, »žensko« ($\varsigma\zeta\eta\mu\epsilon$), vendar

³ Marjanen (1998, 95) meni, da je Marija Magdalena, po Meyerju (2003, 86) pa je najvarnejši sklep, da je to neka »univerzalna Marija«.

⁴ O ženskih učenkah v Tomažu razpravlja Marjanen (1998, 89–106), o ljubljennem učencu pa Dunderberg (1998, 65–88).

⁵ To je splošni konstrukt, ki izraža namen ($\chi\epsilon\kappa\lambda\alpha\varsigma$ + optative).

– kakor smo že omenili – ne v smislu večvrednosti. »Moški« (ἄνθρωπος) v izreku 114 zagotovo nosi pomen specifičnega moškega spola nasproti ženskemu.

πῶς je okrajšava grške izposojenke πνεῦμα (πνεῦμα), »duh«, in nastopa še v štirih izrekih (14, 29 (2), 44, 53), od katerih ima vsak samosvoj kontekst. V izrekih 14 in 53 je duh prikazan v smislu pomembne komponente človekove osebe; izrek 29 govori o nasprotju med duhom in telesom (ki sta si vrednostno tako različna, a vendarle prebivata skupaj); presenetljivi izrek 44 pa omenja Svetega Duha skupaj z Očetom in s Sinom in tako namiguje na učenje o Sveti Trojici. Kateregakoli od teh kontekstov bi težko primerjali s kontekstom, ki je uporabljen v izreku 114, nikoli ni uporabljena niti besedna zveza πῶς εἶπον, »živi duh«.

Beseda ὄντ je kvalitativ glagola ὄντ, »živeti«, in jo najdemo še v devetih izrekih (1, 3, 11 (3), 37, 50, 52, 59 (2), 60, 111 (2)). V sedmih izrekih je ta beseda uporabljena v funkciji opisa za nekoga in v vseh primerih se zdi, da je to Jezus ali Oče. Enkrat zadeva neposredno Jezusa: »živi Jezus« (ἵδ' ἔστω) (1); dvakrat neposredno Očeta: »živi Oče« (πεῖωτ ἔστω) (3, 50). Drugi primeri so bolj dvoumni. Besedni zvezi »sin živega« (πῶς ἔστω) v izreku 37 in »živi v vaši sredi« (ἵδ' ἔστω) v izreku 52 sta očitno videti kot naziv za Jezusa. Samostojna substantivirana oznaka »živi« (πέτω) v izreku 59 in v izreku 111, ki govori o gledanju živega (59) in o življenju od živega (111), pa ni tako jasna. Po logiki se zdi verjetneje, da naziv zadeva Očeta, vendar pa bi se tudi razumevanje, da je z oznako »živi« mišljen Jezus, lahko vklapljal v izreke. Drugače pa je nekajkrat (11 (3), 59, 60, 111) beseda kot glagol ali substantivirano uporabljena v splošnem pomenu »živ« (»tisti, ki je živ«, »tisti, ki so živi«) ali »živeti«, za naslovljence (59) in za neimeno-vane ljudi ali živali (11 (3), 60, 111). Iz vseh teh izrekov veje spodbuda k prizadevanju za življenje naslovljencev. Izrek 114 je tako edini, v katerem nastopi oznaka »živi« v zvezi z duhom. S tega vidika je uporaba izredna in vprašanje, kaj točno pomeni »živi duh«, ostaja odprto. Po drugi strani pa se oznaka živi dobro vklaplja v drugo govorjenje, ki življenje predstavi kot višjo kvaliteto, za katero si prizadevajo naslovljenci in ki pripada Jezusu in Očetu.

Glagol εἶπε, »biti podoben«, najdemo v tem pomenu še v treh izrekih (13 (4), 21 (2), 102), vedno v kontekstu iskanja podob, ki bi nekoga opisale (Jezusa (13), učence (21), farizeje (102)). V izreku 114 je glagol uporabljen drugače, vendar je, kakor bomo pokazali v nadaljevanju, vprašljivo, kaj točno pomeni.

Interpretacija Jezusovih besed povzroča nemalo zadrege. Nedvoumno so jasne samo besede, da bo Jezus Marijin vodnik. Bolj vprašljivo pa je nadaljevanje. Kaj je mišljeno s tem, da bo Jezus Marijo naredil moškega? Kateri vidik moškosti je mišljen, ni razloženo, zato preobrazba »postati moški« ostaja odprta za interpretacije, ki segajo od dobesednega konkretnega razumevanja do številnih figurativnih interpretacij.

Še več težav povzroča drugi del, ki razloži namen preobrazbe v moškega: »da bo postala živi duh, podoben vam, moškim«. Možni sta dve različni razumevanji. Ker besede neposredno sledijo namenu, da Marija postane moški, stanje moškosti lahko razumemo kot pogoj, ki je potreben, da bo Marija v nadaljevanju postala živi duh. Temu v prid govori tudi sprememba govora. Prej Jezus govori v prvi osebi (jaz jo bom naredil moškega), sedaj pa se izraža v tretji osebi (bo postala živi

duh). V tem se zrcalita dve stopnji. Prvo je stanje moškosti, do katerega jo bo privedel Jezus, iz tega pa sledi stanje biti živi duh, ki ga bo dosegla sama. Tukaj torej »biti živi duh« ni enako »biti moški«, ampak sledi iz prvega kot nadaljnja stopnja. Toda upoštevajoč zadnje besede: »podoben vam, moškim«, je možna tudi drugačna interpretacija. Zvezo živi duh tako lahko razumemo kot izenačeno s stanjem moškosti. Stvar je namreč povedana zelo konkretno in neposredno, z navezavo na navzoče moške v kontekstu: »*tudi* (ζωωσ) ona bo postala živi duh, podoben *vam* (ἸΜΩΤἸΝ) *moškim* (ἸΖΟΟΥΤ)«. S tem so za primerjavo vzeti moški učenci, ki jih Jezus nagovarja. Če sledimo samo tej primerjavi, brez predhodnega konteksta, so ti moški (učenci) podoba živega duha. Marija bo postala živi duh, podoben njim.

Obe razlagi sta z enega vidika smiselni, z drugega pa ne. Glede na sosledje in obliko v prvem delu izjave je smiselno, da je stanje moškosti prvi pogoj in predstopnja stanja živega duha. Glede na zadnje besede pa je bolj smiselno, če je živi duh izenačen z moškim.

Poleg vsega ostaja še neko drugo neskladje, in to med besedami, da bo Marija postala *moški*, in izjavo, da bo postala živi duh, *podoben moškim*. Če vzamemo prvo razlago, da je namreč živi duh naslednja stopnja od stopnje moškosti, potem je dodatek, da je ta podoben moškim, popolnoma nesmiseln in paradoksen. Če pa je živi duh moški, potem je to, strogo gledano, v nasprotju s tem, da je moškim zgolj podoben. To neskladje bi resda lahko razjasnili: končne besede, da bo Marija postala živi duh, podoben moškim, deloma razložijo prvo vprašanje, kako bo postala moški – na način, da jim bo samo podobna. Njihovega stanja pa ne bo popolnoma dosegla. Vendar v povedi kljub vsemu ostaja neskladje.

3.3 Nebeško kraljestvo je dostopno ženskam, ki bodo postale moški

ⲬⲈ ⲒⲞⲘⲈ ⲒⲘ ⲈⲒⲒⲒⲐⲐ ⲒⲞⲞⲞⲦ ⲒⲒⲐⲐⲞⲞⲞ ⲈⲞⲞⲞ ⲈⲦⲘⲒⲒⲞⲞⲞ ⲒⲘⲒⲒⲒⲞⲞⲈ

Končne Jezusove besede zaokrožijo njegov odgovor. Najprej je pogoj: »Kajti vsaka ženska, ki se bo naredila moškega« (ⲬⲈ ⲒⲞⲘⲈ ⲒⲘ ⲈⲒⲒⲒⲐⲐ ⲒⲞⲞⲞⲦ) – in nato obljuba: »bo vstopila v nebeško kraljestvo« (ⲒⲒⲐⲐⲐⲞⲞⲞ ⲈⲞⲞⲞ ⲈⲦⲘⲒⲒⲞⲞⲞ ⲒⲘⲒⲒⲒⲞⲞⲈ). Veznik ⲬⲈ, »kajti«, »ker«, nakazuje razlago. Poved je postavljena v prihodnjik in tako nadaljuje perspektivo prihodnosti, ki jo je nakazala že prejšnja poved.

Kraljestvo je označeno kot nebeško (ⲦⲘⲒⲒⲒⲞⲞⲞ ⲒⲘⲒⲒⲒⲞⲞⲈ), kakor je samo še dvakrat (20, 54). Dostop do kraljestva je opisan kot vstop v prostor, s konstrukcijo »iti v« (ⲐⲞⲞⲞ ⲈⲞⲞⲞ), ki jo imamo še trikrat (22, (49), 99).

Konec v izreku stopi na novo raven. Nekako posploši prejšnji Jezusov odgovor. Vsaka ženska, ki bo postala moški, bo vstopila v nebeško kraljestvo. Ker je zopet govor o spremembi ženske v moškega, se besede vzporejajo s prejšnjo izjavo o Marijini transformaciji v moškega. Tako se konkretni Marijin primer razširi na vse ženske. Vendar je med tema vzporednima deloma razlika. Prej Jezus reče, da bo on napravil Marijo moškega, sedaj pa je transformacija v moškega predstavljena kot naloga, ki jo morajo ženske izvesti same, in Jezus ni več tisti, ki bo ustvaril to spremembo. Jezusov odgovor tako v celoti deluje nekoherentno.⁶ Ker pa je to se-

⁶ Marjanen (1998a, 96–99) posebej opozori na neskladnost Jezusovega odgovora. Omeni možnost drugačnega razumevanja koptskega originala, ki ga je predstavil P. Schüngel.

daj govorjenje na splošno, nesoglasje med obema vidikoma zbledi, saj v ospredje stopi samo dejstvo transformacije.

To pa ni edini preskok. Spremeni se še neki drug vidik. Prej je bil poudarek na življenju: Peter pravi, da ženske niso vredne življenja; Marija bo postala živi duh. Jezusov odgovor je na začetku ostal na isti ravni, kakor je bilo Petrovo vprašanje (transformacija ženske v moškega Mariji prinese življenje). Na koncu pa stopi na drugo raven. Namesto aspekta življenja je sedaj govor o vstopu v nebeško kraljestvo. Ker sta tako življenje oziroma stanje živega duha kakor kraljestvo cilj prizadevanj naslovljenecv, preskok ni moteč. Priti v nebeško kraljestvo tako najbolje razumemo kot ekvivalentno stanju življenja oziroma stanju živega duha.

4. Interpretacije izreka 114 med strokovnjaki

Izrek 114 je med interpreti iz več razlogov požel veliko zanimanja. Glavni razlog lahko pripišemo predvsem njegovi šokantni vsebini, izstopa pa tudi zaradi svoje pozicije na zadnjem mestu in zaradi drugačne oblike (dialog, ki se začne z nagovorom učenca, Simona Petra). Večina interpretov poskuša izrek 114 razložiti ob primerjanju z izrekom 22, v katerem je rečeno, da mora med moškim in žensko nastati enost, ki izniči razlike med spoloma. Poglejmo si nekaj razmišljanj.

Simbolična razlaga

Marvin Meyer je izreku 114 posvetil članek z naslovom *Making Mary Male* (2003, 76–95). V članku se ozre na celotni Tomažev apokrif in v njem v povezavi s spolnimi podobami prepozna štiri motive, ki prevladujejo v apokrifu: motiv (duhovne) družine, motiv poročne sobe, motiv otroka in motiv celote. V vseh vidi poziv k aseksualnosti. Nadalje navede več antičnih spisov, ki so ženske obravnavali kot manjvredna bitja. Izpostavi predvsem spise Filona, ki je slikovito opisal nepopolni status ženske, in mnoge gnostične tekste, ki so v ženskem principu prepoznavali vse zemeljsko, povezano s strastmi, z minljivostjo, s smrtnostjo, v moškem principu pa so videli um, nebeškost in popolnost. Izrek 114 po njegovem mnenju sodi v ta kontekst in kategoriji moškega in ženske sta uporabljeni simbolno (zato izrek ni v nasprotju z izrekom 22). Izrek spodbuja k preseganju ženskega, čutnega, spolnega, umrljivega, v prid moškemu, duhovnemu. Avtor je pozneje v članku *Gospel of Thomas Saying 114 Revisiting* (2003, 96–106) svoje ugotovitve deloma spremenil in poudaril več možnosti interpretacij, ki se ponujajo v izreku 114, in neskladje z izrekom 22. Na koncu je ponovno kot najverjetnejšo izpostavil interpretacijo v okviru antične simbolike moškega in ženskega principa.

Adamične podobe

Jorunn Jacobsen Buckley je o izreku prav tako objavil obširen članek, *An Interpretation of Logion 114 in The Gospel of Thomas* (1985, 245–272). V njem v Tomažu raziskuje številne teme, povezane v prvi vrsti s transformacijo in z ženskimi motivi in osebami, in izrek 114 vključi v njihov okvir. Izrek po njegovem mnenju sporoča dve stopnji preobrazbe: preobrazbo Marije v moškega in preobrazbo iz

moškega v živega duha. Stanje živega duha je nerazdeljeno stanje Adama iz 1 Mz 2, pristno stanje, *pred* (poudarek avtorice) rajem, še preden je Adam postal moški, ki potrebuje pomočnico. Buckley v nasprotju z večino (ki prav tako opozarjajo na adamične motive, npr. Quspell, Klijn, DeConick ...) svari pred prehitrim razbiranjem asketskih tendenc v teh pozivih.

Podobno (vendar ne popolnoma enako) interpretacijo je ponudila tudi DeConickova (1996, 18–21), ki v Tomažu prepoznava poziv k vrnitvi v androgino stanje Adama pred padcem, ko je Adam v sebi kot androgin združeval moškega in žensko. Vendar pa avtorica v izreku prepoznava moškega kot podobo Adama pred padcem in ne pred rajem (kot Buckley). Iz tega lahko sklepamo, da DeConickova v nasprotju z Buckleyjem stanje moškega v tem izreku enači s stanjem živega duha in v tem ne vidi dveh stopenj. V skladu s svojo celotno vizijo Tomaževega apokrifa kot asketskega spisa vidi v izreku praktični poziv k askezi.

Povzetek: Tri možnosti razlage

Pregled več možnosti je ponudil Antti Marjanen (1998, 94–106). Nakazal je tri možnosti interpretacije preobrazbe ženske v moškega. Prva je konkretna asketska interpretacija, ki pomeni zunanjo spremenitev ženske (lasje, obleka) in strogo držo odpovedi spolnosti. Druga je razlaga v okviru mita o androginem Adamu (stališče DeConickove). Tretje pa je simbolno razumevanje (Meyerjevo stališče). Marjanen sam vidi najboljšo interpretacijo v tem, da izrek obravnava kot poznejši dodatek, in izpostavi njegovo neskladje z izrekom 22. Po njegovem mnenju je bil izrek 114 dodan v času, ko je zaradi nekega posebnega razloga vloga žensk v skupnosti postala stvar diskusij. Avtor ugiba, ali bi lahko v tem videli konflikt dveh različnih enkratitskih struj, od katerih je ena želela izključiti ženske, druga pa ne.

Na podlagi izreka samega ni mogoče reči, kateri od pogledov je pravilnejši. Kakor smo ugotovili, je izrek sporočilno zmeden in odnos med »moškim«, »živim duhom«, in »žensko« ni popolnoma jasen. Razlaga, ki govori v prid mita o androginem Adamu, se v prvi vrsti opira na druge izreke v Tomažu (predvsem na izrek 22), ki jih razlaga v tem smislu, in nato na podlagi njih tudi v izreku 114 poskuša utemeljiti to interpretacijo. Vendar pa takšen pristop premalo upošteva dejstvo, da je v izreku 114 uporabljen popolnoma drugačen jezik kakor v izreku 22. Živi duh v izreku 114 je še vedno označen kot podoben moškimi, medtem ko je enost v izreku 22 označena točno s tem, da nima lastnosti spolov (»in tako da naredite moškega in žensko enega samega«). Vsakršna razlaga, ki izrek 22 in izrek 114 postavlja na isto raven, zanemari prav temeljni poudarek izreka 114. V izreku 114 bi zelo težko zagovarjali mnenje, da je mišljeno androgino stanje, saj je poudarek na stanju moškosti. Če bi v ozadju stala eksegeza Geneze, ne bi poudarjala brezspolnosti Adama ali zgolj dejstva človeške narave (ki še ni razdeljena na spole) v njem, ampak njegovo moško naravo nasproti ženski. V izreku 22 je drugače. Če sprejmemo, da v ozadju stoji eksegeza Geneze, poudarja izničenje spolov. Vsakršno izničevanje razlik med tema vidikoma degradira sporočilo enega izreka na račun drugega.

Simbolična razlaga, ki moškost in ženskost razume kot dva nasproti stoječa si principa, od katerih se ženski navezuje na minljivo in zemeljsko, moški pa na duhovno in nebeško, se zdi glede na številne antične tekste, ki izpričujejo takšno

razumevanje, smiselna. Če se ozremo na izrek sam na sebi, simbolično razlago podpira predvsem del, ki pravi, da bo Marija po preobrazbi v moškega postala živi duh, podoben moškimi. S simboličnega vidika bi lahko živega duha razumeli kot opis moškega principa. Toda ta simbolizem v izreku stopa v ozadje v primerjavi s konkretno (poimensko!) transformacijo.

Skupno obema omenjenima razlagama je, da poskušata najti teološko podlago, ki bi razložila manjvrednostno obravnavanje žensk, medtem ko se praktični vidik obeh (glede na večino razlagalcev) kaže v asketski drži. To pa nas vodi do tretje, dobesedne razlage izreka 114. Konkretna razlaga, ki v izreku vidi dejansko preobrazbo ženske v moškega v zunanji podobi in hkrati v strogi spolni vzdržnosti, ni v bistvu nič drugega kakor samo radikalizacija asketskega momenta, ki je impliciran tudi v drugih dveh teoloških razlagah. Ali drugače rečeno: dobesedna razlaga konkretne transformacije pomeni skrajni praktični vidik; lahko se razvije na podlagi takšnih ali drugačnih globljih prepričanj, ki smo jih predstavili.

5. Sporočilo izreka 114

Kakor smo pokazali, prinaša izrek 114 nemalo interpretativnih težav, saj je nekoherenten. Precizneje ga zato samega v sebi težko razložimo. Kljub vsemu pa lahko naredimo nekaj sklepov. Izrek 114 nedvoumno izraža neko mero slabšalnega odnosa do žensk. Besede, da ženske niso vredne življenja, izrazijo to izredno jasno, celo grobo. Izrek postavi ostro zarezo med moško in žensko stranjo. Jezusove besede o tem, kako bo vodil Marijo, da bo postala moški, in nadaljevanje, da bo vsaka ženska, ki bo postala moški, prišla v nebeško kraljestvo, pa jasno favorizirajo moški spol. S tega vidika je mnogo verjetneje, da je miselno ozadje, ki botruje takšnemu pogledu, simbolični pogled na moški in na ženski princip ali konkretni vidik askeze kakor pa mit o prvotnem androginem človeku, pri katerem dejstvo spolov stopi v ozadje. Vsekakor je v izreku glavno sporočilo zagotovo transformacija, in to transformacija ženske v moškega. Ta transformacija je tisto, kar bo ženskam prineslo življenje in vstop v kraljestvo. Ali je impliciran kak poseben vidik ženskega spola (čutnost, spolnost), ki ga je treba premagati, ali je govor o celostni podobi (zunanji videz), ne moremo reči. Vsekakor pa je v izreku moški spol prikazan kot tisti, ki vodi do stanja živega duha oziroma je živi duh.

V okviru celotnega apokrifna prihaja sporočilo moške večvrednosti v nasprotje z nekaterimi drugimi izreki, po drugi strani pa mu konkretno ne moremo najti nobenega vsebinsko primerljivega izreka. V njem je edinkrat izražen tudi pojem živega duha, ki v apokrifu drugače nikoli ni omenjen.

S splošnejšega vidika bi lahko sklenili: izrek sporoča, da je kraljestvo dostopno tudi tistim, ki po resda tedaj veljavnih normah za naslovljence tega niso vredni. Ob preobrazbi v svoj nasprotni pol bodo dosegli stanje živega duha in s tem kraljestvo. S tega stališča prinaša izrek sporočilo upanja in možnosti odrešenja za vse, čeprav konkretnije ostaja izzivalen in odprt za različne interpretacije, ki jih lahko gradimo predvsem na podlagi primerjave z drugimi izreki in z drugimi antičnimi spisi.

Reference

- Buckley, Jorunn Jacobsen.** 1985. An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas. *Novum Testamentum* 27:245–272.
- Crum, Walter Ewing.** 2005. *A Coptic Dictionary*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- DeConick, April D.** 1996. *Seek to See Him: Ascent & Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill.
- Dundenberg, Ismo.** 1998. Thomas and the Beloved Disciple. V: Risto Uro, ur. *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, 65–88. Edinburgh: T&T Clark.
- Lambdin, Thomas Oden.** 1982. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- Layton, Bentley.** 2000. *Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy 1, 654, 655*. Zv 1. V: James McConkey Robinson. *The Coptic Gnostic Library: a complete edition of the Nag Hammadi codices*. Zv. 2. Leiden: Brill.
- . 2004. *A Coptic Grammar: With Chrestomaty and Glossary. Sahidic Dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Marjanen, Antti.** 1998. Women Disciples in the Gospel of Thomas. V: Risto Uro, ur. *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, 89–106. Edinburgh: T&T Clark.
- Meyer, Marvin.** 2003. Gospel of Thomas Saying 114 Revisited. V: *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, 96–106. New York: Trinity Press International.
- . 2003. Making Mary Male. V: *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, 76–95. New York: Trinity Press International.



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

Skupina prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, je v akademskem letu 2009/2010 zaključila prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta / Založba Družina, skupaj z dodatki 980 strani.

Značilnost knjige je standardizacija besedišča, stalnih besednih zvez in sloga v skladu z izvirnikom in s slovenskim izročilom v prevajanju in komentiranju Svetega pisma. Uvodi, opombe pod črto, reference na robu in številni dodatki, od katerih je najboljšejši slovar tematskih opomb, prinašajo vse temeljne informacije, ki zadevajo celotno Sveto pismo. Knjiga je zasnovana in urejena po enotnem uredniškem načrtu in združuje znanstvene, strokovne in estetske kakovosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

Knjigo lahko naročite na naslovu **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali e-naslovu: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 89—98

UDK: 272: 329(497.12).15

Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 1/2011

Iztok Mozetič

Katoliška Cerkev v zapisnikih konferenc sekretarjev okrajnih komitejev KPS

Povzetek: Iz zapisnikov konferenc sekretarjev okrajnih komitejev Komunistične partije Slovenije (KPS) po koncu druge svetovne vojne med drugim razberemo tudi odnos do katoliške Cerkve v posameznih okrajih in smernice, ki so jih predložili vodilni člani KPS. Glavne značilnosti odnosa KPS do Cerkve v zapisnikih zadevajo verouk, vzgojo in šolstvo, agrarno reformo, propagande, praznike, Ciril-metodijsko društvo (CMD), diferenciacije med duhovniki, pojmovanje odnosa do Vatikana in poglede glede preganjanja vere. Večkrat je izpostavljeno tudi dejstvo, da nekateri člani KP niso prenehali z versko prakso in v tem smislu nadaljevali iskanje ustreznih rešitev in ukrepov.

Ključne besede: katoliška Cerkev, Komunistična partija Slovenije, okrajni komiteji

Abstract: **Catholic Church in the Minutes of the Meetings of the Secretaries of District Committees of Slovenian Communist Party**

From the minutes of the meetings of the secretaries of District Committees of the Slovenian Communist Party after the Second World War one can gather the attitude to the Catholic Church in individual regions and the guidelines given by the leading members of the Slovenian Communist Party. The main features of the Communist attitude to the Church refer to religious instruction, education and school system, land reform, propaganda, holidays, the Cyril and Methodius Association (state-sponsored priests' association), differentiation among priests, interpretation of the relation to the Vatican and views in connection with the persecution of faith. Often the fact is emphasized that some members of the Communist Party had not stopped practicing religion and appropriate solutions and measures to be taken in this respect are sought.

Key words: Catholic Church, Slovenian Communist Party, district committees

Komunistična partija (KP) je leta 1945 v Sloveniji dokončno prevzela oblast. Do maja 1953, ko je bil sprejet zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, je bila katoliška Cerkev popolnoma brezpravna in prepuščena samovolji oblastnikov. Deležna je bila obljub o svobodi veroizpovedi in o svobodi vesti, a dejansko je doživljala razne načine omejevanja svojega delovanja. To je prišlo do izraza pri zunajsodnih pobojih in pri zrežiranih sodnih postopkih – osrednji je bil proti ljubljanskemu škofu Gregoriju Rožmanu avgusta 1946. Kazni so obsojeni duhovniki, redovniki in verni laiki prestajali večinoma v zelo težkih in poniževalnih okoliščinah.

Dogajali so se napadi na duhovnike, najbolj odmeven je bil napad na ljubljanskega škofa Antona Vovka v januarju 1952. Katoliški Cerkvi je bil zaplenjen precejšen del premoženja, izločena je bila iz javnega življenja, izpostavljena pritiskom po prekinitvi povezanosti z apostolskim sedežem in notranji diferenciaciji z ustanovitvijo ciril-metodijskega društva (CMD) katoliških duhovnikov v Sloveniji septembra 1949. Pritiski so se kazali tudi z davki. Zelo izrazita je bila propaganda proti katoliški Cerkvi v tedanjih sredstvih javnega obveščanja. Katoliški škofje Jugoslavije so vse to obsodili v pastirskem pismu, ki so ga brali dne 30. septembra 1945 po katoliških cerkvah v Jugoslaviji. Zahtevali so svobodo katoliškega tiska, katoliških šol, verouk v osnovnih in v srednjih šolah, svobodo združevanja, karitativne dejavnosti, spoštovanje krščanskega zakona, vrnitev vseh odvzetih ustanov. Stanje pa se je samo še slabšalo. Dodaten pritisk na katoliško Cerkev je leta 1948 pomenil informbiro in novembra 1952 imenovanje zagrebškega škofa Alojzija Stepinca za kardinala. Posledica je bila prekinitev diplomatskih odnosov med Federativno ljudsko republiko Jugoslavijo in apostolskim sedežem.

Glavne smernice odnosa KPS do katoliške Cerkve v prvih letih po drugi svetovni vojni so zajete v zapisnikih politbiroja Centralnega komiteja (CK) KPS (Drnovšek 2000). V arhivskem fondu CK KPS zapisniki konferenc sekretarjev okrajnih komitejev (OK) in mestnih komitejev (MK) obravnavajo te smernice bolj podrobno oziroma bolj konkretno. Poročila o stanju v katoliški Cerkvi in o delovanju duhovnikov veljajo za posamezne okraje. S tem so povezani napotki in usmeritve, ki so jih dajali posamezni člani tedanjega vodstva KPS. V zapisnikih odseva osnovna logika razmišljanja in delovanja komunistične oblasti v odnosu do katoliške Cerkve, posebno do duhovnikov. Vse je bilo načrtno pripravljeno in domišljeno. Iz zapisnikov jasno razberemo, da je bilo za KPS delovanje Cerkve eden od perečih problemov in temu je KPS morala posvetiti precej pozornosti. V prispevku dodatno osvetlimo že poznana dogajanja v povezavi s katoliško Cerkvijo v Sloveniji v prvih letih po koncu druge svetovne vojne.

1. Ključni poudarki v zapisnikih do leta 1948

CK KPS je o odnosu do Cerkve razpravljal dne 8. junija 1946 (Drnovšek 2000, 65–67). S tem je povezana konferenca okrožnih in okrajnih sekretarjev KP, ki je potekala dne 14. junija 1946. Konferenco je vodil takratni sekretar politbiroja CK KPS Miha Marinko, ki je sekretarje povabil, naj predložijo poročila s poudarki glede delovanja duhovnikov: koliko je njihovo delovanje politično obarvano in kako nastopajo proti oblasti, proti Osvobodilni fronti (OF), še posebno pa proti KP.

V poročilih je bilo predstavljeno, da je bila dejavnost duhovnikov oživljena od začetka agrarne reforme dalje. Duhovniki se niso vmešavali, so pa pripravili ljudi, da so na javnih zborovanjih zahtevali, naj se cerkvena zemlja ne deli in naj se ta zemlja vrne. Glede verouka duhovniki niso dobili dovoljenja za poučevanje, to pa so vzeli kot razlog za napade in si prizadevali, da bi verouk prenesli iz šole v cerkev. Glede suše v Prekmurju je duhovnikom uspelo prepričati ljudi, da Bog ni naklonjen novemu režimu, in ljudje so se množično udeleževali procesij za dež. Uspelo jim

je zasejati slabo razpoloženje med ljudmi. Neposrednih nastopov proti oblasti ni bilo, razen proti mladinskim organizacijam. Ponekod so duhovniki javno govorili o zatiranju Cerkve. Noben duhovnik ni izpolnil obvez do oddaje živil. Vsi so pobirali biro, prodajali pridelke in niso upoštevali predpisov. Drugače so bili duhovniki enotni. Razkrinkani so bili pri oddaji žit. KP pa ni znala izkoristiti zborovanj, ki so jih sklicali duhovniki, ampak jih je samo registrirala. Ugotovljeno je bilo tudi, da primanjkuje konkretnosti, s katero bi lahko diskreditirali duhovnike. Nekateri člani KP nimajo pravega odnosa do tega, kar je povezano s Cerkvijo, in so se cerkveno poročili oziroma so bili botri. Morali bi se ravnati po svojem notranjem nagibu, ne pa glede na okolico, kajti ni razloga, da bi komunist hodil v cerkev, temveč mora s svojo dejavnostjo dobiti ugled. Prevzgoja nekaterih članov KP, da iz svojega partijskega prepričanja ne bi hodili v cerkev, poteka ob študiju marksizma in leninizma, ki pa je slab in nesistematičen. Literatura je težka, tako da je mladi ne razumejo, učiteljev pa je zelo malo.

Duhovnikom je uspelo pritegniti mlade v cerkvene pevske zборе in bili so dejavni pri »nabiralnih akcijah« pri kmetih. Nekateri so širili preplah glede visokih davkov. Pritisk duhovnikov se je kazal s procesijami, z izleti, s pridigami in obiski po vaseh. Procesije so bile ponekod večje kakor pred vojno in so bile pripravljene na račun suše in dežja. Za romanja je duhovnikom uspelo dobiti zasebne avtomobile. Poudarjali so, da je literatura brez cerkvenega dovoljenja prepovedana. Vernike so pozivali, naj se pripravijo na preganjanje Cerkve. Izkoriščali so udarniško delo za popravilo župnišč in pritiskali na agrarne interesente, češ da ne bodo maševali za njihove sorodnike. Pred birmo so v trgovinski odsek pošiljali po nakaznice za obleke birmancev in izrabili pomanjkanje blaga. Nekateri člani KP niso opustili verske prakse in so se je držali zaradi tradicije. Ponekod so izjavili, da bodo izstopili iz KP, če kot komunisti ne bodo smeli v cerkev. Drugače je bilo opaziti, da ljudje niso popolnoma sprejemljivi za to, kar govorijo duhovniki.

V okrožju Ljubljana okolica so skušali duhovniki dobiti stik z ljudmi in poživiti Marijino družbo. Ideološko borbo s komunizmom so vodili ob pridigah na romanjih. Pri prvem svetem obhajilu in pri birmah so se skušali približati mladim. Ob agrarni reformi ni bilo kampanje za vrnitev zemlje, ampak so župniki prosili agrarno komisijo, da bi zamenjala parcele. V dveh primerih je potekalo nedovoljeno zbiranje prispevkov za obnovo cerkve in v obeh primerih je bil denar zaplenjen. Duhovniki so molili za srečno vrnitev preostalih duhovnikov in poudarjali, da je treba duhovnike poslušati ne glede na to, ali jih kdo razglašča za takšne in takšne. Skušali so tudi organizirati mladinsko organizacijo in cerkveni zbor. Ljudje se niso javljali, ko so romali na Brezje. Gostilne v okolici so imele naročilo za kontrolo romarjev, ki pa so prenočevali kar v cerkvi. V okrožju Novo mesto so bili duhovniki zelo aktivni, pa tudi zelo previdni. Širili so svoj vpliv in mobilizirali ljudi z obnovo cerkva, z romanji, s šmarnicami, z birmami. V tistem času so bile cerkve bolj polne kakor prej. Neposredno niso nastopali proti državi, so pa so ostro govorili o verskih vprašanjih v pridigah. V veliko oporo so jim bili učitelji. Opaziti je bilo, da verske prireditve nimajo podlage v pobožnosti, ampak potekajo zaradi druženja. Velik uspeh za duhovnike je bila birma, kadar so bili partijci botri, in več cerkvenih porok. V vzhodnem primorskem okrožju so se duhovniki zaradi dogodkov v conah A in B skušali vrniti v razna kulturna društva, da bi si pridobili vodilno vlogo, vendar

je bilo to onemogočeno. Pri pridigah so napadali KP, OF, državno ureditev in prepričevali, da je vera preganjana. Doseženo je bilo, da so skoraj vsi ljudje bojkotirali birmo v Trstu in v Gorici. Izpeljana je bila kampanja proti škofoma Margottiju in Santinu. Duhovniki so ljudem govorili, da se ne smejo udeleževati nedeljskega dela.

Poročilo je sledil referat sekretarja CK KPS Borisa Kidriča o aktivizaciji klerikalne reakcije. Ta aktivizacija je zakonita, ker NOB ni do kraja uničila klerikalizma. Tolkla ga je v moralno-političnem pogledu: nima več oblasti, nima več gospodarskih postojank, pa tudi agitacijskih in propagandnih postojank ne, to je tiskarn. Klerikalizem ni bil ob cerkveno organizacijo, na katero se je opiral. Poleg tega ni popolnoma izgubil korenin med ljudmi, posebno ne pri kmetih in med katoliško inteligenco. Ti namreč niso doživeli enako procesa med NOB, kakor so ga doživele najnaprednejše plasti, ki so v NOB sodelovale. Prav pri njih se je opazila aktivnost klerikalne reakcije – neoklerikalizem; to je notranji vzrok aktivizacije klerikalne reakcije, zunanji pa je v mednarodni situaciji, saj so mednarodni krogi fašizma nastopali vse ostreje. Tu je imel vlogo tudi Vatikan, ki je izdal nalogo, naj njegovi krogi rušijo avtoriteto svojih vlad, posebno je to veljalo za Titovo Jugoslavijo. V klerikalni aktivizaciji na Slovenskem ni bila samo katoliška duhovščina najbolj aktivna, ker je uporabila religijo. Tu so bili še ostanki katoliške sredine oziroma periferije oziroma inteligence, ki je med okupacijo nihala med sredino in OF, sedaj pa je odpirala politično ofenzivo, ko je trdila, da ni svobode katoliškega izražanja. Težnja je bila, razklati OF oziroma odtegniti katoličane od OF, pa tudi osamiti KP. Dvoličnost je bila navzoča v OF, ko so nekateri trdili, da se borijo proti klerikalizmu, ustvarjali pa neoklerikalizem. Krščanskih socialistov se ni dovolj aktiviziralo. Klerikalni reakciji je bilo treba zastaviti pot: verne množice, predvsem kmečke, je treba mobilizirati proti reakcionarni duhovščini, ki izkorišča njihova verska čustva, in se ne odločiti za preganjanje. Hkrati se ne sme popuščati, kjer je mogoče postaviti reakcionarne duhovnike pred sodišče. Oportunizem je v tem, da se tega ne izkoristi, ko pa začne »teči voda v grlo«, se to rešuje s terorjem, ne pa s političnim delom med ljudmi. Ne gre se boriti neposredno proti religioznosti ljudi, ker bi jih to vrglo v naročje reakcionarni duhovščini, ampak razgaliti, kako duhovščina izkorišča religioznost ljudi (AS 1589, t.e. 3, a.e. 204, Konferenca okrožnih in okrajnih sekretarjev KP, junij 1946).

Boris Kraigher, minister za notranje zadeve Ljudske republike Slovenije, je na partijskem posvetovanju sekretarjev okrajnih in rajonskih komitejev dne 9. marca 1948 med drugim povedal, da »predstavlja duhovščina nedvomno najmočnejšo notranjo agenturo ameriškega imperializma zato, ker predstavlja to agenturo Vatikan kot celota, ker je Vatikan v celoti predstavnik ameriškega imperializma v svetlu«. Obenem je ugotavljal, da je premalo boja proti temu. Uspeh proti duhovnikom bo, ko bo vera zasebna stvar vsakega posameznika, čim manjšega števila posameznikov. Zato je po njegovem potrebna sistematična prevzgoja ljudi. Uspeh prevzgoje je viden v mestih. Verouk je resda v upadanju glede na prejšnje leto, vendar to ni uspeh, kajti to je bilo doseženo bolj z administrativni ukrepi kakor pa tako, da bi šolsko mladino pritegnili v svoje vrste. Z ukrepom, da imajo otroci samo enkrat v letu možnost za prijavo k verouku, se je nekaj doseglo, ne pa veliko, ker se verouk poučuje ilegalno.

Glede romanj je poudaril, da ni dovolj samo prepoved, prav tako je premalo razkrinkavanja duhovnikov kot agentov imperializma. Po njegovem naj bi obstajali dokazi, da je škof Rožman nastopal kot voditelj duhovnikov, ki so bežali iz FLRJ, in jih neposredno pozival k narodnemu izdajstvu s tem, da se borijo proti komunizmu. Menil je tudi, da je vsa ta dejstva treba postaviti pred duhovnike člane OF: ali bodo obsodili vse to ali pa bodo molčali. Pokazati je treba, da je oblast trdna in da je to, kar delajo duhovniki, ne spravlja iz ravnotežja. Treba je tudi temeljito zasledovati delovanje duhovnikov in poglobiti razcep med njimi. Pravoslavna Cerkev v FLRJ je za Kraigherja dokaz, da ni preganjanja, da tisti, ki spoštuje državno oblast, lahko deluje. Drugače je tudi v pravoslavni Cerkvi precej sovražnikov, v Sloveniji se v glavnem lahko uporabi za razkrinkavanje Vatikana. Zadržno akcijo na vasi je treba izkoristiti proti Cerkvi. Cerkev pomeni stalno nevarnost za demokracijo, ker je po svojem bistvu sovražna in ker vedno vleče zaostale ljudi (AS 1589, t.e. 3, a.e. 216, Partijsko posvetovanje sekretarjev okrajnih in rajonskih komitejev, marec 1948).

V decembru 1948 je bilo na konferenci sekretarjev okrajnih in rajonskih komitejev poudarjeno, da so duhovniki »najmočnejša in najbolj udarna sila reakcije«. So najbolj organizirana skupina s svojo tradicijo in s preizkušenim aparatom. Na terenu bodo še dolgo pomenili »center reakcije«. Napačno je, boriti se proti duhovnikom samo »frontalno«, treba se je boriti z vztrajnim politično-ideološkim bojem. Napačno je, boriti se z administrativni ukrepi ali s pošiljanjem duhovnikov v koncentracijska taborišča. To se bo zgodilo, ko bodo iz množic izravnane religiozne korenine, zato pa bo potreben dolg ideološki boj, v katerem se bodo množice izolirale od duhovnikov. Vprašanje duhovnikov je treba tudi reducirati na izrazito versko vprašanje. Treba pa jih je čimbolj tolči in pripraviti do tega, da bodo maševali samo še v cerkvi. To se še ne bo zgodilo tako hitro. Zato je treba razbiti Cerkev kot enotno organizacijo, doseči diferenciacijo v njej. Doseči je treba boj v vrstah samih duhovnikov, tako da se bodo duhovniki sami med seboj začeli »tolči na diskusijah o posameznih vprašanjih«. Duhovniki so se v nekaterih krajih, posebno na Primorskem in deloma na Dolenjskem, delili ob narodnostnem vprašanju. Na teh uspehih je treba graditi dalje. Če to ni več toliko poudarjeno med duhovniki, ni treba misliti, da je konec vsega in da je treba »duhovščino tolči v celoti«. S tem bi strnili njihove vrste.

Nekateri duhovniki so bili povabljeni v OF, ker so sodelovali v NOB. Organiziran je bil sekretariat duhovnikov v OF: da bo njihova dejavnost proti reakciji, da se med seboj »koljejo«, da čimmanj delajo na terenu. Ljubljanski in mariborski škof nista bila proti vključevanju duhovnikov v OF, ker sta menila, da bosta duhovnike v OF izkoristila »za aktivizacijo in popularizacijo cerkve. Zato celo stremita za tem, da imata duhovnike v vrstah OF.« Med duhovniki člani OF bo boj »za tiste, ki bodo delali tako, kakor mi hočemo, in proti tistim, ki hočejo članstvo OF izkoriščati zato, da se cerkev afirmira pred masami«. O tem se ne sme govoriti, drugače se bo začel poudarjati politični pomen duhovnikov. Vsak duhovnik teži za tem, da ne bi bil proti Vatikanu in da bi bil aktivist OF na terenu. Bistveno je to, da se duhovniki borijo proti Vatikanu, če hočejo reševati Cerkev v Sloveniji. To pa skoraj pomeni, da preneha biti duhovnik. Upoštevati je treba, da jih je med njimi resda malo, vendarle nekaj, ki so prepričani duhovniki, in samo še nekaj poštenih. »Bolj po-

kvarjenih ljudi, kot jih je med duhovniki, je le malo kje na svetu.« Duhovniki vabijo aktiviste OF in učitelje, da bi stanovali v župnišču, nase navezujejo sodnike in intelektualce. Ni dovolj, boriti se samo z administrativnimi ukrepi. Znati je treba »voditi politik«. Duhovnik, ki je bil premeščen, mora ponovno zaprositi za dovoljenje, da bi lahko deloval.

Izkoristiti je treba starokatoličane in evangeličane proti Vatikanu. Zato ne bodo tako preganjani, dokler se bodo borili proti Vatikanu »z razkrinkavanjem pokvarjenosti in nemoralnosti rimokatoliške cerkve«. To bo KP delala podtalno. Zato je treba o tem govoriti, da bo usmeritev v povezavi z bojem proti duhovnikom jasna. Konkretno to pomeni: podprt bo kdo od duhovnikov, v časopisih bo pisalo, da so darovali za popravilo kake cerkve – tako nihče ne bo mogel očitati, da je vera preganjana. Po drugi strani pa se bodo izvajali ukrepi in zaprta bo tudi kaka cerkev.

Nesmiselno je, zaradi stanovanjske stiske zapirati župnišča in samostane. Glavni razlog mora biti razredni boj. Vatikan je treba videti kot organizatorja proti boju za socializem. Bistvo je: ali bodo z ukrepi razkrinkavali Vatikan ali pa bodo ljudje dobili argument, da je vera preganjana. Vsak ukrep mora biti takšen, da ga bodo ljudje razumeli kot preganjanje nasprotnikov socializma. Glede verouka je treba storiti vse, da ne bodo ljudje »pošiljali svojih otrok k tem homo seksualcem« in ne bodo dopuščali, da bi duhovniki vzgajali otroke proti ljudski oblasti. Napačno bi bilo, če bi se osredotočili samo na homoseksualstvo. Sistematično je treba organizirati otroke in mlade in jih navezati nase, da se jim bo zdel verouk izguba časa, videti morajo, da nimajo nič od vere. Okrajni odbori naj vežejo nase učitelje proti duhovnikom in jih materialno podpirajo in nagrajujejo. Učitelji morajo postati ideološko prepričani ljudje (AS 1589, t.e. 3, a.e. 219, Konferenca sekretarjev okrajnih in rajonskih komitetov, december 1948).

2. V letih 1951 in 1952

Na posvetovanju s sekretarji OK dne 19. januarja 1951 je Boris Kraigher ob dejstvu, da jim ni uspelo omejiti moči delovanja katoliške Cerkve, poudaril, da je boj proti veri in Cerkvi dolgotrajen, da bo še dolgo trajal vpliv vere in Cerkve na ljudi. Zato je treba čimbolj zmanjšati politični vpliv Cerkve na prebivalstvo. Treba je deliti duhovnike na tiste, ki se omejujejo na svoje »cerkvene dolžnosti«, in na tiste, ki vero izkoriščajo za boj proti ljudski oblasti. Cerkve in religije ni mogoče ukiniti čez noč z administrativnimi ukrepi, zato je treba čimveč prvih, da bodo močnejši od drugih. Pomemben je boj med njimi. Vatikan je ekskomuniciral tiste, ki so bili najbolj proti izkoriščanju Cerkve v politične namene. Duhovniki se tega zelo bojijo. Zato je treba pomagati tistim duhovnikom, ki so proti vatikanski politiki, jih podpreti z bonitetami in jim dati plačo, oskrbo, pokojnino. Plače bi jim morali kot državnim uslužbencem dati okrajni ljudski odbori. Duhovniki bodo plačani za verouk, po drugi strani pa je treba delati, da bi bila udeležba pri verouku čim manjša. Iskati je treba nove poti. Boriti se, da se duhovnikom privzgoji čut dolžnosti do države. Zajeti mlade in ženske, da ne bodo imeli časa, priti v stik z duhovniki. Kraigher je tudi menil, da je dosleden boj proti Cerkvi bolj izvedla fran-

coska kakor pa oktobrska revolucija. Miha Marinko je poudaril, da je treba v partijskih organizacijah »napeti vse sile, da se čimprej osvobodi ljudi vpliva religije« (AS 1589, t.e. 4, a.e. 227, Zapisnik posvetovanja s sekretarji OK, januar 1951). Dne 8. februarja istega leta je organizacijska sekretarka CK KPS Lidija Šentjunc na konferenci s sekretarji OK povedala, da je treba nenehno pojasnjevati vlogo duhovnikov. CMD ima »namen, da odvajja duhovščino od pokorščine Vatikanu in da je sredstvo za diferenciacijo duhovščine«. Del duhovnikov dela po navodilih »pobeglih klerikalcev« iz Trsta, ki so povezani z Vatikanom (AS 1589, t.e. 4, a.e. 228, Zapisnik konference s sekretarji OK, februar 1951).

Precej pozornosti so odnosu do Cerkve posvetili tudi na konferenci s sekretarji OK dne 29. maja 1951, ki jo je vodil predsednik takratne vlade Ljudske republike Slovenije Miha Marinko. Izpostavil je, da so bili v zadnjem času zelo dejavni duhovniki »z raznimi cerkvenimi prireditvami«. Sledil je pregled stanja po OK. Duhovniki se močno borijo za vsakega vernika, iščejo različne načine in poti, da pridejo do vernikov, cerkveno poročijo tudi na domu. Precej mladih raje ni vstopilo v KP, ker bi jih pozneje izključili zaradi cerkvene poroke. Marinko je spodbujal, naj se ožigosa delovanje duhovnikov po lokalnih časopisih. Duhovniki so vsestransko dejavni tudi pri kulturi (dramatika, pevski zbori). Od CMD se ne zahteva drugega, kakor da ne nasprotuje oblasti. Več primerov je, da so se duhovniki vrinili v organizacije OF in želijo to uporabiti za svoje namene. Na splošno pa je bila dejavnost partijskih organizacij premajhna.

Boris Kraigher je poudaril, da je navzoča »aktivizacija reakcije« glede vere; zaradi poročil nastaja vtis, da je še večja. Treba je zastopati stališče, da je to izkoriščanje vere in Cerkve v politične namene. Nujno je, »da duhovščino paraliziramo, da jo zaposlimo pri lastni notranji borbi«. Škodljivo je, vidne posameznike v CMD »aktivizirati kot neke agitatorje v naši politični borbi proti cerkvi«. S tem bi se oni izolirali v duhovniških vrstah in sodelovanje ne more biti iskreno, dokler je nekdo duhovnik. Lokalni tisk naj bi politično izkoriščal vse pozitivno v CMD; tako naj se pokaže, da niso vsi duhovniki enaki in da preganjanja vere ni. Tuji novinarji postavljajo vprašanja glede vere, potem glede Stepinca. Stepinac ni preganjan zato, ker je duhovnik, ampak »v kolikor je cerkev in vero izkoriščal v protiljudske namene«. Proti Jugoslaviji poteka dvostranski boj: Vatikan in informbiro. Nevarnejši je Vatikan, ker ima v svetu večjo politično zaslombo. Zato je treba politično »udariti« po Vatikanu. Marijine družbe in podobno niso preganjani kot takšni, ampak ker obstajajo težnje po izkoriščanju teh organizacij v politične namene. Člani KPS skušajo tajiti, da so se cerkveno poročili. Pogrebe bo treba bolj slovesno opravljati. Zdi se, da to ljudem manjka in so zato za cerkvene pogrebe. Prav tako bo treba storiti nekaj glede registracije rojstev, saj je to dogodek za družino, izvedla naj bi se bolj slovesno, morda s pričami. Treba bo rešiti vprašanje, kdo naroča cerkveni pogreb, saj nastaja spori, »ker se za necerkvenim pogrebom opravi še cerkveni obred.«

V povezavi s pripravami na birmo na Ptuju ni bilo protiukrepoz iz strahu, da se ne bi to spremenilo v še večjo demonstracijo proti oblasti. Izraženo je bilo mnenje, naj se ne govori veliko, da ne bo preveč poudarjena cerkvena reakcija. To je znamenje strahu in »povzročča defenzivo«. Treba je že vnaprej pripraviti administrativne ukrepe – spremljajo naj politično aktivizacijo – in okrepiti politične akcije

proti izkoriščanju vere v protisocialistične namene. V povezavi s tem so potrebni razni administrativni ukrepi. »To mora biti koordinirana, kompleksna akcija po vseh linijah, ki jo morajo voditi predvsem člani Partije ofenzivno.« Treba jo je podpreti s tiskom in »delavce zelo izkoriščati v borbi proti cerkvi in duhovščini« ter privedi »do masovne borbe proti kleru«. »Vsako napihovanje s temi paradami, kranclanjem, slavoloki, postavljanjem mlajev na takih mestih itd., da je to manifestacija belogardizma. In to je znati ožigosati, da je politična duhovščina belogardizem,« je še poudaril Marinko. Zato morajo biti organizacije »dovolj kričeče«, da bodo znale masam to pojasniti in da ne bo konflikta z versko čutečimi. Organizacije tudi ne premorejo dovolj »budnosti«, da bi znale začititi, »pri katerih dogmah lahko cerkev izcimi svojo politično manifestacijo in kako jo spretno izvedejo«. KP mora biti navzoča na vasi, drugače se bo kmet držal duhovnika in verskih praznikov. Treba je poskrbeti za primeren kulturni program, ki jih bo odtegnil od Cerkve (AS 1589, t.e. 4, a.e. 231, Zapisnik konference s sekretarji OK, maj 1951).

Eden od poudarkov na sestankih je bil tudi, da je starejšim treba pustiti svobodo vere, drugače pa je pri mladih, kajti religija ni prirojena, ampak je privzgojena. KP ima pravico, posredovati svetovni nazor mladini. »Če to zamudimo, opuščamo in dopuščamo, da jo kler napolni s svojimi predsodki, se pravi, da bomo čez 50 let še vedno postavljali to vprašanje religije in borbe proti njej v ospredje.« (AS 1589, t.e. 4, a.e. 232, Zapisnik posvetovanja s sekretarji OK, junij 1951) Miha Marinko je na enem od sestankov opozoril, da se kljub sklenjeni pogodbi za socialno zavarovanje s CMD ne sme odstopati od boja proti duhovnikom. Napačna taktika je, metati vse duhovnike v en koš. Pri osvobajanju ljudi »od verske mistike se gre za dosledno politiko: za razkrinkavanje sovražnih elementov v kleru, s čimer se dosega porajanje verske mlačnosti« (AS 1589, t.e. 4, a.e. 238, Zapisnik sestanka s sekretarji osnovnih partijskih organizacij industrijskih podjetij in s sekretarji MK oz. OK, februar 1952).

Na konferenci s sekretarji je bila dne 10. aprila 1952 izpostavljena problematika praznikov. Treba je »paralizirati razne verske tradicije«. Z državnimi prazniki še ni uspelo ustvariti pojma družinskega praznika, tega pa si ljudje želijo. Delavci se strinjajo, da se namesto verskih praznikov uvedejo drugi družinski prazniki, in bodo verske opustili. Glede vzgoje staršev je nujno, da se odtegnejo vplivu duhovnikov. V OK Murska Sobota so duhovniki zagrozili, da bodo izstopili iz OF in iz CMD, če se bo tako pisalo proti njim. Zato naj razkrinkajo posamezne primere. Vida Tomšič je odgovorila, da ni potrebe po pogajanjih z duhovniki glede CMD in da ne bodo tako hitro odstopili zaradi ugodnosti. Ni treba »frontalno« napadati CMD, duhovnik je za idealistični svetovni nazor in člani CMD ne bodo agitirali za KP. CMD se uporablja za diferenciacijo med duhovniki. Glede religije so razlike med posameznimi okraji. Antireligiozna propaganda mora biti konkretnejša. Vsak OK si mora izdelati svojo taktiko boja proti religiji (AS 1589, t.e. 4, a.e. 239, Zapisnik konference s sekretarji OK, april 1952).

Vida Tomšič je na konferenci s sekretarji OK in MK dne 1. julija 1952 poudarila, da boj proti duhovnikom marsikje dobro uspeva, marsikje pa ga bo treba zaostri. Ta boj je bolj zapleten kakor boj proti informburoju, zahteva več časa. Odnos države do Cerkve in odnos KP do religije ljudje mešajo. Preveč je administrativnih ukrepov, premalo pa politične, idejne borbe. Dušan Bole, član podkomisije za ide-

ološko-vzgojno delo pri CK KPS, pa je poudaril, da je gradivo o duhovnikih zelo obširno. Propaganda je dosegla precej uspehov, saj je bilo objavljenih več člankov proti Vatikanu. Ponekod pa je tisk zašel v »antifarško gonjo«. Malo je gradiva, »ki bi vršil funkcijo kritike zaostale religiozne miselnosti«. Na »aktualnih problemih bi lahko pobijali tiste religiozne osnove med našimi ljudmi«. V krajevnem tisku je najti premalo glede boja proti klerikalni reakciji. Časopisi, ki so za člane KP in za delavce, bi morali vprašanje KP do religije »bolj ostro in odkrito« izpostaviti, drugi časopisi pa bi »morali prinašati predvsem konkreten material v smislu naše politične borbe proti klerikalni reakciji«. Samo v nekaj okrajih so na ljudskih univerzah politična predavanja o Vatikanu. V programu tudi nimajo »poglobljene borbe« proti religiji. Izobraževalni tečaji se niso veliko izboljšali in potekajo brez kontrole, zato jih izkoriščajo duhovniki, poučujejo pa »razne nune, članice Marijine družbe, razne klerikalne učiteljice«. Čeprav je v dnevnikih večina člankov proti duhovnikom, pa se pozablja na tiste, ki so z njimi povezani: cerkveni ključarji, cerkovniki, bogati kmetje itd. Posebno področje je izločanje »klerikalnega vpliva iz naših šol«. Odkar ni več verouka v šolah, je še več nevarnosti, da bodo mladi prišli pod vpliv duhovnikov. Tako kakor to velja za druge sestanke, je treba tudi verouk prijavljati na notranjo upravo. Ob sodelovanju komiteja z notranjo upravo bi »sistematično spodbijali pouk verouka«. Še vedno je preveč zanašanja na administrativne ukrepe, manjka pa iznajdljivosti. Nato je Stane Kavčič poudaril, da ne more potekati sistematičen boj proti religiji, če KP ne bo »čista«, brez tistih, ki na skrivaj opravljajo versko prakso, kajti religija je nezdržljiva s KP. Vida Tomšič je podprla S. Kavčiča in poudarila akcijo »proti resnično vernim ljudem. Tu se je treba orientirati na daljšo dobo antireligiozne propagande«. Povedala je tudi, da bodo v Ljubljani opravljali »krst« otrok z »določenim obredom«: otroka bodo dali v staro kranjsko zibelko, ga prekrili s slovensko zastavo, podpisala bosta dva botra v smislu skrbništva namesto staršev. Podobno bo poskrbljeno za poroke in pogrebe (AS 1589, t.e. 4, a.e. 241, Zapisnik konference s sekretarji OK in MK, julij 1952).

3. Po preimenovanju KPS v Zvezo komunistov Slovenije (ZKS)

Tudi po preimenovanju KPS v ZKS se odnos do katoliške Cerkve ni spremenil. Na posvetovanju s sekretarji MK in OK dne 21. novembra 1952 je Vida Tomšič poudarila, da se nekateri člani ZK še vedno na skrivaj cerkveno poročajo in krščujejo otroke. Ni tragedija, če bo ZK izgubila nekaj članov. Ljudje, ki še niso razčistili z religijo, ne morejo biti člani ZK, niso pa sovražniki socializma. Religijo je treba odpraviti iz ZK, ne pa »zmerjati na odprtih sestankih ostale ljudi, ker hodijo v cerkev«.

Boris Zihlerl, voditelj komisije za agitacijo in propagando, pa je povedal, da nekateri niso obračunali s svojimi religioznimi predsodki. Članstvo v partiji so imeli za privilegij oziroma zaradi položaja, »ker so smatrali, da izgube položaj, če se pokažejo kot religiozni. Iz tega je rasel novodobni klerikalizem«. Če nekdo pravi, da je komunist, potem ne more biti religiozen. »Pri propagandi je treba poudariti, da je ostrina, ki je danes nujna v borbi proti kleru, rezultat političnih kontrarevolucionarnih akcij klera, Vatikana itd., ne pa boja proti religiji kot taki.« Zgolj z admini-

strativni ukrepi se zadržuje pravi razvoj družbe, »ker ustvarjamo razne mučenike, kar je le voda na mlin Vatikana«. Ustvariti je treba takšne življenjske razmere, da bo religija izginila, in hkrati vzgajati otroke v šoli, da bo ta razvoj pospešeno tekkel. Pri boju proti »reakcionarnemu kleru« je treba razčistiti, »kaj je religija kot ostanek starega v zavesti ljudi in kje so razni religiozni obredi sredstva reakcije za boj proti nam«. Kjer se to jasno pove in pokaže, ne bo odpora, razumeli bodo tudi »religiozno nastrojeni«, če pa to poteka birokratsko, administrativno, »se ta boj proti klerikalizmu izcimi v protiverski boj, kar pa nam utegne zelo škodovati«. Vida Tomšič je v nadaljevanju dodala, da morajo imeti učitelji jasne pojme o politiki Vatikana, drugače ne morejo biti učitelji (AS 1589, t.e. 4, a.e. 244, Zapisnik posvetovanja z org. sekretarji MK in OK, november 1952).

Reference

AS 1589 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Centralni Komite zveze komunistov Slovenije 1945–1954, t.e. 3.

AS 1589 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Centralni Komite zveze komunistov Slovenije 1945–1954, t.e. 4.

Drnovšek, Darinka, ur. 2000. *Zapiski politbiroja CK KPS/ZKS 1945–1954*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 99—109

UDK: 272-662:3:929Tominec A.

304:272

Besedilo prejeto: 10/2010; sprejeto: 01/2011

Silvin Krajnc

Aktualnost krščanskega socialnega nauka o delu in lastnini p. Angelika Tominca Ob 50. obletnici njegove smrti

Povzetek: V prispevku sta prikazana misel in delovanje p. Angelika Tominca, ki je bil še posebno socialno dejaven od leta 1920 do leta 1941. Izhodišče njegovih razmišljanj je bil konkretni človek delavec, ki se zavzema za svoje pravice, da bi mogel živeti življenje, vredno človeka in njegove družine. Bil je idejni vodja Jugoslovanske strokovne zveze, plodovit pisatelj o socialnih problemih in obenem profesor na Krekovi socialni šoli.

V razpravi smo Angelikovo delovanje umestili v okvir krščanskega socializma in pri tem posebej poudarili njegovo gledanje na človeka delavca. Izhodišče vsega razmišljanja je – kakor že rečeno – človek v svoji zgodovinski, kulturni, politični, etični, religiozni in socialni razsežnosti. Njegov prispevek k razvoju socialne misli je predvsem v tem, da je pokazal, kako zelo je tudi delavcu potrebna izobrazba, ki mu pomaga, da začne misliti s svojo glavo in ne postane lahek plen ideologij. Kot nasprotnik kapitalizma je pokazal na njegove slabosti, pohlep in izkoriščanje delavcev.

Ključne besede: p. Angelik, delo, delavec, socialna pravičnost, lastnina, krščanski socializem, kapital, izobrazba

***Abstract:* The Topicality of Christian Social Teaching about Work and Property as Developed by Fr. Angelik Tominec. On the 50th Anniversary of his Death**

The paper shows the thought and the work of Fr. Angelik Tominc, whose main social action took place in the period from 1920 to 1941. The starting point of his considerations was the concrete worker standing up for his rights so that he and his family could have a life worth living. He was the mind behind the Yugoslavian Professional Association (Christian socialist trade union), a prolific author who wrote about social problems and at the same time also a teacher at the Krek Social School.

In the paper Fr. Angelik's work is positioned within the framework of Christian socialism with special emphasis on his view of the worker. His starting point is the man in his historical, cultural, political, ethical, religious and social dimensions. His main contribution to the development of social thought consists in showing that the worker also urgently needs an education, which will help him to think with his own head and prevent him from becoming an easy prey of

various ideologies. Since he was opposed to capitalism, he pointed out its weaknesses, greed and exploitation of workers.

Key words: Fr. Angelik Tominec, work, worker, social justice, property, Christian socialism, capital, education

1. Uvod

Franciškan p. dr. Angelik Tominec (1892–1961) je kot župnik frančiškanske župnije Marijinega oznanjenja v Ljubljani umrl na veliko noč, 2. aprila 1961. Z bratom p. dr. Romanom Tomincem (1900–1991) sta bila poznana kot izvrstna pastoralna delavca v središču Ljubljane, ki sta v težkih razmerah po drugi svetovni vojni iskala izvirne poti oznanjevanja, liturgične preнове in služenja ubogim. Izhajala sta iz ljubljanske delavske družine, v kateri je bilo osem sinov. Frančiškanski red jima je omogočil temeljito humanistično in teološko izobrazbo, ki sta jo skrbno nadgrajevala.¹ Bila sta profesorja na redovni šoli, kaplana in župnika in kurata v zaporih; opravljala sta še mnoge druge redovne službe. Oba sta veliko pisala v revije *Čas*, *Cvetje*, *Križ*, *Križ na gori*, *Vera in življenje* in *Nova pot* in drugam. P. Roman je bil tudi učitelj verouka na raznih šolah, dobrih trideset let pa profesor krščanske umetnosti na Teološki fakulteti v Ljubljani.

P. Angelik se je pred drugo svetovno vojno zavzeto posvečal socialnim vprašanjem in bil dvajset let idejni vodja Jugoslovanske strokovne zveze in predavatelj na Krekovi socialni šoli. Svoje članke je redno objavljaval v *Socialni misli* in v *Delavski pravici*, napisal pa je tudi temeljito razlago prve socialne okrožnice *Rerum novarum*. V razpravi bomo predstavili temeljna izhodišča krščanskega socializma, kakor ga je razumel in utemeljeval p. Angelik, njegovo pojmovanje dela in lastnine, nato pa njegovo socialno misel in delo ovrednotili v luči nauka drugega vatikanskega cerkvenega zbora in učenja socialnih okrožnic zadnjih papežev in drugih cerkvenih dokumentov.

2. Krščanski socializem

Slovenski katolicizem si je v prvi polovici 20. stoletja prizadeval za vodilno vlogo v družbenem življenju in iskal poti, kako bi obvladoval politično, gospodarsko, kulturno in socialno področje. Njegovi voditelji so počasi spoznavali, da je družba postala večplastna in da je posamične sisteme moči težko nadzorovati iz skupnega in nadrejenega središča. Katoliške zamisli o rešitvi tega problema se razlikujejo prav po tem, koliko se zavzemajo za razsrediščeni družbeni sistem in koliko dajejo prednost nekemu področju, ki naj bi še nadalje ohranjalo vodilno vlogo.²

¹ P. Angelik je leta 1917 doktoriral v Freiburgu v Švici z nalogo *Vorherbestimmung der Menschwerdung nach der Lehre des Franziskanerkardinals Matthäus ab Acquasparta*, p. Roman pa leta 1926 v Münchnu z razpravo *Dr. Franz Xav. Prešeren und die deutsche Literatur*.

² O katoliških modelih piše Srečo Dragoš v razpravi (Eks)centričnost katoliških modelov na Slovenskem in primerja med seboj posamezne koncepte, in to glede na pomen, ki ga ti koncepti pripisujejo Karitas,

V začetku 20. stoletja se je v boju proti liberalizmu in socializmu trudil za poenotenje vseh družbenih področij škof Anton Mahnič, ki pa so ga nasprotniki ostro napadali. V glavnem so se kritiki spotikali ob njegove načelne kritike slovenskih pesnikov in pisateljev, a to je bil le manjši del njegovih prizadevanj. Veliko pomembnejši je Mahničev »boj duha, resnice in znanja, ki je storil konec slovenskemu polovičarstvu, neznačajnemu slepomišenju in elastičnemu kolebanju navzgor in navzdol, na desno in levo«, kakor mu je ob smrti priznal celo *Slovenski narod* (Pirc 1990, 119). Kermauner pa ugotavlja, da je bilo vzdušje v takratni katoliški Cerkvi takšno, da jo je najprej skrbela predvsem dogmatska čistost nauka in šele potem razumevanje in sprejemanje človeka. Meni, da je poleg mnogih vrlin imel Mahnič, žal, premalo posluha za človekovo svobodo. Rad bi oblikoval človeka, ki bi ravnal kar najbolj pravilno, a ne svobodno (Kermauner 1990, 224).³

Za ustvarjanje nekonfliktne in solidarne družbe sta si prizadevala Janez Evangelist Krek in Aleš Ušeničnik, ki sta nasprotovala tržni konkurenci in revolucionarnim prevratom v družbi. Opozarjala sta, da je treba v delovnih odnosih postaviti na prvo mesto pravičnost in šele nato krščansko ljubezen.

Andrej Gosar je v svoji kritiki solidarističnega krščanskosocialnega gibanja opozoril, da samo načelo stanovske vzajemnosti ne zadostuje za rešitev perečih družbenih vprašanj, ker ni prepoznalo medsebojnega tekmovanja in boja med različnimi stanovi in sloji ali razredi. Delavci so bili do takšnih stališč nezaupljivi. Marksistične rešitve so se jim zdele bolj radikalne (Gosar 1994, 35).

S svojo zamislijo krščanskega socialnega aktivizma je Gosar iskal sistemsko rešitev. Za izraz aktivizem se je odločil zato, ker je dobil krščanski socializem preveč marksistični prizvok. Marksistični socializem pa je veljal kot sinonim za nasilje, razredni boj, revolucijo in kot takšnega ga je obsodila tudi enciklika *Quadragesimo anno*. Zato si je Gosar prizadeval za krščanski socializem v nemarksističnem smislu in ga poimenoval aktivizem (27). Po njegovem prepričanju socialna politika pomaga socialno nemočnim skupinam, da se morejo v tekmovanju z drugimi interesnimi skupinami primerno uveljaviti. S tem jih usposablja za samostojno življenje. Vloga Karitas je predvsem v tem, da pomaga revnim in bednim ljudem, ki iz kakršnegakoli vzroka sami ne zmorejo živeti človeka vrednega življenja. Pri preureditvi sodobne družbe pa karitativne ustanove nimajo nobene posebne vloge (Dragoš 1993, 37).

P. Angelik je pripadal skupini krščanskih socialistov. Idejno je krščanski socializem po definiciji zgodovinarja Janka Prunka »prizadevanje, ki poskuša socializem pomiriti s krščanstvom oziroma socializem utemeljiti na religioznih temeljih. Nazor nikakor ni enoten kot na primer marksizem ali podobni idejni nazori in nima kakih

socialni politiki, ideologiji in tržnim zakonitostim. Razdeli jih po naslednjem redu: katoliški integrizem, krščanski solidarizem, krščanski socialni aktivizem, krščanski socializem, socialistični kristjani, korporativizem, boljševizem, samoupravni socializem, pluralizem (Dragoš 1993, 34–35).

³ Drugi vatikanski koncil je v Izjavi o verski svobodi zapisal: »Dostojanstva človeške osebe se ljudje v današnji dobi vedno bolj zavedajo. Vsak dan raste število tistih, ki zahtevajo, da se ljudje pri dejanjih odločajo po lastnem preudarku in v odgovorni svobodnosti, ne pod pritiskom sile, temveč v zavesti svoje dolžnosti. ... Cerkveni zbor prav tako izpoveduje, da te dolžnosti zadevajo in vežejo ljudi v vesti, in da resnica ljudi ne sili k priznavanju drugače kakor z močjo resnice same, ki blago in hkrati krepko prodira v duhove.« (VS 1)

splošno priznanih teoretičnih del. Njegovim privrženecem sta skupna krščansko etično religiozni ideal in prepričanje, da je kapitalistični gospodarski sistem nezdržljiv z nauki krščanstva.« (Prunk 1977, 132) Posamezne skupine so si v tem duhu prizadevale svoje sodobnike prepričati, »da je v marksizmu dvoje elementov: gospodarska teorija, to je znanstvena analiza kapitalizma na osnovi delovne teorije in teorije o presežni vrednosti, in svetovnonazorska osnova, to je materialistična filozofija, in to gospodarsko teorijo je mogoče združiti s svetovnonazorsko nasprotnim krščanskim etosom« (132). Gosar (1920, 39) je tako označil solidarizem kot moralno, socializem pa kot socialno obliko izpeljave načela krščanske pravičnosti.

Pomen krščanskega socializma je po Dragoševem mnenju (1993, 38) predvsem v tem, da si je upal oporekati uradnemu katolicizmu in katoliški stranki (SLS), čeprav je bil cilj Jugoslovanske strokovne zveze (JSZ) predvsem uveljavitev pravic delavcev. Temu gibanju so pripadali izobraženci, organizirani v Jugoslovanski strokovni zvezi, to je katoliškem delavskem sindikatu, in blok krščanskosocialističnega delavstva. Spraševali so se: Kako radikalno preseči kapitalistično ureditev oziroma dokončno razrešiti boj med kapitalom in delom? Kako narediti odločen korak naprej od uradnega katolicizma in kako hkrati zavreči model korporativizma in ne zaiti v boljše-vistični kolektivizem? »Krščanski družbeni nauk pa se je na Slovenskem kljub soočenju članov različnih taborov uspešno razvijal in poglobljaj, k čemur so prispevali Aleš Ušeničnik, p. Angelik Tominec in posebno Andrej Gosar.« (Juhant 2011, 129)

Pri iskanju odgovorov na zastavljena vprašanja so bili krščanski socialisti zelo načelni. Odgovor na prvo vprašanje so videli v tem, da so poleg formalnopravnih pravic in dolžnosti izpostavili predvsem potrebo po dejanski pravičnosti. »Kjer je dolžnost, mora biti tudi pravica!« zatrjuje Angelik Tominec v razpravi o *Osnovah krščanskega socializma* (1925, 129–138). Da se bodo pravice upoštevale, pa potrebujemo poročstvo. Angelik odgovarja takole: »Dolžnost ima svoje zadnje poročstvo, da bo izvršena, le v npravni (moralni) zavesti človeka in npravna zavest ima svoj trdni temelj le v Bogu.« (135) Če posameznik in družba Boga tajita, ni več »vrhovne« garancije za pravičnost. Kljub temu pa v človeku (delavcu) ostaja živa zavest o npravnih pravicah. Nato nastopi odklon, ko si delavci vzamejo svoje pravice na silo, ker se ne ozirajo več na Boga. Angelik poudari: »Zato je naravna posledica pravice brez pravičnosti ... boj in ni samo slučaj, ... da so mnogi dandanes prepričani, da ni možno doseči pravice brez razrednega boja.« (Tominec 1931, 24)

Tominec trdi, da so brezbožni koncepti boljše-vističnega kova nevarni, saj hočejo uveljaviti pravičnost mimo božje pravičnosti ali celo proti njej. Katoliški solidarizem ponuja dobro rešitev, ko poudarja versko-moralno prenovo, a je nezadosten, ker je po mnenju krščanskih socialistov premalo radikalen, ko govorimo o pravicah delavstva. Socializem in komunizem pa sta seveda nesprejemljiva, ker sta brezverska. Drugače pa je glede ekonomske analize družbe sam papež Leon XIII. »tozadevno enih misli z Marxom in Lassalom«, zapiše p. Angelik v razlagi papeževe okrožnice *Rerum novarum* (120).

Da je Angelik dal razlagi okrožnice *Rerum novarum* naslov *Osnovna načela krščanskega socializma*, pomeni: v okrožnici je moral prepoznati načela krščanskega socializma, čeprav iz samega teksta okrožnice socializma ni mogoče izpeljati. Nasprotno, okrožnica celo zavrača socializem, ga istoveti z materializmom in ga ob-

soja. Prunk meni, da Angelik morda še ni imel jasno izdelane teorije o vsebini okrožnice, a »se je z odločnimi protikapitalističnimi in že močno socialističnimi nazori hotel verjetno zvito skriti za papeško avtoriteto« (Prunk 1977, 106). V vseh obrambah in zagovorih krščanskega socializma je Angelik dosledno poudarjal, da Jugoslovanska strokovna zveza črpa svoja temeljna načela iz papeških enciklik.

Edvard Kocbek je s krogom ljudi, ki so se zbirali ob revijah *Križ*, *Križ na gori* in *Dejanje*, veljal za socialističnega kristjana, ki gradi na vrednotah evangelija. Poudarjal je, da je treba potegniti jasno črto ločnico med človekovo svobodo in obveznostjo. Ta črta ne sme potekati vertikalno med posameznimi nazori kakor doslej, ampak horizontalno med življenjskimi ravnmi. Če namreč potegnemo razmejitve med posameznimi nazori vertikalno, pomeni to klerikalistični model družbene organizacije, ker s tem razmejimo krščanski nazor od materialističnega, krščansko filozofijo od materialistične, marksistično politiko od katoliške, komunistično ekonomijo od katoliške, neko vrsto umetnosti, kulture, športa, zabave od druge vrste. Celotna družba se na vseh področjih vertikalno razdeli po nazorski podlagi. To vodi v totalno konfrontacijo (Kocbek 1989, 140).

Kocbek predlaga horizontalno razmejitve, pri kateri neki nazor združuje ljudi, ki enako mislijo le na duhovni ravni. Tako se gospodarstvo, socialna politika, znanost, umetnost in druga področja ne bodo več ravnala po ideoloških, ampak po svojih lastnih kriterijih. S tem se jim priznava avtonomija, in to avtonomija za in avtonomija od. Kocbek je to povedal v strnjeni obliki takole: »Moramo se afirmirati iz avtonomnih področij kot nosilci resničnih kvalit: politična preudarnost, nazorska ustreznost, osebna ustvarjalnost.« (Kocbek 1991, 15) Kocbek in Gosar sta si v tem razmišljanju zelo blizu.

Ko presojava socialno misel v tridesetih letih 20. stoletja, ugotavljamo, da so Gosar, Ušeničnik in Angelik kot vodilni teoretiki krščanskega reševanja socialnih vprašanj v svojem času zagovarjali različna stališča, vendar so imeli skupno vero v Boga, sprejemali so učenje Cerkve in radi so imeli človeka. Največkrat so med njimi nastali nesporazumi, ker sta Ušeničnik in Angelik presojava gospodarska vprašanja kot teologa in moralista, Gosar pa kot sociolog in poznavalec zakonitosti ekonomije. Ušeničnik in Angelik sta dogajanja na gospodarskem področju gledala »skozi očala preteklosti« in nista bila pripravljena sklepati kompromisov z modernim svetom. Gosar pa se je sprijaznil z modernimi tokovi in sprejel misel, da gospodarstvo deluje po svojih zakonitostih, ki pa tečejo največkrat kar mimo krščanstva (Simčič 1992, 119). Krščanstvo ima nalogo, da opozarja na moralne vrednote pravičnosti in skupnega dobrega in si prizadeva ekonomske zakonitosti preoblikovati, če je seveda to sploh mogoče.

3. Vrednotenje človeškega dela

Antičnemu človeku je bilo ročno delo nečastno opravilo. Samo poljedelstvo, ki so ga seveda opravljali sužnji, je za Aristotela, za Platona in za Sokrata še sprejemljiva dejavnost (Tominec 1931, 100). Ko govori Sveto pismo o stvarjenju, prikazuje človeka kot odraslega božjega otroka, ki je sposoben zase skrbeti, napredovati

in se razvijati. Človek in narava sta naravnana drug na drugega, tako da človek s svojim delom razvija sebe in naravo. Človek s svojim delom naravo počlovečuje in s tem dokazuje, da ni samo del narave, ampak jo tudi presega. V tem smislu je človek kot delavec božji sodelavec. Pri svojem delu pa se zaveda, da so naravna bogastva zemlje dana vsem ljudem in da mora biti naše delo vedno v blagor tudi drugim (101).

Jezus pravi sam o sebi: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge.« (Mt 20,28) Po Angeliku zaradi takšne drže Jezusa mnogi prištevajo med proletarce in socialiste, tudi če drugih njegovih nauk ne sprejemajo. Jezus je postavil zlato pravilo pravičnosti: »Delavec je vreden svojega plačila.« (Lk 10,7) Apostol Pavel pa je razglasil splošno dolžnost dela: »Kdor noče delati, naj tudi ne jé.« (2 Tes 3,10) Angelik še spomni, da je človek dolžan delati vse življenje, če mu le zdravje to dopušča. Kot potrditev te zahteve navaja Jezusovo priliko o talentih (Mt 25,14–30), v kateri dá gospodar lenega hlapca vreči v temo, ker je svoj talent zakopal. Talenti – vsak človek jih je nekaj prejel – so njegove telesne in duševne zmožnosti (103).

Ob srečevanju z delavci, ki so na delovnem mestu doživljali velike krivice, je Angelik sprejel načelo, ki pravi, da sta lastnina in posest sad dela (RN 17). Človek si pridobi posest z delom in to mu prinese materialno neodvisnost. Ljudje hrepnijo po tej samostojnosti, vendar se morajo zavedati, da se v posesti in bogastvu skriva pohlep. In prav pohlep preprečuje izpolnjevanje Jezusovega načela, ki je povsem jasno: »Delavec je vreden svojega plačila.« Ta pohlep je tudi vzrok za veliko napetost, ki vlada med delom in posestjo dobrin (Tominec 1925, 131). Kristusu revolucije niso bile pri srcu, saj se je zavedal, da socialna revolucija samo začasno spremeni lastnike denarja in oblasti. Oblast in denar imata namreč tako velik vpliv na človekovo srce, da nekdanjega zatiranca spremenita v novega samodržca, čigar ravnanje nujno povzroči nov upor (135).

3.1 Odnos med delom in kapitalom

Angelik je veliko razmišljanj posvetil kapitalu in kapitalističnemu sistemu, saj je v odnosu do kapitala videl izvir krivic. Kapitalizem je doživljal kot gospodarski sistem, ki ga lahko razložimo, ne moremo pa ga moralno opravičiti, ker slovi na napačnem načelu, da vrednost sama proizvaja novo vrednost. Kapital naj bi bil torej sam zmožen proizvajati novo vrednost. Zato se dogaja, da se velika množina dobrin velikokrat znajde v enih samih rokah. To rojeva prepad med bogatimi in proletarci (Tominec 1925a, 198).

Dokler je človek gospodar in delavec obenem (kmet, obrtnik), je njegov kapital le sredstvo in med kapitalom in delom ni razlike. Ko pa ima delavec samo golo moč, produktivna sredstva pa so last drugega, takrat začnemo govoriti o ločitvi dela od kapitala, začne se kapitalizem. Na eni stani je podjetnik s svojo tovarno, stroji in denarjem, na drugi strani je delavec s svojo delavno močjo. Oba skupaj proizvajata tovarniške izdelke. Potrebna sta oba, delo in kapital, vendar se o kapitalu zmotno misli, da lahko sam povečuje vrednost. Delo množi vrednost in s tem tudi kapital. Kapital sam na sebi je nerodoviten (199).

Novo vrednosti ne proizvajajo surovine ali stroji, živina ali drevje, zemljišča ali vodne sile, ampak delo. Denar ne more roditi novega denarja, ker je mrtev. Novo

vrednost doda le delo. Misel, da mora med tem, kar človek dá, in tem, kar prejme, med trdom in stroški in plačilom, vladati enakost, je zagovarjal že Aristotel (Aristoteles 1994, 165). Bogatenje samo iz denarja je oderušstvo, dohodki, ki nimajo podlage v delu, so krivični. Papež Leon XIII. zatrjuje: »Najbolj gotova resnica je, da bogastvo družbe nima drugega izvira, kakor iz dela delavcev.« (RN 46) Seveda papež ne zanika dejstva, da sta za materialne izdelke potrebna snov, ki jo dobimo v naravi, in delo. Delo samo torej ne zmore nič, če ni snovi. Če sta lastnika snovi in dela različna, se morajo tudi proizvodi ali dohodki deliti med oba po meri pravičnosti. Ob takšnih izvajanjih Ušeničnik (1930/31, 364–365) opozori Angelika: Marxovo dokazovanje, da je dobrinam skupno le delo, je napačno.

Zakaj se je zdela Marxova teorija sprejemljiva? Ko razmišljamo, kako bi svet pravično uredili, nam je najbližje načelo, naj vsak odrasel in zdrav človek živi od svojega dela. Živeti le od oderuških obresti je nečastno in izkoriščevalsko. Zdi se, da se vrata do oderuških obresti odprejo, če se prizna kapitalu produktivnost. Če kapital prinaša dohodek, ga tudi denar, ki je sinonim za kapital, za lastnino in za bogastvo. Kapital je produktiven, če je obogaten z delom. V zvezi z delom pa je produktiven tudi denar, saj prinaša dobiček. Zlo je v tem, da si kapital in denar lastita prevelik delež. Zato cerkveni socialni nauk poudarja, naj se skupni dohodki dela in kapitala delijo po načelu socialne pravičnosti (365–366) in naj se delo, kolikor je le mogoče, združi z lastništvom kapitala (LEX 14).

Gosar je opozarjal, da sta trg in upanje na dobiček v svobodnem gospodarstvu glavna regulatorja proizvodnje. Če bi iz modernega gospodarstva hoteli izbrisati dobiček, bi se morali odpovedati denarnemu menjalnemu sistemu. Vprašanje, ki se postavlja, je, kako gospodarstvo, ki se ravna po dobičku, tako urediti, da bo hkrati ustrezalo tudi skupnim potrebam in se uporabljalo v skupno blaginjo. Gosar pravi, da si je treba prizadevati za pošten zaslužek z ustrezno socialno politiko, z obdavčitvijo večjih zaslužkov pa omejiti zasebno lastnino in priti do sredstev, ki jih potrebuje skupnost (Gosar 1943, 86).

4. Presoja Angelikovega razmišljanja o delu v luči novejših cerkvenih dokumentov

V razpravi smo se srečali z Angelikovim pogledom na človeško delo, ki v skladu s frančiškansko skotistično teologijo ni najprej kazen za greh, kakor je učil sv. Avguštin, ampak nekaj, kar preprosto sodi k človeški naravi. Angelik pravi, da je bilo »ustvarjeno obenem s človekom«, in to zato, da bi človek »z delom vzgajal samega sebe« (Tominec 1931, 102).

To razmišljanje potrjuje papež Janez Pavel II., ko v okrožnici *Laborem exercens*, ki je posvečena človeškemu delu in je bila izdana leta 1981 ob devetdesetletnici okrožnice *Rerum novarum*,⁴ pravi, da je »delo za človeka dobrina«, ki jo sv. Tomaž resda imenuje »bonum arduum« (naporna dobrina), a je vendarle zares dobrina,

⁴ Jezuit Oswald von Nell-Breuning (Trier, 8. 3. 1890 – Frankfurt, 21. 8. 1991) pravi, da so bile vse papeške okrožnice napisane z vidika »od zgoraj navzdol«, to okrožnico pa piše nekdo, ki stoji sredi ljudi in ima osebno izkustvo ročnega in intelektualnega dela (LEX 56).

dobrina njegove človeškosti. Poleg tega da je koristna in večkrat daje zadovoljstvo, je tudi častna dobrina, ki človekovo dostojanstvo izraža in množi (LEX 9).

Čeprav je bil človek poklican k delu, je kljub temu v prvi vrsti delo »za človeka« in ne človek »za delo«. Papež pravi, da je »prvenstveni temelj vrednosti dela človek sam, subjekt dela«, zato ima subjektivni smisel dela prednost pred objektivnim. Čeprav priznavamo, da imajo različna dela večjo ali manjšo objektivno vrednost, je vendarle res, da je merilo za vrednotenje dela predvsem dostojanstvo subjekta dela, to je človeške osebe, ki delo opravlja. Cilj vsakega dela, tudi enoličnega in preziranega, je vedno človek sam (6).

V duhu teh trditev še bolj občudujemo Angelika, ki se je v svojem času zavzemal za spoštovanje vsakega delavca, zahteval njegovo zaščito in skrb za človeške odnose in se boril proti vsaki odtujitvi ali alienaciji, o kateri je govoril marksizem.⁵

4.1 Človek je pot Cerkve

Smisel človekovega življenja se ne izčrpa z zemeljskim življenjem v svobodni in bogati družbi, temveč je treba zemeljski napredek postaviti v okvir »božjega kraljestva«. To pa pomeni, da moramo moralne zahteve, ki izvirajo iz dostojanstva človeške osebe, postaviti na najvišje mesto (Juhant 1994, 11). Naša skrb mora biti usmerjena k oblikovanju srečnih, svobodnih, kulturnih, moralnih, solidarnih in poduhovljenih ljudi. Zato družbeni nauk Cerkve upošteva dve temeljni načeli: solidarnost in subsidiarnost. S solidarnostjo premagujemo individualizem in liberalizem, subsidiarnost pa presega centralizem, diktaturo in avtoritarne družbene ureditve (Stres 1989, 113).

Človeška oseba je postavljena v središče Angelikovega zanimanja: trdno je bil prepričan, da mora biti človek tudi prva skrb Cerkve. To prepričanje je pozneje vztrajno zagovarjal papež Janez Pavel II. V okrožnici *Sollicitudo rei socialis* pravi, da se zaveda, kako se današnje stanje v svetu ne sklada z zahtevami glede človekovega dostojanstva, in nadaljuje, »da gre za dostojanstvo človekove osebe, katere obrambo in napredek nam je zaupal Stvarnik, za kar so odgovorni vsak po svoji službi možje in žene vsak trenutek zgodovine« (SRS 47).

V okrožnici *Centesimus annus* Janez Pavel II. zelo poudari, da imamo pri zavzemanju za socialno pravičnost pred seboj »konkretnega« in »zgodovinskega« človeka. Vsak posameznik je dragocen, zato »Cerkev ne sme zapustiti človeka in ta človek je prva pot, po kateri mora Cerkev pri spolnitvi svojega poslanstva hoditi. To je edini navdih, ki je vodil socialni nauk Cerkve.« (CA 53)

Papež Benedikt XVI. v okrožnici *Caritas in veritate* poudari, da je prva pot ljubezni do človeka pravičnost in da je za krščansko celostno gledanje na človeka »značilno, da zagotavlja in utemeljuje neodtujljivo vrednost človeške osebe in smisel njegove rasti« (CV 18).

⁵ Vemo, da je alienacija marksistični pojem, ki pa poudarja predvsem odtujenost delavca od delovnih sredstev (lastnine). Odtujenost more premagati le kolektivistični družbeni red, a je, žal, ni premagal, ampak jo je še povečal, ker sta se ji pridružila pomanjkanje najpotrebnejših stvari za življenje in gospodarski polom. Res je, da je tudi zahodna potrošniška družba potisnila človeka v odtujenost, to pa se kaže predvsem v izgubi življenjskega smisla (CA 41).

Iz teh kratkih navedkov iz okrožnic zadnjih papežev je razvidno, da obravnavajo človeka v vseh njegovih razsežnostih: v osebnih, kulturnih, socialnih, družbenih in v religioznih. Tako se tudi Angelik ni ustavljal le pri duhovnem oblikovanju človeka in pri »pobožnih vajah«, kakor sta obhajanje prvih petkov in prvih sobot in molitev križevega pota in litanij, ampak je pokazal na njegove človeške potrebe, na njegovo socialno razsežnost, ki je veliko več kakor le zatekanje v obredje. Kritičen je bil tudi do marksizma, ki podreja dostojanstvo osebe družbenemu cilju (Knavs 2009, 64). Angelik je zapisal, da nasilje nad človekom ni nikoli dovoljeno. Nasilje namreč nasprotuje naravnemu pravu, po katerem ima vsak človek pravico do svobode in do varnosti svoje osebe in svojega življenja. Vsak pritisk ponižuje človeško naravo, zato se je treba nasilju postaviti po robu z idejo. Proti Jezusove mu nauku so se mnogi zagrizeno bojevali, a je kljub temu zmagal. Angelik je prepričan: »Kdor uporablja za širjenje svoje ideje nasilje, s tem pokaže, kako malo sam zaupa v moč in resničnost lastne ideje. Ideje preoblikujejo vekom lice, nasilje pa upropašča najboljše ideje.« (*Delavska pravica*, 9. februarja 1928)

4.2 Delo v kleščah kapitala

Krščanski pogled na delo se je moral – posebno od industrijske dobe dalje – kupirati različnim tokovom materialistične miselnosti o delu, ki je po vzoru Prometeja hotelo Bogu iztrgati svojo neodvisnost in želelo dokazati, da Boga ne potrebuje. Za prometejstvo sta značilna ateizem in »vera«, da bo delo samo po sebi popeljalo človeštvo v zemeljski raj, a to se je izkazalo za utopijo ob spoznanju, da delo človeka ne le osvobaja, ampak tudi zaslužnjuje (Stres 1998, 21–22).

Krščanski pogled na delo se je moral upirati tudi dobičkaželjni miselnosti, po kateri je delo obravnavano kot neke vrste blago: industrijski delavec to blago »proda« delodajalcu, ki je hkrati lastnik kapitala. Papež Janez Pavel II. opozarja: »Obstaja nevarnost, da bi z delom ravnali kot s 'svojevrstnim blagom' ali kot z nekako 'anonimno močjo', ki je potrebna za proizvodnjo.« Takšno razmišljanje pa na široko odpre vrata izkoriščanju človeka delavca, kakor se še posebno pokaže v liberalnem kapitalizmu (LEX 7).

Za Angelika bi lahko rekli, da je bil nekako nestrpen do kapitalizma, saj je v njem videl izvor bednega stanja delavcev in glavnega krivca za socialno krivičnost. Naj spomnimo, kako trdi skupaj z drugimi krščanskimi misleci,⁶ da kapitalizma ne moremo moralno opravičiti, ker je protinaraven, protisocialen in protikrščanski, in je zato treba v imenu krščanstva iti v boj proti njemu (Tominec 1925a, 202). Gosar pa poleg negativnih opozori tudi na pozitivne vidike kapitalizma, ko pravi, da ima kapitalizem velik gospodarski pomen, saj je »povzročil razvoj in napredek gospodarskega življenja v skoraj vseh pomembnejših gospodarskih panogah«. Mnogi izdelki so zaradi tega razvoja in napredka veliko cenejši in dostopnejši širšim množicam in ne le izbrancem (Gosar 1994, 56–57). Gosar tudi opozarja, da so gospodarski, politični in socialni problemi zelo kompleksni in da pri najboljši volji ne moremo vedno spoznati celotnega problema niti priti do poenotenih mnenj. Zato predlaga pot kompromisov, ki pa zahteva iskrenost iskanja, odločanja in prevze-

⁶ Tako tudi Aleš Ušeničnik piše, da je kapitalizem zlo in da je »največ kriv strašne gospodarske in tudi moralne bede naše dobe« (Ušeničnik 1941, 233).

manja osebne odgovornosti (Gosar 1943, 132).

Cerkveno učiteljstvo v različnih dokumentih trdi, da je »s stališča socialne morale upravičen odpor zoper krivični in škodljivi sistem«, ki je v času nagle industrializacije obremenjeval delavca in ščitil imetnike kapitala, ni pa se dovolj menil za pravice delavca (LEX 8). Zato pridemo »do ideološkega spopada med liberalizmom kot ideologijo kapitalizma in marksizmom kot ideologijo znanstvenega socializma in komunizma, ki bi hotel posredovati kot glasnik delavskega razreda«. Spopad med svetom dela in svetom kapitala se je spremenil v sistematični razredni boj (11), ki pa je prinesel nove krivice in razčlovečenje človeške osebe v najbolj grobi obliki kolektivismu. Laže bi bilo, abstraktno govorjeno, sodelovanje z marksizmom, tudi z boljševismom, ki zastopa vsaj nekatere skrite, čeprav pokvarjene osnovne krščanske misli, kakor pa sodelovanje z grobim liberalnim kapitalizmom.

V strastnem zavzemanju za pravice delavcev je Angelik spregledal, da notranja logika proizvodnega procesa kaže na potrebo po vzajemnem prežemanju dela in kapitala. Ne kapital ne delo ne smeta sebi pripisovati vsega proizvoda. Oba sta legitimna, saj »ni kapitala brez truda (dela), brez kapitala pa spet ni mogoče nobeno delo« (QA 100). Vendar je načelo prednosti dela pred kapitalom zahteva, ki sodi v red socialne etike (LEX 15). Delo in kapital se morata dopolnjevati (Papeški svet 2007, 277). Ob teh spoznanjih uvidimo, da je Angelikov nauk o delu kot »edinem činitelju menjalne vrednosti« dejansko priznavanje marksističnega nauka. In ker so predvsem mladi doživljali, da je govorjenje o delavskem gibanju na katoliški strani zgolj lepote narave in podpora politični podobi SLS, so videli edino rešitev v zvezi med marksizmom in krščanstvom (Simčič 1992, 117). Teoretiki krščanskega socializma so se iz teh zagat z marksizmom znali izmotati, mladi pa so, žal, pristali v njegovem naročju.

Torej se socialni nauk Cerkve kaže kot »tretja pot«, ki bi vodila med liberalnim kapitalizmom in marksističnim kolektivismom? Ne, temveč kot »določena formulacija dosežkov pozornega razmišljanja o zapletenih stvarnostih človekovega bivanja«. Njegov namen je, presojati te stvarnosti v luči evangeljskih resnic, zato sodi v okvir moralne teologije. Krščanski socialni nauk ni ideologija in kljub svoji stalni kritičnosti ne potrebuje nasprotnika, da bi v soočenju z njim opredelil svoja temeljna načela. Zato tudi ne more biti alternativna »tretja pot«. Lahko je le njen navdih (Kovač 2000, 104).

5. Sklep

K izpolnjevanju evangelizacijskega poslanstva Cerkve sodi tudi to, da obsoja zlo in krivice (SRS 41). Angelik je razkrival zlo, ki ga je zaznaval v svojem okolju, in obsodil krivice, ki so se dogajale konkretnim ljudem. Zato se je osebno zavzemal za človeka in mu po svojih najboljših močeh pomagal iz stiske. Zavedal se je in tudi druge učil, da je samo angažirano krščanstvo zares pristno krščanstvo. Zelo je nasprotoval pridigarskemu govorjenju, ki je ob raznih stiskah ljudi sporočalo nauk, da je božja volja že takšna in jo je treba sprejeti. Prepričan je bil, da ljudje vsega zla ne bomo nikoli odpravili, proti krivičnemu družbenemu redu pa se moramo

kljub temu zavzeto boriti. »Greh je Boga kriviti za grehe ljudi, saj je beda največkrat posledica krivic. Božja volja je večkrat kakor plašč, pod katerega skrijemo svojo lenobo.« (*Pravica*, 8. marca 1928)

Kratice

- CA** – Janez Pavel II., *Centesimus annus* (*Ob stoletnici*, 1991)
CV – Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (*Ljubezen v resnici*, 2009)
LEX – Janez Pavel II., *Laborem exercens* (*O človeškem delu*, 1981)
QA – Pij XI., *Quadragesimo anno* (okrožnica *Ob štirideseti obletnici*, 1931)
RN – Janez Pavel II., *Rerum novarum* (*O novih stvareh*, 1891)
SRS – Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis* (*O skrbi za socialno vprašanje*, 1987)
VS – Izjava o verski svobodi. 2. vatikanski cerkveni zbor

Reference

- Delavska pravica.** 1928–1941. Glasilo krščanskega delovnega ljudstva. Ljubljana: Konzorcij.
- Dragoš, Srečo.** 1993. (Eks)centričnost katoliških modelov na Slovenskem. V: *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*, 34–47. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gosar, Andrej.** 1920. Socializem. *Čas* 14:29–40
- . 1943. Eden je Gospod. Misli o božjem kraljestvu na zemlji. Ljubljana: Nova založba.
- . 1994. *Za nov družbeni red. Sistem krščanskega socialnega aktivizma, skrajšana izdaja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez.** 2010. *Idejni spopad II. Katoličani in revolucija*. Znanstvena knjižnica 20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kermauner, Taras.** 1990. Mahničev odnos do sodobne slovenske literature – posebej do Stritarja. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 223–262. Celje: Mohorjeva družba.
- Knavs, Bogdan.** 2009. *Socialna misel v spisih p. dr. Angelika Tominca*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Kocbek, Edvard.** 1989. Osvobodilni boj in svetovni nazor. V: *Svoboda in nujnost*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1991. *Dnevnik 1946*. 1. zv. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kovač, Edvard.** 2000. *Modrost o ljubezni*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Pirc, Jožko.** 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. V: Edo Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109–126. Celje: Mohorjeva družba.
- Pravica.** 1922–1928. *Glasilo krščanskega delovnega ljudstva*. Ljubljana: Konzorcij.
- Prunk, Janko.** 1977. *Pot krščanskih socialistov v Osvobodilno fronto slovenskega naroda*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Simčič, Tomaž.** 1992. *Andrej Gosar, krščanstvo in socialno gibanje*. Ljubljana: Družina.
- Socialna misel.** 1922–1927. Mesečnik za vse panoge socialnega in kulturnega življenja. Ljubljana: Konzorcij.
- Stres, Anton.** 1989. *Med Bogom in cesarjem*. Ljubljana: Družina.
- Tominec, Angelik.** 1925. Osnove krščanskega socializma. *Socialna misel* 4:129–138
- . 1925a. Delo in kapital. *Socialna misel* 4:198–205.
- . 1931. *Osnovna načela krščanskega socializma*. *Delavska okrožnica Leona XIII*. Ljubljana: Delavska založba.
- Ušeničnik, Aleš.** 1930/31. Okrožnica papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih. *Čas* 25:313–380.
- . 1941. *Retractationes*. Ljubljana: Revija KA.

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

sistemska teorija in kibernetični model regulacija afekta
prenos čustvenih in organskih vsebin integracijski modeli



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM **Sistemske teorije in praksa**

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija. (368 str.)

Knjigo lahko naročite na naslovu **ZBF; Prešernov trg 4; 1000 Ljubljana;**
ali e-naslovu: **zbf@rkc.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 1, 111–122

UDK: 27-74-45

Besedilo prejeto: 11/2010; sprejeto: 12/2010

Stanislav Slatinek

Vloga branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravadah

Povzetek: Razprava obravnava nenadomestljivo vlogo branilca vezi in izvedenca v ničnostnih zakonskih pravadah na cerkvenem sodišču. Njuno sodelovanje je posebno potrebno in koristno, ko se obravnavajo pereča vprašanja spolne nezmožnosti v smislu kanona 1084 in vprašanja nesposobnosti za sklenitev zakona v smislu kanona 1095 *Zakonika cerkvenega prava*. Razprava temelji predvsem na določbah navodila *Dignitas connubii* (2005) Papeškega sveta za razlaganje pravnih besedil. Razprava opiše prednostne naloge branilca vezi, ki je v ničnostnih zakonskih pravadah nepogrešljiv in najožji sodnikov sodelavec. V razpravi je poudarjena tudi vloga izvedencev v modernih disciplinah, kakor so medicina, psihologija in psihiatrija, in njihov prispevek na cerkvenih sodiščih. Sodnikom so v pomoč predvsem takšni izvedenci ali svetovalci, ki imajo ne samo znanje in izkušnost, ampak uživajo tudi ugled glede poštenosti in religioznosti in se v svojem strokovnem delu izkažejo kot dobri poznavalci katoliškega nauka in krščanske antropologije.

Ključne besede: branilec vezi, izvedenec, *Dignitas connubii*, sodnik, cerkveno sodišče, ničnostna zakonska pravda, spolna nezmožnost, nesposobnost za zakon

Abstract: **The Roles of the Defender of the Bond and of Experts in Annulment of Marriage Processes**

The paper deals with the indispensable roles of the Defender of the Bond and of the expert in annulment of marriage processes before the church tribunal. Their cooperation is particularly necessary and useful when dealing with the issues of impotence to have sexual intercourse according to canon 1084 and of incapacity to contract marriage according to canon 1095 of the *Code of Canon Law*. The paper is primarily based on the regulations of the instruction *Dignitas connubii* (2005) issued by the Pontifical Council for Legislative Texts. The paper describes the main tasks of the Defender of the Bond, who is an indispensable and close collaborator of the judge. It also emphasizes the role of experts in modern disciplines like medicine, psychology and psychiatry and their contributions in church tribunals. It is important that the experts or consultants are not only knowledgeable and experienced but also enjoy a good reputation concerning their honesty and religiousness and show a good knowledge of Catholic teachings and Christian anthropology.

Key words: Defender of the Bond, expert, *Dignitas connubii*, judge, church tribunal, annulment of marriage process, sexual impotence, incapacity to contract marriage

1. Bistveni problem ničnostnih zakonskih pravn

V zadnjih letih je naraslo število ničnostnih zakonskih pravn. O tem poročajo statistike škofijskih cerkvenih sodišč in rimske rote. Razlogi za ničnost zakona so zelo različni (Slatinek 2005, 18–97). Med pogostejšimi razlogi je nesposobnost (*incapacitas*) za sklenitev zakona.

Iz analize ničnostnih zakonskih pravn metropolitanskega cerkvenega sodišča v Mariboru iz dvajsetletnega obdobja 20. stoletja (1973–1993) je razvidno, da je bilo od 193 vloženih primerov kar 76,2 % ničnih zakonov. Psihični vzroki (35 %) so bili v ničnostnih zakonskih pravnah (po letu 1983) najpogostejši razlog za ničnost zakona. Na drugem mestu sta bila sila in strah (31 %) in simulacija (26 %). Drugih hib v privolitvi je bilo malo (8 %). Analiza ponudi zanimiv podatek, da so namreč zakonske skupnosti najpogosteje razpadle v prvih šestih mesecih zakona (42 %). Da bi zagotovili čim večjo verodostojnost dokazovanja ničnosti, so sodniki zaslišali po dve priči (43 %), in ko so dosegli moralno trdnost, so sodbe lahko končali z besedami: *Affermative, seu constare de nullitate sententiae Tribunalis primi gradus* (Štihec 2010, 65–70).

Ker so psihični vzroki (*causae psychicae*) v ničnostnih zakonskih pravnah v svetovnem merilu pogostejši razlog za hibo v privolitvi, se od sodnikov cerkvenih sodišč zahteva večja kompetentnost pri vodenju postopkov. Pri tem imajo na voljo vse več strokovne literature in navodil (Wrenn 1998; Hendriks 1999; Slatinek 2005; Lüdicke 2005; Chacón in Espina 2006). Sodniki morajo temeljito pregledati vsak tožbeni spis in natančno opredelijo pravdni spor, še posebno ko govorimo o nesposobnosti za sklenitev zakona. V pravnah, v katerih je govor o hibi v privolitvi zaradi psihične nesposobnosti (*incapacitas psychicae*), čustvene nezrelosti (*immaturitas affectiva*) ali kakršnekoli duševne bolezni, so sodniku v veliko pomoč branilci vezi in strokovni izvedenci. Sodnik je namreč dolžan, da si pomaga z izvedenci, kakor so zdravniki, psihologi in psihiatri. Ker so izvedenska mnenja pogosto vezana na stroko, na znanstvena odkritja in na strokovna mnenja, so lahko sodbe sodnikov, ki jih napišejo na podlagi izvedenskih mnenj, tudi pristranske. Sodbe so lahko sestavljene prehitro in brez potrebne kritične distance do strokovnega mnenja izvedenca, še posebno če izvedensko mnenje ne temelji na krščanski antropologiji. Da bi se temu izognili, je papeški svet za razlaganje pravnih besedil z objavo navodila *Dignitas connubii* leta 2005 razvil kriterije za pravilen pristop k ničnostnim zakonskim pravnah in za bolj učinkovito sodelovanje sodnikov z branilci vezi in z izvedenci (DC).

2. Vloga branilca vezi v ničnostnih zakonskih pravnah

Na cerkvenih sodiščih mora poleg sodnika nujno sodelovati tudi branilec vezi (*defensor vinculi*). Branilec vezi je lahko eden ali pa jih je več, če število primerov to zahteva (DC 53, § 1). Če branilec vezi ni bil povabljen k ničnostni zakonski pravdi, so lahko vsa opravila nična, razen če se je pravde udeležil, čeprav ni bil povabljen, ali je vsaj pred iztekom sodbe po pregledu spisov opravil svojo nalogo (ZCP 1983, kan. 1433).

Branilca vezi imenuje krajevni škof. Če je branilec vezi kdaj upravičeno zadržan, ga lahko nadomesti njegov namestnik (DC 55). Službo branilca vezi lahko opravlja tudi pravdnik, vendar ne v isti pravdi. Samo iz upravičenega razloga lahko škof odstrani branilca vezi iz njegove službe (DC 53, § 2–3). Za branilca vezi škof izbere klerika ali laika, ki je neoporečen in doktor ali magister cerkvenega prava (ZCP 1983, kan. 1435). Pričakuje se, da je preizkušen v razsodnosti in v gorečnosti za pravičnost (DC 54). Branilec vezi je po svoji službi dolžan sodniku predložiti in pojasniti vse, kar je mogoče pametno navesti proti ničnosti ali razvezi (ZCP 1983, kan. 1432). V skladu s pravom je dolžan, da posega v pravdo ves čas, ko teče postopek, od začetka do konca pravde (Lüdicke 2005, art. 56).

2.1 Naloge branilca vezi v trenutku sprejemanja tožbenega spisa

V ničnostnih zakonskih pravadah je navzočnost branilca vezi vedno nujna (*semper requiritur*, DC 56 §1). Preden se sproži sporni sodni postopek, sodnik najprej vpraša branilca vezi za njegovo mnenje. To je prva prednostna naloga branilca vezi, da namreč sodniku sporoči svoje mnenje o pristojnosti sodišča in o sposobnosti stranke, da nastopi pred sodiščem kot tožnik in da predloži svoje mnenje o tem, ali naj se tožbeni spis sprejme ali zavrne (DC 119, § 2). Zato se od branilca vezi upravičeno pričakuje, da ugotovi razloge, na podlagi katerih se postopek lahko začne, in to pravočasno sporoči sodniku. Podobne predpise najdemo tudi pri sodišču rimske rote: »Tako j ko je ponens vprašal za mnenje branilca vezi, sestavi sodni zbor in tožbeni spis sprejme ali zavrže.« (*Ponens, auditis vinculi Defensore ... statim Turnum convocabit qui libellum admittat aut reiciat*, Vanzetto 2007, 289) Ta naloga, ki je zapisana v navodilu *Dignitas connubii*, je dolžnost branilca vezi. Z izpolnjevanjem te naloge branilec vezi ne zagotavlja sodniku samo pravne pomoči, ampak postane njegov osebni svetovalec (Hallein 2010, 515).

2.2 Prednostne naloge branilca vezi v zvezi s kanonom 1095

Zelo pomembne naloge ima branilec vezi v ničnostnih zakonskih pravadah, ki obravnavajo nesposobnost za sklenitev zakona (kan. 1095). Vlogo branilca vezi omenja že papež Benedikt XIV. leta 1741 v apostolski konstituciji *Dei miseratione*. Papež poudari, da je »obvezna navzočnost branilca vezi v teh pravadah« (*obligatoria la partecipazione del defensore del vincolo ai detti processi*, Vanzetto 2007, 289). Tudi poznejši papeži so opozarjali na nujno sodelovanje sodnikov z branilci vezi in z izvedenci. Njihovo vzajemno sodelovanje je zlasti potrebno v ničnostnih zakonskih pravadah, ki obravnavajo nesposobnost za sklenitev zakona. Na to je opozoril zlasti papež Janez Pavel II. leta 1988 v svojem govoru sodnikom rimske rote. Poudaril je, da ima branilec vezi nalogo, »skrbeti, da se izvedencu postavijo jasna in pristojna vprašanja« (*curare che al perito si facciano le domande in modo chiaro e pertinente*, Janez Pavel II. 1988, 1180). V tem duhu so bile leta 2005 v navodilu *Dignitas connubii* zapisane prednostne naloge branilca vezi. Njegova navzočnost v ničnostnih zakonskih pravadah je vedno nujna (*semper requiritur*); branilec vezi »mora« (*debet*) sodelovati od začetka do konca pravde; ni dovolj, da je branilec vezi samo formalno navzoč oziroma da je molče navzoč; njegova dolžnost je, sodniku predložiti vse razloge za dokaze, ki so potrebni za to, da se ohrani nerazvezljivost zakona. Predvsem pa je dolžan »preveriti, da so izvedencem

postavljena jasna vprašanja» (*videre num quaestiones perspicue perito propositae sint*, DC 56 § 1–4). Če se branilcu vezi zdijo nekatera vprašanja nujna in jih sodnik ni navedel, jih lahko branilec vezi sam doda (DC 164; 207, § 2). Sodnikovih vprašanj pa ne more črtati ali popravljati. Če se branilcu vezi zdijo vprašanja pretežka ali pomanjkljiva, lahko to sporoči le sodniku, ki je vprašanja pripravil. Samo sodnik je pristojen, da jih odstrani, spremeni ali popravi. To je zelo težka in odgovorna naloga. Kadar je namreč branilec vezi navzoč v fazi zasliševanja in zbiranja dokaznega procesnega gradiva, mora svoja vprašanja »po službi« (*ex officio*) postavljati sodniku in sodnik jih potem postavi strankam. Dejstvo je, da morajo biti vsa vprašanja, še posebno pa tista, ki so pripravljena za izvedence, jasna, natančna, nedvoumna in kratka. Sodnik lahko k sodelovanju povabi različne izvedence: tako zdravnike, psihologe in psihiatre kakor strokovnjake s področja človekove spolnosti. Z izvedenskim mnenjem si lahko sodnik pozneje pomaga, ko odloča, ali govorimo v nekem primeru o psihični bolezni, o odvisnosti, o nerazsodnosti ali o spolni nezmožnosti. V nekaterih primerih mora izvedence naročiti, upoštevati pa mu jih ni vedno treba.

Teza 1: Preverba vprašanj za izvedence glede zadostne razumske sposobnosti

V ničnostnih zakonskih pravnih, v katerih se stranki odreka zadostna razumska sposobnost (kan. 1095, toč. 1), branilec vezi pripravi naslednja hipotetična vprašanja, ki jih lahko sodnik zastavi izvedencu:

- Ali je kateri od zakoncev pred sklenitvijo zakonske zveze trpel za kako posebno duševno boleznijo (*peculiari anomalia*)?
- Je bila od sklenitve zakona dalje ta duševna bolezen stalno (*habituali*) navzoča?
- Je bila ta duševna bolezen samo začasno (*transitoria*) navzoča?
- Kako močno je bila ta duševna bolezen navzoča?
- Kdaj je ta duševna bolezen nastopila?
- Je ta duševna bolezen popolnoma onemogočala sposobnost za sklenitev zakona?
- Je ta duševna bolezen samo delno onemogočila sposobnost za sklenitev zakona?
- Je ta duševna bolezen ozdravljiva?
- Je ta duševna bolezen neozdravljiva?
- Je ta duševna bolezen ovirala razumsko sposobnost za sklenitev zakona (DC 209, § 1–2,1)?

Teza 2: Preverba vprašanj za izvedence glede pomanjkljive razsodnosti

Če se v ničnostni zakonski pravdi sumi, da pri stranki ni zadostne razsodnosti glede sprejemanja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti, branilec vezi pripravi naslednja hipotetična vprašanja, ki jih lahko sodnik zastavi izvedencu:

- Ali je kateri od zakoncev pred sklenitvijo zakonske zveze trpel za hudo pomanjkljivo razsodnostjo?

- O kakšni pomanjkljivi razsodnosti govorimo?
- Kakšni so znaki in kriteriji pomanjkljive razsodnosti?
- Kako je pomanjkljiva razsodnost vplivala na zakonsko življenje?
- Kako je vplivala posebno glede svobodne izbire življenjskega stanu (*peculiariter ad statum vitae libere eligendum*)?
- Ali je oseba zato nerazsodna glede sprejemanja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti (DC 209, § 2,2)?

Teza 3: Preverba vprašanj za izvedence glede nesposobnosti sprejemanja bistvenih zakonskih obveznosti

Če se v ničnostni zakonski pravdi sumi, da stranka ni sposobna sprejeti bistvenih zakonskih obveznosti (*assumendi obligationes matrimonii essentialis*) zaradi psihičnih razlogov, branilec vezi preveri naslednja hipotetična vprašanja, ki jih lahko sodnik zastavi izvedencu:

- Ali je kateri od zakoncev že pred sklenitvijo zakonske zveze trpel za kako psihično nesposobnostjo?
- Kakšni sta narava in teža (*naturae et gravitas*) psihične nesposobnosti (npr. alkohol ali droge)?
- Ali je kateri od zakoncev zato nesposoben, da bi sprejel bistvene zakonske obveznosti?
- Kako se psihična nesposobnost kaže v zakonskem življenju?
- Od kod izvira?
- Kako pogosto nastopi?
- Je stalno navzoča ali samo začasno (DC 209, § 2,3)?

Teza 4: Preverba vprašanj glede spolne nezmožnosti

V pravadah, ki obravnavajo spolno nezmožnost, se lahko postavijo strankam, pa tudi izvedencem naslednja vprašanja:

- Ali je kateri od zakoncev že pred sklenitvijo zakona veljal za spolno nezmožnega?
- Ali je to poprejšnja ali poznejša spolna nezmožnost?
- Ali je to trajna ali začasna spolna nezmožnost?
- Ali je to absolutna ali relativna spolna nezmožnost?
- Ali je spolna nezmožnost ozdravljiva ali neozdravljiva?
- S kakšnimi sredstvi se lahko ozdravi oziroma ali je sploh ozdravljiva (DC 208)?

Branilec vezi je dolžan postaviti vprašanja, da bodo izvedenci nanje lahko odgovorili hitro in strokovno, še posebno kadar govorimo o nezadostnem razumskem

ravnanju, o pomanjkljivi razsodnosti ali o psihični odvisnosti. Preden branilec vezi vprašanja vrne sodniku, jih ponovno pregleda, ali morda niso pretežka za izvedenca in ali ne presegajo izvedenčevih strokovnih zmožnosti (DC 56, § 4). Z odgovori bodo namreč izvedenci orisali diagnozo osebe in njeno sposobnost za zakon. Zato se pričakuje, da bodo tudi odgovori izvedencev kratki, jasni, konkretni in nedvoumni. Kdorkoli je pripravil vprašanja (sodnik ali branilec vezi), vedno se pričakuje od branilca vezi, da preveri, ali vprašanja ne vsebujejo zapletenih in težkih kanonsko pravnih izrazov, kakor so: *defectum discrecionis iudicii, incapacitatem assumendi obligationes matrimonii essentialia, defectum usus rationis, facultas critica* itd.

Ko so odgovori izvedencev napisani, jih ponovno pregleda branilec vezi. Ponovno preveri, ali so bili izvedenci seznanjeni s tem, da so to primeri ničnostnih zakonskih pravnih, ki jih rešujejo cerkvena sodišča, in da odgovarjajo na vprašanja o sposobnosti strank za sklenitev zakona. Branilec vezi preveri, ali so izvedenska mnenja napisana strokovno in na temelju krščanske antropologije (DC 56, § 4–5). Analiza izvedenskih mnenj pomeni, da branilec vezi na podlagi svojih ugotovitev pravočasno opozori sodnika na morebitne pomanjkljivosti ali nestrokovnosti, če jih je opazil. Potem ko branilec vezi opozori sodnika na kritična mesta v izvedenskih poročilih, je dolžan sodnika opozoriti tudi na vse tisto, kar v izvedenskih mnenjih ne ščiti dovolj svetosti zakramenta zakona (Bianchi 2005, 383) ali po njegovem mnenju škoduje nerazvezljivosti zakonske zveze. Ko nima branilec vezi nobenih pripomb več, prepusti sodbo sodnikovi vednosti in njegovi vesti (Uggé 2005, 365–370).

2.3 Naloge branilca vezi ob koncu pravnega postopka

Zakonik cerkvenega prava je do leta 2005, ko je izšlo navodilo *Dignitas Connubii*, v kanonu 1606 sodniku nalagal dolžnost, da ob koncu pravnega postopka od branilca vezi – če se je udeležil postopka – zahteva pisne pripombe. Ker je praksa cerkvenih sodišč pogosto takšna, da se branilci vezi le redko udeležijo postopkov, je sodnik mogel doslej »dopustno« izreči sodbo tudi brez pripomb branilca vezi. Ker namreč ni bil navzoč med samim postopkom, mu sodnik tudi ob koncu pravnega postopka ni poslal naročila, naj napiše svoje pripombe. Že sam molk branilca vezi si je sodnik pogosto lahko razlagal v tem smislu, da branilec vezi nima nobenih pripomb in da vse prepušča sodnikovi vednosti in vesti.

Navodilo *Dignitas Connubii* zato postavi veliko bolj strogo zahtevo. Šele potem ko prejme sodnik pisne pripombe branilca vezi (*receptis scripto animadversionibus defensoris vinculi*, DC 245, § 2), more izreči sodbo. Branilec vezi je v skladu z navodilom *Dignitas Connubii* dolžan sodniku poslati svoje pisne pripombe (*animadversiones*). To pomeni, da je dolžan ponovno preveriti, ali so bila pri zbiranju dokaznega procesnega gradiva res upoštevana vsa dejstva, ki se uporabijo pri nerazvezljivosti zakona. Njegove pisne pripombe so potrebne za dopustnost sodnikove sodbe. Pripombe morajo biti tehtne in strokovno utemeljene. Branilec vezi je dolžan iz zbranega dokaznega procesnega gradiva ugotoviti, ali so bili upoštevani vsi kriteriji, ki ščitijo dostojanstvo zakona, njegove bistvene sestavne dele ali kako bistveno lastnost zakona. Branilec vezi je dolžan vestno izpolnjevati svojo nalogo tudi ob koncu pravnega postopka. Nikoli ne sme zanemariti svoje naloge, da bra-

ni svetost zakona in njegovo nerazvezljivost. V tem smislu je mogoče razumeti njegovo vlogo v fazi, ko se končuje dokazni postopek in se pripravlja razprava o zadevi. Zato je služba (*munus*) branilca vezi na tem mestu zelo pomembna, saj so lahko opravila nična, če k tej nalogi ni bil povabljen (Montini 2010, 310–340).

2.4 Posebna naloga branilca vezi je spodbijanje sodbe

Če branilec vezi upravičeno sklepa, da je bila s sodbo, ki na prvi stopnji razglasi ničnost (*quae matrimonii nullitatem primum declaravit*), storjena stranki krivica, lahko zoper to sodbo vloži priziv na višjega sodnika (DC 279, § 1–2; Montini 2010, 320). Spodbijanje sodbe je upravičeno v naslednjih primerih: če branilec vezi meni, da sodba ni zadosti strokovno utemeljena; če branilec vezi meni, da v ničnostni zakonski sodbi sodniki niso dovolj upoštevali izvedenskih mnenj, ki po njegovem prepričanju koristijo zakonski zvezi (DC 56, § 4); če se ničnostna sodba opira na neresnične dokaze; če branilec vezi sam predloži nove in tehtne dokaze, ki branijo obstoj zakramenta svetega zakona, in če so bila v sodbi očitno prezrta znanstveno utemeljena mnenja izvedencev, ki branijo svetost zakona in njegovo nerazvezljivost (kan. 1645, § 2).

Priziv mora branilec vezi vložiti pri sodniku, ki je izrekel sodbo, v petnajstih uporabnih dneh, potem ko se je izvedelo za objavo sodbe. Sodnik, ki je izrekel sodbo, mora spise skupaj s prizivom poslati višjemu sodišču. Potem ko prizivno sodišče natančno pregleda utemeljenost priziva branilca vezi, prejšnjo sodbo potrdi ali pa jo v celoti ali delno spremeni (Barolo 2006, 320–326).

3. Vloga izvedencev v ničnostnih zakonskih prvdah

V ničnostnih zakonskih prvdah na cerkvenih sodiščih morejo sodelovati tudi izvedenci (*periti*). To so strokovnjaki s področja medicine, psihologije in psihiatrije. Izvedenca imenuje sodnik na predlog stranke ali pa sam primer zahteva njegovo imenovanje (ZCP 1983, kan. 1575). To še posebno velja v ničnostnih prvdah, ki obravnavajo spolno nezmožnost in hibo v privolitvi zaradi razumske ali psihične nesposobnosti po kanonu 1095 (DC 203, § 1). Pri izbiri izvedencev je treba upoštevati merila, ki jih navaja navodilo *Dignitas connubii*. Preden se izbere izvedenec, je treba ugotoviti:

- da se izvedenec zares odlikuje v svoji strokovnosti;
- da je izkušen v svoji znanstveni vedi in se odlikuje po dobrem znanju in modrosti;
- da je na svojem področju dober strokovnjak;
- da uživa spoštovanje, izkušnost in ugled;
- da je nadvse pošten;
- da je o njem splošno znano: v svojih znanstvenih delih, objavah in strokovnih člankih zagovarja načela krščanske antropologije (DC 205, § 1–2).

Če izvedenec izpolnjuje predpisana merila, je lahko povabljen na cerkveno sodišče, da sodeluje v ničnostnih zakonskih prvdah. Predsednik sodnega zbora

ali ponens (*praeses vel ponens*), ki vodi pravdni postopek, izbere izvedenca in ga imenuje (ZCP 1983, kan. 1575). Njegovo imenovanje sporoči branilcu vezi in strankam (DC 204, § 1–2). Glede na vsebino ničnostne zakonske pravde izbere izvedenca, ki pozna perečo zakonsko problematiko. Izbira med zdravniki specialisti, psihologi, psihiatri ali med strokovnjaki, ki poznajo problematiko mladostnosti, pubertete, družine, zakonske zveze, predzakonske in zakonske spolnosti in motenj, ki se pri tem pokažejo. Iz sodb rimske rote izvemo, da je danes pogost razlog za ničnost zakona nesposobnost partnerjev za zakon. Obstajata dve vrsti nesposobnosti: hudo pomanjkljiva razsodnost glede sprejemanja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti in psihična nesposobnost sprejemanja bistvenih zakonskih obveznosti (ZCP 1983, kan. 1095). Vzroki za psihično nesposobnost so odvisnosti od alkohola, od mamil in od poživil in nezdrava navezanost na starše, na prijatelje in na sorodnike. Ti vzroki zahtevajo posebno pozornost. Zato je sodnik dolžan v teh primerih poklicati na pomoč izvedenca s področja medicine ali družinske psihologije ali pa strokovnjaka, ki dobro pozna droge in njihov kvarni vpliv na človeka ali problematiko čustvene navezanosti na ljudi iz sorodstva. Izkušen izvedenec more s svojim strokovnim pristopom sodniku pripraviti izvedensko mnenje, ki pomaga sodniku do resnice o zmožnosti za veljavno sklenitev zakonske zveze oziroma mu predloži utemeljitev, zakaj nekdo ni bil ali je bil zmožen skleniti veljaven zakon (Bianchi 2009, 79).

3.1 Prednostne naloge izvedenca v ničnostnih zakonskih pravnih

Prva prednostna naloga izvedencev je strokoven pristop. Izvedenci se morajo pri svojem delu opirati na pravila znanosti (*scientiae*), da se z izvedenskim mnenjem dokaže »kako dejstvo ali prepozna prava narava kake stvari« (ZCP 1983, kan. 1574). Svojo raziskavo začno izvedenci opravljati po zaslišanju stranke. Sodnik opredeli posamezne točke, ki jih mora izvedenec strokovno obdelati (kan. 1577, § 1). Sodnik izroči izvedencu pravnih spise in druge listine in pripomočke, ki so mu potrebni, da bo lahko svojo nalogo pravilno in vestno opravil (kan. 1577, § 2).

Izvedenec je na podlagi vprašanj, ki jih je skrbno pripravil sodnik in jih je pregledal branilec vezi, nadalje dolžan pripraviti strokovne odgovore. Vsi odgovori morajo biti strokovno utemeljeni. Izvedenec posreduje sodniku svoje strokovno mnenje, ki mora biti v skladu z njegovo lastno stroko in z znanostjo (*peritus in suo voto singulis capitibus in decreto iudicis definitis iuxta propriae artis et scientiae praecepta respondere debet*, DC 209, § 3). Pri tem se mora izogibati nestrokovnih, neznanstvenih in poljudnih sodb, ker bi s tem slabo opravil nalogo, ki mu jo je naložil sodnik (Bonnet 2009, 423).

Izvedenec je pri sestavi svojega mnenja dolžan sodniku navesti tudi, iz katerih virov in na kakšen način je izvedel reči, ki jih navaja. Za sodnika je pomembno vedeti, na podlagi katerih dokumentov oziroma drugih znanstvenih izsledkov je izvedenec postavil diagnozo za osebo, za katero mora dati izvedensko mnenje. Prav tako je dolžan sodnika seznaniti z »antropologijo«, ki jo je upošteval pri sestavi svojega strokovnega mnenja (DC 210, § 2). Potrebno je jasno argumentiranje izvedenskega mnenja. Če je pri sestavljanju izvedenskega mnenja sodelovalo več izvedencev, je nujno, da njihov mentor zbere vsa mnenja in jih sodniku ločeno

predstavi. Končno poročilo, ki ga izvedenci skupaj izročijo sodniku, tudi vsak osebno podpiše. Sodnik lahko potem v miru pretehta njihova mnenja in končno poročilo. Šele potem ko je izvedenska mnenja pregledal še branilec vesti, pripravi sodnik sodbo, v kateri navede razloge, ki so ga nagnili, da je neko izvedensko mnenje sprejel ali zavrnil (ZCP 1983, kan. 1579, § 1–2). Potem ko so izvedenci opravili svojo nalogo, jim sodnik povrne stroške, ki so jih imeli, in jih za njihovo delo pravično nagradi (kan. 1580).

3.2 Problematika (ne)krščanske antropologije

V ničnostnih zakonskih pravnih, v katerih je govor o spolni nezmožnosti ali hibi v privolitvi zaradi duševne bolezni iz kanona 1095 (toč. 1–2), sodniku najbolj koristijo strokovna mnenja izvedencev, ki uživajo ugled glede poštenosti in religioznosti (DC 205, § 1). Pri tem je najbolj pomembno, da izvedenec deli s Cerkvijo krščanskoantropološki pogled na človeka (Janez Pavel II. 1987, 1455).

Po krščanski antropologiji imajo načelno vsi pravico do zakona in so sposobni zanj, razen če pravo ne določi drugače in se drugače ne dokaže. Izvedenci, ki s Cerkvijo ne delijo krščanskoantropološkega pogleda na človeka, pogosto kako motnjo v človeku ocenijo kot nesposobnost za zakon. Zato izvedenci, ki pri svojem delu ne upoštevajo krščanske antropologije, pogosto svojo raziskavo končajo s tezo: že nevroze so dovolj velik razlog, da se zakon razglasi za ničnega. Mnogi sodniki imajo takšne ugotovitve za verodostojne. To pa je popolnoma nezdravljivo s krščansko »presežnostjo in enkratnostjo« (DnC 130) človeške osebe. Za kanonsko pravo nobena nevroza ne more zakona narediti za ničnega. Za ničnost je potrebna psihična nesposobnost pri enem ali obeh zakoncih. Razpad zakonske skupnosti še ni dovolj velik razlog, da bi lahko rekli: te osebe niso bile sposobne za zakonsko zvezo. Razpad zakonske zveze lahko samo nakazuje navzočnost kakih psihičnih vzrokov, ki pa so večinoma zgolj prehodne oblike. Samo v nekaterih primerih so psihični vzroki lahko znamenje trajne psihične motnje ali kake odvisnosti ali nesposobnosti za zakonsko skupnost.

Razne psihične »težave« se v psihologiji in v psihiatriji pogosto razlagajo kot psihopatološko stanje osebe. Za kanonsko pravo pa tudi to ni dovolj, da bi zakonsko skupnost razglasili za nično. Sama psihična težava pri osebi še ni zadosten razlog za ničnost zakona. Dejstvo je, da samo najtežje psihopatološke oblike (kakor so psihoze, ki povzročijo nesposobnost svobodnega odločanja, npr. shizofrenija) lahko ogrozijo človekovo svobodno odločanje in posredno povzročijo hibo v privolitvi. Čeprav so psihične težave (npr. nevroze) lahko huda ovira za srečen zakon, pa to še ne pomeni, da oseba zato ne bi bila sposobna za zakonsko privolitev (Janez Pavel II. 1988, 1180). Zato se sodnik pri sestavljanju sodbe ne sme pustiti zapeljati. Presojati mora kritično in z veliko rahločutnostjo. Predvsem s strokovnostjo in z zdravo pametjo.

Za sodnika so najbolj koristna seveda tista izvedenska mnenja, ki v svojem strokovnem poročilu upoštevajo krščansko antropologijo. Za sodobno sekularizirano družbo je človek zgolj družbeno bitje, ki pozna le posvetno ljubezen. Sodobna družba je pred razvrednotenjem človeškega telesa. Živimo v času, ki pozablja na človekovo duhovno dimenzijo. Vse več zakonov se namreč sklepa v veri odtu-

jenih okoljih. Zato so strokovna mnenja, ki imajo pred očmi krščansko svetost zakona, pa tudi načelo, ki upošteva blagor duš (*salus animarum*), veliko bolj primerne kakor tista, ki na človeka in na zakon gledajo brez religiozne dimenzije. Torej je zelo pomembno, da pri ničnostnih zakonskih pravadah sodelujejo izvedenci, ki zagovarjajo krščanska načela. Za krščansko antropologijo človek ni zgolj abstraktno bitje, ki išče le samega sebe, marveč je vpet v družbena in v gospodarska vprašanja (Juhant 2009, 123). Ženska dopolnjuje moškega, pa tudi moški dopolnjuje žensko: moški in ženska se vzajemno dopolnjujeta, in to ne samo telesno in psihično, marveč tudi ontološko. Bog jima je zaupal ne samo nalogo rojevanja, temveč tudi oblikovanje človeške zgodovine. Za krščansko antropologijo je človek »ustvarjen po božji podobi in sličnosti« (DnC 149). Brez te presežnosti in nadnaravne poklicanosti človek izgubi svojo vizijo.

Za ničnostne zakonske postopke na cerkvenih sodiščih je torej zelo dobro, če je izvedenec tudi osebno veren. Vera je v tem primeru njegova osebna odlika. Pri svojem delu se kot kristjan ne opira samo na razum, marveč tudi in predvsem na »sijaj resnice, ki ga prejema od vere« (Benedikt XVI. 2006, 10–11). Kot kristjan more svoje znanstveno raziskovanje in svoje tehnične sposobnosti uporabljati v službi človeštvu. Svoja odkritja bo namreč podrejal »moralnim načelom in vrednotam, ki v polnosti spoštujejo in uresničujejo človekovo dostojanstvo« (DnC 458). Takšna mnenja so za sodnika najbolj dobrodošla, ker mu pomagajo do večje moralne zanesljivosti, ko sestavlja končno sodbo.

Kratice

DC – Pontificium Consilium de legum textibus. *Dignitas Connubii*

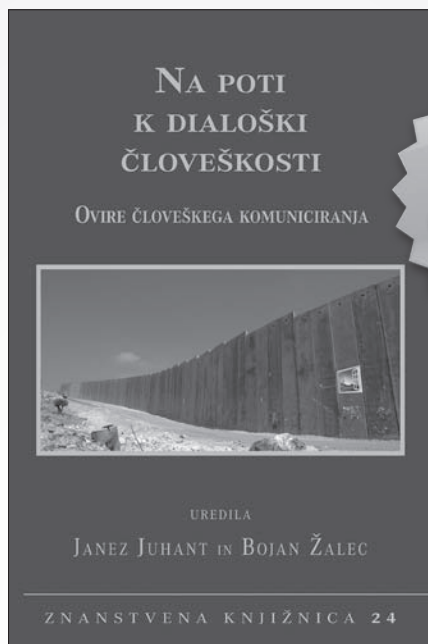
DnC – Papeški svet Pravičnost in mir. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*

ZCP 1983 – *Zakonik cerkvenega prava*

Reference

- Barolo, Luigi.** 2006. Cause psichiche e nullità del matrimonio. Il disturbo bipolare. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 19:318–332.
- Benedikt XVI.** 2006. *Bog je ljubezen* [okrožnica]. Cerkevni dokument 112. Ljubljana: Družina.
- Bianchi, Paolo.** 2003. Cause psichiche e nullità del matrimonio. Le allocuzioni alla Rota di Giovanni Paolo II: il tema della capacità al matrimonio. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 16:388–402.
- —. 2005. Il can. 1095 nell'istruzione 'Dignitas connubii'. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18:376–392.
- —. 2009. Alla ricerca degli obblighi essenziali del matrimonio rimasti inevasi: can. 1095, 3. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 22:65–84.
- Bonnet, Piero Antonio.** 2009. Le prove nel giudizio ecclesiale. Parte seconda. *Periodica de Re Canonica* 98:399–461.
- Chacón, Rodríguez Rafael, in Espina, Ruano Lourdes, ur.** 2006. *Los procesos de nulidad de matrimonio canónico hoy. Actas de la jornada especial habida en Madrid el día 23 de septiembre de 2005 para el estudio de la instrucción Dignitas Connubii*. Madrid: Asociación Española de Canonistas.
- Hallein, Philippe.** 2010. Nuove facoltà per il difensore del vincolo nello svolgimento di un Processo di nullità matrimoniale? Uno studio sintattico tra il Codice e l'istruzione Dignitas connubii. *Periodica de Re Canonica* 99:503–525.
- Hendriks, Jan.** 1999. *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*. Milano: Ancora.
- Janez Pavel II.** 1987. Allocutiones ad Rotae romanae auditores coram admissos. *AAS* 79:1453–1459.

- —. 1988. Ad Romanae Rotae Auditores simul cum officialibus et advocatis coram admissos anno forensi ineunte. *AAS* 80:1178–1185.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: MD.
- Lüdicke, Klaus.** 2005. 'Dignitas connubii'. *Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar*. Essen: Ludgerus Verlag.
- Montini, Paolo.** 2010. Alcune questioni in merito al can. 1631. *Periodica de Re Canonica* 99:305–343.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Pontificium Consilium de legum textibus.** 2005. *Dignitas Connubii. Instructio servanda a tribunalibus diocesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Slatinek, Stanislav.** 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba.
- Štihec, Simon.** 2010. *Psihološki vidiki sile in strahu kot hibe v privolitvi v zakon*. Magistrska naloga. Maribor: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Uggé, Bassiano.** 2005. La terminologia non contenziiosa dell'istruzione 'Dignitas connubii'. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18:364–375.
- Vanzetto, Tiziano.** 2007. La fase istruttoria di una causa di nullità. *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20:279–298.
- Wrenn, Lawrence.** 1998. *The Invalid Marriage*. Washington: Canon Law Society of America.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

cena
14.00€

Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.
**Na poti k dialoški človeškosti:
ovire človeškega komuniciranja**

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta o Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološko razsežnosti problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenosti za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevce-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 1, 123–134

UDK: 27-472.3(075)

Besedilo prejeto: 09/2010; sprejeto: 12/2010

Elżbieta Osewska

Die Aktivierung des Schülers im Religionsunterricht an der Grundschule – dargestellt am Beispiel der Schulbuchreihe *Das Geschenk Jesu*

Zusammenfassung: Die Aktivierung des Schülers umfasst nicht nur dessen intellektuelle Aktivität, sondern auch seine emotionale, sensomotorische, rezeptive und verbale Tätigkeit. Die Schüleraktivität besteht nicht darin, dass er sich einfach vorgegebene Bildungsinhalte aneignet, sondern bedeutet vielmehr eine verstärkte intellektuelle Anstrengung, Beobachtung und Wahrnehmung, Motivation und Erlebnis, Steigerung des Arbeitstempos, das Ergreifen von Initiative für sich selbst oder für die Gruppe, zunehmendes Textverständnis und die Fähigkeit, eigene Denkprozesse verbal zu präsentieren. Die Autorin des vorliegenden Artikels greift den Problembereich um eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung der Schüler im frühen Grundschulalter auf. Zunächst stellt sie vor, wie bedeutend und notwendig es ist, dass der Lehrer eine große Vielfalt an Lehr- und Lernmethoden einsetzt. Im Anschluss daran bietet sie neuartige Vorschläge und Lösungen für die vielseitige Aktivierung der Schüler im didaktisch-erzieherischen Prozess des Religionsunterrichts an. Dabei wird insbesondere auf die emotionale Aktivierung der Schüler sowie auf die Einführung von Identifikationsfiguren in den Schulbüchern zum Religionsunterricht eingegangen.

Schlüsselwörter: Religionsunterricht, vielseitige Aktivierung, Schulbuch für den Religionsunterricht

Povzetek: **Aktiviranje učenca pri verouku v osnovni šoli, prikazano na primeru zbirke učbenikov *Dar Jezusa***

Aktiviranje učenca ne obsega samo njegove intelektualne dejavnosti, ampak tudi njegovo čustveno, senzomotorično, receptivno in besedno delovanje. Učenčeva aktivnost ni v tem, da si preprosto prisvoji vnaprej dane izobraževalne vsebine, ampak pomeni povečan intelektualni napor, opazovanje in zaznavanje, motiviranje in doživljanje, povečanje hitrosti dela, prevzemanje pobude zase ali za skupino, naraščajoče razumevanje besedil in sposobnost, da lastne miselne postopke predstavi v besedni obliki. Avtorica članka obravnava probleme v zvezi z vsestranskim in dejavnostno usmerjenim aktiviranjem učencev v začetku osnovne šole. Najprej prikaže, kako pomembno in potrebno je, da učitelj uporabi zelo raznolike metode učenja in poučevanja. Nato predlaga nove rešitve za raznovrstno aktiviranje učencev v didaktično-vzgojnem procesu verouka. Pri tem obravnava predvsem čustveno aktiviranje učencev in uvajanje identifikacijskih figur v veroučne učbenike.

Ključne besede: verouk, vsestransko aktiviranje, veroučni učbenik

Abstract: **Activation of the Pupil in the Process of Religious Education in Primary School on the Example of the Textbook Series *The Gift of Jesus***

An all-round activation of a pupil does not only include his intellectual activity, but also his emotional, senso-motoric, receptive and verbal activities. The pupil's activity is a complicated operation, not just simply learning the presented content of education, but involves an enhanced intellectual endeavour, observation and perception, motivation and experiencing, increasing the pace of work, showing initiative for oneself or for the group, improved text comprehension and the ability to express one's mental processes in words. The author explores the issue of an all-round activation of the pupils in the first stage of primary school. Firstly, she takes a closer look at the importance and necessity of using many differentiated teaching and learning methods. Then she offers new proposals and solutions for an all-round activation of pupils in the didactic and formative process of teaching religion education. Special consideration is given to the emotional activation of pupils and to the introduction of identification figures into religious education textbooks.

Keywords: religious education, all-round activation, religious education textbook

Die Organisation und der Verlauf des Lehr- und Lernprozesses sind in einem hohen Grad mit der Anwendung von Handlungsregeln des Lehrers verbunden, die man als Lehrgrundsätze bezeichnet. Zu den bekanntesten gehört dabei der Grundsatz einer vielseitigen und handlungsorientierten Aktivierung der Schüler. Dies trägt der Tatsache Rechnung, dass im Lehr- und Lernprozess neues Wissen auf intensive, unterschiedliche und allseitige Weise erworben werden soll, dass Kenntnisse ergänzt und vertieft werden und dass die erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten auch regelmäßig in der Praxis angewendet werden. Eine allseitige Aktivierung muss daher neben der intellektuellen gleichermaßen die emotionale, sensomotorische, rezeptive und verbale Aktivität der Schüler umfassen. Alle hier angeführten Arten der Aktivierung sollen im didaktisch-erzieherischen Prozess in Verbindung miteinander und in wechselseitiger Abhängigkeit auftreten. Darum muss auf eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung des Schülers hingewiesen werden, die sich im Erfahren, Bewerten, Handeln, Entdecken und Denken äußert (Kubik 1990, 211-217; Sniezynski 1992, 78-105; Adamek 1997; Fleming 1974). Die Aktivierung des Schülers besteht nicht darin, dass dieser sich einfach vorgegebene Bildungsinhalte aneignet, sondern bedeutet vielmehr verstärkte intellektuelle Anstrengung, Beobachtung und Wahrnehmung, Motivation und Erlebnis, Steigerung des Arbeitstempos, das Ergreifen von Initiative für sich selbst oder für die Gruppe, zunehmendes Textverständnis und die Fähigkeit, eigene Denkprozesse verbal zu präsentieren (Sullivan und Gallagher 1990).

Daher greift der vorliegende Artikel den Problembereich um eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung der Schüler im frühen Grundschulalter auf, also am Beginn ihrer Religionsunterweisung in der Schule. Dabei wird zunächst gezeigt, wie wichtig die Methodenvielfalt beim Lehren und Lernen gerade in dieser Bil-

dungsphase ist. Im Folgenden werden neue Vorschläge und Lösungen für eine vielseitige und handlungsorientierte Aktivierung der Schüler im didaktisch-erzieherischen Prozess des Religionsunterrichts präsentiert. Der letzte Teil befasst sich mit der Bedeutung und der Notwendigkeit Identifikationsfiguren einzuführen, um die emotionale Aktivierung der Schüler im frühen Grundschulalter zu erhöhen.

1. Die Bedeutung und der Bedarf an Methodenvielfalt beim Aktivierungsprozess des Schülers im frühen Grundschulalter

Sowohl der Bedarf an Aktivierung als auch deren Ausprägung erfordern es, den Lehr- und Lernprozess so zu organisieren, dass die Schüler aktiv daran teilhaben können (Brudnik, Moszynska und Owczarska 2000). Bei der Realisierung des oben angeführten Postulats nehmen unterschiedliche Methoden der Aktivierung eine hilfreiche Rolle ein. Darum unterstreichen derzeit Experten für die Didaktik der Religionslehre deren Rolle und Bedeutung, gleichzeitig machen sie die Religionslehrer auf den Bedarf aufmerksam, beständig nach Möglichkeiten und Wegen der Schüleraktivierung zu suchen, die für den Religionsunterricht spezifisch sind (Zellma 2006; Marek 2002, 131–141; Sondej 1992, 243–255). Denn bereits Johannes Paul II. betonte, dass die Kirche bei der Verkündigung des Glaubens weder über eine eigene noch über eine einzige Methode verfügt, sondern im Licht der Göttlichen Pädagogik die Methoden der jeweiligen Zeit auswählt. Sie nimmt auf freie Art und Weise alles an, was von Wert ist, was Anerkennung verdient, synthetisiert alle Elemente, die nicht dem Evangelium widersprechen und verbindet sie im Dienst an ihrer Sache. Auf diese Art und Weise ist die Vielfalt der Methoden ein Zeichen der Lebendigkeit und ein Reichtum und damit gleichzeitig auch ein Beweis für die Achtung vor den Menschen, an die sie sich richtet (*Catechesi Tradendae* 51). Experten für Didaktik machen darauf aufmerksam, dass die im Religionsunterricht angewandte Methodenvielfalt, die zu einem nachhaltigen Erinnern, zu einem umfassenderen Verständnis der präsentierten Lerninhalte, zur Vervollkommnung der Fertigkeiten und Grundhaltungen sowie zu einer vertieften Motivation beiträgt, eine der Möglichkeiten für die Schüleraktivierung darstellt. Bei diesem Prozess bedient man sich nicht nur einer Methode sondern weiterer Hilfsmethoden, die eine größere Aktivierung des Schülers erleichtern (Osewska 2004, 167–170; Twardzicki 2001, 187–290; Szpet 1999, 175).

Die Aktivierung der Schüler ist eine bedeutende Bedingung für die Effektivität des didaktisch-erzieherischen Prozesses der Religionsunterweisung. Sie begünstigt die Beherrschung des Wissens im Verlauf der selbstständigen Aufgabenlösung und deren Anwendung bei verschiedenen Aufgabentypen, sie trägt dazu bei, dass sich Interesse und schöpferische Grundhaltungen entwickeln (Szpet 1999, 176). Es wäre ebenfalls günstig, sich auf die Lebenserfahrungen und das Grundwissen der Schüler zu berufen. Die Bezugnahme auf diese Erfahrungen kann diese zum Ausgangspunkt weiterer Forschungen machen, verschiedenartige Handlungsweisen zielen auf ein konkretes Ergebnis, während engagierte Arbeit in der Gruppe

das selbstständige Lernen unterstützt (Barcinski 1999, 168). Wenn die Schüler engagiert arbeiten, lassen sich ihr vorhandenes Grundwissen, ihre Fähigkeiten sowie die Art und Weise entdecken, wie sie die Welt sehen und verstehen. Das Wissen der Schüler kann sich sehr unterschiedlich darstellen, es kann in religiöser Hinsicht reichhaltig und gereift, aber auch dürftig oder geradezu verzerrt sein. Das Engagement und die Aktivität der Kinder im frühen Grundschulalter, ihre Aussagen und Fertigkeiten spiegeln in hohem Grad insbesondere den Einfluss von Familie und Medien wider. Es gilt daher zu bedenken, dass der Religionslehrer dem Kind im frühen Grundschulalter weder Wissen noch Fertigkeiten abverlangen kann, die er selbst diesem nicht vermittelt hat, denn wenn er die Leistungen des Kindes, vor allem in der ersten Klasse, bewertet, wird er dabei eher das Engagement der Eltern, der Betreuer oder der Großeltern im Prozess der Religionserziehung beurteilen und nicht die des Kindes selbst.

Der Einsatz vielfältiger Methoden ermöglicht dem jungen Schüler, der gerade am Anfang des schulischen Erziehungsprozesses steht, sein Wissen und seine Fähigkeiten auf unterschiedliche Art und Weise zu präsentieren, so kann etwa ein schüchternes Kind Schwierigkeiten damit haben, vor der gesamten Klasse laut zu sprechen, aber vielleicht ein kreatives Bild malen. Dies kann eine für das Kind geeignetere Ausdrucksform darstellen unter der Bedingung, dass der Lehrer das Bild gerne zusammen mit ihm interpretiert. Deshalb wird die Kreativität des Kindes zu sehr eingeschränkt, wenn auf monotone Art lediglich fertige Malvorlagen eingesetzt werden. Nicht selten sind diese wenig ästhetisch, oft sind die dargestellten Formen schwer zu erkennen, aber vor allem werden die manuellen Möglichkeiten des Kindes zu wenig berücksichtigt, das weder zu kleine noch zu viele Elemente ausmalen kann. Darüber hinaus ist die selbstständige Arbeit der Schüler für diese die Bestätigung, dass der Religionslehrer sie ernst nimmt und ihren Beitrag zur Realisierung des Prozesses der Religionsunterweisung anerkennt. Folglich stellen die kreative Arbeit und das Schaffen der Schüler eine wichtige Information darüber dar, wie weit diese die gegebene Wirklichkeit verstanden haben. Auf diese Art und Weise sind ihre Werke beobachtbare und lesbare Hinweise darauf, ob die zu verwirklichenden Ziele auch erreicht wurden (Barcinski 1999, 169).

Eine entscheidende Rolle für das Engagement der Kinder im frühen Grundschulalter spielen emotionale Elemente. Dabei ist es die verantwortungsvolle Aufgabe des Religionslehrers, diese entsprechend ihrer Bedeutung herbeizuführen, was ihm eine genaue Kenntnis der Gruppe und der Auswahl zielführender Methoden abverlangt (Kulpaczynski 1998, 83–85). Die Verschiedenheit der Methoden ruft die während des Religionsunterrichts unverzichtbare intellektuelle, emotionale und selbstständig handelnde Aktivität hervor, überwindet einen Schematismus in den Unterrichtsstunden und beugt der Langeweile vor. Auf diese Art und Weise trägt die Methodenvielfalt dazu bei, dass die Lerninhalte dauerhaft und interessiert beherrscht werden, sich Grundhaltungen herausbilden und Motivation für die weitere Arbeit entsteht. Durch die allseitige Aktivierung können die Schüler besser zu engagierten Katholiken heranwachsen, die eine christliche Persönlichkeit entwickeln, und werden gleichzeitig auf das Leben vorbereitet (Twardzicki 2001, 413).

Die vielseitige Aktivierung der Schüler trägt nicht nur zu einem engagierten Wissenserwerb und der Vermeidung von Langeweile bei, sondern erlaubt diesen auch, ihre eigene Identität zu entdecken, und motiviert sie zu weiterem Handeln. Dabei gilt es jedoch zu bedenken, dass sich die Aktivierung der Schüler nicht nur auf den Erwerb objektiven Wissens eingrenzen lässt. Vielmehr soll sie auch dazu beitragen, den Heilsplan Gottes kennenzulernen, das Erleben von Werthaltungen zu ermöglichen und die Entdeckung der Gegenwart Gottes zu erleichtern (378).

Eine im didaktisch-erzieherischen Prozess überlegt angewandte Methodenvielfalt trägt zur Persönlichkeitsentwicklung der Schüler bei, erhöht ihre Merkfähigkeit, verbessert das Verständnis ausgearbeiteter Materialien, verstärkt die verschiedensten Aktivitäten, die Herausbildung von Fähigkeiten und christlicher Grundhaltungen sowie die Verbindung des Glaubens mit dem Leben (Szpet 1999, 175; Gallagher 1988, 26–31).

2. Die Bedeutung und die Notwendigkeit, neuartige Lösungen und Vorschläge zu suchen

Als Antwort auf die gegenwärtigen Bedürfnisse des Schülers im frühen Grundschulalter der Jahrgangsstufen eins bis drei und unter Berücksichtigung seiner Entwicklungsmöglichkeiten sowie des gesellschaftlich-religiösen Zusammenhangs (Potocki 2007) haben E. Osewska und J. Stala zusammen mit ihrem Team ein umfassendes Bildungspaket für den Religionsunterricht vorbereitet, das interessante methodische Lösungen enthält und Interesse beim Kind weckt. Die Schülerbücher sind so gestaltet, dass jede Lerneinheit in der Regel auf zwei nebeneinander liegenden Seiten abgedruckt ist und die folgenden Elemente enthält: Thema, Bibeltext, Schlüsselwörter, Worte von Menschen, die Gott geliebt haben, Reflexion und Zelebration, aber auch eine existenzielle Situation, etwas Spannendes sowie Lesevorschläge und Internetadressen. Im Hinblick auf die Bedeutung von literarischen Texten, Beispielen und Zeugnissen haben die Herausgeber und Autoren nicht nur in der methodischen Anleitung sondern auch im Schülerbuch eine reichhaltige Bibliographie und anspruchsvolle Texte angefügt: Worte des Papstes, von Heiligen und Seligen, Verweise auf bedeutende Publikationen und Internetseiten. Auf diese Weise eröffnet sich dem Schüler der Zugriff auf eine umfassende Bibliothek. Im Vergleich mit früheren Gesamtlehrpaketen betonen Religionslehrer und Eltern, dass die wissbegierigen Schüler besonders die Internetseiten schnell nachprüften und damit den Weg zu weiteren Texten und Quellen fanden. Einzelne Elemente sind durch entsprechende grafische Sinnbilder (*Icons*) gekennzeichnet, deren Bedeutung im Schülerbuch erläutert wird. Daher wissen die Schüler, wann sie einen Bibeltext lesen, wann es sich um Worte von Menschen, die Gott sehr geliebt haben, und wann es sich um Aussagen ihrer Altersgenossen handelt. Das Schülerbuch erlaubt eine Verwendung in doppelter Hinsicht: im Verlauf des schulischen Religionsunterrichts oder während der selbstständigen Arbeit zu Hause. Über die Art der Arbeit mit dem Schülerbuch entscheidet der Religionslehrer. Am Ende des Schülerbuchs finden sich die *Lieder und Gesänge* aus den einzelnen Lerneinheiten sowie der *Katechismus*. Die angeführten unterschiedli-

chen Vorschläge für die Arbeit des Schülers mit dem Lehrbuch ermöglichen es, dieses sowohl im Klassenzimmer als auch während der selbstständigen Arbeit des Kindes einzusetzen. Wenn das Kind das Buch benützt, kann es die im Katechismus enthaltenen Inhalte selbstständig festigen, sich die neu kennengelernten Bibeltexte einprägen und auf die Texte der Lieder und Gesänge immer wieder zurückkommen. Wenn es noch mehr Interesse zeigt, dann kann es, zunächst mit der Unterstützung der Eltern, allmählich jedoch immer mehr selbstständig, in den vorgeschlagenen Büchern lesen und sich neuere Nachrichten aus dem religiösen Bereich über die angegebenen Internetseiten aneignen. Hier wird in Polen zum ersten und bisher auch einzigen Mal in einem Lehrbuch für Religion der Vorschlag unterbreitet, Kindern über das Internet den Zugang zu interessanten Informationen anzubieten.

3. Die Bedeutung und die Notwendigkeit, Identifikationsfiguren im Prozess der Aktivierung von Schülern im frühen Grundschulalter einzuführen

Die verantwortungsvolle Sorge um die religiöse Entwicklung der Kinder im frühen Grundschulalter führt dazu, nicht nur deren Entwicklungsmöglichkeiten und -bedürfnisse zu berücksichtigen, sondern darüber hinaus auch den gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen. Unsere neuzeitliche Kultur, die sich durch eine Vielzahl an paradoxen Erscheinungen kennzeichnet, welche mit der Globalisierung in Verbindung stehen, mit der Amerikanisierung, der Fragmentisierung von Kultur, mit dem Subjektivismus und Relativismus, mit einem Überschreiten von Raum und Zeit, gleichzeitig aber mit der Flucht in eine virtuelle Welt, mit einem Zurückweisen von Normen, Werten und Autoritäten sowie mit einer medialen Bildung, übt in erheblichem Umfang Einfluss auf die Herausbildung der Identität beim Kind und beim jungen Menschen aus. In dieser Situation nimmt der Religionslehrer den Prozess der Religionsunterweisung der Kinder auf, die häufig noch nicht in die Wirklichkeit der Religion eingeführt worden sind oder diese lediglich als eine von vielen medialen Lebensvorschläge betrachten. Zusätzlich erschweren Personen aus dem familiären, vorschulischen und schulischen Umfeld des Kindes, die der Religion gegenüber voreingenommen sind, dessen religiöse Entwicklung und seine Annäherung an Jesus Christus. Mit Sicherheit wird deshalb im *Direktorium für Katechese der Katholischen Kirche in Polen (Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce)* bemerkt, dass man gegenwärtig kaum annehmen kann, alle Kinder könnten in Familien aufwachsen, die eine Glaubensgemeinschaft bildeten. Darum ist es außergewöhnlich wichtig, den Schülern Möglichkeiten zu schaffen, religiöse Werte in der Klassengemeinschaft zu erleben und zu erfahren (*Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* 37). Von großer Bedeutung werden dabei erlebnisorientierte Methoden sein, die das Kind Emotionen in unterschiedlichen familiären und kirchlichen Situationen erfahren lassen, seine emotionale Aktivierung verstärken sowie seine Emotionen und religiösen Empfindungen mit der Gottesbeziehung verknüpfen. So wird es vom wahren Wesen der Religion ergrif-

fen. Denn religiöse Emotion und Empfindung, welche eine grundlegende Bereitschaft des Kindes zu aktivem Handeln ausmachen, treten in unterschiedlicher Intensität und Ausprägung auf. Wenn jedoch die Kinder nicht in Familien aufwachsen, die im Alltag die Glaubenswirklichkeit leben, dann werden für sie Zeugnisse und Beispiele für den Glauben von großer Bedeutung sein, die ihnen von Personen über Emotionen weitergegeben werden. Dabei kann es sich um Lehrer, Erzieher und die Großeltern handeln, aber auch um Altersgenossen oder Heldenfiguren aus Filmen, Büchern und Spielen. Über Fragen zu religiösen Themen und die allmähliche Teilnahme an religiösen Praktiken übernimmt das Kind von der gläubigen Bezugsperson die Bindung an die Religion.

Besonders in solchen Fällen, wo die Religiosität der Eltern und Betreuer geschwächt ist, ist der Bezug zu gläubigen Menschen in der nächsten Umgebung von hohem Gewicht, wie auch die Identifikation des Kindes mit Heldenfiguren und sein Bedarf nach konkreten Vorbildern für die Nachahmung. Darum war es die Überlegung der beiden Autoren E. Osewska und J. Stala, in den besprochenen Lehr- und Lernpaketen – was noch in keinem anderen didaktischen Gesamtpaket anzutreffen ist – Identifikationsfiguren auftreten zu lassen: einen Jungen und ein Mädchen, die zusammen mit den Kindern heranwachsen und mit ihren Familien viele Geschehnisse erleben, welche dann im Licht des Glaubens interpretiert werden. Die oben angeführte Überlegung der beiden Autoren Identifikationsfiguren einzuführen, die zusammen mit den Kindern von der Vorschule bis zur letzten Bildungsphase in der Grundschule aufwachsen, wurde von diesen zum ersten Mal in den ausgearbeiteten und aufgelegten didaktischen Gesamtpaketen für die Religionserziehung von Kindern im Vorschulalter umgesetzt: für die vierjährigen Kinder: »Gott liebt die Kinder« (»Bog kocha dzieci«), Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2005; für die fünfjährigen Kinder: »Ich bin ein Kind Gottes« (»Jestem dzieckiem Bozym«), Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2005; für die sechsjährigen Kinder: »Ich liebe den guten Gott« (»Kocham dobrego Boga«), Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Kielce 2006 (Osewska 2002, 75–76). In den bereits früher aufgelegten didaktischen Paketen für die Religionserziehung von Kindern im Vorschulalter und in den Gesamtpaketen für die Schüler der Klassen der Klassen eins bis sechs in der Grundschule berufen sich E. Osewska und J. Stala auf die bedeutende Rolle von Erlebnissen und Erfahrungen während des Prozesses einer christlichen Glaubensentwicklung. Eine der charakteristischsten und gleichzeitig originellsten und noch nie dagewesenen Besonderheiten besteht in der Einführung dieser gleichbleibenden Identifikationsfiguren auf allen Ebenen der Religionserziehung des Kindes: Zuzia und Piotrek (sowie deren Familien, aber auch den Engel Gabi und den Hund Pysio), die zusammen mit den Kindern »heranwachsen« und denen sie in jeder Unterrichtsstunde begegnen. Sie begleiten die Kinder in Illustrationen, in Erzählungen, in Dialogen mit ihren Familienmitgliedern oder Altersgenossen oder in der Form von Handpuppen. Das führt dazu, dass die Kinder mit ihren Figuren sprechen, dass sie ihnen Fragen stellen, dass sie Antworten vervollständigen und dass sie lebhaft auf deren Abenteuer reagieren, die ihren eigenen entsprechen. Es scheint, dass die Einführung gleichbleibender Identifikationsfiguren mehr Möglichkeiten für das pädagogische Einwirken gibt. Wenn die Kinder ihre »Helden« immer wieder hören, dann identifizieren sie sich nicht selten mit ihnen und versuchen sogar mehrfach diese

nachzuahmen. Dadurch dass der Religionslehrer die Handpuppen benützt, werden die beiden Identifikationsfiguren für die Kinder zu lebendigen und authentischen Figuren, bis sie sich schließlich sogar um deren Befinden oder Gesundheit sorgen. Erfahrungen aus dem Alltagsleben des Kindes, die im Familienkreis (Stala 2010; 2008; 2004; 1998; Stala und Osewska 2009; Osewska und Stala 2003; 2002; Stala und Osewska 2000) oder in der Klassengemeinschaft interpretiert werden, führen zum Gebetskontakt mit Gott und zum Besuch der Heiligen Messe hin. Auf diese Art und Weise kann sich Schritt für Schritt im Kind das Gefühl dafür ausbilden, dass Gott beständig da ist, dass sich alle Geschehnisse im Licht des Glaubens interpretieren lassen und dass die Beziehung zu Gott dauerhaft werden kann (Osewska 2002, 2; 16–29; 39–42; 66; 72–73).

Beinahe in jeder methodischen Lerneinheit knüpfen die Kinder dank der beiden Identifikationsfiguren leichter an die im Familienkreis erworbenen Erfahrungen an. Zur Familie von Zuzia gehören nicht nur die Eltern und die Schwester sondern auch die Großmutter. Alle Familienmitglieder teilen ihre religiösen Erlebnisse gerne mit Zuzia und erklären ihr in einer klaren und verständlichen Sprache sogar komplizierte theologische Fragen. Die Familie von Piotrek stellt dagegen das Beispiel einer Familie dar, in der viele Kinder und Generationen zusammenleben. Alle unterstützen sich gegenseitig und kümmern sich um die anderen. Trotz der schwierigen finanziellen Lage herrscht in der Familie von Piotrek eine fröhliche, wohlwollende und offenherzige Atmosphäre vor, die voller Liebe, Besorgtheit und der Bereitschaft zur Verzeihung ist. Die Kinder, die hier aufwachsen, verbinden auf ganz natürliche Weise das Alltagsleben mit der Glaubenswirklichkeit. Eine große Rolle nimmt beim Erziehungsprozess in dieser Familie die Bereitschaft zur Verzeihung ein, denn das tägliche Leben hält nicht nur viele freudige Ereignisse bereit sondern auch Schwierigkeiten und Probleme, welche nicht selten aus dem Fehlverhalten der Kinder resultieren. Im Familienleben der beiden Identifikationsfiguren finden die Schüler ihre eigenen Erlebnisse und ihre persönlichen Erfahrungen wieder.

Mit der Erkenntnis, wie bedeutend und wertvoll die emotionale Aktivierung des Kindes ist, bemerkt M. Sniezynski, dass sich diese erreichen lässt, indem man bei den Kindern Erlebnisse hervorruft, ihr Interesse weckt, sie zu Freude, Ergriffenheit, Nachdenklichkeit, Reflexion oder Begeisterung in Beziehung mit den präsentierten Illustrationen, Bildern, Geschichten, Bastelarbeiten oder den Identifikationsfiguren veranlasst (Sniezynski 1984, 24; 1991; 1992). Ebenso wichtig ist es auch, schrittweise dazu befähigt zu werden, sein eigenes Fortschreiten im Licht der Kirchlichen Lehre zu beurteilen. Da viele Kinder im frühen Grundschulalter die Dokumente der Kirche noch nicht gut kennen, lernen sie allmählich, ihr eigenes Verhalten, ihre Anschauungen, die Grundhaltungen der kennengelernten Identifikationsfiguren oder auch die von Figuren aus Literatur, Film und Medien im Hinblick auf das erworbene religiöse Wissen zu bewerten. Es scheint, dass die Einführung von derartigen »Helden«, denen das Kind in den unterschiedlichsten Situationen des Alltagslebens begegnet, es diesem wesentlich erleichtert, deren Verhalten und Ansichten objektiver und tiefgründiger zu beurteilen. Wenn nun diese Fähigkeit schrittweise ausgebaut wird, dann kann das Kind viel einfacher

sein eigenes Handeln, sein Benehmen und seine Einstellung einschätzen. Wichtig ist dabei jedoch, dass die Präsentation der Figuren natürlich wirkt und dass ihre Abenteuer dem Leben der Kinder entspringen. Werden dagegen »karikaturenhaft« höfliche Kinder vorgestellt, dann wird es unmöglich, sich mit diesen zu identifizieren. Vielmehr lässt dies die Kinder die Lust verlieren oder sie werden diese Figuren sogar völlig ablehnen.

Die Erlebnisse, die beim Kind durch den Kontakt mit den Identifikationsfiguren, den Illustrationen und der Kunst entstehen, erfüllen in der gesellschaftlich-sittlichen Entwicklung des Kindes eine gewichtige Rolle. Denn sie beeinflussen die Erweiterung des gesellschaftlichen Bewusstseins beim Kind und vertiefen dessen Befähigung, andere Menschen besser zu verstehen. Das Kind erlebt alles, was es sieht und hört, viel stärker als der Erwachsene. Es identifiziert sich mit Figuren, ahmt das positive Verhalten seiner »Helden« nach, lernt aber auch auf negatives Verhalten kritisch zu reagieren. Die unter dem Einfluss der präsentierten Bilder und Anregungen entstandene Vorstellungskraft trägt dazu bei, ein umfassendes Menschengefühl und eine Empfindsamkeit für die Bindung an andere Menschen zu entwickeln (Kupisiewicz 1994, 140).

Die Identifikationsfiguren der didaktischen Gesamtpakete helfen dem Kind auch dabei, sich bewusst zu werden ein Kind Gottes zu sein, indem sie schrittweise in die Heilsgeschichte einführen. Sie unterstützen es beim Dialog mit Gott und bei der Beantwortung Seiner Aufforderungen, lassen es die Grundwahrheiten des Glaubens und die Selbstbewertung des erworbenen Wissens und der Fähigkeiten leichter erlernen, führen es dazu, den Glauben feiern zu können. Darüber hinaus erleichtern die beiden Hauptfiguren Zuzia und Piotrek den Kindern, auf die Schönheiten der Welt aufmerksam zu werden und lassen sie die herrlichen Geschenke Gottes entdecken. Diese Entdeckung der Vielzahl und Vielfalt der Gaben, mit denen Gott den Menschen beschenkt hat, lässt den Wunsch nach Dankbarkeit und Lob Gott gegenüber erwachen, deshalb dominiert im kindlichen Gebet anfangs das Dank- und Lobgebet, sowohl spontan als auch durch den Lehrer vorbereitet. Da sich die Identifikationsfiguren Zuzia und Piotrek einer klaren und für die Kinder gut verständlichen Sprache bedienen, lernen die Kinder auch auf ganz natürliche Weise, sich zu religiösen Fragen in ihrer direkten und alltäglichen Sprache zu äußern. Sie lernen Formulierungen und Definitionen kennen, gleichzeitig können sie aber die Bedeutung einzelner religiöser Begriffe in eigenen Worten erklären und die erlernte Wahrheit in ihrem Alltagsleben anwenden. So wird Gott der Herr zu einer Person, die ihnen ganz nahesteht, die im täglichen Leben gegenwärtig ist, die so bedeutend ist, dass es sich nur schwer vorstellen lässt, wie der Tag ohne sie gut verlaufen kann. »Er ist nicht länger im Kirchengebäude verschlossen und abgegrenzt«, sondern »wohnt mitten unter uns«, er liebt, unterstützt und bestärkt uns in jeder Lebenslage. Wenn sich das Kind auf Gott hin öffnet und auf Ihn vertraut, lernt es damit schrittweise auch die Verantwortung für sein eigenes Leben und Handeln zu übernehmen. Es wird daran denken, dass sein Bewusstsein, ein Kind Gottes zu sein, sowohl mit einer Fülle von Liebe und Sicherheit verbunden ist wie mit Würde und Verantwortungsgefühl. Ein Kind Gottes verhält sich so, wie es Gottvater von ihm verlangt.

Die Herausgeber und Autoren zeigen viel Verständnis dafür, dass der Lehrer bei der Arbeit mit den Kindern in den ersten drei Jahrgangsstufen, besonders jedoch in der ersten Klasse, wo die Kinder den schwierigen Übergang von der Vorschule zur Schulklasse meistern müssen (Stala 2003, 19–57; Osewska und Stala 2005), großes Einfühlungsvermögen für die Bedürfnisse, Erwartungen und Entwicklungsmöglichkeiten des Kindes zu zeigen hat. Von daher werden zwar Spiele nicht mehr die vorherrschende Form der kindlichen Aktivität sein (Osewska 2005, 351–374), dennoch werden sie weiterhin einen bedeutenden Raum im didaktisch-erzieherischen Prozess einnehmen. Dabei ist zu bemerken, dass dies bereits mit dem sogenannten Programm »Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego« übereinstimmt, welches die Existenz von Lern- und Erholungsphasen in den ersten Grundschulklassen vorsieht, um den Kinder sowohl Lernen als auch Spielen zu ermöglichen (Verfügung des Staatlichen Bildungsministeriums 2008, 17). Im Hinblick darauf bieten die beschriebenen Lehr- und Lernpakete als Antwort auf den natürlichen Bewegungsdrang des Kindes im frühen Grundschulalter auch spielerische Elemente an, gleichzeitig ermöglichen sie es dem Kind, seine Emotionen auszudrücken.

Unter Berücksichtigung des gesellschaftlich-kulturellen Kontextes haben die Herausgeber und Autoren das Schülerbuch mit einer Vielzahl von Illustrationen versehen, die nicht nur eine ästhetische Funktion haben sondern vor allem Informationen und Erlebnisse weitergeben. In ihrer Leserlichkeit stellt die Illustration eine gute Informationsquelle über die Menschen, die Welt und die Kirche dar und regt darüber hinaus zum Erleben und zur Wertschätzung an. Wichtige religiöse Inhalte, welche in Illustrationen entsprechend der biblischen und kirchlichen Wirklichkeit historisch korrekt gezeigt sind, bleiben dem Kind nicht nur dauerhaft im Gedächtnis, sondern verbinden sich auf immer mit konkreten Emotionen und Empfindungen. Sie hinterlassen bei den Kindern großen Eindruck und bewegen diese dazu, den Gehalt der Illustrationen weiter zu ergründen und interessante Aussagen darüber zu machen.

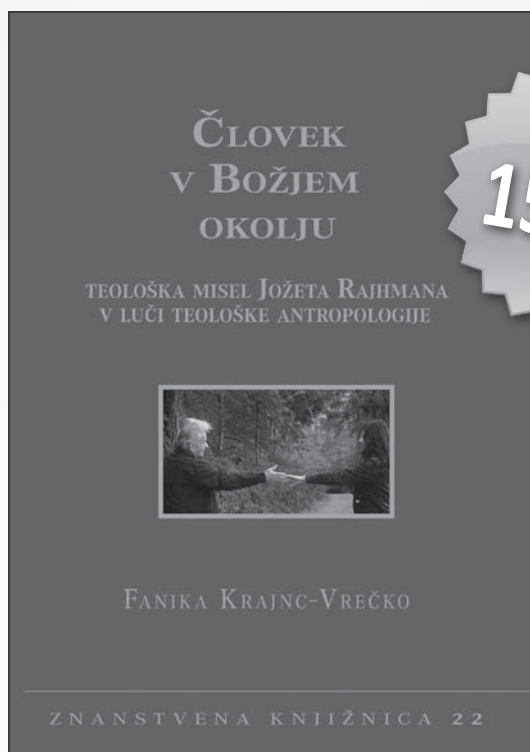
4. Schlusswort

Der Unterricht in den ersten drei Jahrgangsstufen der Grundschule vollzieht sich in Form einer integrierten Bildung, von daher wird er in der Mehrzahl der Fächer, bis auf den Religionsunterricht, von einer Lehrkraft erteilt. Das Klassenzimmer muss sowohl Bildungs- als auch Erholungselemente enthalten, damit das Kind Lernen und Spielen verbinden kann (Verfügung des Staatlichen Bildungsministeriums 2008, 17). Wenn der Religionslehrer die Bedeutung einer vielseitigen und handlungsorientierten Aktivierung der Schüler im Lehr- und Lernprozess richtig einschätzt, dann muss er sich, ähnlich wie der Klassenlehrer, um eine vielfältige Aktivierung der Kinder bemühen. Unter Berücksichtigung einer richtiggehenden und spezifischen Entwicklung des Kindes im frühen Grundschulalter soll der Religionslehrer nicht nur die intellektuellen, sensomotorischen und verbalen Fähigkeiten des Kindes aktivieren sondern ebenso die emotionalen. Die Anwendung einer wohlgedachten Methodenvielfalt, die Einführung von Identifikati-

onfiguren, die Präsentation von literarischen, musikalischen und künstlerischen Werken sowie die Hilfestellung beim Erwerb von Fähigkeiten, sein eigenes Verhalten im Licht der kirchlichen Lehre zu bewerten, alle diese Faktoren tragen am besten dazu bei, die emotionale Ebene des Schülers aufleben zu lassen und seine emotionale Entwicklung richtiggehend zu unterstützen.

Referenzen

- Adamek, Irena.** 1997. *Podstawy edukacji wczesnoszkolnej*. Krakow: OW Impuls.
- Barcinski, Zbigniew.** 1999. *Idee przewodnie metodyki aktywizujacej*. In: Zbigniew Barcinski und Justyna Wojcik, Hrsg. *Metody aktywizujace w katechezie*. Lublin: KLANZA.
- Brudnik, Edyta, Anna Moszynska und Beata Owczarska.** 2000. *Ja i moj uczen pracujemy aktywnie. Przewodnik po metodach aktywizujacych*. Kielce: SFS.
- Direktorium für Katechese der Katholischen Kirche in Polen [Dyrektorium katechetyczne Kosciola katolickiego w Polsce].** 2001. Krakow: WAM.
- Fleming, Edward.** 1974. *Unowoczesnianie systemu dydaktycznego*. Warszawa: WSIP.
- Gallagher, Jim.** 1988. *Our Schools and Our Faith. A pastoral concern and challenge*. London: COLLINS.
- Johannes Paulus II.** 1996. *Catechesi Tradendae*. Krakow: Znak.
- Kubik, Wladyslaw.** 1990. *Zarys dydaktyki katechetycznej*. Krakow WAM.
- Kulpaczynski, Stanislaw.** 1998. Kształtowanie postaw religijnych na katechezie. *Roczniki Teologiczno Kanoniczne* 45:6.
- Kupisiewicz, Czeslaw.** 1994. *Podstawy dydaktyki ogolnej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza BGW.
- Marek, Zbigniew.** Wykorzystanie zalozen wspolczesnej dydaktyki w katechezie. 2002. In: Stanislaw Dziekonski, Hrsg. *Dydaktyka w sluzbie katechezy*. Krakow: WAM.
- Osewska, Elzbieta.** 2002. *Katecheza dzieci w wieku przedszkolnym*. Lomza: Osrodek Doskonalenia Nauczycieli.
- . 2004. Pluralizm metod stosowanych w katechezie. In: Jozef Stala, Hrsg. *Dydaktyka katechezy*. Tarnow: Biblos.
- . 2005. Znaczenie zabawy w rozwoju, wychowaniu i katechezie dzieci w wieku przedszkolnym. In: Elzbieta Osewska und Jozef Stala, Hrsg. *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*. Tarnow: Biblos.
- Osewska, Elzbieta, und Jozef Stala, Hrsg.** 2003. *W kierunku katechezy rodzinnej*. Kielce: Jednosc.
- . 2005. *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*. Tarnow: Biblos.
- Potocki, Andrzej.** 2007. *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*. Warszawa: UKSW.
- Sniezynski, Marian.** 1984. *Nauczanie aktywizujace*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- . 1991. *Wielostronne nauczanie w swietle badan empirycznych*. Krakow: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- . 1992. *Efektywnosc ksztalcenia*. Krakow: Wydział Katechetyczny Kurii Metropolitalnej Krakowie.
- Sondej, Margerita.** 1992. *Potrzeba katechezy aktywizujacej*. *Ateneum Kaplanskie*, Nr. 2.
- Stala, Jozef.** 2003. *Katecheza dziecka w wieku przedszkolnym*. In: Jozef Stala, Hrsg. *Katechetyka szczegolowa*. Tarnow: Biblos.
- . 2004. *Katecheza o malzenstwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykanskim II. Proba oceny*. Tarnow: Biblos.
- . 2008. *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*. Tarnow: Biblos.
- . 2010. *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*. Tarnow: Polihymnia.
- Stala, Jozef, und Elzbieta Osewska.** 2009. *Anders erziehen in Polen. Der Erziehungs- und Bildungsbegriff im Kontext eines sich ständig verändernden Europas des XXI. Jahrhunderts*. Tarnow: Polihymnia.
- Sullivan, Danny und Jim Gallagher.** 1990. *The Primary Years. Promise and Potential for the Way Ahead*. London: COLLINS.
- Szpet, Jan.** 1999. *Dydaktyka katechezy*. Poznan: UAM.
- Twardzicki, Bronislaw.** 2001. *Katechetyka formalna w sluzbie wiary*. Przemysl: Wydawnictwo archidieji przemyskiej.
- Zellma, Anna.** 2006. *Wielostronne aktywizowanie mlodziezy w szkolnym nauczaniu religii. Studium w swietle Programu nauczania religii katolickiej z 2001 roku*. Olsztyn: UWM.



Fanika Krajnc-Vrečko
**Človek v Božjem okolju:
teološka misel Jožeta Rajhmana
v luči teološke antropologije**

Delo prinaša širok spekter antropoloških vsebin in z njimi povezanih razmišljanj o bivanjskih vprašanjih. Temelji na analizi Rajhmanove misli, ki človeka vidi kot vrh in središče božjega stvarstva, kot telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje, pogojeno z govorico, ki se zaveda svoje grešnosti, a kljub temu živi v prijateljstvu z Bogom. Knjiga je bralcu spodbuda za lastno vrednotenje in navdih pri odgovornem oblikovanju dialoške in neideološke osebne, verske, družbene in ekološke stvarnosti.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Ocene

Burkhard Josef Berkmann. *Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen: Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht.* Kanonistische Studien und Texte 54. Berlin: Duncker & Humblot, 2008. 686 str. ISBN: 978-3428124879.

V kanonskopravni zbirki berlinske založbe Duncker & Humblot, ki jo urejata prof. dr. Anna Egler s Teološke fakultete v Mainzu in dr. Wilhelm Rees, profesor cerkvenega prava na Teološki fakulteti v Innsbrucku, je izšla knjiga Burkharda Josefa Berkmana *Katholische Kirche und Europäische Union im Dialog für die Menschen. Eine Annäherung aus Kirchenrecht und Europarecht*.

Kaj lahko Cerkev doprinese k združenju Evropi in kaj ima EU povedati Cerkvi? Kateri so pristojnosti, meje in možnosti sodelovanja obeh pravnih subjektov in kako lahko prispevata k večjemu blagru vernikov in prebivalcev EU? Ta in podobna vprašanja, ki so postala aktualna v zadnjem desetletju in še posebno v času sprejemanja evropske ustavne pogodbe, so avtorja spodbudila k doktorskemu študiju na Leopold Franz Universität v Innsbrucku. Pisec omenjenega dela je razmerja med Cerkvijo in EU pobliže spoznal ob opravljanju prakse v Komisiji škofovskih konferenc Evropske unije (COMECE) v Bruslju in v Svetu evropskih škofovskih konferenc (CCEE) v St. Gallnu v Švici.

Znanstvena monografija je razdeljena na osem poglavij (21–578), ob koncu pa sledi bogat seznam virov in literature (579–667), register kanonov *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP 1983) (668–671), register sekundarnih pravnih dokumentov in sodb (672–674) ter osebno in stvarno kazalo (675–686).

V poglavju A (21–41) avtor opisuje temelje za vzpostavitev odnosov med Cerkvijo in EU in se sprašuje, kako daleč je njune odnose mogoče tudi pravno določiti. V tem delu predstavi pojme, kakor sta *državno cerkveno pravo* in *verska svoboda*, in razvojne faze pravne ureditve, ki zadevajo področje religije v Evropi. Na praktičnih primerih pomembnejših sodb Evropskega sodišča za človekove pravice opredeli pristojnosti Cerkve in države in mešana področja njunega nujnega sodelovanja, kakor so na primer civilni učinki cerkvenega zakona. Pojasni naravo Cerkve, kakor jo je opredelil drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965), ki je v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* zapisal, da je Cerkev duhovna in hkrati vidna, vendar obe plati sestavljata eno stvarnost (LG 8). Cerkev je urejena kot družba in obstaja v konkretnih vernikih na nekem določenem ozemlju, ki so hkrati tudi državljani neke določene države, zato je sodelovanje med Cerkvijo in državo potrebno in nujno. EU se je v tem smislu z *Lizbonsko pogodbo* zavezala, da bo s Cerkvijo gojila odprt, stalen in reden dialog (čl. 17).

Poglavje B (42–128) je posvečeno vprašanju individualne verske svobode v EU in pravici, da se verujoči odločimo, kateri državi bomo pripadali. Za EU ni pomembno, kateri veri nekdo pripada, kakor je za Cerkev nepomembno državljanstvo njenih članov. Človeška oseba je subjekt pravic in dolžnosti, pravo pa ureja zunanje odnose med temi osebami v neki določeni skupnosti, tako v Cerkvi kakor v družbi. Več kakor 80 % Evropejcev pripada eni od religij. Pripadnost religiji in življenje v skladu z njenimi cilji posamezniku pomaga k bolj polnemu in osmišljenemu življenju. Dr-

žava nima pristojnosti nad urejanjem religiozne dimenzije njenih članov, lahko pa versko življenje preprečuje, dopušča ali pa ga pospešuje. Kolikor bolj sta oba pravna subjekta odprta za sodelovanje in imata za cilj blagor človeške osebe, toliko bolj in lažje se bo ta oseba uresničila in živela v miru in sožitju. Avtor izpostavi tudi vprašanje, kaj za Cerkev pomeni spoštovanje verske svobode. V smislu kanona 748 ZCP 1983 poudari, da so vsi ljudje dolžni iskati resnico, nikogar pa ni dovoljeno siliti, da bi proti svoji vesti sprejel katoliško vero. Posebno pozornost nameni vlogi družine in naravni pravici staršev do vzgoje otrok ter dolžnosti države, da takšno vzgojo v skladu s svetovnonazorskim prepričanjem staršev zagotovi.

Pisatelj v poglavju C (129–195) predstavi Cerkev in EU kot medsebojno neodvisna in avtonomna pravna subjekta. EU nima pristojnosti v religioznih zadevah, Cerkev pa ne na področju, ki sodi v pristojnosti države. Obstajajo pa tako imenovana mešana področja, na katerih se morata oba subjekta dogovoriti glede rešitev posameznih vprašanj. Prvi razdelek vsebuje analizo izvajanja individualne in korporativne verske svobode. Na podlagi konkretnih primerov odločitev Evropske komisije za človekove pravice, ki je v zadnjih letih priznala Cerkvam in verskim skupnostim korporativno pravico do verske svobode, avtor razčleni spremembe sodne prakse v smislu možnosti pritožbe glede verskih zadev na njihovo komisijo oziroma sodišče za človekove pravice. V nadaljevanju se ustavi ob predstavitvi mednarodnih dokumentov, ki Cerkvam in verskim skupnostim med drugim zagotavljajo svobodo bogočastja, ustanavljanja karitativnih in humanitarnih organizacij, izdajanja literature, zbiranja sredstev za vzdrževanje in mednarodnega

povezovanja. Drugi razdelek tega poglavja predstavi pojem avtonomije Cerkve in meje njenih pristojnosti. Cerkev si glede notranje ureditve in nauka lasti neodvisnost in nima pristojnosti na političnem področju (DH 13). Korporativna verska svoboda, ki izhaja iz individualne, daje podlago svetnim pravnim subjektom, kako avtonomijo Cerkev in verskih skupnosti utemeljevati in jo v večji ali manjši meri tudi spoštovati.

Poglavje D (196–223) je posvečeno nekaterim razsežnostim dialoga med Cerkvijo in EU, med katerimi so izpostavljeni socialni, civilni in religiozni dialog. Kakor drugim organizacijam tudi Cerkvam in verskim skupnostim EU priznava status civilne družbe. To ima še posebno velik pomen, ker imajo Cerkev in verske skupnosti poslanstvo na duhovnem področju, posledica tega pa je, da EU prisoja tej razsežnosti življenja poseben smisel. Če so prebivalci EU zaradi vere bolj srečni, so tudi bolj uspešni, to pa je ugodno tudi za državo. Cerkev je del civilne družbe, vendar jo – glede na poslanstvo v smislu opredelitve drugega vatikanskega cerkvenega zbora, da Cerkev deluje v tem svetu, vendar ni od tega sveta – presega. Ko je Evropska komisija leta 2002 začela zbirati predloge za ustavno določene oblike dialoga s civilno družbo, je Cerkev izrazila pričakovanje, da se pravno opredeli in v pogodbo vnese tudi dialog s Cerkvami in verskimi skupnostmi. Kljub nasprotovanju in polemikam je ta oblika dialoga dobila dokončno opredelitev v 17. členu *Lizbonske pogodbe*, ki daje pravno podlago za dialog v prihodnje. Avtor v nadaljevanju napravi primerjavo med civilnimi in cerkvenimi temelji dialoga. Medtem ko država vzpostavlja dialog na načelu demokratičnosti, Cerkev dialog utemeljuje na podlagi pojmovanja občestva (*communio*), ki izhaja iz občestva

med osebami Svete Trojice. Cerkev je načelno nevtralna do različnih oblik vodenja držav in je ne glede na hierarhični ustroj svoje lastne strukture po drugem vatikanskem cerkvenemu zboru razvila pozitivno naravnost do demokracije kot družbenega sistema. Nekatere elemente demokracije vsebuje tudi samo cerkveno pravo, na primer volitve (ZCP 1983, kan. 164–179).

Poglavje E (224–374) se osredotoči na partnerje v verskem dialogu. *Lizbonska pogodba* kot sogovornika opredeljuje Unijo samo, to pa konkretno pomeni njene ustanove, kakor so Evropska komisija, Evropski parlament, Evropski svet, evropska sodišča, Evropska gospodarska in socialna komisija in konvencije. S strani Cerkve sta v dialogu z EU pomembna člana Komisija škofovskih konferenc Evropske unije (COMECE) s sedežem v Bruslju v Belgiji in Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE) s sedežem v St. Gallnu v Švici. Kot prvi in najpomembnejši sogovornik v Cerkvi je rimski papež s kurijo in diplomatskim zborom, Škofovska sinoda in še posebno škofovske konference na nacionalni ravni krajevnih Cerkva. S širitvijo Unije na vzhod se je odprlo vprašanje, kdo bo v okviru te institucije zastopal stališča vzhodnih, predvsem nekatoliških Cerkva. Medtem ko so nekateri deli katoliške Cerkve vzhodnega obreda že zastopani v obstoječih organizmih, na primer Sinoda katoliške Cerkve vzhodnega obreda v Ukrajini je član CCEE, pravoslavne Cerkve pa v EU nimajo ustrezne povezovalne institucije. Avtor kot novega možnega partnerja v dialogu z EU vidi »evropskega patriarha« in predstavi idejo o ustanovitvi Evropske škofovske konference in zasedanju evropskega koncila. Kot možnost za krepitev omenjenega dialoga predvideva tudi okrepljeno strukturo COMECE, a temu

Cerkve zaradi pretežno političnega in lobističnega delovanja te ustanove in zaradi njene majhne učinkovitosti ni nasklonjena.

Poglavje F (375–458) se dotakne potrebnih elementov religioznega dialoga. K vsakodnevnu sporazumevanju med ljudmi sodijo poslušanje, govorjenje, informiranje in izražanje osebnega prepričanja s pravico biti slišan. Pri dialogu med EU in Cerkvami govorimo o podobnih elementih. Izhodiščno sta potrebni medsebojno spoštovanje in priznanje identitete drugega. Sogovornika v dialoškem in kooperativnem odnosu upoštevata pravico do medsebojnega informiranja in pravico do svobodnega izražanja mnenj s pravico do odgovora in uporabljata tudi institut posvetovanja. V nekaterih primerih partner za odločitev potrebuje privolitev drugega. Vsaka država mora v skladu z *Lizbonsko pogodbo* upoštevati skupno priznana načela dialoga, pri tem pa so izhodišče individualna verska svoboda in pravice posamezne človeške osebe. V praksi največ težav povzročajo interpretacija in razumevanje posameznih vidikov človekovih pravic in dolžnosti ter verske svobode, še posebno tam, kjer prevladuje izključujoči laicistični duh. Zaradi možnosti zlorab je pomembno, da so pravna načela glede verske svobode in glede drugih človekovih pravic v evropski in v nacionalnih zakonodajah jasno opredeljena. Pri dialogu ne moremo meriti uspeha v številkah, temveč so pomembne predvsem pripravljenost na pogovor, argumentacija, izvedenost v posameznih vprašanjih in pripravljenost na spoznavanje sogovornika. Verski dialog je dosegel svoj namen, če se sogovornika spoznata in si izmenjata stališča, meni pisatelj dela. V zadnjem delu tega poglavja si avtor zastavi vprašanje o smiselnosti tako imenovanega evrop-

skega konkordata, v katerem bi se Cerkev in EU dogovorili o vseh pomembnih vprašanjih, ki zadevajo mešanega področja. Zaradi zelo različnih izhodišč posameznih držav in lokalnih Cerkev ter političnih interesov pa je ta ideja prej utopična kakor izvedljiva.

Avtor se v poglavju G (459–495) osredotoči na medsebojno odprtost omenjenih pravnih subjektov v religioznem dialogu. EU vidi Cerkev in verske skupnosti kot pozitivne dele civilne družbe, ki so za državo koristne. Kot posledica tega je do teh subjektov odprta in jim želi priti v njihovih potrebah naproti. Cerkevno pravo je univerzalno in velja za vesoljno Cerkev. Kljub posebnosti hierarhične ureditve je katoliška Cerkev odprta za evropsko pravo in je v dialogu z državnimi institucijami. V nekaterih primerih cerkevno pravo lahko kanonizira civilne zakone, če ti niso v nasprotju z božjim pravom in je to za Cerkev koristno (ZCP 1983, kan. 22). Kot primer uspešnega dialoga avtor navaja sprejemanje konkordatov ali sporazumov o pravnih vprašanjih med državami in Svetim sedežem, ki urejajo odprta vprašanja med lokalno Cerkvijo in politično skupnostjo. Tako kakor Cerkev lahko tudi družbena skupnost vzame za svoje in upošteva nekatere zakone Cerkev, še posebno takrat, ko sama še nima izdelanih zakonov za posamezna področja družbenega življenja, na primer s področja avtorskih pravic, verskega pouka itd. Avtor v nadaljevanju navaja še nekatere uspešne primere medsebojnega prevzemanja pravnih določil in opozori na odprta vprašanja in na možnosti sodelovanja.

Sklepno poglavje H (496–578) obravnava konkretne učinke prava EU na sprejemanje konkordatov v njenih članicah in na nacionalne zakonodaje, ki zadevajo Cerkev in verske skupnosti. V

skladu z *Lizbonsko pogodbo* se je EU vezala k spoštovanju identitete nacionalnih skupnosti držav članic. Ta predpis je na prvi pogled zelo splošen in – pravno gledano – težko oprijemljiv, po drugi strani pa pomeni pomembno podlago za samostojnost in avtonomijo posameznih držav na njihovem lastnem področju. Med avtorji je neenotno mnenje glede vprašanja, ali pravo neke države sodi na področje že omenjene identitete. Avtor poudari, da k nacionalni identiteti sodi predvsem področje kulture in religij, ki so Evropi dale neizbrisen pečat in sooblikovale današnjo podobo. V nadaljevanju poglavja avtor predstavi princip subsidiarnosti, po katerem naj bi se vprašanja glede religije v EU praviloma reševala na nižji ravni, to je v državah, v katerih obstajajo kake težave, na primer vprašanje islama in priseljencev iz afriških držav. Izpostavi tudi aktualno vprašanje medsebojnega priznavanja akademskih naslovov in civilnih učinkov cerkvene poroke in priznavanje ugotovitve njene ničnosti v nekaterih državah. Zaradi neenotnih stališč, zaradi različnih pravnih predpisov in pa zaradi laicistične interpretacije ločitve Cerkev in države nastajajo v nekaterih državah novi zapleti (npr. v Franciji) pri priznavanju ničnosti cerkvenega zakona, sklenjenega v Italiji. V nadaljevanju se pisatelj osredotoči še na pomen ekumenskega in medverskega dialoga v EU, ki postaja vse večji zaradi migracij, predvsem muslimanov.

Avtor je pri raziskovalnem delu za izhodišče vzel človeško osebo v njenih konkretnih dimenzijah, profanih in religioznih. Oseba je hkrati članica posamezne države in EU in v večini primerov verujoča oseba oziroma pripadnica posamezne Cerkev ali verske skupnosti. Da se bo državljan in član neke določene veroizpovedi lahko uresničil, mu mo-

rata pravna subjekta za to zagotoviti možnosti in ustrezno okolje. Cerkev in država lahko ustvarjata takšne možnosti prek rednega, odprtega in stalnega medsebojnega dialoga. Znanstvenemu delu dajejo posebno težo in dragoce- nost obsežna literatura in viri, še poseb- no temeljni dokumenti s področja ver-

ske svobode in človekovih pravic, so- dnih odločb in pravne praske z navede- nega področja in bilateralne in multila- teralne pogodbe in pomembnih doku- menti katoliške in pravoslavne Cerkve ter evangeličanske skupnosti.

Andrej Saje

Nick Spencer. *Neither Private nor Privileged: The Role of Christianity in Britain Today*. London: Theos, 2008. 92 str. ISBN: 978-0-9554453-3-0.

Britanska založba in inštitut Theos je teološki »think tank«, ki se posveča raz- iskavam in študijam družbenega in po- litičnega delovanja. Osnovni cilj je, do- seči vrnitev Boga v javno sfero s promo- viranje dialoga in politične modrosti. V knjigi Nicka Spencerja z gornjim naslo- vom omenjeni inštitut posega v družbe- ni nauk Cerkve in si zastavlja temeljna vprašanja, kakor so: Kako uresničevati zahteve evangelija na družbeni ravni? Kako naj Cerkev gradi božje kraljestvo ne samo v svojih cerkvenih skupnostih, temveč tudi v družbi, kateri kristjani pri- padajo in jo sooblikujejo? Ali sta iskanje in graditev skupnega dobrega možna v dialogu med sekularno družbo, krščan- skimi Cerkvami in drugimi verstvi? Na vsa ta vprašanja avtor knjige odgovarja z besedami, da je krščanstvo po svojem bistvu družbena religija, ki javno deluje in oznanja evangelij, izvaja javna sreča- nja, in če je potrebno, sodeluje pri druž- benih konfrontacijah.

V uvodu si avtor zastavi vprašanje, ali naj bo religija v javnem življenju privile- girana ustanova ali ne. Ob tem izposta- vi sobivanje različnih idej v današnji plu- ralni zahodni družbi, prav tako pa opo-

zori na krščanske korenine Zahoda, ki se kažejo v praznovanju krščanskih prazni- kov, v simboliki in v literaturi. Ob tem izpostavi misel, da se sodobna sekular- na družba ne deli na kristjane, muslima- ne, Jude in hindujce, temveč je ločnica sodobne družbe razlika med nevernimi in vernimi. Zato je treba iskati skupno dobro v demokratični družbi na ome- njenem polju med tistimi, ki izpovedu- jejo in živijo svoje versko prepričanje, in tistimi, ki so neverni in lahko celo nega- tivno naravnani proti veri. V nadaljeva- nju knjige avtor izpostavi nekatere zelo zanimive ideje oziroma predsodke, ki jih sodobna sekularna in ateistična kultura ustvarja, da bi vero in s tem Boga in ver- ne potisnila v svet zasebnega. Tako obravnava: idejo teokracije, kaj pomeni »družbeni interes« sodobnih kristjanov, javno etično in preroško pričevanje, ne- sposobnost družbe, da bi v polnosti ute- lesila in živela evangelijske vrednote, in kako razgraditi nekatere temeljne pred- sodke proti krščanstvu oziroma veri v javnem življenju.

Avtor svoje delo razdeli na pet pogla- vij. V prvem poglavju premisli vlogo vere v britanskem javnem življenju, in to v okviru različne intenzivnosti: od mini- malne (zasebne) do javne (teokratične) vloge. Opozarja, da velik del sekularne kritike govori o tem, da bi si morali kri-

stjani prizadevali predvsem za teokracijo. Po njegovem mnenju je to preseženo zaradi slabih izkušenj krščanstva s teokracijo v zgodovini, pa tudi zaradi novega razumevanja Nove zaveze in Pavla ter zaradi njegovega odnosa med vero in državo. V drugem delu postavi vprašanje, kakšno vlogo vere si v javnem življenju predstavljajo sodobni kristjani. Svoj odgovor utemlji na tako imenovanem »modelu štirih stopenj« javnega vključevanja prve Cerkve, kakor je opisano v začetku Apostolskih del. Te stopnje so: javno oznanjevanje, javno združevanje, javno delovanje in javno soočanje. Vse te stopnje so po avtorjevih besedah sestavni del javnega pričevanja vere, ki je značilno za kristjane. Kaj točno pomeni krščansko javno pričevanje, je osrednje vprašanje tretjega poglavja. Ali mora krščanstvo v Veliki Britaniji delovati znotraj ali zunaj javnih struktur ali celo proti njim? Sveto pismo in tradicija po njegovem mnenju priporočata fleksibilnost, ki je odvisna od teme, od časa in od kulture. Četrto poglavje avtor posveča ideji, da nobena državna ureditev v polnosti ne uresničuje evangeljskih vrednot in ideje božjega kraljestva. Zato si zastavi vprašanje, katera so področja skupnega

dobrega, s katerimi krščanstvo lahko bogati britansko družbo. Esej sklene z idejo, da nimajo prav tisti, ki trdijo, da je Velika Britanija postkrščanska država. Po njegovem mnenju britanska družba ni več dominantno krščanska, je pa zato pluralna in primerno okolje, da kristjani premislijo in udeležijo svoje javno pričevanje – pa naj bo to na področju karitas, pravične zakonodaje, kulture in umetnosti ali pa na področju kritike družbenih sistemov, ki depriviligirajo in ogrožajo najbolj šibke, nemočne in zatirane v družbi.

Na koncu omenimo misel Richarda Niebuhra, ki je v svoji knjigi *Christ and Culture* opisal pet različnih načinov, kako je krščanstvo lahko povezano s sodobno kulturo, v kateri živi. Zadnji – to je peti – način govori o Kristusu, ki spreminja in preoblikuje kulturo. To je tista oblika krščanskega pričevanja, ki deta buizira vero v Boga in v Kristusa in z vrednotami božjega kraljestva navdihuje, prebuja in bogati kulturo, v kateri krščanstvo gostuje. Omenjeno delo Nicka Spencerja zagotovo sodi v takšno perspektivo.

Tadej Strehovec

Irena Avsenik Nabergoj. Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv lepe Vide. Ljubljana, Mladinska knjiga, 2010. 726 str. ISBN 978-961-01-1236-5.

Osnovna šibkost človeškega obstoja je skozi stoletja vplivala na samopodobo. Omejitve telesa, neznani svet okoli človeka, nenavadno prepletene želje in močna čustva, ki so vedno udarila na plan, ko je človek to najmanj pričakoval, in s tem povezani občutek krhkosti je

begal človeka skozi vsa obdobja. Skušnjave in močne želje z nenehnim občutkom krivde so pospeševale večni boj v njem, krojile občutek samopodobe in navsezadnje pustile za njimi sladko-grenak okus. Hrepenenje, nerazložljivo teženje k oddaljenemu ugodju, mešanica močnih želja z občutki žalosti, ki ga preveva, so temelj zavesti o neuresničevanju tistega poslanstva, ki si ga človek želi imeti na tem svetu. Povezanost obeh

čustev se slikovito izrazi v stari zgodbi o lepi Vidi, v kateri se skušnjava skoraj v hipu spremeni v hrepenenje, to pa še posebno plastično pokaže celostno šibkost človeškega bitja. Podobni boleči trenutki niso dali ljudem miru, tako da so se njihova razmišljanja izrazila skozi zgodovino v literaturi in v izročilu. Pojma hrepenenje in skušnjava sta skozi izčrpen zgodovinsko-literarni pregled našla mesto v delu Irene Avsenik Nabergoj.

Avtorica je delo zasnovala kot pregled obeh temeljnih motivov – hrepenjenja in skušnjave – v zgodovini; upoštevala je značilnosti literature v posameznem obdobju. Z mnogimi primerjavami je tako nakazala vpliv posameznih idej, ki so jih različne generacije v različnih obdobjih interpretirale v skladu s svojim dojetjem jedra problema. Knjiga je razdeljena na dva dela: v prvem sta predstavljena osnovna motiva skozi zgodovino, v drugem delu pa se avtorica osredotoči na nastanek, na različne zgodovinske verzije in na samo strukturo zgodbe o lepi Vidi.

V prvem delu, v katerem nam je na voljo analiza skušnjave in padca v starih kulturah in velikih verstvih, se soočimo s pisano raznolikostjo izročil, ki so zanimivo opisali vlogo skušnjavca. Junakovo odzivanje na skušnjava in na skušnjavca je tako v Svetem pismu močno povezano z občutkom pravičnosti in odpuščanja; to se jasno pokaže v Jožefovi zgodbi, kateri je v tem delu namenjenega nekoliko več prostora. Moč Jožefove zgodbe temelji na njegovi izredni moralni držbi, ki se najbolj izrazi v njegovem zavračanju Putifarke. Istočasno pa se Jožef ne pomišlja odpuščati, še posebno ne pri dejanjih, ki se povprečnemu človeku zdijo težko odpustljiva. Jožefova zgodba je naredila močan vtis na različne pisatelje in umetnike, kakor avtorica

plastično prikaže s širokim razponom zgodb in interpretacij, ki jih analizira. Tako si ne pomišlja in razumljivo in jasno razloži celo baletno predstavo, ki na samosvoj način interpretira Jožefovo zgodbo in like okoli njega.

V romantičnem obdobju se je velikokrat hrepenenje povezovalo z ljubeznijo. Goethejev Faust je eden največjih klasičkov nemške literature. Zaradi premišljenega opisa skušnjave in težkih posledic, ki z vdajanjem skušnjavi neobhodno sledijo, ni mogel biti izvzet iz avtoričine obravnave. Irena Avsenik Nabergoj tako sestavi sliko tragičnega dogajanja, ki je prikazano skozi njeno interpretacijo razlage motivov: bralčevo pozornost gladko usmeri na medsebojni vpliv skušnjave in močnih čustev. Stari, romantično obarvani jezik poudari v bralcu čustva, podobna tistim, ki se porajajo v glavnem junaku – občutek zapeljanosti in močna zavest o napačnih odločitvah, ki so zaznamovale njegovo življenje. Tragičnost zgodbe se pokaže v novi luči skozi avtoričino analizo zgodbe in okvira, v katerem je delo nastajalo. Goethe je v skladu s svojo idejo o iracionalni moči narave nad človekom ustvaril tudi kratko pesem »Ribič« z motivom, ki je postal »splošna last evropske romantike« (221). V zgodbi, v kateri se ribič prepusti čarom »brhke prikazni«, je viden motiv moške šibkosti, ki se vda lepotam čudovitega morskega bitja, in to ga pogubi. Irena Avsenik Nabergoj ta klasični motiv predstavi skozi pesmi različnih avtorjev. V Puški-novi *Rusalki* nastopa menih; kljub zavzeti molitvi in odrekanju se na koncu le vda skušnjavi, ki seveda pomeni njegov konec. Prešernov ribič kljub notranjih bojem na koncu podleže skušnjavi in odvesla za »deklicami«. Tudi za Jenkovega stražnika, ki zadrema ob morju in se v sanjah pod morsko gladino poroči s podvodno princesko, se sanje precej hitro

končajo z menjavo straže. V tem delu najdemo vzporednice med zgodbami, ki razkrivajo človekov strah pred morjem ali vodo na splošno, in skrivnostno privlačnost neznanega, kjer je domišljija ustvarila čudovita bitja. Ta svet za človeka pomeni močno skušnjavo. Skozi zgodbe sta predstavljeni mehanika vdajanja skušnjavi in primerjava z antičnimi zgodbami in z zgodbami s Severa, v katerih lahko odkrijemo različne možnosti ubesedovanja pripovedi z zelo podobno tematiko.

Ker je »literatura genetsko povezana z mitologijo prek folklore« (269), so literarne oblike sad prepletanj med miti, pravljičami, obredi in podobnimi ljudskimi oblikami, pri katerih je vidno neko ponavljanje osnovnih motivov v mnogih različicah. Za antiko je tako značilna zgodba moškega, ki se junaško upira ženski skušnjavi, le krinki demonske sile. Tudi v Genezi je ta oblika razpoznavna skozi zgodbo o Adamu in Evi, ki spet nima srečnega konca, saj se Adam vda skušnjavi. Zato pa je Jožefova zgodba primer modrosti glavnega protagonista, ki se upre svojim poželenjem in tako postane svetel zgled tako trdnosti in moralnosti kakor tudi popolnega zupanja v božjo voljo. Kot primer je navedeno še Odisejevo upiranje sirenam in nimfi Kalipso, zato junak ostane trden in preživi preizkušnje. Takšni motivi so imeli vpliv tudi na slovensko književnost: avtorica naredi pregled poskusov obdelave te tematike pri slovenskih avtorjih skozi daljše časovno obdobje.

Drugi del knjige se osredotoči na motiv lepe Vide skozi različna obdobja, izročila in kraj nastanka. Pomembnost motiva lepe Vide se kaže v njeni šibkosti, radikalno drugačni od klasičnih zgodb o skušnjavi, ki prikazujejo moškega junaka v borbi s skušnjavo v ženskem telesu. V ljudskih oblikah je ta šibka žen-

ska pogosto povzdignjena nad druge junake zgodb, ko se mora boriti proti nosilcem moči. Ti velikokrat nastopajo v vlogi moških oblastnikov. Avtorici je jasno, da je lepa Vida »odlična figura za slikanje usode šibkih, nezaščitenih posameznikov, skupin in narodov, kajti lepa ženska uteleša hrepenenje po vsem, kar spominja na nežnost, dobroto in zvestobo« (295). V zgodbah se kaže tudi značaj naroda, ki se je oblikoval skozi težja obdobja v zgodovini. V konkretnem primeru so pečat pustili arabski in turški vpadi, ki so vihrali po Sredozemlju. Pravljičice in miti so se kalili skozi trpljenje in želje ljudstva. Avtorica na kratko povzame raziskave te pesmi v slovenskem prostoru in jih predstavi: od Avgusta Žigona iz leta 1927 do današnjih literarnih kritikov.

Sam motiv ugrabitve je znan mnogim kulturam in je opazen tako pri grških epih in pozneje v nemški *Pesmi o Nibelungih* kakor tudi v zgodbah iz novejšega časa. V pesmi o lepi Vidi se najdejo zgodovinske sledi, ki so jih pustili za seboj morski trgovci pri sredozemskih narodih – tudi nekateri morski roparji so se izdajali za trgovce; to je bila kar pogosta zvižjača v tistem času. Močan vpliv so imeli Mavri, ki so z osvajanjem Španije in s plenjenjem po obalah Sredozemlja do 11. stoletja močno zaznamovali obmorske narode. Na prepletanje vpliva zgodovine in tradicije v pesnitvah avtorica pokaže tudi s primeri iz Svetega pisma in iz grške mitologije. Tako kakor veliki narodi z bogato tradicijo imamo tudi Slovenci nekaj zgodb s to tematiko. Na tem mestu avtorica primerja zgodbe o *kresniku*, o *podvodnem možu* in o *kralju Matjažu* in v njih izpostavi tako prvine ugrabitve kakor tudi odmeve junaškega reševanja.

Nato Irena Avsenik Nabergoj naredi izčrpno primerjavo z različnimi italijanskimi, albanskimi in sicilskimi pesmimi,

ki opisujejo motiv lepe Vide. Zgodbe se razlikujejo po vlogi glavne junakinje, ki je v italijanskih različicah aristokratka, v slovenskih pa mlada žena, ki je s trdim delom, ob starem možu in z bolnim otrokom izgubila mladost. Zamorca, ki z zvižajo zapelje Vido (poimenovano Lepa v nekaterih jezikih), je ljudstvo glede na svoje izkušnje spremenilo v Turka ali pa Arabca. Prav tako je opazna razlika med konci zgodbe, saj so ponekod tragični (Vida naredi samomor v morju), ponekod srečni (Vida pobegne in priplava na kopno) ali pa nedoločeni (konec je prepuščen bralčevi interpretaciji). Za albanško-italijanske različice so bili predmeti skušnjav lepo blago ali obleke, medtem ko slovenske, hrvaške in kočevske različice ne govorijo o nečimrnosti, ampak o zdravlilu za bolnega otroka, ki ga zamorec/trgovec ponuja junakinji in jo s tem zmami v past.

Drug, precej pogost slovenski motiv pa je Vidina odločitev, da pobegne težkemu življenju in gre na dvor dojit španskega kraljeviča, tam pa seveda ne more biti srečna, saj je doma pustila ljubečega moža in otroka. Slovenska Vida ni lepa in poželenja vredna kakor v italijanskih različicah, ampak navadna mlada ženska, ki jo tujci uporabijo za dojljlo na dvoru. Njen odpor je samo pasivne narave, saj se lahko le vda v usodo in tiho žaluje za bolnim otrokom in za možem, medtem ko Bella (italijanska Vida) usodo vzame v svoje roke in skuša pobegniti. Slovenska Vida, ki je skušala samo ubežati težkemu življenju, zaradi slabe vesti tiho umira od znotraj. Tukaj se vidi močan kontrast med nameni te »ugrabitve« in posledicami usodne odločitve pri tujih in pri slovenskih različicah. Zanimivo je tudi, da različice lepe Vide najdemo skoraj v vsaki slovenski pokrajini; raziskovalci so jih trudoma izbrskali iz velikokrat težko dostopnih virov.

S svojo izrazno močjo je pesem navdihnila velike slovenske pesnike in pisatelje. S Prešernom je zgodba dobila vlogo splošnega mita, ki so ga dalje razvijali Jurčič, Vošnjak, Cankar in novejši avtorji, kakor so Cvetko Golar, Alojz Gradnik in Tine Debeljak, pa tudi Boris Pahor in Miško Kranjec. Avtorica na tem mestu podrobno predstavi posamezne zgodbe in razloži njihove značilnosti glede na tradicijo, iz katere so izhajali avtorji, in glede na čas, v katerem so nastajale te povesti. Bolj poglobljeno analizira Pahorja in Kranjca. Pahor je v romanu *Mesto v Zalivu* poudaril narodnostno problematiko in vojni čas, v katerem je eden od motivov tudi zaničevanje svojega lastnega naroda v viharnih časih vojne po kapitulaciji Italije. Kranjec pa je skozi svojo ljubezen do prekmurske zemlje – kaže se predvsem v pestrem slikanju ljudi – ustvaril pretresljivo zgodbo o meseni skušnjavi, ki se zapleta v začarani krog bolečih odnosov. Vida se na koncu reši tega prepletanja skušnjave in krivde, pobegne, pusti otroka in se nikoli več ne vrne.

Avtorica predstavi še povest z novim vidikom interpretacije te univerzalne zgodbe: *Trije muzikantje ali povratek Lepe Vide* izpod peresa Zorka Simčiča, v kateri avtor preoblikuje klasično zgodbo o lepi Vidi z vidika argentinskega izseljenca: poudari slovensko identiteto in etnično pripadnost. Bralec tako lahko ob vsem začuti kompleksno sporočilnost osnovne zgodbe in močna čustva, ki so neizogibni del težkih življenjskih odločitev.

Ugrabitev je motiv, ki je globoko zasidran v človeški kulturi. V različnih oblikah se kaže v pravljicah, v mitih in tudi v obrednih predstavah, tako sakralnih kakor profanih. Te motive ljudje ponotranjimo in jih prenašamo skozi generacije. S tem se ohranjajo tudi temnejše

plati: ugrabitev je v zgodbah pojmovana kot moško nadvladovanje šibke ženske, to pa lahko privede do konkretnega nasilja. Klasični lik v takšnih zgodbah je skušnjavec, ki premami šibko žensko in jo ugrabi. Prav ta lik nastopa v vseh inkarnacijah lepe Vide. V tem delu avtorica naredi shematsko primerjavo motiva prevare in ugrabitve v različnih kulturah, primerjavo skušnjave in zapeljevanja moškega, primerjavo različic ugrabljene ženske v Sredozemlju in primerjavo slovenskega izročila, ki govori o ugrabitvi. Za jasnimi shemami doda v tem zadnjem delu knjige še etično in sociološko perspektivo ugrabitve v modernem času.

Širok pogled v to tematiko bralcu razjasni razmerja, ki jih imamo vedno pred očmi, a le malokrat o njih sistematično razmišljamo. Z jasnim preletom problematike in s širokim poljem raziskovanja se nam odprejo poti do nadaljnega razmišljanja. Kakšna je bistvena esenca

slovenskega naroda, če so naši junaki v primerjavi z drugimi bolj pasivni? Kako lahko v moderni družbi s toliko znanja in informacij gojimo klasične stereotipe na podlagi starih pravljic, ki jih beremo nespremenjene našim otrokom iz generacije v generacijo? Avtorici uspe med vrsticami prikazati človeško naravo takšno, kakršna je v resnici: navzven brez-kompromisna in pogumna, navznoter pa krhka in v večnem boju s skušnjavami in z vestjo. Pri tem pa ne zaide v dolgo trajna razglabljanja, ampak striktno ostane v mejah literarnih primerjav in pojasnjevanj, ob katerih se malokrat neposredno opredeli do problematike. To stori s samo strukturo dela, v kateri je začutiti strast do medsebojne primerjave temeljnih človeških »zagat«, ki so prostor razmisleka. Za pozornega bralca je to dovolj, da začuti kompleksnost in razklanost človeškega bitja.

Aljaž Peček

Bonnie Steinbock, ur. *The Oxford Handbook of Bioethics. (Oxford Handbooks in Philosophy)*. New York: Oxford University Press, 2007. 747 str. ISBN 978-0-19-927335-5.

Področje sodobne bioetike je vedno bolj kompleksno in zahtevno. Zato pomeni oxfordski priročnik bioetike, ki ga je uredila B. Steinbock, enega od najboljših pristopov k temu interdisciplinarnemu področju. Omenjeni priročnik želi bralcu posredovati trenutno stanje na različnih področjih bioetike. Ob tem je treba poudariti, da urednica ni želela oblikovati kake enciklopedije bioetike, v kateri bi bila vsa področja analitično obdelana. Raje se je odločila za izbor

nekaterih najpomembnejših poglavij bioetike. Rezultat takšnega izbora je trideset esejev na zelo različne teme, ki pa imajo v izhodišču filozofski predznak. Tako prva skupina esejev obravnava različne metodološke pristope k bioetiki in se posebej posveča področjem, kakor so na primer bioetično ravnanje, avtonomija in moralna dejanja z dvojnimi učinkom. Avtorji – med njimi James F. Childress, John D. Arras, Bruce Jennings, Jeanette Kennett in Daniel P. Sulmasy – tako predstavijo svoje poglede na omenjena »teoretična bioetična vprašanja«.

V drugo poglavje (od skupaj osmih) urednica uvrsti razprave o pravičnosti in

politiki. To je tema, ki se dotika samega temelja bioetike. Vsa tako imenovana bioetična vprašanja imajo poleg racionalno-analičnega predznaka tudi čustvenega in družbenopolitičnega. Takšen predznak se še posebno izrazi, ko zaradi omejenih sredstev ni mogoči zagotoviti zdravljenja vsem ljudem. Dileme, kakor so na primer finančna razporeditev bremen, odnos med zasebnim in javnim zdravstvom in skrb za ostarele, predstavita avtorja Soren Holm in Dennis Mc Kerle.

Darovanje in presaditev telesnih organov, shranjevanje celic (biobanking) in pomen finančnih sredstev v naslednjem poglavju opišejo Ronald Munson, Louise Irving in John Harris. To je pomembno področje bioetike; strokovnjaki tukaj obravnavajo dileme, kakor so na primer splošno oziroma prostovoljno darovanje, kriteriji za izbiro prejemnikov organov in problem denarja, ki lahko vpliva na odločitev zdravstvenega osebja, komu in kdaj nameniti zdravljenje z darovanimi oziroma kupljenimi organi.

V četrtem poglavju urednica zbere nekaj zelo pomembnih esejev na temo konca življenja. Najprej se ustavimo pri opredelitvi smrti (Stuart J. Youngner) in pri vsesplošnem problemu Zahoda, to je pri senilnosti in vedno bolj starajoči se družbi (Stephen G. Post). John K. Davis v svojem eseju predstavi dileme, povezane z vnaprejšnjo voljo in avtonomijo tako zdravstvenih delavcev kakor tudi bolnika in svojcev. Omenjeno poglavje pa sklene esej na temo evtanazije in asistiranega samomora, pri katerih imata ključno vlogo bolnik in zdravnik (Gerald Dworkin).

Reprodukcija, kloniranje in genetska obogatitev so tema naslednjih dveh poglavij. Različni avtorji osvetlijo eno naj-

pomembnejših tem bioetike, to je splava, statusa nerojenega življenja in izvornih celic (Don Marquis, Bonnie Steinbock). Omejeno temo nadgradijo eseji o kloniranju človeških zarodkov, o genskem plemenitenu zarodkov in o farmakogenomiki, to je o zdravilih, ki bodo vplivala na dedno strukturo še nerojenega oziroma že rojenega otroka (Thomas H. Murray, Julian Savulescu).

Raziskovalna etika postaja posebno področje znotraj bioetike. O tem govori tudi politika ZDA in Evropske unije, ki dovoljujeta raziskave izključno ob upoštevanju temeljnih etičnih standardov za raziskovanje. V ta namen obstajajo posebne komisije tako imenovanih izvedencev, ki raziskovalne programe ocenjujejo pod omenjenimi kriteriji in zahtevajo popravke oziroma izboljšave na področju etike. Etika raziskav obravnava predvsem tiste raziskave, ki kakorkoli vključujejo človeške zarodke, človeška tkiva in celice, osebne podatke, manjšine in poskuse na živalih (Alex J. London, Florencia Luna in Alastair Norcross). Urednica Steinbockova konča knjigo s skupino treh esejev na temo javnega in globalnega zdravja. Ob tem posebej izpostavi tudi verjetnost tako imenovanega bioterorizma, ki lahko s spremenjenimi organizmi resno ogrozi zdravje in življenje številnih ljudi, lahko pa se tudi uporabi za konfrontacijo med različnimi ideološkimi in nacionalnimi pričakovanji.

Urednica že v uvodni besedi poudari, da današnja bioetika obravnava manjše področje, kakor si ga je prvotno zamislil biokemik Van Rensselaer Potter, ki je pred štiridesetimi leti »izumil«
pojem bioetika. Potter je v začetku razmišljal tudi o ekologiji in o trajnostnem razvoju, to pa je še vedno izziv za današnjo bioetiko. Po mnenju Steinbockove bo treba pojme narave, okolja in njunega

vpliva na človeka še bolj vključiti v samo bioetiko.

Končati bi mogli z mislijo, da je omejena knjiga zelo aktualna, saj govori o tem, da je bioetika izredno živo multidisciplinarno področje filozofije, teologije, aplikativne etike in prava na eni

strani, na drugi strani pa mnogih naravoslovnih ved. Številni etični, naravoslovni in tehnološki problemi, ki odmevajo na področju družbe in osebe, ostajajo še dalje osrednja teme bioetičnih razprav.

Tadej Strehovec

Poročilo

Sejem Didacta Stuttgart, 22.–26. februar 2011

Letos je od 22. do 26. 2. v Stuttgartu znova potekal sejem didaktike z naslovom *L*izobraževanje – možnosti – perspektive s poudarkom na integraciji predvsem otrok priseljencev, ki jih je po nekaterih nemških šolah več kakor polovica. To je največji sejem o vzgoji in izobraževanju v Evropi. Na njem je v petih razstavnih dvoranah več kakor 800 razstavljalcev prek 85 000 obiskovalcem predstavilo večino vsega, kar je danes aktualnega v vzgoji in izobraževanju. Ob 150-letnici rojstva Rudolfa Steinerja, idejnega pobudnika waldorfske pedagogike, in ker je prav v Stuttgartu nastala prva takšna šola za otroke takratnih delavcev tobačne tovarne, je bil tokrat poudarek tudi na tej pedagogiki. S praktičnimi demonstracijami pouka, s pogovori in s predstavitvami programov na najrazličnejših stopnjah so poskušali ustvariti nazorno podobo te oblike izobraževanja. Sodelovali so tako učitelji kakor učenci, še posebno zato, ker je le v Stuttgartu mogoče študirati waldorfsko pedagogiko na univerzitetni ravni.

V primerjavi s prejšnjim sejmom, ki je bil pred tremi leti, je bil veliko večji poudarek na afirmaciji učitelja in njegove avtoritete. Poleg tega je bil opazen poudarek tudi na preventivnem delu šole glede nasilja v najrazličnejših oblikah. Poleg obilice literature na to temo je bilo mogoče skoraj ves čas sejma spremljati tudi demonstracije pouka in drugačnega dela v šoli, ki naj bi vodilo k nenasilnemu vedenju vseh v vzgojno-izobraževalnih ustanovah.

Čeprav je področje razstavljenega materiala segalo od vrtca pa do vseživljenjskega učenja, je večino prostora zavzelo delo z otroki in z mladimi do konca srednje šole. Univerzitetni študij je bil večinoma predstavljen le s področja strokovnih programov različnih naravoslovnih in gostinskih poklicev. Številna predavanja in pogovori so se vrteli okrog teme, kako mladim pomagati na trg delovne sile in jih spodbuditi k večji podjetniški pobudi. Zato ni čudno, da je glavno nagrado za izobraževanje v letošnjem letu v Nemčiji dobil Deutsche Telekom, ki je ustanovil študentski sklad z več kakor 1,500.000 evri kapitala. Nekdanji zvezni minister dr. Klaus Kinkel, ki je kot direktor prevzel to nagrado, je poudaril, da brez vlaganja v izobraževanje ne more še tako uspešno podjetje pričakovati plodovite prihodnosti, zato je njihova želja, še povečati sredstva za podporo tehničnega izobraževanja. Sosed, ki je sedel poleg mene in je učitelj na primestni šoli v Essnu, je pohvalil ta študentski sklad, imel je le eno pripombo, da je namreč ta denar spet namenjen le za najbolj uspešne in privilegirane šole. Tisti, ki se s težavo prebijajo skozi šolski sistem, ne morejo najti niti vajeniškega mesta, kaj šele štipendijo. To ni kritika le posameznega učitelja, saj je kmalu za to podelitvijo nastopil in pričeval eden najbolj znanih nemških rapperjev, Samy Deluxe, ki je kar iz svoje izkušnje orisal neuspešnost trenutnega izobraževanja. Posebej je spregovoril o integraciji drugačnih

otrok, naj bo ta drugačnost v kulturnem ozadju ali zaradi drugačnih posebnih potreb. Veliko k temu pripomore poudarjanje uspešnosti in tržne usposobljenosti učencev ob koncu šolanja.

Raznolikost nemškega izobraževanja, ki je urejeno v vsaki zvezni deželi drugače, je pokazala tudi navzočnost posameznih razstavnih prostorov deželnih ministrstev za izobraževanje. Na teh razstavnih mestih si je bilo večinoma možno ogledati posebnosti deželnega šolstva in njihove temeljne usmeritve za prihodnje. Očitno je, da skoraj vse dežele gradijo na ekološkem in etičnem osveščanjem svojih učencev. Opazno je tudi spopadanje s prenizkimi rezultati na mednarodnih PISA preizkusih. Tudi nekatere zvezne ustanove so predstavile svoje programe. Zelo obiskan je bil prostor nemške vojske, ki je imela ves čas programe za politično osveščanje. Želeli so pokazati, da svetovna politika ni tako preprosta, kakor jo včasih prikazujejo mediji ali nekateri politiki, in zahteva veliko bolj kompleksen odgovor, kakor smo ga sedaj pripravljeni dati v odnosu do mednarodnih razmer. Še posebno so to prikazali s simulacijo tako imenovanega programa POL&IS: mladi so morali odgovarjati na vprašanja in reševati konfliktno situacijo po svetu. Pri tem so jih spremljali vojaki, ki so sodelovali pri nemških vojaških mednarodnih misijah. Če k temu dodamo še zelo glasen razstaven prostor z različnimi talkali, na katerem so številne skupine mladih lahko pokazale svoje zmožnosti, je bilo dogajanje daleč od suhoparnega pouka. Lahko si namreč sodeloval pri prenosih v živo iz razstavnega prostora radijske in televizijske mreže SWR, ki je tam predstavljala tudi svoje izobraževalne programe, ali pa se poigral na raznih pripomočkih za poučevanje matematike. Brez prave volje po poglobitvi vprašanj o izobraževanju danes pa bi se težko udeležil zahtevnejših prireditev, ki so potekale na najrazličnejših koncih sejmišča.

Prav teh zahtevnih tem so se lotili na cerkvenem razstavnem prostoru, to pa ne pomeni, da tam ni bilo obiskovalcev. Skupaj na enem mestu sta se predstavili tako evangeličanska kakor katoliška Cerkev. Večina gradiva in organizacije je bila skupna. Različne so bile le razstavne publikacije, kakor so učbeniki za religijski pouk, zloženske za razne šole in predstavitev delovanja vzgojno-izobraževalnih ustanov v okviru obeh skupnosti. Predavanja, ki so si na cerkvenem razstavnem prostoru sledila vsako uro, so se dotikala naslovne tema *Vera – vrednote – vzgoja in izobraževanje*. Iz razstavljenega in predstavljenega je mogoče sklepati, da je treba tudi v Nemčiji nenehno poudarjati smiselnost obveznega šolskega predmeta, ki je pod okriljem neke določene verske skupnosti. Tako je evangeličanska skupnost pripravila zloženko, v kateri je predstavila dvanajst razlogov za konfesionalni šolski religijski pouk v pluralni šoli. Ti razlogi segajo od dejstva, da toleranca potrebuje svoje lastno trdno izhodišče, da je vedno bolj očitno, kako religija ni zasebna stvar, in da je v svetu vedno bolj presežena teza sekularizacije, ko brez poznavanja svoje lastne religioznosti ne moremo spoštovati nobene druge, do atraktivnosti religijskega pouka, pri katerem se lotevamo življenjskih vprašanj in se učimo graditi skupnost. Katoliška skupnost je pripravila odgovore na deset najbolj tipičnih vprašanj o katoliškem verskem pouku v šoli. Spet segajo vprašanja od tega, zakaj je v šoli verski pouk, do tega, koliko učencev se udeležuje takšnega pouka v šoli. Odgovori preprosto usmerjajo k temeljni misli, da nevtralna država ne more dati odgovorov na zadnja in temeljna človekova vprašanja, zato sodeluje z verskimi sku-

pnostmi, ki v duhu tradicije in konkretnega življenja pomagajo ljudem pri tem iskanju.

V sredo so organizatorji sejma pripravili forum, ki je imel posebno mesto in sta na njem sodelovala tako katoliški pomožni škof iz Freiburga kakor evangeličanski škof za področje Badna, naslov foruma pa je bil *Celostno vzgajati in izobraževati: z religijo*. Poudarek je bil na tem, da prav religijsko izobraževanje močno pripomore k trdnemu in optimističnemu življenju današnjih mladostnikov. V tem duhu je bilo tudi skromno darilo, ki so ga delili obiskovalcem cerkvenega razstavnega prostora. Kar zajetna vrečka s sončničnimi semeni in z natisnjenim glavnim geslom je vabila z zgodbo o mladeniču, ki je v sanjah stopil v trgovino. Tam je za prodajnim pultom stal sam angel. Mladeniču na vprašanje, kaj prodajajo, angel odgovori, da vse. Mladenič hitro začne naštevati svoje želje: od konca vseh vojn, kruha za lačne, tolažbe za žalostne do več ljubezni na svetu. Angel ga prekine in reče, da je to trgovina, kjer prodajajo samo semena. Prav to naj bi bila religijska vzgoja v šoli.

Predavanja na cerkvenem razstavnem prostoru so se v torek vrtela okrog smrti, trpljenja in nasilja in okrog vprašanja, kaj lahko pri tem naredi verski pouk. Podobno je bilo tudi v sredo, ko so poleg vprašanja spolnih zlorab in nasilja in novih elektronskih medijev predstavili judovski religijski pouk na Baden-Württembergem. Predstavila ga je učiteljica Susanne Benizri iz svoje prakse. V petek pa je razvoj in perspektive islamskega religijskega pouka orisala učiteljica Dunja el Misiri. Če ima judovski pouk že tradicijo in vedno manj učencev, je pri islamskem točno nasprotno. V deželi Baden-Württemberg se je začel projektno uvajati v nižje razrede osnovnih šol šele leta 2005. Na šolah, kjer so dali vsi starši, učitelji in lokalne oblasti soglasje, so lahko uvedli takšen pouk. Pokazalo se je, da vsako leto število prijav otrok k pouku poraste za 100 %. Čeprav so imeli na začetku težave z nezaupanjem tako staršev kakor lokalnih verskih voditeljev, so sedaj vzpostavili dober način sodelovanja, saj je to prav zaradi raznolikega nacionalnega izvora precej zapleteno. Pri razvoju in izobraževanju učiteljev so jim pomagali katoliški kolegi in fakultete. Na vprašanja, ki so sledila predavanju, je mlada in dinamična učiteljica suvereno odgovarjala kljub nekaterim provokativnim vprašanjem. Ko so jo vprašali, ali imajo problemski pristop, kakor je to pri katoliškem in evangeličanskem pouku, je odgovorila, da je to konfesionalni pouk, pri katerem je pomembno posredovanje vere in ne postavljanje vprašanj in spodbujanje k dvomu.

Profesor iz Tübingena, dr. Friedrich Schweitzer, je v svojem predavanju v četrtek poudaril pravico otrok že v vrtcu, da jih spremljajo osebe, ki imajo posluš za temeljna življenjska vprašanja. K tem prišteva tudi verska vprašanja. Raziskave, ki so jih izvedli po vrtcih, so pokazale, da ni pomembno, ali otroci prihajajo iz verne ali neverne družine: vsi otroci si postavljajo vprašanja o začetku življenja, o smrti, o trpljenju, o večnosti, o Bogu. Njihove predstave o Bogu, ki so jih risali, res kažejo različno versko ozadje, iz katerega izhajajo, vendar imajo kljub temu veliko skupnega in nekakšno teološko globino. Vse to vodi do ugotovitve, kako imajo vzgojitelji dolžnost, da otrok ne pustijo na cedilu pri tako pomembnih vprašanjih. Da je religijski pouk lahko zelo življenjski in raznolik, je pokazalo tudi močno obiskano predavanje dr. Maye Götz o lepnotnih tekmovanjih in o samopodobi mladostnikov. Izpostavila je razvoj tekmovanja za tako imenovani nemški top model in težave

deklet v starosti od 14 do 17 let, ki jih imajo s samopodobo in z zadovoljstvom glede telesne teže. To nezadovoljstvo se je pri dekletih ob tem tekmovanju v Nemčiji v letih od 2006 do 2009 povečalo kar za 20 %. Prav religijski pouk lahko preventivno deluje in pomaga k zdravi samopodobi.

Številne aktualne teme sodobnega šolstva, ki so jih predstavili visoki nemški politiki in strokovnjaki s tega področja, so na raznih pogovorih in posvetih izzvenele kot poziv k nujnemu reševanju, čeprav rešitve niso bile vedno nakazane, še posebno ne glede integracije otrok priseljencev. Voditelj zelenih v nemškem parlamentu, ki je sam po rodu Turk, je izpostavil nujnost močnejšega poseganja države na to področje, če hoče »iztrgati« te otroke pogosto neperspektivnim staršem in otrokom tako omogočiti nekakšno evropsko prihodnost. Predlagal je ukinitve denarne podpore družinam za to, če je otrok pri starših, in naj ta denar raje namenijo vrtcem, prav tako je predlagal podaljšanje bivanja v šoli z več interaktivnimi programi, ki bi otroke iz različnih kulturnih in nacionalnih okolij bolj povezali med sabo.

Poleg številnih učbenikov, šolskih pripomočkov in raznih računalniških aplikacij je bila močno poudarjena tudi vloga pripovedovanja zgod Svetega pisma. Michael Landgraf, ki je pripravil posebno izdajo Svetega pisma z zgodbami za otroke, je poudaril, da so te pripovedi namenjene njihovem soočanju s težkimi življenjskimi problemi. Zgodbe, ki jih vzamemo iz Svetega pisma, moramo pripovedovati tako, da prebudijo otrokovo moč za reševanje problemov: vedno znova bi moral znati prepoznavati božjo navzočnost in se v najtežjih trenutkih zateči k njemu. Tudi sklep dneva na cerkvenem razstavnem prostoru je izzvenel podobno. Udarili so na večerni zvon, ki je visel na robu razstavnega prostora, in povabili h kratki meditaciji s projekcijo surrealističnih slik umetnika Magritta in s psalmom. Dan se je končal v kratki tišini in z blagoslovom kronal želje vseh udeležencev, ki si prizadevajo za odraščajoče, da bi posredovali vrednote, s katerimi bi vnesli vsaj malo veselja do življenja v svet vedno večje tekmovalnosti. Biti samostojen – in vendar zaupati v Boga, je odmevalo v cerkveni kavarni, ko smo v kratki molitvi sklenili dnevno dogajanje in ob tem prejeli blagoslov. Slovenski dom, ki je naju, doc. dr. Eriko Prijatelj in doc. dr. Janeza Vodičarja, velikodušno gostil, je z duhom izseljenstva in prvih slovenskih knjig in z gostoljubjem župnika dr. Zvoneta Štrublja dodal k popotnici iz te prireditve tudi zavezo, da se je vredno tudi pri nas truditi za vzgojo in izobraževanje; v njej mora biti prostor tudi za vero in z njo povezane vrednote, saj je to dobro seme za uspešno evropsko izobraževanje.

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/](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. (*Devetdnevica 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 citiram 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 zavrnenih rokopisov ne vrača.