

Letnik 61 leto 2001

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

- | | |
|---------------------|--|
| Anton Stres | Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva |
| Maksimilijan Matjaž | Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju |
| Vinko Škafar | Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja |
| Anton Mlinar | Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem |
| Slavko Krajnc | Karel Jaš, liturgik (1901-1999) - pionir liturģičnega gibanja na Slovenskem |
| Ivan Jurkovič | Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi |
-

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

**Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč

**Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik

**Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

**Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana

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

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-
1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

*Doktorju Francètu Rozmanu,
dolgoletnemu predavatelju
na Teološki fakulteti v Ljubljani
in zvestemu sodelavcu naše revije
ob sedemdesetletnici
čestita uredništvo Bogolovnega vestnika*

Anton Stres

Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva

Moralni položaj sodobne zahodne družbe¹ označujejo med drugim tri pomembne značilnosti: 1. proces globalizacije, ki je sicer najprej ekonomski proces, ki pa vpliva tudi na življenjsko občutje in življenjski vrednostni nazor; 2. ideja človekovih pravic, ki postaja najširše razširjena etična in pravna norma na ravni posameznih držav in celo mednarodne skupnosti; 3. nazorski in vrednostni pluralizem, ki v praksi, včasih pa tudi v teoriji, vodi v moralni relativizem in subjektivizem. Kakor je neposredno razvidno, ti trije moralni dejavniki niso koherentni. Globalizacija in univerzalizacija ideje človekovih pravic bi praviloma morali pospeševati poenotenje moralnih norm, medtem ko pluralizem tako enotnost onemogoča. V resnici pa je napetost med temi dejavniki veliko manjša. Ideja človekovih pravic vzpostavlja določeno soglasje – čeprav zelo krhko – med različnimi ljudmi, narodi in državami.

Toda človekove pravice je mogoče razumeti zelo formalno, kot zgolj svoboščine, ki dopuščajo, da si vsakdo izbere svoja moralna načela in zahteva, da uživajo njegova moralna načela isto spoštovanje kakor vsaka druga. Ali je to vse in ali je to dovolj? Človekove pravice so v svojem formalnem jedru pravica do pravic. Če pa seznam človekovih pravic pojmuje samo kot jamstvo pluralizma, kakor da bi paradoksalno bili vsi enotni v tem, da nam ni treba biti enotni, se zastavlja odločilno vprašanje, ali je mogoče postavljati takšen prepad med formo in vsebino, med formo obče njihove veljavnosti in vsebino vsake od njih. Človekove pravice so edinstven dejavnik edinosti med ljudmi, saj bi se glede njih vsaj načelno moralo strinjati vse človeštvo. Splošno deklaracijo človekovih pravic iz leta 1948 je namreč razglasila najvišja svetovna avtoriteta in naj bi izražala voljo vsega človeštva. Pri tem pa ne gre samo za to, da imamo ljudje pravico do pravic, temveč imamo to pravico zato, ker pravice pomenijo, kar pomenijo, in ne nekaj drugega. Da imamo vsi pravice (forma), je pogojeno s tem, da smo osebe, se pravi bitja z določenimi lastnostmi

¹ Razprava je razširjeno in dopolnjeno predavanje, ki ga je imel avtor 20. avgusta 2000 na Avtrijsko-slovenskem filozofskem kongresu Fenomenološko izročilo v Avstriji, Sloveniji in njuni okolici, ki je bil v Celju od 19. do 23. avgusta 2000.

in zahtevami (vsebina). Univerzalnost pravic je utemeljena šele s tem, da je vsak človek oseba. Osnova obče veljavnosti pravic je to, kar pomeni biti človek. Ideja človekovih pravic potemtakem ni združljiva z vsakršno antropologijo in kakršnimi koli vrednotenji človekovega življenja. Zato etični relativizem, ki ne priznava nobene univerzalne vrednote, hkrati pa se sklicuje na človekove pravice kot na dokaz zase, ne drži. Dostojanstvo človeške osebe kot vrednota vseh vrednot in pravica vseh pravic ni relativna vrednota. Kdor pa iz nje dela relativno vrednoto, v resnici zelo nevarno ogroža te človekove pravice same, na katere se običajno rad sklicuje.

Sodobna ogroženost človekovih pravic

Iz različnih zornih kotov je danes mogoče ugotoviti, da so v našem svetu, ki toliko govori o človekovih pravicah, prav te pravice v resnici vedno bolj ogrožene. Ob nedavni 50-letnici Splošne deklaracije človekovih pravic so na to mnogi opozorili. Dejavniki, ki ogrožajo spoštovanje človekovih pravic, so zelo raznoliki. Danes smo posebno zgroženi nad možnimi zlorabami znanstvenih odkritij na področju biogenetike. Toda tudi drugi pojavi niso nedolžni. Nove oblike javnega obveščanja, kot so spletne strani, omogočajo nekontrolirano pornografijo in vse drugo, kar je v zvezi s tem. Predvsem pa se razvija vedno hujši individualizem, ki povzdiguje svobodo v najvišjo družbeno vrednoto, ki ji ne sme biti postavljena nobena ovira. Nujna posledica tega je, da sta enakost in bratstvo, ki sta skupaj s svobodo sestavljala nedeljivo trojico modernega družbenega in političnega ideala, potisnjena v ozadje. V mnogih naših družbenih okoljih vedno bolj prevladuje takšen življenjski slog, ki se dejansko oddaljuje od vrednot, na katerih je zgrajena sodobna Evropa, čeprav se še vedno sklicuje nanje. Človeško življenje postaja vedno bolj predmet najrazličnejših manipulacij, katerim nihče ne zna ali noče postaviti meja. Ustvarja se vedno močnejši vtis, da lahko človek postane predmet neomejene znanstveno-tehnične izvedljivosti. S tem se krepi tista pogubna duhovna in kulturna usmeritev, ki jo Heidegger imenuje »postavje« (»Ge-Stell«). Z njo označuje najsplošnejšo nagnjenost k manipulaciji in objektivaciji bivanja, s tem pa tudi izpraznitev njegove smiselnosti. Zato ne preseneča, če vidi v tem največjo nevarnost za človeštvo.

Naše moralno stanje je torej paradoksalno, hkrati pa zaskrbljujoče. Medtem ko z ene strani nekateri ugotavljajo rastoče zahteve po priznavanju vedno novih človekovih pravic in s tem tudi njihovo inflacijo in razvrednotenje, ugotavljajo drugi njihovo dejansko vedno večjo ogroženost. Spet drugi govorijo o »somraku dolžnosti«, o enostranskem zahtevanju pravic zase in hkratnem omalovaževanju in zanemarjanju dolžnosti do drugih. Zato zahtevajo, da je treba katalog pravic pospremiti s kata-

logom dolžnosti. Dejansko pravic ni brez dolžnosti, čeprav prve niso pogojene z izpolnjevanjem drugih. Toda to je mogoče uvideti samo tedaj, če upoštevamo, da človekove pravice ne visijo v zraku in da njihov zadnji temelj niso različni mednarodni pravni dokumenti. Njihov temelj tudi ni posameznikova svoboda kot taka. Svoboda dobiva svoj smisel in svojo vrednost iz dejstva, da je človek oseba in da ima kot tak posebno mesto in ontološke značilnosti, kakršnih nima nobeno drugo bitje. Te značilnosti povzema izraz *dostojanstvo človeške osebe*. Samo zaradi njega imamo ljudje posebne pravice, ki jih imenujemo človekove. Zaradi tega dostojanstva, ki ga je deležen vsak član človeškega rodu, imamo tudi dolžnosti do drugih.

Dostojanstva človeške osebe ni dovolj poudarjati samo v etični in antropološki teoriji, temveč je treba tudi v etični vzgoji in v javnem mnenju krepiti zavest o njem. Ni dovolj ljudi od šole naprej učiti, katere pravice imajo. Potrebno jim je dati razumeti, zakaj imajo te pravice, kakšen je njihov temelj, izvir in namen. To pa pomeni, da je treba krepiti moralno zavest o dostojanstvu slehernega človeka. To pomeni, da se ne ustavljamo pri črki pravnega dokumenta, ki neko pravico jamči, temveč gremo k duhu, se pravi h njegovi korenini, izviru, temelju in smislu. Tudi v tem pogledu velja, da črka ubija, duh pa oživlja. Sodobna ogroženost človekovih pravic ob istočasnem priseganju nanje je dokaz za to.

Od razumnosti do osebnosti

Moralna filozofija od Aristotela do danes razlikuje med dejanji, ki so narejena zaradi spontanega nagiba po lastnem ugodju ali koristi, in dejanja, ki so narejena zato, ker je tako prav. Lahko rečemo, da so prva narejena zaradi lastnega dobrega, druga pa zaradi dobrega kot takega. Kant je to rad poudarjal,² vendar srečamo to že pri Aristotelu. Človek postane moralno bitje šele v trenutku, ko ne samo ravna dobro in prav, temveč ravna tako zato, ker ve, da je tako dobro in prav. Lahko rečemo, da je njegovo dejanje dobro, ko ne ravna z vidika lastnega dobrega, temveč z vidika dobrega v sebi. Šele človek z jasnim moralnim namenom je res moralen človek. To pa po Aristotelu – kakor tudi po Kantu – ni mogoče brez razuma. Aristotel pravi: »Če se naravni vrlini pridruži vodstvo razuma, tedaj se v dejanjih pokaže razlika: zmožnost, ki je bila prej samo podobna vrlini, postane vrlina v pravem pomenu.«³

Zato je velik del klasične, tudi aristotelsko-tomistične moralne filozofije, postavljal neposredno moralno normo v človekovo razumnost: *recta*

² Prim. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, J. F. Hartknoch, Riga 1785, BA 36-37, 43.

³ Aristoteles, *Nikomahova etika*, 1144 b, Ljubljana 1994, 204.

ratio - norma proxima moralitatis, neposredna norma moralnosti je pravilni razum. Izraz »*recta ratio*« (pravilni razum) lahko pomeni več stvari. Izraz uporablja že Aristotel v smislu pametnosti ali »zdrave pameti«. Pametnost je po Aristotelu »zmožnost pravilnega umskega zadržanja v dejanjih, ki so v zvezi s tem, kar je dobro za ljudi«. ⁴ Toda ta *recta ratio* tudi ne izključuje znanja, ki ga že Aristotel opredeljuje kot spoznavanje tega, kar je splošno in kar je nujno. »Znanje je spoznavanje tega, kar je splošno in kar je nujno.« ⁵ Tako se že v antiki pojavlja ideja, iz katere bo Kant naredil vodilno idejo svoje moralne filozofije: moralno je tisto, kar je umno in kot umno obče veljavno, splošno, univerzalno, veljavno za vse ljudi. Če namreč človek ravna umno, ravna tako, kot je nujno potrebno, s tem pa tudi tako, kot je prav za vse ljudi.

Moralnost se torej začena z odločenostjo in s hotenjem po nepristranski, objektivni in umno ugotovljeni pravilnosti. Zato ima v moralnosti umnost tako osrednje mesto, ker samo z razumom lahko človek preseže svojo partikularnost, svoj egocentrizem. S tem se strinja največji del filozofske etike. Od antičnih stoikov, preko Aristotela, Tomaža Akvinskega in Kanta do današnjih dni moralna filozofija postavlja za najbolj neposredno moralno vodilo – človekov um. Kajti samo kot umno bitje se lahko človek dvigne nad svoje neposredne želje in interese. Razumen človek je zmožen tudi tolikšne nepristranskosti, da lahko ravna sebi – na videz – v škodo, če uvidi, da to od njega zahteva pravičnost.

V tem je človekova veličina, v tem se zelo jasno razlikuje od živali. Te vedno reagirajo z vidika neposrednega biološkega interesa. Človek pa se svojih dejanj zaveda in jih presoja. Umna presoja predpostavlja, da človek svoje dejanje objektivira in se od njega odmakne, da zavzame do svojega dejanja odnos. Brez tega odnosa ni moralnega dejanja, ⁶ ker brez njega ne more biti umne presoje. V morali torej ne gre samo za to, da naredi človek nekaj objektivno dobrega, temveč gre za to, da hoče narediti nekaj zato, ker je – vsaj po njegovi presoji – dobro in prav. Ne gre torej za to, da po naključju ali mimogrede naredi, kar je prav, ne da bi se tega, da dela prav, sploh zavedal. Tako dejanje niti ni v polnem pomenu človekovo odgovorno dejanje. Najvišji smisel moralnosti torej ni v sami objektivni produkciji dobrih dejanj, temveč v subjektivni moralni kvaliteti hotenja in volje, ki to dobro dejanje hoče.

S tega vidika razumemo, zakaj ima um v moralnosti nenadomestljivo mesto. Človeka kot zrelega in odgovornega subjekta pri dejanju ne vodijo neposredni iracionalni nagibi, ki so bolj ali manj vedno partiku-

⁴ Aristoteles, *Nikomahova etika*, 1140 b, n.d., 191.

⁵ Aristoteles, *Nikomahova etika*, 1140 b, n.d., 192.

⁶ Prim. L. Honnefelder, *Person und Menschenwürde*, v: L. Honnefelder, G. Krieger, *Philosophische Propädeutik*. Bd. 2. *Ethik*, Paderborn, F. Schöningh.1996, 227.

larni, temveč racionalno hotenje. Z racionalnostjo nastopi moment objektivnosti, nepristranskosti, obče veljavnosti. Kar je prav, je prav ne glede na osebo, ki tisto dela. Moralnega človeka vodi nepristranski čut za pravost in obče veljavno pravičnost, ki mu ju narekuje njegova umnost.

Najvišja moralna načela, ki jih dolgujemo človeškemu moralnemu izročilu, izhajajo od tod. Takšno je tako imenovano 'zlato pravilo', ki ga najdemo v evangelijih, pa tudi zunaj njih. Narekuje, da mora človek drugim storiti, kar želi, da bi drugi storili njemu. To je v bistvu že nepristranskost in odsotnost dvojih meril. Malo drugače je isto pravilo formuliral Kant, ko je za vodilno moralno misel izoblikoval načelo: »Ravnaj samo po tistem vodilu, s pomočjo katerega boš hkrati lahko hotel, da postane obče veljaven zakon.«⁷ Eno in drugo navodilo je mogoče izpolniti samo tedaj, če človek zavrže svoje partikularne in neposredne interese ter želje in se podredi ukazom nepristranskega uma. V tem smislu je antična in srednjeveška filozofija soglasno trdila, da je svojemu moralnemu in duhovnemu bistvu zvest tisti človek, ki se odloči, da ga bo pri ravnanju vodil njegov um. Točneje, pravilni um. Pravilni um gotovo ni sodobni zgolj instrumentalni um, ki samo izvršuje in uresničuje življenjske cilje, določene iracionalno, kot to trdi emotivistično usmerjena etična teorija angleškega empirizma in sodobnega liberalizma. Pravilni um (*recta ratio*) je tisti, ki določa tudi cilje in namene našega ravnanja, in sicer samo z vidika brez-pogojnosti in nepristranosti.

S tem pa človek ne postane samo moralno bitje v polnem pomenu besede, temveč tudi osebno ali subjektivno bitje v polnem pomenu besede. Svojo moralnost uresniči zato, ker postavi moralno dobro, dobro v samem sebi, za svoje vodilo. Osebno bitje pa postane zato, ker postane sam kot oseba počelo in nosilec svojega dejanja. Sedaj njegova dejanja ne vodjo naravna nagnjenja, temveč on sam v svoji osebni prištevnosti in odgovornosti. Tako človek postaja oseba, subjekt, ki ve, kaj dela, in tudi ve, zakaj tako dela.

Ta odnos med razumnostjo dejanja ter subjektivnostjo kot zadnjim in odgovornim izvirom ali počelom dejanja so v antični in srednjeveški filozofiji različno obravnavali. Enkrat je bil večji poudarek na samem razumu, drugič pa na volji in s tem tudi človeku kot subjektu, nosilcu svojega dejanja. Nikoli pa niso tega ločevali. Brez razumnosti ni človekovega dviga nad spontane partikularne naravne potrebe in interese, brez tega dviga nad partikularne in spontane nagibe pa tudi ni moralnega subjekta kot odgovornega nosilca svojih dejanj. Zato je v tej umnosti dejanja najbližja, najbolj neposredna norma moralnosti in v tem smislu lahko še danes ra-

⁷ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 52.

zumemo srednjeveško in poznejše tomistično načelo, da je *recta ratio - norma proxima moralitatis*. Tudi France Veber je v svoji *Etiki* iz leta 1923 zapisal: » ... tedaj mi mora vsakdo priznati, da je glavni in zadnji v strogem pomenu besede *objektivni cilj življenja* baš - *vseskozi pravilno kakor umsko tako nagonsko življenje*«. ⁸

Kantov prispevek k temu filozofskemu izročilu pa je v tem, da je umnost kot obče veljavnost ali univerzalnost ter subjektivnost kot avtonomnost in lastno izvirnost svojih dejanj povezal s pojmom človeka kot cilja samega sebe ter s tega izhodišča opredelil idejo osebe in njenega dostojanstva. S tem je za temeljno normo človekovega ravnanja postavil ne samo njegovo umnost, temveč še nekaj globljega – dostojanstvo človeka kot moralne osebe, ki s tem postane izvir in cilj svojih dejanj. Kantova ideja dostojanstva človeške osebe dopolnjuje idejo umnosti predvsem v tem smislu, da poudari moralnost in osebnost kot avtonomno resničnost in kot lastni smisel in lastni cilj. Če je bila pred njim umnost *norma proxima moralitatis*, potem je z njim postala oseba in njeno dostojanstvo hkrati *norma proxima et norma ultima moralitatis*. Za sodobno zavest o človekovem dostojanstvu in pravicah, ki jih to dostojanstvo daje vsakemu človeku, je to odločilnega pomena.

Človeška oseba v svojem moralnem dostojanstvu - cilj same sebe

Danes je v naši kulturi človekovo dostojanstvo, s tem pa tudi enakost in svoboda slehernega človeka, temeljna moralna vrednota in zapoved. Nosilec tega dostojanstva je vsak človek ne glede na spol, raso, narodnost in prepričanje, pa tudi ne glede na izobrazbo, družbeni položaj, starost in zdravje. Ideja dostojanstva človeške osebe je utemeljujoča ideja: iz nje izhajajo njene pravice in svoboščine kakor tudi dolžnosti, ki jih imajo ljudje drug do drugega in država do svojih državljanov. Ideja človekovega dostojanstva je torej etična, dinamična in s tem tudi normativna, imperativna ideja. Spoštovanje človekovega dostojanstva in človekovih pravic pa ni samo vprašanje državne in ustavnopravne ureditve, temveč je tudi vodilo za vse medčloveške odnose, je eno izmed moralnih vodil.

Sicer ima izraz *dignitas* dva pomena. V socialnem pomenu pomeni dostojanstvo v smislu posebne družbene odličnosti določenih nosilcev tega dostojanstva, dostojanstvenikov. V tem primeru pojem dostojanstva uvaža razlikovanje med dostojanstveniki in tistimi, ki to niso. Tako je dejavnik različnosti in družbene neenakosti. Dostojanstvo celo predpostavlja in zahteva to razliko, drugače nima smisla. Dostojanstvenik potrebuje druge, ki so od njega nižji.

⁸ F. Veber. *Etika*, Učiteljska tiskarna, Ljubljana 1923, 569.

Drugi pomen dostojanstva pa je izrazito obče človeški in teži za izenačevanjem vseh ljudi. Vsi ljudje imajo enako temeljno dostojanstvo. Vendar pa tudi v tem primeru ta ideja dostojanstva še vedno uvaja in zahteva razliko. A tokrat razlika ni med različnimi kategorijami ljudmi, temveč med ljudmi in drugimi bitji. Tako so že v antiki stoiki poudarjali temeljno in vsem ljudem skupno dostojanstvo. Po svojem dostojanstvu so vsi ljudje med seboj enaki, imajo pa tudi isto temeljno dolžnost živeti v skladu z njim.

V čem je bistvo človekovega dostojanstva in kaj vse sodi k njemu, se v zgodovini človeške misli ni vedno enako opredeljevalo.

Judovsko-krščansko versko izročilo se je zlahka povežalo s omenjeno stoiško mislijo. Po Svetem pismu je človek upodobljen po zgledu Boga samega. Med Bogom in človekom je torej določeno sinovstvo ali hčerinstvo, na katerega se naslanja tudi krščanska ideja učlovečenja Boga. Če je Bog postal človek, je bilo to mogoče zato, ker ju je nekaj že povezovalo.

Na antične filozofske in judovsko-krščanske religiozne vire se naslanja srednjeveška filozofija in teologija, ki je podala vse potrebne osnove za moderno misel o človekovem dostojanstvu. Tomistična ideja človekovega dostojanstva je vezana na človekovo duhovnost in razumnost, s pomočjo katere ima človek do celote vesolja pravzaprav drugačno razmerje kot del do celote. »Kajti katera koli umna substanca je na nek način vse, kolikor s svojim umom obsega vse bitje.«⁹ Tudi človek sam je celota in celo več kakor celota, ker je usmerjen onkraj celote, k Neskončnemu in Absolutnemu. S tem se je Tomaž Akvinski zelo približal Kantovi ideji, da je človek cilj in ne sredstvo. »Torej je samo umna narava v vesolju iskana zaradi sebe, druge pa zaradi nje.«¹⁰ Vsekakor človekova razumnost in še bolj izvirno njegova uperjenost k Neskončnemu človeka osvobaja ukleknjenosti v celoto vesolja in podrejenosti le-temu. Potemtakem je samostojno bitje, edino odrešeno podrejenosti kozmični celoti zaradi svojega neposrednega razmerja do Absolutnega, do Neskončnega.¹¹

Novoveška ekspresivistična ideja subjekta gre še naprej. Človek dela samega sebe, njegova zunanja dejanja izražajo (express) in uresničujejo njegovo notranjost.¹² V njegovih dejanjih se torej tudi izraža kakovost

⁹ Thomae Aquinatis *Contra Gentiles* III, 112.

¹⁰ Thomae Aquinatis *Contra Gentiles* III, 112.

¹¹ Prim. J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Rome 1965, 171-172; 317-318.

¹² Oznako »ekspresivističen« povzemam po Ch. Taylorju, ki v svojih različnih delih razkriva velikanski vpliv, ki ga je na moderno kulturo imela »ekspresivistična« romantična ideja, po kateri je človekova notranja narava življenjski in vsakokrat drugačen vir in vzlet, ki ga mora človek v svojem osebnem razvoju uresničiti, se pravi izraziti nazven. Umetniška ustvarjalnost postaja tako model, s pomočjo katerega sodobniki ra-

njegovega hotenja. Zato s svojimi dejanji moralno oblikuje samega sebe, sebe uresničuje kot moralni subjekt. Nosilec svojih dejanj pa je lahko zato, ker je sam v sebi. Torej je substanca, vendar svojo substancialnost dopolnjuje na poseben način, neprimerno bolj intenzivno, kakor druga substancialna bitja. V človeku, ki ne samo v sebi je, temveč samega sebe dela, samega sebe oblikuje, doseže substancialnost svoj vrhunec. Zato je več kakor substanca, je subjekt in je oseba. Ne samo, da je v sebi in ne na drugem, ne samo, da je tudi v odnosu do drugega hkrati pri sebi, temveč ima tudi odnos ali razmerje do sebe in do svojih dejanj.

Med temeljna dejstva človeške osebnosti sodi potemtakem tudi dejstvo, da ima človek razmerje do sebe in do vsega, kar se z njim dogaja. V tem je njegova duhovnost in bistvo moralnosti: ne samo biti, ampak 'sebe biti', imeti dejaven odnos do svojega bivanja. Tudi za Hegla »duh ni neposrednost, ki bi bila nasprotna posredovanju, temveč je bolj bistvo, ki večno postavlja svojo neposrednost in se od nje večno vrača vase«. ¹³ Moralnost postavlja Hegel v to reflektivno subjektivnost, v odsevanje samega sebe v sebi. »Svobodni individuum, ki je v (neposrednem) pravu samo oseba, je sedaj (v moralnosti, op. avtorja) določen kot subjekt - volja, ki odseva v sami sebi ...« ¹⁴ Toda tudi velik kritik Heglovega idealizma S. Kierkegaard je poudarjal, da je človek duh, biti duh pa po njegovem pomeni imeti razmerje do svojih razmerij, odnos do odnosov. ¹⁵ Seveda imajo tudi druga bitja odnose: so vzroki in posledice, delujejo na druga bitja, živa bitja druga bitja zaznavajo itd. Toda človek je edini, ki ima tudi razmerje do razmerij: svojih razmerij se zaveda in jih usmerja. Tudi do tega, da ima razmerje do razmerij, ima razmerje. Ne samo da se svojih dejanj zaveda, zaveda se tudi svojega zavedanja.

To zavedanje, to razmerje do razmerja je aktivno: človek o sebi svobodno odloča. V tem je njegova avtonomija in v tej avtonomiji je moderna filozofska misel videla osnovo človekovega dostojanstva. Kakor ekspresivistično pojmovana umetnost ne posnema narave, temveč ustvarja nekaj novega, ustvarja tudi človek sebe na novo. To ustvarjanje lahko razumemo zelo liberalistično in samovoljno, kakor pri Sartru. Vsakdo je svoboden, da naredi iz sebe, kar hoče, da sebe na nek način ustvari iz nič, kajti njegova odločitev se ne mora in niti ne sme opirati na nič, kar že je. V tej perspektivi odpade tudi zavezanost lastnemu razumu. To pa ni Kantova smer. Po Kantu je človek bistveno zavezan svojemu razumu in v tem

zumejo celotno človekovo, tudi moralno uresničevanje. Hkrati pa ta ekspresivizem vodi v individualizem, kolikor ima vsak človek svojo, povsem enkratno naravo in z njo notranjo, lastno mero samega sebe (prim. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, 368-390; Ch. Taylor, *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana 2000, 56).

¹³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Hamburg 1957, 154.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1969, § 503.

smislu Kant odločno nasprotuje D. Humu in vsem drugim zagovornikom zgolj »instrumentalnega razuma«. se pravi razuma, ki kot »suženj strasti« nima druge naloge, kakor da izpelje in uresniči, za kar se je človek odločil instinktivno, neracionalno.

Kant je sicer prav takšen zagovornik človekove moralne avtonomije, le da je pri njem ta avtonomija dana in zajamčena v umu in samo v njem. Zato ima po Kantu človekova avtonomija dva vidika: zunanjšega in notranjšega. V svojem moralnem odločanju, kjer gre za njega samega in za njegovo odgovornost do tega, kaj bo iz sebe naredil, mora biti človek prost od vsake zunanje prisile, od vsake zunanje avtoritete in pokorščine njej. Toda človek mora biti prost tudi od vsake notranje prisile. Konkretno to pomeni, da mu dejanj ne smejo narekovati strasti, nagoni in čustva, temveč razum, ki je sposoben spoznati, kar je res in kar je prav. V 20. stoletju je podobno idejo slikovito izrazil biolog J. Rostand: »Težko bi se sprijaznili s tem, da smo samo divja zver ali dresirana žival.«¹⁶ Dresirana žival je podvržena zunanji avtoriteti, divja zver pa notranjim strastem. Ideja avtonomije in dostojanstva človeške osebe torej ne izključuje samo družbenega ali političnega zatiranja in oblastniške diktature, temveč tudi notranjo diktaturo nagonov. Takšna je vsaj Kantova zamisel moralne avtonomije, ki zato pomeni dvoje: 1. Moralni človek ni podrejen nobeni tuji ali zunanji sili in avtoriteti, nobenemu zunanjemu zakonodajalcu. Moralno mora živeti iz čiste zvestobe svoji umnosti, ne pa iz strahu pred drugim ali iz pričakovanja nagrade, ki mu jo bo kdo dal. Kot moralni subjekt je torej človek sam sebi cilj in svoj lastni zakonodajalec, kakor je tudi - v demokraciji - vsak državljani zakonodajalec, saj sodeluje pri vzpostavljanju pravnega reda, ki ga zavezuje. Svoboda ni v brezpravju in anarhiji, ampak v zvestobi zakonu, ki izhaja iz nas samih. Človekovo dostojanstvo je prav v tej moralni avtonomiji, v dejstvu, da je kot moralno bitje subjekt in ne objekt, s katerim bi razpolagal kdo drug. 2. Moralni človek pa je prost in neodvisen tudi od lastnega iracionalnega področja v sebi. Kot zavestno in umno bitje obvladuje iracionalna teženja in želje. Moralnost torej prav tako zahteva notranjo neodvisnost od naravnih in spontanih teženj in nagibov. V avtonomnem »lastnem vladanju nad seboj lahko dejansko nadzorujemo sebe. Dolžnost, ki si jo sami naložimo, premaga vse druge pozive k dejanju in pogosto nasprotuje našim željam. Vendar pa imamo vedno zadosten nagib, da delujemo, kakor moramo«¹⁷

Če hoče biti človek moralen, ga ne sme voditi nobena želja ali nagnjenje h kaki stvari, noben interes do te ali one dobrine, temveč samo lastna

¹⁵ Prim. S. Kierkegaard, *Traité du desespoir*, Gallimard 1949, 57.

¹⁶ J. Rostand, *De la vanité et de quelques autres sujets*, Paris 1925, 116.

¹⁷ J.B. Schneewind, *Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy*, v: *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, 309.

umnost dejanja. Umnost je tudi pravilnost in avtonomnost te pravilnosti. Potrebno je namreč, »da praktični um (volja) ne le upravlja tuj interes, temveč da samo razodene svojo lastno ukazujočo avtoriteto kot najvišjo zakonodajoc.«¹⁸ Razni naravni nagibi seveda so in učinkujejo, najpomembnejši med njimi je teženje po sreči. Toda to ne zadošča za to, da jim sledimo, ker imajo svoj cilj zunaj človekove razumne volje. Ta volja ne sme hoteti nič drugega kakor samo sebe, se pravi svojo umnost. Človek postane moralno in avtonomno bitje, ki ravna v skladu s svojim dostojanstvom, šele tedaj, ko ravna tako, da je umno ravnanje samo sebi namen, ne pa službi za doseganje nečesa drugega, pa naj bo še tako prijetno, osrečujoče ali koristno.

Pojem svobode in avtonomije dobi svoj zaključek in doseže svoj polni pomen v pojmu *cilja samega sebe*. Moralnost je sama sebi namen, sama sebi namen je tudi razumna volja, ko hoče svojo lastno razumnost, samo svojo pravilnost. Tako smisel človekovega svobodnega in umnega delovanja ni zunaj njega, temveč je to on sam, sam v svoji moralni kvaliteti. S tem je on *cilj* in ne sredstvo.

Idejo cilja samega sebe je seveda poznala že antika. Aristotel je opredelil svobodo kot »*causa sui*«, vzrok sebe ne v smislu tvornega, temveč smotrnega vzroka. Po Aristotelu je svoboden tisti človek, ki je svoj lastni cilj in ne biva za nikogar drugega.¹⁹ Za Aristotelom je to idejo povzel sv. Tomaž: »*Liberum autem dicimus quod causa sui est.*« (Svobodnega imenujemo, kdor je *causa sui*.)²⁰ Prav tako se že Aristotel zaveda, da je moralno dobro dejanje samo sebi namen. »Smoter proizvodjanja je izven proizvodjanja, smoter dejanja pa ne, kajti pri tem je smoter že v tem, da je dejanje dobro izvedeno.«²¹

Ko torej v novoveški moralni misli I. Kant z vso odločnostjo postavi idejo cilja ali namena samega sebe v središče svoje moralne filozofije, jo neposredno poveže z idejo dostojanstva. Dostojanstvo ima tisto bitje, ki ni v službi drugega, ki ni nikogaršnje sredstvo, tudi samega sebe ne. Ki sploh ni sredstvo. Nosilec dostojanstva je umni in moralni človek, ker je cilj svojega bivanja in zaradi tega ni sredstvo nikogar. »Umna narava se od drugih razlikuje po tem, da sama sebi postavlja cilj ... Ta ne more biti drugega kakor kot sam subjekt vseh mogočih ciljev, ker je ta hkrati subjekt mogoče absolutno dobre volje ...«²² Volja, ki hoče samo svojo dobroto, je absolutno dobra volja. Ta je cilj same sebe, zato pa je tudi subjekt, nosilec te dobre volje prav tako sam svoj cilj. To je vsaka človeška oseba. Zato se

¹⁸ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 89.

¹⁹ Prim. Aristoteles, *Metaphysica* 982 b 26.

²⁰ S. Thomae Aquinatis *Comp. theol.* 76.

²¹ Aristoteles, *Nikomahova etika*, 1140 b, n.d., 191.

²² I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 83.

tudi ne more zadovoljiti s funkcijami, ki ji jih narekuje družbeno okolje. Kant noče reči, da najrazličnejših koristnih služb ni treba opravljati ali da bi lahko nastopilo stanje, kjer ne bi nihče porabljal naših uslug in naših storitev. Toda to za človeka ni dovolj in ne more dopustiti, da bi ga zreducirali na vlogo koristnega sredstva. Zato zahteva tako družbeno okolje in pravno-politično ureditev, kjer bo priznано, da je več kot zgolj sredstvo. Zadnji cilj in namen vsega njegovega še tako koristnega družbenega prizadevanja je on sam v svoji osebni sreči in predvsem moralni življenjski kvaliteti.

To idejo človeka kot cilja samega sebe srečamo že pri Aristotelu, kjer je predvsem družbeno utemeljena: svobodnjak je svoj lastni cilj. Pri Tomažu Akvinskem ima ta ideja teološko in ontološko utemeljitev: človek je cilj zato, ker je koekstenziven vsemu, kar je, in zato ne more biti tej celoti podrejen. Pri Kantu pa dobi ta ideja antropološko-moralno utemeljitev: moralen človek ravna tako, kot je prav samo po sebi in v tem se opira na svoj um. Moralno dobra volja je sama sebi namen in takšen je tudi človek.

Presežnost človeške osebe

Vendar pa s tem posebnost človekovega bivanja in njegovega dostojanstva še ni ustrezno izražena. Velja opozoriti vsaj še na dve ideji. Prvič, človek je *presežno* bitje. Čeprav uporabljamo pojem presežnosti ali transcendence za religiozno idejo Boga, velja v nekem pomenu tudi za človeka. Najgloblja antropološka podlaga človekovega dostojanstva je pravzaprav transcendenca sleherne osebe. Človek je bitje, ki kot cilj samega sebe presega vsako svojo vključenost v celoto ali množico ljudi ali kozmosa. Ker presega svojo siceršnjo vključenost v okolje, v čas in prostor, ni zaradi te družbene celote in tudi ne zavoljo svoje biološke vrste. Je zaradi samega sebe. Ker je presežno bitje, je cilj in ne sredstvo.

Človek pa ne presega samo svojega okolja, temveč tudi samega sebe. Kar pa enkrat doseže ali postane, prerašča. Prav zaradi tega je tudi enkrat, nenadomestljiv in ima osebno zgodovino, ki je zgodovina njegovega lastnega oblikovanja sebe v določeno upodobitev človeka.

Človekovemu preseganju samega sebe ni meja. Znano je, kako antropolog H. Plessner označuje človekov položaj kot »ekscentrično pozicijo« in kot »utopično stališče«, s čimer hoče poudariti človekovo trajno uperjenost preko vsega, kar je, in njegovo nezmožnost, da bi se enkrat za vselej ustalil.²³ To postavlja človeka nad vsa njegova vzpostavljena razmerja. Ne samo, da ni zgolj člen celote, ker ji ni podrejen in da smisel njegovega

²³ Prim. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1965.

bivanja ni v tem, a bi dobro funkcioniral v sistemu, v katerem se nahaja. Dejansko ni nikoli samo del sistema, ker se tudi sam s seboj ne ujema, ampak se presega in celo mora presehati. Sam sebi je naložen, sam sebi zadan, odgovoren zase.

Ker je človek kot oseba presežen, je svoboden in s tem tudi odgovoren zase. Tudi to dvojje se med seboj dopolnjuje in utemeljuje. Ker je presežen, ker vedno »sega čez«, ga situacija ne izčrpa, zato je svoboden. Njegova svoboda je v tem, da je sam edini odločilen pobudnik, dejavnik, izvir ali nosilec svojih dejanj. S tem seveda ne zanikamo vplivov, ki delujejo nanj od zunaj in od znotraj njega samega. Vendar ohranja dostojanstvo odgovorne osebe tako dolgo, dokler je končno od njega odvisno, ali bo storil kako dejanje ali ne. Zato je odgovoren za svoja dejanja in z njimi tudi zase.

S tem je nakazan smisel človekove svobode. Smisel svobode ni v njej sami, v golem izvrševanju svobodne izbire zaradi nje same. Ne gre samo za to, da lahko dela, kar hoče, gre za to, da more oblikovati sam sebe in svoje življenje. Smisel svobode je torej v tem, da ne postane proizvod tujih sil, temveč sam odloča o sebi, s tem pa tudi določa sam sebe. Svoboda nima smisla v sami sebi, temveč v tem, kar omogoča in kar omogoča samo ona: odgovorno oblikovanje samega sebe. Svobodni smo zato, da bi kot odgovorne osebe to odgovornost v celoti prevzeli nase in iz sebe naredili to, kar lahko kot svobodna bitja naredimo: človeka, ki ravna zavestno v skladu s svojim dostojanstvom.

Končno je človek prav zaradi tega *ustvarjalno* in *kulturno* bitje. Samo človek je zmožen narediti nekaj novega, biti začetek nečesa. H. Arendt, ki to močno poudarja, se pri tem sklicuje na sv. Avgušтина, ki povezuje Boga in človeka v njunem stvariteljstvu. Človek je bil ustvarjen, da bi v svetu bil začetek.²⁴ Kot stvarnik je Bog tisti, ki je nekaj začel, in v tem smislu je tudi v človeku – in samo v človeku – sposobnost začenja v pravem pomenu besede: sposobnost narediti nekaj novega. Zato človek ustvarja različne civilizacije in kulture in jih spreminja. Ni naravno, se pravi vedno enako in ponavljajoče se bitje, temveč ustvarjalno, ki vedno vnaša novosti v polnem smislu te besede.

Človek kot absolutna vrednota

Poleg besedne zveze 'dostojanstvo človeške osebe' pogosto označujemo človeka kot 'absolutno' vrednoto. Dejansko je ideja absolutne vrednote vezana na idejo človeka kot cilja, ki ga ni dovoljeno zreducirati na raven sredstva. To izključuje, da bi bil samo relativna vrednota. Pravzaprav so vse vrednote relativne, le človek je absolutna vrednota, kar pa

²⁴ Prim. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, 177.

pravzaprav pomeni, da niti vrednota ni, temveč je izvir in počelo vseh vrednot. Relativna vrednota je vse tisto, kar je vrednota samo glede na nekaj, do določene mere, samo v določenem pogledu. Ko se razmere spremenijo, ko zorni kot ni več isti, relativna vrednota izgubi svojo vrednost. Z njo lahko počnemo, kar hočemo. V bistvu so take tiste vrednote, ki so vredne tako dolgo, dokler jih potrebujemo. O njihovi vrednosti odločamo mi oziroma naši interesi in naše potrebe. Relativne vrednote so potemtakem pogojne vrednote in sicer so vrednote, ker jih vrednoti človek. Absolutna vrednota pa je brezpogojna. Njena vrednost ni odvisna od tega, koliko nam ustreza ali zadovoljuje kake naše potrebe.

Zato absolutna vrednota nima cene. Imeti ceno je isto kakor biti relativna, menjalna vrednota. Človek pa ni menjalna vrednota, ki bi jo lahko zamenjali za kaj drugega ali celo žrtvovali za kaj višjega od njega, zato tudi cene nima, če pomeni imeti ceno biti predmet menjave. Vse druge vrednote, ki so relativne, imajo omejeno vrednost. Zato jih uporabljamo in zamenjujemo. Človek pa je neprimerljiv in nezamenljiv. Njegova vrednost pa tudi propasti ne more. V nobenem primeru in v nobeni okoliščini ne izgubi svojega temeljnega dostojanstva. Ne more ga izgubiti zaradi tega, ker pripada drugi rasi, ker je določenega spola, ker je drugačnega filozofskega, religioznega ali političnega prepričanja, pa tudi tedaj ne, ko je reven, neizobražen, invalid ali onemogel starček. Človekova vrednost ni odvisna od njegove uporabnosti in v tem je temeljna vrednostna razlika med njim in drugimi vrednotami, katerim ceno in vrednost določa on sam. Človek lahko določa vrednost vsemu drugemu razen sočloveku. Prav zaradi tega, ker je sam absolutna vrednota, lahko določa vrednost vsemu drugemu.

Dostojanstvo človeške osebe kot prepoved manipulacije s seboj in drugimi

Tri besedne zveze: »dostojanstvo človeške osebe«, »človek kot absolutna vrednota« in »človek kot cilj in ne sredstvo« se pokrivajo med seboj najprej po tem, kar prepovedujejo. Prepovedujejo pa manipulativno in zgolj zainteresirano uporabljanje soljudi. Uporabljati pomeni postaviti na prvo mesto lastne potrebe in interese. Stvari, ki jih uporabljamo, imamo za sredstva in služijo našim interesom. Imamo jih za upravičene samo tako dolgo, dokler nam služijo. Toda človekova upravičenost – kakor tudi utemeljenost njegovih pravic – ni odvisna od interesov nikogar. Ko gre za druge ljudi, je to danes vsaj načelno sprejeta etična misel. Toda treba je dodati, da človekova upravičenost tudi od interesa, ki ga ima sam do sebe, ni odvisna. Nihče nima pravice vzeti življenja drugemu človeku, tudi če bi bilo v njegovem vitalnem interesu, da drugega človeka ni. Iz istega razloga nima pravice vzeti življenja sebi, če ni več v njegovem interesu,

da živi še naprej. Dostojanstvo človeške osebe pomeni namreč neodvisnost od kakršnih koli interesov, ne samo od interesov drugih ljudi temveč tudi od lastnih interesov.²⁵

Nasprotno pa pomeni uporabiti postaviti na prvo mesto potrebe in interese. Stvari, ki jih imamo za sredstva, služijo našim interesom. Njihova upravičenost je v tem, da nam služijo. Človekova upravičenost pa ni odvisna od interesov, od interesov nikogar, tudi od interesa, ki ga ima sam do sebe, ne. Kakor nima nihče pravice drugemu človeku vzeti življenja, ker bi bilo v njegovem interesu, da drugega človeka ni, tudi nima pravice vzeti življenja sebi, če ni v njegovem interesu, da živi še naprej. Človek je dolžan spoštovati dostojanstvo človeške osebe.

Da ne smemo teptati dostojanstva drugih ljudi in jih uporabljati, kakor da bi bili sredstva in ne cilj, je splošno sprejeto načelo. Celotna sodobna demokratična državna ureditev in ideja človekovih pravic izhaja iz tega etičnega prepričanja. A doslednost temu načelu zahteva, da tudi lastnega dostojanstva ne smemo poteptati. Kakor ni človek gospodar tujega, tudi ni gospodar svojega dostojanstva. Ni nad njim in z njim ne more poljubno razpolagati, ker bi razpolaganje pomenilo, da je njegovo dostojanstvo pogojeno, relativno in odvisno od drugih okoliščin kakor od samega sebe, od dejstva, da smo to, kar smo. Zato človek ni nad svojim dostojanstvom. Tako npr. nima pravice, da bi se pohabil ali se prodal v suženjstvo. To sicer lahko naredi, ne more pa prepričati, da bi to ne obveljalo za teptanje njegovega dostojanstva.

Gre za vidik, ki ga do sedaj navadno niso poudarjali. Ker pa smo pod zelo močnim pritiskom, da bi tudi vrednost človeške osebe zrelativizirali in jo naredili odvisno od družbene koristnosti ali cene za vzdrževanje človeka, ki sebe ne more vzdrževati, je ta pritisk čutiti najprej v odnosu, ki ga ima človek do samega sebe. Prav tako je k temu pripomogla splošna porabniška, utilitaristična in hedonistična miselnost, ki ceni »uspešno« življenje po uživanju in vsakovrstni »sreči«, ki jo človek lahko doživi. Tedaj postane vrednost življenja in s tem tudi osebe kot take nekaj odvisnega, odvisnega od določenih doživetij. Torej živi človek zaradi doživetij sreče, njegovo življenje se spreminja v priložnost, ki jo je treba izkoristiti za določena doživetja, za katera imamo interes (ugodje, sreča). Ta doživetja odločajo o tem, ali je bilo to življenje vredno živeti ali ne.

Absolutne vrednosti človeške osebe - kar je isto kot dostojanstva človeške osebe - pa ni mogoče določati in meriti z nobenimi interesi, koristmi ali potrebami. Ko gre za družbene, ekonomske ali kake druge potrebe in interese, je to še bolj ali manj splošno sprejeto. Toda doslednost zahteva, da se tega držimo, ko gre tudi za interes ali korist, ki ga imamo od lastnega življenja. Tudi od lastnih interesov in (telesnih) koristi človekovo do-

²⁵ Prim. J. D. Velleman, *A Right of Self-Termination*, n.d., 616-617.

stojanstvo ni odvisno. Prav tako ni odvisno od lastne ocene tega dostojanstva. Tudi če kdo misli, da nima več tega dostojanstva, ker je bolan, star ali invalid, ta doživljajska cenitev njegove vrednosti dejanskega dostojanstva ne more ovreči.

Razlog za to je preprost. Če rečemo, da je človek absolutna vrednota, da je njegovo življenje sveto ali da je nosilec osebnega dostojanstva, priznavamo, da tega dostojanstva nima od nas, da mu ga ne podeljuje nobena avtoriteta, noben cenilec, noben človek. Zato je prepoved ubijanja tako absolutna. Človek ne podeljuje svojega dostojanstva ne sebi in ne drugim. Zato je nosilec tega dostojanstva tudi tedaj, ko se ga ne zaveda ali se ga še ne zaveda. Je njegov nosilec, ker je človek, ker pripada človeškemu rodu. Zato se temu dostojanstvu ne more odpovedati. Gotovo, človek se lahko moti in v kakem določenem trenutku misli, da tega dostojanstva nima več. Toda to samo pomeni, da je za merilo svojega dostojanstva postavil neke interese, ki so relativni: interes ali potrebo po zdravju, po družbeni uveljavitvi, po uspešnosti itd. Toda kakor nimamo pravice drugemu človeku odreči zaradi bolezni, neuspeha ali kakršne koli druge družbene nekoristnosti statusa absolutne vrednote, ki zahteva spoštovanje in nedotakljivost, nimamo pravice tega početi s samim seboj oziroma nimamo pravice zahtevati od drugega, da to stori z nami. V takem primeru bi namreč naredili iz sebe sredstvo, sredstvo za doživetje dobrega počutja, za dosego družbenega ugleda, uspešnosti, kariere ali kar koli že. V vseh teh primerih bi bil tudi cilj našega življenja v teh zunanjih resničnostih in ne v nas samih.

Zanimivo je, da je Kant te stvari zelo jasno postavil, ko je obravnaval samomor. Storiti samomor zaradi nekih dogodkov ali okoliščin, ki bi domnevno jemale nadaljnjemu življenju smisel, pomeni samega sebe narediti za sredstvo in se zavreči kot cilj. Zato ima človek dolžnost, da sebe ohranja pri življenju in nima pravice do samomora. »Če samega sebe uniči, da ubeži kakemu težkemu stanju, uporablja neko osebo zgolj kot *sredstvo*, določeno za ohranjanje znosnega stanja do konca življenja.«²⁶

Človekovo dostojanstvo v njegovi posebnosti in specifičnosti nam torej lahko razloži, zakaj nima človek nikoli pravice, da bi sam izbral med življenjem in smrtjo, pa naj gre za njega samega ali za druge. Bistvo tega dostojanstva je ravno v dejstvu, da to dostojanstvo ni odvisno od odgovora na vprašanje, ali se življenje splača ali ne, ali koristi ali ne, ali ustreza kaki potrebi oziroma interesu ali ne. V hipu, ko pristanemo na tako tehtanje, spremenimo človekovo absolutno vrednoto v relativno. Toda interesi in koristi nam ne dajejo pravice do življenja, pa naj gre za interese in koristi drugih ali pa nas samih. Zato pa tudi odsotnost teh koristi in interesov ne opravičujejo umora - sebe ali drugih. Zaradi tega - in samo

²⁶ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 67.

zaradi tega - imajo otroci, starčki, neozdravljivo bolni in invalidi iste temeljne pravice kakor učenjaki in za človeštvo najbolj koristni strokovnjaki. To je tisto, česar ne vidijo ljudje, ki zagovarjajo evtanazijo. »Kar pogrešam v tolikih razpravah o evtanaziji in asistiranem samomoru je smisel za nekaj v vsakem izmed nas, kar je večje od vsakega od nas, kar stori, da je človeško življenje več kakor samo izmenjava stroškov za dobičke, več kakor samo posel ali pot v trgovino. Pogrešam smisel za vrednoto v nas, ki nam nekaj narekuje - vrednota, zaradi katere moramo *živeti njej ustrezno*.«²⁷

Človekovo dostojanstvo je torej etično normativna ideja, ker nalaga odnos brezpogojnega spoštovanja slehernega človeka. To se ujema s splošnimi moralnimi, družbenimi in političnimi teženji modernega časa. Človekove pravice, ki so danes vodilna misel zahodnih demokratičnih stremeljenj in povezovanj, izhajajo iz zavesti, da je treba vsakega človeka obravnavati kot osebo, kot nosilca brezpogojnega dostojanstva. V državi in na svetu torej ni nobenega višjega cilja, nobenega pomembnejšega in višjega skupnega ali posamičnega interesa, ki bi opravičeval teptanje dostojanstva človeške osebe in njegovih pravic.

Dostojanstvo človeške osebe kot zahteva po duhovni svobodi

Človekova pravica do svobode vesti, prepričanja in verovanja ima med človekovimi pravicami posebno mesto. Je ena izmed najbolj standardnih in tradicionalnih človekovih pravic iz njihove prve generacije, generacije državljskih in političnih svoboščin. To je zahteva morale same in zahteva moralnega dostojanstva človeške osebe. Moralne in religiozne vrednote predpostavljajo človekovo svobodo: človek, ki se za določeno verovanje ali moralno ravnanje odloči pod prisilo, popolnoma zgreši svoj cilj. Prisiljena vera in morala sta v sebi protislovni in izgubita svoj smisel. Če pa k temu še dodamo, da moralnost ni postranska in nebitvena človekova naloga, temveč je povezana s tem, kar človek kot oseba je, je njegova pravica do svobode v zadevah vesti, morale in verovanja neločljivo povezana z njegovim moralnim dostojanstvom. Zato razumemo, zakaj nekateri menijo, da je verska svoboda celo izvir in začetek ideje o človekovih pravicah nasploh. Četudi to ni tako razvidno, pa je razvidno vsaj to, »da je verska svoboda temeljna človekova pravica«²⁸ in je povezana s tistim moralnim dejstvom, zaradi katerega je človek sploh nosilec pravic, zaradi česar ima pravico do pravic.

²⁷ J. D. Velleman, *A Right of Self-Termination*, v: *Ethics*, 109 (1999), 3, 612.

²⁸ J. E. Wood, Jr., *An Apologia for Religious Human Rights*, v: J. Witte, J. D. van der Vyver (ed.), *Religious Human Rights in Global Perspective*, M. Nijhoff, The Hague 1996, 475.

Razlog za to je v dejstvu, da je dostojanstvo človeške osebe, ki je etična podlaga človekovih pravic, vezana na človeka kot moralno bitje, kot sledi tudi iz Kantove moralne filozofije. »Moralnost je torej edini pogoj, pod katerim je lahko umno bitje cilj v samem sebi; samo po njej je mogoče biti zakonodajni člen v kraljestvu ciljev. Torej je moralnost in človeškost, kolikor je le-ta zmožna moralnosti, tisto, kar edino ima dostojanstvo.«²⁹ Dostojanstvo človeške osebe je torej dostojanstvo moralnega subjekta.

Človek kot moralno bitje je oseba, ki je sama sebi najbolj temeljna naloga in je zato odgovorna za svoja dejanja in končno zase. Te naloge pa ne more izvršiti, če ne uživa popolne svobode. Moralno odločanje, se pravi odločanje z vidika, kaj je moralno prav in kaj ni, zahteva svobodni prostor in neovirano možnost za odločanje. Pri uresničevanju temeljne človekove naloge, da se uresniči kot moralen subjekt, imajo moralne in religiozne vrednote odločilno vlogo. Zato mora biti človek na tem področju, ki je neposredno povezano s človekom kot moralnim bitjem, najbolj neposredno in razvidno svoboden. Tu je razlog, zakaj imajo tiste človekove pravice, ki jamčijo človekovo duhovno svobodo, tako temeljno mesto. To je predvsem pravica do svobode vesti in verska svoboda. S tega stališča je razumljivo, da imajo mnogi versko svobodo in svobodo vesti za najbolj temeljno človekovo pravico, ki je neposredno povezana z dostojanstvom človeške osebe ali s »svetostjo človeške osebe«, kakor to radi imenujejo Američani. »Religiozne človekove pravice so sestavni del uveljavljanja vseh drugih človekovih pravic zaradi njihove notranje utemeljenosti v naravi in svetosti človekove osebe. Zaradi tega je verska svoboda dejanski temeljni kamen vseh drugih človekovih pravic, kakor zatrjuje ameriška pravna veda in večina ekumenske misli.«³⁰ Nazor, ki omogoča priznavanje temeljnega pomena, ki ga ima svoboda na področju verovanja, vesti in morale, pa nujno predpostavlja, da je človek duhovno in moralno bitje, religiozne in moralne vrednote pa so najvišje in najpomembnejše človekove vrednote. Materialističen in liberalno potrošniški pogled na človeka tega priznavanja gotovo ni sposoben. Zato razumemo, da visoko vrednotenje verske svobode prihaja iz krogov, ki so neposredno blizu religiji. Svetovni svet cerkva je v tem smislu leta 1949 zatrdil, da je »verska svoboda pogoj in varuhinja vse resnične svobode«,³¹ eden izmed visokih funkcionarjev iste svetovne organizacije pa je v smislu zgoraj povedanega opozoril na pomen, ki ga ima pri tem splošen pogled na človeka in družbene odnose, v katerih naj svoboden človek živi. »Spoštovanje

²⁹ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 77.

³⁰ J. E. Wood, Jr., *An Apologia for Religious Human Rights*, n.d., 476.

³¹ *Statement on Religious Liberty*, in: *Minutes and Reports. Central Committee of the World Council of Churches*, Chichester 1949, 15.

najvišjih človekovih vrednot ali čaščenj (ki so religiozne) bo dokončna preizkušnja spoštovanja vseh drugih človekovih vrednot in tudi najboljše jamstvo za to. Če na primer kakšna totalitarna država ne priznava niti najbolj svetega območja religije in najintimnejše človekove avtonomije, je zelo verjetno, da se ne bo ustavila pred drugimi manj pomembnimi vrednotami in manj intimnimi območji. Če družba ne spoštuje vere in verske svobode, je v tem smislu - se zdi - povsem pravilno reči, da človek nima nikakršne gotovosti, da se bo spoštovalo drugo.³²

Vsak totalitarni režim, ki tepta človekove pravice, hoče prej ali slej vplivati na mišljenje, prepričanje in vrednote državljanov. Pa tudi obratno je res: vsak upor proti diktaturi se začne v srcu, v vrednotah ljudi. Zato je popolna verska svoboda in svoboda vesti mogoča samo v demokratični državi, v državi, ki se ne boji svojih državljanov, ker jim ni odtujena, ampak je v njihovi službi.

Če država razume samo sebe kot varuhinjo moralnega samouresničenja državljanov, ji ne more biti vseeno, ali državljanji sami sebe dejansko ureničujejo ali ne, ali svobodo, ki jim jo jamči, uporabljajo v svoj prid ali zlorablajo v svoj duhovni propad. Toda taka presoja je odvisna od tega, kakšen nazor o človeku prevladuje v določenem okolju. Če prevladuje utilitarističen, hedonističen in materialističen pogled na človeka, ki postavlja v ospredje telesno zdravje, ugodje in dobro počutje, vprašanje človekove duhovne svobode v službi njegove moralnosti in duhovnosti ne bo deležno posebne pozornosti. Tako okolje in javno mnenje bo do teptanja človekove pravice do svobode vesti in verovanja veliko bolj popustljivo. Tudi to nas opozarja na dejstvo, da so antropološki nazori v kaki kulturi lahko odločilnega pomena za varstvo in spoštovanje človekovih pravic. Tudi zato je za dejansko uveljavljanje spoštovanja človekovih pravic potrebna jasna etična zavest o dostojanstvu sleherne človekove osebe in o vsem tem, kar to dostojanstvo zahteva. S tega vidika je tudi ustrezna etična vzgoja v šoli nujno potrebna.

Solidarnost tudi v dostojanstvu

Zastavljamo si vprašanja, koliko je lahko ideja dostojanstva človeške osebe in absolutne vrednosti sleherne človeške osebe temeljni moralni kriterij, temeljna norma, s pomočjo katere lahko ocenimo moralno sprejemljivost ali nesprejemljivost nekaterih pojavov v sodobni družbi. Z izhodišča te ideje je možno neposredno uvideti pravice, ki jih ima posameznik kot svobodno in neodvisno bitje, s tem pa tudi dolžnosti, ki jih imajo posamezniki in politične skupnosti, da teh pravic ne teptajo. Glede

³² A. F. Carillo de Albornoz, *The Basis of Religious Liberty*, New York, 1963, 41, navedena J. E. Wood Jr., *An Apologia for Religious Human Rights*, n.d., 476-477.

negativnih prepovedi teptanja individualnih svoboščin je v našem kulturnem okolju, ki ga zaznamujeta novoveški individualizem in liberalizem, doseženo precej visoko soglasje. Pravica do nevmešavanja in prepoved prepovedovanja je dokaj široko sprejeta in tudi zakonsko zavarovana. Drugače pa je s pozitivnim omogočanjem dostojanstva človeških oseb. V tem primeru gre namreč za podporo in pomoč, ki jo je treba dati tistim, ki so prikrajšani za kake nepogrešljive dobrine, brez katerih tudi ni uživanja nekaterih človekovih pravic. Tu gre predvsem za pozitivno dolžnost solidarnosti z najbolj šibkimi. V tej točki je na osnovi ideje dostojanstva človeške osebe težje dokazovati obveznost posameznika in skupnosti, da pozitivno omogoči uživanje določenih pravic.

Dostojanstvo človeške osebe in sodobna vprašanja

Najbolj pereči sodobni problemi, povezani z dostojanstvom človeške osebe, pa so moralna vprašanja, ki so povezana z začetkom in koncem človekovega življenja, se pravi s tistimi človekovimi obdobji, ki jih najbolj zaznamujeta šibkost in nemoč. Tu gre za vprašanje splava, vedno bolj pa tudi za vprašanje evtanazije. Glede na to, da gre pri evtanaziji za človeka pri polni zavesti in v posesti vseh duševnih zmožnosti, ki so potrebne za svobodno odločanje, je to vprašanje še posebno pereče. Glede teh vprašanj se sodobni etični nazori tudi najbolj razhajajo. Kakšno pomoč in smer nam lahko na tem moralnem področju nudi ideja dostojanstva človeške osebe?

Shematizirano in poenostavljeno lahko moralne nazore te vrste razdelimo v dve veliki skupini. V prvo lahko štejemo tista, ki dostojanstvo človeške osebe priznavajo človeku kot celoti in ga vežejo na nekaj trajnega in neodvisnega od vsakokratnega empiričnega stanja človekovega samozavedanja in razpolaganja s seboj. Po tem nazoru človek nima svojega dostojanstva samo tedaj, ko se dejansko zaveda sebe in s seboj dejansko razpolaga, ampak tudi tedaj, ko tega še ni ali pa ni več zmožen v polnosti izvrševati. V drugo skupino pa sodijo tista stališča, ki povezujejo dostojanstvo človeške osebe z njenim dejanskim izvrševanjem tega samozavedanja in razpolaganja s seboj. Ti človekovo dostojanstvo enostavno enačijo s tem samozavedanjem in razpolaganjem s seboj in brez pomisleka odrekajo dostojanstvo človeške osebe človeškemu zarodku, otrokom, težko umsko prizadetim in ljudem v nezavesti, brez upanja na vrnitev v zavestno življenje.

V prvem primeru lahko govorimo o naravno-substancialnem pojmovanju človeške osebe in njenega dostojanstva, v drugem primeru pa o individualno-aktualističnem pojmovanju osebe in njenega dostojanstva.

Naravno-substancialna pojmovanja so bližje našemu praktičnemu vsakdanjemu izkustvu. To je izkustvo naravne povezanosti z drugimi ljudmi in prav take povezanosti ali kontinuitete lastne identičnosti. Kajti

antropolog in moralni filozof morata prisluhnuti tudi znanosti. Ta govori danes najprej o človeškem genomu kot nosilcu temeljnih značilnosti človeka od prvega trenutka bivanja naprej in govori zato na svoj način o substancialni kontinuiteti človeka kot živega bitja, ne glede na stanje njegovega samozavedanja in razpolaganja s seboj. Z druge strani pa znanost prav tako predpostavlja tradicionalno stališče, da človeška osebnost kot duhovna nosilka svojih dejanj vedno predpostavlja svojo človeško naravo, se pravi tisto naravno danost, ki osebnost šele omogoča. Razlikovanje med naravo in osebo, ki ga filozofija in antropologija dolgujeta krščanski teologiji, opozarja na to, da oseba ni samozadostna duhovna danost, temveč je že s tem, da je v svojem bivanju odvisna od telesnih in drugih naravnih danosti, odprta vsakršni drugosti in je brez te odprtosti sploh ni. Že samo zaradi tega je nemogoče vztrajati pri ideji absolutne avtonomije in samozadostnosti osebe kot zgolj duhovnega subjekta. Duhovni in osebni samozadostni krogotok ni mogoč. Torej je vsaka človeška oseba nujno tudi človeško živo bitje in s tem članica človeškega rodu. To človeško naravno in telesno dejstvo pa postavlja človeka kot osebo na konkretna tla časa in prostora, pa tudi v območje temeljne človeške povezanosti in solidarnosti z vsemi drugimi človeškimi živimi bitji, ne glede na to, ali so že ali še niso zmožni uresničevati svoje najvišje osebne in duhovne zmožnosti. Dostojanstvo vsake človeške osebe se torej ne začne z osebnim uresničenjem lastnega samozavedanja in razpolaganja s seboj, temveč ga človek deli - daje in sprejema - z vsemi drugimi člani človeškega rodu.

Po naravno-substancialnem pojmovanju človeka je subjekt isti jaz skozi vsa obdobja svojega življenja in vsa stanja svoje zavesti. Vsakdanjemu izkustvu in znanstvenemu poznavanju človeškega genoma je najbližje aristotelsko-tomistično metafizično pojmovanje človeka kot nepresledne identičnosti ene same telesno-duhovne človeške stvarnosti in prav tako nespreslednega istega temeljnega osebnega dostojanstva. Toda metafizika, ki to mišljenje podpira, je današnji miselnosti tuja. Individualno-aktualistično pojmovanje osebe in njenega dostojanstva, ki omejuje to dostojanstvo na stanja dejanskega samozavedanja in razpolaganja s seboj, pa se teoretično ujema s splošno empiristično in individualistično naravnostjo sodobne miselnosti, iz katere je tudi izšlo, čeprav je na njeni osnovi težje razumeti in upravičiti našo izkušnjo o lastni kontinuiteti.

Zastavlja se vprašanje, ali bi bilo mogoče najti tretji način obravnave človeške osebe in njenih moralnih zahtev, ki bi ne bil odvisen od metafizične teorije o naravi in substanci kot trajnem in identičnem nosilcu empirično zaznavnih lastnosti in dejanj, ki pa bi prav tako ne šel v empiristično in subjektivistično skrajnost, ki omejuje dostojanstvo človeške osebe na dejanja njenega zavedanja in zavestnih svobodnih odločitev.

Zdi se, da je tako tretjo pot med substancialistično metafizično in aktualistično empiristično zamislijo človeka in njegovega dostojanstva iskal

I. Kant. Sam priznava, da ga je D. Hume, eden izmed najbolj doslednih empiristov, ki je odklanjal idejo osebe kot duhovne substance, predramil iz racionalističnega in dogmatičnega dremeža, v katerem je slepo verjel v neomejeno moč čistega razumskega mišljenja. Kljub temu pa Hume s svojim empirizmom Kanta ni zadovoljil, zato je napisal svojo kritično filozofijo, s katero se ni oddaljil samo od tradicionalne racionalistične metafizike, temveč je zavrnil tudi Humov empirizem. Zastavimo si lahko vprašanje, ali sta Kantova antropologija in moralna filozofija lahko osnova tudi za kritično zavrnitev sodobnega empirističnega moralnega individualizma in aktualizma, ki prav tako ogroža temelje dostojanstva človeške osebe in njeno absolutno vrednost relativizira s tem, da jo začne podrežati načelu koristnosti in uporabnosti.

Kantova teorija o človekovem dostojanstvu je vsekakor izredno pomemben prispevek k uveljavitvi moralne dolžnosti brezpogojnega spoštovanja slehernega človeka. Na tej osnovi je tudi vsaj do neke mere mogoče utemeljiti zahtevo po medsebojni solidarnosti, kakor pričajo o tem tako imenovane socialne človekove pravice. Ne moremo pa spregledati dejstva, da te socialne pravice, ki predpostavljajo našo dolžnost solidarnosti do drugih ljudi, ostajajo v nekaterih liberalnih krogih sporne, in to v zadnjem času vedno bolj. Priznavanje človekovega dostojanstva nerojenim otrokom pa je danes v širokih krogih postavljeno pod vprašaj. Ugotovljeno je tudi, da je Kant zahtevo po tem, da je treba osebno dostojanstvo priznati vsakemu človeku, tudi otrokom, bolj predpostavil kakor utemeljeno izpeljal iz osnov svojega nazora.³³ V tej točki ima torej kantovsko zasnovana moderna ideja človekovega dostojanstva nek teoretski primanjkljaj, zaradi katerega ostaja zaznamovana z individualizmom.

Kantovska ideja človekovega dostojanstva postavlja za njegov temelj človekovo moralno samozadostnost ali avtonomijo. Izrecno pravi, da je dostojanstvo razumskega bitja v tem, da »ni pokoren nobenemu drugemu zakonu, kakor tistemu, ki si ga hkrati daje«. ³⁴ Dostojanstvo je torej zamišljeno individualistično in celo idealistično, ker je zgrajeno ne ideji lastne utemeljitve samega sebe. Zato ni čudno, če Kantova logika utemeljevanja samega sebe iz sebe dobi svojo dopolnitev v idealistični ideji krogotoka. Pri Kantu sta samo človekova volja in razumna svoboda edini zakonodajalki sami sebi. Poznejši idealizem pa gre še dlje in postavlja duhovni subjekt v celoti njegovega bivanja za edini temelj samega sebe. V tem je bistvo »metafizike subjektivnosti«, kakor imenuje Heidegger novodobno humanistično misel, ki postavlja v središče vsega človeka in nje-

³³ Prim. L. Honnfelder, *Person und Menschenwürde*, n.d., 239.

³⁴ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 77.

govo slo po obvladovanju vsega, tudi samega sebe, njegovo »voljo do moči«, s tem pa tudi izgubo samega sebe.³⁵

To idealistično logiko krogotoka in zaprtosti subjekta vase, ki jo jasno nakazuje in odpira I. Kant, je filozofsko 20. stoletje skušalo preseči. Fenomenologija in filozofija dialoga sta poudarjala človekovo temeljno in konstitutivno odprtost, Heidegger in Lévinas pa prav tako vsak na svoj način razkrivata človeka kot radikalno razlaščno in razsrediščeno bitje. Zato se zastavlja vprašanje, kaj še ostane od ideje dostojanstva človeške osebe, ki ostaja vodilna ideja na področju novoveške politične filozofije in etike človekovih pravic. Dejansko ostaja ideja dostojanstva človeške osebe še vedno močna filozofska in kulturna ideja, toda njen temelj ni v utemeljevanju samega sebe iz sebe, temveč v njeni presežnosti, ki izhaja iz njene uperjenosti preko nje same k drugim in Drugemu. V tem primeru je dostojanstvo človeške osebe zaznamovano še bolj moralno: človekovo dostojanstvo ni v njegovi samostojnosti kot taki - kot pri Kantu - temveč v dejstvu, da je nosilec odgovornosti za druge in zase. Tedaj mi je tudi še manj mogoče, da bi se svojim dolžnostim, ki jih ima, izmaknil z izgovorom, da je samostojno bitje, ki lahko počne, kar hoče. Nasprotno, njegovo dostojanstvo je ravno v tem, da ne more početi, kar bi hotel, ker je bitje v odnosih in v z njimi povezanih pravicah in dolžnostih. Tako je etična razsežnost neposredno povezana z njegovim dostojanstvom in brez te razsežnosti tudi dostojanstvo izgubi svojo vsebino in svoj smisel.

Povzetek: Anton Stres, Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva

Temeljno antropološko dejstvo, s pomočjo katerega lahko razumemo človekovo moralnost, je transcendenca človeške osebe, ki se izraža v njegovi duhovnosti, samozavedanju in svobodnem razpolaganju s seboj. Človek je avtonomno bitje, ki zato ni sredstvo, temveč je cilj samega sebe. V vsem tem se izraža dostojanstvo človeške osebe. To dostojanstvo je moralna podlaga za človekove pravice. Dostojanstvo zahteva, da ga spoštujemo. Zato je to normativna in izrazito moralna ideja in je temelj številnih moralnih zahtev, tudi zahteve po duhovni svobodi in svobodi vesti v sodobnem svetu. Čeprav se torej v današnjem svetu rado poudarja, da je moralno pluralističen, se vsi strinjamo, da so človekove pravice, z njimi pa tudi človekovo dostojanstvo, tisto, kar nas povezuje. Z idejo človekovega dostojanstva se je tudi mogoče s čisto racionalnih izhodišč upirati ideji evtanazije, kajti dostojanstvo se začneja tam, kjer se preneha ocenjevati

³⁵ Prim. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1957, 220; 237; M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, 187.

bitja po njihovi uporabnosti in koristnosti. Vse to govori v prid misli, da je ideja človekovega dostojanstva kot ideja, ki uživa splošno soglasje, tudi temeljna moralna normativna ideja, a pod pogojem, da z njo ne mislimo na človeka kot na vase zaprt subjekt, temveč kot na bistveno odprto bitje.

Ključne besede: dostojanstvo človeške osebe, evtanazija, človekova duhovnost, transcendenca.

Summary: Anton Stres, Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity

The fundamental anthropological fact that helps understanding human morality is the transcendence of the human person finding its expression in his spirituality, self-awareness and free control of himself. Man is an autonomous being, hence he is never a means to an end but always his own end. This is an expression of the dignity of the human person. And this dignity is the moral basis of human rights. Dignity demands respect. Therefore it is a normative and really moral idea and the basis of numerous moral demands, also of the demand for spiritual freedom and freedom of conscience in the modern world. Though it is often said that the modern world is a morally pluralist one, everybody agrees that human rights and human dignity connected therewith represent a common platform. The idea of human dignity may also represent a completely rational starting point for fighting against the idea of euthanasia since dignity starts when human beings are not judged on their usefulness any more. All this supports the thought that the idea of human dignity as an idea enjoying a general consensus is the fundamental normative moral idea, yet only under the condition that it does not concern man as a subject shutting himself off from everybody else, but man as an essentially open being.

Key words: dignity of human person, euthanasia, man's spirituality, transcendence.

Maksimilijan Matjaž

Strah kot slutnja presežnega

Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

V predhodnem prispevku so bila podana izhodišča in metode za raziskovanje terminologije in funkcije motiva strahu v kristološkem procesu v Markovem evangeliju.¹ Na petih nadaljnjih izbranih primerih motiva strahu v Mr, ki zaznamuje reakcijo geraških prebivalcev (5,15) in Heroda (6,20), bolne žene (5,33) in Jezusovih učencev (9,32; 10,32), bomo poskušali opredeliti tako Markovo vsebinsko in formalno izvirnost pri uporabi tega motiva kakor tudi njegovo vraščenost v biblično tradicijo.

Strah geraških prebivalcev in Heroda

Pripoved o ozdravljenju obsedence v Geraški deželi (Mr 5,1-20) je tako v vsebinskem kot v literarnem oziru enkratna med sinoptičnimi poročili o Jezusovih čudežih. Gre za najdaljši in najbolj podroben opis okoliščin in trpljenja osebe, ki jo Jezus ozdravi. V zgodbi, ki je polna starih ljudskih in bibličnih motivov, je čutiti literarno neenotnost, kar kaže na razgibano zgodovino nastajanja besedila.² Očitno ima evangelist velik interes, da pokaže in poudari Jezusovo moč nad demonskimi silami. Kot pri drugih podobnih Markovih pripovedih, kjer se Jezus sooči z močmi nečistih du-

¹ Glej »Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju«, v: *Bogoslovni vestnik* 60 (2000), 407-425. Okrajšava literature v razpravi se navezuje na ta predhodni članek.

² Zgodovinsko kritična eksegeza je veliko pozornosti posvetila odnosu med tradicijo in redakcijo ter prišla do precej širokega konsenza, da je bila prvotna pripoved o eksorcizmu kasneje razširjenja z močnim misijonskim poudarkom; prim. J. Adna, *The Encounter of Jesus with the Gerasene Demoniac*, v: B. Chilton - A. C. Evans (ur.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Brill (NTTS XXVIII, 2), Leiden 1999, 279-301; F. Annen, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr.)*, Frankfurt 1976, 9-19; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, (BZNW 42) Berlin / New York 1975, 55-64; H. Merklein, *Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20)*, v: F. van Segbroeck in dr. ur., *The Four Gospels 1992*, (BETL 100, 2) Leuven 1992, 1017-1037; R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte*, (SBS 56) Stuttgart 1972, 9-45.

hov (prim. 1,23 s.; 1,34; 3,11 s.), velja tudi tukaj glavna pozornost razodevanju skrivnosti njegove osebe, ki dobi ob eskalaciji človekove zasuznjenosti z nečistim duhovom nove dimenzije.

Motiv strahu, ki se pojavi v 5,15, predstavlja ključ evangelistove interpretacije zgodbe in višek razodevanja Jezusove božanske avtoritete. Tako ko Jezus z učenci po viharji noči prispe *na drugo*, pogansko stran galilejskega jezera, sreča človeka, ki ga imajo demonske sile popolnoma v oblasti. Obsedeni je predstavljen z istimi besedami kot *človek z nečistim duhom* v kafarnaumski shodnici (Mr 1,23 / 5,2), vendar zvemo v nadaljevanju o njem veliko več. Njegovo psiho-fizično stanje pooseblja skrajno bedo človekove zasuznjenosti in samodestruktivnost zla. Njegovo bivališče je v kraju smrti in gnusobe, med grobovi, kjer se po judovskem prepričanju potikajo samo pogani in demoni.³ Ker se mu zaradi njegove obredne nečistosti nihče ne sme približati, je obsojen na popolno osamitev in je s tem posredno že za čas življenja razglašen za mrtvega. Obsedeni začuti Jezusovo moč nad demoni že *od daleč* (v. 6). Njegov krik »Kaj imam s teboj, Jezus, Sin Boga Najvišjega? Rotim te pri Bogu, ne muči me!« (v. 7), ki je bolj kot obramba prošnja premaganca, pomeni kristološki vrhunec pripovedi. Jezus je tukaj imenovan z najvišjim kristološkim nazivom Markovega evangelija: *Božji Sin* (1,1; 3,11; 15,39). Demoni, ki pripadajo duhovnemu svetu, sicer prepoznajo skrivnost Jezusove osebe, vendar ostane to spoznanje zanje mrtvo. V moč skrivnosti njegove osebe se ne vstopa po izgovarjanju imena, temveč po izpovedi vere. Jezus zaroti nečistega duha (5,8) in moč njegove besede postane očitna: legija duhov obsede ogromno čredo svinj, ki potonejo v morju, njihovi pastirji pa se panično razbežijo. Ravno tukaj pa evangelist s premišljeno uporabo *motiva strahu* preusmeri logičen razplet zgodbe in tako izpostavi željeno kristološko sporočilo. Motiv strahu se ne pojavi, kakor bi pričakovali, pri opisu reakcije pastirjev, ki so bili priča poginu črede dva tisoč svinj (v. 13), tudi ne pri opisu bega pastirjev in ne ko ljudje sami ugotovijo katastrofo s svinjami (v. 14). Evangelist uporabi glagol *fobeomai* šele, ko prebivalci, ki pritečejo iz mesta ter zagledajo obsedenca kot *novega* človeka: »Ko so prišli k Jezusu in videli tega, ki je bil prej obseden z legijo, kako sedi oblečen in je pri zdravi pameti, so se ustrašili (*kai efoβēthēsan*)« (v. 15). Če bi evangelist želel izpostaviti Jezusa kot čudodelnika, ki s svojo močjo nad silami narave razkriva skrivnost svoje osebe, potem bi morali ljudje otrpniti od strahu ob pogledu na poginulo čredo v morju (prim. 2 Mz 14,30-31). Vendar je Jezus več kot ču-

³ Prim. O. Böcher, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, (BWANT 16) Stuttgart / Berlin 1972, 74 s.; W. Foerster, *Daimōn*, v: *TWNT*, II, 1-21; G. H. Twelftree, *Christ Triumphant. Exorcism Then and Now*, London 1985; H. Sahlin, *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums*, v: *StTh* 18 (1964), 159-172, ki izpostavi vsebinsko in leksikalno podobnost pripovedi z Iz 65,1-7.

dodelnik. Skrivnost njegove osebe se ne more v polnosti izkazati v moči nad silami narave in duhov, temveč v moči nad življenjem samim. On je tisti, ki zmore vzpostaviti človekovo prvotno integriteto.

Strah prebivalcev ob pogledu na ozdravljenca lahko torej interpretiramo kot *timor religiosus*.⁴ V dogodku sicer ne gre za epifanijo v klasičnem pomenu, ker prebivalci ne reagirajo neposredno na neko Jezusovo božansko prikazanje, temveč na posledico delovanja Jezusove moči. Očiten postane božansko-stvariteljski izvor njegove moči, saj ozdravlja celotnega človeka, v fizičnem, duševnem in duhovnem oziru. Ravno to pa želi evangelist izpostaviti, ko reakcije prebivalcev ne opiše z enim od običajnih izrazov zaprepadenja in čudenja,⁵ temveč s tipičnim epifanim terminom *fobeomai*, ki razodeva najglobljo skrivnost njegove Božje identitete. Ta reakcija se pri Mr močno razlikuje od čudenja, izraženega npr. z glagolom *thaumazō*, ki je veliko bolj površinska reakcija s konotacijo presenečenja oz. zvedavosti, ne pa vere.⁶ S takšno reakcijo je npr. kasneje opisan odziv prebivalcev Deseteromestja na oznanjevanje ozdravljenega obsedenca (5,20).⁷

Z opisom reakcije geraških prebivalcev ob pogledu na ozdravljenca kot epifani strah, želi Marko končno nakazati, da so ljudje zaslutili resnični vzrok spremembe na obsedencu: Jezus ni samo navaden izganjalec hudih duhov ali čudodelnik, temveč deluje v njem Božja moč. S tem se nadaljuje njegova metoda indirektnega razodevanja Jezusove skrivnosti, ki doseže enega svojih vrhuncev v predhodni pripovedi o pomiritvi viharja na morju (4,35-41). Jezusovo razodevanje *na poti* nima oblike enoumnega razodetja, ki bi zagotavljalo jasno spoznanje, temveč gre bolj za vdor Božjega, ki ga lahko prepozna in prizna le kdor se odloči vztrajati z Jezusom na njegovi *poti*. Na to pa geraški prebivalci niso bili pripravljani.

⁴ To interpretacijo zagovarja velik del sodobnih razlagalcev: prim. W. Schmithals, *Markus*, I, 278: »Bei ihrem Erschrecken (15), mit dem auch die Jünger auf die Stillung des Sturms reagierten (4,41), haben wir es nicht mit Angst zu tun, sondern mit jener ehrfürchtigen Scheu, die den Menschen angesichts seiner Unwürdigkeit und Vergänglichkeit immer überfallen muß, wenn er der numinosen Macht des Göttlichen, wenn er der Wirklichkeit des lebendigen Gottes selbst begegnet«; dalje F. Annen, *Heil für die Heiden*, 69; T. Dwyer, *Motif of Wonder*, 114; R. A. Guelich, *Mark*, 284; R. H. Gundry, *Mark*, 253; J. Ernst, *Markus*, 157; K. Kertelge, *Wunder*, 108; H. Merklein, *Bessenenen*, 1030; R. Pesch, *Markus*, I, 292; L. Schenke, *Wundererzählungen*, 189; K. Tagawa, *Miracles et Évangile*, 169; V. Taylor, *Mark*, 284.

⁵ Npr. *thaumazō* (5,20), *ekthaumazō* (12,1), *ekplēssō* (1,22), *thambeō* (1,27), *ekthambeō* (9,15), *eksistēmi* (2,12).

⁶ Izraz *thaumazō* ima v klasični grščini kakor tudi v LXX pogosto religiozni pomen, ko izraža čudenje z močnim pridihom dvoma. V evangelijih, kjer srečamo to reakcijo najpogosteje pri Lk (14-krat, pri Mt 7-krat, pri Jn 6-krat in pri Mr 4-krat), je z njo zajet širok spekter od začudenega spraševanja do zakrknjenega odklanjanja (prim. F. Annen, *thaumazō*, v: *EWNT*, II, 332-334; G. Bertram, *thaumazō*, v: *TWNT*, III, 27-42).

⁷ Prim. dalje Mr 6,6; 15,5.44.

Kljub slutnji o delovanju božjih moči v Jezusu, ki jo razodeva njihova reakcija strahu, prosijo Jezusa, naj odide iz njihovih krajev (5,17). Kakor prej obsedenec z nečistim duhom, tudi oni ne vzdržijo Jezusove prisotnosti, ki nujno povzroči ločitev duhov in osebno opredelitev. Evangelist s tem na svoj tipičen indirektn način razširi temo obsedenosti: hudi duh lahko obvladuje tudi navidez zdravega človeka, ko mu preprečuje priznati Kristusa za Gospoda.

Podobno funkcijo ločevanja duhov ima motiv strahu tudi v pripovedi o Herodu in Janezu Krstniku (6,14-29). Herod da zapreti Krstnika in ga v ječi obglaviti, čeprav ga je Janez privlačil s svojo pridigo in s svojo držo ter ga je »rad poslušal«. A poslušal ga je »v veliki zadregi« in se ga je *bal* (*efobeito ton Iōannēn*), ker »je vedel, da je pravičen in svet mož« (6,20). Brez dvoma tu ne gre za človeški strah mogočnega samodržca pred puščavskim pridigarjem. Njegov strah razodeva bolj neko prikrito spoštovanje do Janeza in pritrjevanje njegovim besedam. Herod je Janeza *prepoznal* za božjega moža in svoje ravnanje kot zgrešeno. To spoznanje je bilo veliko globlje kot zgolj na mentalni ravni in veliko močnejše, kakor bi si to sam želel. Motiv strahu ima tako v tej pripovedi bolj kot epifano noetično konotacijo.

Hkrati pa se v opisu Herodovega kontrastnega odnosa do Janeza Krstnika da razbrati še ena tipična dimenzija epifanega strahu: moč svetega človeka nezadržno privlači, ko z ene strani nagovarja presežnost človekovega bivanja ter ga z druge strani prestraši in ohromi, ko mu odstre uvid v njegovo ranljivost in človeško omejenost.⁸ V pripovedi ima tako prav motiv strahu ključno vlogo pri izostritvi temeljnega konflikta Markovega evangelija, konflikta med Božjim in Bogu sovražnim, med Božjo in človeško logiko razmišljanja (8,33). Jezus začne svoje javno delovanje prav s pozivom po preseganju človeške logike z evangeljsko (1,15b: *metanoete kai pisteuete en tō euaggeliō – spreminjajte mišljenje in verujete na podlagi evangelija*). V ta evangeljski način razmišljanja želi najprej uvesti svoje najbližje učence, ki pa kljub temu, da jih njegov poziv do te mere privlači, da zapustijo vse in gredo za njim, pred odločilnim korakom vedno znova otrpnejo (prim. 6,52; 8,32; 9,28.34; 10,35 s.). Tudi Herod s svojim strahom pred Janezom priznava, da je Krstnik pravi Jahvejev prerok, ki razodeva Božje zapovedi, a vendar svoje srce pred njim zakrknje in ga da celo umoriti. Ker je v evangelijih predstavljena Janezova pot kot predpoda Je-

⁸ Prim. R. Otto, *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*, Nova revija, Ljubljana 1993 (*Das Heilige*, München 1917), zlasti 13-62: »Kvalitativna vsebina numinoznega (kateri daje misteriosum obliko) je na eni strani tisti že izvedeni, odbijajoči moment tremenduma z 'majestas'. Po drugi stani pa je očitno hkrati tudi nekaj svojevrstno privlačnega, očarljivega, fascinantnega, ki tvori z odbijajočim momentom tremenduma nenavadno kontrastno harmonijo« (str. 50).

zusove poti in je njegova nasilna smrt prerokba Jezusove smrti, končno tudi v Herodovem strahu pred Janezom odmeva moč Jezusove božanske identitete.

Strah krvotočne žene

Tudi v pripovedi o ženi, ki je imela krvotok (Mr 5,25-34), je motiv strahu zelo na kratko predstavljen v ženini reakciji na ozdravljenje (5,33), vendar ima zaradi svoje neposredne navezave na temo vera, ki je vodilni povezovalni element osrednje skupine čudežev prvega dela Mr (4,35-5,43), odločilno vlogo za njeno interpretacijo. Kakor v pripovedi o geraškem obsedencu, je tudi tukaj v ospredju opis bolezni, ženinega trpljenja in njen odziv na srečanje z Jezusom, sam čudež ozdravljenja pa je zaznamovan predvsem z motivom strahu.

Ženino bolezen je potrebno brati v kontekstu starozaveznih predpisov o obredni nečistosti ženske v času menstruacije.⁹ Žena, ki se je približala Jezusu, je dvanajst let trpela zaradi krvotoka.¹⁰ Tu ni šlo samo za hudo fizično slabost spričo stalnega krvavenja, temveč tudi za veliko duševno stisko. Ker se ženi tudi izven časa menstruacije kri ni ustavila, je veljala za trajno nečisto in se ni smela udeleževati skupnih molitev, ni smela prestopiti svetišča, niti se kako drugače družiti z obredno čistimi. Kri je namreč v judovski tradiciji velja kot sedež življenja in nihče razen Boga nima pravice razpolagati z življenjem. Žena, ki je krvavela, se je na nek nači pregrešila zoper življenje in je bila tako družbeno kot religiozno izolirana.¹¹ Vse te okoliščine izpostavljajo z ene strani pomembnost in težo trenutka, v katerem je Jezus razodel moč svoje identitete, z druge pa veliko ženino vero, ki se je kljub tveganju obsodbe prebila do Jezusa. Njen predan dotik Jezusove obleke (5,28) v trenutku učinkuje tako na ženi kakor pri Jezusu (v. 29.30 *euthys*). Njeno *telo spreleti osvobajajoče spoznanje (egnō tō sōmati)*, da je rešena nadloge. Telesna bolezen, ki ji je dosedaj onemogočala osnovne odnose, ji končno odpre pot do skrivnostne Božje moči. Na razodetje te moči pa bolj kot z razumom odgovori s celim telesom, kar Marko opiše z motivom strahu: »Ker je žena vedela, kaj se je z

⁹ Prim. 3 Mz 15,19-30: »Če ima ženska tok in ji iz telesa teče kri, naj bo sedem dni v svoji mesečni čišči; kdor koli se je dotakne, je nečist do večera (v. 19)... Če pa ženski zunaj dobe njene mesečne čišče več dni izteka kri ali če se ji tok podaljša prek časa mesečne čišče, je vse dni, ko se to dogaja, nečista kakor v dneh svoje mesečne čišče: nečista je« (v. 25).

¹⁰ Število dvanajst je za evangeliste sveto število, ker vzpostavlja odnos med starozaveznim in novozaveznim izvoljenim ljudstvom, in ima tudi tukaj določen simboličen pomen (prim. D. J. M. Derrett, »*Mark's Technique: the Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter*«, v: *Bib* 63 (1982), 474-505; W. Schmithals, *Markus*, I, 293: »Wer zwölf Jahre am Blutfluß leidet, leidet überhaupt daran, ist von ihm durch und durch bestimmt«).

njo zgodilo, je vsa *preplašena trepetaje* pristopila, se vrgla predenj in mu povedala vso resnico« (5,33).

Motiv strahu je tukaj izražen v dvojni participni konstrukciji (*fobētheisa kai tremousa*), ki poudarja intenzivnost dejanja in njeno trajanje.¹² Prav takšna kombinacija je sicer enkratna tako v Novi zavezi kot v grškem prevodu Stare zaveze, pojavlja pa se njena samostalniška varianta *fobos kai tromos* kot klasična formula, ki izraža človekovo vedenje ob stiku s presežnim.¹³ Za apostola Pavla pomeni človekov *strah in trepet* pred božjim nujno dopolnilo prave vere.¹⁴ Očitno tudi pri ženini reakciji na Jezusovo vprašanje, kdo se ga je dotaknil (v. 32), ne gre v prvi vrsti za kak psihični strah, za zavest krivde, ker naj bi storila prepovedano dejanje,¹⁵ temveč za *spoštljiv strah* omejenega bitja pred neskončno svetim, kjer človek začuti mejo med življenjem in smrtjo.¹⁶ To hipotezo potrjuje tudi njeno nadaljnje ravnanje, ko v znamenju predanosti in zahvale pade pred njim (*prosepesen autō*), kar je sestavni del motiva Božje epifanije.¹⁷ Kljub veliki formalni podobnosti med opisom ženinega strahu in literarno vrsto epifanije, izpostavi Marko nov evangeljski vidik strahu. Strah in trepet kot posledica njenega stika z Božjim je ne navda z grozo, ki bi jo silila v

¹¹ Prim. M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*, Altenberge 1989, 182-199; V. K. Robbins, »The woman who touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of teh Synoptic Accounts«, v: *NTS* 33 (1987), 502-515; P. Trummer, *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*, Herder, Freiburg 1991, 79-135; T. Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*, Göttingen 1993.

¹² Prim. F. Neirynek, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, (BETL 31) Leuven 1972, 82-84, ki našteje pri Mr kar 57 podobnih dvojnih konstrukcij.

¹³ Prim. LXX 2 Mz 15,16; 5 Mz 2,25; 11,25; Ps 55,6; Iz 19,16; Jdt 2,28; Dan 5,19; prim. G. Wanke, *fobēō*, v: *TWNT*, IX, 195.

¹⁴ Prim. Flp 2,12: »... delajte s strahom in s trepetom za svoje odrešenje«; prim. tudi 1 Kor 2,3; Ef 6,5; prim. H. Balz, *fobēō*, v: *TWNT*, IX, 186-216; O. Glombitza, »Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Philip. II,12«, v: *NT* 3 (1959), 100-106.

¹⁵ Velik del eksegetov ostane predvsem pri tej negativni interpretaciji ženine reakcije-rim (prim. W. Grundmann, *Markus*, 151; R. Pesch, *Markus*, I, 304; J. Schmid, *Markus*, 113; H. L. Swartz, *Fear*, 87; V. Taylor, *Mark*, 292; G. Theissen, *Wundergeschichten*, 137); tudi moderne, psihološko usmerjene razlage interpretirajo njen *strah in trepet* kot izraz »frustracije in ranjenosti njene identitete« (T. Vogt, *Angst und Identität*, 124-132; prim. E. Drewermann, *Markus*, I, 366-370).

¹⁶ »Furcht und Zittern können in diesem Kontext nicht mehr rein psychologisch gedeutet werden« (J. Gnlika, *Markus*, I, 216); dalje prim. W. C. Allenn, »Fear in St. Mark«, v: *JThS* 48 (1947), 201-203; W. Grimm, *Markus - Ein Arbeitsbuch zum ältesten Evangelium*, Calwer, Stuttgart 1995, 56; R. A. Guelich, *Mark*, 298; R. H. Gundry, *Mark*, 271; E. Lohmeyer, *Markus*, 103; D. Lührmann, *Markus*, 104; E. Schweizer, *Markus*, 61.

¹⁷ Prim. R. Pesch, *Markus*, I, 304; L. Schenke, *Wundererzählungen*, 208; G. Theissen, *Wundergeschichten*, 133 s.

beg s kraja tega doživetja, temveč jo, nasprotno, privede k osebnemu srečanju z Jezusom. V istem trenutku se ji namreč odvežejo notranje sponse in mu lahko svobodno pove »vso resnico« (v. 33b). Evangeljsko doživetje strahu spričo razodevanja Božje veličine v Jezusovi osebi vodi z ene strani k poglobljanju celostnega življenjskega odnosa z Jezusom, z druge pa preko izkušnje lastne omejenosti k bolj intenzivnemu in rodovitnemu zavedanju lastne osebe.

Strah učencev na poti v Jeruzalem

Motiv strahu igra pomembno vlogo tudi v okviru Jezusovih trikratnih napovedi svojega trpljenja, smrti in vstajenja (Mr 8,31; 9,31; 10,32-34), ki tako v vsebinsko-teološkem kakor v formalnem oziru strukturirajo osrednji del Mr (8,27-10,52).¹⁸ Tudi po konstantnem ponavljanju Jezusove odločitve, da se posveti izključno pouku svojih učencev, želi Marko poudariti skrajno težko razumljivo *novost* Jezusovega nauka o trpljenju in smrti Sina človekovega. V prvi napovedi je izpostavljen Peter, ki najprej pravilno ugotovi, da je Jezusovo javno delovanje dosedaj razodevalo predvsem uresničitev mesijanskih napovedi (8,29). Ko ga želi Jezus opozoriti tudi na Mesijev drugi korak, ki pa se ne bo mogel izogniti križu, se Peter temu upre (8,32). V dogodku na gori spremenjenja, ki sledi, evangelist preko motiva strahu (9,6b: *ekfoboi gar egenonto*) nakaže, da je Peter skupaj z Jakobom in Janezom prvič resno zaslutil skrivnostno naravo Jezusove identitete in njegovega poslanstva.

Neposredna reakcija učencev na Jezusovo drugo napoved njegove smrti in vstajenja (9,31) je izražena v enem samem stavku, ki pa vsebuje tri globalne drže: nerazumevanje, strah in molk: *hoi de ēgnooun to rēma kai efobounto auton eperōtēsai* –»Oni niso razumeli te besede, vendar so se ga bali vprašati« (9,32). Nerazumevanje učencev je opisano s tipičnim noetičnim terminom *agnoeō*, ki ga srečamo v evangelijih samo na tem mestu. Ker imajo noetični pojmi v evangelijih, še posebej pri Marku, veli-

¹⁸ Vse tri napovedi so postavljene v podoben kontekst in imajo enako trodelno strukturo: vsaki napovedi sledi odklonilna reakcija učencev, ki izraža njihovo nerazumevanje Jezusove poti križa (8,32 / 9,32-34 / 10,35-37); na to reakcijo se neposredno naveže Jezusovo opozorilo učencem glede njihovega vprašljivega mišljenja (8,33-9,1 / 9,35-50 / 10,38-45), temu pa sledi še posebni pouk, ki naj poglobi posamezni vidik njihovega poklica učenca (9,2-29 / 10,1-31 / 10,46-52); prim. J. Gnilka, *Markus*, II, 9; M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums*, Münster 1969, 8-31; D.-A. Koch, »Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriß im Markusevangelium«, v: *NTS* 29 (1983), 147 s.; R. Pesch, *Markus*, II, 19; G. Strecker, »Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium«, v: *ZThK* 64 (1961) 16-39.

¹⁹ Prim. R. Bultmann, *agnoeō*, v: *TWNT*, I, 116 s.; W. Schmithals, *agnoeō*, v: *EWNT*, I, 49-51.

ko močnejšo izkustveno kakor razumsko konotacijo, je potrebno tudi tukaj glagol interpretirati v starozavežno-semitskem pomenu, kjer *ne razumeti* Boga pomeni enako kot odkloniti ga, ga zavreči, zatajiti in s tem grešiti.¹⁹ Kakor je bila Petrova reakcija na Jezusovo prvo napoved interpretirana kot *mišljenje*, ki je postavljeno na napačni temelj (8,33b: »ne misliš na to, kar je Božje, ampak na to, kar je človeško!«), tako je tudi tukaj preko noetičnega izraza nakazan predvsem napačen odnos učencev do Jezusove besede, to je do njega samega. Prav motiv strahu, ki je kot v pripovedi o spremenjenju (9,6) neposredno povezan z noetičnim izrazom, odkriva, da so učenci še kako razumeli Jezusove besede, da torej ne gre za njihovo nepoznavanje ali nerazumevanje, teveč za ignoriranje, za nadaljevanje Petrove drže, ki želi vodniku določati *pot*.

Že sama izpostavljena pozicija motiva strahu v okviru druge napovedi daje slutiti, da strah tudi tokrat ni samo nek spremljajoči fenomen, temveč odločilno zaznamuje reakcijo učencev.²⁰ Nedovršna glagoska oblika *efoubounto* opisuje strah učencev kot trajajoče dejanje, kot neko konstantno dimenzijo ozadja dogajanja.²¹

Stilno zelo izpostavljena je tudi ambivalentna pozicija osebnega zaimka *auton* v v. 32b, ki bi se lahko nanašal tako na glagol pred njim (*kai efoubounto auton*) kakor na glagol za njim (*auton eperōtēsai*).²² V grški sintaksi sledi glagolu *eperōtaō* (*vprašam*) običajno objekt v četrtem sklonu. Tudi Mr v veliki večini uporablja ta običajen vrstni red in ga, od skupno petindvajsetih navedkov glagola *eperōtaō* (5,9; 7,5.17; 8,23.27.29; 9,11.16 in dr.), zamenja poleg obravnavanega mesta samo še v 12,34, kjer je na ta način poudarjena podobna problematika kot v 9,32.²³ Preko te ambivalentne povezave osebnega zaimka *auton* je strah učencev še močnejše poudarjen. Z neposredno navezavo motiva strahu na Jezusovo osebo (*kai efoubounto auton*), želi Marko pripeljati bralca do spoznanja, da bi bilo

²⁰ Grški stavek v. 32 je sestavljen iz dveh delov: med tem ko je prvi del s protivnim veznikom *de* močno povezan s predhodno izjavo, je drugi del stavka, ki uvaja motiv strahu, povezan s prvim z veliko bolj nevtralnimi veznikom *kai*.

²¹ Po H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart 1985 je prav kombinacija časov z njihovimi različnimi vidiki v bilblični grščini odločilni usmerjevalec pravilne interpretacije tekstov. Vidik časa (*Tempora*) ustvarja v pripovedi neke vrste *relief*, s tem ko razporeja različna dogajanja in jih postavlja v ospredje ali v ozadje. »Das Imparfait (entsprechend dem griechischen Imperfekt) ist in der Erzählung das *Tempus des Hintergrunds*, das *Passé simple* (entsprechend dem griechischen Aorist) ist das *Tempus des Vordergrunds*« (str. 93).

²² Prim. M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, (WUNT II/11) Tübingen 1984, 115 s.

²³ V tem primeru farizeji *spoznajo*, da je Jezus resnični perok in ker niso sposobni edino logičnega odgovora vere, ostanejo raje brez besed: »Ko je Jezus videl, da je pametno odgovoril, mu je rekel: 'Nisi daleč od Božjega kraljestva.' In nihče si ga ni drznil še kaj vprašati« (12,34).

absurdno govoriti o navadnem psihičnem strahu učencev pred Jezusom. Strah pri učencih je zbudil *slutnjo presežnega*, ki je odmeval iz napovedi Jezusove prihodnosti. Učenci so zaslutili, da je Jezusova pot drugačna od poti običajnih prerokov in da bo ta pot terjala tudi od njih še veliko več.

Pri tretji napovedi trpljenja in vstajenja (10,32-34) nastopi motiv strahu v uvodnem prizoru, ki daje ton vzdušju na poti v Jeruzalem: »Bili so na poti v Jeruzalem in Jezus je hodil pred njimi. Čudili so se, tisti pa, ki so ga spremljali, so se bali« (v. 32bc). Medtem ko se vsebina Jezusove napovedi pri Mt 20,18-19 in pri Lk 18,32-33 v veliki meri ujema z Mr 10,33-34, oba sinoptika uvodno vrstico bistveno skrajšata. Nenavadna koncentracija tipičnih Markovih izrazov²⁴ in ambivalentnost subjektov reakcij v uvodnem prizoru kažeta, da gre tudi tu ponovno za izjave, ki presegajo opis konkretnega dogajanja. Poudarjen prikaz dveh različnih reakcij tistih, ki so spremljali Jezusa na poti v Jeruzalem (10,32c: *kai ethambounto, hoi de akolouthountes efobounto*), kaže na obstoj različnih skupin med njimi. Glede tega, kdo se odziva na določen način, so med raziskovalci deljena mnenja,²⁵ odločilno pri tem pa je raziskava Markovega globalnega razumevanja dveh ključnih izrazov reakcij: *thambeō* in *fobeomai*.

Stavčna konstrukcija prvega dela v. 32 kaže, da je subjekt glagola *ethambounto* izražen v »bili so« in »pred njimi« (v. 32a). Kdo je ta skupina ljudi? Glede na to, da je v celotnem osrednjem delu Mr (8,27-10,52) vedno znova poudarjeno stalno zadrževanje učencev ob Jezusu in da je v predhodni perikopi (10,28-31) izrecno podčrtana radikalnost hoje učencev za Jezusom, se zdijo učenci kot najverjetnejši subjekt v. 32a. Kljub temu je mogoče na osnovi več mest v Mr upravičeno sklepati, da niso samo učenci v ožjem pomenu besede spremljali Jezusa na poti iz Galileje v Jeruzalem. Z njim so hodili tudi drugi ljudje, t. i. simpatizerji kot so npr. množice

²⁴ Npr. *en tē hodō, eis Ierosoluma, proagō, fobeomai, paralambanō, dōdeka*; prim. R. McKinnis, »An Analysis of Mark 10,32-34«, v: *NT 18* (1976), 81-100; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, (AnBib 70) Rim 1975, 130-133.

²⁵ Večina raziskovalcev ločuje med dvema skupinama tistih, ki so z Jezusom na poti in pri tem eni povezujejo termin *ethambounto* z ljudskimi množicami, termin *efobounto* pa z učenci (prim. W. C. Allenn, »Fear in St. Mark«, 202; R. H. Gundry, *Mark*, 570; U. Luz, »Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie«, v: *ZNW 56* (1965), 24; R. McKinnis, »An Analysis of Mark«, 85 s.; E. Schweizer, *Markus*, 117; H. L. Swartz, *Fear*, 152-158; V. Taylor, *Mark*, 437), drugi zagovarjajo nasprotno (prim. G. Bertram, *thambeō*, v: *TWNT*, III, 6; E. Lohmeyer, *Markus*, 220; R. Pesch, *Markus*, II, 148; J. Schmid, *Markus*, 199; W. Schmithals, *Markus*, II, 463; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 13-133), spet drugi pa govorijo o enotni skupini (prim. E. Best, »Mark's Use of the Twelve«, v: *ZNW 69* (1978), 23 s.; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1968, 361; M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie*, 82; R. W. Stacy, *Fear*, 76; K. Tagawa, *Miracles et Évangile*, 108 s.).

(10,46), žene iz Galileje (15,41), nekdanji cestnarji in grešniki (2,15) in razne druge skupine spremljevalcev (11,9). V tej zvezi zasluži posebno pozornost opis Jezusovega slovesnega vhoda v Jeruzalem (11,1-11) kot uvodne pripovedi tretje etape Jezusove poti (Mr 11,1-15,47). Tam so skupine spremljevalcev označene z enakimi izrazi kot v 10,32 (11,9a: *hoi proagontes kai hoi akolouthountes* - »Tisti, ki so šli pred njim, in tudi tisti, ki so šli za njim«). Iz tega je mogoče sklepati, da ne gre za romarje, ki so se zgolj slučajno pridružili Jezusu, temveč za ljudi, ki so ga že dalj časa spremljali in so bili blizu njegovim učencem. V nadaljevanju so omenjeni tudi dvanajsteri kot njegova najožja skupina (11,11). Zdi se, da gre tudi v 10,32 za podoben način predstavitve Jezusovih spremljevalcev.

Mr 10,32 odpira zadnjo etapo poti proti Jeruzalemu. Evangelist želi najprej uvesti širšo skupino Jezusovih spremljevalcev, med katerimi so lahko tudi posamezni učenci iz ožjega kroga. Marko jih opiše kot tiste, ki so se čudili (*ethambounto*) Jezusu. Da stoji tem nasproti še neka druga skupina, na katero je Jezus napravil drugačen vtis, je razvidno iz protivne konstrukcije v. 32c: *hoi de akolouthountes*. Veznik *de* učinkuje že zaradi svoje relativne redkosti v Mr močnejše od drugih veznikov in v večini primerov nakazuje menjavo subjektov (1,8.14; 2,6.18; 4,11.15 in dr.).²⁶ Hkrati učinkuje protivna stavčna konstrukcija kot sredstvo stopnjevanja in poudarjanja drugega dela, kar je Markov tipični literarni prijem.²⁷

Nadaljnji namig, ki opozarja na različna subjekta čudenja in strahu, je izraz *akolouthountes*, s katerim so opisani tisti, ki so se *bali* (*hoi de akolouthountes efobounto*). Čeprav glagol *akoloutheō* pri Mr ni izključno rezerviran za učence, predstavlja vendarle primaren termin za opisovanje učencev (prim. 1,16-20; 2,14; 6,1; 8,34).²⁸ Da opis *hoi de akolouthountes* označuje ožji krog Jezusovih učencev, je razvidno tudi iz predhodne perikope, kjer Peter prav z dejstvom, da so učenci vse zapustili in *hodijo za njim* (10,28), opiše bistvo učencev, po katerem se razlikujejo od vseh ostalih, ki prav tako iščejo Božje kraljestvo.

Najpomembnejša utemeljitev razlikovanja med različnimi skupinami, ki so spremljale Jezusa na poti v Jeruzalem pa je v različnosti njihovih reakcij samih: eni so se mu čudili, druge pa je popadal strah. Ključna ugotovitev, ki sledi iz poglobljenega razumevanja 10,32 in je pomembna tudi za globalno razumevanje motiva strahu v Mr je, da termina *thambeō* in

²⁶ Prim. R. H. Gundry, *Mark*, 570, 573, 600.

²⁷ Prim. F. Neirynek, *Duality in Mark*, 45 s.

²⁸ Od skupno 90 navedkov glagola *akoloutheō* (*spremljam koga, sledim komu; sem učenec koga*) v Novi zavezi, se jih 73 nanaša na hojo za Jezusom, za katerim hodijo predvsem njegovi učenci, vendar tudi drugi ljudje (prim. 3,7; 5,24; 9,38 in dr.).

fobeomai kot nosilca motiva strahu v Mr nista sinonima.²⁹ Oba izraza pokrivata sicer podobno pomensko področje, vendar je glagol *fobeomai* v bistveno močnejši povezavi z učenci, ki so gotovo najpomembnejši skupinski karakter Mr in ima med vsemi ostalimi izrazi strahu in čudenja pri Mr vodilno vlogo. Ljudske množice npr. se na Jezusove besede in dejanja sicer vedno odzivajo pozitivno, s čudenjem ali strmenjem (prim. 1,22.27; 2,12; 5,20.42; 6,2; 7,37; 9,15), vendar z izjemo poganskega prebivalstva v Gerasi (5,36) nikoli s strahom, ki je v prvi vrsti reakcija učencev.³⁰

Jezusova pot proti Jeruzalemu dobi preko motiva strahu v 10,32 numinozni značaj. Na tej poti učenci ob svojem učitelju ponovno doživijo pretresljivo izkustvo božjega. Prevzeti so od vzdušja svetega, ki jo sproži Jezusova odločenosti, da gre pred njimi v Jeruzalem in dopolni tam - tudi za njih - svoje poslanstvo. Učence, ki so neposredno za njim, prevzema strah in ne zgolj čudenje. Jezus ni navaden čudodelnik ali Jahvetov prerok, temveč deluje v njem Božja moč, ki spreminja tudi človeka, ki se ji približa. Njihov strah sicer še ne pomeni zavestne vere, je pa izraz globine njihovega odnosa z Jezusom, ki jih privlači in jim omogoča, da vztrajajo na poti za njim.

Zaključek: strah kot pristop v skrivnost Jezusove osebe

Motiv strahu, ki ga sestavljajo izrazi grške besedne skupine *fob-*, igra eno bistvenih vlog pri razvoju osnovnega kristološkega namena Mr. Motiv po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi strani pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Tema strahu skozi celotni evangelij odločilno zaznamuje izkustvo Jezusove božanske avtoritete in predstavlja s tem eno pomembnejših teološko-kristoloških prvin Markovega evangelija. Reakcija strahu, ki je sedemkrat izražena v absolutni obliki brez določenega objekta strahu (4,41; 5,15.36; 6,50; 9,6; 10,32; 16,8), je intenzivnejša od ostalih reakcij čudenja in zaprepadenosti ter predstavlja vedno vrhunec posamezne pripovedi. Strah človeka popolnoma prevzame in je zato tudi neke vrste model njegove osnovne drže do razodevanja božjega.

²⁹ Nasprotno mnenje prim. G. Bertram, *thambeō*, v: *TWNT*, III, 5 s.; E. Best, »Mark's Use of the Twelve«, 23.

³⁰ W. C. Allenn, »Fear in St. Mark«, 202 vidi v razlikovanju med reakcijo strahu in čudenja odločilni kriterij za določitev subjektov v 10,32: »In view of the fact that elsewhere 'wonder' is attributed only to the multitude and 'fear' is confined to the disciples I now incline to think that the 'wonderers' were the whole band of people who were accompanying Jesus, and that it was the disciples who, following perhaps immediately behind Jesus, were afraid«.

Učenci kot glavni naslovljenci razodevanja Jezusove skrivnosti, ki jo izkušajo in prepoznavajo v tesni skupnosti z njim, so tudi najpomembnejši subjekt reakcije strahu (4,41; 9,6.32; 10,32) ter tako tudi odločilno zaznamujejo razvoj motiva strahu in razodevanja Jezusove skrivnosti.

Biblično izročilo daje temeljni profil motivu strahu v Mr. Ker spada strah k človekovim temeljnim občutjem in nagovarja celoto človeške eksistence, se v starozavezni tradiciji pogosto pojavlja kot sinonim za vero oziroma terminus technicus prave pobožnosti. Sveti ali epifani strah predstavlja najgloblji izraz človekovega priznanja in čiščenja Božje svetosti. Njegovo intenzivnost je moč primerjati le z intenzivnostjo ljubezni. V tem pomeni zaznamuje tudi pri Mr strah najprej temeljno človekovo držo spoštljivosti do Božjega delovanja v Jezusu. Postavljen je v nasprotje z racionalnim spoznavanjem in sega za konkretnim pojavljanjem Božje resničnosti. Zelo poudarjena prisotnost motiva strahu pri razodevanju skrivnosti Jezusove identitete pomeni tudi neke vrste razveljavitev racionalno-noetičnih pojmov. V skrivnost Jezusove osebe je mogoče stopiti samo preko izkušanja njegove prisotnosti na učenčevi poti za njim.

Motiv strahu v Mr pričuje končno za koncept procesa razodevanja in spoznavanja Jezusove identitete, ki ne gradi primarno na principu *učiti-razumeti-izpovedati*, temveč na principu *poklicati-spremljati-pričevati*. Strah pomeni za Marka globjo raven človekovega dojetja lastne omejenosti in Božje svetosti. Reakcija strahu sicer še ni odraz vere, je pa nujna dimenzija prave vere in tako predstavlja pomemben pristop k skrivnosti Jezusove osebe.

Povzetek: Maksimilijan Matjaž, Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

V raziskovanju terminologije in funkcije motiva strahu v hermeneutičnem in kristološkem procesu Markovega evangelija se razprava osredotoči na pet pripovedi, kjer motiv strahu odločilno prispeva k njeni interpretaciji (Mr 5,1-20.25-34; 6,14-29; 9,31-32; 10,32-34). Motiv po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega označevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi strani pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Temeljni profil motivu strahu v Mr daje biblična tradicija, kjer se pogosto javlja kot sinonim za vero oziroma kot osnovna oblika prave pobožnosti. Za Marka pomeni reakcija strahu globjo raven človekovega dojetja lastne omejenosti in Božje svetosti. Motiv strahu v Mr pričuje končno za koncept procesa razodevanja in spoznavanja Jezusove identitete, ki ne gradi primarno na noetičnih, temveč na izkustvenih in pričevalskih principih.

Ključne besede: Markov evangelij, sveti strah, *fobos*, numinozno, učenci.

Summary: **Maksimilijan Matjaž, Fear as Presentiment of Transcendence. Christological Meaning of the Motive of Fear in Mark's Gospel**

When researching the terminology and the function of the motive of fear in the hermeneutical and the christological process of Mark's gospel, the treatise centres on five narrations where the motive of fear decisively contributes to their interpretation (Mk 5.1-20, 25-34; 6.14-29; 9.31-32; 10.32-34). On the one hand, the motive indicates an intensive relation to the person of Jesus and to his preaching and thus to the process of recognition and faith, on the other hand, it reveals the mysterious power and glory of the person of Jesus. The basic profile of the motive of fear in Mark's gospel is given by the biblical tradition where it often appears as a synonym for faith and as the basic form of real piety. For Mark the reaction of fear represents a deeper level of man's understanding of his own limitations and of Divine sanctity. Finally, the motive of fear in Mark's gospel shows a process of revealing and getting to know Jesus' identity that is not primarily based on noetic principles, but on experience and testimony.

Key words: Mark's gospel, holy fear, *phobos*, numinous, disciples.

Vinko Škafar OFM Cap

Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja

Katoliška Cerkev se je po želji papeža Janeza Pavla II. kar štiri leta slavljala od prejšnjega tisočletja in pripravljala za vstop v novo.¹ Zadnje leto preteklega tisočletja je bilo zaznamovano s spravo, kar smo kristjani različnih krščanskih Cerkva in cerkvenih skupnosti na svetovni ravni tudi simbolično skupno obhajali. Ob začetku novega tisočletja je papež povabil vse ljudi dobre volje k dialogu med kulturami in h graditvi civilizacije ljubezni in miru in je to zapisal v poslanici za prvi dan novega leta tretjega tisočletja. Na praznik Gospodovega razglasenja, 6. januarja 2001, je z obredom zapiranja svetih vrat in z zahvalno mašo sklenil sveto leto 2000 in ob tej priložnosti podpisal apostolsko pismo, ki ima naslov *Ob začetku novega tisočletja* (Novo Millennio Ineunte) ter je tudi sklepni dokument jubilejnega leta 2000, obenem pa programski dokument za prihodnost katoliške Cerkve. V njem je papež povzel dediščino velikega jubileja in nakazal program za katoliško Cerkev prihodnosti. Bistvo programa je izrazil z dvema besedama: Jezus Kristus. Tako je vsem katoličanom, drugim kristjanom in vsem ljudem dobre volje ponovil svoj poziv iz prvih dni papeževanja: »Na stežaj odprite vrata Kristusu!« Pred desetletji so nekateri govorili: »Kristus da, Cerkev ne!«; danes drugi pravijo: »Cerkev da, Kristus kot Odrešenik ne!«. Cerkveni običaji, navade, občasni obredi (blagoslov velikonočnih jedil, cerkveni pogreb, cerkvena poroka, krst) da, Kristus Odrešenik ne! Verski običaji, verska folklor da, vera Cerkve ne. Predvsem gibanje nove dobe (new age), ki je zelo narcisoidno, na veliko oznanja samoodrešenje in zanika Kristusa kot edinega Odrešenika.

1. Občestvena duhovnost

Na začetku novega stoletja in hkrati tisočletja je za Cerkev eden izmed izzivov ozaveščanje katoliških kristjanov oziroma resen teološki pristop h graditvi eklezialne identitete.² Pri tem ima najpomembnejše mesto

¹ Predavanja na Tomaževi proslavi 12. 3. 2001.

² Hrvaški katoliški tednik *Glas Koncila* je na začetku leta 2001 postavil teološkim strokovnjakom vprašanje: »Čemu bi na začetku novega stoletja morala posvetiti največjo

krščanska iniciacija, uvajanje v krščanstvo, kjer bo potrebno najti nov vzorec, ki bo prinašal dejanske sadove. Današnje težave pri prebujanju krščanske zavzetosti v župnijskih skupnostih, pomanjkanje prostovoljstva (volontariata), odhajanje mladih po birmi, nesposobnost kristjanov na številnih družbenih področjih najbrž izhajajo v precejšnji meri iz pomanjkljive iniciacije, ki ji manjka prav bistveni element vključevanja v občestvo. Zdi se, da ima papež zelo prav, ko v apostolskem pismu *Ob začetku novega tisočletja* poudarja potrebo po duhovnosti občestva oziroma po občestveni duhovnosti. Cerkev naj bi postala hiša in šola občestva. Prav to potrebo imenuje papež veliki izziv,³ ki je pred nami na začetku novega tisočletja. Gre za tipično krščansko duhovnost, ki v Kristusu in Cerkvi poraja kulturo življenja in civilizacijo ljubezni.

Gre za prepotrben pogoj in kraj izkušnje, da Kristusov evangelij zares osvobaja človeka od vseh njegovih prekletstev, frustracij in razočaranj ter ga usposablja za graditev novih medčloveških odnosov, ki bodo prekvasili Cerkev in postali tudi močan družbeni dejavnik. Zdi se, da so nekdanja množična zbiranja katoličanov sicer hvalevredna, toda premalo za današnjega človeka, ki potrebuje manjša občestva, kjer lažje doživlja spreobrnensko moč evangelija, drug drugega podpira in ohranja živo upanje, da je Kristus dejavno navzoč v občestvu. Župnija mora še bolj postati skupnost občestev, kar poudarja tudi sinoda katoliške Cerkve na Slovenskem.⁴

2. Laiki kot nosilci pastorale in cerkvenih dejavnosti

Novo stoletje bo stoletje laikov, saj Cerkev k temu spodbujajo dokumenti 2. vatikanskega cerkvenega zbora predvsem s svojo ekleziologijo in tudi pokoncilski dokumenti. Še bolj se bomo morali posloviti od večstoletnega duhovniškega klerikalnega koncepta pastorale in s skupnimi močmi zgraditi eklezialni pastoralni model, v katerem bodo laiki pravi in soodgovorni duhovnikovim sodelavci. Prenašanje lastne odgovornosti na duhovnike, predvsem odgovornosti staršev glede verske vzgoje otrok, se je izkazalo za pomanjkljivo in neuspešno. V skladu s koncilskimi in pokoncilskimi dokumenti in besedilom sinode katoliške Cerkve na Sloven-

pozornost katoliška Cerkev na Hrvaškem?» Odgovarjali so S. Kušar, M. Parlov, M. Jurčević, N. Gašpar, J. Baloban, S. Marasović, S. Baloban, R. Razum, V. Mihelec, S. Bolkovac, F. Prcela, T. Rogić, A. Misić, I. Šaško, A. Perković in T. Tensek (prim. *Glas Koncila* 40 (2001), št. 1,3; št. 2, 3,7; št. 3, 2, 12). Odgovori so mi bili v spodbudo za pisanje predavanja.

³ Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, CD 91, Ljubljana 2001, 50-52, št. 43-45.

⁴ Prim. *Izberi življenje, Predlog sklepnega besedila sinode Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2000, 117-119; št. 5.3.1.; I. Štuhec, *Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo*, v: BV 60 (2000), 299-310.

skem se bo potrebno skupno truditi, da bi še bolj zaživele vse potrebne in predlagane pokoncilске pastoralne strukture, ki so zelo perspektivne, če bodo le v polnosti zaživele. Vzpostaviti bo treba tudi nekatere cerkvene kontrolne mehanizme. Prav deklerikalizacija pastorale bo lahko prispevala k prenovi župnije, še vedno temeljne, najštevilnejše in najbolj tolerantne cerkvene pastoralne strukture.

Za uresničitev današnjega pojmovanja župnije je potrebno nadaljnje vključevanje laikov v vse oblike župnijskega poslanstva: bogoslužje, služenje, pričevanje in graditev občestva (liturgije, diakonije, martyrije in koinonije). Seveda se je pri tem treba izogibati dveh skrajnosti: klerikalizacije laikov in laicizacije klerikov.⁵ Ko govori 2. vatikanski cerkveni zbor o apostolatu laikov v cerkvenih skupnostih, poudarja: »V cerkvenih skupnostih je njihova (laiška op. V.Š.) dejavnost tako nujna, da brez nje tudi apostolat pastirjev Cerkve večidel ne more imeti pravega uspeha. Po vzoru tistih mož in žena, ki so pomagali Pavlu pri oznanjevanju evangelija (prim. Apd 18, 18.26; Rim 16,3), laiki zares apostolskega duha dopolnjujejo, kar manjka njihovim bratom, in poživljajo duha pastirjev in ostalega vernega ljudstva (prim. 1 Kor 16, 17-18). Hranjeni z dejavno udeležbo pri liturgičnem življenju svoje skupnosti, skrbno sodelujejo pri njenih apostolskih delih. Tiste, ki so morda še daleč od Cerkve, vodijo k njej. Vneto sodelujejo pri oznanjevanju božje besede, zlasti pri poučevanju krščanskega nauka. S svojim izkustvom uspešno pomagajo tako pri dušnem pastirstvu kot tudi pri upravljanju cerkvenega premoženja« (LA 10).

Z deklerikalizacijo bo postala Cerkev tudi bolj dinamična. To pa seveda ne pomeni, da bi duhovniki izgubili svoj pomen, temveč bodo izvrševali tiste službe v Cerkvi, ki izhajajo iz njihove lastne karizme in njihove službe. Laiki pa bodo še bolj vključeni v oznanjevanje, bogoslužje in služenje zaradi ovrednotenja skupnega duhovništva. Še bolj odgovorno naj bi živeli zase, soodgovorno za sočloveka predvsem za krščansko življenje v svoji družini in tudi za svet.

Prav prijateljstvo in bratsko sodelovanje med službenimi predstavniki Cerkve in laiki je velik izziv na začetku novega stoletja. Ne gre za konkurenco med laiki in kleriki, marveč za nujno komplementarnost. Od tega sodelovanja, ki še nima dovolj utečenih vzorcev, bo odvisna ne samo dejavna navzočnost Cerkve v »civilni družbi«, ki nastaja, temveč tudi notranja obnova Cerkve v našem narodu.

⁵ Prim. Kongregacija za duhovščino, *Duhovnik, učitelj besede, služabnik zakramentov in voditelj občestva na pragu tretjega tisočletja krščanstva*, CD 86, Ljubljana 2000, 55: »V tesnem občestvu s škofom in vsemi verniki si bo prizadeval, da s svojo pastoralno službo ne bo uvajal preživele avtoritarnosti ne samoupravljaljskega demokratizma, ki so tuje najgloblji stvarnosti te službe. Posledica tega je namreč sekularizacija duhovnika in klerikalizacija laikov.«

3. »Človek pot Cerkve«

V preteklosti se je pogosto poudarjala množičnost in množično krščanstvo, kjer se je večkrat posameznik izgubil. Samo posebljena, osebna vera in krščansko prepričanje sta lahko življenjski sok, ki daje danes smisel življenju. Zato bo novo stoletje še bolj kot preteklo stoletje človekove osebe in človekovih pravic. To ne velja le za družbo, ampak tudi za Cerkev, saj je prav za to današnji človek zelo občutljiv. Institucije postopno izgubljajo svojo moč in pomen, človek kot oseba obeh spolov pa je čedalje bolj pomemben in ovrednoten. Naj omenim, da je že papež Janez XXIII. v okrožnici *Pacem in terris* omenjal med znamenji časa tudi vstop žensk v javno življenje.⁶

Novo stoletje bo na verskem področju zahtevalo doživeto osebno vernost. Vse ideologije so se izkazale za nekaj relativnega in niso osrečile človeka, saj so bolj vzdrževalke in koordinate institucije kot osebe. Oseba in vera sta nad vsako ideologijo. Vernost je predvsem izkušnja s Svetim, z Bogom, svete so samo osebe in samo osebe so nosilke Svetega, Boga. Živeta vernost človeka osrečuje in umirja, samo vernost osmišlja človekovo življenje. Seveda pa to ne pomeni, da smo za »divjo« ali nespametno vernost in nereligiozno ter večkrat magično duhovnost, ki jo danes prodajajo sekte in novodobne skupine za vsakim vogalom. Govorimo o pristni krščanski vernosti, ki je soustvarila krščansko in tudi slovensko kulturo. Samo na ravni doživetja lahko razumemo vero, upanje in ljubezen.

Zato sedaj teologi radi poudarjajo, da bo vernost, tudi krščanska, bolj vernost mističnega, seveda ne mitološkega tipa. To pa pomeni, da bo šlo bolj za doživljanje Božje navzočnosti v človekovi globini in tudi v občestvu. Prav po mističnem doživljanju vernosti (religioznosti) se verstva lahko zblizujejo, priznavajo in upoštevajo, saj je mistično doživljanje lahko temelj prihodnjega ekumenizma in medreligijskega dialoga, ki nujno spada data k prihodnosti sveta v novem stoletju in tisočletju.

4. Razvijanje družbene zavesti in odgovornosti za vzgojo

Katoliška Cerkev na Slovenskem bo morala najti pravo mesto v družbi, saj bo od tega odvisna njena pastorala in tudi vplivi na družbena dogajanja, to pa pomeni še večje odpiranje Cerkve k družbi v dialoški in partnerski perspektivi. Cerkev bo morala postati svojevrsten moralno-etični korektiv,⁷ toda tudi sestavni del graditve družbe in javnega mnenja pred-

⁶ Prim. Janez XXIII., *Okrožnica Pacem in terris*, v: *Družbeni nauk Cerkve*, MD, Celje 1994, 288, št. 40;

Pavel VI., *Poslanica ženam*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1995, 678-680; Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, CD 40, Ljubljana 1989.

⁷ Prim. *Družbeni nauk Cerkve*, MD, Celje 1994.

vsem na vzgojno-izobraževalnem in družbenem področju. Evangelizacija javnosti bo imela uspeh, če bo Cerkev odprta, dinamična in usmerjena v prihodnost, če bo do sebe in družbe kritična, verodostojna, saj bo samo tedaj prepričljiva.

Cerkev se po svojem bistvu mora posvetiti vzgoji, predvsem vzgoji svojih članov, obenem pa tudi v javnosti govoriti o svojih vzgojnih vrednotah. Prav področje vzgoje je temeljnega pomena za prihodnost človeka in sveta. Čedalje bolj jasno postaja, da politika, ekonomija, tehnologija in tudi različne druge veje znanosti še ne zadostujejo za ustvarjan pravičnejšega, bolj etičnega in humanega sveta. Potrebno je pospeševati duhovne, kulturne in moralne vrednote, ki so cilj dobrega in celostnega človeka. Usodno vlogo glede tega ima vzgoja. Zato je potrebno prav tej nalogi posvetiti najboljše moči; ne varčevati s sredstvi, ljudmi in s časom. Vloga in prisotnost Cerkve na področju vzgoje mora biti večplastna. Cerkev mora pospeševati čimbolj humano šolo, zagotavljati kvalitetno katehezo katehumenom in svojim vernikom, biti evangeljsko navzoča v družbenih občilih, pri delu z mladimi, posebno s tistimi, ki so v težavah. Investicija v človeka je najkvalitetnejša investicija.

5. Kultura dialoga in družbena dejavnost kristjanov

Cerkev je predvsem poklicana, da vzgaja za solidarnost in kulturo dialoga. Predvsem pa mora seznanjati svoje vernike in vse ljudi dobre volje z družbenim naukom Cerkve, razvijati »kulturo solidarnosti« z iskanjem novih oblik solidarnosti znotraj Cerkve in tudi v dialogu z družbenimi solidarnostnimi oblikami.

Zaradi neizdelane javne zavesti o razpoznavnem in od večine sprejetem skupnem dobrem ter zaradi zasebnih interesov (posameznikov, političnih strank, interesnih skupin itd.) naša družba doživlja krizo in nezaupanje. Katoliška Cerkev mora ustvarjati zaupanje med različnimi interesnimi skupinami. Edina pot do zaupanja je dialog. Katoliška Cerkev je zaradi svoje vesoljnosti sposobna tudi pri nas odpirati poti dialoga in dati svoj prispevek »kulturi dialoga«, ki je nepogrešljivo znamenje današnjega časa.

Cerkev je v družbi in v njenih strukturah navzoča po svojih članih, vernikih laikih. Prav laiki naj bi v različne plasti družbe vnašali krščanske vrednote, po katerih človek novega stoletja in tisočletja vse bolj hrepeni in jih potrebuje.

Družbeno življenje in napredek demokracije postavljata pred Cerkev nove naloge. V številnih vzorcih razmišljanja je še navzoča komunistična miselnost. Novo stoletje bo zahtevalo od vernikov tudi več kvalificirane političnega udejstvovanja. Zato se bodo tudi kristjani morali izobraziti in oblikovati za različne družbene in politične dejavnosti. Gre za

dolgotrajno delo, saj bo zaradi preteklosti in napačne ter popačene podobe Cerkve v pretekli družbi, medijske neobjektivnosti in zaradi razočaranj v zadnjem desetletju, ko so vstopali v politiko katoliški amaterji in bili z lahkoto izigrani, potrebno odpraviti številne predsodke v krščanskih vrstah. Toda brez dejavnega sodelovanja dobro oblikovanih praktičnih vernikov ne moremo pričakovati večje demokracije in odprave »grešnih struktur« v družbi, in če bo potrebno, tudi v Cerkvi, ki posrečeno trdi zase: »Ecclesia semper purificanda et reformanda.«

Družbena angažiranost Cerkve je bila že na 2. vatikanskem cerkvenem zboru postavljena med prednostne naloge Cerkve. Cerkev se je predvsem odločila za odrinjene, zapostavljene in izkoriščane. Cerkev želi in mora po svojem bistvu biti služabnica človeštva. Njena naloga je in je vedno bila služenje, čeprav ji v vseh zgodovinskih obdobjih to ni vedno enako razpoznavno uspevalo. Skrb za konkretnega človeka naj bi postala še bolj razpoznavna dejavnost Cerkve, še posebej za odrinjene in izkoriščane. Sodobna družba je večkrat do posameznikov krivična ali celo zelo kruta, ko deli ljudi po družbenem položaju, zdravstvenem stanju, spolu, starosti in pri tem pogosto pozablja na najbolj obrobne in izkoriščane. Čeprav Cerkev ne pozna privilegijev, morajo biti v njej nekateri kljub temu privilegirani. To so: potrebni, posebno revni, obrobni, izkoriščani, obupani. Odločitev zanje je odločitev za Kristusa, odločitev za civilizacijo ljubezni.

Seveda pa ima Cerkev svoje poslanstvo. Krščanstvo je več kot navaden humanizem, ker mora v prvi vrsti pričevati o Bogu kot transcendentnem temelju človeka in sveta. Cerkev namreč ni samo socialna ustanova, čeprav je tudi to, toda na specifičen način. Treba je razlikovati, toda ne popolnoma ločiti časovno in večno, duhovno od telesnega in materialnega. Cerkevni zbor daje avtonomnost »zemeljskim resničnostim« (CS 36) (gospodarstvo, politika, znanost itd.), toda ne tako, da bi bile popolnoma nevtralne in brez odnosa do vrednotenj, ki jih kristjani in Cerkev prispevajo v »luči evangelija«. Krščanstvo predvsem zavzema svoj odnos do osebnega in družbenega moralnega življenja, ko podpira in dopolnjuje vse tisto, kar je vsem ljudem skupno. V številnih situacijah mora biti Cerkev kritična do tistega, kar je nezdrujljivo z resničnim humanizmom. To je tudi del evangelizacijskega poslanstva, oblika služenja družbi in cerkvena civilizacijska vloga. »K izvrševanju evangelizacijskega poslanstva v socialnih zadevah – kar je oblika preroškega poslanstva Cerkve – spada tudi to, da obsoja zlo in krivice. Vendar je potrebno poudariti, da je oznanjevanje vedno pomembnejše kot obsojanje in da slednjega ni mogoče ločiti od prvega, ki drugemu daje podlago in moč zaradi visokih nagibov.«⁸

⁸ Janez Pavel II., *O skrbi za socialno delo*, v: *Družbeni nauk Cerkve*, 548, št. 41.

6. Dialog z znanostjo, kulturo in umetnostjo

V novem stoletju mora biti Cerkev odprta za dialog z vsem tistim, kar je sedaj navzoče v človeštvu, predvsem z znanostjo, kulturo in umetnostjo. Predvsem krščanski laiki so poklicani k evangelizaciji kulture⁹, saj je kultura tisto področje, od katerega je odvisna prihodnost človeštva. Prav kultura lahko pomaga človeku, da je bolj človek, nekultura pa ga ropa resničnih vrednot, mu jemlje človeško dostojanstvo in ga uničuje. Krščanstvo se ne more in ne sme kot nekatere sekte zapirati v strogo sakralne in privatne prostore, zatekajoč se v nekakšno intimistično duhovnost, iščoč predvsem »rešitev svoje duše«, in pri tem zanemarjati lastno odgovornost in skrb za graditev tega sveta. Prav verni laiki so poklicani po svojih darovih, da postanejo vse bolj navzoči pri graditvi pravičnejšega in bolj humanega sveta. Seveda bodo ustvarjali boljši svet skupaj z nekatoliškimi kristjani, s predstavniki drugih verstev in z vsemi ljudmi dobre volje (Unicef itd.). Sodobna kultura, imenovana tudi »kultura smrti«, je žal zgrajena tudi na številnih »grehih opuščanja« različnih kristjanov.

Dialog z umetnostjo bi lahko prispeval novo obogatitev v liturgiji tako na simbolni kakor tudi na glasbeni, arhitekturni, slikarski in kiparski ravni.

7. Vrednotenje katoliške teološke znanosti

Eden izmed izzivov tudi katoliške teologije na Slovenskem je njeno znanstveno vrednotenje. Zdi se, da je večkrat upravičeno poudarjanje ortopraksije pred ortodoksijo pripomoglo k zanemarjanju teološkega poglobljanja, češ, pomembno je krščansko življenje in manj teologija kot znanost. K temu so še dodale svoj prispevek antropološke vede, ki so za teologijo in predvsem pastoralo nujne pomožne vede, toda teologija mora ohraniti svojo avtonomijo, saj je v današnjem času tudi družbeno potrebna. Tisto, kar danes Cerkev in družba pričakujeta od Teološke fakultete, je predvsem poglobljena in posodobljena teologija, ki izhaja iz Svetega pisma in upošteva bogastvo patristične teologije, ves zgodovinski razvoj teološke misli do današnjega dne, seveda na način in s teološko govorico, ki jo današnji človek razume. To zahteva na eni strani ekumenski in medreligijski dialog, na drugi strani pa dialog z današnjo družbo, kulturo in sprejemanjem etičnih načel. Katoliške teološke znanosti ne morejo nadomestiti psihologija, sociologija, metodologija in tudi ne komunikologija, čeprav so vse te vede danes nujne tudi za teologijo in teološki študij. Vse to je potrebno in spada med znamenja časa – prav koristnost sociologije

⁹ Prim. Papeški svet za kulturo, *Za pastoralo kulture*, CD 85, Ljubljana 2000; *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995.

v pastoralni je na 2. vatikanskem cerkvenem zboru predlagal takratni mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik – kljub temu pa antropološke vede ne morejo nadomestiti teologije kot znanosti in njenega presojanja dejstev, ki jih zazna psihologija ali ugotovijo sociološke raziskave. V času globalizacije, interdisciplinarnega, etičnega, ekumenskega in medreligijskega dialoga je toliko bolj potrebno, da se tudi katoliška teologija na splošno in iz istih razlogov pogloblja tudi pri nas. Teologija je znanost, ki spada k cerkvenim službam, kleriškim in laičnim, že prav od začetka Cerkve. Zdi se, da bo integracija cerkvenega in teološkega ena od najpomembnejših tem, ki bodo lahko razložile človekovo bistvo, predvsem smisel njegovega življenja. Samo z dobro in poglobljeno teologijo bo Cerkev lahko ob upoštevanju teologij drugih krščanskih Cerkva in cerkvenih skupnosti preroška in bo lahko dajala odgovor tistim, ki jo bodo spraševali o njenem upanju (prim. 1 Pt 3, 15). Samo na temelju dobre teologije bo lahko pomagala pri graditvi evangeljskih občestev, ki bodo odrešenjska in v pomoč družbi. Tako bo teologija tudi v prihodnje koristen in potreben dejavnik družbene kohezije vseh tistih moči, ki se želijo vključiti v razmišljanja o resničnih vrednotah.

8. Ekumenizem

Drugo tisočletje je bilo za vesoljno Cerkev stoletje razkolov in ločitev. V dvajsetem stoletju, prvi mariborski škof Anton Martin Slomšek pa že v devetnajstem, se je Cerkev postopoma odločala najprej za duhovni ekumenizem. Ob duhovnem ekumenizmu in ekumenizmu ljubezni je postopno prišlo po navodilih 2. vatikanskega cerkvenega zbora do teološkega ekumenizma. Papež Janez Pavel II., ki je izdal kar nekaj ekumensko pomembnih dokumentov¹⁰ in priredil številna ekumenska srečanja, je v svojem apostolskem pismu *Ob začetku novega tisočletja*¹¹ posvetil daljši odlomek ekumenizmu in ekumenski nalogi Cerkve v prihodnjem stoletju in tisočletju. V Sloveniji živi okrog dvajset tisoč kristjanov, ki pripadajo protestantizmu, največja med protestantskimi cerkvenimi skupnostmi pa je zgodovinska evangeličanska Cerkev.¹² V Sloveniji živi tudi okrog petdeset tisoč pravoslavnih kristjanov,¹³ ki so večinoma verniki Srbske pravoslavne

¹⁰ Prim. A. Pirnat, *Papež Janez Pavel II. in ekumenizem*, v: *Ekumenski zbornik 2000, V edinosti*, Maribor 2000, 19-32.

¹¹ Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, 21, št. 12; 55-56, št. 48.

¹² Leta 1999 je bilo število aktivnih članov evangeličanske Cerkve v Sloveniji 10.561 (prim. *Statistično poročilo za leto 1999*, v: *Evangeličanski koledar 2001*, Murska Sobota 2001, 44).

¹³ Pri štetju leta 1991 se je izjasnilo za pravoslavne kristjane 46.634 (2,37%) prebivalcev Slovenije.

Cerkve, nekaj pa jih spada tudi v Makedonsko pravoslavno Cerkev. Te nekatoliške krščanske Cerkve in cerkvene skupnosti upravičeno pričakujejo dejaven ekumenski dialog z večinsko katoliško Cerkvijo v Sloveniji.

9. Medverstveni (medreligijski) dialog

Bosna in številne dežele po svetu nam pričujejo, da je medverstveni¹⁴ dialog nekaj nujnega za sprejemanje različnosti, človeško normalno sobivanje in mir. V sedanjem času vidimo, da na eni strani raste prag strpnosti, na drugi strani pa smo prav v teh dneh priče muslimanskega fundamentalizma in talibanskega barbarizma, ki v Afganistanu načrtno uničujeta vso kulturno dediščino, ki ni islamska. Gre za nedavno odločitev o uničenju 53 in 37 metrov visokih kipov Bude, ki sodijo na Unescov seznam svetovne kulturne dediščine, v dolini Bamijan v Afganistanu. Prav velika verstva lahko mnogo naredijo ne le za ohranjevanje umetnostne, verstvene in kulturne dediščine, ampak imajo lahko tudi izjemno velik delež pri ohranjanju miru, narave in drugih vrednot, ki so lastne vsem velikim verstvom.¹⁵ Zelo pri srcu mi je molitev za dialog med verstvi hrvaškega teologa Tomislava Šagi – Bunića, ki je v molitvi za dialog med verstvi sveta poudaril krščansko prepričanje, da Bog želi, da bi vsak človek spoznal resnico o Bogu, človeku in človeštvu ter da bi se vsi ljudje zveličali. Prosi pa tudi Boga, da bi poslal Svetega Duha zaradi Jezusovega trpljenja in smrti v srca vseh ljudi, ki vodijo verstva sveta in duhovna gibanja, da bi tako lahko prišlo »do pravega ozaveščanja o občestvu, ki že obstaja, glede na skupne bojazni pred prihodnostjo in na skupno ogroženost vsega človeštva in da bi se vsa verstva strnila v zavzetem dialogu o ohranitvi in poudarjanju vseh bistvenih vrednot, ki jih vsi spoznavamo kot temeljni zakonik dobrote in človečnosti.«¹⁶

Kongregacija za verski nauk je 6. avgusta 2000, na praznik Gospodove spremenitve na gori, objavila izjavo *Dominus Jesus* (Gospod Jezus).¹⁷

¹⁴ Medreligijski (dialog) prevajam z medverstveni, ker se mi zdi ta izraz najboljši in ga uporablja tudi prof. dr. Anton Štrukelj, ko razlaga izjavo »Gospod Jezus« (A. Štrukelj, *Izjava Gospod Jezus kot trdna osnova za dialog*, v: *Ekumenski zbornik 2000, V edinstvi*, Maribor 2000, 167).

¹⁵ Od nekrščanskih verstev so v Sloveniji navzoči Judje, ki jih je zelo malo (niti 200 ne) in muslimani, ki jih je bilo ob popisu prebivalstva leta 1991 29.686 (1,51%), zdaj pa naj bi jih bilo že okrog 100.000 (prim. P. Rošič, »Mir na vas«, *Intervju z g. Malanovičem, predstavnikom islamskih skupnosti v Sloveniji*, v: *Pogovori, Colloquia 5/1999/2000*, št. 1-2, XVIII). V Sloveniji smo priče prvih neomuslimanov, tj. Slovencev, ki so vstopili v islam.

¹⁶ T. Šagi-Bunić, *Molitev za dialog med verstvi sveta*, v: Y. Spiteris – W. Niggs, *Duh veje, kjer hoče*, Ljubljana 2000, 161-162.

¹⁷ Kongregacija za verski nauk, *Izjava Gospod Jezus, o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve*, v: *Communio 10* (2000), 193-221.

Pomen tega dokumenta je v želji Cerkve, da bi katoliške kristjane utrdila v veri v edinega Odrešenika Jezusa Kristusa. S tega vidika gre za sorodno vizijo kot v apostolskem pismu Janeza Pavla II. *Ob začetku novega tisočletja*,¹⁸ čeprav gre v slednjem predvsem za vizijo Cerkve v novem stoletju in tisočletju. Oba dokumenta lahko strnemo v trditev: Kristus je edini Odrešenik. Izjava *Gospod Jezus* opozarja, da se v svetu in tudi v sami Cerkvi pojavljajo določeni dvomi o Kristusu kot edinem odrešeniku sveta in da obstajajo tudi drugi verski velikani v različnih svetovnih verstvih, ki naj bi imeli podobno odrešenjskozveličavno vlogo, kakor jo ima za nas kristjane Jezus. Izjava nima namena zanikati ali zmanjšati pomena različnih verskih izkušenj posameznih ljudi ali narodov, ki izpovedujejo drugačno versko prepričanje od krščanskega, in njihov pomen v verski duhovni rasti. Ta verska prepričanja imajo lahko, piše v izjavi *Gospod Jezus*, vlogo priprave za evangelij¹⁹ in sprejem edinega Odrešenika v Cerkvi, ki jo je ustanovil Jezus Kristus. Katoliška Cerkev meni, da se tudi oni odrešujejo edino po Jezusu Kristusu, če po svoji vesti hodijo po poti resnice svojega verskega prepričanja. Izjava pa zanika tiste trditve in drže, ki v medverstvenem dialogu zagovarjajo ideje verskega pluralizma, po katerem Jezus Kristus ni edina pot odrešenja, ker naj bi se »odrešeniki«, guruji, swamiji in različne inkarnacije Boga pojavljale tudi v nekrščanskih verstvih.²⁰ Seveda pa s tem ne zanika številnih etičnih, kulturnih in pozi-

¹⁸ Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, 25-35, št.16-28; 61-63, št. 54-56.

¹⁹ Kongregacija za verski nauk, *Izjava Gospod Jezus*, 204, št. 12.

²⁰ Zdi se, da so pri nas razen judov in muslimanov tim. verske nekrščanske skupnosti prijavljene pri Uradu Republike Slovenije za verske skupnosti ločinskega izvora in zato kot vse ločine (sekte) resničen dialog zavračajo. Čeprav navidezno trenutno kažejo dialoško odprtost. Omenim naj samo tim. versko skupnost Buddha Darma - Zveza budistov v RS in njihovo voditeljico ven. Taro Drime Dolkar Alenko Boné, ki je bila najprej pod Crowleyevim vplivom in se je pozneje odločila za budizem. Očitno je zanimiva in prepričljiva, saj so z njo objavili daljši pogovor v *Duhu Assisija* (1996, 3, 20-22; 4, 22-24) in se tudi trije katoliški teologi udeležili *Medverskih dialogov*, ki jih od leta 1997 organizira v Ljubljani (Cankarjev dom). Problematičnost, manipulacijo in prozelitizem v *Medverskih* (bolje medverstvenih) *dialogih*, ki jih organizira že pet let v Cankarjevem domu v Ljubljani Alenka Boné, venerabilis Tara Drime Dolkar, predstavnica budistične verske skupnosti v Sloveniji, je pravilno ugotovil prof. dr. Drago Ocvirk (prim. D. Ocvirk, *Prizadevanja katoliške Cerkve za dialog z budizmom*, v: *Tretji dan* 29(2000), št. 6-7, 62-68).

Drugače je na Hrvaškem, kjer je »Hrvaški oddelek svetovne konference verstev za mir« - »World Conference on Religion and Peace - Croatia« (WCRP - Croatia) - s Katoliško teološko fakulteto v Zagrebu 20. in 21. septembra 1999 organiziral kongres *Medreligijski dialog v Evropi: Izzivi za kristjane in muslimane v Republiki Hrvaški ter Bosni in Hercegovini*. Kongresu, kjer so govorili katoliški, pravoslavni, protestantski in muslimanski teologi, je poslal posebno pismo kardinal Francis Arinze, predsednik Papeškega sveta za medverstveni dialog. Med predavatelji je bil tudi Khaled Akasheh, predstavnik Sveta, ki je predstavil Papeški svet za medreligijski dialog, principe in de-

tivnih družbenih prvin, ki jih razglašajo velika nekrščanska verstva sveta. Izjave ne smemo brati v smislu zoževanja prostora za medverstveni dialog, temveč kot vabilo nam kristjanom, da bi utrdili svojo vero v edinega Odrešenika Jezusa Kristusa, pravega Boga in pravega človeka, v katerem je dokončno razodeta polnost božjega odrešenja človeka. To odrešenje se sedaj udejanja (subsistit in) v Cerkvi²¹ po nas, ki Kristusu in v Kristusa verujemo z vero, ki korenini v apostolskem nasledstvu in smo na tej osnovi poklicani, da oznanjamo Jezusov evangelij in zanj pričujemo. Še manj lahko katoliški teologi sprejmemo novodobno (new age) samoodrešenjsko trditev, ki je zelo egoistična in narcisoidna. Ponosni smo lahko na to, da smo kristjani. Zato je za nas aktualno vabilo svetega Pavla, ki pravi: »Če namreč oznanjam evangelij, nimam pravice, da bi se ponašal, ker mi je naložena dolžnost. Zakaj gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal« (1 Kor 9,16).²²

Sklep

Katoliška Cerkev za papežem ponavlja besede: »Odprimo vrata Kristusu in se ga ne bojmo!« Tako bomo lažje živeli omiko (civilizacijo) ljubezni, saj omika ljubezni pomeni, da je vsak človek pot Cerkve, da Bog ljubi vsakega človeka. Cerkev je poklicana, da v svojih občestvih udejanja ekleziologijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Katoliška teologija mora še bolj postati angažirana sogovornica v interdisciplinarnem znanstvenem, etičnem, ekumenskem in medverstvenem dialogu, saj bo samo tako odgovorila na izzive današnjega časa. Tako bo tudi Cerkev še bolj preroška ob vstopu v novo stoletje in tisočletje ter bo družbeni kvas v novem stoletju (tisočletju) in tudi katoliška teologija bo odigrala nenadomestljivo vlogo pri graditvi kulture življenja in civilizacije ljubezni v človeški družbi.

Povzetek: Vinko Škafar, Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja

Avtor predavanja na Tomaževi proslavi leta 2001 je poskušal opozoriti na nekatere izzive za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob

javnost Sveta v odnosu do tradicionalnih verstev in tudi do novih verstvenih gibanj (prim. K. Akasheh, *Principle and practice - Pontifical Council for interreligious dialogue*, v: *Medjureligijski dialog u Evropi: Izzazovi za kršćane i muslimane u republici Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini*, zbornik I, WCRP, Zagreb 2000, 96-99).

²¹ Kongregacija za verski nauk. *Izjava Gospod Jezus*, 209, št. 16.

²² Prim. Z. T. Tenšek, *Isus Krist jučer i danas isti je - i uvijek*, v: *Duh zajedništva* 29 (2000), št. 2, 4-5.

začetku novega tisočletja. S pomočjo apostolskega pisma Janeza Pavla II. *Novo Millennio Ineunte* je opozoril na potrebo po občestveni duhovnosti, laikih kot nosilcih pastore in cerkvenih dejavnosti, posebljeni veri, potrebi po razvijanju družbene zavesti in odgovornosti za vzgojo kristjanov. Velik pomen je namenil kulturi dialoga s poudarkom na dialogu z znanostjo, kulturo in umetnostjo, predvsem je izpostavil ekumenski in medreligijski dialog kot potrebo današnjega časa. Opozoril je tudi na izjavo Kongregacije za verski nauk *Dominus Jesus*, ki je pomembna v medreligijskem dialogu. V le-tem dialogu je danes v času novih religioznih in številnih sinkretističnih novodobskih gibanj (new age) pomembno, da v luči tradicije poglobljamo katoliško teologijo, ki mora biti pozorna na razumljivo govorico. Samo tako bo Cerkev preroška in teologija v službi dialoga in civilizacije ljubezni.

Ključne besede: izziv, Cerkev, teologija, dialog, začetek novega tisočletja.

Summary: Vinko Škafar, Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning of the New Millennium

In the lecture that was held at the annual celebration of the Theological Faculty in 2001 the author underlined some challenges to Catholic Church and theology in Slovenia at the beginning of the new millennium. On the basis of *Novo millennio ineunte* by John Paul II he draw attention to the needs for a communitarian spirituality, for lay people taking responsibility for pastoral and other church activities, for a personalized faith as well as for developing a social consciousness and a responsibility of Christian education. He emphasized the importance of a cultured dialogue with science, culture and art and especially of the ecumenical and interreligious dialogue. In an era of numerous new religious and syncretistic New Age movements, it is important to deepen Catholic theology in the light of the tradition and to express it in an intelligible language. This will make the Church prophetic and put theology in the service of dialogue and of the civilization of love.

Key words: challenge, Church, theology, dialogue, beginning of new millennium.

Anton Mlinar

Teleologija in etika

Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem

1. Postavitev vprašanja

Po mnenju Eberhardta Schockenhoffa¹ je neugodje v toku sodobne moralne filozofije in bioetike povzročila tako imenovana moralno-filozofska in teološka abstinenca v antropologiji. Prevladovalo je prepričanje, da je vprašanje, kdo lahko govori o človeku in kako, urejeno na hierarhični način. Glede na to naj bi glavno besedo imeli filozofija in teologija. Prikrita ali odkrita jeza izkustvenih znanosti do filozofskega in teološkega obravnavanja vprašanj, povezanih z življenjem in posebej s človekom, je pripeljala do pojmovne nejasnosti² in poljubnih razlag pojmov in podob o življenju, na drugi strani pa legitimirala brezmejne možnosti za eksperimentalno raziskovanje ter redukcionistične in deterministične miselne vzorce. Antropologija pa ni edino področje, na katerem se je na račun razuma oziroma uma (umevanja) uveljavila *affectio* (psihologija)³, *reductio* (biologija)⁴ in podobni pragmatični prijemi modernih znanosti.⁵ Za to je

¹ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, Freiburg 1993, 50 ss; G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt 1984. Prim. M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1988; L. Biagi – R. Pegoraro, *Religioni e bioetica*, Padova 1997.

² Pojmovna točnost naj bi preprečila nesporazume glede razumevanja in uporabe določenih pojmov, posebno tistih, ki imajo za seboj dolgo zgodovino. Beseda je lahko enoumna, ker ima več pomenov, pojmi pa morajo biti večpomenski, da ostanejo pojmi. S tem problemom se bomo srečevali na vseh tistih področjih, na katerih tradicionalen pomen pojmov ne more več voditi h kritičnemu soočenju z novimi pomeni oziroma z alternativami.

³ R. Löw je v zvezi z biološkimi znanostmi in etiko govoril o 'emocionalnem' utemeljevanju (udariti po mizi). Prim. R. Löw, *Natur und Ethik*, v: R. Löw – R. Schenk (izd.), *Natur in der Krise*, Hildesheim 1994, 13-29.

⁴ M. P. Faggioni, *La sfida del riduzionismo tecnostientifico al progetto uomo*, v: *StMor* 38 (2000), 437-474.

⁵ V okviru znanosti, ki se ukvarjajo z življenjem in človekom, pod pojmom 'moderna znanost' mislim najprej na velik pomen tehnike in tehnologij v znanosti (pri čemer se vloga in mesto človeka-raziskovalca spreminja in deloma celo postavlja pod vprašaj), posebno pa na biologijo, ki je poleg teorij o življenju, ki jih je ustvarila po izgubi teleologije (sem sodijo evolucija, genetika in evgenika), tudi pokazala na nekatere neslutene povezave med znanostmi (naj tukaj omenim predvsem zgodovinskost živih bitij ter njen

deloma odgovorna sama filozofska antropologija. Njena naloga govoriti o človeku in določiti njegovo bistvo je ostala statična in utemeljevalna. To izraža in določa značaj filozofije: filozofska antropologija je način razumevanja samega sebe. Toda to se danes dogaja na zelo različnih ravneh. Danes njena naloga ni le oblikovati teorije o človeku in življenju, ampak nov način samorazumevanja, na osnovi katerega bi ustvarila pogoje in prostor novega univerzalnega spoznanja. Dejstvo, da so moderne znanosti vedno manj odvisne od filozofskih pojmov o človeku in da svoja pojmovanja poenostavljajo glede na medsebojen odnos med filozofskimi pojmi o naravi in empiričnim raziskovanjem živih bitij, govori o (morda) zamujenem vlaku.⁶ Na podobno zamujanje v teologiji je opozoril leta 1998 umrli Niklas Luhmann.⁷

Ne gre le za vprašanje, kdo je človek, ampak za paradoks, namreč da je to vprašanje vedno manj pomembno. Ker gre za razmeroma zelo različne pristope k življenju in človeku – o tem govorijo humana biologija, etnologija, socialna antropologija, psihologija in druge humanistične vede –, gre vedno manj za spekulacijo (opazovanje, občudovanje) o človeku, ampak za dejansko podobo o človeku. Antični *zoon noumenon*, sholastični *recta ratio* (um), *homo sapiens* in podobni izrazi, s katerimi filozofija označuje človeka, zato niso manj pomembni, vendar nova spoznanja na drugih področjih terjajo, da jih izrecno obravnava tudi filozofska antropologija. Na drugi strani je namreč čutiti, da moderne znanosti izkoriščajo statičnost, nepraktičnost ali nazorsko odvisnost teorij o človeku, filozofiji izzivalno postavljajo nove zahteve in zavračajo njene tradicionalne odgovore. Že Francis Bacon (1561-1626) je s prezirljivim odnosom do knjižnice kot zakladnice znanja človeka v prihodnosti zaupal poskusom in novim področjem znanosti. Njegovo geslo je bilo: »Znanje je moč!« Mislil je na 'novo znanje'. Njegov stavek: »*Non disputando adversarium, sed opere naturam vincere*« (Ne gre za to, da nasprotnika premagaš z razpravo, ampak da naravo dejansko premagaš),⁸ predstavlja resnični obrat od filozofije, ki svet le opazuje (spekulacija), opisuje in o njem premišljuje, k voluntaristični znanosti, ki svet nadzoruje, spreminja in s svojimi zahtevami postavlja nova pravila tudi filozofiji.

vpliv na naš pogled na svet), na tako imenovano *emergentnost* ali pojem biološke novosti, na drugi strani pa po zaslugi redukcionizma močno zabrisala razliko med človeškim življenjem in življenjem zunaj človeka. Prim. C. Kummer, *Leben. Naturwissenschaftlich*, v: *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998 (odslej *LB*), II, 525-527; A. Eser, *Leben. rechtlich*, v *LB* II, 527-529; M. Rath, *Leben. Philosophisch*, v: *LB* II, 527-534; M. Honecker, *Leben. Theologisch*, v: *LB* II, 534-537; H. Kuhse, *The Sanctity-of-Life-Docctrine in Medicine*, Oxford 1987; R. Riedl – M. Delpo, *Die evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften*, Wien 1996.

⁶ Prim. J. Reiter, *Ethik im Genzeitalter*, v: *Herderkorrespondenz* 55 (2001) 12-17.

⁷ N. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000.

⁸ F. Bacon, *Novum Organon*, Hamburg 1990 (izd. W. Krohn), I, 77.

Pri Baconu se je stališču do resničnosti (obvladovanje sveta) pridružilo še stališče do države kot politične moči in domovine. V dobi renesanse je vir norm namesto narave (naravni zakon) postala družba (država). V znanstvenih krogih se je 'narava' postopoma spremenila v zaklad naravnih zakonitosti, v surovinski vir in vzporedno v tekmovalni poligon. Država je postala idealen okvir raziskovalčevega delovanja. Znanstvenik ne odgovarja več naravi, ampak družbi, domovini in celotnemu človeštvu. Obvladovanje narave bo po Baconovem mnenju dvignilo raven življenja. Človek bo naпослед postal služabnik znanosti. Vendar se ponuja še drug miselni vzorec: človek je postal služabnik znanosti, znanost je postala dekla države, država ne služi nikomur več, ampak je nosilka velikih obljub. Nacionalna država osvaja in obvladuje. Moderna znanost je odkrila neomejene možnosti za delo v močni in drzni državi, to pa je spoznala tudi moderna nacionalna država. Znanost/raziskovanje je nadomestila religijo. Prevzela je njeno dediščino in obljube o boljši prihodnosti in jih vgradila v svoj raziskovalni program. Znanstvenik to moč potrebuje in mora (hladno) tvegati. Bacon je bil prepričan, da uspeh prinaša samo tveganje (poskus). Razmerje med vložkom in uspehom ga ni zanimalo. Kdor ne tvega, izgubi izredno priložnost in zaigra nedoumljive možnosti. Če se poskus ne posreči, se izgubi samo človekovo delo in čas.⁹ Vse je stavil na znanstveni in znotrajsvetni napredek.

Bacon seveda ni mogel niti slutiti, da pri neuspehu ne gre samo za izgubo človeške energije, ampak za uničenje okolja. Kljub ostrejšim kriterijem tudi sodobni raziskovalec niti približno ne ve, kaj bi se lahko zgodilo, če eksperiment ne bi uspel. Miselni vzorec - recimo mu pragmatizem - ga namreč priganja, da tvega. Nevarnost neuspeha je zanj večji problem. Dvoumnost uspeha - Janusovo glavo razvoja -, je zaslutil šele človek dvajsetega stoletja.¹⁰ Hans Jonas je menda zapisal: »Danes ne gre več za vprašanje, kaj naj človek stori, da bo delal prav, ampak gre za vprašanje, kako ga pripraviti do tega, da ne bo storil tega, kar bi lahko.« Moderno znanost je razkrinkaval kot 'azil nevednosti'.¹¹ Fantazija raziskovalcev na biološkem in biotehničnem področju ponavadi odpove pred dejstvom, da ravnajo iz nevednosti in da niso pripravljene sprejeti odgovornosti za morebitne posledice.¹²

⁹ F. Bacon, *n. d.*, 237.

¹⁰ Komentatorji pojava boleznih norih krav in sorodnih kriznih dogodkov menijo, da so boleznin in z njimi povezane nevarnosti izraz dejanskega stanja v tehnološkem in proizvodnem procesu, kjer se tudi na odpadke gleda z vidika vsaj neke koristi. Ker so tveganja tako velika, imajo tudi posledice (napake) grozljive razsežnosti. Prim. J. Krašovec, *Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti*, v: *BV* 61 (2001) 3-22, cit. 16.

¹¹ Prim. T. Jamnik, *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana 1998, 85-87.

¹² O tem govori načelo emergentnosti (biološke novosti), ki ga ni mogoče pojasniti in je v bistvu najbolj notranja opozicija evolucionističnemu determinizmu oziroma drugim način načrtovanja 'novega znanja'. Prim. H. Mohr, *Biologie*, v: *LB* I, 380-384.

Moderno raziskovanje narave je omalovažujoče odklonilo tradicionalno pojmovanje narave, ki se je skozi stoletja sklicevalo na Aristotelovo avtoriteto (naravni zakon), na judovsko-krščansko istovetenje narave s stvarstvom in na pojmovanje naravnega npravnega zakona v pozni sholastiki (tomizem). Antična in sholastična filozofija sta poleg narave kot stvarstva (*natura naturata*)¹³ poznali tudi naravo kot *dejanje* (*natura naturans*), in sicer ne le v smislu naravnega moralnega zakona, ampak kot naravo, ki jo je treba spreminjati kot *Božje* dejanje. To gledanje je moderna znanost odklonila kot okamenelo znanje. Prihajajoča eksperimentalna znanost se je morala rešiti poznosholastične formalne in spekulativne filozofije ter prerezati popkovino utesnjujočih analogij. Tradicionalna naravna filozofija je odpovedala do te mere, da je dvoumen napredek prišel do izraza prav po zaslugi njene notranje krize - tradicionalna naravna filozofija ni bila sposobna rešiti človeških problemov, pa tudi sama je postala del nerešenih problemov sodobnega časa - oziroma njene 'blazne nedolžnosti' vpricho odnosa s svetom in razvoja, ki mu ni več mogla slediti. Tako so raziskovalne perspektive naravoslovnih znanosti postale hkrati naš ponos in izraz naše odtujenosti od narave.

Kljub temu je pojasnjevanje filozofskih predpostavk moderne naravoslovne znanosti nujno. Gre za razumevanje človekovega razdiralnega odnosa do sveta in za pot, po kateri bo moral človek z naravo vzpostaviti ustrezno razmerje. Mnogi odgovori so že znani, a je bistveno, da na te probleme odgovori tudi naša generacija. Nanje ni mogoče odgovoriti tako, da jih razglasimo za nerešljiva in jih poskusimo enostavno preskočiti. Mnoga vprašanja, ki so jih naravoslovne znanosti porinile na rob, se danes vračajo kot 'maščevanje' narave. Ta izraz je najbrž pretiran, čeprav na drugi strani zadene jedro vprašanja, namreč človekovo odgovornost. Če bi govorili o maščevanju narave, bi glede na človeška merila kaznovanja in nevzdržnosti pritiskov nanjo morali pričakovati bistveno bolj energičen odziv.

2. Pojem teleologije

Teleologija¹⁴ izvira iz domneve, da ima svet (kozmos) – zlasti svet živih bitij – cilj sam v sebi. To trditev je sposobno izreči le opazovanje (občudovanje) narave iz določene razdalje. V tem smislu govori pastoralna konstitucija o Cerkvii v sedanjem svetu o »upravičeni avtonomiji zemeljskih stvarnosti«, pri čemer besedilo ne brani le narave pred brezobzirno-

¹³ Grški *kozmos* (od *kosmeo* – naličiti se) ni *creatio ex nihilo*, ampak (nasilna) ureditev kaosa. Prim. Platon, *Timaios* 41b. Toda Platon je tu najbrž pozoren na veličastvo stvarstva, ki ga preprosto ni mogel pripisati slučajju.

¹⁴ *Telos* in *logos* sta v tem pojmu najbrž istovetna. Podobno kot *telos* pomeni popolnost stvari, pomeni *logos* popolnost tega, kar se rodi v srcu. Beseda se namreč rodi šele v srcu. Pojem teleologije gl. pri E. Schockenhoff, *n. d.*, 52 s.

stjo znanstvenega raziskovanja, ampak tudi človeško in božjo vero.¹⁵ Občutljivost tega besedila za stvarni položaj je presenetljiva. Načelo avtonomije v etiki danes na splošno razumemo kot notranjo logiko etike, se pravi kot komunikabilnost etičnih vrednot in norm, in sicer najprej na notranjem področju kot zavezanost moralnega dejavnika, da lahko odloča o sebi in da bo zvest svoji izbiri.¹⁶ Podobno kot je človek pristojen na lastnem področju, lahko spoštuje avtonomijo drugega. Svet (ali drugi) nam je kot stvarnost v bistvu nedostopen. Šele temeljit premislek tega stavka pove, v čem trditev o avtonomnosti (ali strah pred njo), češ da lahko človek samovoljno razpolaga s svetom »brez ozira na njegov odnos do Stvarnika«,¹⁷ ukinja tudi človekovo avtonomnost. Tudi posamezni sistemi v svetu so človeku nedostopni. Če prodre vanje, jih v bistvu uniči. Če gremo še korak naprej, vidimo, da je tu v bistvu problematičen sam dej opazovanja. Kje je meja med opazovanim in opazujočim? Tradicionalna antropocentrična formula pravi, da oko svojega gledanja ne vidi, kajti videlo je že prej, preden si je to vprašanje postavilo, in če ne bi videlo, mu glagol videti ne bi nič pomenil. Očesa si ni mogoče predstavljati, ne da bi videli. Edini način gledanja je torej gledanje z moje perspektive. Kot rečeno, pa to moderne znanosti ne zanima.

Operativni konstruktivizem znanosti je izvor problemov. Medtem ko teleologija govori o popolnosti stvari in njihovi lastni vrednosti, operativni konstruktivizem ustvarja modele sistemov,¹⁸ ki so v bistvu nedostopni. Upravičeno domnevamo, da se modeli razlikujejo od izvornika, četudi danes znanost govori o najbolj sofisticiranih modelih.¹⁹ Na drugi strani bi se lahko vprašali, ali teleologija na temelju predpostavke, da so stvari vredne same po sebi, lahko izjavlja, kakšne te stvari v resnici so. Kako lahko trdim, da je nekaj takšno, kot je, če se zavedam, da lahko to - kot sistem in celoto - spoznam le v mediju smisla,²⁰ se pravi le, kolikor to priznam kot vrednoto samo na sebi? Tudi operacije znotraj sistema - mene samega - se med seboj razlikujejo po tem, če so smiselne ali nesmiselne. Smisel tako rekoč presega mejo sistema in odpira vrata komunikaciji, ki je temeljna dejavnost religije. Tu smo še pred eno morda najpomembnejšo zavezo drugega vatikanskega koncila, ki se nanaša na komunikacijo v

¹⁵ GS 36.

¹⁶ Prim. A. Pieper, *Autonomie*, v: *LB I*, 290; v medicini se običajno navezuje na obveščeni pristanek (*informed consent*) Prim. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Lisse 2000, 354-366; B. Miller, *Autonomy*, v: *Encyclopedia of Bioethics*, New York 1995, I, 215-220.

¹⁷ *Prav tam*.

¹⁸ Pojem 'sistem' uporabljam v Luhmanovem smislu. Prim. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984.

¹⁹ Prim. J. Reiter, *n. d.*, 12.

²⁰ N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986.

mediju smisla.²¹ Vere ne bomo omejevali izključno na orientacijo in komunikabilnost smisla, toda z vidika teorije sistema je področje (človeške) vere refleksija o nevidnem in na ta način to, kar 'milost predpostavlja v naravi'. Ta meja je nevidna. Je komunikacija. Teleologija vidi v vsem, kar obstaja, religiozno razsežnost.

Na ta način lahko najbrž govorimo o funkciji religije. Toda v skrajni posledici je spornost teleoloških izjav - in končno tudi vere - v tem, da meje med opazovalcem in opazovanim ni mogoče videti/nadzorovati. To skratka lahko pomeni, da komunikacija ni produktivna, da se je ni mogoče naučiti oziroma da je v redu 'biti' (odnosa). Teleologija tako rekoč ponuja nek 'drugačen' prestop meje med opazovalcem in opazovanim, in sicer tako, da prestop doživlja kot dejanje vere oziroma ga 'vidi' kot smisel in skrivnost. Tako je *telos* oblika nedoločenega.

V bistvu so že predsokratiki razmišljali o tem, da imajo stvari cilj same v sebi oziroma da nimajo nobenega (posebnega) cilja zunaj sebe. O prvih vzrokih in počelih so menili, da morajo biti večni. Aristotel je v *Metafiziki* povzel njihovo izročilo, in sicer tako, da je *telos* pojmoval kot dovršenost (popolnost) in vrednost (vrednoto), ne pa kot temeljni (gibalni oziroma katerikoli drug) vzrok bivajočega.²² Na popolnost je gledal z vidika izpopolnjevanja - toda »popolne so tiste stvari, v katerih je prisoten smoter, ki je dragocen« - in z vidika dovržitve (konca). Tu nas zanima temeljni pomen teleologije kot pripisovanja smotrnosti svetu in življenju in zlasti priznavanja človekove avtonomnosti, ne pa morebitna prehitra sklepanja, med katerimi je najbrž najbolj znana naturalistična zmota.²³

3. O možnosti teleološkega razumevanja in razlaganja narave

Vsak poskus, da bi s pomočjo teleologije bolje razumeli naravne procese, se mora izjaloviti vedno, kadar mislimo, da je teleologija metoda anticipiranja ciljev. Seveda teleologiji ne gre pripisovati neke skrivnostne vsebine ali magične moči. Peter Rohs²⁴ je poudaril, da so naravni procesi, o katerih govori *telos* (teleologija), kompleksni in notranji, tako da je vse, kar spoznamo in je teleološko relevantno, več ali manj lupina. Na tej točki sta si teologija in teleologija zelo blizu. Podobno kot se teologija zaveda svojega jecljanja, ko hoče govoriti o Bogu, tudi teleologija jeclja-joč govori o procesih, ki jim najsodobnejši modeli ne sežejo niti do gležnjev. Zato je treba najprej obnoviti pojme.²⁵

²¹ Drugi vatikanski koncil, izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae* (7. 12. 1965).

²² Aristoteles, *Metafizika*, Ljubljana 1999, 132 sl.

²³ Prim. Ricken, *Naturalistischer Fehlschluss*, v: *LB II*, 733-734.

²⁴ P. Rohs, *Über die Möglichkeit einer teleologischen Deutung der Natur*, v: R. Löw - R. Schenk (izd.), *n.d.*, 179-197.

²⁵ Prim. E.-M. Engels, *Die Teleologie des Lebendigen*, Berlin 1982.

Kibernetične kategorije so lahko nevtralne na teoretični ravni, v praksi pa v bistvu igrajo poker. Tudi teleološki proces ni nevtralen, toda ne kot kibernetični ciljni pojem. Rohs meni: »Naravo je treba misliti tako, da je subjektivnost v njej mogoča.«²⁶ Izpostaviti je hotel tradicionalno vprašanje o razmerju med telesom in dušo, in sicer tako, da lahko s to operacijo začnemo kjerkoli, tudi pri deževniku ali netopirju. To nas sili, da v filozofiji postanemo antikartezijanci, toda ne Descartesovi nasprotniki, ampak kronološko pred njim. Predpostavlja namreč *največ*, kar je sploh mogoče misliti: *subjektiviteto*. To je temeljni pojem kakršnega koli koncepta naravne teleologije. Poznati moramo najvišje, odpreti se moramo duhu (Duhu) in se pustiti poučiti o najbolj preprostih rečeh.

Teleološko razumevanje in razlaga sveta lahko bistveno vplivata na značaj temeljnih etičnih usmeritev, posebno na pojmovanje svobode (avtonomije), odgovornosti in možnosti spoznanja resnice. Svoboda je nujen pogoj kakršne koli objektivnosti, če pri tem mislimo na spontanost komunikacije. Subjektiviteta (oseba) je torej tudi proces, ne le statično dejstvo, toda proces, ki se ga lahko z opisovanjem dotaknemo zgolj od zunaj.

Rohs je najbrž hotel reči, da je materialistična (evolucionistična) razlaga življenja kljub svoji grobosti bolj dovzetna za teleološko razlago kot (moralna) filozofija, ki se je zaradi kartezijanskega razočaranega razuma načelno odpovedala stvarnosti in jo poskusila obvladati z razumom. Ker je materializem razvijal idejo identitete - sicer zgolj materialistične -, se je nanjo mogoče nasloniti ter ji dodati nečutno (nevidno) komponento - dušo, ki je temeljnejša in ni opozicija materialistični identiteti. To lahko razumemo tudi kot zaušnico moralni filozofiji, ki ni bila pripravljena stopiti v šolo in se učiti, ampak je nastopila z avtoriteto. I. Kant je zaznal ta problem in je kot filozof dopustil, da subjektiviteta ni le ontološki faktum, ampak tudi proces z notranjo nečutno komponento, se pravi proces identitete, ki se lahko edini postavi ob bok materializmu in dopolni njegovo teorijo identitete, ne da bi mu jo bilo treba prevzeti.

Teleologija ne meri le na stvarnost, ampak poudarja pomen subjekta, ki stvarnost opazuje in jo priznava. Za to nečutno komponento procesa identitete - to je ontološka premisa naravne teleologije - je Kant razvil bogato izrazoslovje. Časovnost in prostorskost telesa in duše - tudi duše - sta torej okvirna pogoja za mišljenje; mišljenje pa ni le ena temeljnih značilnosti duhovne resničnosti (substance) in vzporedni pojav, ampak je temelj vsakršne resničnosti. Povedati hočemo, da je dejavnost duhovne

²⁶ P. Rohs, *n. d.*, 181. Poudariti hoče, da sedanji položaj v moralni filozofiji naravnost preprečuje misliti teleološko, ker meni, da je subjekt (oseba) moralni, ne pa ontološki pojem, in ga zato opisuje le na zunaj in teoretično. Moralna filozofija bi morala izhajati iz subjekta (identitete), ne pa misliti, da je *identiteta (subjekt)* šele rezultat zapletenega miselnega procesa. Peter Rohs se sklicuje na Hansa Jonasa.

substance (na primer človeška vera) okvirni pogoj čutno dostopne stvarnosti. S tem ne zanikamo prejšnjega stavka, da sta časovnost in prostorskost okvirna pogoja mišljenja, pač pa le dopolnimo krog, in sicer tako, da priznamo obstoj čutom nedostopne stvarnosti (oseba, identiteta, subjekt, individuuum), in sicer kot *procesa*, in njenega razmerja s čutno stvarnostjo. Če sprejmemo, da je dejavnost duhovne substance temeljni atribut resničnosti, potem pridobi na pomenu tudi prejšnja predpostavka o času in prostoru. Gre skratka za to, da stvarnosti ne zamenjamo s tem, kar lahko o njej vemo ali zaznamo, ampak da dopuščamo procese, ki so mnogo bolj temeljni, čeprav ti ne pomenijo ontološko povsem novih in popolnoma samostojnih struktur, in zato predvsem niso zgolj partikularni pojavi stvarnosti.

Kako si lahko zamislimo izvir nečutnega sveta in kako naj bi bil ta tudi temelj čutnega dogajanja? Odgovor je toliko bolj zahteven, kolikor težje si je predstavljati, kako naj bi dopolnili oziroma nadomestili sedanje predstave (prostorska in časovna določitev pojavov). Jonathan Bennett²⁷ je predlagal, naj razmerje med časom in prostorom vzamemo za temeljno razmerje ter čutom dostopne pojave razumemo v smislu moderne fizike, ki poleg metrične dopušča tudi modalno določenost časa in prostora. *Sedanjost* na primer potem ni metrični čas. Je nečutna komponenta časa, ki med drugim tudi pomeni, da *tok časa* ni reka, ki bi jo lahko čutili kot tekočo vodo in jo zajeli. Ne le da ni tok, v katerem bi lahko ujeli posamezne sedanjosti, ampak je metrična sedanjost konstrukt naše zavesti, v katerem namesto edinosti med časom in prostorom zaznavamo ločitev med njima. Bistveno vprašanje nečutne stvarnosti je edinost, ne ločitev, sinteza, ne dihotomija. Zato se moramo vprašati, ali ima ta razmislek v našem primeru kakšno praktično vrednost.

Ko gre za razumevanje in razlago sveta, človekova specifična pristojnost ni v tem, *da* zaznava in *kako* zaznava svet, pač pa, kako pozna samega sebe. Sam sebi namreč ni nikoli zgolj predmet spoznanja, ampak sebe lahko pozna zaradi duhovne duše, ki spoznava; sebe lahko spozna, ker je spoznan. Samo človek pozna svobodo, sposobnost spoznati resnico. Razume, da strukturalni vidik pristojnosti (znotraj-zunaj) ni omejen samo nanj, ampak da človek *kot* človek na poseben način deleži na viru edine in edinstvene substance, ki je brez atributov. Samo človek *ve a priori* za nečutno stvarnost. Duhovna duša je ontološki predpogoj teleološkega razumevanja narave, in sicer tako, da lahko človek to gledanje razširi tudi na druga bitja žive narave. Je modus narave, ne povsem nova stvarnost. Je vnaprejšnje priznavanje nečesa, kar ne moremo dojeti s čuti in v čemer se stapljata teleološko (ciljno) mišljenje in vzročnost. Življenjski ritem v telesu to dokazuje z organizacijskimi oblikami in procesi.

²⁷ J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge 1984.

Če hočem razumeti nečutno (duhovno dušo) kot substanco brez atributov in izvir kozmosa, sem tako rekoč dolžan misliti teleološko, saj drugače tega ne bi zmožel. Vendar duhovna duša v kontekstu teleologije ne pomeni popolnoma nove stvarnosti, ampak modus in proces edinstvene substance, ki poraja življenje. Če grem korak naprej, lahko celo na pojavu evolucije ugotovim ontološki in moralni status živih bitij, čeprav je evlucijska teorija povsem nevtralna do te refleksije. V kontekstu evolucije lahko z isto logiko ugotavljam 'moralni' status živali kakor tudi človekovo živalsko poreklo. Nevtralnost evlucijske teorije je pomembna, kar na sebi lasten način govori zoper kartezijansko ločitev med človekom in naravo oziroma med dušo in telesom. Posredno se ne zdi neverjetno, da njena nevtralnost govori za teleološko razumevanje sveta, čeprav seveda o tem ne reče nič, ker tudi ne more.

Upoštevanje naravne teleologije poraja vrsto vprašanj, ki se nanašajo na to, kje in kako se stikata čutna in nečutna substanca, telo in duša, teleološko in vzročno načelo, stroj in organizem, sistem in struktura in podobno, in kakšen je način komunikacije med njima. Baruh Spinoza na primer tega problema sploh ni čutil, ker je zagovarjal pansihizem in zanj dihotomija 'čutni-nečutni' sploh ni obstajala. Spričo dejstva, da je danes evolucija splošno priznana teorija življenja, pa je pomembno, kje se evolucija začne in kaj pomeni za ontologijo.

Če povzamemo, lahko v obliki problemskih sklopov sklepamo na naslednje: a) teleologije ne moremo razumeti kot načina razlaganja narave, ampak kot priznanje subjektivitete (v) naravi; teleološka razlaga bi bila nerodovitna in smešna; b) glede na to, da je po Jonasovem mnenju teleologija proces *od zgoraj navzdol*, bi morali vsako življenje (živo bitje) pojmovati analogno subjektu (in se vprašati: »Kako je biti netopir?«); c) ker je teleološko razumevanje sveta *od zgoraj*, lahko nastopi problem, kako razumeti organske funkcije v telesu, ki so - če jih gledamo *od spodaj* - na vzročni črti oziroma so posledice; č) glede na to, da je I. Kant teleologijo razumel kot posebno obliko vzročnosti, je najbrž dovolj plastično pokazal, da je temeljni problem vsake dihotomije oziroma dualizma interaktivnost, posebno ker se zdi, da predstavlja velik problem predpostavka, da so psihični (nečutni) procesi pomembnejši od čutnih. Gre torej za vprašanje, kako komunicirati iz oči v oči.

4. Teleologija in pojmovanje življenja

Tradicionalni pojem in pomen *teleologije* močno določajo svetovnonazorsko, versko in filozofsko prepričanje. Teleologija kot model razlage žive narave - pri čemer je bil Stvarnik edina možna razlaga ciljne določenosti organskega sveta - se je močno zamajala s teorijo evolucije, posebno z Darwinom, ter s teorijo o dedovanju (Mendel). Teorija o izvoru in razvo-

ju vrst²⁸ je v začetku poudarjala slučajnost razvoja. Darwin je sprejel pojem *naravne selekcije*, v njej povzel dotedanji razvoj na tem področju (J. B. Lamarck, A. R. Wallace), toda teorije ni povsem dokončal. Bistvo Darwinove teorije ni slučajnost razvoja, ampak štiri načela,²⁹ zaradi katerih naravna selekcija ni več povsem slepa in slučajna. Darwinu so namreč očitali, da se tako zapleteni sistemi, kot je na primer človeško oko, niso mogli razviti v tako kratkem času, kar obstaja zemlja, on pa je očitno dopuščal nekakšno ciljno oziroma usmerjevalno načelo, čeprav je moral kot zagovornik teorije ostati nevtralen. Evolucijska teorija se je pod vplivom teorije o dednosti sčasoma morala posvetiti *teleonomični* strukturi živega stvarstva. Mendelova teorija o dedovanju (mendelizem) ni pomenila le dopolnitve evolucijske teorije (imenovane tudi *sintetične teorije o evoluciji*), ampak je postala eden od temeljev razumevanja življenja. Ključni pojem je življenje.

Zgodovinsko-sistematična razlaga pojma življenja in njegova teleološka definicija je v antiki dopuščala le vprašanja o uresničitvi individualnega življenja. Ontološki koncept (življenje je oblika bitja) je grškim mislecem predstavljal velik problem, dokler ni Aristotel med seboj povezal načelo lastnega gibanja ter uresničitve določenega cilja. Življenje je samostojno organizacijsko načelo in most med možnostjo in resničnostjo.³⁰ Aristotel izhodišča uresničitve ni iskal v zaznavi in izkustvu, temveč pri Bogu kot zadnjem vzroku vsega gibanja. Glede na to, da je vse, kar živi, teleološko določeno (določeno glede na *telos*, ki je dovršitev oziroma celovitost bitij, in glede na možnost posredovanja življenja, ki je specifična poteza *telosa* živih bitij), in glede na to, da možnost gibanja pri živalih govori o senzitivni duši (o odzivanju na zunanje okolje glede na zaznave in izkušnjo), je pri človeku treba govoriti še o moralni resničnosti. V zunajčloveškem življenju je to le proces razvoja glede na bistveno obliko določenega življenja. Hrastovo seme lahko zraste samo v hrast in vendar ne bo nikoli izčrpalo vse resničnosti, ki jo predstavlja hrast. Pri človeku pa teleološki model ne služi razlagi sveta, ampak modrosti kot najvišji stopnji vedenja (o sebi).

Človeško življenje je podobno življenju drugih živih bitij, toda človek svojega *telosa* ne doseže le v odnosu do celotne *narave*, ampak kot *um*, *homo noumenon*, razumno bitje, v odnosu do sebe. Človek je *zoon logon echon* (*animal rationale*). Temu bodo kasneje rekli *oseba*. Razvoj človeku ni preprosto vgrajen, ampak mu je naložen kot naloga: človek nosi cilj sebi. Zato je Aristotelova metafizika ohranila svoj pomen in postala nosilka ideje o človekovem dostojanstvu. Človekov razvoj bistveno določa nje-

²⁸ Darwin, *O izvoru vrst* (1859).

²⁹ Načelo variacije, načelo boja za obstanek, načelo preživetja boljših, načelo dednosti.

³⁰ Aristotel, *De anima* II 4, 415b.

gov način ravnanja (*praxis*) do sebe. Toda Aristotelov *telos* določa samo pogoje, pod katerimi je mogoče uresničiti srečno življenje.

Naravoslovno-znanstveno pojmovanje življenja, ki je nastopilo v 16. stoletju, je praktično vse oblike gibanja razlagalo mehanično. Novodobna biološka znanost je opustila pojem življenja kot lastnost homogenega predmeta ter začela na življenje gledati kot na funkcionalno moč nekega sistema.³¹ Od nekdanje naravne teleologije je v pojmu življenja ostala samo na določen cilj usmerjena racionalnost, ki je praktično ni več mogoče uporabiti v etičnem smislu, ampak le še kot racionalno ciljno usmerjenost (teleologizem). Novodobno skrčenje pojma življenja na funkcijo sistema je na eni strani vodilo v *vitalizem* (življenjska moč je predpostavka brez možnosti razlage), na drugi strani pa v znanstveni konstrukt, ki naj bi obnovil pojem življenja kot smiselne orientacije. Za Diltheya je življenje »sklop medsebojnih učinkov med osebami, učinkov, ki so odvisni od zunanjega okolja.«³² To pa lahko dojame le bitje z duhom, duhovno življenje, in sicer z zgodovinsko analizo in analizo človekove kulturne dejavnosti. V pojem življenja je tako vstopil element zgodovine, ki je imel velik vpliv na razvoj humanističnih znanosti. To pa še ne pomeni, da smo premagali dihotomijo med naravo in človekom. Niti naravoslovne niti humanistične znanosti se niso mogle vrniti k prvotni teleologiji. Tudi Bergsonov '*elan vital*' je življenje predstavil kot iracionalno bistvo sveta.

Po izgubi izvirnega teleološkega pojma in pojmovanja življenja se je v našem času pojavilo kar nekaj novih razlag življenja. Na začetku stoletja je eksistencializem življenje predstavil kot nesmiselno, neorientirano bivanje. Nanj je vplivalo zgodovinsko izkustvo. Na pojmovanje Jacquesa Monoda³³ je vplivalo znanje iz moderne molekularne biologije. Po njegovem je življenje produkt evlucijskega slučaja. Zato je človek tako rekoč potisnjen v razdvojenost. To sicer ne izključuje možnosti etične refleksije, vendar je ta skrajno nepotrebna. Za Richarda Dawkinsa je kakršna koli orientacija življenja nesmiselna; življenje je prost evlucijski tok genske reprodukcije brez kakršne koli etične orientacije ali zahteve. »Vesolje, ki ga opazujemo, ima ravno toliko lastnosti, na kolikor računamo, da jih ima, če v ozadju ni nobenega načrta, nobenega namena, ničesar dobrega ali slabega, nič razen neusmiljene in slepe ravnodušnosti.«³⁴

Jonasovo *načelo odgovornosti* (1979) je verjetno najbolj znan sodoben poskus, kako obnoviti teleologijo življenja in živega sveta. Predlagal je

³¹ Prim. R. Spaemann – R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981.

³² Nav. po M. Rath, *Leben*, v: *LB II*, 531.

³³ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1975.

³⁴ R. Dawkins, *Und es entsprang ein Fluß in Eden. Das Uhrwerk der Evolution*, München 1996, 151.

imperativ obstoječega, pri čemer bi lahko človekovo življenje imeli za nalogo: *dolžnost živetega življenja*. Vsaka stvar, ki hoče doseči nek cilj, ima v sebi vsaj en pogoj, da ga doseže. Jonas je svojo nalogo videl v tem, da imenuje vsaj eno stvarnost, katere vrednosti ne bi določal interes, se pravi stvarnost samo na sebi, resničnost. Minimalni pogoj je obstoj, življenje. Po Jonasovem mnenju je že *golo* življenje bistveno več kot ves nesmisel skupaj. Potemtakem je že sam obstoj (življenje) vrednota. Dobrost življenja opraviči dobrot namenov (*telos*). Toda to gledanje na življenje je izzvalo mnogo kritik.

Zgodovinsko-sistematičnemu pojasnjevanju usode teleologije lahko dodamo še dva vidika življenja, in sicer življenje kot nasprotni pol smrti in življenje kot *uspešno* življenje. Življenje je treba najprej razlikovati (ločiti) od smrti. Glede na to, da je Aristotel življenje razumel kot samostojno uresničenje nekega načrta in dovršenost bitja (*enteleheia*), ki je pri človeku stvar duhovne duše (*psyche*) oziroma odgovornosti, je lahko dušo pripisal tudi rastlinam in živalim.³⁵ To prepričanje je izražala tudi visoka sholastika, ki je rastlinam pripisovala vegetativno dušo, živalim senzitivno in človeku duhovno dušo. Vsako bitje tako rekoč nekaj 'misli' in zavzeto uresničuje bistvene oblike, svoj *telos*. Smrt je konec življenja in izstop duše. Zaradi centralističnega pojmovanja strukture živega bitja je smrt njegov popoln in nepovraten propad. Prenehanje bitja srca pomeni smrt. Vendar bi glede na Aristotelovo pojmovanje človeškega življenja lahko bil ta osrednji organ tudi veliki možgani. Poleg tega je Aristotel razvijal pojem *uspešnega* življenja. Golo življenje (*zoe*) je bilo manj kot aktivno življenje (*praxis*). Človek se razlikuje od rastlin in živali po tem, da ne ravna samo po naravi, ampak po razumnem premisleku. Šele po premisleku je človek resnično naravn na *dobro*, ki ustreza njegovi naravi. Aristotel je bil prepričan, da človekovo hrepenenje po dobrem in dejansko uresničevanje dobrega ustreza uspešnemu življenju (*eudaimonia*). Sreča je trajno prizadevanje za dobro in ne le trenutno ali začasno občutje blaženosti. Da bi bil človek srečen, mora vedeti, da je dobro (uresničevanje dobrega) njegov *telos*. Odločilno pri tem je, da je sam-na-sebi, samostojen, avtonomen (*autarkia*).³⁶ Glede na Aristotelovo razumevanje in razlago uspešnega življenja je človekova moralna odgovornost in uresničevanje dobrega hkrati lasten cilj, ki ne potrebuje nobene nadaljnje utemeljitve. Je človekov obrambni ščit. Je tako rekoč njegova duša. To izražajo človekove pravice.

Vprašanje odgovornega odnosa do življenja, ki jih je sprožila moderna biološka znanost in njena uporaba v biotehnologiji in medicini, kliče po takem pojmu življenja, ki bo dopuščal videti in razumeti različne ob-

³⁵ Aristotel dušo razume kot oblikovalno počelo, ki postavlja vprašanje o najvišjem bivajočem. Prim. *Metafizika*, 147 s.

³⁶ Aristotel, *Nikomahova etika* I 5, 1097b.

like etosa življenja, posebno vrednost človeškega življenja. Ne gre za vračanje nazaj k metafizično zasidranemu teleološkemu (teleonomičnemu) tolmačenju življenja. Življenje je več kot pojasnjevanje razlogov. O njem ne moremo vedeti vsega, tudi če bi vedeli za vse našemu razumu dostopne smisle življenja. Toliko manj ustrezni so zaključki sociobiologije, ki je zaradi izgube teleološkega načela začela meniti, da se je mogoče sporazumeti za normativnost *faktičnega*, ali tistih moralno-filozofskih sklepov, ki na osnovi metafizične narave živega sveta sklepajo na neposredne moralne norme (naturalistična zmota).

Danes vemo, da življenje ni samo to, kar o njem že vemo: življenje je sinteza žive in nežive narave, edinstvo, ki je njegov izvor in cilj. Na ta način je mogoče obnoviti izvorno teleologijo ter vanjo vključiti spoznanja naravoslovnih znanosti, ki danes vedo veliko o sistematičnem značaju življenja ter o odličnih sposobnostih samoorganiziranosti žive narave. Na tej osnovi je Aristotel *telos* bolj slutil kot zanj vedel. V novoveški biološki znanosti sposobnost samostojnega gibanja ni vedno pomenila sledenja *telosu*, ampak izogibanje nevarnosti (senzitivna duša je pomenila predvsem čutenje bolečine). Samostojna dejavnost, zlasti gibanje in sposobnost posredovati življenje, je bila ključ za ugotavljanje večvrednosti živega sveta od neživega, vendar ne na račun manjvrednosti neživega.

O tem, da je človeško življenje zavestno, subjektivno, odgovorno in da ima človek cilj sam v sebi, načelno nihče ne dvomi. Zdi se, da je s tem pojmovanjem povezana tudi prepoved ubijanja. Toda kako daleč sega zavestnost življenja in kako daleč sega prepoved ubijanja? Je to odvisno samo od kvalitete biološkega življenja? Je uspešno življenje predvsem vprašanje razmerja med telesom in dušo?

5. Normativni in ciljni dejavniki

Etika je kritična hermenevtika celotnega področja dejavnosti in posameznih vzorcev možnih dejavnosti, ki oblikujejo *etos*. To lahko izrazimo na več načinov. Najbolj preprost način je norma (*normativna* etika), ki se izraža v načelnih in splošno veljavnih stavkih. *Deontologija* pomeni, da ravnanje izhaja iz upoštevanja narave stvari in da moralnost retrospektivno vpliva na spoznanje. Etika *kreposti* izraža določeno predstavo o dobrem življenju. Etika kot *nauk o dobrinah ali vrednotah* se sklicuje na cilje in posledice človekovega ravnanja. Posebna oblika tega nauka je *teleologija*. O tem govorijo etične teorije. Na drugi strani pa etika tudi izraža določen *etos*, zlasti ko govorimo o religioznem etosu.

Globoka vez obstaja zlasti med teleologijo in deontologijo. Teleologijo je treba razlikovati od deontologije, saj ni etična teorija. Teleologija govori o *telosu* in se praktično sklicuje na posledice ravnanja ter na sposobnost prevzemanja odgovornosti. Kolikor je teleologija etična teorija,

bistveno dopolnjuje deontologijo in druge etične teorije, tako da jih v povezavi s praktično teleologijo, kot smo videli, lahko razumemo kot etiko *odgovornosti*. Iz tega razloga je konsekvencializem - ki ga imajo mnogi za teleološko etično teorijo - manj pregleden kot praktična teleologija. Sklicuje se na evalvacijo posledic, ki jih še ni. Temelji na *etosu* brez vrednot in ustvarja etiko *brez vrednot*. Ne moremo enostavno trditi, da je konsekvencializem nestrpen do deontologije, pač pa da je specifičen odraz zadrege, ki jo predstavlja metaetika. Čista jezikovna analiza norm in iluzija, da se je dobrega mogoče naučiti, norme ne le 'očisti', ampak jih tudi izprazni. Objektivna moralnost, ki predstavlja v deontologiji predpogoj kritične presoje, na tem polju povzroča veliko negotovost.

Teleologija predpostavlja nujnost *telosa*, in sicer ne le v človeškem ravnanju, ampak v stvareh, posebno v živih bitjih in posebno v moralnem dejavniku. Človeško ravnanje je stopnja k izpopolnitvi bitja kot takega, njegovega *telosa*. Zato praktične teleologije ne jemljemo kot etične teorije, ampak kot način gledanja na stvarnost, pa tudi kot zgodovinsko diagnozo krize na področju teoretične in praktične etike.³⁷ Vsako obdobje v zgodovini pozna poskuse radikalnih sprememb na področju morale. Današnji poskusi preobrazbe pomenov kažejo na krizo (verske) etike in tradicionalnih rešitev na tem področju. Zahteve po radikalnih spremembah in poskusi prevrednotenja vrednot kažejo, da etika tudi v najbolj revolucionarnih idejah ni preprosto *teleološka*, ampak *izvedena*, se pravi *deontološka* in *normativna*. Martin Buber je posrečeno rekel, da etika ni mati, ampak hčerka.³⁸ Sama zase ni rodovitna. Ne more še roditi, je pa rojena; še več: ne more postati rodovitna, če ni rojena.

Grki so svet pojmovali kot *kozmos*, umetniško stvaritev. Judovsko-krščansko izročilo ima stvarjenje za *dejanje*; govori o *knjigi* stvarjenja, iz katere lahko človek spozna svoj (božanski) izvor, poseben položaj v stvarstvu in poklicanost k sodelovanju pri ustvarjanju sveta. Obe gledanji na svet sta v teku zgodovine našli vrsto povezav in novih izrazov. Grški *kozmos* se je ohranil v *mikrokozmosu*, metafori, ki jo je sprejelo tudi krščanstvo: človek je del sveta. Tako v grškem kakor v krščanskem miselnem svetu je bil svet nekakšen *makroanthropos*, živ organizem. Po analogiji telesa je pomenil skrivnostno celoto. Čeprav je judovsko-krščansko izročilo bolj dinamično od grškega - predvsem zaradi pojmovanja Božje navzočnosti in človekove odgovornosti za ta svet -, med njima ni bistvenih nasprotij: obe gledanji poznata in cenita avtonomnost sveta in predpostavljata njegovo lastno vrednost. *Telos* judovsko-krščanskega *etosu* je zaveza oziroma *inkarnacija* (učlovečenje), *telos* grškega *etosu* je narava in moralna dolžnost (deontologija).

³⁷ H. Kress, *Ethik*, v: *LB I*, 654-682.

³⁸ M. Buber, *Gottesfinsternis*, v: *Gesammelte Werke*, München 1962, I, 550 s.

Kriza teleologije ni nova stvar. Nanjo je vplivalo novo gledanje na svet oziroma na naravo. Nestrinjanje naravoslovne znanosti s filozofsko spekulacijo, ki je svet pojmovala kot celoto, ter njeno prepričanje, da je mogoče na uganko nastanka sveta odgovoriti tako, da se dokoplješ do najbolj preprostega delca in poskušaš potem obnoviti nekdanjo celoto, je bilo najbrž posledica dejstva, da je naravo, dotedanji vir normativnosti, zamenjala družba in družbeni cilji. To dejstvo je bilo usodno za nasprotje med filozofskim vpraševanjem o smislu (*telosu*) (zakaj so stvari ravno take in ne drugačne) in upoštevanjem značaja narave v moralnih normah. Finalno gledanje je zamenjalo kavzalno gledanje. Toda oblike, na katere je bila pozorna teleologija, je nemogoče razumeti brez finalnega miselnega vzorca. Poudariti je treba, da je bil teleološki miselni vzorec pozoren predvsem na popolnost (dopolnjevanje) bitja, ne na njegovo izogibanje nevarnostim. Zato je teleološko razumevanje stvari in življenja mogoče hitro povezati z versko interpretacijo sveta, čeprav s stvarjenjskega vidika o stvareh vemo le, da so ustvarjene za Božjo čast (brez kakega določenega namena, ampak zaradi njih samih) in da je tudi človekova prva naloga, da občuduje in časti *smisel* in lepoto (*kozmos*) stvarstva. Svet je nastal na osnovi čudovitega Božjega načrta; vodi ga Božja previdnost. Ko človek občuduje svet, neposredno dojema odgovornost zanj. Na koncu vseh 'zakaj' išče Stvarnikovo obličje, z njim pa tudi lastno obličje. 'Zakaj' tu nima kavzalnega, ampak finalni značaj. Odgovornost za svet presega vsa preverjanja najdenega, je vzorec osebnega odnosa in »pričakovanja sveta« (prim. Rim 8,19 ss.). M. Buber pravi, da je za *dialoško* načelo značilno, da osebni zaimsek 'jaz' postane 'ti'. Potemtakem je teleologija prvi obraz deontologije oziroma njena predpostavka; deontologija je teleologija v najširšem smislu. Človek je bolj svet, če posluša Boga, pa tudi svet ima nekaj od tega. Toda, kot rečeno, ta miselni vzorec se je v dobi humanizma in renesanse nenedoma radikalno spremenil.

Zaradi prevlade družbenih in znanstvenih ciljev je bil naravoslovec kasneje na neki način prisiljen odkloniti podobo sveta s *telosom*. Zanimal ga je le izvor sveta, njegovi zakoni in možnost obvladovanja narave. Svet mu je postal neznanka. Odpovedal se verskemu spoznanju, da je svet ustvarjen, da je dejanje, da ga Stvarnik povsem pozna in da ga lahko človek spozna, če pristane na sodelovanje s Stvarnikom. Ali je nujno, da je začel svet primerjati velikemu stroju, ki teče po mehaničnih zakonih, in ali je to definitiven konec tradicionalnega teleološkega gledanja, je drugo vprašanje. Nekoč so na to gledali predvsem kot na dopolnitev *finalnega* gledanja (Leibniz, Galilei, Kepler). Problem je predstavljalo samo mehanično mišljenje, ki je vzrok vedno videlo pred posledico. Smisel (*telos*) jim je tako postajal vedno večji tujek. Biologi so kasneje *telos* poimenovali s prilagoditvijo, čeprav je prilagoditev 'brez smisla' in zgolj funkcija. Ernst Mayr je ironično rekel, da je naravoslovcem teleologija postala

nekakšna priležnica, brez katere niso mogli živeti, toda v javnosti se z njo niso upali pokazati.³⁹ Podobni so bili grškim sofistom, nesojenim avtorjem relativizma, ki so tradicionalne norme sicer imeli za svete, dejansko pa jim niso pripisovali niti legitimnosti.⁴⁰ Dvojna merila glede postave poznamo tudi iz Svetega pisma (prim. Mt 15,1-20). Naravoslovje je sklevalo takole: »Svet je morda res ustvarjen, toda to za nas sedaj ni pomembno.« Pomembno je bilo prodreti v skrivnost podatkovnega nosilca. V prvem obdobju moderne znanosti je teleologija postala način, kako znanstveno grobst do narave nekoliko omehčati.

6. Širitev teleološkega mišljenja pod vplivom stoično-krščanskega izročila

Glavni naravoslovni ugovor proti finalnemu razumevanju in razlagi sveta – sveta *s telosom* – se je nanašal na statično podobo sveta. Edini *zakaj* se je nanašal na to, *zakaj* so stvari take in ne drugačne. V grški kozmologiji napredek (izpopolnjevanje) stvari 'od zunaj' ni bil predviden. Včasih so to kozmologijo imenovali 'rešitev pojavov'. Duša je bila pri Aristotelu izhodišče opazovanja, ker je bila oblika (forma). Kasneje so prevladale substancialne oblike in duša je postala predmet posmeha, možganska past in prevara. Videli smo že, da je bilo v grški filozofiji, tudi pri Aristotelu, težišče opazovanja na tem, da se živa bitja lahko samostojno gibljejo. S tem živa bitja dokazujejo, da nosijo cilj v sebi.

V kasnejšem nesporazumu glede duše - Aristotel je dušo priznaval tudi živalim (senzitivna duša) in rastlinam (vegetativna duša) - ni bilo več mogoče videti, da je bilo mogoče posamezna živa bitja razvrstiti prav zato, ker so imela dušo, zelo dovršen obstoj, *telos*. Možnost gibanja je govorila o statusu živega bitja. Gibanje je bilo enovito načelo razvrščanja. Glede na to so rastline na slabšem, ker je njihovo gibanje omejeno na rast. Toda tudi to gibanje se *zaveda* svojega cilja. To pojmovanje se je preneslo tudi v moderno dobo. Čeprav so pojmi spremenili svoj pomen, tudi danes rečemo, da je duša (gibanje) enovito središče bitja ter da ima bitje cilj (lastno vrednost) samo v sebi. To izraža zlasti tako imenovana 'avtonomija zemeljskih stvarnosti'.

Ta način razumevanja in izražanja pa je v napoto drugi ideji, ki govori o podrejenosti posameznih bitij naravi kot celoti (in posledično o podrejenosti celotne narave).⁴¹ V grškem miselnem prostoru je to najbrž sto-

³⁹ E. Mayr, *Evolution und die Vielfalt des Lebens*, Berlin 1979, 210; nav. po E. Schockenhoff, *n. d.*, 55.

⁴⁰ Prim. P. Ricoeur, *La metafora viva*, Milano 1979.

⁴¹ Aristotel je teleologijo zagovarja ne le imanentnost cilja, ampak tudi imanentnost narave kot celote. Prim. G. A. Seeck (izd.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

rila šele *stoa*, ki je obenem poudarila človekovo prvenstvo in njegov poseben položaj v svetu. Ko je narava prevzela vlogo celote in je postala *postava*, je bilo z današnjega zornega kota skoraj nujno, da se je tako imenovani naravni zakon spremenil v postavo 'od zunaj'.

Biblična stvarjenjska teleologija je bila ves čas naklonjena 'svetovni duši', čeprav so njeni temelji v tako imenovani stvarjenjski veri. Zanj je svet živa celota, stvarstvo pa je hkrati neizmerna mnogovrstnost bitij. Svet kot celota ni nikoli le vsota posameznih bitij. Vendar moramo poudariti, da je grški miselni svet, ki je vedel za vrednost posameznega bitja in je etiko gradil na osnovi hiše in družine (*oikonomia*), nedvomno vplival na kasnejšo interpretacijo bibličnega kozmosa. Grki so v središče sveta postavili naseljeno zemljo, posestvo, hišo, družino, človeka, kar ravno pomeni *etos*. Svet je človekovo prebivališče. Človek je njegovo središče. V svetu ima poseben položaj. Vse mu je podrejeno.

Svet je dosegel svoj cilj šele v človeku. Božji duh se je lahko izrazil šele v človeškem duhu. Toda grški človek podrejenosti sveta ni razumel tako, kot jo razume moderna naravoslovna znanost, saj je človek še vedno globoko potopljen v naravne procese. Človek je vzvišen nad svetom, toda spoznanje dobrega in hudega in njegova svoboda ga ne ločujeta od sveta, marveč pomenita véliko možnost za celotno naravo. Človek je gospodar nad svetom, a je zanj tudi odgovoren. Na neki način je prednja straža sveta, toda na drugi strani je njegovo središče. Antropocentrizem je normalna posledica tega gledanja.

Grški stoični misleci se niso zadovoljili s tem, da so človeku pripisali prvenstvo v svetu. Ne le da so stvari ustvarjene zaradi človeka, ampak imajo v človeku nekakšno 'možnost' nadaljnje izpopolnitve. Človek je višja stopnja razvoja, vendar pa spet ne tako visoka stopnja, da bi se povsem ločil od drugih bitij. S tem so vzbudila pozornost vsa živa bitja, čeprav le kot podlaga višjim oblikam bivanja oziroma človeku. Premik od Aristotelovega *telosa* do stoične *oikeosis* je pomemben zato, ker se cilj posameznega bitja ne konča na meji posameznih bitij oziroma vrste (*species*), ampak ustvarja možnosti mogočne piramide razvoja, v kateri ima vsako živo bitje svoj prostor in katere vrh je človek. Z današnjega zornega kota je bil ta premik usoden za teleološko mišljenje: bitja namreč niso več imela cilja sama v sebi, ampak je njihovo vrednost določala njemu nadrejena raven življenja. Teleologija je s tem postala tako rekoč univerzalistično tolmačenje sveta, ki vidi v vseh stvareh jasen cilj, namreč človeka. To je vplivalo tudi na gledanje na človeka: tudi človek v zgodnji dobi svojega življenja preteče vse stopnje prejšnjega razvoja (epigenizem).

V tej obliki je teleološki miselni vzorec vstopil v krščanstvo. Avguštín je v človeku občudoval povezanost z živim in neživim svetom: neživi naravi in človeku je skupno bivanje (obstoj), živalim in človeku je skupno življenje, angelom in človeku je skupen duh. Tomaž Akvinski je stopil še

korak naprej in v stvarstvu videl odsev večnega razuma in sijaja: svet ima svoje gravitacijsko polje ne le v človeku, ampak v Bogu-Človeku. Vse stvari težijo k temu, da bi predstavile Božjo lepoto in dobrost. Bogopodobnost je udeležba na Božji veličini, na Bogu, ki daje svojemu stvarstvu tudi na drugih ravneh različne sposobnosti in moči, da ga predstavijo (naravno razodetje). Smisel (*finis ultimus*) tega razodetja je zastonskost: Bog se hoče razodeti, zato stvari ne skrivajo svoje sorodnosti z Bogom. Krščanstvo je hotelo celoten kozmos izraziti kot *dejanje* ter mu tako dati smisel. Nič več ni zgolj samó v sebi mirujoča veličina, ampak je nemirno in teži k cilju, ki ga ima in hkrati nima v sebi. Nemir sveta in človekov nemir imata sedaj tudi ime: vse žive in nežive stvari imajo svoj smisel v tem, da postanejo na čim bolj popoln način deležne Božje popolnosti. Svet bo dosegel svoj vrhunec v tem, ko bo v svoji sredi rodil bitje, ki bo popolnoma odgovorilo na Božjo pobudo, ga popolnoma ljubilo ter se popolnoma udeležilo njegove veličine. S tem se je Tomaž približal prvotnemu teleološkemu miselnemu vzorcu: Bog je hotel svojim stvarjem namenoma dati *tudi* svojo dobrost; svet ni samo resničen, ampak tudi dober. Tomaž Akvinski pravi, da je človek postal prvenec stvarstva s tem, ko je povsem užil Božjo dobrost in spoznal njeno bistvo, ljubezen, seveda z namenom, da dopolni stvarstvo.⁴² Ni pa pozabil na človekovo šibkost in njegovo odvisnost od stvari, ki mu dajejo hrano, obleko in toplino.

7. Zapostavljanje teleološkega miselnega vzorca v novem veku

Tomistična stvarjenjska filozofija in teologija ter njima ustrezen teleološki svetovni nazor, ki je v središče sveta postavil človeka, je predstavljal učinkovit in impozanten vrh stoično-krščanskega antropocentrizma. Skozi stoletja je oblikoval specifično evropsko razumevanje narave, naravnega zakona ter normativnosti (človeške) narave. Celo potem, ko je moderna naravoslovna znanost obrnila krmilo v razumevanju narave, je evropsko krščanstvo hotelo brez vprašanj uveljaviti oziroma vsiliti miselnost, ki je stala v neposrednem nasprotju s humanizmom. Naravoslovne znanosti so bile močnejše. Teleološki miselni vzorec so postavile pod vprašaj, ker jih je utesnjeval in se je zdelo, da je o njem že zdavnaj vse odkrito in znano. Znanosti so se uprle, da bi bile še naprej v službi teologije in vnaprej postavljenih okvirjev.

Preden je naravoslovec prišel tako daleč, da si je hotel podvreči naravo, je presenečen ugotovil, da narava skriva neverjetne skrivnosti, ki zahtevajo nov odnos do nje. S teleološkega zornega kota je ta nova podoba narave kot neznanke postala nesreča ne le za naravo, ampak tudi za člove-

⁴² Tomaž Akvinski, *S.th.* I 19, q 5 ad 3: »... *et voluit eum esse hominem, ut fruetur ipso, vel ad complementum universi*«.

ka. Nenadoma se je podrla predstava o *že znanem*. Naravoslovec seveda ni niti opazil, da si je s tem, ko je zavrnil prejšnjo podobo o naravi, naravo tako rekoč podredil ter ji preprečil, da bi se mu razodevala. Zaradi presenečenja nad odkritjem preprostih zakonitosti, ki so mu 'dovolile' misliti drugače, ni mogel več čakati in je naravo podredil svoji radovednosti, namenom in ciljem. Če z razmeroma velike razdalje, ki nas loči do začetka novega veka, ponovno premislimo obrat, ki se je zgodil v pojmovanju narave, potem lahko rečemo, da je bila to človekova nora domišljavost. Človek ni bil več del statičnega reda, ki mu je bil do neke mere odprt in znan. Sam sebe je začel doživljati kot nasprotnika narave in naravo kot tujca, ki skriva neznane zakonitosti in možnosti, te pa so mu v bistvu dane na razpolago, da jih odkrije, si jih vzame in podredi. Tako je začel naravo raziskovati, preskušati in uporabljati.

Sprememba je bila velikanska. Udarna moč *protiteleološke* miselnosti je bila dovolj velika, da ni povzročila le sesutja splošne namembnosti stvari oziroma izničenja predstave, da nosijo stvari smisel same v sebi ter da so podrejene višjim namenom, ampak je do skrajnosti izkoristila stoično predstavo o piramidi - podrejenosti nižjih oblik bivanja (življenja) višjim.

V hitrem razvoju znanosti zasluži posebno pozornost dejstvo, da je vprašanje podrejenosti zadelo tudi človeka. Medtem ko si je človek podredil naravo ter ji odvzel njeno skrivnostno, vendar 'znano' podobo, je le korak naprej tudi sam postal žrtev miselnosti, da je mogoče na vse gledati z vidika koristi. Na isti način kot je bila izrinjena teleološka misel, se je v obliki objektivnega pojmovanja narave vrnil teleologizem, ki je bil sedaj na drugi strani in mu človek ni več pripadal. Narava je postajala vse bolj mehanični sistem. Janez Kepler je s teorijo o magnetnem polju in gibanjem nebesnih teles postavil temelje sodobni fiziki.

Ukinjanje tradicionalnega teleološkega mišljenja seveda ni ostalo pri tem. Zajelo je tudi druge stvari in živa bitja. Znanstveno spoznanje stvari ne spoznava po njihovi različnosti, ampak jih poskuša skrčiti na nek skupni imenovalc in potem na tej osnovi ugotavljati morebitne razlike med njimi. Ta način gledanja je znan tudi v eni od medicinskih antropologij, ki ni več pozorna na individualnost in osebne kvalitete posameznika, ampak na človeka gleda z vidika brezoblične snovi, organov in tkiv, iz katerih je sestavljen. Francis Bacon je sholastično naravno filozofijo imenoval 'pesmice revne človeške duše' in s filozofi tega kova ni hotel več niti polemizirati, pač pa je postavil temelje goli dejavnosti, poskusom, merljivemu in mehničnemu poteku naravnega dogajanja. Njegovo geslo je bilo, da je treba živo naravo razrezati in jo potem cepiti narazen toliko časa, dokler ne postane brezoblična materija, ki je popolnoma podrejena fizikalnim zakonom.

Iz prizadevanja, da bi mnogovrstnost naravnega sveta skrčili na geometrijske in kinetične količine, so zrasli veliki predstavniki nove znanosti. Ta je zablestela v 17. stoletju. Znanstveno-teoretične vidike je

kasneje v svojem delu *Essay Concerning Human Understanding* (1690) povzel John Locke in v njem razvil nauk o primarnih in sekundarnih kvalitetah stvari. S tem je legitimiral eksperimentalne metode v odnosu z naravo. Nekatere stvari, ki so za nas pomembne, na primer vonj, okus, vlažnost, barva, zven itn., so za znanstvenika sekundarne kvalitete in tako rekoč nepomembne, saj o stvari ne povedo nič posebnega. Zato pa je toliko bolj poudaril primarne kvalitete. Te pa dojamemo šele takrat, ko jih lahko izrazimo s številkami ali merljivimi postopki.

Zgodovina novodobne znanosti je najbrž tudi vzročno povezana z izginjanjem teleološkega mišljenja in z vzpostavljanjem vladanja nad naravo. Vprašanje je, ali je bila tradicionalna teleološka miselnost sama tako slabotna, da se ni mogla upreti novostim in ponuditi svojega načina gledanja na svet, ali pa je nova znanost res načrtno izpodrinila teleologijo ter poskušala stvari reducirati na nekaj objektivnih konstant. Takih primerov je v zgodovini več. Najbrž najbolj nazoren je primer 'nedeljske dolžnosti', ki jo lahko obravnavamo v okviru naturalistične zmote. René Descartes (1596-1650), ki skupaj s Francisom Baconom sodi k teoretičnim utemeljiteljem novodobne znanosti, je v *Discours de la methode* uveljavil popolno matematizacijo oziroma geometrizacijo naravnega sveta. To pa je most med naravoslovno znanostjo in tehniko. Svet je hotel predstaviti kot *res extensa*, brezoblično materijo, ki je brez skrivnosti, brez lastnega pomena, zgolj snov za poljubne namene. Ko je naznanil tezo, da med človekom in naravo obstaja velika podobnost in sorodnost, da imata kot merljiva snov iste značilnosti, in je s tem morebitni teleološki prostor omejil do skrajnosti, je hkrati tudi sprostil nedoumljivo raziskovalno radovednost in energije, saj človeške narave (snovi) odslej ni več utesnjeval duh (duša). V odnosu med človekom in naravo je prišlo najprej do načelne izravnave na osnovi merljive in brezoblične snovi (tkiva), nato do praktične ukinitve tradicionalnega antropocentrizma in namembnosti narave, nazadnje do načelnega dualizma. Tudi človek je stvar med stvarmi, ni niti središče niti cilj sveta, ampak je obrtnik, lastnik, gospodar narave. Descartesova doktrina stoji v ozadju znanstvenega svetovnega nazora, ki je dualističen.⁴³ Pojavi se povsem nov antropocentrizem. Človek je naravo začel sistematično podrejati svoji volji in namenom. Tudi človeško naravo. Descartes je najbrž že videl, kako razpada tradicionalni antropocentrični svetovni nazor. Človek je postal središče sveta kot strog, neopredeljen in objektivni opazovalec, raziskovalec in preizkuševalec.

Človeštvo se je začelo zavedati posledic razpadanja teleološkega miselnega vzorca šele v 20. stoletju, ko se je zavedelo, da stoji pred dvoreznim

⁴³ E. Schockenhoff, *n. d.*, 61. Po njegovem je netočnost v razlikovanju med obema pojmom vodila do zgodovinskih netočnosti in sistematičnih napak glede razlike med antropocentrizmom in biocentrizmom.

tehničnim napredkom: življenje bo skrčilo na eno samo kemično formulo. Ni dvoma, da je človek z moderno znanostjo dosegel zavidljive uspehe. Tudi uspehi v medicini so naravnost fantastični in osupljivi. Toda cena, ki jo za to plačuje, je zelo visoka: človek se je odtujil naravi in naravnim temeljem življenja, izkustvu lastne telesnosti in razmerju med telesom in dušo. V začetku je morda šlo za to, kako naj se človek zavaruje pred naravo. Danes pa gre za to, kako varovati naravo pred človekom, tudi človeško naravo (to je dokazoval že Leibniz s svojo teodicejo). Človek je postal hladen in ga niti obramba narave niti obramba sebe v naravi ni več zanimala. Gonilo znanstvenega raziskovanja in spoznanja je hladno dialektično načelo, v katerem ni nobene navezanosti na naravo ali 'sestrske zaveze' med človeško naravo ter živo in neživo naravo zunaj človeka. Razumljivo je, da je znanstvenik s tem porinil v kot tudi svoj doživljajski svet, občutje in domišljijo.

Sklep: Je teleološki miselni vzorec mogoče obnoviti?

Teleološke problematike, povodov in motivov, ki so povzročili njeno izginjanje, ne bi videli dobro, če ne bi vzporedno s tem upoštevali dejstva, kako je sodobna znanost človeka, ki ga je najprej izrinila iz narave, ponovno pripeljala nazaj vanjo. V 19. stoletju v znanostih (znanstvenem svetovnem naztoru) prevladuje zanos, da je mogoče vse razložiti z vzroki in posledicami. To prepričanje je dlje časa zagrinjalo nasprotje med znanostjo in evolucijo, kajti bolj izrazito kot v evoluciji, ki je človeka pripeljala nazaj v živalski svet, se obrat ne bi mogel zgoditi. Evolucija je ponovno postala pozorna na mnogovrstnost živih vrst. Danes je evolucija nemi kritik genetske tehnologije.

Po Kopernikovem obratu oziroma sestopu (obglavljenju) geocentrizma je evolucija v novem veku postala druga velika 'bolezen' modernega človeka. Toda njen vrhunec je bil, ko v spoznanju o človekovi pripadnosti naravi ni več našla nobene teleološke vrednosti. Če se je razvoj dogajal z naključnim izborom in prilagoditvijo vrst trenutnim razmeram, je domneva, da je razvoj usmerjen ter da ima svoj vrhunec v človeku, izgubila sleherni pomen in smisel. Celo preživetja vrst ali njihove množitve ni mogoče pojasniti finalno. Če že nastopijo strukture, ki so analogne jasni usmeritvi k cilju, na primer da določena bitja spadajo skupaj, potem imajo ti dogodki za evolucionista status 'kakor če'. Praktično nimajo nobenega pomena. Posledice tega gledanja so na dlani: človek nima večje vrednosti kot druga živa bitja in v odnosu z drugimi vrstami nima nobene prednosti. Za evolucionizem je človek predvsem *species*. Pojem *homo sapiens* pomeni nekaj samo človeku, v celotnem evolutivnem procesu pa nima nobene vrednosti in nobene prednosti pred drugimi vrstami. Tudi človek je proizvod splošne kozmične evolucije, ki nima nobenega cilja. Darwin

je svojim sodelavcem prepovedal uporabo besed 'višji' in 'nižji', kajti to bi pomenilo, da na vse gledajo z določenega vidika.⁴⁴

Nekateri sodobni misleci, na primer Nikolai Hartmann⁴⁵ (1882-1950) in Henri Bergson⁴⁶ (1859-1941), so hoteli evolucionistično kritiko teleologije podzidati s filozofskimi argumenti. Hartmann je najbrž nameraval kritizirati teleologizem oziroma to, kar je od teleologije preživelo v etičnih teorijah. Svojo kritiko je razumel kot dokončno preseženje teleologije. Bergson pa je menil, da je njegova naloga prispevati k obnovitvi teleološke miselnosti v najboljšem smislu besede. Njuna prispevka k temu vprašanju se v marsičem razhajata, v marsičem pa tudi prekrivata. Hartmann je imel za popolnoma nesprejemljiv tisti model razvoja, ki bi ga vodil nek cilj (*telos*) v prihodnosti, saj proti temu govori vzročna določenost iz preteklosti. Bergson pa je protestiral samo proti določenemu teleološkemu razumevanju stvarnosti, ki se ni povsem rešilo predpostavke o mehaničnem nasprotniku in je hotelo do konca ostati zaprt sistem. Tej nevarnosti zapade teleološki miselni sistem vedno, kadar si *cilj* določenega bitja predstavlja kot že vnaprej obstoječ vzorec, ki ga je treba le uresničiti, ne priznava pa stvarnosti kot take. Tej miselnosti je lastna predpostavka oziroma nekakšna vera, da je v osnovi (*in nuce*) že vse določeno ter da je mogoče prihodnost razbrati iz sedanjosti oziroma iz preteklosti. To ni le tuje prvotnemu pomenu *telosa*, ampak je tudi prva in glavna nevarnost finalizma. Po Bergsonu ga mora preseči '*élan vital*'. Trdil je, da teleološkega razumevanja nikoli ne bi smeli jemati kot nekakšen mehaničen predujem prihodnosti. V tem se je približal povabilu razodetja, naj človek postane sodelavec oziroma soustvarjalec.

Bergson seveda kritizira teleologizem, ki je na glavo postavljena teleologija in za seboj potegnil mnoge zmote. Če pomislimo na zaprt sistem evolucije, ki se odvija po vnaprej določenem načrtu, potem bi moral razvoj korak za korakom dosegati višjo raven in večjo harmonijo, podobno kot hiša, ki si jo je zamislil dober arhitekt. O harmoniji lahko govorimo kvečjemu v začetku razvoja, kasneje pa se gonilna sila razvoja razcepi. Razvoj ni več harmoničen, ampak posamezne silnice razvoja težijo vsaka v svojo smer, tako da si med seboj na videz celo nasprotujejo. Edinosti narave si ne moremo misliti kot vnaprej narejenega načrta, sistema ali cilja, ki nekje iz prihodnosti izvablja vedno popolnejše oblike življenja, lahko pa si jo predstavljamo kot močan začetni impulz, ki se pod vplivom življenjskega poleta (*élan vital*) vedno bolj cepi in razhaja. Kot drevo.

Ustvarjalnost življenja in življenjskih oblik ni rezultat ciljne ideje, kot se na prvi pogled zdi, ampak se odvija na neki 'višji' ravni, ki jo z razu-

⁴⁴ R. Löw - R. Spaemann, *n. d.*, 218 ss.

⁴⁵ N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin 1966.

⁴⁶ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1908.

mom izražamo le postopoma, s težavo in še tedaj le približno. Teleološko mišljenje, ki *telos* razume kot nekakšen vnaprej in 'od zunaj' predpisan cilj, je ne le preozko, da bi z njim lahko izrazili pojavne oblike življenja in razvoj dojeli kot celoto, ampak - ko je govor o posameznih pojavnih oblikah - po Bergsonovem mnenju tudi preširoko in preohlapno. Dejstvo, da teze teleološkega mišljenja niso nespravljljive s sodobnimi naravoslovnimi znanostmi, ni odvisno niti od tega, da teleološko mišljenje vidi gibalno razvoja v zavesti (ta sicer ni nujno identična s človeškim duhom), niti od tega, kako razume mnogovrstnost življenjskih oblik in poudarja razlike med človekom in živaljo. Nespravljljiva z znanostmi je predvsem teza, da dejanski razvoj poteka v zaprtem sistemu in v statični vnaprej določeni shemi, v katerem prevladuje stoično-krščanski antropocentrični svetovni nazor. Po Bergsonovem mnenju je treba to tezo (ugovor) novodobnih znanosti vzeti zares, jo filozofsko razvijati naprej ter upoštevati v etičnih razpravah. Podobno se izraža tudi Luhmann. Glede na Bergsonov predlog naj bi moralna filozofija postala bolj pozorna do življenja (biocentričnost). Mnogi sodobni etični predlogi se nanašajo predvsem na varovanje življenja. H. Jonas⁴⁷ je predlagal načelo odgovornosti, J. Rawls⁴⁸ je govoril o razumu (razumnost, razumljivost) pri odločitvah, o tančici nevednosti in spoštovanju drugače mislečih, A. MacIntyre je govoril o človekovi participaciji na različnih ravneh (komunitarizem), J. Habermas in K. O. Apel⁴⁹ sta v postmoderni komunikacijski družbi videla prostor predvsem za diskurzivno etiko in komunikativno delo. Mnogi od teh predlogov izvirajo iz ekološke refleksije.

Povzetek: Anton Mlinar, Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem

Teleologija oziroma teleološko mišljenje spada med dragocene dediščine grške moralne filozofije, ki se je na svoji zgodovinski poti srečalo tudi z judovsko-krščanskim izročilom. Izvira iz telosa, to je popolnosti ustvarjenega, zlasti živega sveta, ter procesa izpopolnjevanja in rasti. To mišljenje je skozi stoletja sooblikovalo moralno filozofijo. Ko se je na začetku novega veka miselni vzorec radikalno spremenil, se je zamajalo ravnotežje med človekom in svetom. V 20. stoletju je na tem področju prišlo do nevzdržnih zaostritev. Sodobni moralni filozofi pripisujejo velik pomen prav obnovitvi teleološkega mišljenja. Za moralno teologijo je razvoj v moralni filo-

⁴⁷ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984.

⁴⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971; T. Jamnik, *Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti*, v: BV 60 (2000), 5-23.

⁴⁹ K. O. Apel - M. Kettner (izd.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996.

zofiji toliko bolj pomemben, kolikor bolj je kriza na tem področju posledica poznih ali celo neustreznih odgovorov krščanstva na razvoj sodobnega etosa. Tukaj nakazujemo nekatere načelne vidike, in sicer najprej kot vprašanje o možnosti obnovitve teleološkega mišljenja, nato pa tudi kot vprašanje, kako lahko vera s svojo specifično občutljivostjo nevidno oblikuje razumevanje sveta. Vpričo sodobnih družbenih, kulturno-političnih in znanstvenih zadreg, ki jih je človeštvo dobilo z redukcionizmom, ter upravičenih in neupravičenih človeških teženj in interesov je treba postaviti ustrezno pojmovanje živega in neživega sveta.

Gljučni pojmi: avtonomija zemeljskih stvarnosti, bioetika, dualizem, komunikacija, kozmos, moralna filozofija, narava, naravni zakon, teleologija, življenje.

Summary: Anton Mlinar, Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Philosophy and Life

Teleology or teleological thinking is an important heritage of Greek moral philosophy also encountering Jewish-Christian tradition in the course of its history. It originates from *telos* i.e. the perfection of the created world, especially the animate one, and the process of improvement and growth. Over the centuries, this thought participated in shaping moral philosophy. When at the beginning of the modern era the pattern of thought radically changed, the balance between man and world was shaken. In the 20th century the situation worsened. Modern moral philosophers attach much importance to a renewal of teleological thought. This development in moral philosophy is all the more important for moral theology since the crisis in this area is also a consequence of some late or even inappropriate responses of christianity to the development of modern ethos. The paper indicates some fundamental questions such as whether teleological thought can be renewed and how religion with its specific sensitivity for the invisible can contribute to the understanding of the world. In view of the present embarrassing social, cultural, political and scientific situation in which the humanity has found itself as a consequence of reductionism as well as in view of justified and unjustified human endeavours and interests, it is necessary to put up an appropriate conception of the animate and inanimate world.

Key words: autonomy of earthly affairs, bioethics, dualism, communication, cosmos, moral philosophy, nature, law of nature, teleology, life.

Slavko Krajnc

Karel Jaš, liturgik (1901–1999)

Pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Letos mineva 100 let od rojstva in dve leti od smrti vnetega buditelja liturgičnega gibanja na Slovenskem, liturgista Karla Jaša. Ob prvi obletnici smrti je dr. Julka Nežič predstavila v članku *Besedila za ljudsko bogoslužje* nekatere njegove pomembnejše liturgične priročnike, ki jih je izdajal v tridesetih letih dvajsetega stoletja.¹ V predstavitvi je navedla nekatera neznana dela iz njegove bogate knjižne zapuščine in nekatere druge stvaritve, s katerimi se predstavlja kot velik prevajalec liturgičnih razprav in del. Kopije njegovih pisem, dekrete, pridige, liturgične priročnike, revije in nekaj njegovih knjig hrani Teološka fakulteta, enota v Mariboru, v kabinetu katedre za liturgiko. Nekatere knjige je prevzela Teološka knjižnica v Mariboru, druge pa Župnijski urad sv. Egidija v Šentilju pod Turjakom.

Pričujoči pregledni članek želi na podlagi Jaševe zapuščine in novih spoznanj nadgraditi doslej znano in predstaviti Jaša in njegovo raznoliko ustvarjanje ter mu pripraviti ustrezno mesto v COBISSu.

1. Življenjska pot

Rodil se je 20. decembra 1901 v župniji Št. Ilj pod Turjakom (Mislinja). Osnovno šolo je obiskoval v Šentilju, gimnazijo v Celju. Po polletnem študiju slavistike v Ljubljani se je vpisal na bogoslovje v Mariboru in bil posvečen za duhovnika 27. junija 1926. S pastoralnim delom je začel kot 2. kaplan v župniji sv. Nikolaja v Žalcu² in nadaljeval

¹ J. Nežič, *Besedila za ljudsko bogoslužje ali »liturgija sv. Urbana«*, v: J. Juhant, Zbornik ob 80-letnici TEOF UL, Ljubljana 2000, 163-173.

² Od 20. 11. 1926 do 15. 8. 1930 (prim. dekret Lavantinskega knezoškofijskega ordinariata št. 1546 z dne 17. 11. 1926).

pri sv. Urbanu pri Ptuju,³ v Koprivniškem Ivancu,⁴ v Št. Ilju pod Turjakom,⁵ Sv. Joštu nad Turjakom,⁶ Razborju pri Slovenj Gradcu,⁷ Sv. Miklavžu pri Slovenj Gradcu,⁸ Sv. Rešnjem Telesu v Mariboru,⁹ Slomškovem dijaškem semenišču, kjer je poučeval angleščino, nemščino in francoščino¹⁰ in pri Sv. Magdaleni v Mariboru.¹¹ Ob pastoralnem delu na omenjenih postojankah je kot začasni vikar nadomeščal duhovnike v času

³ Od 15. 8. 1930 do 1941 (prim. dekret Lavantinskega knezoškofijskega ordinariata št. 1739 z dne 6. 8. 1930). Po pripovedovanju njegove sestre Vere naj bi Jaš pustil pri sv. Urbanu okrog 6000 knjig, od katerih ni ostalo po vojni skoraj nič, razen nekaterih, ki so jih farani skrili in mu jih ob vrnitvi izročili. V prijavi vojne škode je Jaš prijavil 5500 knjig in več rokopisov, za kar je dobil takratnih 275.000 dinarjev odškodnine (prim. rokopisni spisek Prijave vojne škode in Sklep o cenitvi vojne škode Okrajne komisije za vojno škodo Ptuj št. 4296/1945).

⁴ Leta 1941 je bil od okupatorja skupaj z drugimi duhovniki zaprt v nekdanjem kapucinskem samostanu na Ptuju. Od tam so ga odpeljali do hrvaške meje in ga skupaj z drugimi duhovniki napodili čez mejo. Ko je prispel v Zagreb, se je zanj zavzel škof Alojzij Stepinac in ga sprejel kot misijonarja. 26. 5. 1941 ga je imenoval za duhovnega pomočnika v župniji Koprivnički Ivanec (prim. Nadbiskupski duhovni stol u Zagrebu, broj 4030/1941), nato 16. 12. 1941 za začasnega upravitelja župnije Ivanec (prim. dekret št. 21-244/1941), 9. 12. 1942 za duhovnega pomočnika v župniji Podgorač. Štiri dni kasneje je bil razrešen ter ponovno imenovan za subsidiarja župnije Koprivnički Ivanec (dekret št. 4030/1942). Tam je Jaš ostal do konca okupacije leta 1945. Med ohranjenimi dokumenti je pismo, ki pravi: »Mjesni Narodni odbor Koprivnički Ivanec, Broj 802/45. Potvrđuje se, da je drug Karel Jaš, rod. 20. 12. 1901. u Mislinji, koji je bio 1941. od okupatora prognan u Hrvatsku, sve vrijeme od 27. 5. 1941. do 17. 6. 1945. službovao kao duhovni pomoćnik u ovdješnjoj župi. Spomenuti sve ovo vrijeme nije saradivao ni s okupatorom ni s ustašama, već je naprotiv simpatizirao sa N.O. pokretom od svega početka. Bio je među onim slovenačkim svećenicima, koji od »Nezavisne Države Hrvatske« niju su primali nikakve plaće. S.F.S.N. U koprivničkom Ivancu, dne 13. IX. 1945.

⁵ Na majhen listič si je Jaš zapisal: Lav. kn.šk. ordinariat št. 1421 v Mariboru, 22. 10. 1945. na podlagi pristanka Ministrstva za notranje zadeve za Slovenijo z dne 11. 9. 1945. Kab. 171/45 se Vam odkaže za izvrševanje dušnopastirske službe kaplansko mesto v župniji sv. Ilja pod Turjakom z veljavnostjo od 15. 10. 1945.

⁶ Imenovan za soupravitelja župnije sv. Jošta na Kozjaku (prim. Lav. škof. ordinariat v Mariboru dne 23. 2. 1953, št. 525 / 1953) in razrešen te službe 8. 10. 1953 (prim. Dekanijski urad Nova cerkev, Šmartno v Rožni dolini št. 58).

⁷ Imenovanje za začasnega duhovnega pomočnika pri sv. Danijelu v Razborju (št. 623 dne 17. 3. 1958).

⁸ Od leta 1958 do 1. 11. 1959.

⁹ Duhovni pomočnik od 1. 11. 1959 do 1. 10. 1961 (prim. Lav. škof. ord. št. 2574 iz dne 17. 10. 1959; št. 1434 z dne 8. 6. 1961, ko ga je škof imenoval za en mesec, to je od 21. 6. do 16. 7., za vikarja namestnika).

¹⁰ Prim. pismo Josipa Meška, ravnatelja pisarne Škof. ord. v Mariboru št. 2454 z dne 21. 9. 1961; dekret št. 2454 z dne 29. 9. 1961.

¹¹ Dekret Škof. ord. v Mariboru št. 2460-3 z dne 6. 10. 1962. Tu je deloval od 10. 10. 1962 do 29. 4. 1964.

bolezni¹² ter hkrati opravljal razne druge službe: službo škofijskega knjižničarja,¹³ prosinodalnega sodnika škofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru,¹⁴ prevajalca sodnih spisov na škofijskem sodišču,¹⁵ prevajalca spisov za proces beatifikacije,¹⁶ prevajalca liturgičnih besedil¹⁷ in službo stenografa pri sestankih Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov.¹⁸ Bil je član raznih škofijskih komisij in svetov.¹⁹ V Jaševi zapuščini najdemo liturgična predavanja duhovnikom ptujske dekanije, ki jih je imel že kot kaplan pri Sv. Urbanu pri Ptujju v letih 1932, 1934, 1936 in 1939. Obravnaval je naslednje teme: *Dejavno sodelovanje vernikov pri maši*, *Živo župnijsko občestvo in zakramenti* ter *Pomen nedelje in kako postopati s takšnimi, ki med bogoslužjem postajajo pred cerkvijo*. To so bila njegova izrazito plodna leta, v katerih je pripravljal tudi liturgične priročnike pod skupnimi naslovi, kot so: *Besedila za ljudsko liturgijo*, *Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo* ter *Večernice*. Z omenjenimi priročniki je postal »duša« liturgičnega gibanja na Slovenskem. Na svojevrsten način je tako pripravljajl pot k liturgični prenovi 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

Ko je bil jeseni leta 1968 v Mariboru znova odprt oddelek Teološke fakultete v Ljubljani, je postal Jaš predavatelj liturgike. To delo je oprav-

¹² Prim. dekret generalnega vikarja Cukala št. 560/1950, s katerim ga nastavi za vikarja od 25. 3. do 16. 4. 1950 v Mežici; dekret škofa M. Držečnika št. 2149/2 iz dne 30. 9. 1950, s katerim ga postavlja za vikarja pri sv. Janžu na Dravskem polju; pismo generalnega vikarja dr. Josipa Meška z dne 20. 12. 1963 št. 3269, s katerim ga je imenoval za vikarja namestnika v župniji Št. Vid nad Valdekom; dne 4. 12. 1964, št. 3125 za vikarja namestnika v župniji Dramlje; 3. 6. 1966, št. 527 ga je škof dr. M. Držečnik imenoval za župnijskega upravitelja v Št. Ožbaltu ob Dravi in Sv. Katarini na Kapli; 12. 5. 1967, št. 443 ga je generalni vikar dr. Josip Meško imenoval za vikarja namestnika v župniji Svečina in Sv. Jurij ob Pesnici.

¹³ 16. 4. 1964, št. 1037, ga je škof dr. M. Držečnik razrešil službe kaplana pri sv. Magdaleni v Mariboru in ga imenoval za škofijskega knjižničarja v Mariboru. To službo je gotovo opravljal vsaj do leta 1967, kakor je razvidno iz cele vrste dopisov Škofijskega ordinariata, kjer ga naslavlja z imenom »Škofijski knjižničar«.

¹⁴ Prim. dekret Lav. škof. ord. št. 975 z dne 21. 8. 1965.

¹⁵ Prim. dekret Lav. škof. ord. št. 1844 z dne 30. 8. 1951

¹⁶ Prim. pismo Josipa Meška z dne 19. 1. 1962.

¹⁷ Iz pisem, ki so ohranjena, je razvidno, da je sodeloval pri prevajanju odlomkov za Bogoslužno branje Molitvenega bogoslužja in prevedel nekatera pisma sv. Ambroža in sv. Anzelma (prim. pismo z dne 6. aprila 1976).

¹⁸ Prim. razna pisma CMD-ja, npr. pismo št. 238/54 z dne 12. 11. 1954, št. 36/2-55 z dne 4. 6. 1955. Iz Jaševega odgovora, naslovljenega na CMD z dne 18. 8. 1955, je razvidno, da se je moral začeti učiti novejše stenografske pisave, saj zapiše: »Predelujem nov Rakušev sistem stenografije, ki je znatno krajši in popolnejši. Treba pa bo vsekakor še precej vaje, preden bom mogel preiti iz starega na novo.«

¹⁹ Član komisije za pripravo Propriuma Lavantium (prim. pismo škofa M. Držečnika št. 1471 z dne 2. 7. 1961); član Škofijskega liturgičnega sveta, ki je bil ustanovljen 5. 2. 1955.

ljal vse do leta 1986. Po upokojitvi se je preselil v Št. Ilj in tam kot duhovni pomočnik pomagal v domači župniji, še posebej v podružni cerkvi sv. Urha v Dovžah. Leta 1976 je obhajal zlato mašo, 1986 biserno in leta 1996 železno mašo. Osemnajstega avgusta istega leta je imel v farni cerkvi sv. Urbana v Destrniku ponovitev železne maše, kjer je v letih 1930 do 1941 kaplanoval. Ob tej priložnosti so na pročelju cerkve slavljencu v čast odkrili spominsko ploščo.²⁰ Leta 1998 je prejel od domače občine naslov častnega občana Mislinje.²¹ Po dolgem in bogatem življenju je sklenil svoje bogoslužje življenja 17. februarja leta 1999, star 98 let.

2. Jaš - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Karel Jaš je kot kaplan pri sv. Urbanu pri Ptujju po zgledu Pija Parscha izdajal majhne priročnike za dejavnije sodelovanje pri bogoslužju. Z njimi je v prvih desetletjih liturgičnega gibanja pri nas uvajal občestvena liturgična obhajanja in pripravljajal pot liturgični prenovi drugega vaticanskega cerkvenega zbora. Svojo posebno ljubezen do obhajanja svete maše je pokazal z vstopom v Mašno zvezo 6. januarja 1931,²² pozneje pa z uvaanjem komentarjev in obhajila s hostijami, ki jih je pri maši posvetil in ki so jih verniki pred mašo sami dali v ciborij. S temi in podobnimi novostmi je sicer prišel večkrat navzkriž z verniki,²³ a je kljub temu ostal zvest zahtevam liturgičnega gibanja na Slovenskem. Njegove priročnike lahko razvrstimo na več sklopov:

2.1. V prvem sklopu gre za priročnike, ki jih je izdajal Jaš pod skupno oznako *Besedila za ljudsko liturgijo* in so že predstavljena v navedenem članku Julke Nežič. Gre za priročnike *Sveta maša prvoobhajancev* (št. 1), *Sveta maša šolske mladine s skupno molitvijo in petjem* (št. 2), *Krst in krstna obnova* (št. 3), *Trpljenje Gospodovo* (št. 4), *Molite mašo* (št. 5) in *Križev pot* (št. 6). Po zunanji obliki so bile to žepne tiskane knjižice. Večkrat so bile ponatisnjene, kar zgovorno pove, da so jih s pridom uporabljali.

V to skupino sodi tudi novo odkrita knjižica *Božične jutrnjice* z zaporedno številko 7. Iz neznanih razlogov ni izšla v tiskani obliki, ampak le ciklostilni.²⁴ V njej so štiri molitvene ure, in sicer *Jutrnjice* in tri

²⁰ Prim. Železna maša Karla Jaša. 70 let duhovniškega poslanstva slovenstvu, v: Tednik, 22. avgust 1996, str. 11.

²¹ Prim. Silvo Jaš, Slovesnost ob občinskem prazniku v: Koroški tednik, 2. julij 1998, str. 6.

²² Prim. podobico Mašne zveze v prid afriškimi misijonom, na kateri piše, da je bila ustanovljena od Družbe sv. Petra Ksaverja in leta 1908 v Rimu kanonično potrjena. Sestavlja jo 300 sv. maš, ki se vsako leto berejo v kapelici sv. Petra Ksaverja v Rimu.

²³ Prim. razna anonimna pisma, ki se nahajajo v Jaševi zapuščini.

²⁴ Božične jutrnjice. Besedila za ljudsko liturgijo št. 7. Založil župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1937, 1 - 27.

Nočnice za praznik Gospodovega rojstva, s katerimi je Jaš omogočil ljudstvu duhovno pripravo na obhajanje božične polnočne maše.

2.2. Drugi sklop Jaševih priročnikov so **Večernice**, ki kronološko in po zunanji obliki sledijo omenjenim molitvam *Jutrnjic* in *Nočnic*. V Jaševi zapuščini so se ohranile naslednje:

- Večernice št. 1. *Večernice za štiri nedelje v adventu*, Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1937, 1-15.

- Večernice št. 2. *Marijine večernice. Za praznik Marijinega brezmadežnega spočetja, Marijine praznike med letom in za praznik Marijinega vnebovzetja*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1937, 1-15.

- Večernice št. 3. *Božične večernice za praznike: Božič, sv. Štefan, sv. Janez, sv. nedolžni otroci, nedelja v božični osmini*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1937, 1-15.

- Večernice št. 4. *Večernice za praznik Gospodovega obrezovanja*. Sv. Urban pri Ptujju 1939, 1-4.

- Večernice št. 5 niso ohranjene.

- Večernice št. 6. *Večernice Gospodovega razglasenja*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-10.

- Večernice št. 7. *Večernice Svete družine. Na nedeljo v osmini razglasenja*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-9.

- Večernice št. 8. *Večernice za nedeljo po razglasenju*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-12.

- Večernice št. 9. *Večernice na svečnico*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, ohranjeni samo dve strani.

- Večernice št. 10. *Večernice za tri predpostne nedelje*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-12.

- Večernice št. 11. *Večernice za štiri postne nedelje*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-11.

- Večernice št. 12. *Nedeljske večernice za pasijonski čas (na pasijonsko in cvetno nedeljo)*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-10.

- Večernice št. 13. *Večernice za veliko noč in v osmini*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-10.

- Večernice št. 14. *Večernice za nedelje po veliki noči*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-11.

- Večernice št. 18. *Večernice za praznik sv. Rešnjega Telesa in nedeljo v osmini*. Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-10.

Kakor so v prvih stoletjih krščanstva obhajali dnevno bogoslužje v hvalnicah in večernicah in je bila maša predvsem ob nedeljah in velikih praznikih, tako je z omenjenimi liturgičnimi priročniki, med katerimi manjkajo številke 5 in 15 do 17, želel Jaš znova dati ljudstvu liturgično molitev Cerkve in s tem prekiniti tisočletno navado molitvenega bogoslužja kot stanovske molitve duhovnikov, redovnikov in redovnic.

Iz Jaševih priročnikov veje torej želja po dejavnem sodelovanju zbranege občestva in po razumevanju liturgičnih molitev. Pred vsak psalm je postavljen kratek povzetek njegove vsebine, ki se ponekod navezuje na prejšnji psalm ali na Cerkev, dopoldansko bogoslužje - evharistijo, zakrament sv. pokore ali celo na vsakdanje življenje. Za primer naj navedem razlago ali uvod v psalm 112, katerega osrednja tema je krepost ponižnosti:

Ljubka pesem govori o temeljni postavi božjega kraljestva: neznatno se poviša. Vidimo Cerkev, nerodovitno mater (v očeh sveta nespametno), in vendar povišano kot mater mnogih božjih otrok. Gledamo svetnike, majhne v prahu in povišane za kneze kraljestva. Vidimo tudi »Moža bolečin«, ponižnega do smrti na križu in povišanega za Kralja božjega kraljestva. Tudi danes nas je srečal pri sv. daritvi, ogrnjen s ponižnim oblačilom evharistije. Da bo sad daritve trajen, moramo hoditi tudi mi po poti ponižnosti.²⁵

Z izjemo Marijinih večernic, ki so se molile na praznik Marijinega brezmadežnega spočetja, Gospodovega obrezovanja in svečnice ter božičnih večernic, so pri vseh večernicah isti psalmi, in sicer psalmi od 109 do 113. Tako najdemo pogosto isto ali pa vsaj vsebinsko podobno razlago psalma, medtem ko so spevi, odpevi, kratko berilo ter sklepna prošnja lastni.

2.3. V tretji sklop Jaševih priročnikov spadajo v ciklostilni obliki izdane Sklepnice. Ohranile so se le ***Nedeljske in prazniške sklepnice*** s številko 1 iz leta 1938. Ker gre za nedeljske in praznične sklepnice skupaj, je liturgik med posamezne molitve vstavil različna navodila o kretnjah in telesni drži med molitvijo ter navodila, ki se nanašajo na molitve, vezane na posamezne dobe cerkvenega leta. Pri vseh molitvah je zmeraj označeno, kdo jih moli: duhovnik ali zbrano občestvo. S tem je jasno pokazal, da je Molitveno bogoslužje molitev vse Cerkve, in ne samo duhovnikov.

2.4. Četrty sklop Jaševih priročnikov so ***Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo***. Izšli so vsaj trije priročniki pod navedenim skupnim imenom, čeprav sta se ohranila le dva pod zaporednima številčkama dve in tri: *Molitvena ura za kvatre* ter *Božja služba v prošnjih dneh*.

2.4.1. Molitvena ura za kvatre²⁶

Priročnik v ciklostilni izdaji prinaša molitveno uro treh nočnic za vse štiri kvatre. Molitev je dialoško zasnovana. Gre za nenehni dialog med duhovnikom, ki je v prvem delu na prižnici, v drugem pa pri oltarju, in

²⁵ K. Jaš, *Večernice št. 1. Večernice za štiri nedelje v adventu*, Urban pri Ptujju 1937, str. 7.

²⁶ K. Jaš, *Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo št. 2. Molitvena ura za kvatre*. Z dovoljenjem kn. šk. lavantinskega ordinariata v Mariboru. Založil župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1938, 1-17.

ljudstvom. Pri molitvi psalmov se ljudstvo razdeli v dva kora. Psalmi so pri vseh kvatrnih dnevih enaki, medtem ko so odpevi, berila in evangelij za vsake kvatre lastni.

Po uvodni pesmi in vzklikih je povabilo in psalm 94, ki ga zmolijo izmenjaje duhovnik in ljudstvo, ter druga kitica pesmi, ki je v prilogi. Priloga ni ohranjena. Sledi navodilo, ki pravi, da lahko »antifone moli duhovnik ali nekaj prvih molivcev, medtem ko moli psalm ljudstvo izmenjaje v dveh korih.« Po berilu je predvidena pesem in nato druga nočnica, to je antifona, psalm 35, vzkliki in očenaš ter nagovor, v katerem je predstavljen zgodovinski in duhovni ter praktični vidik kvatrnih dni. Po pesmi sledi tretja nočnica z antifono in psalmom 102, vzkliki in očenašem. Sledi evangelij, pri katerem lahko držita strežnika prižgane sveče, medtem ko ljudstvo stoji. Po evangeliju lahko duhovnik na kratko poveže evangelij s pomenom določenih kvater. Po končani homiliji ljudstvo poje pesem, duhovnik gre k oltarju, izpostavi Najsvetejše in zapoje uvodni vzklik zahvalne pesmi Tebe, Boga, hvalimo. Ljudstvo mu sledi z zahvalno pesmijo. Sklepni prošnji sledijo še tri molitve: Molitev za duhovnike, umrle vernike in k Najsvetejšemu, nato blagoslov in Marijina pesem.

2.4.2. Božja služba v prošnjih dneh²⁷

Omenjeni priročnik v ciklostilni izdaji vsebuje pesmi in molitve za prošnjo procesijo ter besedila za mašo: pesmi, glavno prošnjo, berilo in evangelij, prošnjo nad darovi in po obhajilu. Za omenjene prošnje, berilo in evangelij je predviden bralec z oznako *prvi*, medtem ko pesmi poje ljudstvo. Za razliko od pesmi, ki so predvidene za procesijo in ki so obogatene z notami, so slednje (za mašo povsem svetopisemske - psalmi) brez not.

2.4.2.1. *Prošnja procesija*: po uvodni pesmi psalma začneta dva pevca pred oltarjem peti litanije vseh svetnikov tako, da pojeta vzklik in odgovor skupaj, ljudstvo pa prav tako odgovori. Tako se litanije dvakrat zapojejo. Sledi petje psalma 69 z raznimi vzkliki in prošnjami za Cerkev, žive, mrtve in nenavzoče, čemur sledi dolga sklepna duhovnikova molitev ter pesem.

2.4.2.2. *Prošnja maša*. Navadno je prošnji procesiji sledila maša. Da bi lahko ljudstvo dejavneje sodelovalo, jo je Jaš vključil v priročnik in določil, da lahko bralec moli nekatere predstojniške molitve, berilo in evangelij v domačem jeziku, ljudstvo pa poje pesmi.

2.4.3. *Besedila delavniških postnih maš in delavniških maš velikonočnega tedna*. Iz Jaševega nedatiranega dopisa vsem župnijskim uradom je razvidno, da je izdal zgoraj omenjena dela in jih ponuja župnikom v nakup.

²⁷ K. Jaš, *Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo št. 3. Božja služba v prošnjih dneh*. Z dovoljenjem kn. šk. lavantinskega ordinariata v Mariboru. sv. Urban pri Ptuj 1939, 1-12.

Čeprav ni nobenega ohranjenega izvoda, moremo iz pisma sklepati, da je molitve izdajal pred letom 1937, saj med drugim omenja, da pripravlja Večernice za posamezne nedelje, ki so potem izšle leta 1937. V istem pismu tudi naznanja, da bo za veliki teden izdal priročnik *Prerokbe velike in binkoštna sobota kot ljudska pobožnost*. Dela ni bilo mogoče najti.

2.5. Priročniki molitev

V ciklostilni izdaji sta ohranjena dva Jaševa »priročnika« molitev. Gre za preproste liste brez posebnega uvodnega naslova in letnice izdaje. Oblikovno sta enaka prejšnjim.

2.5.1. *Molitve za skupne in javne zadeve*. Gre najprej za štiri molitve za rajne, od katerih je tretja nekoliko daljša in predvideva prvega molivca, ki mu ljudstvo odgovarja z vzklikom »Usmili se jih, o Gospod, usmili se jih«. Molitvam za rajne sledi sorazmerno dolga molitev za širjenje Božjega kraljestva, ki so jo molili v dveh korih, molitev za pogosto sveto obhajilo, za zedinjenje vseh kristjanov in še posebej molitev za zedinjenje vzhodnih kristjanov s katoliško Cerkvijo.

2.5.2. *Molitve za vsak dan*. To so najprej »poglavitne molitve« - očenaš, zdravamarija, apostolska veroizpoved ter Čast bodi Očetu. Sledijo molitve Trem Božjim krepostim: veri, upanju in ljubezni.

2.5.3. *Sveta ura o duhovništvu*. V rokopisu ohranjen prevod je brez navedene letnice in omembe izvirnika. Na sedmi, to je na zadnji strani, je dopisan imprimatur z dne 8. decembra 1954 pomožnega škofa Jeana Vitoza iz Grenobla. Molitvena ura je sestavljena tako, da se izmenjujeta bralec in ljudstvo, za evangelij pa je predviden diakon.

2.5.4. *Pobožnost za duhovniško soboto, kvatrne dni* itd. Gre za rokopisni prevod dialoških molitev med duhovnikom in ljudstvom na štirih straneh. Štirje deli so naslovljeni: *Gospod, pošlji delavcev na svojo žetev; Oče, prišla je ura; Gospod, pošlji jim pomoč s svojega oltarja in Gospod, dopolni jih v svoji ljubezni*.

2.6. Evharistični katekizem in Evharistični delovni list. Gre za dva priročnika v ciklostilni izdaji, ki se med seboj dopolnjujeta in sta namenjena za katehezo otrok.

2.6.1. *Katekizem*²⁸ prinaša v prvem delu vprašanja in odgovore na temo starozavezne daritve, Kristusove daritve na križu, evharistične daritve ter našega odnosa do daritve in prejemanja obhajila. V drugem delu se Jaš v obliki vprašanj in odgovorov osredini na obhajanje svete maše, predstavi

²⁸ K. Jaš, *Evharistični katekizem*, izdal Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptujju 1937, 1-28. Za sestavo katekizma navaja Jaš dva vira: Thiery - Parsch, *Katechismus für die kleinen Kommunionkinder*, Klosterneuburg 1932 in G. L. Bauer, *Unser Leib bei der eucharistischen Opferfeier*, Klosterneuburg 1936.

njeno zgradbo in poudari dolžnost dejavnega sodelovanja zbranega občestva, enotnost zunanjih drž in njihov pomen, medtem ko prinaša na zadnji strani shemo glavnih delov maše, znano že iz omenjene knjižice *Sveta maša šolske mladine* iz leta 1934.

2.6.2. *Evharistični delovni list* prinaša dve letni koledarski razpredelnici. Pri prvi razpredelnici je navodilo, ki določa, naj otrok zaznamuje z veliko pisano črko »M« tiste kvadratke ali dneve v mesecu, ko se udeleži maše in prejme obhajilo, z malo črko »m«, ko se udeleži maše brez obhajila, z malim »v«, ko se udeleži večernic ali križevega pota, in z malim »o«, ko samo obiše cerkev. Nato pravi, da »pri vzornem otroku ne bo skoraj nobenega praznega kvadrata«.

Na zadnji strani je dodal tabelo, v katero so otroci vpisovali število prejetih obhajil za vsak mesec posebej, udeležbo pri sveti maši, večernicah in obisku Najsvetejšega, kar so morali na koncu primerjati s prejšnjim letom. Delovni listi so bili namenjeni za vsa šolska leta, kar je razvidno tudi z naslovne strani. Naslov se namreč glasi *Evharistični delovni list za leto 19...*, kar kaže časovno odprtost.

Za izdajo *delovnega lista* je dobil Jaš dovoljenje knezoškofijskega lavantinskega ordinariata v Mariboru št. 2490/1, kakor sam navaja na omejenem »delovnem listu«.

2.7. Ohranjeni liturgični listki in podobice

2.7.1. *Stopil bom k Božjemu oltarju. Vodnik k lažjemu umevanju svete maše.* Opis lističa v članku Julke Nežič iz Oglasnika lavantinske škofije ustreza najdenim primerkom, razen velikosti, saj meri 8,5 krat 14 cm. Na zadnji strani je natisnjen še imprimatur lavantinskega škofa.²⁹

2.7.2. *Daritev sv. maše delo Presvete Trojice.* Gre za podobico, na kateri je na drugi strani natisnjen opis sporočila. V Jaševi zapuščini je ostalo mnogo podobic, med katerimi najdemo tudi nemške predloge. To razodeva, da je Jaš posebej naročil podobice brez razlage in jih dal tiskati s slovenskim prevodom opisa: »V sredini stoji zmagoslavno Jagnje božje. Nož spominja na njegovo daritveno smrt. Ta se obnavlja s sodelovanjem Svetega Duha, ki s svojimi ognjenimi plameni daritev nekako použije in stori, da se dviga v prijeten vonj. Ta ogenj, ki daritev ožarja in použiva, je označen na sliki z raznobarnim vencem in žarki; na prijeten vonj nas spominjajo oblaki kadila. Nabeški Oče sprejme z veseljem Jagnjetovo daritev. Jagnjetova kri teče v daritveni kelih. Izpod oltarja izvira 7 studecev, to je 7 zakramentov, po katerih prejemamo sadove rešnje daritve.

²⁹ No. 530/1. Nihil obstat. Maribor, die 5. Martii 1934. Anton Karo, censor ex officio. Imprimatur. Maribor, die 8. Martii 1934. + Joannes Joseph, Episcopus Lavantinus.

Nad vso sliko je razprostrta mavrica kot znamenje sprave med nebom in zemljo³⁰

2.7.3. *Drže pri maši*. Ob Jaševem rokopisnem prevodu je ohranjenih več tiskanih izvodov, kjer predstavi na enem listu formata A4 drže pri posameznih obredih svete maše. Razdelil jih je na šest enot z naslovi: vstop (ali začetni obredi), beseda (ali besedno bogoslužje), priprava darov, evharistija, obhajilo in odslovitev. Na vrhu vsakega stolpca je slikovna predstavitev, npr. kako ljudstvo vstopa v cerkev, kako poslušá Božjo besedo, znamenje kruha, kalvarije, jagnjeta in kako se verni vračajo domov. Prikaz je vzet iz *Les attitudes à la messe* iz revije Amen 25 (1966), 16-17.

2.7.4. Schleglmann, *Opazke za zakristijo*. Založil župnijski urad pri Sv. Urbanu pri Ptujju. Z izjemo prevoda na izvorniku in z delnimi prilagoditvami čistopisa, na katerega je dopisal dovoljenje lavantinskega knezoškofijskega ordinariata, ki nosi št. 2490/1, ni ohranjen noben tiskani izvod. Opazke je Jaš pripravil po nemškem vzorcu,³¹ ki ga je izdal generalni vikar v Regensburgu Schleglmann leta 1927. Jaš ga je imel v zakristiji pritrjenega z risalnimi žeblički, kakor je razvidno s samega kartona. Gre za najosnovnejša praktična navodila, ki razodevajo veliko zavzetost za čistočo liturgičnih oblek in perila. O izidu *Opazk za zakristijo* priča Glasnik presvetega Srca Jezusovega 35 (1936).

3. Jaš - prevajalec

V zgoraj navedenih delih se kaže Jaš liturgično izrazito plodovit, četudi manj izvorno ustvarjal, saj so njegovi priročniki, kakor sam navaja, pripravljene po nemških predlogah. Prevajal je tudi raznovrstne knjige in razprave, kar kaže na njegovo vsakdanje ljubiteljsko delo in veselje do knjige. V njegovi zapuščini najdemo prevedena mnoga obsežna dela, med katerimi je ostala večina neobjavljena.

3.1. V tisku objavljeni prevodi liturgičnih del

- Adolf Adam, *Smisel in podoba zakramentov*, Celje 1979, prevod nemškega izvornika *Sinn und Gestalt der Sakramente*, Würzburg 1977.

- Balthasar Fischer, *Božje ljudstvo krog oltarja. Glas vernikov pri*

³⁰ Prim. *Kirchenjahrsbilder, Volksliturgisches Apostolat* (Pius Parsch), Klosterneuburg. Omenjena podobica nima letnice, medtem ko je na sorodni podobici, ki prinaša velikonočno jagnje, ob razlagi letnica 1933.

³¹ Dr. Schleglmann, *Praktische Notizen für die Sacristei*, Regensburg, den 11. April 1927. V prevodu, pripravljenem za tisk, se glasi: Svete podobe (hostije) naj se obnavljajo vsaka 2-3 tedne. Oltarni prtí naj se menjajo vsak mesec. Albe naj se menjajo vsak mesec ali vsaka dva meseca. Poramnice naj se menjajo vsak mesec. Pale naj se menjajo vsaka dva meseca. Telesniki naj se menjajo vsak mesec. Telesniki v tabernaklju in na prestolu za izpostavitve naj se menjajo večkrat na leto (3-4 krat). Posoda za čiščenje in brisalna rutica ob tabernaklju naj se menjata vsak mesec. Rutice za lavabo naj se menjajo vsak teden. Purifikatoriji (brisalne rutice za kelih) naj se menjajo vsak teden.

evharističnem slavju, Slavonski Brod 1966. Nemški izvirnik *Volk Gottes um den Altar*.³²

3.2. Neobjavljeni prevodi liturgičnih del

- Adolf Adam, *Prenovljeno bogoslužje*, prevod druge - dopolnjene izdaje *Erneuerte Liturgie. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute*, Mainz 1975.

- Rupert Berger, *To delajte v moj spomin*. Kratka razlaga maše, povzeta po knjigi *Tut dies zu meinem Gedächtnis*, München, Don Bosco Verlag 1971. Iz prevoda je razvidno, da ga je uporabljal pri predavanjih, saj jih je večkrat popravljajl in si označeval posamezne pomembnejše stavke.

- Rupert Berger, *Mali bogoslužni besednjak*. Gre za prevod nekaterih »glasov« do črke »R« liturgičnega slovarja z naslovom *Kleines Liturgisches Wörterbuch*, Herder Freiburg 1969. Iz posameznih označb na listih prevoda je razvidno, da ga je uporabljal pri predavanjih v letih 1975-1984.

- A. M. Roguet, *Spreminjajo nam vero*. Na naslovni strani prevoda prevajalec Jaš pove, da je prevod tretje izdaje francoskega izvirnika in da je knjiga iz zbirke *Vsi o tem govorijo*. Izvirnika nisem našel. V knjigi avtor opisuje pomen in smisel koncilskih liturgičnih sprememb.

- A. M. Roguet, *Štirje križevi poti po štirih evangelistih*. Knjiga ni izšla, čeprav je dobil Jaš zanjo dovoljenje Škofijskega ordinariata v Mariboru 7. oktobra 1964, št. 2255/1, in dovoljenje avtorja, kakor sam navaja na drugi strani tipkopisa. Knjigo je prevedel že leta 1953, ko je prvič prosil za dovoljenje za natis, kar je razvidno iz odgovora lavantinskega škofijskega ordinariata.³³

- P. J. Buissink prinaša v knjigi *Frequent journeys to Calvary* v poglavjih 21-24 štiri kratke križeve pote, ki jih je Jaš prevedel skupaj z naslovi, ki se glasijo takole: 21. *Presveti zakrament*, 22. *Za prvoobhajance*, 23. *Vzgoja otrok*. Zadnji je brez številke z naslovom *Križev pot za otroke*. Gre za 13 tipkopisnih listov formata A4.

- Theodor Maas-Ewerd, Klemens Richter, *Občina v Gospodovem obedu. K praksi mašnega slavja*, Münster 1976 (izvirnika nisem našel). Prevod obsega 72 strani in ga je Jaš uporabljal pri predavanjih v letih 1979-1984, kakor je razvidno iz beležk na zadnji strani prevoda.

- Reiner Kaczynski, *Prihajamo pred tvoje obličje. Pridige k izvajanju mašnega slavja*, Regensburg 1978. Izvirnik: *Wir kommen vor dein Ange-*

³² Izdal in založil Jožef Hozjan, tiskarna Plamen v Slavonskem Brodu leta 1966. V pismu z dne 30. 7. 1964 sporoča avtorju, da je knjižico že prevedel in da prosi za dovoljenje za objavo vsaj v ciklostilni obliki ali pa tiskano. Jaš je prevedel prvo Fischerjevo izdajo, to je iz leta 1960, kajti pozneje jo je na podlagi koncilске liturgične prenove dopolnil in jo ponovno izdal leta 1970.

³³ Prim. pismo št. 2145/1 Lavantinskega škofijskega ordinariata iz dne 17. 10. 1953.

sicht. Še isto leto, ko je delo izšlo, ga je Jaš prevedel in dobil od avtorja (prim. pismo iz dne 15. 9. 1978) in od založbe Friedrich Pustet (prim. pismo iz dne 27. 9. 1978) dovoljenje za natis. Iz neznanih razlogov do izdaje ni prišlo. Uredništvo Mohorjeve družbe je 28. aprila 1993 (št. IM-17/93) prevod vrnilo s pripisom, da »pri Mohorjevi ni izgledov, da bi delo izšlo v knjižni obliki«.

- P. Beuerie – D. Butin, C. Duchesneau – J. M. Hum, *Kratka vpeljava v bogoslužje*, C by C.N.P.L, Pariz 1977. Posamezni listi prevoda so ostali skupaj s kopijami, kar kaže, da ni imel časa, da bi prevod pregledal in natipkane strani ločil od kopij. Prevod obsega 52 tipkanih strani.

- Aimé Georges Martimort, *Cerkev v molitvi*. Izvirnik se glasi: *L'Église en prière*, I-IV, Paris 1983. Na zadnji strani prvega dela prvega zvezka (to je na strani 40) si je Jaš označil dan in letnico prevoda, to je 22. 10. 1984, kar pomeni, da je začel prevajati takoj, ko si je priskrbel novo izdajo v štirih zvezkih.

- Pius Parsch, *Cerkveno leto iz izvirnika Das Jahr des Heiles. I-II*. Klosterneuburger Liturgiekalender, Klosterneuburg 1934. Ob posameznih nagovorih si je Jaš dopisal datum, kdaj vse je prevod uporabil pri pastoralnem delu. Najstarejša letnica je 1940, najpogostejše pa so med 1951 in 1957.

- *Obhajanje maše po misalu Pavla VI.* iz izvirnika *Célébrer la messe selon le missel de Paul VI.*, C.N.P.L., Paris 1977.

- Henry Sullivan, *Katekizem za prvo sveto obhajilo* - iz izvirnika *First Communion Catechism*, New York 1952. Gre za kratek katekizem s 14 lekcijami in z dodatkom preprostih molitev, namenjenih za pripravo otrok na prvo sveto obhajilo.³⁴

- *Katoliški katekizem škofij Nemčije* - iz izvirnika *Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands*. Na prevodu označi tudi strani izvirnika, tako da vemo, da je izvirnik vseboval 283 strani, medtem ko je tipkopisnih strani 157.

- *Mali katoliški katekizem za triersko škofijo*, (Založba Paulinus Trier) Trier 1953. Že iz uvodnega posvetila trierskega škofa Matija iz dne 1. septembra 1952 je razvidno, da gre za katekizem za otroke, ki se pripravljajo na spoved in prvo sveto obhajilo. Jaš si ga je prevedel za osebno rabo, saj je nekatere molitve zgolj prepisal, druge pa prepisal v izvirniku in jim dodal slovenski prevod. Nekatere odgovore ali samo ključne besede odgovorov si je podčrtal, kar kaže, da je prevod uporabljal v pastoralni.

³⁴ Na drugi strani knjižice je navedeno, da je v letih 1934-1952 dosegla osemnajst ponatisov.

3.3. Neobjavljeni prevodi raznovrstnih del

- John Hersey, *Hirošima*, New York 1946. Prevod šteje 46 tipkanih strani. Izvirnik se nahaja kot edini primerek v Sloveniji v knjižnici Župnijskega urada sv. Egidija v Šentilju pod Turjakom.³⁵

- Georg Mross, *Balada o vrlem homiletu Janezu*. Izvirnika nisem našel. Pesnitev govori o pridigarju, ki stopa v strahu do prižnice in ne ve, kako bi začel, ker se na pridigo ni pripravil.

4. Jaš - predavatelj liturgike v Mariboru

Leta 1968 je bil v Mariboru znova odprt oddelek Teološke fakultete. Ob tej priložnosti je škof Jaša prosil, naj prevzame v 4. letniku predavanja iz zgodovine liturgike, v 5. letniku pa pastoralno liturgiko. Zahtevno nalogo predavatelja je Jaš vzel nadvse resno in se v skrbi za ustrezno literaturo obrnil na različne kolege. Iz dopisov so razvidni predvsem naslednji: prof. dr. Ivan Škrebliin v Zagrebu (prim. pismo iz dne 23. 8. 1968), prof. dr. Philipp Harnoncourt v Gradcu (prim. pismo iz dne 7. 8. 1968), prof. Balthasar Fischer v Trierju (prim. pismo iz dne 8. 8. 1968), prof. dr. D. Prierre-Marie Gy v Marlieux (prim. pismo iz dne 23. 8. in 31. 8. 1968) in Centre National de pastorale liturgique v Neuilly sur Seine v Paris. Od vseh je dobil spodbuden odgovor z mnogimi knjigami in nasveti, kakor je razvidno iz dopisov.

Kot predavatelj liturgike je pripravil skripta *Bogoslužna slavja* za četrti letnik in *Bogoslužna pastorala* za šesti oziroma pastoralni letnik. Za študente katehetskega tečaja v Mariboru je med letoma 1969 in 1970 pripravil manj obsežna skripta z naslovom *Liturgika za katehetski tečaj*. Ob teh priročnikih so nekaj svojstvenega skripta v obliki katekizemskih vprašanj in odgovorov, ki so mu služila za sestavo vsakoletnih izpitnih vprašanj.

Zgodovino liturgike je predaval do leta 1984, medtem ko je predavanja pastoralne liturgike izročil leta 1978 novemu liturgiku dr. Stanku Lipovšku.³⁶ V študijskem letu 1983/1984 je imel v Mariboru posebno predavanje na temo »Bogoslužje danes - smernice za nedeljsko mašo, mašo med tednom in soobhajanje bogoslužnega leta«.

Že kot kaplan, predvsem pa kot profesor, je imel naročene skoraj vse liturgične revije,³⁷ ki so takrat izhajale v francoščini, nemščini in angleščini,

³⁵ V pismu neomenjenemu prijatelju dne 8. 10. 1965 pravi Jaš, da mu je žal, da ni uspel spraviti rokopisa v tisk in da naj mu vrne rokopise *Hirošima*, *Križevi poti*, *Božje ljudstvo krog oltarja* in *Spreminjajo nam vero*.

³⁶ Prim. kopijo pisma, naslovljenega Stanku Lipovšku z dne 11. 8. 1978. Zaradi prenosa pastoralne liturgike iz 5. v 6. letnik so v akademskem letu 1977/78 ta predavanja v Mariboru odpadla.

³⁷ Amos, *Le mensuel de la vie des communautés chrétiennes*, Paris; *Assemblées vivantes. Trasmettere la Parole guide du lecteur liturgique*, Le Centurion; *The Homiletic and Pastoral Review*, New York; *Služba rieči. Grada za obnovljenu liturgiju*, Zagreb; *La vie*

iz katerih je črpal gradivo za predavanja in pridige. Med njegovo knjižno zapuščino je zato ohranjenih tudi mnogo prevedenih liturgičnih razprav in pridig. Kljub velikemu znanju se Jaš ni posvetil pisanju razprav s področja liturgije. Tako najdemo le en objavljeni članek z naslovom *Kaj me moti pri bogoslužju*.³⁸ Iz pisma Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev Teološke fakultete iz dne 15. februarja 1970 je razvidno, da so ga prosili za članek: »Pokoncilna liturgija - če jo smemo tako imenovati - teži za tem, da bi imela čimveč narodnih elementov. Kako si predstavljate vnašanje slovenskih elementov v liturgijo in kje bi bilo to najbolj potrebno (glasba, obredi, liturgija Božje besede)?« Jaš je napisal razmišljanje na omenjeno temo in na začetku članka ter kasneje tudi na koncu dodal, da »ne pričakujem, da boste razmišljanje objavili.«³⁹ Kakor je razvidno iz *Zbornika ob 50-letnici Teološke fakultete*, v katerem naj bi bil objavljen omenjeni članek, so bogoslovci upoštevali njegovo željo in članka niso objavili. Kljub zadržkom pred objavo je imel Jaš pogosto raznovrstna predavanja in seminarje za duhovnike pri kaplanskih in župniških izpitih.

Nekaj svojevrstnega so zagotovo predavanja duhovnikom 11. februarja leta 1960, ko je duhovnikom razlagal o potrebnih pedagoških metodah pri verouku. Na podlagi različnih nemških razprav je govoril o vlogi risanja pri verouku in poudaril, da se beseda in risba dopolnjujeta. Zato naj kate-

spirituelle, Les editions de Cerf, Paris; *Célébrer*, Les editions du Cerf, Paris; *Informations Catholiques Internationales*, Paris Cedex; *L'actualité religieuse dans le monde*, Paris Cedex; *La Bible et son message*, Paris Cedex; *Fiches Dominicales. Bulletin de Liaison et d'animation des équipes liturgiques du diocèse de saint-Brieuc et Treguier*, Saint Brieuc; *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Verlag Herder, Wien; *Evangile et vie*, Editions du Cerf, Paris; *Kana*, Krščanska sadašnjost, Zagreb; *Paroisse et liturgie, Revue d'action liturgique et paroissiale paraissant toutes six semaines*, Abbaye de saint André, Belgium (po letu 1975 se je preimenovala v *Communautés et Liturgies*, Ottignies-Belgique), (od leta 1965 naprej); *Notes de pastorale liturgique*, Les Editions du Cerf, Paris (prvi izvod ima številko 21 in je iz leta 1959, vse do 1990); *Heiliger Dienst*, Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Salzburg, Österreich; *Liturgie Konkret. Hilfen für die Gestaltung des Gottesdienstes*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg; *Gottesdienst, Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz*, Herder, Freiburg-Wien); *Služba Božja, liturgijsko-pastoralni list*, Makarska 1960 (ves čas); *La maison-Dieu, Cahiers de pastorale liturgique*, Les Editions du Cerf, Paris; *Fêtes et saisons*, Les editions du Cerf, Paris; *Noël*, Chalet - Lyon; *Amen. La revue liturgique des fidèles*, Les editions du Cerf, Paris; *Zeitschrift »Einführung in die Perikopen«*, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, Austria; *Bibel und Liturgie*, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, Austria; *Lettere aux communautés chrétiennes*, Paris; *The Reader's Digest Association Limited*, London.

³⁸ Karel Jaš, *Kaj me moti pri bogoslužju?*, v: Pastoralni pogovori XI-4 (1982) in v: Cerkev v sedanjem svetu 16 (1982) 9-10, str. 154.

³⁹ Prim. Jaševo pismo z dne 5. 3. 1970.

het ne le govori pri verouku, ampak naj tudi riše in se poslužuje ročnega dela.⁴⁰

V zahvalo za predavanja in njegovo ustvarjalnost na liturgičnem področju mu je Teološka fakulteta 13. aprila 1982, ob njegovi 80. obletnici, izročila posebno priznanje za dolgoletno delo predkoneilske in pokoncilske liturgične preнове v Cerkvi na Slovenskem.⁴¹

5. Jaš - udeleženec mednarodnih liturgičnih srečanj

Jaš se je kot predavatelj liturgike na Teološki fakulteti udeleževal srečanj Zveze predavateljev liturgike nemško govorečega območja - Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgikdozenten. Iz dopisov in poročil o liturgični prenovi v Sloveniji je razvidno, da se je udeleževal teh srečanj predvsem v letih med letom 1968 in 1976.⁴² Ob tem se je udeleževal konferenc pastoralnih delavcev nemško govorečega območja (Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen)⁴³ in si pogosto dopisoval s pomembnimi liturgiki svojega časa, še posebej s prof. dr. Philippom Har-noncourtom iz Gradca.

6. Jaš - katehet

Jaš je bil predvsem duhovnik in oznanjevalec evangelija. Zato je v njegovi zapuščini ohranjenih na stotine pridig, ki obravnavajo različna liturgična vprašanja in razlagajo bogoslužje. Večinoma gre za prevode pridig

⁴⁰ V razpravi omenja dela Alfreda Bartha (Katechetisches Handbuch), Josefa Goldbrunnerja (Katechismusunterricht mit dem Werkheft), Klemensa Tilmanna in Franza Schreimbayerja (Handbuch zum Katholischen Katechismus), Oderisija Knechtle (Mit dem Kind durchs Kirchenjahr). K razmišljanju o risanju pri verouku je verjetno Jaša spodbudila tudi knjižica z naslovom Risbe k učnim načrtom za verouk za prve štiri letnike, ki jo je izdal Škofijski ordinariat v Ljubljani leta 1958, str. 1-34.

⁴¹ Facultas theologica Labacensis una cum parte sua Mariborensi-Lavantina reverendo domino Carolo Jaš, professori et consiliario consistoriali ad honorem necnon parochi dioecesis mariborensis-lavantinae qui, anno mcmi die mensis decembris vicesimo, nuper octogesimum vitae suae annum peregit, eximiam laudem publice exprimit industrii eiusdem viri diuturnaque gratia laboris, quem facultati theologiae obtulit in sacerdotibus aliisque operariis pastoralibus formandis simulque eorum causa, quae ad fovendam praeconciliarem atque postconciliarem renovationem liturgicam in ecclesia slovenica praestitit. Datum Labaci die 13. mensis aprilis anno domini MCMLXXXII. Magnus cancellarius + Aloisius Šuštar, decanus Perko Franc, prodecanus Stanko Janežič.

⁴² Iz ohranjenih seznamov udeležencev na omenjenih srečanjih je razvidno, da se je udeležil srečanja leta 1968 v Freiburgu v Švici in v Churu, 1969 v Puchbergu pri Welsu v Avstriji, 1970 v Batschuns - Vorarlbergu v Avstriji, 1971 v Dulliken b. Olten v Švici, 1973 v Würzburgu v Nemčiji, 1974 v Schloss Seggau v Avstriji in leta 1976 v Heerlenu na Nizozemskem.

⁴³ Prim. seznam Teilnehmer an der Vollversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom 2. bis 5. Januar 1976 in Wien.

pomembnih liturgikov, ki so svoje liturgične pridige⁴⁴ izdali v knjižni obliki ali pa so jih objavljali v najrazličnejših liturgičnih revijah. Skoraj vedno so na začetku pridige v stenografskem zapisu dodani naslov, letnica in stran revije. Iz pridig veje goreča želja predstaviti ljudstvu na najprimernejši način duhovni pomen liturgičnih obhajanj. Da je bil Jaš prežet z liturgijo, nam pove tudi procesija, ki jo je brez dovoljenja vodil 7. junija 1953 pri Sv. Joštu na Kozjaku, zaradi česar je bil kaznovan z denarno kaznijo 4.000 dinarjev.⁴⁵

Že kot kaplan, tako tudi pozneje kot duhovni pomočnik, je Jaš rad poučeval verouk. V šolskem letu 1951/52 ga je poučeval še v šoli v Mislinji. Ko je pri maši 8. junija 1952 prebral imena otrok, ki niso prišli k verouku, si je s tem nakopal popolno prepoved poučevanja verouka. Ker ta ni bila utemeljena, so jo 17. julija 1953 razveljavili in tako je Jaš znova poučeval verouk na različnih krajih, kamor ga je vodila duhovniška služba.

Povzetek: Slavko Krajnc, Karel Jaš, liturgik (1901-1999) - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Mnoga ohranjena tiskana dela ter bogata rokopisna zapuščina Karla Jaša, ki do sedaj še niso bila ustrezno in dovolj pozorno preučena in ovrednotena, pričajo o njegovem bogatem ustvarjanju na liturgičnem področju. Zaradi njegovega prizadevanja za dejavnejše sodelovanje občestva pri bogoslužju, katerega rezultat so bili številni priročniki v tiskani in ciklostilni obliki, ga lahko upravičeno imenujemo za pionirja liturgičnega gibanja na Slovenskem.

Ob omenjenih liturgičnih priročnikih so ohranjeni še številnejši prevodi liturgičnih del, ki so ostali neobjavljeni in ki jih je Jaš uporabljal pri svojem pedagoškem delu, ko je od leta 1968 do leta 1984 predaval na Teološki fakulteti na enoti v Mariboru zgodovino liturgike in pastoralno liturgiko ter dejavno spremljal liturgično prenavo in seznanjal slovensko javnost z njenimi smernicami.

Ključne besede: liturgično gibanje, Karel Jaš, liturgični priročniki, dejavno sodelovanje.

⁴⁴ Prim. Pius Parsch (od katerega ima prevedene pridige vseh treh delov dela *Das Jahr des Heiles*, Klosterneuburg 1932) in Hermana Fischerja (*Licht Christi. Leben Jesu in 370 Schriftlesungen mit Erwägungen*, Wien 1935).

⁴⁵ Prim. Odločba o prekršku sodnika za prekrške OLO Slovenj Gradec, št. Uk 1247 z dne 2. 7. 1953.

Summary: Slavko Krajnc, Karel Jaš, liturgist (1901-1999) – Pioneer of Liturgical Movement in Slovenia

Many preserved printed publications and numerous unpublished manuscripts of Karl Jaš that have not yet been appropriately and attentively studied and evaluated show his rich creativity in the field of liturgy. He tried to improve the active participation of the congregation in the liturgy and published numerous printed and hectographed manuals, which makes him a pioneer of liturgical movement in Slovenia.

In addition to these liturgical manuals there are also preserved even more numerous translations of liturgical works that have remained unpublished for unknown reasons. They were used by Jaš when he taught the history of liturgics and pastoral liturgics at the Theological Faculty, Unit in Maribor from 1968 to 1984 and actively followed the liturgical renewal informing the Slovenian public of its guidelines.

Key words: liturgical movement, Karel Jaš, liturgical manuals, active participation.

Ivan Jurkovič

Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi

Dežele Srednje in Vzhodne Evrope ne predstavljajo samo polovico naše celine, ampak tudi most do dobrega dela azijske celine.¹ Tudi po prebivalstvu so približno enakovredne Zahodni Evropi. Čeprav je vsem tem deželam skupna dediščina dolgih desetletij totalitarizma, ima vsaka izmed njih svojo specifično preteklost in posebno zgodovinsko izkušnjo, ki ostajata na Zahodu še vedno premalo znani.² V zadnjem desetletju se je stanje sicer precej spremenilo in lahko trdimo, da danes veliko bolj poznamo politično, gospodarsko, kulturno in tudi versko stanje tega dela Evrope.

Po padcu berlinskega zidu se je govorilo o mirni revoluciji. Takratni politični sistem, ki je s privlačnim socialnim programom in s politično samovlado spadal med najdominantnejše družbene fenomene dvajsetega stoletja, se je sesul skoraj v trenutku, praktično brez večjih konfliktov. Ogromen državni aparat (vojska, policija, tajne službe ...) je samo nemočno opazoval padec struktur in vrednot, ki so se do tistega trenutka zdele nedotakljive.

Na žalost so, samo nekaj let kasneje izbruhnili spopadi, ki so z nezaslišano surovostjo in trpljenjem omadeževali konec drugega tisočletja. Na poseben način je globoke sledove v evropski zavesti pustil dramatični konflikt na ozemlju bivše Jugoslavije, katerega dokončna rešitev še vedno ostaja zavita v meglico neznank. Kljub velikim naporom mednarodne skupnosti in dejstvu, da ni večjih oboroženih spopadov, ostaja to območje še vedno žarišče mnogih napetosti in bo tudi v prihodnje bolj ali manj neposredno vplivalo na življenje evropske celine. Nakopičeno sovraštvo, močna etnična in kulturna zavest in globoka zakoreninjenost zgodovinskega spomina ovirajo napore za spravo in za graditev strpnega in ustvarjalnega sožitja.

¹ Predavanje na »Poletni univerzi« v San Marinu, Rimini, 15. julija 2000.

² Te so: 1. Albanija, 2. Belorusija 3. Bolgarija, 4. Bosna in Hercegovina, 5. Češka, 6. Estonija 7. Hrvaška, 8. Jugoslavija, 9. Latvija, 10. Litva, 11. Madžarska, 12. Makedonija, 13. Moldavija, 14. Poljska, 15. Romunija, 16. Rusija, 17. Slovaška, 18. Slovenija, 19. Ukrajina. Na nek način se nahajajo v podobnih okoliščinah tudi Kavkaške države (Armenija, Azerbaidžan, Gruzija) in države srednje Azije (Kazakhstan, Kirgizistan, Tadžikistan, Turkmenistan in Uzbekistan).

Ta tragedija, ki se je odvijala v neposredni bližini središča krščanstva, je vzpodbudila papeža in Sveti sedež k zavzeti dejavnosti za iskanje miru in lajšanje trpljenja prebivalstva. Verjetno gre za eno najbolj aktivnih tovrstnih prizadevanj Svetega sedeža po drugi svetovni vojni. Svetemu sedežu so pogumno in velikodušno stale ob strani tudi krajevne Cerkve in mnoge katoliške organizacije. To prizadevanje se pravzaprav še vedno nadaljuje in ne manjka pričevanj o naporih za prekinitev sovražnosti in ozdravitev ran, ki so na tem ozemlju še vedno sveže.

Pričujoči prispevek želi osvetliti delo Svetega sedeža predvsem iz dveh vidikov: iz diplomatskega in ekumenskega. Seveda bi bilo primerno, če bi k tema dvema oblikama dejavnosti Svetega sedeža dodali še druge, še prav posebno humanitarno pomoč, ki je bila med najbolj zgovornimi pričevanji o solidarnosti vse Cerkve s trpečim prebivalstvom.

Diplomatska dejavnost

1. Diplomacija Svetega sedeža in delo za mir

Preden se tej temi podrobneje posvetimo, bi bilo koristno na kratko predstaviti ustroj in glavne značilnosti diplomacije Svetega sedeža.³

Sveti sedež ima diplomatske odnose s 172 državami, z Evropsko skupnostjo in s Suverenim malteškim redom. Z Rusko Federacijo in s Palestinsko osvobodilno organizacijo ima Sveti sedež odnose »posebnega značaja«.⁴ Prav tako ima stalnega opazovalca pri Organizaciji združenih narodov v New Yorku, Ženevi in na Dunaju, pri UNESCO v Parizu, pri FAO v Rimu, pri Organizaciji ameriških držav v Washingtonu in pri Svetu Evrope v Strasbourgu. Prav tako je Sveti sedež član Organizacije za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE).

Sveti sedež seveda nima svoje nuncijature in nuncija v vsaki od zgoraj navedenih držav in institucij. Trenutno ima 101 nuncijaturo in 6 predstavništev pri mednarodnih organizacijah, kar pomeni 107 nuncijev in šefov misij in okoli 150 uslužbencev nižjega diplomatskega ranga. Na Državnem tajništvu so odnosi z državami zaupani posebnemu oddelku, ki ga vodi tajnik za odnose z državami, nadškof Jean-Louis Tauran, skupaj s podtaj-

³ Predstavitev je povzeta po predavanju nadškofa msgr. Jeana-Louisa Taurana, tajnika Oddelka za odnose z državami, 23. aprila 1998 na Lateranski univerzi.

⁴ Prim. spletno stran www.vatican.va/roman-curia/secretariat-state/documents/rc-seg-st-20010123-holy-see-realtions-en.html.

nikom monsinjorjem Celestinom Migliorejem in okoli 40 diplomatskimi uslužbenci.⁵

Treba je poudariti, da delovanje Svetega sedeža v korist miru ni namenjeno samo premagovanju dejanskih sporov, ampak tudi širitvi vzgoje za mir; hoče biti glas, ki se obrača na vest človeštva. Njegova »strategija« sloni na štirih temeljih: (a) na zavračanju vojne, (b) na spodbujanju k učinkoviti razorožitvi, (c) na odločni podpori zakonitemu in pravičnemu mednarodnemu redu, (d) na aktivnem sodelovanju pri oblikovanju pravnih in diplomatskih metod in sredstev v mednarodnem sodelovanju.

a) Prvi temelj te »strategije« Svetega sedeža za mir je torej jasno in dosledno nasprotovanje vojni kot sredstvu za reševanje sporov. Seveda Sveti sedež priznava, da ima vsaka država pravico s primernimi sredstvi braniti svoj obstoj, svobodo in suverenost. Vendar izkušnje kažejo, da se oblasti prehitro zatekajo k sili in orožju, v iluziji, da bi čimprej prišli do ugodnih rešitev. Kmalu pa se pokaže, v kako veliko zmoto lahko pripelje taka miselnost. Negativne strani vojnih spopadov niso samo vidne v materialnem razdejanju, ampak tudi v poglobljenem sovraštvu, ki spremlja nove rodove. Zalivska kriza in spopadi, ki so sledili razpadu Jugoslavije, so nam ponovno dragocen poduk o tem. Vojna zato je in ostaja »avantura brez vrnitve«⁶.

b) Nadalje papeži in Sveti sedež vztrajno vzpodbujajo k dejanski razorožitvi. Miru ni mogoče osnovati samo na ravnovesju moči. Sama grožnja z orožjem ni sposobna doseči trajnega miru.

Pri nevarnosti širjenja atomske oborožitve je Sveti sedež leta 1957 podprl napore za ustanovitev Mednarodne agencije za atomsko energijo Združenih narodov (*International Atomic Energy Agency - IAEA*) in postal tako njen ustanovni član.⁷ Pozneje, 25 februarja 1971, se je Sveti sedež pridružil tudi Sporazumu proti razširjanju jedrskega orožja. Ta korak Svetega sedeža je pozitivno vplival na razvoj tega sporazuma, ki so ga do danes ratificirale skoraj vse države, vključno z vsemi tako imenovanimi »jedrskimi silami«.⁸ Da bi podprl mednarodna prizadevanja, je 24. sep-

⁵ Med državami, s katerimi Sveti sedež še nima diplomatskih odnosov, najdemo: v Afriki: Mauritania, Somalija; v Aziji: Ljudska republika Kitajska, Vietnam, Laos, Severna Koreja, Afganistan, Malezija in Myanmar; na Srednjem Vzhodu: Saudska Arabija, Oman, Qatar in Združeniarabski emirati.

Zanimivo je omeniti, da imajo, z izjemo Saudske Arabije in nekaterih držav Arabskega polotoka, vse tako imenovane »islamske« države diplomatske odnose s Svetim sedežem.

⁶ Besede papeža Janez Pavel II. ob začetku zalivske vojne leta 1991.

⁷ Zanimivo je, da ima pri vseh drugih agencijah OZN Sveti sedež samo status opazovalca.

⁸ Gre za sporazum, ki ga je sprejelo 187 držav. Edine, ki ga niso podpisale so Kuba, Indija, Izrael in Pakistan. Pomembnost dejstva, da je to važno vprašanje mednarodno urejeno, se je pokazala posebno jasno, ko sta Indija in Pakistan izvedli jedrske poskuse.

tembra 1996 podpisal tudi Sporazum o popolni prepovedi jedrskih poskusov (*Comprehensive Nuclear Test Ban Treaty - CTBT*).

Sveti sedež je 22. julija 1997 ratificiral tudi sporazum o konvencionalnem orožju s štirimi dodatnimi protokoli, ki se nanašajo na nekatere vrste orožja, ki so še prav posebno travmatična in nediskriminatorna. Prav tako je bila podpisana in ratificirana 17. februarja 1998 mednarodna konvencija o prepovedi proizvodnje, skladiščenja in uporabe protipehotnih min.

Naslednje leto, 12. maja 1999, je Sveti sedež ratificiral tudi Konvencijo o prepovedi kemičnega orožja.

Prav tako je Sveti sedež ratificiral Ženevski protokol proti uporabi strupenih plinov in bakteriološkimi metodami vojskovanja. Podpisal je tudi Sporazum o prepovedi jedrskih poskusov v atmosferi, v zunajatmosferskem prostoru in pod vodo, kakor tudi prepoved za vojaško in sovražno uporabo modifikacij okolja (*Convention on the Prohibition of Military or any Other Hostile Use of Environmental Modification Techniques - ENMOD*).

c) Ker mir ne pomeni samo odsotnost sporov, se je Sveti sedež aktivno zavzemal za uveljavitev mednarodnega reda, ki temelji na pravu in pravičnosti, s posebnim poudarkom na zaščiti temeljnih človekovih pravic in svoboščin, kakor tudi pravic narodov in skupnosti, ki lahko odločilno prispevajo k trajnemu miru.

Na raznih mednarodnih srečanjih je poudarjal soodgovornost vseh za ustrezno prehrano, zdravje in kulturni napredek človeštva, kar je dosegljivo samo v resnični solidarnosti med vsemi, ki se čutijo odgovorne za prihodnost človeštva.

Ta prizadevanja niso samo sad nove ravni mednarodne soodgovornosti, ampak izraz krščanskega prepričanja o človeku, krščanske antropologije, ki gleda na človeka v njeni temeljni poklicanosti in odgovornosti do Stvarnika. V zadnjih desetletjih nobena ustanova zunaj katoliške Cerkve ni s tako doslednostjo in prepričljivostjo zagovarjala celostnega pogleda na človeka v vseh razsežnostih: spoštovanju življenja od rojstva do naravne smrti, njegovo dostojanstvo, njegovo svobodo in pravico do svobodnega mišljenja in verovanja. Sveti sedež je vztrajno poudarjal, da gre tu za ključne vrednote. Če te niso dosledno spoštovane, ni mogoče učinkovito in dosledno ščititi niti človeškega dostojanstva niti njegovih pravic in svoboščin.

d) Sveti sedež se je vedno zavedal, da je mir tudi rezultat spoštovanja dosežkov mednarodnega sodelovanja. Zato tako vztrajno zagovarja stališče, da je spoštovanje mednarodnega prava ena najtrdnjših oblik resnične zaščite svobode človeka in narodov; spoštovanje dogovorov, kot pravi pravno pravilo »*pacta sunt servanda*«. Zvestoba sprejetim sporazumom, ki so praviloma sad velikih naporov in jih je potrebno ohranjati z mednarodnim dialogom in poglobljenim pravnim razmišljanjem, je po mnenju Svetega sedeža odlično sredstvo, sposobno preprečiti, da najbolj

slabotni ne postanejo žrtve hudobije, moči ali manipulacije močnejših. V skladu s tem prepričanjem je Sveti sedež zavračal vse poskuse zlorabe, posebno s strani velesil in je vedno ob mednarodnih krizah podpiral tiste rešitve, ki so slonele na ustaljenih diplomatskih in pravnih postopkih in ne na vojaških ali ekonomskih pritiskih.

Ob tem pa je Sveti sedež iskal tudi nova pota ter ustvarjalno prispeval k rešitvi mnogih mednarodnih problemov. V tej zvezi bi lahko izpostavili pravne koncepte, pri katerih je prispevek Svetega sedeža še posebno pomemben:

- pravni pojem »človekoljubno posredovanje«,⁹ o katerem je Sveti sedež govoril v primeru tragične vojne na Balkanu. V skladu s tem imajo države in mednarodna skupnost pravico do »posredovanja« z namenom, da se napadalca razoroži in prisili, da se odpove agresivnim metodam in se vrne k mirnemu reševanju konfliktov;

- opredelitev »negativnih humanitarnih posledic«, ki spremljajo nekontrolirano mednarodno gospodarsko blokado do posameznih držav, ki ne spoštujejo pravil mednarodnega obnašanja; ekonomska blokada mora biti proporcionalna in ne sme povzročiti nečloveških razmer med civilnim prebivalstvom, kot se to že desetletja dogaja na Kubi in v Iraku, s hudimi posledicami za telesno in duhovno prihodnost novih rodov.

- na prav poseben način so bile delegacije Svetega sedeža dejavne na velikih svetovnih konferencah Organizacije združenih narodov, med katerimi velja omeniti Svetovni vrh o otrocih v New Yorku (1990), Konferenco o okolju in razvoju v Riu de Janeiru (1992), Svetovno konferenco o človekovih pravicah na Dunaju (1993), Konferenco o prebivalstvu in o razvoju v Kairu (1994), Svetovni vrh o socialnem razvoju v Kopenhagenu (1995), Svetovno konferenco o ženskah v Pekingju (1995), Konferenco o naselitvi (Istanbul 1996) kakor tudi ustanovno Konferenco mednarodnega sodišča za kriminal (Rim 1998).

Posebno dejavna na tem področju je misija Svetega sedeža pri Združenih narodih. Njena prizadevanja so predstavljena v dveh zajetnih knjigah z naslovom »*Pota do miru*«¹⁰ in »*Služenje človeški družini*«¹¹ in nam predstavijo vrsto nastopov in papeževa osebna prizadevanja za mednarodno zaščito človeške osebe in njene nadnaravne poklicanosti. Kljub dejstvu, da v sklepnih dokumentih ni mogoče spregledati pritiska ideološke usmerjenosti mnogih držav, je Svetemu sedežu v veliki meri uspelo prepričati, da bi se vsemu človeštvu vsilili pogledi na življenje, ki

⁹ it. *Intervento umanitario*; angl. *Humanitarian intervention*.

¹⁰ *Path to Peace: Documents of the Holy See to the International Community, New York 1987*

¹¹ *Serving the Human Family: The Holy See at the Major United Nations Conferences, New York 1997*.

so dostikrat lastni samo nekaterim manjšinskim skupinam v zahodnem svetu.

Delo za mir je bilo od samega začetka 20. stoletja ena najodličnejših dejavnosti Svetega sedeža. To lahko kratko potrdimo že z naslednjimi papeškimi pobudami:

- poskus posredovanja med vojskujočimi v prvi svetovni vojni papeža Benedikta XV. z encikliko »*Pacem Dei munus*«;
- svarilo papeža Pija XI. pred nacizmom v zgodovinski encikliki »*Mit brennender Sorge*«;
- radijska sporočila Pija XII., s katerimi je bodril narode v najbolj temnih urah druge svetovne vojne;
- vizija papeža Janeza XXIII. v encikliki »*Pacem in terris*«;
- pomembnost dokumentov 2. vatikanskega koncila za prizadevanje za mir (prim. konstitucijo »*Gaudium et Spes*«);
- ustanovitev komisije »*Justitia et Pax*« v okrilju rimske kurije leta 1967;
- praznovanje *Svetovnega dneva miru*, ki ga od leta 1968 spremlja posebna papeška poslanica.

Posebno mesto v teh naporih zavzemajo nagovori papeža Janeza Pavla II ob novoletnem sprejemu diplomatskega zbora akreditiranega pri Svetem sedežu, ki so na nek način poskus sistematične vzgoje za mir in so vedno deležni posebne pozornosti sredstev družbenega obveščanja.

Ne manjka tudi čisto konkretnih spodbud, kot je posredovanje Svetega sedeža pri sporu med Argentino in Čilom v začetku osemdesetih let, pisem pomembnim državnikom, generalnim sekretarjem Organizacije združenih narodov, posebnih misij v odločilnih kritičnih trenutkih (npr. v Beograd 1999).

Tako lahko povzamemo, da usmerja delovanje Svetega Sedeža v prid miru na svetu, odgovornost, ki jo čuti papež do oblikovanja vesti človeštva. Papež Janez Pavel II je ob sprejemu diplomatskega zbora 9. januarja 1995, govoreč o dejavnosti Svetega sedeža v mednarodni skupnosti, izjavil, da je in hoče »*biti glas, ki ga človeška vest pričakuje, ki bo neutrudno spominjal na odgovornosti za skupno dobro, za spoštovanje človeške osebe in pospeševanje najvišjih duhovnih vrednot*«. Gre za »*presežnost človeka, ki ne sme biti podvržen kapricam državnikov ali ideologij*«. ¹²

V človeški vesti, v njegovem srcu se rojevata mir in vojna. K temu človeku, ki izbira med dobrim in slabim je poklicana Cerkev, da ga spremlja pri njegovih odločitvah na njegovi poti. Sprašuje ga o njegovi svobodi in njegovi odgovornosti, o podjetnosti in solidarnosti, o njegovih prizadevanjih za telesno in duhovno blagostanje človeštva.

¹² V izvorniku: »*di essere la voce che la coscienza umana attende ... ricordando instancabilmente le esigenze del bene comune, il rispetto alla persona umana, la promozione dei più alti valori spirituali*«. ...« *e' la dimensione trascendente dell'uomo: essa non dovrebbe essere sottomessa ai capricci degli uomini di Stato o a delle ideologia.*«

2. Delovanje papeške diplomacije za mir na Balkanu

Poseben prispevek Svetega sedeža za mir v državah Srednje in Vzhodne Evrope se izrazito kaže v dejavnosti, povezani s krizo na Balkanu, ki bi jo časovno lahko razdelili na naslednja obdobja:

- Jugoslovanska kriza pred razglasitvijo neodvisnosti Hrvaške in Slovenije;
- Priznanje Slovenije in Hrvaške;
- Kriza v Bosni in Hercegovini;
- Kriza na Kosovu.

*a) Kriza v Jugoslaviji pred razglasitvijo neodvisnosti Slovenije in Hrvaške*¹³

Ko se je po volitvah leta 1990 ustvaril nov položaj v Jugoslaviji in so se uveljavile v Sloveniji in na Hrvaškem težnje po samostojnosti, je Sveti sedež zavzel zelo previdno držo.

Možnost spremeniti pravno strukturo federativne države, vključno s pravico, da posamezne republike izstopijo iz federacije, je bila predvidena že v Ustavi iz leta 1974. Sveti sedež zato ni hotel posegati v čisto politične vidike notranje ureditve države, s katero je imel diplomatske odnose in kjer je imel svojega predstavnika tudi v času spora. Čeprav je bil prepričan, da bi bila lahko oblika konfederacije priporočljivejša in koristnejša rešitev za nastalo situacijo v Jugoslaviji, je ohranil dolžno spoštovanje do svobodnih odločitev v posameznih republikah.

Kmalu pa se je pokazalo, da obstaja resna nevarnost, da se bodo obstoječe napetosti še povečale in celo izrodile v konflikt. Zato je Sveti sedež konec januarja 1991 jasno pozval:

- k spoštovanju pravice narodov do samoodločbe
- k spoštovanju človekovih pravic in pravic narodnih skupnosti
- k odpovedi uporabe sile pri reševanju nesporazumov
- k neutrudnemu iskanju dialoga med sprtimi stranmi
- k vzpostavitvi mirnega sožitja med narodi Jugoslavije ob medsebojnem spoštovanju in pravičnosti.

Te zahteve so se večkrat ponovile, tako pri papeževih govorih (30. januarja, 21. aprila, 8. maja, 23. maja 1991) kakor na mednarodni ravni, še posebej na srečanjih Konference za varnost in sodelovanje v Evropi (KVSE). Napor Svetega sedeža so se še okrepili po razglasitvi neodvisnosti Slovenije in Hrvaške 25. junija 1991; omenimo le papeževa posredovanje 28.

¹³ Prim. *La crisi in Jugoslavija: posizione della Santa Sede (1991-1992)*, *Quaderni de »L'Osservatore Romano«*, n. 18, Libreria Editrice Vaticana 1992; obstajata tudi angleška in francoska verzija publikacije.

junija, 29. junija, 3. julija, 21. julija, 24. julija, 26. avgusta ter 5. septembra 1991. Opozoriti je potrebno še na druge pomembne izjave, posebno tiste, ki sta jih dala kardinal državni tajnik in tajnik za odnose z državami.

b) Priznanje Slovenije in Hrvaške

S slabšanjem razmer je dozorelo prepričanje, da bi mednarodno priznanje neodvisnosti Slovenije in Hrvaške lahko koristilo prizadevanju za mir. S tem bi se priznala obema pravica do samoodločbe, istočasno pa bi se od njiju jasno zahtevalo dosledno in učinkovito spoštovanje pravic narodnih manjšin.

To prepričanje je spodbudilo Sveti sedež, da je podprl oblikovanje mednarodnega soglasja o primernosti takojšnjega priznanja obeh novih držav.

S tem namenom je kardinal državni tajnik 26. novembra 1991 izročil ambasadorjem držav članic KVSE *memorandum*. V njem se sklicuje na načela mednarodnega prava in odredbe jugoslovanske ustave iz leta 1974 glede pravice do odcepitve od federacije in priporoča začetek »sporazumnega« in »pogojnega« priznanja neodvisnosti Slovenije in Hrvaške in drugih republik, ki bi se za to odločile.

Postopek podelitve pogojnega priznanja je bil vezan na zahtevo, da se republike formalno obvežejo, da bodo spolnjevale zakonite zahteve, vsebovane v dokumentih KVSE, še posebej glede zaščite človekovih pravic, glede demokracije in zaščite narodnih manjšin.

V povezavi s slednjim je Sveti sedež postavil zelo pomemben pogoj, ki ga ni mogoče najti med ostalimi zahtevami Evropske skupnosti, in sicer »sprejeti, da Odbor visokih funkcionarjev KVSE preverja odločbe, ki se nanašajo na narodne manjšine«. ¹⁴

Sveti sedež je z izjavo Tiskovnega urada 20. decembra 1991 bolj podrobno opredelil svoje stališče glede krize v Jugoslaviji in z diplomatskimi notami zunanjim ministrstvom Slovenije in Hrvaške sporočil svojo pripravljenost priznati njihovo suverenost in neodvisnost, hkrati pa je postavil svoje pogoje glede tega priznanja.

Ko je Sveti sedež 13. januarja 1992 prejel formalno obvezo Republike Slovenije in Republike Hrvaške, da bosta spoštovali te pogoje, je prišlo tudi do priznanja samostojnosti.

Na srečanju ministrskega sveta zunanjih ministrov držav članic KVSE, ki je zasedal v Pragi 30. in 31. januarja 1992, je nadškof Msgr. Jean-Louis Tauran, tajnik oddelka za odnose z državami, takole povzel stališče Svetega sedeža:

»Sveti sedež je vedno upal, da se bo mogoče izogniti konfliktu v Jugo-

¹⁴ V izvirniku: »... l'accettazione della verifica delle misure riguardanti le minoranze nazionali da parte del Comitato degli Alti Funzionari della CSCE«.

slaviji. Zato je, od začetka krize vztrajal pri zahtevi, da se federativne republike navdihujejo pri urejanju medsebojnih odnosov na 10 načelih zaključnega helsinškega dokumenta, po drugi strani pa, da čimprej začnejo z ustavnimi reformami, ki bodo pospeševale spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, vključno s pravicami narodnih manjšin in tako ustvarijo pogoje za demokracijo in za resnično pravno državo. Razvoj dogodkov in predvsem uporaba orožja so na žalost spremenili to upanje v iluzijo.

Priznavajoč obstoj Hrvaške in Slovenije - to priznanje ni bilo naperjeno proti nikomur - je Sveti sedež vzel na znanje položaj, ki je bil posledica legitimnih in na demokratičen način izraženih teženj. Ko je za to priznanje postavil zahteve, je Sveti sedež želel predvsem pospešiti uresničitev vseh obveznosti, ki so bile sprejete v helsinškem procesu, in poudariti dejstvo, da bo KVSE morala biti porok zaupanja v vprašanih, ki se nanašajo na položaj narodnih manjšin. S tem je Sveti sedež hotel, da se te nove države hkrati s priznanjem samostojnosti in neodvisnosti svečano obvezujejo, da bodo prispevale h gradnji nove Evrope - Evrope človekovih pravic in demokracije».¹⁵

*b) Dejavnost Svetega sedeža ob konfliktu v Bosni in Hercegovini (1992-1994)*¹⁶

Glede Bosne in Hercegovine je bilo potrebno počakati, da so se iz-

¹⁵ V izvorniku: *»La Santa Sede ha sempre sperato nella possibilità di evitare il conflitto in Jugoslavia. E' per questo che ha insistito, sin dall'inizio della crisi, sulla necessità per gli Stati federati delle Repubbliche, da una parte, di ispirarsi ai 10 Principi dell'Atto Finale di Helsinki nelle loro reciproche relazioni e, dall'altra, di avviare con urgenza riforme costituzionali che favorissero il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali, ivi comprese quelli delle minoranze nazionali, creando le condizioni per la democrazia e stabilendo un autentico stato di diritto. Gli sviluppi degli eventi e soprattutto l'uso delle armi, purtroppo, hanno reso illusoria questa speranza.*

Riconoscendo l'esistenza della Croazia e della Slovenia - e questo riconoscimento non è rivolto contro nessuno - la Santa Sede ha preso atto di uno stato di fatto derivante da legittime aspirazioni, democraticamente espresse. Ponendo delle condizioni a questo riconoscimento, la Santa Sede ha voluto favorire l'attuazione di tutti gli impegni presi nel quadro del processo di Helsinki e sottolineare il fatto che la CSCE dovrebbe essere il garante della fiducia al momento di regolare la situazione delle minoranze nazionali. Così, la Santa Sede ha voluto che fosse chiaro per questi nuovi paesi che, essendo riconosciuti sovrani ed indipendenti, essi s'impegnano solennemente a contribuire alla costruzione della nuova Europa dei diritti dell'uomo e della democrazia.»

Skratka, priznanje Svetega sedeža, ki je nastopilo 13. januarja 1992, je sledilo priznanju Nemčije in drugih petih držav (*Litva* - 30. julija 1991; *Ukrajina* - 11. decembra, 1991; *Latvija* - 14. decembra 1991; *Islandija* - 19. decembra 1991; *Estonija* - 31. decembra 1991).

¹⁶ Prim. L'action du Saint-Siège dans le conflit Bosniaque, Librerie Editrice Vaticane 1994; Cahiers de »L'Osservatore Romano«, n. 25.

polnile zahteve Evropske skupnosti (Badinterjeva komisija naj bi ugotovila, ali nove države izpolnjujejo pravne zahteve, ki so bile potrebne za njihovo mednarodno priznanje). Za Bosno in Hercegovino je bil potrebno sklicati *referendum*, kar se je zgodilo 1. marca 1992. Srbsko prebivalstvo je referendum bojkotiralo, muslimani in Hrvati pa so se odločili za neodvisnost z 62,63 % glasov.

Srbska stran je na politično odločitev drugih dveh skupnosti odgovorila z orožjem, z opravičilom, da hoče z izgonom vseh Nesrbov zaščititi svojo samobitnost. S tem se je začelo tako imenovano »etnično čiščenje«. Na žalost je bil ta »neologizem« hitro sprejet praktično v skoraj vse svetovne jezike. Vojna je otežila in včasih praktično onemogočila stike med Svetim sedežem in škofi v Sarajevu, Mostarju in Banjaluki.

Prvi uradni stik Svetega sedeža z vlado nove države se je vzpostavil preko telegrama, ki ga je kardinal Angelo Sodano, državni tajnik, poslal 10. aprila 1992 predsedniku Izetbegoviću in mu izrazil solidarnost svetega očeta do bosanskega naroda, v komaj začetni vojni.

Državno tajništvo je 15. aprila 1992 ponovno poslalo portugalskemu ambasadorju *memorandum* s prošnjo, da prenese v vednost članom Evropske skupnosti naslednje:

- Sveti sedež je vzel na znanje korake Evropske skupnosti, ki so bili storjeni na njenem zasedanju v Bruslju 1. in 2. aprila 1992, ki naj bi privedli tri skupnosti: muslimansko, srbsko in hrvaško, do sporazuma o novih ustavnih strukturah republike;

- prav tako je Sveti sedež povabil Evropsko skupnost naj sprejme odgovornost pri zagotavljanju neodvisnosti Bosne in Hercegovine, ki jo je priznala 7. aprila;

- izražena je bila tudi zaskrbljenost Svetega Sedeža zaradi oboroženih operacij paravojaških skupin, ki jih je podpirala jugoslovanska vojska in tako kršila principe sklepne helsinške listine glede pravic narodov do samoodločbe;

- na Evropsko skupnost in Združene države se je apeliralo, da po srečanju v Bruslju 10. marca 1992 pride do politične rešitev jugoslovanske krize;

- članice Evropske skupnosti je Sveti sedež povabil, da povečajo svoj prispevek v prid miru, da bi čimprej zaustavili vojno in zahtevali, če bo to potrebno, da se mandat mirovnih sil (UNPROFOR), ki so že bile navzoče na Hrvaškem, razširi tudi na Bosno in Hercegovino. To naj bi pripeljalo sprte strani do resnega in obvezujočega dogovora, da se ohrani ozemeljska celovitost Bosne in Hercegovine.

Ob razširitvi konflikta je 5. maja 1992 kardinal državni tajnik poslal telegram generalnemu sekretarju Organizacije združenih narodov Boutrosu Ghaliju, v katerem pravi: »Sveti sedež meni, da bo povečana zavzetost Organizacije združenih narodov v okviru pristojnosti, ki jih daje Listina,

*prispevala pri reševanju sedanjih konfliktov in pripeljala povzročitelje nemirov, da se bodo spametovali in ponovno vzpostavili mir. (...) uporabiti je treba vsa razpoložljiva sredstva, da se utiša govorica orožja in omili trpljenje ljudstev, ki so talci slepega nasilja».*¹⁷

20. avgusta 1992 je bila končno razglašena vzpostavitev diplomatskih odnosov med Svetim sedežem in Republiko Bosno in Hercegovino. Kot vemo, služijo diplomatski odnosi tudi zblizanju Svetega sedeža z lokalnimi Cerkvami in v primeru Bosne in Hercegovine je to pomenilo podporo vesoljne Cerkve krajevni Cerkvi, ki je bila v veliki nevarnosti.

Zaradi vedno večjih težav pri ohranjanju stikov z Sarajevom je bil 11. junija 1993 imenovan za apostolskega nuncija msgr. Francesco Monterisi. Pot v Sarajevo, na kateri naj bi izročil poverilna pisma, mu je bila omogočena šele v začetku julija 1993.

Istega lega je bilo organizirano v Assisiju odmevno molitveno srečanje, s katerim je papež Janez Pavel II. hotel pokazati zaskrbljenost katoliške Cerkve vpričo konflikta, ki se je odvijal na drugi strani Jadranskega morja.¹⁸

Pozneje so se začele priprave za papežev obisk, ki je bil sprva predviden za 8. september 1994, a je bil kasneje prestavljen, ker ni bilo mogoče zagotoviti potrebne varnosti za ljudi, ki bi želeli priti na srečanje s papežem.

Za razvoj dogodkov je bil pomemben tudi papežev govor med njegovim obiskom v Združenih narodih v New Yorku 5. oktobra 1995, v katerem so navedeni temeljni principi za sklenitev miru, brez katerih ni mogoče doseči niti premirja, še manj pa zagotoviti trajen mir.

Papež in njegovi sodelavci so poudarjali, da je za resnično obnovo držav, ki so bile v vojni uničene potrebno, da si sprte strani prizadevajo za premanjanje nezaupanja in medsebojnih napetosti; da si prizadevajo za spoštovanje pravic vseh ljudi, ne glede kateri skupini pripadajo; da podpirajo vrnitev beguncev in preseljencev, izogibajoč se samovoljnemu razvrščanju ljudi na etnične skupine; in da se obvežejo za večjo spoštovanje pravic narodnih manjšin.

Z Washingtonskim sporazumom 18. marca 1994 se je končal vojaški spopad med Hrvati in muslimani in so se postavili temelji Hrvaško-muslimanski federaciji.

Mirovni proces, ki se je zaključil s sporazumom v Daytonu 21. decembra

¹⁷ V izvirniku: *»Le Saint-Siège estime qu'un engagement accru de l'Organisation des Nations Unies dans le conflit en cours, dans le cadre des moyens que lui donne sa Charte, contribuerait à ramener à la raison les auteurs de trouble et à rétablir la paix«* in *Bosnia ed Erzegovina »en prenant toutes les initiatives susceptibles de faire taire le langage des armes et d'alléger les souffrances des populations otages d'une violence aveugle«*.

¹⁸ Prim. Assisi 1993. Giovanni Paolo II per la pace in *Bosnia ed Erzegovina*, v *Quaderni de « L'Osservatore Romano»*, n. 21.

1994 in s podpisom v Parizu 14. decembra 1994, je mednarodno skupnost postavil pred nove izzive za obnovitev in normalizacijo države. Kljub težavam, ki se še vedno nadaljujejo in kritikam, ki jih je bil deležen, je treba priznati daytonskemu sporazumu velike zasluge za lajšanje trpljenja in pomiritev na tem področju.

Prizadevanje Svetega sedeža za mir v Bosni in Hercegovini je bilo na nek način okronano s papeževim potovanjem v Sarajevo 12. in 13. aprila 1997, v mesto, ki bi ga lahko imeli za simbol vseh kriz 20. stoletja. Šlo je za potovanje spominjanja, sočutja in upanja. Ko je papež poljubil to zemljo, je želel pokazati, da se mora to stoletje, polno velikih pretresov in neizrekljivih zločinov, končati s pomirjenjem v Sarajevu. To je bil moralni imperativ, s katerim se je človeštvo moralo soočiti pred vstopom v novo tisočletje.¹⁹

e) Dejavnost Svetega sedeža ob krizi na Kosovu²⁰

Kot v predhodnih krizah je tudi tukaj Sveti sedež dosledno zagovarjal naslednja načela:

- prvenstveno pozornost je potrebno dati humanitarnim vprašanjem;
- prispevati, da se na Kosovu začne politični dialog, preko katerega bo možno doseči pravično in mirno sožitje in izključiti možnost vsake nadaljnje geopolitične delitve;
- sodelovati pri iskanju »evropske« rešitve, ki se bo ogibala množičnemu in dolgemu vojaškemu posredovanju;
- podpreti sodelovanje Organizacije združenih narodov in Rusije;
- spremljati dogodke z ekumenskim dialogom.

Prvo papeževo posredovanje pri vprašanju Kosova sega v 4. oktober 1998. Med svojim drugim obiskom na Hrvaškem je v Splitu spregovoril o »tragediji, ki se dogaja na Kosovu« in pozval »mednarodno skupnost, da ponudi koristno pomoč«. Z izjavo na Vatikanskem radiu 8. oktobra 1998 je nadškof Jean-Louis Tauran, tajnik za odnose z državami, natančno opredelil, da se pri tej pomoči ne more izključiti »uporaba sile«, saj je »vedno veljaven princip, po katerem je treba razorožiti napadalce«. »Sveti sedež bi bil brez dvoma veliko bolj naklonjen uporabi mednarodne humanitarne sile, ki bi preprečila ponavljanje grozot in nasilja nad človekovimi pravicami, ki so ostali svet pogosto pustile nemočen in razočaran«.

Medtem ko se je povečala grožnja NATA z vojaškim posegom v Srbiji z namenom, da bi se odpovedala nasilju na Kosovu, je papež 21. ja-

¹⁹ Sarajevo: Giovanni Paolo II nella città simbolo del nostro secolo, Libreria Editrice Vaticana 1997, 7.

²⁰ Prim. predavanje, ki ga je 7. julija 1999 imel msgr Celestino Migliore, podsekretar oddelka za odnose z državami, skupini južnoameriških veleposlanikov, akreditiranim pri Svetem sedežu.

nuarja 1999 poslal sporočilo solidarnosti katoliškemu nadškofu v Beograd msgr. Francu Perku. Že prej, 19 januarja, je v intervjuju za častnik *Corriere della Serra* kardinal državni tajnik pojasnil poglede Svetega sedeža do tako imenovanega humanitarnega posredovanja: »Žal, obstaja etnični spor. Zato obstaja tudi dolžnost mednarodne skupnosti, da loči sprte strani in jim pomaga k spravi. V cerkvenem nauku se je pogosto govorilo o nujnosti, da tisti, ki so to sposobni narediti, razorožijo napadalca. V tem primeru ne gre za vojno, ampak za podporo miru. Gre za dejavnost v prid pravičnosti in obnove miru«. ²¹

V sporočilu z dne 22. februarja 1999, medtem ko so bila v teku pogajanja v Rambouilletu, je Sveti sedež ponovno poudaril: »Sveti sedež je bil vedno blizu prebivalstvu Kosova, ki že več kot leto dni preživlja hudo trpljenje«. Kot že omenjeno, se je Sveti sedež zavzemal za bolj »evropsko« posredovanje, ki naj bi pri reševanju te krize vključevalo tudi Rusijo.

V nedeljo, 28. marca 1999, je papež na trgu Svetega Petra poudaril: »Papež je na strani ljudstva, ki trpi in kliče vsem: vedno je čas za mir. Nikoli ni prepozno za srečanja in pogajanja!«

Naslednji dan, ponedeljek 29. marca, je papež povabil italijanskega predsednika Scalfara na kosilo, da bi govorila »o dramatični situaciji v Republiki Jugoslovanski in o možnostih, da se čim prej vrne mir na to ozemlje«.

30. marca so bili sklicani na Državno tajništvo ambasadorji držav NATA in stalnih članic Varnostnega sveta Organizacije združenih narodov, da bi se prek njih odgovornim službam preneslo naslednje predloge Svetega sedeža za rešitev krize:

- takojšnje prenehanje vojaških operacij srbske policije proti kosovski- mu ljudstvu;
- prenehanje bombardiranja s strani NATA, da bi se ustvarili pogoji za nov začetek pogajanj o dostojni avtonomiji kosovskih Albancev in njihovih drugih zakonitih pričakovanj;
- poskrbeti za humanitarno pomoč v skladu z načeli humanitarnega prava;
- začeti mirovno konferenco z udeležbo mejnih držav FR Jugoslavije;
- ustanovitev mednarodne vojaške sile za ohranitev miru;
- vključitev Združenih narodov v mirovni proces;
- vključitev Organizacije za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE).

²¹ V izvirniku: »*Purtroppo, il conflitto etnico esiste. Esiste, pertanto, il dovere della comunità internazionale di separare i contendenti e di aiutarli a riconciliarsi. Nel magistero della Chiesa si è parlato frequentemente della necessità di disarmare l'aggressore da parte di chi ha la possibilità di farlo. In questo caso non si tratta di una iniziativa di guerra, ma di un aiuto alla pace. Agire per ristabilire la giustizia è agire per restaurare la pace*«.

Ista načela so bila izročena v posebnem srečanju tudi jugoslovanske-
mu ambasadorju. V četrtek, 31. marca, sta bili napovedani dve posebni
misiji: nadškofa msgr. Jean-Louis Taurana v Beograd, kjer naj bi se srečal
z predsednikom Miloševićem in patriarhom Pavlom,²² in potovanje nad-
škofa msgr. Josefa Cordesa, predsednika papeškega sveta »*Cor unum*«, v
Albanijo, da preda beguncem, kot je papež rekel v enem od svojih pisem,
»*duhovno in materialno solidarnost z moje strani in s strani vsega krščan-
skega ljudstva*«.

Msgr. Tauran se je v Beogradu srečal z zunanjim ministrom Jo-
vanovićem, s premierom Milutinovićem in s predsednikom Slobodanom
Miloševićem. Temu je izročil pismo s papeževo pobudo za prekinitev
bombardiranja in za prenehanje vojaških akcij na Kosovu v času med
katoliško (4. april) in pravoslavno (11. april) veliko nočjo. V bistvu je šlo
za predlog neformalnega premirja, ki bi omogočilo dostavo humanitarne
pomoči in odprlo kako novo priložnost za začetek pogajanj.

Vsebina predloga Svetega sedeža je bila predstavljena tudi patriarhu
srbske pravoslavne cerkve Pavlu.

Podoben predlog je bil poslan tudi generalnemu sekretarju NATA in
predsedniku ZDA Clintonu.

Iz pogovorov v Beogradu je Sveti sedež dobil vtis, da konflikt ne bo
trajal samo kratek čas. Trdota in odločnost predsednika Miloševića in
podpora njegovim stališčem s strani prebivalstva so dali vedeti, da bo dobil
konflikt širše in še bolj radikalne razsežnosti. Po drugi strani pa je postaja-
lo jasno, da brez rešitve humanitarne krize med begunci ne bo mogo-
če od Atlantske zveze zahtevati, da ustavi bombardiranje. To, kar so
evropske diplomacije in Sveti sedež dosegli, je bila povečana udeležba
Združenih narodov in Rusije. Zdelo se je, da je lahko samo velika med-
narodna udeležba porok, da se spor nadzoruje in da se prepreči njegova
razširitev na celo regijo.

V odsotnosti učinkovitih političnih pobud se je pozornost Svetega
sedeža vse bolj preusmerila na humanitarno katastrofo beguncev. V ve-
likonočni poslanici se je papež Janez Pavel II. posebej spomnil na »ljudi
v plamenih«, na morijo, na begunce in zahteval od oblasti v Beogradu
odprtje »humanitarnega koridorja«, ki bo omogočil mednarodnim orga-
nizacijam, da pomagajo beguncem na Kosovu.

Vatikanski zahtevi, da se ustavi bombardiranje NATA v času enostran-
skega premirja, ki ga je 6. aprila napovedal predsednik Milošević zaradi
pravoslavne velike noči, se je torej vedno dodajala tudi zahteva, da se
brezpogojno konča z »etničnim čiščenjem« ter ustavi nasilje na Kosovu.

²² Član delegacije Svetega sedeža, ki se je odpravila v Beograd na veliki četrtek 1.
aprila, je bil tudi avtor pričujočega članka.

Vztrajanje oblasti v Beogradu pri nasilju je povzročilo, da je Sveti sedež še bolj odločno zahteval, da Srbija ustavi vojaško nasilje na Kosovu. To seveda ni pomenilo, da je Sveti sedež spremenil svojo pozicijo do ohranitve teritorialne celovitosti Jugoslavije. Odcepitev ali neodvisnost Kosova bi razveljavila razloge za ohranitev federalne in večetnične Bosne in Hercegovine. Razume se, da bi federacija Kosova z Albanijo prinesla še bolj dramatične napetosti ne samo v Jugoslaviji, ampak tudi v vseh sosednjih državah. Tega stališča Svetega sedeža, ki je bilo skupno tudi drugim državam, ni mogoče označiti kot protiameriško ali pacifistično držo, kot so pisali nekateri časopisi, ampak kot edino možno predpostavko za ohranitev minimuma za skupno bivanje na ozemlju, kjer bo verjetno mogoče doseči mir samo v kategorijah nove evropske miselnosti in ne na tragičnih izkušnjah, ki so jih imeli ti narodi v preteklosti.

V noči na 24. marec, ko so se začele letalske akcije zveze NATO, je tiskovni urad Svetega sedeža izjavil, da začetek vojaških aktivnosti predstavlja poraz za človeštvo. Naslednji dan so italijanski in tuji časopisi objavili v svojih naslovih: »Sveti sedež obsoja bombardiranje«.

Kot je znano, Sveti sedež ni nikoli obsodil vojaških operacij na ozemlju Jugoslavije. Tega ni storil zaradi tega, ker je že dolgo časa sam zahteval, da se krivični napadalec razoroži. Če je pri tej razorožitvi potrebna uporaba sile, jo je treba uporabiti, vendar pod jasnimi pogoji. Prav primer Kosova postavlja pred mednarodno skupnost nujno nalogo, da čimprej natančno določi te pogoje in tako prepreči zlorabe, predvsem velikih sil, za lastne interese. Vsekakor gre za eno izmed novejših načel mednarodne prakse, ki bo moralo biti čimprej opredeljeno v dobro definiranih pravnih kategorijah. Kljub nasprotovanjem, ki prihajajo s strani držav, ki imajo same zapletene notranje konflikte (npr. Rusija, Kitajska, Turčija in druge) se bodo morale mednarodne organizacije in še prav posebej Organizacija združenih narodov čimprej posvetiti rešitvi tega vprašanja.

Ekumenski dialog

Drugo področje delovanja Svetega sedeža v korist miru in sodelovanja v Srednji in Vzhodni Evropi je ekumenizem.²³

Drugi vatikanski koncil je ekumenizem označil kot »gibanje za edinost« in »obnovitev edinosti med vsemi kristjani« (E 1). »Ekumensko gibanje« v odloku *O ekumenizmu* »pomeni dejavnosti in pobude, nastale v skladu z različnimi potrebami Cerkve in časovnimi okoliščinami z namenom, da bi pospeševale edinost vseh kristjanov« (E 4).

²³ Prim. Jean-Claude Périsset, *Lecumenismo, fermento di unità europea*, v: P. Poupard, *Nuovi scenari per l'Europa: cultura, immigrazione, ecumenismo*, Città Nuova 1999, 53.

Zdi se, da so se na začetku novega tisočletja prav te »časovne okoliščine« na poseben način zaostrele. Na neki način bi lahko rekli, da sta zedinjena Evropa in zedinjena Cerkev, čeprav na različnih temeljih, znamenji našega časa.

Govoriti o ekumenizmu kot o »kvasu zedinjene Evrope« je hkrati protislovno in dosledno. Protislovno zato, ker je »substancia« ekumenizma prav usodna delitev kristjanov na Cerkve in skupnosti zaradi težke dediščine teoloških sporov, nesoglasij in samozadostnosti. Dosledno pa zato, ker je ekumenizem prazaprav iskanje vidne edinosti med vsemi kristjani v eni in edini Cerkvi, ki je ustanovljena od Kristusa. Danes se govori o edinosti v različnosti izročila vsake Cerkve, o »spravljeni različnosti«, o »pluralni edinosti«. Ne gre za načrt absorbiranja ene Cerkve s strani druge, ne gre za stapljanje različnih Cerkva v eno tvorbo, ampak za to, da vsi kristjani in vse cerkvene ustanove združijo svoje moči v iskanju tiste poti, ki jih bo pripeljala v Cerkev, kot jo je hotel Kristus.

Na podoben način so se v zadnjih desetletjih razvijale tudi težnje za novo, zedinjeno Evropo. Kljub temu da se te težnje po političnem in ekonomskem napredku naslanjajo na bolj pragmatične programe, pa se vendar ta proces opira na skupne ideale in vrednote, ki ustvarjajo odprtost in strpnost do vseh.

a) Ekumensko gibanje v Evropi

Evropsko združevanje ne izhaja zgolj iz skupne socialne, kulturne, ekonomske in politične izkušnje držav celine, ampak raste tudi na temelju stoletja stare krščanske kulture. Dovolj je, da le malo pogledamo v zgodovino in takoj prepoznamo važen vpliv krščanstva na začetek in razvoj gibanja za politično edinost Evrope. Seveda pri tem ne smemo pozabiti tudi na druge pomembne dejavnike, predvsem vpliv judovstva in v zadnjem času tudi nekaterih drugih laičnih prepričanj.

Moderno ekumensko gibanje je rojeno v Evropi na konferenci v Edimburgu leta 1910 o misijonarstvu in na konferenci v Losanni leta 1927. Tu se je oblikoval začetek *Ekumenskega sveta Cerkva*, ki je bil ustanovljen leta 1948. Katoliška Cerkev se je v to gibanje vključila s posebno dinamičnostjo po 2. vatikanskem koncilu.

Začetne ekumenske pobude so bile bolj elitnega značaja, toda s časom so vedno bolj prodirale med krščansko ljudstvo. Skupine kristjanov, ki so se aktivno udeleževale ekumenskega gibanja v molitvi, dialogu, izmenjavi idej in socialno-karitativnem sodelovanju, so se vsako leto množile. Tako lahko danes kljub težavam, ki še vedno obstajajo, trdimo, da je ekumensko gibanje postala prioriteta praktično vseh krščanskih veroizpovedi.

Evropski ekumenski srečanja v Baslu (1989) in v Gradcu (1997) sta imeli posebno vlogo pri razvoju vizije evropske edinosti. Med obravna-

vanimi temami zavzema posebno mesto projekt »Evropske ekumenske listine«. Ta listina želi biti priča dejavnega prizadevanja krščanskih veroizpovedi pri gradnji nove Evrope, ki naj bi bila sposobna premagati nacionalno in konfesionalno ozkost, ki še vedno ovira mnoge narode in jih dela nesposobne za odprto sodelovanje.

Korak naprej predstavlja prav gotovo »Skupna izjava o opravičenju med katoliško Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo«, podpisana 31. oktobra 1999.

Pri teh prizadevanjih ne smemo pozabiti tudi na druge, bolj množične pobude raznih Cerkva, med katerimi zavzemajo posebno mesto »taizejska srečanja« in »evropska in svetovna srečanja mladih«. Mnogi mladi, ki bodo jutri prevzemali pomembne politične, gospodarske, družbene, kulturne in verske odgovornosti, so se vzgajali v njihovem duhu in se navzeli idealov za graditev nove Evrope.

Prav tako je treba omeniti tudi nekatere cerkvene ustanove, ki so bile še prav posebno dejavne na tem področju. Najprej je potrebno omeniti dejavnost Sveta evropskih katoliških škofovskih konferenc (*CCEE*) in Ekumenskega sveta Cerkva, v katerem sodelujejo protestanti in pravoslavni (*KEK*). Omenjeni srečanja v Baslu in Gradcu sta bili sad sodelovanja med *CCEE* in *KEK*.

Prav tako je treba omeniti tudi dejavnost Komisije škofovskih konferenc združene Evrope (*COMECE*) s sedežem v Bruslju. Ta komisija s posebno pozornostjo zasleduje posledice, ki jih bo imelo evropsko združevanje ne samo za Cerkve na Zahodu, ampak za vso celino.

b) Dialog med zahodnimi in vzhodnimi Cerkvami.

Teološki dialog med različnimi veroizpovedmi, še posebej s pravoslavjem, se je razvil posebno po letu 1980. Odprl je nove možnosti Cerkvam, ki so se nahajale za železno zaveso. Omogočil jim je stike z Zahodom in jim pomagal v mnogih težavah, ki so bile sad diskriminacije in zatiranja.

Po padcu berlinskega zidu so se nekatere Cerkve, npr. v Ukrajini, Rusiji, Slovaški, znašle pred novimi težavami, ki so bile pogosto vezane na popravljanje zgodovinskih krivic, predvsem z vračanjem cerkvene imovine, kulturnih zgradb, in drugih podobnih tem. V teh razmerah je bil teološki dialog na nek način zasenčen z novimi spori, ki so se globoko zajedli v tkivo krščanskih skupnosti.

Te težave so na žalost na nek način zasenčile pomembne pridobitve preteklih let in postavile nove ovire prizadevanjem za medsebojno razumevanje in zaupanje.

V teh novih okoliščinah je mogoče držo katoliške Cerkve povzeti v naslednjih točkah:

1) Kljub težavam mora ostati ekumenski dialog edino sredstvo za reševanje vseh obstoječih težav, ne samo teoloških ampak tudi tistih, ki zadevajo gmotna vprašanja, npr. vračanje cerkvenih zgradb (npr. katoličanom bizantinskega obreda v Ukrajini).

2) Dialog je treba gojiti tako v stikih med posameznimi verskimi skupnostmi, kot med cerkveno hierarhijo. Oba dialoga se morata odvijati sočasno, kajti samo tako obstaja upanje za izboljšanje medsebojnega razumevanja in učinkovitega premagovanja predsodkov in težav, ki so globoko zakoreninjeni v zgodovini.

3) S posebno pozornostjo se pripravljajo tudi papeževa potovanja v dežele, kjer je ekumensko vprašanje posebno pereče. Sveti sedež je zato zahteval, da je bilo povabilo izraženo ne samo s strani civilnih oblasti, ampak tudi s strani najpomembnejše verske skupnosti (npr. Romunija in Gruzija). Sveti sedež je s tem želel preprečiti, da bi papeževi obiski postali tarča napadov nestrpnih, ampak naj bi bili dogodek, ki bi pozitivno vplival na okrepitev notranjega soglasja in tudi trenutek za povečanje odprtosti navzven.

4) Z enako pozornostjo do občutljivosti znotraj držav in verskih skupnosti se pripravljajo tudi velika mednarodna molitvena srečanja. Čeprav gre za dogodek čisto duhovnega značaja, je treba tudi tukaj upoštevati obstoječe stanje in srečanja izpeljati s poslušom do obstoječih ekumenskih težav. Tako npr. med obiskom v Gruziji ni bilo niti skupne molitve Očenaša.

5) Seveda pa upoštevanje zgodovine, obremenjene s spori in nerazumevanji, ne sme preprečiti ekumenskega dialoga. Kot na vseh drugih človeških področjih je tudi za dialog med Cerkvami potrebno »očiščenje spomina«. Ne gre za preprosto pozabljanje preteklosti, ampak za to, da smo jo sposobni postaviti v novo luč in tako preseči dejstva, ki se zdijo nepremostljiva, tako za posameznika, kot za skupnosti. Nedvomno gre za dolgotrajen proces, v katerega se mora vključiti vsa družba. Danes že obstajajo poskusi, da bi se npr. ponovno napisali učbenike za zgodovino, iz katerih bi bile izločene preveč enostranske interpretacije preteklosti in napadalni jezik. Gotovo ne gre pri tem za brisanje zgodovinskega spomina, ki smo ga vsi dolžni gojiti. Gre preprosto za to, da se da preteklosti bolj uravnoteženo vlogo in se skuša pripraviti bolj konstruktivne temelje za nove odnose. Vzgojne ustanove in Cerkve so posebej poklicane, da prispevajo svoj delež pri oblikovanju novih generacij in jih iztrgajo iz ujetosti v destruktivne kalupe.

6) Tudi drugi pomembni družbeni dejavniki se morajo vključiti pri tej pomembni nalogi. Na poseben način to velja za sredstva družbenega obveščanja, ki se morajo stalno odpovedovati skušnjavi, da bi nekatere dogodke predstavljali v taki obliki, ki bi utegnili žaliti osebno prepričanje ljudi in njihovo pripadnost verski skupnosti.

7) Prav tako pa se morajo tudi verske skupnosti odpovedati vsaki obliki »fundamentalizma«. Če ni prave odprtosti do vsakega človeka in do njegovega dostojanstva, se prav lahko zgodi, da postanejo nekatere skupine nestrpne, npr. do priseljencev in ljudi, ki pripadajo drugačni kulturi in postanejo lahek plen skrajnih političnih skupin. Posledica tega je, da se oddaljijo tudi od zakonitih cerkvenih oblasti in začnejo izvrševati pritiske na vso cerkveno skupnost. Znani so primeri nekaterih zelo radikalnih »bratovščin« v vzhodnih Cerkvah, ki neredko pogojujejo razvoj ekumenskih dejavnosti s katoličani.

c) Nekatero pomembnejše ekumenske pobude

1. Dialog z moskovskim patriarhatom

Dvostranski odnosi med Svetim sedežem in moskovskim patriarhatom, ki so se začeli med zasedanjem 2. vaticanskega koncila in trajajo že več kot trideset let, se uresničujejo predvsem z vsakoletnimi srečanji, ki jih pripravljata papeški svet za edinost kristjanov in pristojni urad ruske pravoslavne Cerkve.

K tem srečanjem je treba dodati tudi stike, ki jih vzdržuje vaticansko državno tajništvo tako s patriarhatom kakor z ruskim ministrstvom za zunanje zadeve. Pomembno vlogo imata tudi apostolski nuncij v Moskvi in predstavnik Ruske federacije pri Svetem sedežu.

Kljub temu da imata obe strani podobne poglede ne samo na številne teološke in ekleziološke teme, ampak tudi na delovanje Cerkve v javnosti in na njeno vlogo na kulturnem in socialnem področju, se vedno ponovno razgovor vrača na dva nerešena problema: prvi je vezan na vrnitev svobode grkokatoliški Cerkvi v Ukrajini, drugi pa na nekatere vidike delovanja katoliške Cerkve latinskega obreda v Ruski federaciji in v nekaterih bivših sovjetskih republikah, ki jih ima ruska pravoslavna Cerkev za svoje kanonično ozemlje.

Posebno boleča za moskovski patriarhat je bila vrnitev mnogih skupnosti, ki so bile že od petdesetih let prejšnjega stoletja pod jurisdikcijo ruske pravoslavne Cerkve (okrog 1000 župnij) v grkokatoliško Cerkev. Kot je znano so sovjetske oblasti grkokatoliško Cerkev v zahodni Ukrajini leta 1948 priključile k moskovskemu patriarhatu in ji prepovedale vse stike z Rimom. Prestano trpljenje in zatiranje je povzročilo, da se je ta vrnitev zgodila v ozračju vročične vneme in verjetno s premalo pozornosti do pravoslavnih skupnosti, ki so obstajale na istem ozemlju. Sveti sedež si je sicer prizadeval zmanjšati napetosti, ki so nastale, vendar se rane le počasi celijo. Kljub doseženemu napredku se čuti, da bo potrebno še veliko časa, da pride do mirnega sobivanja med skupnostima.

Pravoslavno Cerkev je sprejela z nelagodjem tudi imenovanje treh apostolskih administratorjev: za evropski del Rusije (Moskva), za azijski del Rusije (Novosibirsk) in za centralno Azijo (Karaganda, Kazahstan). Moskovski patriarh si je ta korak Svetega sedeža razlagal kot poskus katoliškega misijonarjenja na ozemlju, kjer ima pravoslavna Cerkev tradicionalno večino. Ustanovitev teh minimalnih katoliških struktur se da opravičiti že z dejstvom, da v Rusiji že od 17. stoletja živijo katoliške skupnosti. Te skupnosti so se še povečala in razširile zaradi boljševiskega preseljevanja ljudi iz zahodne Sovjetske zveze (Belarus in Baltiške republike) v Sibirijo. Pravoslavna Cerkev tega koraka Svetega sedeža ni razumela kot željo zagotoviti duhovno oskrbo katoličanom, ampak kot poskus razširiti vpliv katoliške Cerkve na vse ozemlje Rusije. Ta začetni vtis je bil v dobri meri premagan z dialogom in sodelovanjem med katoličani in pravoslavni. Kljub temu pa še veliko odgovornih v pravoslavni Cerkvi misli, da so te odločitve katoliške Cerkve tako globoko prizadela dvostranske odnose, da bo treba še veliko časa, preden se položanj ponovno normalizira. Ravno to prepričanje predstavlja eno glavnih ovir za papežev obisk v Moskvi.

2. Papežev potovanje v Romunijo

Drugi primer uspešnega ekumenskega dialoga predstavlja potovanje papeža Janeza Pavla II. v Romunijo od 7. do 9. maja 1999. Ta obisk je potekal v ozračju nepričakovane prisrčnosti in ekumenske odprtosti. »*Gre za zgodovinski dogodek*« je potrdil papež Janez Pavel II.²⁴ »*v deželi kjer so v večini pravoslavni kristjani. S tem romanjem sem se hotel pokloniti romunskemu narodu in njihovim krščanskim koreninam. To potovanje mi je dalo možnost, da izkusim, kakšno bogastvo pomeni za kristjane, dihati z obema stranema pljuč, z vzhodnim in zahodnim delom.*«

Obisk se je zaključil s podpisom skupne izjave, na sedežu patriarhata v Bukarešti 8. maja 1999.

Papež in patriarh Teoctist sta, upoštevajoč tragične dogodke, ki so se zgodili v sosednji Jugoslaviji, presodila, da lahko izjava »*postane jasno znamenje, ki naj pokaže skupaj z vso Evropo, da Federativna republika Jugoslavija lahko postane dežela miru, svobode in sobivanja za vse svoje prebivalce*«. V njej so bili izraženi naslednji poudarki:

- izraz človeške in duhovne solidarnosti do vseh, ki so bili izgnani iz svojih domov, s svoje zemlje in ločeni od svojih dragih, žrtve krute resničnosti izseljevanja in bombandiranja;

- poziv v imenu Boga vsem, ki so na kakršen koli način odgovorni za to tragedijo, da bi imeli pogum ponovno začeti dialog in da bi ponovno

²⁴ Splošna avdiencia, Trg sv. Petra, sreda 12. maja 1999.

našli pogoje, da dozori pravičen in trajen mir, ki bo omogočil vsem ljudem v Federativni republiki Jugoslaviji: Srbom, Albancem in ljudem drugih narodnosti, vrnitev na svoje domove in pogoje za sobivanje vseh narodov Federacije;

- spodbujanje mednarodne skupnosti in njihovih ustanov, da aktivirajo vsa pravna sredstva in pomagajo sprtim stranem rešiti razlike v skladu z veljavnimi sporazumi, še posebej tistimi, ki se nanašajo na spoštovanje temeljnih človekovih pravic in sodelovanje s samostojnimi državami;

- poziv vsem humanitarnim organizacijam, še posebno krščanskim, da se z novo vnemo posvetijo lažšanju trpljenja; prav tako so povabljene civilne oblasti, da ne ovirajo njihovega delovanja, ki je namenjeno vsem brez razlike glede narodnosti, jezika ali vere.

Izjava se je zaključila s pozivom vsem kristjanom različnih veroizpovedi, da si konkretno prizadevajo in se združijo v enodušni in nenehni molitvi za mir med narodi.

3. Papežev obisk v Gruziji

Za ekumenski dialog je bil prav tako pomemben papežev obisk v Gruziji 8. in 9. novembra 1999. Sovpadel je z deseto obletnico padca berlinskega zidu, simbolom razdelitve Evrope in samovlade ateistične ideologije.

S sklepno izjavo z dne 5. novembra sta papež in katolikos vse Gruzije Elijas II opredelila naslednje prednostne naloge obeh Cerkva:

- poziv vladam, mednarodnim organizacijam, verskim voditeljem, da bi si prizadevali za mir;

- posebna posvetitev problemom v Gruziji in na vsem Kavkazu, ki naj bi postal kraj za srečavanja med kulturami Evrope in Azije;

- zaskrbljenost zaradi sporov v Abhaziji, v Nagorno-Karabaghu in na vsem severnem Kavkazu;

- nujnost mobilizacije vseh duhovnih, intelektualnih in fizičnih moči, da se prepreči nekontrolirana razširitev sporov in mednarodnega terorizma.

Zaključek

Na koncu tega razmišljanja imamo vtis, da je pravzaprav težko jasno opredeliti sadove diplomatskega in ekumenskega delovanja Svetega sedeža za razvoj miru na evropski celini.

Gotovo je dosega miru zelo dolgotrajen proces, saj je globoko povezan s človeškim srcem: skupne izjave in sporazumi predstavljajo samo začetek poti, ki je ni mogoče dokončati brez odpuščanja in sprave med ljudmi. Skupaj z drugimi so tudi verske skupnosti soodgovorne, da si prizadevajo za premagovanje krivic in sovraštva med prebivalstvom.

Sveti sedež je k velikim naporom krajevnih Cerkve dodal svoj specifični prispevek, ki ga je lahko uresničil zaradi sredstev in izkušenj, ki jih ima v sodelovanju z mednarodno skupnostjo. Kot vemo, imajo druge veroizpovedi veliko bolj omejene možnosti in strukture za tako delovanje.

Na žalost številne mirovne in upravne misije niso uspele in veliko ljudi še vedno živi v poniževalnih okoliščinah. Na nek način smo ponovno priča nezadostnim mednarodnim strukturam in pomanjkanju politične volje, da bi prišli čimprej do rešitve obstoječih sporov. Tudi danes je zato treba reči, da je naloga, ki stoji pred človeštvom, samo delno opravljena. Lahko bi ponovili besede preroka Izaija: »*Poslanci miru bridko jokajo*« (Iz 33, 7).

Seveda pa je prav tako treba reči, da ne gre za jok obupanega, nasprotno, opogumljeni za novo zavestjo zedinjene Evrope lahko upravičeno upamo, da se bodo zaradi splošnega kulturnega in političnega dozorevanja, ki je sad tudi junaških pričevanj tolikih mučencev različnih veroizpovedi, na evropski celini odprla nova obzorja bratstvu in mirnemu sobivanju.

Pri tem prizadevanju Sveti sedež in vsa katoliška Cerkev želi tudi v prihodnosti sodelovati in prinesiti svoj specifični prispevek za novo kulturo življenja in miru v prid vsem, še posebno najrevnejših in najbolj trepečih.

Povzetek: Ivan Jurkovič, Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi

Sveti sedež je dejavno sodeloval pri reševanju kriz, ki so se pojavile po padcu berlinskega zidu v Srednji in Vzhodni Evropi. Ta prizadevanja so se uresničevala predvsem na dveh področjih: na diplomatskem in na ekumenskem.

Sveti sedež kot centralni organ katoliške Cerkve ne samo vzdržuje diplomatske odnose s posameznimi vladami, ampak je tudi dejaven pri delu mednarodnih organizacij. Zaradi specifičnega ustroja Cerkve in njenega duhovnega in človekoljubnega poslanstva pa ima ta dejavnost Svetega sedeža svoje posebne značilnosti, ki jo razlikujejo od diplomatske dejavnosti drugih držav. Neredko se zgodi, da mu prav ta specifičnost omogoči, da prevzame pobude, ki so drugim vladam in tudi medvladnim organizacijam nedostopne.

Tudi v krizah, ki so se razvile v zadnjem desetletju prejšnjega stoletja, je Sveti sedež dejavno sodeloval pri iskanju rešitev. Pri tem je bil predvsem glasnik osebne zavzetosti papeža Janeza Pavla II. in tesni sodelavec posameznih krajevnih Cerkva.

Skupaj z diplomatskimi prizadevanji so se v tem obdobju pomnožile tudi ekumenske pobude. Med njimi je treba omeniti ne samo uspešno nadaljevanje dialoga z drugimi krščanskimi veroizpovedmi, ampak tudi zgodovinska papeževa potovanja v Romunijo in Gruzijo.

Ključne besede: Sveti sedež, ekumenizem, diplomacija, mirovne pobude, konflikt na ozemlju bivše Jugoslavije.

Summary: Ivan Jurkovič, Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe

The Holy See actively participated in solving the crises emerging after the fall of the Berlin Wall in Central and Eastern Europe. These efforts especially took place in diplomatic and ecumenical areas.

The Holy See as the central body of the Catholic Church does not only maintain diplomatic relations with single governments, but also actively participates in the work of international organizations. Due to the specific structure of the Church and to its spiritual and humanitarian mission, this activity of the Holy See has special characteristics that make it different from the diplomatic activity of other countries. This specific quality often enables the Holy See to take initiatives that are not accessible to single governments or intergovernmental organizations.

Also in the crises that developed in the last decade of the 20th century the Holy See actively participated in seeking solutions. In this connection it especially showed the personal commitment of the Pope John Paul II and closely collaborated with individual local Churches.

Together with diplomatic efforts ecumenical initiatives multiplied as well. There should be mentioned a successful continuation of the dialogue with other Christian Churches as well as the Pope's historical journeys to Romania and Georgia.

Key word: Holy See, ecumenism, diplomacy, peace initiatives, conflict on the territory of former Yugoslavia.

Iz italijanščine prevedel **Stanislav Slatinek**

Franc Rode

Ubranost med vero in razumom pri Tomažu Akvinskem

Vaša Ekscelenca msgr. apostolski nuncij, častiti bratje v škofovski službi, spoštovana gospoda rektorja ljubljanske in mariborske univerze, cenjeni gospod dekan, profesorji, študenti in uslužbenci Teološke fakultete, dragi bratje in sestre!

Zakaj ima Tomaž Akvinski tako izjemno mesto v katoliški teologiji? Zakaj ga Cerkev že stoletja postavlja za učitelja misli in zgled pravilnega teološkega razmišljanja? Kje je razlog, da vidi v njem tako zanesljivega vodnika pri reševanju zapletenih teoloških vprašanj? Kako je ta človek, ki ne dosega Avguština v njegovi bleščeči latinščini in psihološki pronicljivosti in so mu tuji vzneseni vzgibi srca njegovega sodobnika in prijatelja Bonaventure, zasedel tako odločilno mesto med katoliškimi teologi?

Sv. Tomaž je genij ravnotežja med naravnim in nadnaravnim redom, med milostjo in svobodo, med vero in razumom, med Božjim gospostvom in človekovo avtonomijo, med naravnim zakonom in evangelijsko etiko. Vse te antinomije se v njegovem filozofsko-teološkem sistemu zlijejo v višjo skladnost. Tomaž nikoli ne drammatizira. Svoje najgloblje uvide izraža preprosto kot samoumevne. Chesterton meni, da je njegov način izražanja celo dolgočasen in brez duhovitosti, a ravno zato strašansko prepričljiv. V tem opoldanskem ravnotežju misli se nam Tomaž Akvinski predstavlja kot pravi krščanski humanist.

Ko Janez Pavel II. v okrožnici »Fides et Ratio« govori o ubranosti med vero in razumom, postavlja kot zgled ravno Tomaža Akvinskega: Na tem področju, pravi papež, zavzema sv. Tomaž čisto posebno mesto. V obdobju, ko so krščanski misleci odkrivali zaklade antične, predvsem aristotelske filozofije, je bil zelo zaslužen za to, da je postavil v ospredje skladnost, ki obstaja med vero in razumom. Luč razuma in luč vere obe prihajata od Boga, je razlagal sv. Tomaž, zato si ne moreta nasprotovati.

Še bolj radikalno Tomaž priznava, da more narava kot filozofiji lasten predmet prispevati k razumevanju Božjega razodetja. Vera se torej ne boji

* Nagovor velikega kanclerja Teološke fakultete nadškofa dr. Franca Rodeta na Tomaževi proslavi v Mariboru, 12. marca 2001.

razuma, ampak ga išče in mu zaupa (*fides quaerens intellectum*). Tako kot milost predpostavlja naravo in vodi k njeni dovršitvi - »*gratia non tollit naturam sed perficit*« (S.Th. I,1,8.ad2) - tudi vera predpostavlja in izpopolnjuje razum. Šele z vero osvetljeni razum je osvobojen krhkosti in meja, ki prihajajo od nepokorščine greha, in najde potrebno moč za to, da se dvigne vse do spoznanja skrivnosti enega in troedinega Boga. Sv. Tomaž je sicer močno poudarjal nadnaravni značaj vere, vendar ni zanemarjal njene racionalnosti. Človeški razum ni niti izničen niti ponižan, ko daje svoj pristanek vsebini vere; ta je vselej dosežena s pomočjo svobodne in zavestne izbire. Dokaz za to je njegova jasna in zgoščena definicija dejanja vere: »*Credere est actus intellectus assentientis divinae veritati ex imperio voluntatis motae per gratiam*« (S.th. II,II,2,9). Verovanje je dejanje razuma, ki pritrjuje Božji resnici pod vplivom volje, ki jo vodi milost.

Nedvomno je imel sv. Tomaž v najvišji meri pogum za resnico, svobodo duha, ki mu je omogočala soočenje z novimi problemi svojega časa, pa tudi intelektualno poštenost, ki mu je narekovala strogo spoštovanje resnice razodetja. S tem je stopil v zgodovino krščanske misli kot začetnik nove poti filozofije in splošne kulture.

Rešitev, ki jo je s svojim preroškim in genialnim uvidom dal problemu odnosov med vero in razumom, je v skladnem razmerju med profanim svetom in radikalnim značajem evangelija. S tem se izogne protinaravni težnji, ki zanika svet in njegove vrednote, ne da bi spregledal nujne zahteve nadnaravnega reda. Tako so v Tomaževem sistemu zahteve razuma in moč vere našle svojo najvišjo sintezo. Znal je braniti radikalno novost razodetja, ne da bi podcenjeval človeški razum.

Nič manjša ni novost, ki jo predstavlja Tomaževa misel na področju moralne teologije. Pri tem je izredno pomembno vlogo igrala Aristotelova Nikomahova etika, kot helenistični ideal človekovega življenja. Tomažu je uspelo v kategorijah krščanstva izraziti najvišje dosežke grške kulture in s tem rešiti spor, ki je od prihoda krščanstva postavljal nasproti predstavnikom antične civilizacije in pristaše evangelija. A to nasprotje ni bilo zgolj nasprotje med poganom in kristjanom; pogosteje je šlo za nasprotje med dvema človekoma v kristjanu samem: med tistim, ki je videl pot odrešenja samo v krščanskem nadnaravnem redu in tistim, ki se ni mogel sprijazniti z zanikanjem narave v njeni racionalnosti in lepoti.

Ko je Tomaž Akvinski z integriranjem Aristotelove etike v svoj moralni sistem omogočil, da je človek grške polis našel svoje mesto v krščanskem svetu, ne da bi se odrekel svojim legitimnim zahtevam, je postavil temelje evropskemu humanizmu. Še več, Tomaž ni dokazal samo to, da grški človek lahko sprejme krščanstvo, ampak tudi, da mu je krščanstvo potrebno, če hoče v polnosti uresničiti svoj grški ideal, kajti samo z vero v Kristusa in z njegovo milostjo lahko uresničuje hrepenenja, ki so bila kot plaho pričakovanje navzoča v helenizmu.

Tomaževo zaupanje v moč razuma in njegova vloga v dejanju vere, sprejem grške etike, ki jo dopolnjuje krščanstvo ter stalno poudarjanje pomembnosti človeške osebe - *id quod est perfectissimum in tota natura* (S.th. I,29,3) - pomeni dejansko začetek evropske renesanse. Estetska in formalna renesansa 15. in 16. stoletja je samo zadnja in niti ne najbolj pomembna posledica intelektualne revolucije, ki jo je Tomaž Akvinski izpeljal že v 13. stoletju, ko je postavil temelje krščanskemu humanizmu.

V tem je veličina in trajna vrednost Tomaževe misli. Le-ta izhaja iz njegove očitne dobrote, iz njegove ponižnosti in ljubezni do resnice, kot sam priznava: »*Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*« (In Jo. ev. 5,35). Po gorečnosti ljubezni je dano spoznanje resnice.

Ta mirni in molčeči velikan je bil vselej pripravljen odgovarjati na vprašanja svojih številnih učencev. Pri odgovorih na manj umestna vprašanja pa si je znal pomagati tudi s prisrčnim humorjem. Ko ga je nekdo vprašal, ali so imena vseh blaženih napisana na oglasno desko v nebesih, je svetnik mirno odgovoril: »Kolikor morem razbrati, temu ni tako, toda nasprotno mnenje ne škoduje.«

Dragi bratje in sestre, natrosil sem vam nekaj misli o zavetniku naše teološke fakultete. Morda se kdo ne bo strinjal z vsem, kar sem povedal. Nič zato. Vseeno ostanemo prijatelji. Kot pravi sv. Tomaž: »*Ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus*« (S. th. II,II,29,3,ad 2). Bistvo prijateljstva ni v tem, da smo vedno istega mnenja.

A. Slavko Snoj

Dejavnosti Teološke fakultete v študijskem letu 1999/2000

To poročilo zajema študijsko leto od 1. okt. 1999 do 30. sept. 2000. Vendar je ob tem navedenih še nekaj drugih pomembnejših dejavnosti Teološke fakultete, ki niso potekale le v navedenem obdobju.¹

1. V luči dopolnjevanja študijskih programov

Na 41. seji senata 1. julija 1999 je bil za dve leti izvoljen za dekana dotedanji prodekan za študijske zadeve prof. dr. Anton Stres; na isti seji je bil za dve leti izvoljen tudi za člana Senata Univerze v Ljubljani.² Zaradi škofovskega imenovanja v naslednjem letu pa je obe službi opravljal le eno leto. V tem času je bila v ospredju izpopolnitev **dodiplomskega** enopredmetnega in dvopredmetnega študijskega programa ter opremljanje s sistemom kreditnih točk. Senat fakultete je spremembe potrdil že 31. maja 1999, a za formalno ureditev je bil potreben daljši proces, ki se ni končal pred iztekom njegovega mandata. Senat je dopolnil tudi **podiplomski** študijski program po kreditnem sistemu in določil pogoje za napredovanje iz prvega v drugi letnik magistrskega študija ter merila za izbor študentov v primeru omejitve vpisa. Svet za visoko šolstvo je v juliju 1999 tako dopolnjen podiplomski študijski program tudi potrdil.³

Senat je večkrat razpravljal o potrebnem alternativnem programu teologije na enoti v Mariboru. Na seji 1. julija 1999 je bilo med drugim sklenjeno, da naj komisija (prof. dr. A. Stres, prof. dr. V. Potočnik, prof. dr. D. Ocvirk, doc. dr. I. Štuhec, doc. dr. S. Gerjolj, as. dr. M. Matjaž, as. dr. A. Šverc in tajnik fakultete) za enoto v Mariboru pripravi strategijo Teološke fakultete do Univerze v Mariboru. To priporočilo se je na sejah senata vztrajno obnavljalo a brez posebnega napredka.

¹ Vsebinsko in časovno se navezujemo na poročilo J. Juhanta: *Dekanovo poročilo o delovanju Teološke fakultete v obdobju 1994-1999*, v: BV 60 (2000), 89-97.

² Pregled temelji na arhiviranem gradivu: *Zapisniki sej senata Teološke fakultete od 1. julija 1999 do 9. oktobra 2000*, *Pregled dogodkov* - terminski koledar za isto leto ter *Poročila kateder*.

³ Na 45. seji senata 10. januarja 2000 je še določeno, da se za študente obeh letnikov magistrskega študija organizirajo posebna predavanja dvakrat letno.

Na 42. seji senata 1. oktobra 1999, ko je prof. dr. A. Stres prevzel dekanstvo službo, sta bila na njegov predlog za dve leti izvoljena prodekan: prof. dr. A. S. Snoj za študijske zadeve in prof. dr. I. J. Štuhec za znanstveno-raziskovalno dejavnost, ki je hkrati predstojnik enote v Mariboru. Na isti seji je bil sprejet sklep, da Teološka fakulteta omogoča magistrski in doktorski študij tudi tistim kandidatom, ki imajo končan kak drug dodiplomski študij (nimajo pa dokončanega študija teologije), pod pogojem, da opravijo diferencialne izpite iz nekaterih glavnih teoloških predmetov, ki jih bo vsakokrat posebej določila komisija za znanstveno-raziskovalno dejavnost.⁴ To je mogoče tudi zato, ker je znanstveni naslov magisterija oz. doktorata magister (magistrica) ter doktor (doktorica) znanosti⁵ (ne pa teologije!). Nekatero prijavljene kandidatke oz. kandidati so dosegli magistrske ali doktorske naslove že na drugih fakultetah.

Skupaj s Filozofsko fakulteto (T. Hribar, M. Kerševan, A. Stres in J. Juhant, 50% : 50%) smo pripravili in sprejeli tudi **program za doizobraževanje učiteljev predmeta Verstva in etika**, za katerega je dal Svet za visoko šolstvo pozitivno mnenje 30. junija 2000. V kuratoriju sta s strani TEOF doc. dr. S. Gerjolj in prof. dr. D. Ocvirk, ki je po sklepu senata (2. februarja 2001) tudi koordinator tega programa.

2. V luči pedagoške dejavnosti

V študijskem letu 1999/2000 je bilo na fakulteti vpisanih 616 študentk in študentov (skupaj z gosti); brez absolventov 460. V 1. letniku je bilo vpisanih 184 v dodiplomski študij; v podiplomskem študiju 1. letnika jih je 18, v drugem pa 14.. Enopredmetnih brez absolventov je bilo 358. Diplomantov dvopredmetnega študija 5, enopredmetnega 44, specialistov pastoralne teologije 9 in 1 magister. V doktorja znanosti sta bila promovirana Mirjana Filipič in Janez Markeš. Nostrificiran je bil 1 doktorat, 5 magisterijev in 1 diploma.

Okrepilo se je mednarodno sodelovanje. Na 48. seji senata 3. aprila 2000 je bil sprejet sklep, naj se na temelju sklenjenih pogodb razpiše mednarodno sodelovanje v okviru programa Socrates – Erasmus za učitelje in študente na univerzah v Innsbrucku, Regensburgu, Gradcu in Loevnu.

Koordinator 6. letnika (nato pa tudi predstojnik Teološko pastoralne šole) je postal doc. dr. Stanko Gerjolj. Kandidati lahko prejmejo diplomu

⁴ Na 44. seji 6. decembra 1999 je določeno, da ti kandidati opravijo od 3 do 5 diferencialnih izpitov in da predstojniki kateder pripravijo naslove tem zanje, potrdi pa jih komisija za znanstveno-raziskovalno dejavnost.

⁵ Prim. *Zakon o strokovnih in znanstvenih naslovih*, 11. člen, v: *Uradni list Republike Slovenije* št. 47/98.

specialista pastoralne teologije oz. duhovne teologije,⁶ vendar bo treba pre-jeto kvalifikacijo bolje ovrednotiti npr. pri kaplanskih in župniških izpiti.

Dne 13. maja 2000 sta bila dva naša visokošolska učitelja imenovana za škofa: dekan prof. dr. A. Stres je postal mariborski pomožni škof, doc. dr. J. Bizjak pa koprski pomožni škof. Na 50. seji (izredni) 29. maja 2000 je senat sprejel odstop dekana, ki je do 30. septembra še formalno opravljal svojo službo, tajništvo pa je medtem izvedlo postopek kandidiranja za volitev dekana skladno s pravilnikom. Dne 31. maja se je učiteljski zbor srečal s slovenskimi škofi. Predlagali so pripravo slovenskega katekizma za odrasle. Na 51. seji 26. junija 2000, ki je bila na Ptujju, ker je dosedanji dekan postal ptujski naslovni škof, je bil za dekana fakultete in (posebej!) za člana senata Univerze v Ljubljani za dveletno obdobje izvoljen prof. dr. A. S. Snoj. Za prodekana za študijske zadeve je bil za dveletno obdobje izvoljen doc. dr. B. Dolenc; prodekanu za znanstveno-raziskovalno dejavnost prof. dr. I. Štuhec pa je bil mandat podaljšan za dve leti.

Nekateri profesorji so delno predavali tudi na drugih ustanovah. Novim rednim izmenjavam so se pridružila ciklična predavanja naših predavateljev na fakultetah oz. visokih teoloških šolah v Puli, Skadru, Sanktpetersburgu, Temišvaru, Toulousu, Vidmu in drugod.

Naši visokošolski učitelji in sodelavci predavajo tudi na naši Teološko-pastoralni šoli, ki je oblika izrednega samoplačniškega katehetskega študija za izobraževanje laikov ob delu. Predavanja potekajo na sedmih krajih v vseh treh škofijah.

H kakovosti pedagoškega procesa so prispevali tudi študijski dnevi predavateljev, ki so potekali redno na prvi dan vsakega semestra.⁷ K preverjanju pedagoškega dela pa poleg izpitov sodijo tudi različne oblike ocenjevanja predavateljev. Na že navedeni 50. seji je senat priporočil uporabo obrazca za samoevalvacijo, ki je bila v tekočem študijskem letu še fakultativna, postala pa bo obvezna.

Opravljanje poslanstva Teološke fakultete je del nacionalnega programa, katerega pedagoško dejavnost financira Ministrstvo za šolstvo in šport (MŠŠ). Izvajanje tega programa pa se na sedežu v Ljubljani in na Enoti v Mariboru opravlja v najetih prostorih, za katere ustanova skrbi sama oz. s pomočjo obeh škofij in dobrotnikov. Pastoralni letnik in nekaj drugih dejavnosti spada v »nadstandardno« ponudbo in zato niso bile financirane. Kljub temu je iz izročitveno-sprejemnega zapisnika 2. novembra 1999 razvidno, da se na ustanovi dobro gospodari in da posluje pozitivno. Predavatelji solidarno odstopajo vsak mesec 5 % od svoje plače tistim nekdanjim profesorjem, ki še niso ustrezno rehabilitirani.

⁶ Prim. *Seznam strokovnih in znanstvenih naslovov ter njihovih okrajšav*, v: *Uradni list Republike Slovenije* št. 22/99.

⁷ Prim. *Zapisnik I. posveta predavateljev TEOF*, 15. februarja 1999, 3.

3. V luči znanstveno-raziskovalne dejavnosti

Znanstveno-raziskovalno delo je potekalo po projektih in programih, ki jih sofinancira Ministrstvo za znanost in tehnologijo (MZT). Leta 2000 je delovalo naših 40 raziskovalcev v desetih projektih in v dveh programskih skupinah, ki sta bili ustanovljeni leta 1999. Filozofsko-religiološko-zgodovinsko skupino z naslovom *Idejni in vrednostni tokovi nekoč in danes* vodi prof. dr. J. Juhant, Biblično-teološko-pedagoško skupino z naslovom *Krivda in sprava* pa akad. prof. dr. J. Krašovec. Kljub temu da sta bili skupini zelo dobro ocenjeni, je dobila Teološka fakulteta za področje znanstveno-raziskovalnega dela najmanjšo dotacijo, ki znaša po ocenah le 1/7 sredstev, ki jih dobijo druge primerljive ustanove.⁸

V nadaljevanju navajamo sodelovanje pri domačih in mednarodnih simpozijih oz. študijskih zborovanjih in izdajah, ki so sad projektne in programskega dela⁹ od jeseni 1999: sodelovanje pri zborniku *Pedagoški pogledi na Antona Martina Slomška*; izid dvojezične študije akad. prof. dr. J. Krašovca *Nagrada, kazen in odpuščanje*; simpozij *Človek in kurikulum*, oktobra v Ljubljani;¹⁰ Gerbičev simpozij ter simpozij o vlogi teologije v našem prostoru in Cerkvi na Teološki fakulteti (slednji je potekal v sklopu fakultetne proslave 80-letnice Univerze v Ljubljani).¹¹ Drugo sodelovanje: udeležba pri Mednarodni teološki komisiji o spominu in spravi (prof. dr. A. Štrukelj); obisk Društva evropskih teologov pri kardinalu Ratzingerju (prof. dr. J. Juhant). Januarja je bilo študijsko srečanje komiteja Evropske federacije katoliških univerz - FUCE v Eichstättu (prof. dr. A. S. Snój), februarja so bila naslednja zborovanja: v Rimu svetoletno zborovanje predstavnikov teoloških fakultet: Recepcija 2. vat. cerkvenega zbora (prof. dr. A. Stres, prof. dr. A. Štrukelj); na Mirenskem Gradu in v Celju 30. katehetski teden (katedra za oznanjevalo teologijo); v Portorožu strokovno srečanje o vzgoji v javni šoli (prof. dr. E. Kovač in doc. dr. S. Gerjolj); v Zagrebu mednarodni simpozij o gospodarstvu in politiki še posebej v tranzicijskih državah (prof. dr. I. Štuhec, prof. dr. R. Valenčič). Marca je

⁸ Prim. *Zapisnik* 46. seja senata 14. feb. 2000. Da bi stanje izboljšali, je nujno potrebno povečati število projektov. Zato dekan vabi senatorje, naj po katedrah začnejo pripravljati nove projekte, da bodo pripravljeni, ko se bo treba prijaviti na razpis. Hkrati predsednik Znanstveno-raziskovalnega centra prof. dr. J. Juhant poroča, da je na Ministrstvu za znanost in tehnologijo dosegel uvrstitev obeh programskih skupin naše ustanove v višji cenovni razred in da bi bilo potrebno napraviti temeljito študijo in stvari postaviti v primerljive finančne, strokovne in organizatorične okvire z drugimi ustanovami.

⁹ To sodelovanje je razvidno iz že navedenih *Poročil kateder* na 51. seji 26. junija 2000. Kljub temu da spisek ni popoln, ker so poročila morebiti bolj splošna, vsaj nekoliko ponazori ta vidik znanstveno-raziskovalne dejavnosti naše ustanove.

¹⁰ Prim. S. Gerjolj idr. (ur.), *Človek in kurikulum* (zbornik), Ljubljana 2000.

¹¹ Prim. J. Juhant (ur.), *Teologija na prelomu časov*, Zbornik ob 80-letnici TEOF UL, Ljubljana 2000.

bil simpozij o Francu Mihaelu Paglavcu v Kamniku (več naših predavateljev); aprila je potekal na Brezjah, Mirenskem Gradu in v Mariboru 34. velikonočni teološki simpozij: Cerkev v našem življenjskem okolju; na njem je predavalo več naših predavateljev; aprila je bil na fakulteti mednarodni seminar: Mladi – ulica – prihodnost; na SAZU pa simpozij: Akademski skupnosti in razvoj visokega šolstva v RS (akad. prof. dr. J. Krašovec, prof. dr. J. Juhant); predstavljene so bile knjige naših visokošolskih učiteljev (doc. dr. B. Dolenc, doc. dr. B. Kolar, prof. dr. D. Ocvirk). Avgusta je potekal 4. mednarodni Vebrov kongres v Celju (filozofska katedra); septembra je bil v Celju mednarodni pastoralni simpozij Obrobni kristjani v Cerkvi in družbi (katedra za pastoralno teologijo),¹² v Rimu pa svetoletni mednarodni kongres univerzitetnih profesorjev (prod. dr. R. Valenčič) in Rožmanov simpozij v okviru vsakoletnih mednarodnih simpozijev, ki jih pripravlja Slovenska teološka akademija v Rimu in na katerih redno predava več naših predavateljev.

Ob rednem pedagoškem delu in mentorstvu so naši visokošolski učitelji sodelovali še na drugih simpozijih, kongresih ali cikličnih predavanjih doma in zlasti na tujem (ki zanesljivo niso vsa naštetá!): v Južni Afriki, Albaniji, Avstriji, Belgiji, Italiji; na Hrvaškem, v Romuniji, na Kreti, v Rusiji. Mnogi so člani raznih domačih in mednarodnih združenj in delujejo v raznih delovnih komisijah in svetih na akademski, nekateri pa tudi na državni ravni.

Poleg že navedenih publikacij in *Bogoslovnega vestnika*, ki izhaja 60. leto (1999) in ga ureja prof. dr. C. Sorč, je treba omeniti še nekaj izidov: *Acta ecclesiastica Sloveniae 21*, *Zbornik Cerkve na Slovenskem*, *Zgodovina katoliške Cerkve* idr.

4. V luči poročil programskih skupin in knjižnic

Znanstveno-raziskovalni center združuje znanstveno in raziskovalno delo v projektih in programih. Vodja 1. programske skupine je prof. dr. J. Juhant, ki je hkrati podpredsednik Evropskega združenja katoliških teologov in sodeluje pri projektu o vlogi teologije v Cerkvi in družbi. Ta skupina preučuje: idejno-etične potenciale v slovenskem nacionalnem razvoju; vlogo Cerkve, vere in teologije v procesih slovenske nacionalne identitete in vse to primerja z evropskimi tokovi; preučuje tudi vpliv na prihodnje integracijske procese v Evropi in svetu. Skupina raziskuje pomen in vlogo človeških etično-religioznih potencialov v teh procesih: religije in filozofije Azije in njihov vpliv na idejne tokove na Zahodu. Še posebno pomembno pa je preučevanje idejnih tokov v deželah tranzicije, čemur raziskovalci Teološke fakultete posvečajo posebno pozornost s sode-

¹² Prim. P. Kvaternik (ur.), *Poslani k vsem* (zbornik), Ljubljana 2001.

lovanjem v mednarodnem projektu Aufbruch. Te raziskave so pomembne tudi za reševanje družbenih, ekonomskih in ekoloških problemov, saj nudijo smernice za počlovečenje človeka in za spoštovanje naravnega in družbenega okolja ter pospešujejo kulturo miru in sodelovanja.¹³

Vodja 2. programske skupine akad. prof. dr. J. Krašovec poroča, da tematski okvir te programske skupine »že sam po sebi govori za posebno pozornost raziskovalcev na realne probleme v družbi. Raziskave potekajo na zgodovinsko kulturološki in bivanjski ravni. Razmerje med krivdo in spravo je po definiciji teološka tematika in je torej na vseh področjih teologije v središču in žarišču.«¹⁴ Raziskave potekajo v okviru kateder, ker je delo inštitutov zaradi ustanovljenega fakultetnega Centra za raziskovalno dejavnost nedorečeno. Inštituti pa niso odpravljeni, saj so v evidenci univerze in ministrstva za znanost in tehnologijo.

Katedra za biblične vede še naprej deluje na področju standardizacije slovenskega bibličnega izrazoslovja, saj je to področje izjemnega pomena za našo narodno kulturo. Katedre z dogmatično usmeritvijo delujejo na področju teološkega izročila v svetu in pri nas in na njegovi aktualizaciji. Katedre s pastoralno usmeritvijo pa raziskujejo sodobne utripe slovenske družbe in aplikacijo liturgičnih moralnih in oznanjevalnih vsebin v procesih globalizacije, kot prispevek k kakovostnejšemu življenju v sodobni pluralni družbi in usmeritvi k presežnim ciljem posameznika.

Za opravljanje znanstveno-raziskovalnega dela na humanističnem področju so knjižnice bistvenega pomena. V Ljubljani je obiskalo Knjižnico Teološke fakultete 17.637 naših študentov, 1054 študentov drugih fakultet, 157 srednješolcev in 2883 drugih obiskovalcev. Izposodili so okrog 8400 knjig na dom in 12.000 v čitalnici (skupaj z revijami). Obdelano je bilo 1188 knjig ter 2287 člankov, za kar je MZT prispevalo nekaj sredstev. Knjižnica dobiva 478 revij, od tega jih plača 157, v dar jih dobi 343, z zamensko pa 78. Zaposleni sta dve osebi, dve pa delno pomagata, kar je mnogo premalo za tolikšen obseg dela, zato tudi ni dovolj časa za strokovno izpopolnjevanje in druge potrebne dejavnosti (npr. obdelava literature v COBISS-u).

Teološko knjižnico Maribor je obiskalo 6.100 uporabnikov. Izposodili so si 17.138 knjižnih enot na dom in 7.025 v čitalnici, medknjižnična izposoja je 268 knjig. Obdelano je bilo 1810 naslovov monografskih publikacij, 247 naslovov bibliografij raziskovalcev in 38 naslovov neknjižnega gradiva. Tudi za to je prispevalo MZT del sredstev. Zaposleni sta dve osebi in ena delno.

¹³ Prim. J. Juhant, *Vizija raziskovalne dejavnosti TEOF s stališča 1. programske skupine*, poročilo na MZT 14. novembra 2000.

¹⁴ J. Krašovec, *Raziskovalno delovanje Teološke fakultete na področju temeljnih disciplin teologije*, poročilo na MZT 16. novembra 2000.

Obsežna je še druga dejavnost knjižnic: spletna stran na internetu, svetovanje študentom in dijakom, strokovno izpopolnjevanje ipd.

5. V luči poročila o samoocenjevanju kakovosti

V poletnem semestru leta 2000 je bilo po naročilu republiške komisije za kvaliteto visokega šolstva v sklopu univerzitetne evalvacije prvič izvedeno samoocenjevanje kakovosti naše fakultete, ki je bilo na univerzi dobro ocenjeno.¹⁵ Študentje so sodelovali z anketo o študijskih programih (prof. dr. V. Potočnik) in s predlogi študentskega sveta, katedre so pripravile svoja poročila, v prilogi tudi preglednice o študijskih programih, opremljenih s kreditnimi točkami, statistična poročila o vpisu in zaposlenih na fakulteti za obdobje 1997-2000. Razvidno je, da se je s porastom števila študentov dvignilo tudi število pedagoških delavcev. Redni ter izredni profesorji in docenti so imeli s študenti tesne pedagoško-delavne odnose, prav tako predavatelji in mentorji. Število teh je bilo ob evalvaciji 28. Tako je prišlo na enega visokošolskega učitelja 22 študentov, kar je dobro povprečje na Univerzi v Ljubljani. Prizadevamo pa se za večje število asistentov in mladih raziskovalcev.

Poročilo podrobneje predstavlja različne vidike fakultetnih dejavnosti: poslanstvo, cilje in opis dodiplomskih in podiplomskih študijskih programov ter njihovo vsebinsko strukturo. S podatki iz študentske ankete analizira poučevanje, učenje in preverjanje znanja, predstavi strukturo, uspešnost ter pomoč študentom, profil diplomantov in ovrednotenje dela visokošolskih učiteljev. Med najbolj neposrednimi nalogami je posodobitev predavalnic in knjižnic z didaktičnimi pripomočki oz. z boljšo računalniško opremo. Teološka fakulteta ima svojo spletno stran na internetu: <http://www.teof.uni-lj.si/indexa.html>, ki jo ureja mag. R. Petkovšek; ta način komuniciranja postaja za študente in predavatelje prednostni izziv. Podano je tudi nekaj pomanjkljivosti in prednosti ter smernic za zagotavljanje kakovosti. Načrti za prihodnost pa so naša neposredna naloga, npr. uvajanje dodatnih programov in smeri v dodiplomskem in podiplomskem študiju, ki bodo – komplementarni s programi v Ljubljani - omogočali večje število študentov tudi na Enoti v Mariboru, pri nastajajočih visokošolskih programih v Kopru pa navzočnost religiološko-teološkega študija. Matičnost fakultete namreč ni le teologija, temveč po sklepu univerzitetnega senata tudi religiologija.¹⁶

¹⁵ Prim. A. S. Snoj (ur.), *Poročilo o samoocenjevanju kakovosti študijskih programov in celotne ustanove*, Ljubljana 2000.

¹⁶ Prim. Sklep 32. seje z dne 24. februarja 1998 in 33. seje z dne 07. aprila 1998.

Jože Krašovec, *Med krivdo in spravo*. Svetopisemska družba Slovenije; Študijska zbirka 2; izd. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 2000, 581 strani.

Zadnja monografija Jožeta Krašovca *Med krivdo in spravo* je sestavljena iz treh delov. Prvi del predstavlja prevod njegove disertacije na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu 1982. Pod naslovom *Anti-thetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* je izšla kot Supplements to Vetus Testamentum 35 pri založbi E. J. Brill v Leidenu 1984. V pričujoči izdaji nosi naslov »Eksegeza antiteze med krivdo in spravo«. Drugi del pod naslovom »Biblična teologija krivde in sprave« povezuje ponatisnjene znanstvene in strokovne prispevke, ki so prvotno izšli v domačih in tujih zbornikih, revijah in časopisih. V tretjem delu pa so pod imenom »Pogled na probleme v sodobni družbi« zbrani avtorjevi pogledi na dogajanje v današnji družbi, ki jih je objavil v različnih sredstvih družbenega obveščanja. Združuje jih isto svetopisemsko izhodišče, po katerem avtor presoja drže in ravnanja ideologov, oblastnikov in nasploh javno mnenje. Na začetku je objavljena celotna avtorjeva osebna bibliografija od leta 1970 do 2000, ki obsega 36 strani. Knjigo pa dopolnjujejo tudi barvne fotografije, ki predstavljajo kontrastne vidike Svete dežele in s tem simbolično osvetljujejo odtenke razpona med krivdo in spravo.

V osnovno sporočilo na prvi pogled raznolike knjige uvede avtor-

jeva uvodna misel o zaveznitstvu med religijo in umetnostjo, znanostjo in umetnostjo, filozofijo in teologijo, državo in religioznimi ustanovami. Materialistično-komunistični sistem je s svojim bojem proti religiji pripeljal do opustošenja moralnega reda in zatona kulture. Toda organska povezanost vseh pojavov sveta v urejeno vesolje jasno kaže na ontološko osnovo vseh znanosti in moralni imperativ, ki so ga sprejemale vse civilizacije. Čista znanost ne prenese teorije nevtralnosti in človekov notranji uvid že sam po sebi pomeni moralni imperativ. Ta zavest je Jožeta Krašovca nagnila, da je s svojo besedo konkretno posegel v sodobno dogajanje v slovenskem narodu. V svojem pogovoru v *Družini* 49 (2000) 50, 9 pod naslovom »Sveto pismo pričuje o neločljivosti politike in morale« poudarja dolžnost slehernega člana človeške družbe, da deluje politično v širšem pomenu besede. Nadaljuje, da se le verniki in teologi, ki se čutijo zavezane absolutni Božji avtoriteti in imajo globoko osebno razmerje z Božjim duhom, zavzemajo za edinstvo med vsemi ljudmi dobre volje, po danih možnostih sodelujejo, pravično razdeljujejo dobrine in obveznosti in ne morejo privoliti v korupcijo pri nobeni stopnji oblasti. To izhodišče se konkretno izraža v tretjem delu knjige, ki na svoj način daje ton celotni knjigi.

V prvem delu »Eksegeza antiteze med krivdo in spravo« najprej kritično ovrednoti mnenja raziskovalcev antiteze, ki jo definira kot medsebojno izključevanje dveh na-

sprotujočih si prvin glede na skupno idejo. S tem jo loči od merizma, v katerem nasprotna pojma ne ustvarjata miselnega nasprotja, temveč miselno enotnost – celovitost. Antiteza se je zlasti razcvetela v grški in rimski literaturi, enako tudi v zgodnji krščanski in kasnejši evropski literaturi. Avtorja zanima mesto antiteze v hebrejskem Svetem pismu, ki doslej ni bilo sistematično in celostno obdelano. Odločil se je za natančnejšo obravnavo samo daljših in izvirnih primerov, stereotipne pa navaja v seznamu. Obravnavana besedila razvršča po literarnih vrstah. Posebno pozornost posveča osebnemu slogu posameznih piscev, saj bogata raznolikost antitetičnih oblik v Svetem pismu izvira mnogo bolj iz njihovega osebnega nagiba in ustvarjalnosti kakor iz pravil in zakonitosti paralelizma.

Tako začne z Deborino pesmijo (Sod 5), ki je ena najstarejših izraelskih pesmi. Analiza odkrije, da ta impresionistična stvaritev doseže svoj dramatsko-pesniški učinek prav po svoji antitetični zgradbi. Njeno enotnost tvori skrajna različnost usod nasprotujočih si osebkov – Izraela in sovražnikov. Vendar je glavni nosilec dejanja in s tem temelj za enotnost Bog sam in le odnos do njega, ne etnična pripadnost, napravi nekoga za njegovo ljudstvo in s tem za blagoslovljene, in druge za njegove sovražnike, ki doživijo prekletstvo. V Psalmu 73 obstaja antiteza najprej med uspehom krivičnih in trpljenjem psalmista, ki si prizadeva za čistost srca. Po preobratu, ki ga doživi v svetišču,

pa spozna končno usodo obojih: krivični bodo propadli, on pa bo ostal vedno z Gospodom, ki mu pomeni več kot vse na zemlji. Vendar je takšen odrešujoči uvid v eshatološki konec dan le tistim, ki jim globok odnos z Bogom osvetljuje pogled na sedanji trenutek, ki je povsem drugačen.

V naslednjem poglavju predstavi devetnajst psalmov z antitetično zgradbo. Vse povezuje isto načelo Božjega ravnanja: Bogu sovražne sile bodo uničene, pravični pa se veselijo Božjega varstva. V njih pride do izraza naravna antiteza med človekovo samozadostnostjo in njegovo odvisnostjo od Boga in ponovno, da šele korenita eshatologija omogoča zasuk običajnih človekovih meril in vrednot. V antitetičnih Jeremijevih besedilih so si postavljeni nasproti maliki in pravi Bog ter malikovalci in izraelsko ljudstvo, grešnost krivičnih in njihova uspešnost, pa zopet različna usoda krivičnih in pravičnih. Prerok Ezekiel se odlikuje po številnih zapletenih antitetičnih besedilih. V znamenitih parabolah o Jeruzalemu kot izprijeni mladenki, o Samariji in Jeruzalemu, o dveh orlih in vinski trti in drugih izraža svoja temeljna teološka spoznanja o neizmerni Božji ljubezni in vztrajni človekovi grešnosti. Jobova knjiga pa je v celoti zgrajena na antitetičnih razmerjih. Z njimi na edinstven način obravnava stalno prisotno vprašanje o odnosu med dejanjem in povračilom.

Analizi značilnih besedil z antitetično zgradbo sledi seznam anti-

tez v hebrejskem Svetem pismu. Vendar avtor ugotavlja, da jih zaradi njihove raznolikosti lahko uvrstimo le v nekaj kategorij, kot so iluzija // resničnost, blagoslov // prekletstvo, napuh // ponižanje. Ko se sprašuje o vzrokih za nastanek antitez v hebrejskem Svetem pismu, jih najde v naravi s svojimi kontrastnimi pojavi, prav tako v družbenih nasprotjih. Vendar se ljudje različnih kultur na te iste pojave različno odzivajo, v skladu s svojim življenjskim nazorom in religijo, in tako so si antiteze na primer v grški literaturi in v hebrejskem Svetem pismu popolnoma različne. Na antiteze v Svetem pismu so najbolj vplivala prav Izraelova teološka načela.

Drugi del monografije pod naslovom »Biblična teologija krivde in sprave« predstavi različna sveto-pisemska besedila, ki jim je skupno iskanje poti od človeške omejenosti in grešnosti do Božje svetosti in odpuščanja, ki pomeni edino rešitev za zadolženega človeka. V tem delu so tudi poglobljene refleksije o navedeni temi pod različnimi vidiki. Tako najprej razmišlja o Božji in človeški svetosti v Izaijevem prerokskem svetu, kjer Božja svetost označuje najbolj notranjo resničnost Boga samega in njegovo razodevanje v zgodovini. Človeška svetost ni drugo kot deležnost pri Božji svetosti. Predstavi tesno razmerje med Božjo stvarjenjsko in odrešenjsko dejavnostjo pri Drugem Izaiju, zaradi česar more izreči zagotovilo rešitve po izgnanstvu. Ko se pogloblja v judovsko in krščansko razlago Psalma 45, se vprašuje o možnostih

za dialog med Judi in kristjani. Vidi ga v nedorečenosti in avtonomnosti, v razsežnostih, ki so znotraj, a tudi onkraj vsakega izročila, ki določa vsakega razlagalca. Resnična podlaga celostnega razumevanja in dialoga obstaja torej na metateološki in metaetični ravni. Psalm 139 pa je nazoren dokaz, kako posamezni izrazi, motivi, oblike ali strukture, ki so lahko skupne celotnemu obdobju in kulturnemu krogu, postanejo v Svetem pismu nosilke specifično izraelskega verovanja v Božjo presežnost in svetost na eni strani ter oddaljenost grešnikov in krivičnikov od te Božje veličine. V refleksiji o odrešenjski zgodovini med izkustvom in razglabljanjem avtor pokaže na povezanost med hebrejskim monoteizmom in zgodovinskim razmišljanjem svetopisemskih piscev. Ta je v Novi zavezi pripeljala do spoznanja o Jezusovem božanstvu in njegovi uresničitvi starozaveznih podob ter o njegovem središčnem mestu v stvarjenju in odrešenju. Posebno poglavje je posvečeno pojmu Božje pravičnosti, ki v Svetem pismu nima juridično-povračilnega pomena, temveč označuje odrešenjsko Božjo dejavnost in njegovo zvestobo. V poglavju »Svetopisemski pis-ci med krivdo in spravo« razmišlja o razlogih sodobnega človeka za njegovo ne/vero. Pripominja, da je v neizmernem svetu Svetega pisma vsaj nekaj prostora za vsakogar, ki ga bere z odprtim srcem in duhom. Vendar je v našem slovenskem prostoru zlasti Stara zaveza še dokaj nepoznana. Da bi pomagal iskalcem resnice, poglobljeno predstavi osnov-

na svetopisemska spoznanja o dejstvu stvarjenja, pomenu zaveze, Božje ljubezni in usmiljenja, izredni poklicanosti nekaterih ljudi, izkustvu trpljenja ter veri v vstajenje, o razsežnosti in bistvu vere in nevere ter o Božjem avtorstvu Svetega pisma. Ob tem poda še izvrstna navodila za branje Svetega pisma. Predstavi boj izraelskih prerokov in mislecev za pravo podobo Boga in iskren odnos do njega. Ob svetopisemskih modelih razmišlja o krščanskem pojmovanju junaštva in kako je mogoče danes tudi nam to urediti. Spričo strahovitih razsežnosti zla v današnjem svetu pa se korenito spoprime z vprašanjem, ali je zanj odgovoren človek sam ali gre to pripisati vplivu hudobnega duha. Poglavje »Božja bližina med krivdo in spravo« služi premisleku o tem, kako so ravno najostrejše antinomije v svetu in najgloblji eksistencialni pretresi svetopisemskim piscem omogočili spoznanje o Božji bližini svetu in človeku, ki je doseglo nepresežni vrhunec v Kristusu. Sledi razlaga pojma Božje pravičnosti ter nagrade, kazni in odpuščanja, ki jih je avtor temeljito raziskal v dveh monografijah, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi* (Celje 1998) in *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov* (Ljubljana 1999). Nato spregovori o neizbežni nujnosti trpljenja za človekovo rast oziroma odrešenje pa o Svetem pismu kot modelu inkulturacije, ki je z lahkoto sprejemalo ustaljene literarne oblike poganskih sosedov, da je v

njih izrazilo povsem novo in edinstveno vsebino. Le-ta želi prekvasiti najprej občestvo verujočih in v umetnosti je to na izjemen način uresničeno. Zato avtor z ostro in natančno kritiko opozori na vulgarno sprevačanje kulture v naši domovini v obdobju, ko se nasilno in pretkano nadaljuje komunistična vladavina. Končno spregovori še o pojmovanju družine v Svetem pismu ter o nerazvezljivosti zakona, ki je utemeljena v dejstvu stvarjenja in zaveze in vodi človeka k harmoniji, ki si jo v globini srca najbolj želi.

Že v tem delu se je Jože Krašovec mestoma ustavil ob ne/upoštevanju zavezujočega imperativa svetopisemskega sporočila v življenju sodobnega človeka. Tretji del monografije pa v celoti predstavlja njegov odziv na zavračanje presežnih zasnov osebnega in družbenega življenja ter protest proti zlorabam samozvanih ideologov in oblastnikov, ki se nočejo podrediti Božji postavi. Na začetku razmišlja, v čem je Sveto pismo na približno isti ravni kot druge religiozne knjige, v čem pa jih presega in kje je zadnji in neprekosljivi vrh Svetega pisma. Ta vrh vidi v nadčasovni svetopisemski simboliki, v kateri se izraža oznanilo o Bogu in človeku v njunem medsebojnem občestvu, ki presega človekove najgloblje slutnje. Temu prispevku, ki je bil dejansko predavanje z naslovom »S Svetim pismom v tretje tisočletje« na teološkem tečaju o aktualnih temah za študente in izobražence 1980-81, je avtor dodal sodni epilog. Leta 1984 je namreč prejel obtožni predlog

zaradi izjave o borbenih ateistih, ki se zavedajo moči in učinkovitosti občestvene vere, zato z zapeljivanjem s krilaticami, da je vera zgolj zasebna zadeva posameznikov, skušajo človeka izolirati, da bo lahko njihov pokoren podanik in figura v njihovem sistemu. Tu je objavljena vsa dokumentacija o sodbi, ki je bila po pritožbi oprostilna. Dalje razmišlja o priznanju krivde v razmerju do Judov. Pri tem navaja pomenljiv podatek, da katoliška Cerkev ni kriva, da je nacizem, ki je najstrašnejša oblika sodobnega pojava satanizma, prišel na oblast. Ta stranka je namreč dobila večino v vseh protestantskih deželah, a v nobeni katoliški. Avtor prav tako prepričljivo zavrača obsojanje papeža Pija XII., ker se je vzdržal javne obsodbe nacizma. Nato predstavi nekatere svoje članke in pogovore v tujih časopisih, s katerimi je v času vojne zaradi osamosvajanja Slovenije skušal obvestiti evropsko in svetovno javnost o položaju v Jugoslaviji. Pri tem je naletel na tako rekoč nepremostljive težave zaradi dvoličnosti in brezbriznosti pri odgovornih in nasploh pri evropskih intelektualcih.

V nadaljnjih člankih se dotakne različnih tem. Predstavi daljnosežne in diametralno nasprotno poglede neo/poganskih mitov in judovsko-krščanskega verovanja na kazen in odpuščanje. Opozori na obveznost kristjanov, da so aktivno soudeleženi pri nacionalnem programu vzgoje in izobraževanja, razkrinka izrabljanje protestantizma proti katolicizmu v naši državi, predочи neizbežnost propada ateističnih siste-

mov, nujnost priznanja krivde, kar je pogoj za spravo. Govori o uporu in paktiranju z okupatorjem, o zablogi bojevitega komunizma, o solidarnosti v zadoščevanju za krivdo, o poravnavi krivde z mučeništvom, o Cerkvi med krivdo in kesanjem, o apokalipsi. V tem delu so zbrani tudi prispevki o prevajanju klasičnih svetopisemskih priročnikov v slovensščino, o sodelovanju na mednarodnih bibličnih kongresih, o laičnih teologih v Sloveniji, o novi teološki knjižnici v Mariboru, o nujnosti podpore izdajanju zbirke *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. Seznan nas o podpisu protokola o sodelovanju na znanstvenem področju med Izraelom in Slovenijo junija 1993, o slovenski eksegezi v globalizaciji svetovne eksegeze, o mednarodnem simpoziju ob izidu novega prevoda Svetega pisma septembra 1996 v Ljubljani, o pluralnosti svetopisemskih razlag, o mednarodnem sodelovanju akademij znanosti in umetnosti, o naravi in pomenu vsakoletnega študijskega potovanja v Sveto deželo, o mednarodnem bibličnem kongresu v Južni Afriki julija 2000. Zadnje poglavje je posvečeno prispevkom o ponovni vključitvi Teološke fakultete v univerzo, o odnosu med znanostjo in religijo, o prevarah Cerkve na Slovenskem s strani državne oblasti, o nujni in pereči potrebi po edinosti znotraj krščanskih vrst, o moralni prenovi naroda. Govor o potrebi po verskem pouku v šoli je bil najprej naslovljen na predsednika države Milana Kučana ob podelitvi državnega odlikovanja decembra 1996.

V vseh teh prispevkih z zavestjo moralne dolžnosti razkrinkava zlaganost in nasilje »vulgarnega liberalizma« in kliče k odgovornosti za govornike splošno sprejetih evropskih vrednot, naj delujejo v edinstvi, da bi se končno zaustavil moralni in fizični propad slovenskega naroda. Celotna knjiga v svojem razponu od lingvistične analize svetopisemskih besedil preko sintetičnih prikazov njegovega oznanila do v Božji besedi utemeljenih aplikacij na konkretne razmere odseva univerzalnost Svetega pisma, ki v literarno umetniški besedi izraža globine Božjega in človeškega bitja ter neprizanesljivo razkrinkava strasti in zablode človeškega srca, ki imajo katastrofalne posledice za usodo celotnih narodov. Ta raznolika knjiga, ki pa se zaradi stalnega napajanja iz istega izvora in iskanja resničnega dobrega odlikuje po izredni skladnosti, ima zato mnogotero poslanstvo. V svojih analitičnih in sintetičnih obravnavah svetopisemskih besedil bo zapolnila vrzel v domačih priročnikih za biblično teologijo na teološki fakulteti. Iskalci večne lepote in harmonije bodo v njej našli potrditev za svoje globoke slutnje. Sleherni bralec bo lahko odkril čudovito skladnost Božje zamisli o človeku in svetu, ki je zmožna premostiti še tako nerazrešljiva nasprotja med Božjo svetostjo in človeško zadolženostjo.

Snežna Večko

Theodor Hari, Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju, Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Murska Sobota 199, 155 str. + 20 tab.

Theodor Hari, ki je leta 1991 magistriral na graškem Inštitutu za antično zgodovino in starinoslovje z nalogo *Raziskovanje v Istri in Derbah - po sledih apostola Pavla v Liškaoniji* in leta 1998 doktoriral z disertacijo *Topografija Jafetov v Stari zavezi in utrdbe Aleksandra Velikega na kaspiskohirkanijskem območju*, že od leta 1987 objavlja v *Evangeličanskem koledarju* v rubrikah *Biblična arheologija* in *Antiquitates Transmuranae (Starožitnosti Prekmurja)*. Tokrat nas je prijetno presenetil z znanstveno razpravo *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju*, ki ji je dal podnaslov *Kulturnozgodovinski, topografsko-arheološki in cerkveno-zgodovinski prispevki k razvoju protestantizma v Prekmurju*, ob 400-letnici Keplerjevega zavetišča v Prekmurju. Svojo raziskavo je razdelil na štiri poglavja: 1. *Zgodovina raziskav*, 2. *Keplerjevo zatočišče pri rodbini Nádasdy na Petanjcih*, 3. *Topografska in arheološka raziskovanja na Petanjcih* in 4. *Dodatek: Epitaf barona Karla von Herberstorffa na Tišini*.

Pred prvim poglavjem v *Predgovoru* (str.7-11) najprej ugotavlja, da so začetki reformacije in protestantizma v Prekmurju globoko zakoreninjeni v preteklosti, saj za skoraj 200 let presegajo »zlato dobo prekmurske evangeličanske literature, katere imenitni predstavniki so bili

v 18. in 19. stoletju Franc Temlin, Štefan Küzmič, Janoš Kardoš in Aleksander Terplar«. Razprava ni posvečena »izključno Keplerjevi biografiji, temveč širšim zgodovinskim in topografskim okoliščinam, ki so konec 16. stoletja povzročile izgnanstvo uglednih graških in štajerskih protestantov v naše kraje. Iz zgodovinskih virov je razvidno, da so evangeličanski duhovniki in učitelji, ki so 28. septembra 1598 bežali pred strogim protireformacijskim dekretom štajerskega nadvojvode Ferdinada II., s posredovanjem radgonskega plemiča Karla von Herberstorffa našli zatočišče onkraj reke Mure – na petajnski graščini družine Nádasdy« (str. 8). Avtor uporablja izvirne rokopisne listine, ki jih je odkril v številnih evropskih arhivih in knjižnicah v Avstriji, Nemčiji, na Madžarskem in v Rusiji in zato v marsičem korigira dosedanje raziskovalce, ki so uporabljali in prepisovali iz starejše sekundarne literature. V prilogi na koncu knjige navaja nekatere fotokopije pomembnejših listin, »ki so ohranjene v originalu in ki mi jih je uspelo identificirati na podlagi poglobljenega rokopisnega študija in sekundarne literature« (str. 10).

Med *Predgovor* in prvo poglavje *Zgodovina raziskav* je Hari umestil *Kratek prikaz osebnosti in dela Johanna Keplerja* (str. 15-30), ki je opremljen s številnimi reprodukcijami starih bakrorezov, podob in različnih upodobitev, kar je sicer značilnost tudi drugih delov knjige.

V prvem poglavju, *Zgodovina raziskav* (str. 31-52), Hari najprej povzame pregled temeljnih razis-

kav o Keplerjevem zatočišču na Nádasdyjevem posestvu na Petajncih, in predstavlja neslovenske starejše (v drugi polovici devetnajstega stoletja) in novejše (v dvajsetem stoletju) avtorje, ki omenjajo, da je Kepler živel nekaj časa na Madžarskem oziroma na Petajncih. Po predstavitvi neslovenskih avtorjev pa osvetljuje odmevnost Keplerjevega bivanja v Prekmurju v slovenskih in prekmurskih publikacijah, tako katoliških kot protestantskih, ki so izšle v obdobju med dvema vojnama. Šele v tem obdobju so nastali prvi zametki sistematičnega pristopa k najstarejši narodotvorni in cerkveni (katoliški in protestantski) zgodovini Prekmurja. Krajevni leksikon Dravske banovine iz leta 1937 pri opisu kraja Petajnci že omenja, da je astronom Kepler pribežal iz Gradca in našel tu varno zatočišče. Med katoliškimi avtorji je Ivan Zelko že pred drugo svetovno vojno objavljal prve zgodovinske razprave o prekmurskem protestantizmu. V tem obdobju je objavil nekaj člankov o verskohistoričnih in arheoloških raziskovanjih na Petajncih *Düševni list*, ki ga je izdajal med dvema svetovnima vojnama Evangelikičanski seniorat v Murski Soboti. Pisici člankov v *Düševnem listu* in tudi v *Evangelikičanskem koledarju* (Evangelikičanskem koledarju) že pred drugo svetovno vojno omenjajo Keplerjevo bivanje na Petajncih. Sam Hari pa je v *Evangelikičanskem koledarju* za leto 1999 (str. 185-214) objavil izčrpno razpravo *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju* o zgod-

njem protestantizmu v Prekmurju in o Keplerjevem azilu na Petajncih.

V drugem poglavju, *Keplerjevo zatočišče pri rodbini Nádasdy na Petajncih* (str. 53-100), Hari najprej navaja vire, pisma in druge dokumente o burnih dogodkih, ki so sledili Ferdinandovim dekretom leta 1598: 1. Septembrski dekreti nadvojvoda Ferdinanda o izgonu protestantskih duhovnikov in učiteljev iz Gradca in iz Štajerske ter njihove posledice; 2. Prošnje deželnih stanov za zatočišče pri uglednih avstrijskih in ogrskih plemičih ter nadaljnje Ferdinandove ukrepe; 3. Korespondenco Karla von Herberstorffa, Franca Nádasdyja II. ter bratov Tomaža ml. in Ladislava Nádasdyja; 4. Keplerjevo korespondenco; 5. Ferdinandov dekret o izgonu protestantov iz Koroške in Kranjske ter njegove posledice. Nato obravnava Nádasdyje in Herberstorffe v luči protestantizma (str. 72-94) in podrobno opisuje genealoško vejo Nádasdyjev. Drugo poglavje končuje z vlogo protestantskih azilantov na Petajncih v tamkajšnji regiji (str. 95-100). Petajnci, kjer je bival Kepler mesec dni, so bili nekaj let nekakšno središče protestantizma za to območje.

V tretjem poglavju, *Topografska in arheološka raziskovanja na Petajncih* (str. 101-121), najprej obravnava topografijo in arheološki »survey« na Petajncih in Tišini, nato s pomočjo virov in dokumentov predstavi Nádasdyjev grad na Petajncih, v zadnjem delu pa srednjeveško močvirsko utrdbo kastelišče, ki bi lahko po sistematičnih arheoloških izkopavanjih prispevala pomembna

spoznanja o poselitveni zgodovini Petajncev, razsežnosti naselbine in arhitektonski zasnovi grajske stavbe.

Četrto poglavje je pravzaprav dodatek, *Epitaf barona Karla von Herberstorffa na Tišini* (str. 122-126). V njem Hari opisuje nagrobnik protestantskega radgonskega barona Karla von Herberstorffa (1547-1606), ki je vzdian na zahodno pročelje katoliške cerkve na Tišini v Prekmurju. Daljši nemški napis se uvršča med pomembnejše nemške poznorenesančne epigrafske spomenike (zadnja tretjina 16. in 17. stoletja), ki se po vsebini nanašajo na umrlega evangeličana.

Harijeva razprava o Johannesu Keplerju in začetkih reformacije v Prekmurju je v prvi vrsti sistematična in kritična analiza vseh dostopnih zgodovinskih virov, ki jo spremljajo aktualna topografija, arheološka, umetnostnozgodovinska, epigrafska in filološko-etimološka raziskovanja. Ne gre za teološko, marveč za izrecno zgodovinsko in arheološko-topografsko razpravo, ki v svojem interdisciplinarnem raziskovalnem procesu črpa predvsem iz zgodovinskih dokumentov 16. in 17. stoletja. Kritično obravnava vsa doseđanja raziskovanja na tem področju.

Harijeva študija je dragocen prispevek k zgodovinopisju o začetkih reformacije v Prekmurju, ker doseđanja spoznanja v marsičem korigira. Škoda, da ni posvetil enega poglavja splošni zgodovini reformacije v 16. in 17. stoletju v Prekmurju, saj je dober poznavalec latinščine in madžarščine in večje uporablja tudi arhivske rokopisne vire. Vili Kerč-

mar, ki sicer v svoji knjigi *Evangelikičanska cerkev na Slovenskem* (Murska Sobota, 1995, 92-158) obravnava tudi to obdobje, uporablja zgolj literaturo in ne arhivskih virov.

Izdajatelj študije sta Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana, podružnica Murska Sobota, in Evangelikičanska cerkvena občina Murska Sobota.

Vinko Škafar

Stanislaw Zimniak (ur.), *Il Cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico*, Roma 1999, 126.

Petdesetletnica smrti poljskega primasa kard. Avgusta Hlonda je bila neposredni povod za študijski večer, ki sta ga v maju 1999 pripravila Salezijanski zgodovinski inštitut v Rimu in Poljski inštitut prav tam. Pobudnik in glavni organizator srečanje je bil Stanislaw Zimniak, zgodovinar in sodelavec salezijanskega zgodovinskega centra, ki deluje v okviru vrhovnega vodstva iste skupnosti. Priložnost so želeli vključiti v delo za boljše spoznavanje uglednega poljskega salezijanca in med leti 1922 ter 1948 člana poljskega episkopata, za katerega se je že začel proces za beatifikacijo. Poleg salezijancev so v srečanju sodelovali člani redovne skupnosti Kristusova družba, ki jo je kardinal Hlond ustanovil, da bi delovala med poljskimi izseljenci, ter predstavniki nekaterih rimskih ustanov in poljske države.

Hlond je cerkvene službe na raznih ravneh opravljal v času, ko je Evropa doživljala globoke socialne, politične, kulturne in cerkvene spre-

membe in sta jo pretresli dve svetovni vojni ter zmrzal političnega totalitarizma. Še kot voditelj salezijanskih skupnosti je moral postavljati njihove temelje v habsburški monarhiji, doseči njeno pravno priznanje s strani države (leta 1912), polagati začetke njenega tiska in po končani prvi svetovni vojni voditi nemško-madžarsko redovno provinco. V tem obdobju je bil tesen sodelavec apostolskega nuncija na Poljskem nadškofa Achilla Rattija, poznejšega papeža Pija XI. Leta 1922 je bil imenovan za apostolskega administratorja Gornje Šlezije in tri leta kasneje za prvega škofa novoustanovljene škofije Katowice. Leta 1926 je postal nadškof združenih nadškofij Gniezno-Poznan ter primas Poljske. Pred njim so bile torej številne naloge, ki so zahtevale veliko modrost in osebno predanost skupnostim, ki jih je vodil. Pet obsežnih prispevkov v pričujočem zborniku zato ponudi le oris nekaterih vidikov obsežnega dela, medtem ko bo na celovit pregled njegova pastoralnega dela in na mesto v Cerkvi 20. stoletja še potrebno počakati.

Pokazan je Hlondov prispevek pri razvoju salezijanske skupnosti v Srednji Evropi, urejanje poljskega Salezijanskega vestnika, ustanovitev hiše v Przemyslu in na Dunaju ter vodenje novoustanovljene nemško-madžarske inšpektorije s sedežem na Dunaju. S. Zimniak je svoje znanstveno pozornost namenil prav temu odseku salezijanske zgodovine in s široko načrtovanim delom pripravlja poglobljen oris, katerega dele je že bilo mogoče spremljati v več

periodičnih publikacijah. Predstavljen je Hlondov delež v izvedbi prve plenarne sinode Cerkve na Poljskem leta 1936, prispevek je pripravil A. Dziega, ki je bila osrednji dogodek poljskih katoličanov med obema vojnama tako glede načrtovanja skupnega pastoralnega programa vseh škofij kot glede vključevanja Cerkve v poljsko družbo. Več njegovih spisov, uradnih nastopov, pastoralnih listov in praktičnih pobud je bilo zato namenjenih obravnavi nove podobe Cerkve in novih razsežnosti njenega poslanstva v tistem času, pri čemer je pokazal nekatere izvirne poglede na skrivnost Cerkve in njenega poslanstva v prid najbolj zapostavljenih in najbolj izpostavljenih nevarnostim; v tistem času so to gotovo bili poljski izseljenci. Zanj je Hlond ustanovil že prej omenjeno redovno skupnost. Vprašanje je obravnaval P. Bortkiewicz.

Zgodovinsko zelo zanimiv je pogled na Hlondovo delo v času nacistične okupacije Poljske, njegova skrivnostna pot v Rim septembra 1939, obsežna poročila papežu Piju XII. o razmerah na Poljskem, poseg pri nacističnih oblasteh za vrnitev na škofijski sedež v Poznan istega leta, njegovo seznanjanje svetovne javnosti o nacističnem nasilju nad Poljaki in delo za predstavljanje pravega značaja nacionalsocializma. O teh vprašanjih je pripravil obsežen pregled, ki so ga v več jezikih natisnili v vatikanski tiskarni in nato razširjali v demokratičnem svetu. Prispevek je delo A. Duczkowskega in S. Zimniaka. Kot zanimivost velja omeniti, da je ta spis ljubljanski škof

Gregorij Rožman dal prevesti v slovenščino in pod naslovom Nemška grozodejstva na Poljskem širiti med duhovščino. To dejanje ter sploh odnos do kard. Hlonda so nacisti označili kot obremenilno okoliščino za ljubljanskega škofa in kar je doprineslo, da so ga nacisti uvrstili na seznam avtoritet, ki so se upirale nemštvu. Odločilna je bila tudi Hlondova vloga pri vzpostavljanju cerkvenih struktur na Poljskem v času po končani drugi svetovni vojni, ko je moral kot primas poskrbeti za velike spremembe cerkvene organizacije in prilagoditve ter po svojih močeh preprečiti, da ni prišlo do uničenja Katoliške cerkve v deželi, kakor je načrtovala komunistična partija. O tem piše v zborniku S. Wilk.

Izviren prispevek študijskemu dnevju sta doprinesli pričevanji dveh kardinalov, Avstrijca Alfonsa M. Sticklerja, ki je Hlonda srečal v času njegove predstojniške službe na Dunaju, in Italijana Luigia Pogija, ki je v Hlondovem času delal v vatikanskem Državnem tajništvu. Dodanih je več strani zgodovinsko povednih fotografij in podroben pregled Hlondovega življenja.

Zbornik je zanimiv tudi za cerkveno skupnost na Slovenskem. Hlond je namreč krajša obdobja deloval v salezijanskih zavodih pri nas, imel osebne stike z vrsto Slovencev in kot papeški legat sodeloval na drugem evharističnem kongresu za Jugoslavijo v Ljubljani 1935 ter na šestem mednarodnem kongresu Kristusa Kralja v Ljubljani leta 1939.

Bogdan Kolar

MLINAR Anton, doktor moralne teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 179-202

Sn. (Sn., En.)

Teleologija oziroma teleološko mišljenje spada med dragocene dediščine grške moralne filozofije, ki se je na svoji zgodovinski poti srečalo tudi z judovsko-krščanskim izročilom. Izvira iz telosa, to je popolnosti ustvarjenega, zlasti živega sveta, ter procesa izpopolnjevanja in rasti. To mišljenje je skozi stoletja sooblikovalo moralno filozofijo. Ko se je na začetku novega veka miselni vzorec radikalno spremenil, se je zamajalo ravnotežje med človekom in svetom. V 20. stoletju je na tem področju prišlo do nevzdržnih zaostriev. Za moralno teologijo je razvoj v moralni filozofiji toliko bolj pomemben, kolikor bolj je kriza na tem področju posledica poznih ali celo neustreznih odgovorov krščanstva na razvoj sodobnega etosa. Tukaj nakazujemo nekatera načelna vprašanja o možnosti obnove teleološkega mišljenja, pa tudi vprašanja, kako lahko vera s svojo specifično občutljivostjo za nevidno dá svoj prispevek razumevanju sveta.

Ključni pojmi: avtonomija zemeljskih stvarnosti, bioetika, dualizem, komunikacija, kozmos, moralna filozofija, narava, naravni zakon, teleologija, življenje

UDK 262.13:327 (4-11)

JURKOVIČ Ivan, doktor cerkvenega prava, svetovalec pri državnem tajnistvu Njegove Svetosti, Segreteria di Stato IT - 00120 Città del Vaticano

Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 221-243

Sn. (Sn., En.)

Sveti sedež je dejavno sodeloval pri reševanju kriz, ki so se pojavile po padcu berlinskega zidu v Srednji in Vzhodni Evropi. Ta prizadevanja so se uresničevala predvsem na dveh področjih: na diplomatskem in na ekumenskem. Sveti sedež kot centralni organ katoliške Cerkve ne samo vzdržuje diplomatske odnose s posameznimi vladami, ampak je tudi dejaven pri delu mednarodnih organizacij. Zaradi specifičnega ustroja Cerkve pa ima ta dejavnost Svetega sedeža svoje posebne značilnosti, ki jo razlikujejo od diplomatske dejavnosti drugih držav. Neredko se zgodi, da mu prav ta specifičnost omogoči, da prevzame pobude, ki so drugim vladam in tudi medvladnim organizacijam nedostopne. Skupaj z diplomatskimi prizadevanji so se v tem obdobju pomnožile tudi ekumenske pobude. Med njimi je treba omeniti ne samo uspešno nadaljevanje dialoga z drugimi krščanskimi veroizpovedmi, ampak tudi zgodovinska papeževa potovanja v Romunijo in Gruzijo.

Ključne besede: Sveti sedež, ekumenizem, diplomacija, mirovne pobude, konflikt na ozemlju bivše Jugoslavije.

UDK 264:929 Jaš, Karel

KRAJNC Slavko OFMConv., doktor liturgike, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Liturgik Karel Jaš (1901-1999) - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 203-219

Sn. (Sn., En.)

Mnoga ohranjena tiskana dela ter bogata rokopisna zupščina Karla Jaša, ki do sedaj še niso bila ustrezno in dovolj pozorno preučena in ovrednotena, pričajo o njegovem bogatem ustvarjanju na liturgičnem področju. Zaradi njegovega prizadevanja za dejavnejše sodelovanje občestva pri bogoslužju, katerega rezultat so bili številni priročniki v tiskani in ciklostilni obliki, ga lahko upravičeno imenujemo za pionirja liturgičnega gibanja na Slovenskem.

Ob omenjenimi liturgičnimi priročniki so ohranjeni še številnejši prevodi liturgičnih del, ki so ostali iz neznanih razlogov neobjavljeni in ki jih je Jaš uporabljal pri svojem pedagoškem delu, ko je od leta 1968 do leta 1984 predaval na Teološki fakulteti na enoti v Mariboru zgodovino liturgike in pastoralno liturgiko ter dejavno spremljal liturgično prenovo in seznanjal slovensko javnost z njenimi smernicami.

Ključne besede: liturgično gibanje, Karel Jaš, liturgični priročniki, dejavno sodelovanje.

STRES Anton, doktor teologije in filozofije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 129-151

Sn. (Sn., En.)

Temeljno antropološko dejstvo, s pomočjo katerega lahko razumemo človekovo moralnost, je transcendenca človeške osebe, ki se izraža v njegovi duhovnosti, samozavedanju in svobodnem razpolaganju s seboj. Človek je avtonomno bitje, ki zato ni sredstvo, temveč je cilj samega sebe. V vsem tem se izraža njegovo dostojanstvo. To dostojanstvo je moralna podlaga za človekove pravice. Zato je to normativna in izrazito moralna ideja in je temelj številnih moralnih zahtev, tudi zahteve po duhovni svobodi in svobodi vesti v sodobnem svetu. Čeprav se torej v današnjem svetu rado poudarja, da je moralno pluralističen, se vsi strinjamo, da so človekove pravice, z njimi pa tudi človekovo dostojanstvo, tisto, kar nas povezuje. Z idejo človekovega dostojanstva se je tudi mogoče s čisto racionalnih izhodišč upirati ideji evtanazije, kajti dostojanstvo se začenja tam, kjer se preneha ocenjevati bitja po njihovi koristnosti. Vse to govori v prid misli, da je ideja človekovega dostojanstva kot ideja, ki uživa splošno soglasje, tudi temeljna moralna normativna ideja.

Ključne besede: dostojanstvo osebe, evtanazija, duhovnost, transcendenca.

UDK 282:316.7

ŠKAFAR Vinko OFMCap, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 167-178

Sn. (Sn., En.)

Avtor predavanja na Tomaževi proslavi leta 2001 je poskušal opozoriti na nekatere izzive za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja. S pomočjo apostolskega pisma Janeza Pavla II. *Novo millennio ineunte* je opozoril na potrebo po občestveni duhovnosti, laikih kot nosilcih pastorale in cerkvenih dejavnosti, posebej veri, potrebi po razvijanju družbene zavesti in odgovornosti za vzgojo kristjanov. Velik pomen je namenil kulturi dialoga s poudarkom na dialogu z znanostjo, kulturo in umetnostjo, predvsem je izpostavil ekumenski in medreligijski dialog kot potrebo današnjega časa. Opozoril je tudi na izjavo Kongregacije za verski nauk *Dominus Jesus*, ki je pomembna v medreligijskem dialogu. V le-tem dialogu je danes v času novih religioznih in številnih sinkretističnih novodobskih gibanj (new age) pomembno, da v luči tradicije pogledamo katoliško teologijo, ki mora biti pozorna na razumljivo govorico. Samo tako bo Cerkev preroška in teologija v službi dialoga in civilizacije ljubezni.

Ključne besede: izziv, Cerkev, teologija, dialog, začetek novega tisočletja.

UDK 226.3:234.155

MATJAŽ Maksimilijan, doktor teologije, lic. bibličnih ved, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 153-165

Sn. (Sn., En.)

V raziskovanju terminologije in funkcije motiva strahu v hermeneutičnem in kristološkem procesu Markovega evangelija se razprava osredotoči na pet pripovedi, kjer motiv strahu odločilno prispeva k njeni interpretaciji (Mr 5,1-20.25-34; 6,14-29; 9,31-32; 10,32-34). Motiv po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi strani pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Temeljni profil motiva strahu v Mr daje biblična tradicija, kjer se pogosto javlja kot sinonim za vero oziroma kot osnovna oblika prave pobožnosti. Za Marka pomeni reakcija strahu globjo raven človekovega dojetja lastne omejenosti in Božje svetosti. Motiv strahu v Mr pričuje končno za koncept procesa razodevanja in spoznavanja Jezusove identitete, ki ne gradi primarno na notetičnih, temveč na izkustvenih in pričevalskih principih.

Ključne besede: Markov evangelij, sveti strah, *fobos*, numinozno, učenci.

STRES Anton, Doctor of Theology and Philosophy, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 129-151

Sn. (Sn., En.)

The fundamental anthropological fact that helps understanding human morality is the transcendence of the human person finding its expression in his spirituality, self-awareness and free control of himself. Man is an autonomous being. This is an expression of the dignity of the human person. Therefore it is a normative and really moral idea and the basis of numerous moral demands, also of the demand for spiritual freedom and freedom of conscience in the modern world. Though it is often said that the modern world is a morally pluralist one, everybody agrees that human rights and human dignity connected therewith represent a common platform. The idea of human dignity may also represent a completely rational starting point for fighting against the idea of euthanasia since dignity starts when human beings are not judged on their usefulness any more. All this supports the thought that the idea of human dignity as an idea enjoying a general consensus is the fundamental normative moral idea, yet only under the condition that it does not concern man as a subject shutting himself off from everybody else, but man as an essentially open being.

Key words: dignity of human person, euthanasia, man's spirituality, transcendence.

UDK 282:316.7

ŠKAFAR Vinko OFMConv, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning of the New Millennium

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 167-178

Sn. (Sn., En.)

In the lecture that was held at the annual celebration of the Theological Faculty in 2001 the author underlined some challenges to Catholic Church and theology in Slovenia at the beginning of the new millennium. On the basis of *Novo millennio ineunte* by John Paul II he draw attention to the needs for a communitarian spirituality, for lay people taking responsibility for pastoral and other church activities, for a personalized faith as well as for developing a social consciousness and a responsibility of Christian education. He emphasized the importance of a cultured dialogue with science, culture and art and especially of the ecumenical and inter-religious dialogue. In an era of numerous new religious and syncretistic New Age movements, it is important to deepen Catholic theology in the light of the tradition and to express it in an intelligible language. This will make the Church prophetic and put theology in the service of dialogue and of the civilization of love.

Key words: challenge, Church, theology, dialogue, beginning of new millennium.

UDK 226.3:234.155

MATJAŽ Maksimilijan, Doctor of Theology, Master's Degree in Biblical Studies, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Fear as Presentiment of Transcendence. Christological Meaning of the Motive of Fear in Mark's Gospel

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 153-165

Sn. (Sn., En.)

When researching the terminology and the function of the motive of fear in the hermeneutical and the christological process of Mark's gospel, the treatise centres on five narrations where the motive of fear decisively contributes to their interpretation (Mk 5.1-20, 25-34; 6.14-29; 9.31-32; 10.32-34). On the one hand, the motive indicates an intensive relation to the person of Jesus and to his preaching and thus to the process of recognition and faith, on the other hand, it reveals the mysterious power and glory of the person of Jesus. The basic profile of the motive of fear in Mark's gospel is given by the biblical tradition where it often appears as a synonym for faith. For Mark the reaction of fear represents a level of man's understanding of his own limitations and of Divine sanctity. Finally, the motive of fear in Mark's gospel shows a process of revealing and getting to know Jesus' identity that is not primarily based on noetic principles, but on experience.

Key words: Mark's gospel, holy fear, *phobos*, numinous, disciples.

MLINAR Anton, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Philosophy and Life

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 179-202

Sn. (Sn., En.)

Teleology is an important heritage of Greek moral philosophy also encountering Jewish-Christian tradition. It originates from *telos* i.e. the perfection of the created world. When at the beginning of the modern era the pattern of thought radically changed, the balance between man and world was shaken. This development in moral philosophy is all the more important for moral theology since the crisis in this area is also a consequence of some late or even inappropriate responses of christianity to the development of modern ethos. The paper indicates some questions such as whether teleological thought can be renewed and how religion with its specific sensitivity for the invisible can contribute to the understanding of the world. In view of the present situation in which the humanity has found itself as a consequence of reductionism as well as in view of justified and unjustified human endeavours and interests, it is necessary to put up an appropriate conception of the animate and inanimate world.

Key words: autonomy of earthly affairs, bioethics, dualism, communication, cosmos, moral philosophy, nature, law of nature, teleology, life.

UDK 262.13:327 (4-11)

JURKOVIČ Ivan, Doctor of Canon Law, Segreteria di Stato IT - 00120 Città del Vaticano

Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 221-243

Sn. (Sn., En.)

The Holy See actively participated in solving the crises emerging after the fall of the Berlin Wall in Central and Eastern Europe. These efforts especially took place in diplomatic and ecumenical areas. The Holy See as the central body of the Catholic Church does not only maintain diplomatic relations with single governments, but also actively participates in the work of international organizations. Due to the specific structure of the Holy See has special characteristics that make it different from the diplomatic activity of other countries. This specific quality often enables the Holy See to take initiatives that are not accessible to single governments or intergovernmental organizations. Together with diplomatic efforts ecumenical initiatives multiplied as well. There should be mentioned a successful continuation of the dialogue with other Christian Churches as well as the Pope's historical journeys to Romania and Georgia.

Key word: Holy See, ecumenism, diplomacy, peace initiatives, conflict on the territory of former Yugoslavia.

UDK 264:929 Jaš, Karel

KRAJNC Slavko OFMConv., Doctor of Liturgist, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Karel Jaš, liturgist (1901-1999) – Pioneer of Liturgical Movement in Slovenia

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 203-219

Sn. (Sn., En.)

Many preserved printed publications and numerous unpublished manuscripts of Karl Jaš that have not yet been appropriately and attentively studied and evaluated show his rich creativity in the field of liturgy. He tried to improve the active participation of the congregation in the liturgy and published numerous printed and hectographed manuals, which makes him a pioneer of liturgical movement in Slovenia.

In addition to these liturgical manuals there are also preserved even more numerous translations of liturgical works that have remained unpublished for unknown reasons. They were used by Jaš when he taught the history of liturgics and pastoral liturgies at the Theological Faculty, Unit in Maribor from 1968 to 1984 and actively followed the liturgical renewal informing the Slovenian public of its guidelines.

Key words: liturgical movement, Karel Jaš, liturgical manuals, active participation.

Vsebina
Contents

Razprave Articles

- 129 **Anton Stres**, Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva
Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity
- 153 **Maksimilijan Matjaž**, Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen
motiva strahu v Markovem evangeliju
*Fear as Presentiment of Transcendence. Christological Meaning of the
Motive of Fear in Mark's Gospel*
- 167 **Vinko Škafar**, Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob
začetku novega tisočletja
*Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning
of the New Millennium*
- 179 **Anton Mlinar**, Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med
moralno filozofijo in življenjem
*Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Phi-
losophy and Life*
- 203 **Slavko Krajnc**, Karel Jaš, liturgik (1901-1999) - pionir liturgičnega
gibanja na Slovenskem
*Karel Jaš, liturgist (1901-1999) - Pioneer of Liturgical Movement in Slo-
venia*
- 221 **Ivan Jurkovič**, Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni
Evropi
Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe
- 245 **Franc Rode**, Ubranost med vero in razumom pri Tomažu Akvinskem
- 249 **A. Slavko Snoj**, Dejavnosti Teološke fakultete v študijskem letu 1999/
2000

Ocene Book Reviews

- 257 **Snežna Večko**, Jože Krašovec, *Med krivdo in spravo*
- 262 **Vinko Škafar**, Theodor Hari, *Johannes Kepler in začetki reformacije v
Prekmurju*
- 265 **Bogdan Kolar**, Stanislaw Zimniak (ur.), *Il Cardinale August J. Hlond, pri-
mate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Dr. **Ivan Jurkovič**, Segreteria di Stato IT - 00120 Città del Vaticano

Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana

Doc. dr. **Slavko Krajnc OFMConv.**, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj

Asist. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, 2000 Maribor

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Nadškof in metropolit, dr. **Franc Rode**, Ciril Metodov trg, 1000 Ljubljana

Prof. dr. **A. Slavko Snoj SDB**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana

Škof, prof. ddr. **Anton Stres**, Slomškov trg 19, 2000 Maribor

Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap.**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor

Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor

