

Letnik 61 leto 2001

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly



Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Adam Seigfried **Človekova sreča in odrešenje edinole
v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi**

Rafko Valenčič **Lex gradualitatis v človekovem moralnem
življenju**

Janez Juhant **Globalizacija, krščanstvo in demokracija**

Drago Ocvirk **Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati
Božidar Ogrinc religije**

Mateja Pevec Rozman **Življenje kot vrednota?**

In memoriam

Maksimilijan Matjaž **Prof. dr. Francè Rozman (1931 - 2001)**

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 podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS
- Letna naročnina:** 4200 srr, za tujino 38 usd, posamezna številka 1050 srr
ŽR za srr: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Letnik 61 leto 2001

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK

Letnik 61 (2001)

Vsebina - Contents

Razprave Articles

Alenka Arko SL, Razsežnost zemlje v *Življenju sv. Makrine* sv. Gregorja iz Nise.

Dimension of Earth in the Life of St. Makrina by Gregory of Nissa ... 42

Zvonko Bergant, Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu

Ivan Šusteršič about Liberalism and Clericalism 401

Janez Juhant, Globalizacija, krščanstvo in demokracija

Globalisation, Christianity and Democracy 471

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

Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe 221

Slavko Krajnc, Liturgist Karel Jaš (1901-1999) - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Liturgist Karel Jaš (1901-1999) – Pioneer of Liturgical Movement in Slovenia 203

Jože Krašovec, Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti

Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science 3

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 153

Anton Mlinar, Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij

Bioethics Convention and the Importance of Ethics Commissions 63

Anton Mlinar, Teleologija in etika. Znana in neznan sorodnost med moralno filozofijo in življenjem

Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Philosophy and Life 179

Drago Ocvirk cm, Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo

Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia 363

Drago Ocvirk - Božidar Ogrinc, Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije

Acts of Faith: Explanation of the Human Side of Religion 489

Mateja Pevec Rozman, Življenje kot vrednota?

Is Life a Value? 505

Adam Seigfried, Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi

Man's Happiness and Salvation only in Jesus Christ and His Church 433

Ciril Sorč , Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno <i>The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism</i>	23
Anton Stres , Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva <i>Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity</i>	129
Vinko Škafar , Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja <i>Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning of the New Millennium</i>	167
France Škrabl , Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi <i>Looking for New Forms of Catechesis in Secularized Society</i>	379
Rafko Valenčič , Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju <i>Lex gradualitatis in Man's Moral Life</i>	455
Referati	
Stanko Gerjolj , Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije <i>Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology</i>	287
A. Slavko Snoj , Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu <i>Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools</i>	273
Alenka Šverc , Legitimnost verskega pouka <i>Legitimacy of Religious Instruction</i>	299
Koreferati	
Ivan Albreht , Verska vzgoja v zasebnih šolah	353
Jože Andolšek , Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu	331
Peter Kvaternik , Župnijska kateheza v prenovi župnijskega občestva	337
Jože Mlakar , Verouk v katoliški šoli	349
Tomaž Simčič , Navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu	321
Franci Zorec – Alenka Šverc , Nekaj praktičnih vidikov šolske pastorale na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška	359
In memoriam	
Maksimilijan Matjaž , Prof. dr. Francè Rozman (1931–2001)	523
Pregledi <i>Reviews</i>	
Anton Drašček , Modernost - blagoslov za krščanstvo	89
Janez Juhant , Doktorska disertacija Zvonka Berganta	541
Slavko Krajnc , Teološki simpozij 2001 – Verski pouk v šoli	269
Fanika Krajnc-Vrečko , Jezik kot meja v Lutrovi teološki hermenevtiki in Wittgensteinovi filozofiji jezika	417

Jože Krašovec , Razsežnosti upanja. Predlog za izvolitev K. M. Woschitza za dopisnega člana SAZU-ja.....	531
Jože Krašovec , Poročilo o tiskovni konferenci ob izidu osnovne izdaje Svetega pisma in knjige <i>Med krivdo in spravo</i> akademika Jožeta Krašovca	79
Franc Rode , Nagovor na Tomaževi proslavi Teološke fakultete	245
A. Slavko Snoj , Dejavnosti Teološke fakultete v študijskem letu 1999/2000	249
France Škrabl , Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes	535

Ocene *Book Reviews*

Bogdan Dolenc , Jožica Zupančič, <i>La famiglia cristiana - Chiesa domestica - secondo Giovanni Paolo II. Una sfida per la nuova evangelizzazione</i>	105
Janez Juhant , Lenart Škof, Vloga sočutja v filozofskih besedilih Vzhoda in Zahoda	548
Bogdan Kolar , Stanislaw Zimniak (ur.), <i>Il Cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico</i>	265
Peter Kvaternik , Andras Máté-Tóth in Pavel Mikluščák, <i>Nicht wie Milch und Honig, Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas</i>	427
Anton Mlinar , Marcus Düwell, <i>Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen</i>	107
Anton Mlinar , Franz Hinkelammert, <i>Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung</i>	110
Anton Mlinar , Dietmar Mieth, <i>Moral und Erfahrung</i>	115
Stanislav Slatinek , Joseph Listl und Heribert Schmitz (Hrsg.), <i>Handbuch des katholischen Kirchenrechts</i>	118
Stanislav Slatinek , <i>New Commentary of the Code of Cannon Law</i> ...	554
Alojzij S. Snoj , Ljudmila Kokalj, <i>L'attualità della missione di Friderik Baraga (1797-1869) tra gli Indiani del Nord America</i>	550
Vinko Škafar , Theodor Hari, <i>Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju</i>	262
Lenart Škof , Heinz Bechert u. a., <i>Der Buddhismus I (Die Religionen der Menschheit; Bd. 24)</i>	122
France Škrabl , Karl Heinz Schmitt, <i>Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis</i>	557
Anton Štrukelj , Alenka Arko, <i>L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa</i>	545
Snežna Večko , Jože Krašovec, <i>Med krivdo in spravo</i>	257

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

Adam Seigfried

Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi

Izjava »Gospod Jezus« in edinstvenost Božjega odrešenjskega reda po Jezusu Kristusu, ki je prazakrament, v njegovi Cerkvi, ki je osnovni zakrament za človeštvo¹

I. Vznemirjenja ob izjavi »Gospod Jezus« (5. 9. 2000; podpisana 6. 8. 2000)

1. www.oek-mail.de (Christof N. Schroeder, Heidelberg), 2000, št.13 (21.11.2000):

Gospod Jezus: »Mali evangeličanski priročnik za orientacijo«:

»Vatikanska kongregacija za vero (pravzaprav se rimski urad imenuje kongregacija za verski nauk!) je s svojo izjavo 'Gospod Jezus' dne 5. 9. 2000 poskrbela za vznemirjenje, slabo voljo in razočaranje: v zvezi z medverskim dialogom nas z dvignjenim prstom poučuje, da se je 'vesoljna odrešenjska Božja volja' razodela edinole v Jezusu Kristusu, tako da mimo priznavanja Kristusa - v rimsko-katoliškem pomenu te besede! - ni mogoče voditi nikakršnega dialoga z drugimi verstvi. A ne samo to: omenjena izjava tudi glede znotrajkrščanskega dialoga poudarja, da edina krščanska Cerkev obstoji v rimski Cerkvi, ki ima za poglavarja papeža. 'Cerkvene skupnosti' - tudi protestantizem - 'niso Cerkve v pravem smislu', ker njihovi nosilci služb niso v občestvu s papežem na temelju t.i. 'apostolskega nasledstva'; v skladu s tem v evangeličanski Cerkvi 'skrivnost evharistije ni ohranjena'. Kongregacija za vero potemtakem izključuje, da bi mogli z evangeličanskimi Cerkvami govoriti kot enak z enakimi - čeprav bi mo-

¹ Osnova za to razpravo je referat na Evangeličanski akademiji v Bad Bollu (3. 3. 2001) z naslovom »Gospod Jezus in zakramenti«. Podan je bil znotraj okvirnega programa prireditve te akademije ob sodelovanju z Nemško Paul-Tillich-Gesellschaft e.V. Tema prireditve je bila »Prenova zakramentalnih opravil«. Pod naslovom »Zveličanje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi. Dialog z verstvi in veroizpovedmi po izjavi 'Gospod Jezus'« je avtor svoje teološke razmisleke predstavil 15. 3. 2001 na enotedenskem teološkem tečaju za duhovnike škofije Regensburg. Pričujoča različica je bila podlaga za predavanji v Ljubljani in Mariboru v okviru sporazuma o partnerskem sodelovanju med univerzama v Ljubljani in v Regensburgu oktobra 2001.

ralo v skladu s skupno izjavo (glede nauka o opravičenju) za vsak dialog biti odločilno to, da kristjani obeh veroizpovedi kot grešniki skupaj stopajo pred Boga in smejo proslavljati/oznanjati čudež opravičenja po milosti ...«

2. Deželni škof evangeličansko-luteranske Cerkve na Bavarskem, dr. Johannes Friedrich, piše v pismu evangeličanskim župnijam, da »*evangeličanska cerkvenost (Kirchesein)* ni odvisna od tega, kaj kdo reče ali misli v Rimu, saj evangeličansko-luteranski kristjani v enaki meri so ali pa niso *udje* 2000 let obstoječe Cerkve Jezusa Kristusa kot vsi drugi kristjani.« Poleg tega poudarja, da njegove »izkušnje z rimskokatoliškimi sokristjani« kažejo, »da so hvaležni, če jih ne istovetimo z izjavami dokumenta 'Gospod Jezus'.« Deželni škof poziva evangeličanske kristjane, naj premagajo slabo voljo in razočaranje ter se ne pustijo zaustaviti v ekumenskem sodelovanju, ampak naj sedaj tem bolj vneto nadaljujejo delo. Končuje s prošnjo: »*Želimo delovati v smeri takšne prihodnje edinosti, znotraj katere bodo različnosti med seboj spravljene*« (»*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*«).

3. Rimski »ponovni premisleki« (»*retractationes*«)?

Potem ko se je bil veliki cerkveni učitelj sv. Avguštin umaknil iz škofovske službe, je proti koncu svojega življenja spisal t.i. »*Retractationes*«. V tem spisu še enkrat pregleduje vse svoje spise, *popravlja*, kar se je po njegovem medtem izkazalo kot napačno ali sporno, *brani*, kar je pravilno, in *razlaga*, kar je ostalo jasno.

Spričo stališč, ki jih je v zadnjih mesecih zavzemal Rim glede »Gospod Jezus«, nam prihaja na misel ravno sv. Avguštin. Svoje mnenje sta povedala predsednik papeškega sveta za edinost, kardinal Cassidy, in njegov tajnik, kardinal Kasper; pri obeh vidimo pripravljenost, da se omeji škoda spričo številnih kritičnih odzivov iz *ekumenskih* (katoliških in evangeličanskih) krogov. Kardinal Ratzinger je izjavo pojasnil v obširnem pogovoru (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. 9. 2000), Janez Pavel II. pa je 1. oktobra nekaj pojasnil podal v nagovoru ob angelovem češčenju.

Papež poudarja, da dokument *ni* želel izraziti *podcenjevanja* drugih Cerkva in cerkvenih skupnosti. Po njegovih besedah katoliška Cerkev *trpi zaradi tega*, ker so od nje ločene nekatere *prave delne Cerkve* kot tudi cerkvene skupnosti, ki imajo dragocene prvine odrešenja. Poleg tega naj bi izjava vnovič izražala prav isto *ekumensko gorečnost*, ki je podlaga njegove okrožnice o ekumenizmu (»Da bi bili eno«) iz leta 1994. Vendar pa Janez Pavel II. ne jemlje nazaj nobenega stavka iz izjave »Gospod Jezus«, temveč jo brani proti »napačnim interpretacijam«, rekoč, da je njena vloga »pri-
našati jasnost in odpirati pogled«. Javna beseda o tem s strani Rima kaže, da mora tudi Vatikan rad ali nerad upoštevati mehanizme *javnega mnenja*.

Dejstvo, da se je prav to v zadnjem času že večkrat zgodilo, vzbuja pri vseh ekumensko navdihnjenih ljudeh upanje v moč javnega mnenja tako znotraj katoliške Cerkve kot v krščanstvu in v odprtih družbah nasploh. To javno mnenje očitno more prispevati k temu, da postanejo vrzeli, neujemanja in enostranskosti v dokumentih rimske kurije opazne, in pomaga vsaj prek miselnega razpoloženja izsiliti določene »retractationes«.

4. Kardinal Karl Lehmann, *predsednik Nemške škofovske konference*, je že 5. septembra 2000 razposlal tiskano sporočilo, v katerem stvari pojasnjuje in tonu izjave Gospod Jezus jemlje nekaj ostrine: »... Kot je le eden in edini Jezus Kristus, tako je le eno in edino *Kristusovo telo*. V veri se trdno oklepamo tega, da ta Cerkev obstaja v *katoliški Cerkvi* (prim. »substitut in ...«: C 8). *Obenem* nedvoumno zatrjujemo, da je »zunaj njene vidne zgradbe mogoče najti več prvin posvečenja in resnice« (C 8, prim. C 16; E 3). Drugi vatikanski zbor diferencirano priznava različne nekatoliške verske skupnosti kot *Cerkve in cerkvene skupnosti*. Z njimi se čuti katoliška Cerkev *različno tesno* povezana, toda *polna edinost* z njimi (še) *ni* vzpostavljena. *Apostolsko nasledstvo* in *polna resničnost evharistije* sta brezpogojni predpostavki in trajna kriterija za takšno edinost. Ravno zato je prefekt kongregacije za vero, kardinal Joseph Ratzinger, v »Opozorilu glede izraza 'sestrske Cerkve'« z dne 30. 6. 2000 spomnil na to, da se izraz »sestrske Cerkve« v *strogo teološko pomenu* nanaša na odnos med rimsko in pravoslavnimi Cerkvami. Izraz »sestrske Cerkve« se lahko rabi za delne Cerkve, v množini pa se ne sme uporabljati, *kadar imamo v mislih eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev, o kateri govori veroizpoved*. Obstaja samo *ena in edina* Cerkev (prim. C 8).«

Lehmann nadalje jemlje debati ostrino tudi s tem, da govori - sklicujoč se na odlok o ekumenizmu - tudi o popačenem obrazu *ene* Cerkve v rimski Cerkvi: »Manjkajoča edinost je *rana za vse*. To velja tudi za katoliško Cerkev. Čeprav je Bog namreč *katoliško Cerkev* obogatil z vso razodeto resnico in z vsemi sredstvi milosti, vendar *njeni udje ne živijo iz teh darov z vso gorečnostjo*, kakršna bi se spodobila. Zato se *obraz Cerkve* pred očmi bratov (in sester), ki so ločeni od nas, in pred očmi vsega sveta manj sveti in ovirana je rast Božjega kraljestva. Zato si morajo vsi katoličani prizadevati za krščansko popolnost ... Tako bodo vedno popolneje razodevali *resnično katolištvo in apostolstvo* Cerkve. – Z druge strani je potrebno, da katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnično krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki jih najdemo pri bratih (in sestrah), ločenih od nas ... Toda razcepljenost kristjanov Cerkev ovira, da ne more uresničiti polnosti njej lastnega katolištva v tistih sinovih, ki so ji sicer po krstu prideljeni, vendar pa so ločeni od popolnega občestva z njo. Še več. Zato Cerkev v stvarnosti življenja še težje izraža popolno vesoljnost« (E 4). Iz te večplastne koncilске trditve razberemo, *za kakšen*

ton si je treba prizadevati, kadar govorimo o tem težkem vprašanju. Teološko raziskovanje se mora zato še bolj vneto posvečati nadaljnjemu razjasnjevanju tega osrednjega vprašanja, saj je ozko povezano z vprašanjem kriterijev, ki veljajo glede *edinosti Cerkve*.

5. Ko je kardinal Franz Köönig v začetku oktobra 2000 predaval na zasedanju svetovalcev ustanove Pro Oriente na Dunaju, je tudi o evangeličanskih skupnostih prostodušno govoril kot o *Cerkvah*. Tudi sicer ni bil zaradi izjave »Gospod Jezus« nihče od navzočih teologov pripravljen opustiti izražanja, ki je po 2. vatikanskem koncilu *postalo običajno*. W. Kasper, ki je bil medtem imenovan za kardinala in predsednika sveta za edinost kristjanov, v predavanju na univerzi v Tübingenu, ki ga je FAZ objavil 24. 1. 2001, zatrjuje - v nasprotju z Ratzingerjevo izbiro besed v izjavi »Gospod Jezus« - naslednje: »V teku reformacije in poznejšega oblikovanja konfesij je dejansko nastal *nov tip Cerkva*. Zavestno pravim: *nov tip Cerkva*, in tej formulaciji, ki sem jo prevzel od prejšnjega predsednika sveta za edinost kristjanov, kardinala Jana Willebrandsa, dajem prednost pred tisto, ki pravi, da Cerkve, ki so izšle iz reformacije, niso Cerkve v pravem pomenu besede.«²

II. Izjava 'Dominus Jesus' in verski relativizem

Dokument se odločno in v ostrem tonu obrača proti nastavkom določene teologije religij, ki naj bi bili »pluralistični« ali pa jih drugi tako označujejo. Kar šestkrat je uporabljen obrazec, ki je postal običajen v koncilskih oziroma papeških doktrinalnih dokumentih od srednjega veka dalje: »Trdno je treba verovati« (firmiter credendum). Poleg tega papež potruje in podčrtuje izjavo z naslednjimi besedami: »Z gotovo vernostjo in v moči svoje apostolske avtoritete ...«³

»Trdno je treba verovati« naslednjih šest verskih resnic, ki so skupne mnogim kristjanom: razodetja Jezusa Kristusa je dokončno in celovito; Jezusa iz Nazareta je edini Božji Sin; Bog si je zamislil en sam in edinstven red odrešenja; Jezus Kristus je edini Odrešenik, ki »je s svojim učlovečenjem, svojo smrtjo in svojim vstajenjem dovršil odrešenjsko zgodovino« (št. 13); vesoljna odrešenjska Božja volja v skrivnosti učlovečenja, smrti

² Prim. W. Kasper, *Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive*, v: *Glaube und Gemeinschaft* (Festschrift P. W. Scheele), Würzburg 2000, 100-117. *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von J. Kard. Ratzinger*, v: StZ 12 (2000), 796-803; prim. isti, *Situation und Zukunft der Ökumene*, v: FAZ (24. 1. 2001).

³ Izjava *Gospod Jezus* v slovenskem prevodu Antona Štruklja je objavljena v *Communio* 10 (2000), 193-221.

in vstajenja Božjega Sina je nekaj *enkratnega (edinstvenega)*; Kristusova Cerkev je *ena sama in potrebna za zveličanje*.

Dokument se ne bojuje proti mlinom na veter, ampak proti domnevno resničnim nevarnostim za krščansko vero, npr. proti azijskim teologom, ki gredo zelo daleč, ko jim gre za interpretacijo lastnega izročila v kontekstu budizma in hinduizma.⁴

V zahodnem svetu smo priče precej razširjeni *nenaklonjenosti* do vsakega verstva, ki si *lasti resnico in se razglša za absolutno*. Te nenaklonjenosti je deležno ravno krščanstvo kot tisto verstvo, ki je bilo dolgo časa vodilno in se je neredko uveljavljalo tudi s silo. V nadaljevanju bom razpravljanje posvetil osrednji trditvi dokumenta.

III. Edinstvenost in univerzalnost Božjega odrešenjskega reda (= mysterion = pozneje sacramentum)

V navezavi na Staro in Novo zavezo odgovarja krščanska veroizpoved na prastaro človeško vprašanje o edinstvi in raznoličnosti s pojmom *mysterion v Jezusu Kristusu*: Troedini Bog se kot stvarnik, odrešenik in dopolnilelj svobodno *izroča* človeškemu in svetovnemu dogajanju, da bi se to dogajanje *srečno izteklo*: Gloria Dei vivens homo = Slava in poveličanje troedinega Boga je v tem, da človek poseduje *resnično, osrečujoče življenje*. V Jezusu Kristusu se ta mysterion na edinstven način razodene: On je edini prazakrament v odrešenju sveta.⁵

⁴ Značilen je primer belgijskega teologa Jacquesa Dupuisa in njegove knjige *Toward a Theology of Religious Pluralism*.

⁵ Oče je tisti, od katerega in iz katerega je vse (1 Kor 8,6). On je *Začetek (Izvir)*, ki sam nima začetka. To velja znotrajtrinitarično kot tudi v teologiji stvarjenja.

Logos je tisti, po katerem je (obstaja) vse in so (obstajajo) vsi: ta izjava velja glede stvarjenja in glede odrešenja. Če je vse po njem, je on *edini* medij (medium) in *univerzalni* srednik (mediator). Vse tisto, kar Logos je, prihaja od Očeta. *Ničesar, kar on sam je*, nima od kod drugod ali iz sebe. »Meso« (človeškost!) si *dotatno* privzame k lastnemu bitju. Jezus Kristus je torej tako *glede bivanja* kot tudi *v delovanju* povsem od Očeta. Sin je docela pro-eksistenten v razmerju do Očeta, kakor je tudi Oče pro-eksistenten v razmerju do Sina. Ta *pro-eksistenca* velja za Očeta in Sina *vzajemno*, vendar tako, da je Oče Začetek brez začetka. Sin ima vse od Očeta in *ne obratno*.

Tudi vse ustvarjene reči so (obstajajo) *po* Sinu in so naravnane *na* Očeta. Ker je človek ustvarjen *po Besedi*, je tudi on *bitje-za-Boga* (ein *Auf-Gott-Sein*). Kar je (obstaja) *po Sinu*, hkrati obstaja za Očeta. *Tu* je utemeljena krščanska *sočlovečnost (Mimenschlichkeit)*. Za kristjane ni globljega temelja sočlovečnosti, kot je ta, da smo Kristusovi *brajre in sestre in da smo naravnani na Očeta*.

Duh je tisti, v katerem Oče in Sin ostajata in sta *v medsebojnem odnosu*. Je tisti »*Med*« (das »*Zwischen*«) Očeta in Sina: Bog je to, kar je, takole: *od Očeta, po Sinu, v Duhu*. *Izhajanje Duha* si moramo zamišljati bistveno kot nekaj, kar se dogaja *od Očeta po Sinu*. Najkrajši biblično-teološki obrazec za Trojico je zato naslednji: *iz Očeta - po Sinu - v Svetem Duhu - po Sinu - k Očetu*.

V *janezovskem poslovilnem govoru* označi Jezus uro, ki povzema Božje odrešenjsko delovanje po njem, ki je prazakrament, kot *poveličanje* Boga. Poudarja, da je *večno veličastvo Boga v tem*, da Oče *poveliča* Sina, Sin pa Očeta. V to veličastvo pa so pritegnjeni tudi *verujoči*: »Kajti dal si (= Oče) mu (= Sinu) *oblast nad vsem človeštvom*, da bi dal *večno življenje vsem*, ki si mu jih dal. Večno življenje pa je v tem, *da spoznajo tebe, edinega resničnega Boga in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa*« (Jn 17,2-3). Ko ljudje *priznajo* božje samopriobčenje Očeta po Sinu in Sina po Očetu, je Sin *poveličan* »tudi v njih« (v. 10). To uresniči *Tolažnik* (= *Sveti Duh*), ki verujoče uvaja v resnico in jih povezuje v občestvo (= *communio*) »ene Kristusove Cerkve«.

Duh, ki udejanja *konkretno odrešenjskozgodovinsko ponavzočenje* večnega poveličanja Očeta in Sina, je obenem eshatološko uresničenje božjega veličastva v *zgodovini sveta in človeštva*. On sam izhaja od Očeta (15,26) in je kot Božja oseba *sijaj* večnega veličastva.

Janezov evangelij tu in še na drugih mestih povsem jasno pove: *Prvi cilj trinitarične veroizpovedi ni teo-logija* (= nauk o Bogu), ampak *dokso-logija*, (eshatološko) *poveličanje* Boga. V tem smislu je krščanstvo živa mistika. Nauk o Sveti Trojici je potemtakem le *gramatika* doksologije. Trinitarična *veroizpoved* pa je »Slava Očetu po Sinu v Svetem Duhu«. *Liturgična hvalnica* je na eshatološko-dokončen način razodeto večno veličastvo Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha v zgodovini.

Poleg poslovilnega govora izpoveduje že *Janezov prolog odrešenje edinole v Jezusu Kristusu*: Vse je nastalo po *Besedi*; ta je življenje in luč, ki razsvetljuje vsakega človeka (Jn 1,3-5,9). »Oče je poslal Sina za odrešenika sveta« (1 Jn 4,14). *Pismo Kološanom* izpričuje, da je bilo vse ustvarjeno v Jezusu Kristusu, po njem in zanj (Kol 1,15-16). Če Bog hoče, da bi se rešili vsi ljudje, kot pravi Prvo pismo Timoteju (2,4), potem je pravilno domnevati, da pozna konkretne *poti odrešenja* kot *deležnost* pri Kristusovem sredništvu (C 62; okrožnica *Redemptoris missio*, 5) tudi za tiste, ki Kristusa brez svoje krivde ne poznajo, vendar po milosti skušajo izpolnjevati njegovo voljo, ki jo spoznajo v *svoji vesti*. Vsi pa so rešeni po Jezusu Kristusu, kajti »v nikomer drugem ni odrešenja« (Apd 4,12).

V navezavi na ta nauk Nove zaveze pravijo *zgodnji cerkveni očetje*, da se najdejo v *vsaki stvarnosti*, torej tudi v *nekrščanskih verstvih*, *prvine* tiste resnice (λόγοι σπερματικοί), ki je v *polnosti in enkrat za vselej* zasijala v Jezusu Kristusu. Ob nekem znotrajcerkvenem razpravljanju *Ciprijan iz Kartagine* (+258) skuje znameniti aksiom: »*Extra ecclesiam nulla salus*.« Veliko pozneje zaide ta aksiom prek Avguštinovega učenca Fulgencija iz Ruspe (+532) v *izključujočem pomenu* v zahodno izročilo in celo na 4. *lateranski koncil* (1215). Prebivalci današnje »svetovne vasi« (»global village«) si komaj še lahko predstavljajo, da naj bi bili vsi, ki *ne poznajo* in *ne izpovedujejo* krščanske vere, za vedno pogubljeni. Poleg tega se zdi taka

misel nezdružljiva tako z Božjo *pravičnostjo* in *usmiljenjem* kot tudi z *vsesplošno* odrešenjsko voljo in človeško *solidarnostjo*.

Proti tej *ekskluzivistični* teoriji se je že v času pred koncilom in še bolj po njem uveljavila *inkluzivna teorija*, ki se pojavlja v veliko oblikah. Ta teorija pojmuje pričevanje Svetega pisma in izročila o *edinstvenosti Jezusa Kristusa in njegove Cerkve tako univerzalno*, da vključuje vse, kar je v drugih verstvih in v človeštvu resničnega in dobrega, kot »deležnost pri Kristusovem sredništvu« (prim. Janez Pavel II., okrožnica *Redemptoris missio*, 5).

Dokument »Gospod Jezus« ne nasprotuje tej teoriji, ko vztraja pri trditvi, da Jezus iz Nazareta ni samo *eden izmed mnogih zgodovinskih likov*, ki razodevajo to, kar je božjega. Poudarja pa naslednje: Božje odrešenjsko delovanje po Jezusu ne potrebuje dopolnjevanja s strani *drugih odrešenjskih likov*. Jezus Kristus je marveč srednik in zveličar za vse, saj je *edina* Božja Beseda, ki je postala človek. Odrešenjskozveličavni red *enega in troedinega Boga* je samo *eden* in je ljudem priobčen enkrat za vselej v skrivnosti učlovečenja, smrti in vstajenja *edinega Božjega Sina* (prim. št. 9).

Prav to pa izraža tudi osrednja resnica krščanske vere, da Bog *po Jezusu Kristusu*, svojem *prazakramentu*, v Svetem Duhu deluje v srečo in odrešenje *ljudi vseh časov*. K *najbolj notranjemu bistvu* troedinega Boga sodi njegovo odrešenjsko delovanje. Po njem razodeva lastno transcendentno troedino bistvo kot *ljubeče naklanjanje deležnosti* ljudem. Če je *poveličanje* Boga *obenem* osrečujoče življenje in odrešenje ljudi, potem pomenijo besede »*Ustvarjen v božjo slavo!*« tole: *Bog si jemlje v čast, ko človeka in njegov svet vodi k odrešenju*. Troedino Božje samopriobčenje (Selbstmitteilung) je torej razodetje *najglobljega, svetu prikritega bistva edinosti in enosti* Boga, ki utemeljuje *edinost Cerkve* Jezusa Kristusa in po njej kot zakramentalni resničnosti *edinost človeštva in sveta*. Obstaja le ta *edini* univerzalni odrešenjski red.

IV. Od prazakramenta Jezusa Kristusa k osnovnemu zakramentu ene Kristusove Cerkve (vzajemno prešinjaje)

1. Jezus Kristus – prazakrament Boga

Krščanska misel se od vsega začetka ukvarja z edinstvenim Božjim odrešenjskim redom v Jezusu Kristusu. Tu gre pač za biti ali ne biti sveta in ljudi. Od 3. carigrskega koncila (od 7. 11. 680 do 16. 9. 681) naprej Cerkev ni predložila več nobenih obvezujočih *definicij* o Jezusu Kristusu. Seveda se je odtelej nauk razvijal naprej, a to se je vedno dogajalo pod *kriterijem definicij Cerkve prvih stoletij*.⁶ V Niceji je bilo leta 325 proti

⁶ Prim. G. L. Müller, *Christologische Modelle*, v: Lexikon der katholischen Dogmatik, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 71-75.

arijancem nujno poudariti, da je *odrešenik Jezus Kristus* ukoreninjen ne le na stani ljudi, ampak tudi v celoti *na strani Boga*. Enako – a brez filozofske terminologije – je bilo leta 382 potrebno izreči, da Svetega Duha *molimo in slavimo* skupaj z Očetom in Sinom, ker je božji darovalec življenja. Če pa je Jezus Kristus Bog, v kakšni meri je potem človek? Kako naj razumemo enost božjega in človeškega v Jezusu Kristusu, uči leta 451 kalcedonski koncil: *nepomešano in neločeno!* Tretji carigrajski koncil (680) poleg tega definira, da *ena Božja oseba* poseduje dve volji in dejavni moči (človeško in božjo). Človeški prvini torej ni treba odložiti ničesar od človeškosti, da je pobožanstvena. Ignacij Antiohijski pravi: »... tam bom v polnosti in v celoti človek.«

Ob takšnem razlaganju bibličnega sporočila se je razvilo tudi *ново človekovo razumevanje samega sebe*, ki se prek srednjega in novega veka razvija naprej vse do danes. Danes osebe ne moremo opredeljevati kot *grešni sarx*, ne kot »*naturae rationalis individua substantia*«, nedeljivo substanco umne narave (Boetij), niti kot »*incommunicabilis subsistentia*«, kot nekomunikabilno v-sebi-stat z *nadnaravnim ciljem* zunaj ostale narave (Tomaž, Suarez in Rihard od sv. Viktorja). Novi vek marveč pojmuje človeka kot *biti-pri-drugem*, kot bivajoče, ki svojo lastno samostat doseže le v občestvu z drugimi.⁷ To človeško razumevanje samega sebe pa svojo ob-

⁷ Po Heideggerju (človeška) tu-bit (Da-Sein) izstopa po tem, da se v svoji neposrednosti vzpostavlja *po* svojem *biti-pri-drugem*. Človek nima statičnega in večno sebi enakega bistva (= *essentia*), ampak se uveljavlja kot *samostojno* sebstvo ravno s tem, da svojo neposredno samostat vedno znova ustvarja v občestvu (skupnosti) z drugimi. Novoveški človek se dojema kot *zgodovinsko* bitje. V čas, spremenljivost in zgodovino ni vpleten *le po zunaje*, ampak vse to sodi k njegovemu *najbolj notranjemu bistvu*. Uresničuje se s tem, da si svojo samostat v *biti-pri-drugem* *ustvarja vedno znova* in se tako v svobodi spreminja. Ko stoji v toku časa, *zori* (*zeitigt er sich*) – postaja zrel. *Iz-sebe-k-drugemu-gredoč* in prek *vrnitve* k sebi se snuje *tudi v smeri prihodnosti* in tako vanjo rešuje svojo *preteklost*. V svoji konkretni neposrednosti ni nikoli že ves, celovit (*heil*) in izpolnjen. Zaradi svoje vpetosti v čas se ne more nikoli povsem dohiteti (zaobjeti). *Območje človeka*, ki je *samobit v sobivanju z drugimi*, je *biti-v-svetu* (Heidegger) in je s tem tudi *območje absolutnega*: Človek se namreč ne more nikoli zadovoljiti z *dano* neposrednostjo. *Prestopa jo* in *dozoreva* v svojih raznoterih povezanostih s svetom in z drugimi ljudi. Ko tako udejanja svojo samostat, se srečuje tudi z zahtevami tega, kar je *povsem* resnično in *absolutno* dobro. Brez te absolutne zahteve bi v odnosu do drugih in do sveta naposled ne bil *svoboden*. *Resnično svoboden* je le zato, ker se postavlja pod merilo (kriterij) absolutnega. Šele *prirđitev* absolutnemu, ki je *notranje določilo bistva* človeškega uma, sprosti človeka v *pravo svobodo* sobivanja z drugimi in s svetom. Zapiiranje vase nasproti tej absolutnosti povzroča skrčenje vase in strah pred vsako stvarnostjo. Le *odprtost* popolni resnici in *izročitev absolutnemu dobremu* napravita človeka zares svobodnega od drugih ljudi in od sveta. Tako *pridobi* samega sebe in svojo samo-stojnost. Kdor človeku odvzame njegovo določenost od absolutnega *in* za absolutno, okrni njegovo stvarnost, ga napravi nesvobodnega in priklepa njegova dejanja na to, kar je relativno. Le kot zgodovinsko dozorevajoče (porajajoče se) bitje v odprtem območju absolutnega je človek *zares* človek: je bitje svobodnega prešinjanka.

stoj skoraj v celoti dolguje pre-misleku o Božjem odrešenjskem dogodku v Jezusu Kristusu.⁸

Danes dojemamo človeka kot bitje, ki pridobi svojo samo-stojnost ravno v *biti-pri-drugem* in *teološko* naposled *iz predhodnega* Božjega odrešenjskega delovanja. Bog je tisti, ki poraja *presegajočega se* človeka v njegovi *samobiti*. Ustrezneje si danes *Božjega samopriobčenja* ne moremo predstavljati. Le če človeka jemljemo kot bitje (Sein), ki samo sebe udejanja v *svobodi*, lahko *pravilno dojamemo* Božje samopriobčenje, ki prihaja do človeka. Če sledimo misli velikih novoveških filozofov, ki človeka pojmujejo kot *svobodno samobit*, ki je odprta v smeri absolutnega, je mogoče *Božje samopriobčenje* predstaviti ravno kot *odgovor na to odprtost*. Le tako si je mogoče misliti *nepomešan* odnos Kristusa do človeštva in človeštva do Kristusa.⁹ Človeška svoboda se razodene kot resnična svoboda namreč šele, ko je to svoboda *od-Boga-prešinjene-bit*i in s tem samobit, ki je naravnana na *biti-pri-drugem*.

Konkretno to pomeni: Jezusovo življenje, smrt na križu in povišanje bi se *brez pričevanja* apostolov, *brez ustanovitve ene Kristusove Cerkve* v *velikonočnem dogodku* sploh ne razodeli kot *odrešenjski dogodek*. Če *Jezus Kristus* in konkretni ljudje od začetka sodijo skupaj, potem mora tudi današnja teologija Kristusa in človeško zgodovino svobode, ki se je z njim začela, jemati skupaj. *Človeška zgodovina svobode*, ki jo je začel Kristus, omogoča, da ljudje v zgodovinskem poteku *resnično pridejo k sebi*.¹⁰

⁸ Ko danes premišljujemo o božjem edinstvenem odrešenjskem delovanju, se moramo soočiti s *pojmovnimi opredelitvami* novoveške antropologije, ne da bi pri tem pozabili na patristično kristologijo. Vsakršno *razumevanje Kristusa* vključuje neko *razumevanje človeka*. Antični razmislek je privedel do *nauka o perihorezi*, ki opredeljuje odnos med božjo in človeško naravo v Jezusu Kristusu kot *vzajemno prešinjanje* (*Durchdringen*), ne kot pomešanost ene v drugi. Ta nauk o perihorezi je treba danes zaradi spremenjenega razumevanja človeka razvijati naprej. Odnos *med Kristusom in ljudmi* moremo danes še vedno opredeljevati kot *vzajemno prešinjanje*. Pri tem moramo imeti znotraj-trinitarično perihorezo Očeta in Sina za *nosilni temelj*, ki utemeljuje človeško *dogajanje svobode*.

⁹ Tu se kaže tudi notranja povezanost kristologije in antropologije.

¹⁰ Za perihorezo uporablja današnja filozofska antropologija pogosto pojma dialog in dialektika. Ker pa se ta pojma s pojmom perihoreza ne pokrivata povsem, bi morali ostati pri njem in ga vpeljati v področje teološke antropologije. Tako bi nam uspel zasutek *teološke antropologije* znotraj obzorja kristologije. Bubrova dialoška misel pri vzpostavitvi *avtentične človeške samobiti* premalo upošteva realno človekovo pot v resnično istovetnost z njegovo svobodo. V mislih ima *samo srečevanje* znotraj *ustvarjenega*. Ker se tudi *dialektika* ukvarja le s posredništvom, ki ostaja znotraj sveta (imanentno), ima prav tako prekratek domet. Dialektično dogajanje se brez izjeme odvija v območju *človeškega uma*. Za dialektiko je *človeška družba zadnja totaliteta*. Človeški um in družba sta postavljena kot nekaj absolutnega. Prim. P. Hünermann, *Gottes Sohn in der Zeit. Entwürfe eines Begriffes*, v: L. Scheffczyk, Hg., *Grundfragen der Christologie heute*, (QD 72) Freiburg 1975, 114-140.

Kaj *biti-pri-drugem* pravzaprav pomeni, pove že antični krščanski nauk o vzajemnem prešinjanzju treh Božjih oseb: uči, da Oče *vse brez pridržka* podarja Sinu. Oče *se raz-daja, iz-roča* (*ent-äußert sich*) v Sina. Oče se od Sina razlikuje *ravno po tem*, da Sin docela prihaja od Očeta in je kot tak *vse prejel od Očeta*. Enako velja za *Duha*. Tri osebe se docela in povsem *prešinjajo*, vsaka se *iz-roča* (*ent-äußert sich*) drugima dvema in vendarle ostajajo *nepomešane*. Svetopisemske besede »*Bog je ljubezen*« (1 Jn 4,8.17) pomenijo, da *eden in edini* Bog ni *osamljeni* Bog, ampak od vekomaj *iz-ročujoča se, razdajajoča se* ljubezen, v kateri se priobčujeta (*mitteilen*) Oče Sinu in Sin Očetu v Svetem Duhu. Vsaka od treh oseb je povsem Bog, povsem neskončna, in vendar daje vsaka drugi prostor *s tem*, da se priobčuje.¹¹

Ker je Bog *od vekomaj* podarjajoča se in *izročujoča se* ljubezen med Očetom, Sinom in Duhom, se more v *Jezusu Kristusu docela* priobčiti svetu in ljudem, ne da bi se pri tem *izgubil*. *Božanskost* Jezusa Kristusa se kaže *ravno v tem*, da samega sebe brez pridržka *izprazni* ali *izniči* (Flp 2,7). *Absolutna* ljubezen *ne potrebuje samopotrjevanja*, mareveč se *more* totalno izročiti, in prav v tem izpraznjujočem predajanju obstaja *kot biti-pri-drugem*. Taka *kenoza* je *resnična in pristna* le tedaj, če Jezusovo božanstvo *človeškosti ne vsrkka vase*, ampak jo potrjuje in *sprejema* v njenem lastnem bistvu in jo s tem *osvobaja za samostojnost* (*Eigenstand*); pusti ji priti k sebi. Ko torej kalcedonski koncil (451) izpoveduje, da sta v Jezusu Kristusu božanskost in človeškost *nepomešano in neločeno* (DH 302) eno, se v tem zrcali temeljno prepričanje izročila prve Cerkve, da se je eden in *edini Bog* v Jezusu Kristusu *priobčil* zgodovinsko *enkratno*, vendar *docela, dokončno in brez pridržka*: On je to, kar je znotrajtrinitarično od vekomaj: *biti-pri-drugem*, ljubezen. V njem prebiva *polnost božanstva* (Kol 1,19; 2,9) in z njegovim prihodom je nastopila polnost časa (Mk 1,15; Gal 4,4). On je prazakrament odrešenja za človeštvo in svet. Ta zgodovinski prihod Boga v čas je *znotraj odrešenjskega reda edina uresničitev* večne skrivnosti Boga (Rim 16,25; Ef 1,9; Kol 1,26).

V *povelikonočni zgodovini* pa je Jezus Kristus kot *križani* in *povišani* Gospod zares nenehno dojemljiv kot *biti-pri-drugem* le tedaj, ko vzamejo ljudje *absolutno resnico* in *brezpogojno* dobroto za kriterij svoje samobiti in tako v moči Kristusovega Duha in resnično osvobojeni pričnejo v *svobodi* biti z *drugimi, biti-pri-drugem*. Kot eno Kristusovo občestvo (*communio*) tvorijo *Cerkev, ki je osnovni zakrament* za svet. Njihovo *biti-pri-drugem* ne sme nikogar izključevati. Oni so *zakramentalna stvarnost* za vse ljudi. V teku celotne odrešenjske zgodovine delujejo kot trajno in vidno orodje Božjega prešinjanzja človeštva, ki prinaša srečo in odrešenje.

¹¹ Prim. med drugim C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und der Gemeinschaft der Menschen*, v: Evangelische Theologie 58 (1998), 100-119.

2. Trije momenti tega vzajemnega prešinjaja

a) Jezus Kristus in zgodovina človekove svobode

Novozavezna antropologija opredeljuje človeško bitje tako izrazito kot *samostat* in kot *biti-pri-drugem*, da se včasih zdi, kakor da je *samostat* omogočena ravno prek *biti-pri-drugem*: šele podarjena ljubezen človeka napravi takega, kakršen naj bi bil, namreč, celoviti (heiles) Jaz.¹² Človek je zares človek šele takrat, ko ga Božja ljubezen tako močno prešinja, da z njega prehaja še na druge.

Sledeč krščanski tradiciji, novoveška *teologija* prepozna *Božje odrešensko delovanje* v človeški zgodovini *povsod* tam, *kjer ljudje v hvaležnosti* napravljajo za temelj svojega bivanja in za merilo svoje svobode t.j. *svojega biti-pri-drugem brezpogojno* dobroto in absolutno resnico. Po takem razumevanju Božje odrešensko delovanje v Jezusu Kristusu dviga ljudi k njihovi od vedno lastni in *resnični avtonomni* samostati, napravi jih za pristne ljudi.¹³

Tudi *novoveška antropologija* poudarja, da k človeškemu razumu in svobodi spadata absolutna resnica in brezpogojna dobrota. *Teolog* prepozna v tem filozofskem uvidu sad stoletnega razmišljanja o Božjem odrešenskem dogodku v Jezusu Kristusu. Lahko postavimo nekoliko provokativno trditev: vsi tisti ljudje, ki se *uresničujejo* v območju *absolutne* resnice in dobrote, četudi Kristusa dejansko ne poznajo in o njem niso ničesar slišali, so v *območju Svetega Duha* in s tem *opravičeni*. Spadajo v *občestvo Duha*, kot bi po mojem mnenju dejal *Paul Tillich*,¹⁴ in so po K. Rahnerju »*anonimni kristjani*«. ¹⁵ Ko *teologi* pojma *občestvo Duha* in *anonimni kristjani* enačijo s človeško svobodo v smislu novoveške filozofije, se nikakor ne želijo pollaščati vseh dobrih ljudi proti njihovi volji v smislu kakšnega cerkvenega triumfalizma.¹⁶

¹² Tudi antropološki zasnutki pomembnih mislecev opozarjajo na momenta samostati in biti-pri-drugem. Najgloblji zasnutki ju pojmujejo celo kot brezpogojno povezana: Kantov *kategorični imperativ* in Heglova *absolutna svoboda* (samo)zavesti.

¹³ Ker Božje odrešensko delovanje *ljudi* dviga v *komunikacijo z Bogom*, lahko opazujemo vzajemno prešinjaje tudi *s strani človeka*. Kjer ljudje brezpogojno dobroto in absolutno resnico hvaležno napravijo za temelj svojega bivanja in samostati ter pustijo, da absolutnost postane merilo njihove svobode, njihovega biti-pri-drugem, tam postane *božje odrešensko delovanje* v Jezusu Kristusu konkretno *navzoče*.

¹⁴ Prim. P. Tillich, *Syth*, III, 191.

¹⁵ K. Rahner, *Die anonymen Christen*, v: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965; *Atheismus und implizites Christentum*, v: *Schriften VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 187-212.

¹⁶ Z drugačnimi izrazi povedo isto, kar papež Janez Pavel II. v svoji nastopni okrožnici »*Redemptor hominis*« takole izrazi: »Prav zaradi tega šele Kristus Odrešenik ... v polnosti človeka razodeva človeku ... Človek torej, ki se hoče poznati v *globinah*, ... se mora ... s svojim življenjem in smrtjo napotiti h Kristusu. Z vsem, kar je, mora tako re-

b) Jezus Kristus in njegova edina Cerkev

Vzajemnemu prešinjanju Jezusa Kristusa in *človeštva* sta predhodni prešinjanje *božjega in človeškega* v samem učlovečenem Božjem Sinu in iz tega *izhajajoče prešinjanje Jezusa Kristusa in Cerkve*. Z drugimi besedami: moderno razumevanje uma in svobode je možno na temelju dejstva, da Kristusov Duh vstopa v njegovo Cerkev in v njej živi naprej. *Nova zaveza* opisuje *binkoštni dogodek* kot *dogajanje Duha*, ki vodi k *rojstvu ene Cerkve Jezusa Kristusa*. Božji odrešenjski red, ki se uresničuje po prazakramentu Jezusu Kristusu, v tem dogodku zares zajame ljudi. Za tiste, ki se vnovič rodijo iz *Duha Jezusa Kristusa*, postane *povišani Gospod* ter njegova brezpogojna dobrota in absolutna resnica temelj bivanja; on tako močno prešinja njihovo srce, da prekipeva. Božje odrešenjsko delovanje doseže pri njih svoj cilj: kot ljudje, ki so prerajeni v Kristusu, se znebijo vsakega strahu pred ljudmi, postanejo popolnoma svobodni in začno ljubiti celo svoje sovražnike.¹⁷

Poslanstvo *ene Cerkve Jezusa Kristusa* je v tem, da vse od velike noči naprej predstavlja *zakramentalni lik (Gestalt)* absolutne resnice in brez-

koč *preiti vanj*, mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, *da spet najde sebe*» (št. 10). Ker Jezus Kristus *človeka* razodeva *človeku* in se na *brezpogojen* način poveže z *vsakim* človekom brez izjeme, zato velja v smislu nauka o perihorezi, da za Janeza Pavla II. *pot Cerkve ni le Jezus Kristus: »Ta človek* (mišljen je konkretni, zgodovinski človek, s katerim se je povezal Jezus Kristus) *je pot Cerkve ...*« Mišljen je človek, ki je ogrožen na raznovrstne načine, ki lahko zaide s prave poti in celo zgreši svoj cilj. *Ta konkretni človek je pot Cerkve*.

Perihoretična misel dospe v Rahnerjevi transcendentalni kristologiji do najvišje pojmovne jasnosti: za Rahnerja je Kristus tisti, ki privede do izpolnitve vse tisto, kar je kot osnutek položeno najgloblje v *vsakega človeka*. V svojem delu *»Grundkurs des Glaubens«* opisuje človeka z vidika *absolutne skrivnosti*, ki se kaže ravno v njegovem spoznavanju in njegovi svobodi. Izhaja iz novoveškega *filozofskega razumevanja človeka* in na tem ozadju nato obravnava Kristusa kot zadnjo izpolnitev človeškosti. Kristus je tako rekoč hermenevtična predpostavka novoveške antropologije. Rahner sicer ne razmišlja o tem, *zakaj in kako* pride ravno do te kristologije, *zakaj* naj se biblično sporočilo danes razlaga ravno *tako*. Razmislek o dogodku Božjega samopriobčenja v Jezusu Kristusu vodi Rahnerja do spoznanja, da se novoveški človek ravno zaradi *svoje zakoreninjenosti v krščansko tradicijo* dojema kot povezan z absolutnim.

¹⁷ To teološko spoznanje se danes skriva celo za najbolj profanim pojmovanjem človeka. Novoveška antropologija umnega človeka namreč večinoma obravnava znotraj obzorja *absolutne resnice in brezpogojne dobrote*. Um in svobodo vedno razlagajo na temelju *človekove pripadnosti absolutnemu*. Po mojem mnenju je do takšnega razumevanja prišlo po zaslugi *soočanja z dogodkom Božjega samopriobčenja v Jezusu Kristusu* in po zaslugi ukvarjanja s Svetim pismom. Moderno razumevanje uma in svobode je *»pokrščansko«* v tem smislu, da krščanstvo v zgodovini poraja neko človeško značilnost, ki je *postchristum*. Le zato, *ker Bog* v Jezusu Kristusu razodeva samega sebe, ker se torej napoti k človeku, se sproži neki nov človeški *proces samonastajanja*. Božje samopriobčenje je tako obenem dogodek sprožitve in utemeljitve *novih možnosti komunikacije* med ljudmi.

pogojne Božje dobrote do človeštva. Kot *osnovni zakrament* naj bi omogočala, da ostajata *ponižanje* in *izničenje učlovečenega* Božjega Sina vse do smrti na križu navzoči *skozi zgodovino*. *Izpričevati* mora, da se nam prek dogodka *kenotičnega Božjega izpraznjenja naklanja delež pri absolutni resnici in brezpogojni dobroti*. Smisel in cilj Cerkve je *izpričevanje* in *orodno-zakramentalno posredovanje* Božjega odrešenjskega delovanja v prid človeštvu. Tega naj bi se vedno zavedali vsi teologi, ki delujejo v pastoralni: Cerkve Jezusa Kristusa ni v prvi vrsti *teoretična refleksija*, ampak *življenjska praksa* služenja ljudem in *poveličevanja* (doksologije) Boga. *Predanost brezpogojni resnici in dobroti se udejanja* le tedaj, ko samoodpovedujoče se *biti-pri-drugem* zajema tudi *telesno plat* (Leiblichkeit) in zgodovino povsem konkretnih ljudi. Povedano drugače: *osnovna struktura Kristusove Cerkve* izvira iz dejstva, da je prešinjena od Kristusa. Cerkve je *osnovni zakrament* Božje ljubezni in dobrote ter uresničuje *navzočnost* povišanega Ponižanega samo tam, kjer se v času in zgodovini *absolutno in brezpogojno posveča konkretnim* ljudem in stoji *ob njih* v njihovih stiskah. Le prek takšne *samoodpovedi* njen *biti-pri-drugem* postane *hkrati biti-pri-povišanem Gospodu in v njem*. Kakor velja, da je novozavezniki Kristus Gospod (=κύριος) samo *tam*, kjer ljudje *brez pridržka pripadajo njemu*, tako subsistira *Kristusova Cerkve* samo tam, kjer v moči njegovega Duha docela uresničuje ljubezen. Če pa posreduje samo informacije *o Kristusu* in ga samo pojmovno razlaga v skladu z Nicejo, Kalcedonom in Carigradom, tedaj napak razume svoje od nekdanj lastno bistvo in se mu izneverja. Še enkrat: *Kristusova Cerkve je neločljiva od živete verske prakse*.

Ker Božji odrešenjski red v Jezusu Kristusu poleg tega vključuje tudi popolno ponižanje in *izničenje* vse do smrti na križu *zaradi greha*, mora tudi biti-pri-drugem Cerkve postati neskončno *več* kot *le* socialno angažiranje. Cerkve Jezusa Kristusa je poslana *predvsem h grešnikom, ki potrebujejo odrešenja*; njihovo breme mora *nositi skupaj z njimi*.¹⁸

¹⁸ H. U. v. Balthasar (Mysterium Salutis III, 2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133-326) obravnava kristologijo kot »razlago Kristusove sinovske pokorščine« (prim. A. Schilson, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien⁴ 1980, 63 sl.). Pri tem igra odločilno vlogo ravno konkretna svoboda *grešnega* človeka. Le-ta dobi obliko svobodne pokorščine »do smrti, smrti na križu« (Flp 2,8). Balthasarjevi kristologiji zato ne gre za človeštvo, ampak za *Cerkve*. Cerkve je *Cerkve grešnikov*, ker je sama *nezaslužno (grundlos)* opravičena. Ko je privzeta v dogajanje Kristusovega izničenja (Entäußerung), je ravno v svojem *izničenju in ponižanju* deležna Kristusovega veličastva. Taka ekleziologija ne prenese nikakršnega cerkvenega *triumfalizma*. Kakor Rahner tudi H. U. v. Balthasar ne reflektira vprašanja, *zakaj* danes uči tako kristologijo. Ne vidi, da je zgodovinsko posredovana. Sveto pismo in zgodovino teologije pogosto interpretira *nenavadno nezgodovinsko*, ker meni, da lahko današnje strukture najde v prejšnjih fazah kristologije kot že povsem izoblikovane. Vzrok je tudi v tem, ker pojmovnih struktur zgodovinskih etap nikoli natančno ne razdela. Razvoja struktur uma in svobode v teku zgodovine teologije ne vključi v svojo refleksijo odrešenjskega reda.

c) Cerkev – človeštvo

Po krščanskem gledanju je človeška zgodovina svobode *neločljiva* od Jezusa Kristusa, ker se Kristus kot prazakrament ter človeštvo na edinstven način vzajemno prešinjata. *Novoveški* človek se zaveda, da je postavljen pred zahteve absolutne resnice in brezpogojne dobrote. Če naj bo to, kar je, mora priznavati absolutnost kot *vodilo (maksimo)* svoje svobode. Vzajemno prešinjanje božjega in človeškega, ki se je začelo z Božjim učlovečenjem, dobiva svojo *konkretno podobo* v rojstvu Kristusove Cerkve in naprej vse do novoveške filozofske *določitve* človeške svobode. V tem smislu je *danes Jezus Kristus v človeštvu in človeštvo v Jezusu Kristusu*.¹⁹

Na vzajemno prešinjanje *človeštva in Cerkve* lahko gledamo z dveh strani:

d) Prešinjanje človeštva s strani Cerkve

Kristus je v Cerkvi zakramentalno *navzoč* le tedaj, če ta zares živi kot Kristusova Cerkev, če ga *izpričuje* in je z njim povezana v svoji *živi praksi*, ali drugače: če je Kristus kot prazakrament konkretno navzoč v njej, ki je njegov osnovni zakrament. Še bolj oprijemljivo povedano: Cerkev postane *osnovni zakrament* Kristusove navzočnosti v *svetu* prvenstveno tedaj, ko temeljnemu človeškemu samorazumevanju, po katerem sta resnica in dobrota nekaj absolutnega, *pritrđi* na ta način, da se v hoji za Kristusom v ljubezni *posveča* ubogim in obrobim. Cerkev dobi vlogo *zakramentalne* stvarnosti za *človeštvo* tedaj, če priznava *človeško dostojanstvo* vseh ljudi in pred *svetom* pričuje, da je treba *ljubiti celo sovražnike* in da je dobrote vreden tudi *grešnik*. Kristusova Cerkev je poklicana k takemu *samoodpovedujočemu* (kenotičnemu) služenju, ne zaradi kakršnih koli *utopij*, ampak *ravno* zaradi stuktur razuma in svobode, ki izvirajo iz *odrešenjskega procesa v Jezusu Kristusu*. K tem strukturam sodijo vse javne zadeve, družbene ureditve, pravo, gospodarstvo itd.

Za novi vek človeški razum in svoboda nista dve togi in nepremični danosti, temveč se v zgodovinskem procesu nenehno *spreminjata*. Razum in svoboda imata tudi sama *zgodovinski značaj*. Če naj se človeštvo in Cerkev vzajemno prešinjata, potem je *poslanstvo Cerkve* v tem, da Kristusovo *sinovsko pokorščino* in njegovo *ponižanje* v mesu izpričuje s pomočjo teh skozi zgodovino nenehno se spreminjajočih se struktur razuma

¹⁹ Vzajemno prešinjanje Kristusa in Cerkve *vnaša* Kristusovo sinovsko pokorščino v vsako konkretno *zgodovinsko* situacijo. Od Kristusa prešinjena sta *človeštvo in Cerkev* tudi bistveno naravnana *drug na drugega*: to je *človeštvo*, ki se *dojema* v povezavi z absolutnim, ter *Cerkev*, ki ima svojo eksistenčno osnovo v konkretni in živi soudeležbi pri sinovski pokorščini. Njuno vzajemno prešinjanje po Kristusu zahteva od Cerkve in človeštva, da se tako udejanjata, da je njun lasten odnos konstitutiven moment njunih lastnih uresničenj. Za oba, za Cerkev in za človeštvo velja: biti morata ona sama ter hkrati v *biti-pri-drugem*.

in svobode. Cerkvena praksa *si mora prizadevati*, da *absolutno resnico in brezpogojno dobroto* vnaša v najbolj skrajne človeške situacije, saj se je tudi *Jezus Kristus* daroval za vse in se z vsemi povezal. Ta kenotično *darovanjska pripravljenost služiti* vsem ljudem je pravo bistvo cerkvenega oznanjevanja, ki vključuje tudi zahtevo, da se cerkvena praksa nikoli ne sme nepolitično omejevati na zakristijo.²⁰

e) Prešinjane Cerkev s strani človeštva

Ce *novoveška antropologija* priznava, da zahteve *absolutne resnice* in *brezpogojne dobrote* veljajo tudi za najbolj zavožene situacije – če torej npr. kategorični imperativ velja vedno in povsod –, tedaj dojemamo, kaj pravzaprav sta človeški razum in svoboda. Opraviti imata z absolutnim. S tega vidika se mora potem tudi *človeštvo* kot tako *konkretizirati* tudi v najbolj skrajnih situacijah. Stoji pod zahtevo absolutnega. Cerkev, ki sebe samo dojemamo v luči *ponižanega Kristusa*, mu je pri tem lahko v pomoč.²¹

Ali lahko najdemo teologijo, ki izhaja iz novoveške zavesti o svobodi, tudi v *cerkvenih dokumentih*?

²⁰ Cerkev je bistveno tudi *politična* sila: je »sol zemlje« (Ratzinger) in kvas sveta. Na žalost pa Cerkev večinoma zaostaja za svetom in brani privilegije, ki se izročajo naprej. V prvi bojni vrsti bi morala stati ne le takrat, ko gre za nerojeno življenje, ampak tudi v boju proti vsaki obliki tiranije, sovraštva do tujcev, zatiranja in izkoriščanja. Ko gre za spreminjanje tistih struktur, ki povzročajo prepad med Severom in Jugom, lakoto in izkoriščanje celih ljudstev, tedaj se cerkveni glasniki neredko znajdejo v zadnjih vrstah.

²¹ Ali se za takim razmišljanjem ne skriva že spet teološka hybris in cerkveni triumfalizem? Ne! Opisano prešinjane človeštva in Cerkev je sicer *teološko* utemeljeno, vendar se ga da v določeni meri tudi *empirično* dokazati: tako npr. *Hegel* izpeljuje vso stvarnost sveta iz notranjega procesa samonastajanja *zavesti*. Človeštvo se brez *zunanjega* kriterija dviguje kvišku proti absolutni resnici in dobroti. *Pojmovni kriterij* najde človeštvo *preprosto samo v sebi*. Zato lahko *Hegel* tedanjo raven človeškega ozaveščanja postavi za *najvišjo*. Pruska država mu velja za božje kraljestvo ne le glede na *nalogo*, ampak tudi *glede uresničenja*. Ta identifikacija je možna samo zato, ker *Hegel* ne priznava nobenega *kriterija »extra nos«*. Zanj božansko in človeško *nista nepomešani*, ampak nekakšna mešanica: *božje je notranji princip človeškega*. Naša teološka zasnova pa priznava *zunanji kriterij* božjega samopriobčenja v Kristusu. Cerkev in človeštvo razumevamo na ozadju tega samopriobčenja. Njuno lastno samouresničenje stoji vedno pod kriterijem »poslušnosti Sina«.

Ali morejo postati tudi nekrščanska verstva, kot so budizem, hinduizem in islam, zakramentalni *posredniki absolutne* človekove zgodovine svobode? Ne na enak način! Sicer je tudi pri njih *absolutni Bog zadnje določilo*! Ker pa niti islam, niti budizem in niti hinduizem začetka absolutne človekove zgodovine svobode *ne prepoznavajo* v Bogu, nimajo *nobenega kriterija* za njen potek.

V. Vzajemno prešinjane in Cerkev kot osnovni zakrament na 2. vatikanskem koncilu

Čeprav koncilski očetje o tem niso sestavili nobene *miselno do konca dognane formulacije*, je iz koncilskih dokumentov razvidno, da se Cerkev na 2. vatikanskem koncilu dojema v medsebojnem prešinjanju s Kristusom in s svetom.

1. Cerkev kot osnovni zakrament ter križani in od mrtvih vstali Jezus Kristus

Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori v prvih dveh poglavjih z naslovom »Skrivnost Cerkve« in »Božje ljudstvo« o *medsebojnem prešinjanju ali prežemanju*: »Kristus je luč narodov. Zato ta cerkveni zbor goreče želi, da bi s to Kristusovo svetlobo, ki odseva na obrazu Cerkve, razsvetlil vse ljudi in da bi v ta namen oznanil evangelij vsemu stvarstvu (prim. Mr 16,15). Saj je Cerkev v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Na obličju Cerkve naj bi odsevalo *Gospodovo veličastvo*, da bi ga videli vsi »narodi«. Medsebojni odnos med Kristusom in Cerkvijo se po Cerkvi podaljšuje in razširja na vse človeštvo.²²

Dogmatična konstitucija o Cerkvi izraža perihorezo *Kristusa in Cerkve v vsej jasnosti* le na enem mestu: »Ko se [verniki] udeležujejo evharistične daritve, ki je vir in višek vsega krščanskega življenja, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo sami sebe« (C 11). To vendar pomeni, da je ta, *povsem konkretno zgodovinsko obstoječa Cerkev* v svojem evharističnem udejnjanju pritegnjena v daritev Jezusa Kristusa. *Cerkev jo opravlja in obenem tudi samo sebe prinaša v dar Očetu*. Ker pa je zakramentalno evharistično dogajanje »višek« krščanskega življenja (tako koncil!), moramo tudi *celotno krščansko življenje* jemati kot prešinjanje Kristusa in Cerkve.

²² Veliki duhovnik Jezus Kristus napravi »*novo ljudstvo* 'za kraljestvo in duhovnike' Bogu in svojemu Očetu« in jih pošilja, naj »dajejo sebe v živo, sveto, Bogu prijetno daritev« (C 10). To se po katoliškem razumevanju dogaja na poseben način po *službenem duhovniku*, ki »opravlja kot Kristusov namestnik *evharistično daritev* ... v imenu vsega ljudstva, ... verniki pa v moči svojega kraljevega duhovništva *sodelujejo* pri darovanju evharistije in to duhovništvo uveljavljajo v prejemanju zakramentov, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanje svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo« (C 10). »*Sveto božje ljudstvo* je deležno tudi Kristusove *preroške službe*, in sicer s tem, da *razširja* živo pričevanje za Kristusa predvsem z *življenjem vere in ljubezni* ter prinaša Bogu hvalno daritev ...« (C 12). Nato koncil sicer razlikuje med poslanstvom in duhovniško-preroškim delovanjem *nosilcev služb in laikov*, vendar obenem poudarja, da je *vsa Cerkev kot celota* (božje ljudstvo) deležna *Kristusove službe*. Deležnosti pri Kristusovi kraljevski službi je namenjeno le malo pozornosti.

2. Cerkev kot osnovni zakrament in človeštvo (= svet)

Že v prvih stavkih dogmatične konstitucije o Cerkvi beremo, da je naloga *ene Cerkve* v tem, da na svojem *obličju* prinaša ljudem *Kristusovo luč* in s tem kot *zakramentalno orodje* služi *zedinjenju sveta* z Bogom. V tej zvezi koncil še ne govori izrečno o *vzajemnem prešinjanju* Cerkve in človeštva, čeprav *Kristusa že tu označuje kot »luč narodov«*. Šele *pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* (1965) se po dolgem prehtavanju vrača k tej razmeroma novi misli:

»Ob predpostavljajanju vsega, kar je ta koncil že izrekel, ... pride na vrsto razmišljanje o tej Cerkvi, *kolikor biva v tem svetu in skupaj z njim živi in deluje*« (CS 40). *Temelj za vzajemni odnos* med Cerkvijo in svetom je potemtakem vse, kar je bilo povedano o človekovem dostojanstvu, o občestvu in o človeški dejavnosti. Z drugimi besedami to pomeni: *sedanji zgodovinski položaj človeštva je temelj za dialog* med Cerkvijo in svetom. *Cerkev torej samo sebe razumeva na ozadju teh zgodovinskih stvarnosti*.

Kristusova Cerkev *po Svetem Duhu* prejema svojo življenjsko moč *od Boga* in potuje *skupaj s človeštvom* po poti zgodovine. Ljudem posreduje *božje življenje* in s tem *»ozdravlja in dviga dostojanstvo človeške osebe«*, *»utrjuje povezanost človeške družbe«* in *»vsakdanjo dejavnost ljudi prepaja z globljim smislom in pomenom«* (CS 40-43). Najbolj izrazito to počne takrat, ko *služi evangeliju* in ko razgrinja svoje *zakramentalno bistvo v sedmerih zakramentih*.

A tudi Kristusovi Cerkvi sami *»more svet, naj bodo to posamezniki ali pa človeška družba, ... pri pripravi evangelija mnogo in na različne načine pomagati«* (CS 40). Za tisto poslanstvo, ki ji je *od vedno najbolj lastno, prejema Cerkev tudi od človeškega občestva pomoč, izkušnje ter dosežke znanosti in kulture, ki odpirajo »nova pota do resnice«* (CS 44) in Cerkvi koristijo pri posredovanju Jezusovega oznanila *vsem ljudem*. Cerkev torej priznava, da je celoten *kulturni razvoj v prid* (*»prihaja naproti«*) njenemu oznanjevanju. Sama pa ima nalogo, da v ta svet, ki ji *prihaja naproti*, nekako prevaja in vnaša to, kar je prejela od Gospoda. *Iz območja sveta prejema marsikaj, kar koristi njenemu poslanstvu; tudi v teh stvareh more priti do svojega primernege izraza Božja beseda, ki ji je zaupana* (= zgodovina svobode).²³

Ob sklepu pastoralna konstitucija vnovič poudarja *edinstvenost in enkratnost* odrešenjskega reda v Jezusu Kristusu: *»Božja Beseda sama, po kateri je vse ustvarjeno, se je namreč učlovečila, da bi tako kot popolni*

²³ Cerkev poleg tega potrebuje *»pomoč tistih, ki živijo v svetu in ki se dobro spoznajo v raznih ustanovah in strokah, ... naj gre za verne ali za neverne«* (CS 44). Koncil jo torej vabi, da se obrača na strokovno usposobljene ljudi, od katerih se lahko s pomočjo Svetega Duha veliko nauči.

človek vse ljudi odrešila in povzela v sebi vse stvari. Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in kulture, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj» (CS 45). Obstaja torej en sam odrešenjski red (ekonomija), ki izhaja od Očeta po Jezusu Kristusu in se odvija v Cerkvi, v skupnosti, ki jo oživlja Sveti Duh.

VI. Nove možnosti za »spravo med različnostmi« znotraj ene in edine Cerkve Jezusa Kristusa

Ob srečanju papeža Janeza Pavla II. z evangeličani med njegovim prvim obiskom v Nemčiji je deželni škof *Eduard Lohse*, tedanji predsednik Sveta evangeličanske Cerkve v Nemčiji, 17. 11. 1980 v Mainzu opozoril na nujnost, da pride do boljšega ekumenskega sodelovanja, kar zadeva *nedeljsko bogoslužje, skupno udeležbo pri evharistiji in mešane zakone*.²⁴ Na pobudo ne nazadnje tudi kardinala Ratzingerja je bila kmalu zatem ustanovljena »Skupna ekumenska komisija« (GÖK) med Nemško evangeličansko Cerkvijo (EKD) in Nemško škofovsko konferenco. Ta komisija naj bi najprej preverila, ali doktrinalne obsodbe iz 16. stoletja še veljajo za današnje sogovornike v ekumenskem dialogu. Komisija je to nalogo, ki je sama ni mogla opraviti, prepustila najstarejši ekumenski delovni skupini v Nemčiji, *Delovni skupnosti evangeličanskih in katoliških teologov*. Ta je v svoji študiji z naslovom »Ali so doktrinalne obsodbe še razlog za ločitev Cerkva?« podala *diferenciran odgovor*, ki se glasi: nekatere obsodbe *že od vsega začetka* niso bile utemeljene, druge se ne morejo nanašati na *današnjega* sogovornika, za tretje pa velja, da *potrebujejo dodatno razjasnjevanje*. Na žalost Rim glede teh izsledkov do danes ni zavzel *uradnega stališča*, je pa naročil Möhlerjevemu inštitutu v Paderbornu, naj izdela študijski dokument, ki ni namenjen javnosti.

Pustimo odprto, ali je mogoče iz tega sklepati, da obstajata na najvišji ravni v rimsko-katoliški Cerkvi predvsem dva načina odzivanja na ekumenske procese: ali *ne* zavzemajo stališč (ali pa le zelo zaupno) ali pa *dvigujejo drog pri ekumenskih skokih v višino* vsakič malo više, po načelu: tako, teologi, preskočili ste te ovire, zdaj preskočite, prosim, še naslednje!²⁵

Da gre tudi drugače, dokazujejo ravno zadnji tedni: vodstvo *papeškega sveta za edinost kristjanov* se trudi bolj odločno kot do sedaj, da bi ekumenski proces na temelju *diferenciranega soglasja* premaknilo naprej v

²⁴ Prim. Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 25, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn o.J. 78.

²⁵ B. J. Hilberath, *Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang? Versuch einer differenzierten Bestandsaufnahme*, v: Anzeiger für die Seelsorge (2/2001), 5-9, tu: 6.

smeri zagovarjanja ene in edine Cerkve, v kateri bi bile *različnosti med seboj spravljene in usklajene*. Sam papež Janez Pavel II. nakazuje z nekaterimi simbolnimi dejanji in ekumenskimi potezami (nedavno tudi v Armeniji), da zastopa glede ekumenskih gibanj in srečanj neko *drugačno videnje* kot nekateri člani kongregacije za verski nauk. To velja kljub najnovjšemu papeškemu »modremu pismu«, naslovljenemu nemškim kardinalom.²⁶ Ne smemo zapraviti vsega, kar so dognali tisti ekumensko navdihnjeni teologi, ki se ravno v zadnjih letih z veliko angažiranostjo posvečajo ekumenizmu. Razjasnili so marsikaj, kar bi že sedaj lahko pri našalo sadove v ekumenizmu na ravni krajevnih Cerkva. Komaj nekaj desetletij je minilo od tega, da so »kot v stari *kontroverzni teologiji* preprosto vzporejali nauke drugega z drugim oziroma jih postavljali drugega proti drugemu... Medtem se je uveljavil drugačen *ekumenski pristop*. Gre za to, da s tujega stališča obravnavamo svoje lastno stališče, skupaj iščemo, kar nas povezuje in v luči tega, kar nam je skupno, osvetlimo, kar čutimo, da nas razlikuje.«²⁷ Ne prizadevamo si za ekumenizem enotnosti v smislu *uniformnega nauka*, ampak za *strinjanje* »glede vprašanja, kaj je *legitimna katoliška raznolikost* znotraj ene Cerkve Jezusa Kristusa.«²⁸

Da je na ravni delovanja krajevnih občestev možno že zelo veliko stvari, kaže predvsem *Skupna izjava glede nauka o opravičenju*: tu gre za strinjanje glede enega od odločilnih in osnovnih vprašanj reformacije. Obe strani ugotavljata, da se tudi katoliški *kristjani zavedajo*, da iz lastnih moči ne morejo uresničiti svojega zveličanja, ampak so vse svoje življenje odvisni od Božje milosti, s katero ne moremo sami razpolagati.

Mnenja o tem, kako naj se v Cerkvi ohranja zavest, da se z *milostjo ne da razpolagati* in kaj to pomeni za konkretno obliko služb in cerkvenega življenja, so zelo različna, vendar vrnitev v čas pred Skupno izjavo ni več možna. Uveljavlja se tudi spoznanje, da *teološki nauk o evharistiji* ne more biti ovira, da bi se odprla pot celo do *skupne udeležbe pri Gospodovi večerji*, po čemer mnogi kristjani hrepenijo. »Strinjanje je mogoče tako glede vprašanja o *resnični navzočnosti* kot tudi glede *daritvenega značaja* (vsaj študija omenjene ekumenske delovne skupine uči tako).«²⁹

Zakaj pa ne bi mogli tega, kar *skupaj verujemo*, že sedaj tudi *skupaj obhajati*? Gotovo igra tu določeno vlogo tudi različno razumevanje cerkvenih služb, čeprav ne v tistem smislu, kot je večinoma slišati, nam-

²⁶ Pri imenovanju novih kardinalov je papež Janez Pavel II. na nemške kardinale naslovil poziv, naj ukrepajo proti vsem napačnim interpretacijam, naj se v ekumenskem dialogu strogo držijo pravil v izjavi 'Gospod Jezus', naj poudarjajo superiornost rimske Cerkve in prepovedujejo interkomunijo med katoličani in luterani. V nobenem primeru se ne sme ločenih pripustiti k vnovični poroki ali zbrisati razlik med laiki in duhovniki.

²⁷ B. J. Hilberath, *Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang?*, 8.

²⁸ N.d. 8.

²⁹ N.d. 8.

reč, naj bi bila evangeličanska Gospodova večerja neveljavna ali ne polnovredna, ker je ne vodijo *posvečeni nosilci službe!* Glede vprašanja cerkvenih služb se namreč že danes nakazuje *skupno mnenje*, »da spada k Cerkvi - ko gre za službo besede in zakramenta - posvečeno službeno duhovništvo. Razlika ostaja v tem, da po uveljavljenem rimskokatoliškem pojmovanju evangeličanske cerkvene službe ne stojijo v *apostolskem nasledstvu*, vsaj ne v *škofovskem*.«³⁰ Vendar je tudi glede tega v ekumen-skem dialogu že marsikaj razjasnjeno: »[Tudi] Cerkve reformacije cenijo *škofovsko ureditev*, vsekakor pa si *pripisujejo nasledstvo v službah*. Tako bo navsezadnje odločilno, ali se bodo Cerkve medsebojno priznavale, ali bodo druga v drugi gledale legitimno in pristno obliko (izraz) ene Cerkve Jezusa Kristusa. Potem bo potrebno formulo 2. vatikanskega koncila, da ima Cerkev Jezusa Kristusa svojo konkretno pojavno obliko v rimsko-katoliški Cerkvi (to namreč pomeni precej diskutirani »subsistit in«), v uradni interpretaciji in recepciji razširiti v tem smislu, da je mogoče tudi v drugih Cerkvah najti neko obliko njene uresničitve.«³¹ Na ravni *eksistencialne razsežnosti vere* so namreč to v resnici Cerkve, čeprav obstajajo razlike na ravni *zakramentalno-institucionalne razsežnosti*.³²

To seveda ne pomeni, da so vse Cerkve *enake* in da je *vseeno*, kako oblikujemo cerkveno življenje. »Dobili pa bi s tem neko *osnovo*, ki bi morda zadostovala za premostitev razklanosti krščanstva v *tolikšni meri*, da bi postalo možno *medsebojno priznavanje* in s tem tudi *skupno pričevanje* pred svetom.«³³

Drugi vatikanski koncil uči, da se Cerkev Jezusa Kristusa kot osnovni zakrament nahaja (subsistira!) povsod *tam*, kjer se *oznanja Božja beseda*, se obhajajo *zakramenti* in se udejanja *krščanska diakonija*. S tem koncil legitimira vsaj *delno skupnost* pri evharistiji s *pravoslavnimi* Cerkvami. *Splošno evharistično občestvo* med vsemi *krščanskimi* Cerkvami pa s tem seveda še ni mogoče. In vendar tudi katoliška Cerkev ne prepoveduje vseh oblik in vsakega posamičnega dejanja *interkomunije* (skupne udeležbe pri obredih). Mogoče je, da obstajajo situacije, v katerih je *po molitvi in krščanski zavzetosti* zrasla neka *eklezijska edinost*. Zaradi te eklezijske kakovosti je ravno »po katoliškem razumevanju Cerkve in njene edinosti neobhodno, da se ta edinost *izrazi* tudi v znamenju *Gospodove gostije* ... Neko takšno vsaj *delno cerkveno občestvo* se uresničuje po katoliškem (in pravoslavnem) nauku v *mešanem zakonu*. V njem sta zaobjeti dve *različni veroizpovedi* v skupnosti enega *zakramentalnega dejanja*. Po katoliškem

³⁰ N.d. 8.

³¹ N.d. 8.

³² Prim. M. Kehl, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, v: StZ 219 (2001), 3-16, tu: 9-

11.

³³ B. J. Hilberath, *Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang?*, 8.

razumevanju je zakon *zakrament*, vsak veljaven zakon med kristjanoma je *zakramentalen*, nezakramentalen zakon bi *ne bil veljaven*. To velja neodvisno od *veroizpovedi* udeležencev. Tudi *mešan zakon* je [torej] *zakrament*, če je le veljavno sklenjen. Kristjani *različnih* veroizpovedi lahko po *katoliškem razumevanju* sklenejo le *zakramentalno veljaven zakon*. Ker [pa] je zakon *zakrament*, se v njem uresničuje Cerkev, saj se Cerkev [kot osnovni zakrament] realizira v vsakem zakramentalnem dejanju. 2. vatikanski koncil govori o zakonu in družini kot o 'domači Cerkvi', kot o *najmanjši celici Cerkve*. To razumevanje zakona kot domače Cerkve sloni izključno na dejstvu, da je zakon *zakrament*, ni pa odvisno od konfesionalne pripadnosti zakoncev. Tudi mešan zakon je *zakrament*, v njem se [torej] uresničuje Cerkev, ne *cerkvena razdvojenost*. Če pa *evharistično občestvo* in *cerkveno občestvo sodita skupaj*, kot to zelo poudarja katoliška stran, *terja* mešani zakon občestvo pri Gospodovi gostiji, saj ta udejanja Cerkev. *Za Cerkev pa je po katoliškem prepričanju evharistija neobhodna in konstitutivna*. Različnost veroizpovedi sicer *ostaja*, a je *zaobjeta* od zakramentalnosti zakona med dvema krščenima osebama, ki živita domačo Cerkev. Domača Cerkev [pa] *kliče* po tem, da najde svoj *vidni izraz* tudi v znamenju Gospodove gostije, kajti brez evharistije ni Cerkve. V krščansko živetem mešanem zakonu vstopi vsak zakonec v *duhovno občestvo s Cerkvijo* svojega *sozakonca*, to dejstvo pa govori v prid temu, da *izključevanje od Gospodove gostije ne bi bilo več opravičljivo*.³⁴

Tak razmislek zadeva seveda le *tiste* mešane zakone, v katerih *oba zakonca zavestno živita svoje krščansko in cerkveno življenje*. Četudi to velja za manjšino, se tu *dejansko* uresničuje Cerkev, če more zakonec, ki prihaja iz druge veroizpovedi, v opravilu (bogoslužju) prepoznati *spomin Jezusa Kristusa* in ob dejstvu, da kontroverze o Gospodovi večerji iz 16. stoletja obeh Cerkva ne razdvajajo več. Poleg tega tudi vprašanje cerkvenih služb ne sme biti več nepremagljiva ločilna stena med Cerkvama.

Ta premislek o mešanem zakonu seveda ne pomeni, da skupnost pri evharistiji ne bi bila legitimna tudi v drugih konkretnih situacijah. Cerkev zmore storiti pač več, kot je počela doslej. Tudi na druge načine je mogoče *cerkveno občestvo* udejanjati v tolikšni meri, da bo *evharistično občestvo* postalo nekaj zakonitega. Smo na najboljši poti do sprave med različnostmi znotraj ene in edine Cerkve Jezusa Kristusa.

Iz nemščine prevedel Tomaž Maras

³⁴ P. Neuner, *Kirchengemeinschaft und Herrenmahl. Perspektiven für ein neues Verständnis*, v: Anzeiger für die Seelsorge (2/2001), 15-19, tu: 18.

Povzetek: Adam Seigfried, Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi

Izjava kongregacije za verski nauk »Gospod Jezus« je povzročila veliko vznemirjenje v ekumenskih krogih. V bran izjavi se je kmalu postavil sam papež Janez Pavel II. Izjava svari pred nevarnostjo verskega relativizma in pojasnjuje verske resnice o Jezusu Kristusu in Cerkvi. Članek obravnava edinstvenost in vesoljnost Božjega odrešenjskega reda v Jezusu Kristusu. Tri Božje osebe se vzajemno prešinjajo (perihoreza) in se podarjajo druga drugi, vendar ostajajo nepomešane. Bog se je ljudem edinstveno podaril v Jezusu Kristusu (kenoza), kar Kristusova Cerkev v zgodovini ohranja navzoče. Jezus Kristus je prazakrament, Cerkev pa osnovni zakrament za človeštvo. Na 2. vatikanskem koncilu se Cerkev dojema v medsebojnem prešinjaju s Kristusom in s svetom. Članek sklepa razmislek o novih možnostih za ekumenski dialog na poti do sprave med različnostmi v eni Kristusovi Cerkvi.

Ključne besede: Odrešenje, Bog, Jezus Kristus, perihoreza, kenoza, Cerkev, krščanstvo, ekumenizem, zakrament.

Summary: Adam Seigfried, Man's Happiness and Salvation only in Jesus Christ and His Church

The Declaration of the Congregation for the Doctrine of the Faith »Dominus Iesus« caused a great stir in ecumenical circles. Soon pope John Paul II himself defended the Declaration. The Declaration warns against the danger of religious relativism and explains religious truths about Jesus Christ and the Church. The article deals with the unicity and universality of the Divine salvific order in Jesus Christ. Three Divine persons

reciprocally exist in one another (perichoresis) and give themselves to one another, yet remain separate. God gave Himself to people in a unique way in Jesus Christ (kenosis), which has remained present in the Church throughout the history. Jesus Christ is the original sacrament, the Church is the basic sacrament for the mankind. At the Second Vatican Council the Church understood itself in reciprocal existence with Jesus Christ and with the world. The concluding part of the article reflects about new possibilities of ecumenical dialogue on the way towards a reconciliation of the differences within one Church of Jesus Christ.

Key words: salvation, God, Jesus Christ, perichoresis, kenosis, Church, christianity, ecumenism, sacrament.

Rafko Valenčič

Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju

Uvod

Med vprašanji, ki so danes v ospredju moralno-teološkega in pedagoško-pastoralnega razmišljanja, zavzema »zakon postopnosti« (lex gradualitatis) pomembno mesto. Omenjajo ga nekateri novejši dokumenti Cerkve, ko presojujejo človekova subjektivna dejanja v odnosu do objektivne moralne norme.¹ V večini primerov gre za omembo v zvezi s spolnim in zakonskim življenjem. Klasična navedba so besede Janeza Pavla II. ob sklepu škofovske sinode, ki je obravnavala zakon in družino v sedanjem času. Sinodalne misli prinaša Apostolsko pismo o družini, ki pravi: »Toda človek, ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje nravno dobro v postopni rasti.«² V nadaljevanju opozarja na zahteve zakona postopnosti in na napačno pojmovanje, ki se lahko prikrade, ko pravi, da »tako imenovane postavbe postopnosti ali postopne poti ne moremo enačiti s postopnostjo postavbe same, kakor da bi v božji postavi obstajale različne stopnje in vrste zapovedi glede na različne ljudi in razmere. Vsi zakonci so po božjem načrtu v zakonu poklicani k svetosti; in ta vzvišena poklicanost se uresničuje v tisti meri, v kateri je človeška oseba sposobna odgovoriti božji zapovedi z vedrim duhom, zaupajoč v božjo milost in lastno voljo.«³

Gre za občutljivo področje, ki se dotika človekove duhovne strukture, razvoja osebnosti, osebne odgovornosti, njene družbene in zgodovinske dimenzije ter življenjskih razmer. Nič manj ni pomembna moralno-teološka dimenzija tega vprašanja, ki združuje področje moralnih načel (prin-

¹ Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, Cerkevni dokumenti 16, Ljubljana 1981, 34; Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike o nekaterih vprašanih zakonske morale*, v: Janez Pavel II. – Papeški svet za družino, *Zakrament pokore*, Cerkevni dokumenti 70, Ljubljana 1997, 59–83; Janez Pavel II., *Okrožnica Sijaj resnice*, Cerkevni dokumenti 52, Ljubljana 1994.

² Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, 34.

cipov) in življenje konkretne osebe. Nekateri avtorji obravnavajo zakon postopnosti izrecno,⁴ drugi ga omenjajo le mimogrede.⁵

Zakon postopnosti je v tesni zvezi tudi z nekaterimi klasičnimi in sodobnimi moralnimi vprašanji, kot so: temeljna odločitev (*optio fundamentalis*), ki daje podobo celotnemu človekovemu življenju, dalje premagljiva in nepremagljiva nevednost (*ignorantia vincibilis*, *ignorantia invincibilis*) ter materialni in formalni greh (*peccatum materiale*, *peccatum formale*), česar se bomo v razpravi bežno dotaknili.

1. Psihološka in družbena dimenzija zakona postopnosti

Zakon postopnosti, ki ga v našem primeru obravnavamo pod vidikom moralnega načela, je položen v človeka že v zibelko. Podobno kot temeljna odločitev je tudi zakon postopnosti povezan s človekovim osebnim dozorevanjem. Ne gre za enkratno ali trenutno dejanje, ki bi ga kot takega zaznali, in bi bilo neodvisno od drugih človekovih (moralnih) dejanj, marveč gre za dogajanje, ki ga zaznavamo kot nenehno težnjo k dobremu in popolnejšemu. Pri temeljni odločitvi in zakonu postopnosti gre za vključitev »moralne odločitve v kompleksno zgodovino rasti v kreposti in postopne vzgoje lastnih sposobnosti, ki jih moralni subjekt uresničuje v času svojega človeškega bivanja, in ki ustvarjajo pravo vsebino njegovega moralnega življenja«. ⁶ Oseba namreč duhovno raste tako iz milostnega delovanja kot iz lastnega duhovnega (moralnega) izkustva, ki je postalo del nje same, iz spoznanja in vrednotenja neke stvarnosti, v tem primeru moralnega zakona, ki je temelj za graditev osebnosti, ter integracije zakona rasti v vsakdanje življenje. Temeljna dimenzija v zvezi z zakonom postopnosti je sposobnost spoznanja, ki vključuje tako intelektualni vidik kot tudi osebno izkustvo.

Ko naglašamo pomen spoznanja, nočemo kakor koli prezreti vloge, ki jo ima pri človekovi rasti svoboda. Človek deluje skladno in se razvija samo

³ Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, 34; navaja Homilijo ob sklepu škofovske sinode v Rimu, 25. 10. 1980, besedilo v: AAS 72 (1980) 1083. Ista misel je navedena v dokumentu Papeške sveta za družino, Priročnik za spovednike o nekaterih vprašanjih zakonske morale, 3. Pastoralne smernice, 9.

⁴ Prim. Guido Gatti, *Confessare oggi. Un manuale per i confessori*, Ed. EDC, Torino 1999, 96-105; Giancarlo Grandis, *Ignoranza invincibile e male morale*, v: Pontificio consiglio per la famiglia, *Morale coniugale e sacramento della penitenza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 49-64.

⁵ Prim. Eva Ilc Fornezza, *Andate! Catechesi battesimali ai genitori nelle case. Sussidio per catechisti battesimali*, Ed. Educazione e catechesi in dialogo, Milano 2000, 27. Avtorica pravi, da mora odgovor staršev na oznanilo vere biti svoboden in ga ne smemo pričakovati že na prvem srečanju, kajti »oznanilo, ki je zastonjski dar, zahteva postopnost v odgovoru vere.«

⁶ G. Gatti, *Confessare oggi*, 47.

tedaj, ko so udejanjene vse njegove sposobnosti - umske in čustvene. V primeru zakona postopnosti je svoboda na videz manj udejanjena. Zdi se, kakor bi bila postopna rast nekaj samo po sebi umevnega, kar je vezano na biološko-psihološki razvoj in zgodovinske okoliščine. V resnici ni nihče kakor koli prisiljen, ne od znotraj ne od zunaj, sprejeti kakršnokoli spoznanje, ki je pomembno za njegovo duhovno rast in dozorevanje osebe. Oboje je sad osebnega prizadevanja.

Brez dvoma je naloga vsakega moralnega prizadevanja idealna podoba človeka in kristjana. V ta proces je vključen tudi zakon postopnosti, ki človeku pomaga doseči postavljene cilje v kar se da najvišji meri. Nekateri, ki so imeli 'boljše pogoje', jih dosežejo, drugi pa v zelo skromni meri ali sploh ne. Za ene je uresničitev vzgojno-moralnega ideala postala stvarnost, drugi tega niso dosegli. Pred očmi imamo ne samo tiste, ki so na poti prizadevanja omagali ali odstopili, tudi ne samo tiste, ki so zadovoljni s skromnimi dosežki in se tako rekoč odpovedo nadaljnjemu prizadevanju. Mnogi kljub prizadevanjem ne dosežejo želenega. S seboj nosijo osebne, družinske in druge obremenitve, kot so negativne značajske poteze, pomanjkanje (samo)vzgoje, vplive okolja in razmer, ki jim onemogočajo doseči večjo popolnost. G. Gatti se sprašuje, ali niso ti ljudje podobni ubogi vdovi, ki je vrgla v tempeljsko zakladnico skromen dar – samo dva novčiča, toda to je bilo vse, kar je imela (prim. Mr 12, 42-43).⁷ Niso pomembni zgolj zunanji dosežki, kaj je kdo storil in kaj je s tem dosegel, marveč je pomembna oseba, ki je s prizadevanji, ki jih je bila sposobna narediti, izpolnila svojo nalogo.

Na dejstvo različnosti in postopnosti opozarja tudi koncil, ki sicer govori o bistveni enakosti vseh ljudi, vendar opozarja tudi na različnosti, ko pravi, da «zaradi različnih telesnih sposobnosti in zaradi različnosti umskih in nrvnih sil niso vsi ljudje enaki» (CS 29). Poudariti hoče različnost darov ter umskih in čustvenih sposobnosti, tudi na različno stopnjo uresničenja ideala, ne pa na različnost dostojanstva.

Zakon postopnosti pripada strukturi same osebnosti. To velja za vsa področja človeškega bivanja: za biološko rast od spočetja in rojstva do smrti; za vzgojni proces, v katerem imajo v začetku primarno mesto starši in vzgojitelji, oseba sama pa postopoma sprejema vedno večjo vlogo glede (samo)oblikovanja; na področju intelektualnega spoznanja in čustvenega dozorevanja, pri čemer oseba dosega gospostvo nad zunanjim svetom in nad samim seboj. Otroka in mladostnika ne moremo enačiti z odraslim človekom, njegovim spoznanjem in zavestjo moralne odgovornosti. Na poseben način velja zakon postopnosti za rast v nrvnosti in veri. Na principu postopnosti je utemeljena celotna moralna in verska vzgoja. Splošni pravilnik za katehezo sprejema zakon postopnosti, ko pravi, naj

⁷ Prav tam, 50.

vzgojni proces upošteva zakonitosti in stopnje človekovega razvoja od otroških preko mladostnih in zrelih let do starosti.⁸ V tem smislu govorimo o otroštvu in mladosti kot prehodnih obdobjih ter o zrelih letih, v katerih proces kaže neko stalnico ali konstanto v oblikovanju človekove podobe, čemur nasprotuje zastoj ali samozadostnost glede doseženega. Starost je med drugim sinonim za modrost, ki jo prinaša življenjsko izkustvo in odprtost osebe za resnico in dobro. Do tega človeka pripelje iskanje in razmišljanje ter izkustvo, ki ga je znal vgraditi v svojo osebnost, kar velja za vse kategorije ljudi.⁹ V vseh obdobjih je človeku dana možnost dozorevanja, z drugimi besedami rasti v odgovornosti, ki se uresničuje korak za korakom prek mnogih svobodnih odločitev.¹⁰ Tega razvoja ni mogoče razumeti zgolj kot samo po sebi umevnega. Človekovo svobodno in načrtno prizadevanje je bistveni dejavnik človekovega razvoja in razvoja sveta.

2. Biblično-teološka dimenzija.

Teološki vidik zakona postopnosti je prepoznaven že v svetopisemskem izročilu. Kot vzorec navajamo nekaj primerov iz Nove zaveze. Apostoli, ki jih je Kristus izbral izmed preprostih ljudi, ribičev in cestinarjev, v začetku niso razumeli njegovega nauka. Govoril jim je v prilikah (prim. Mt 16, 9; Mr 9, 32; Jn 10, 6; 12, 16) in jim tudi posebej razlagal zakonitosti Božjega kraljestva (prim. Mr 4, 3-4). Kristus pravi, da bi jim »rad še veliko povedal, a zdaj ne morete nositi« (Jn 16, 12). Obljubil jim je Svetega Duha, ki jih bo »poučil, kaj je treba reči« pred nasprotniki (Lk 12, 12); On, Duh resnice, »bo prepričal svet, kako se moti glede greha, pravičnosti in sodbe«, On jih bo tudi »vedel v vsi resnico« (Jn 16, 8. 13). Po prihodu Svetega Duha so apostoli v njegovi moči oznanjali evangelij in pričevali s svojim življenjem (prim. Apd 1-4). Apostol Pavel govori o lastnem izkustvu, ko pravi: »Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sodil kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem dal slovo temu, kar je otroškega« (1 Kor 13, 11). Ob drugi priložnosti govori, da je svojim poslušalcem »dal piti mleka« (1 Kor 3, 2) in ne močne hrane (prim. Heb 5, 12). Darovi, ki so dani posameznim ljudem, naj služijo temu, da vsak

⁸ Prim. Kongregacija za duhovništvo, *Splošni pravilnik za katehezo* (Cerkveni dokumenti 75, Ljubljana 1998), 163-188.

⁹ Prim. Janez Pavel II. v Apostolskem pismu Dal vam bom pastirjev (Cerkveni dokumenti 48, Ljubljana 1992, 77) spodbuja, naj bodo duhovniki tudi v starosti in bolezni »dejavni člani pri graditvi Cerkve«, naj drugim posredujejo svoje »življenjske izkušnje«. V Pismu starejšim (Cerkveni dokumenti 84, Ljubljana 1999, 9) pa pravi, naj bodo sebi in drugim »varuhi skupnega spomina«.

¹⁰ Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, 34; G. Grandis, *Ignoranza invincibile e male morale*, 56.

pride »do popolnega človeka, do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4, 13). Sprejem vere je le prvi korak na poti k vedno popolnejšemu spoznanju resnice in življenju iz nje.

Svetopisemski primeri so podoba življenja, ki ga živi človek v vseh časih. Ti primeri imajo univerzalno sporočilo, ki ga človek prepoznava tako v sebi kot v zunanjih dogajanjih. Božji klic je vedno individualen in neposreden. Človeku se razodene v njemu razumljivi obliki. Ta klic je milost, ki ga bo spremljala vse življenje. Človekov odgovor pa je znamenje, da je milostni trenutek spoznal in ga sprejel. Čeprav ne ve, kakšna bo pot, na katero se je podal, je cilj znan: to je osebna sreča v občestvu z Bogom že tu na zemlji, dokončno in v polnosti pa v večnosti. Vsak človek hodi svojo pot, drugačno od poti drugih ljudi. Tistemu, ki se zaradi osebnih slabosti le s težavo prebija skozi življenje v iskanju popolnosti, so drugi, ki hodijo pred njim z večjo vnemo in gotovostjo, spodbuda in zgled; tistemu, ki je v svojih prizadevanjih glede popolnosti na videz bolj uspešen, pa slabotni ne smejo biti v spotiko, da bi se zaustavili na poti iskanja popolnosti. Zavest, da je njegova vztrajnost v dobrem spodbuda in opora drugim, je hkrati tudi zanj spodbuda. Vsak človek je prejel talente, s katerimi mora obogatiti svoje življenje in življenje drugih (prim. Mt 25, 14-30), vsak »ima svoj milostni dar od Boga« (1 Kor 7, 7), vsakemu je »bila dana milost po meri, s kakršno nas je obdaroval Kristus« (Ef 4, 7). Sveto pismo hvali tiste, ki so »zvesti v malem«, ker bodo deležni povišanja (prim. Mt 25, 21). Vse navedke smemo razumeti kot sporočilo, da iz malega raste veliko, da je seme Božjega kraljestva, bodisi v posamezniku bodisi v občestvu, majhno in skromno, vendar se razraste v mogočno drevo (prim. Mt 13, 1-58).

Svetopisemsko sporočilo govori tudi o tem, da je greh človeku odpuščen takoj, ko se svojega greha kesa (prim. Lk 7, 48). Odpuščanje pa v človeku učinkuje tako, da mu pomaga k nadaljnjemu spreobrnjenju in poboljšanju.¹¹ Medtem ko je odpuščanje trenutno dejanje, je spreobrnjenje trajna in dejavna naloga, ki jo grešnik sprejema. V tem smislu tridentiski cerkveni zbor ponavlja s sv. Gregorjem Nacijanškim, da je pokora »truda polni krst« (»laboriosus quidam baptismus«),¹² ki zahteva naše napore in solze.

3. Temeljna usmeritev in zakon postopnosti

Obe moralno-teološki načeli, temeljna usmeritev (*optio fundamentalis*) in zakon postopnosti (*lex gradualitatis*), sta v tesni medsebojni po-

¹¹ Prim. Zoltan Alszeghy, *Sara abolita la confessione?*, v: La Civiltà Cattolica, 1970, 256. Navaja: Antonio dal Covolo, *La confessione oggi*, Citta Nuova Editrice, Roma 1978, 134-135.

¹² Prim. DS, 1672.; glej Anton Strle, *Vera Cerkve*, MD, Celje 1977, 646.

vezavi. Prvo načelo označuje človekovo moralno usmeritev, kakor se kaže v konkretnem življenju. K uveljavljanju temeljne usmeritve sta veliko prispevali sodobna psihologija in filozofija. Psihologija je pozorna predvsem na notranje motive, ne zgolj na zunanja dejanja, ki vplivajo na človekovo ravnanje. Filozofija pa poudarja človekovo bivanjsko enkratnost, ki se uresničuje v osebni odločitvi.¹³ Prav tako pa je svoj delež prispevala sodobna moralna teologija, ki posveča večjo pozornost osebi in njenim držam kot pa posameznim dejanjem, subjektivnim dejavnikom kot pa objektivnim dogajanjem, pozitivnim kot pa negativnim vidikom.¹⁴ Temeljna usmeritev izraža človekovo individualno spoznanje ter moralno ravnanje. Kaže se v začetni stopnji, ko človek prihaja do bolj jasnega spoznanja glede moralnega zakona, ko se to spoznanje utrjuje v posameznih odločitvah, le-te pa imajo v temeljni usmeritvi ne samo svoj začetek, ampak tudi stalno izhodiščno in oporno točko.¹⁵ Temeljna usmeritev ni nepričakovano dejanje, pač pa v času dozorevajoče spoznanje. Izraža se ne le v posameznem dejanju ali kaki časovno zaznavni odločitvi, marveč v vsakdanjih dejanjih in odločitvah, ki skupno ustvarjajo pogoje za takšno odločitev.¹⁶ Ne gre torej le za dejanje (dejanja), marveč za način bivanja, ki ima bodisi pozitiven bodisi negativen moralni predznak. Dobro, za katerega se človek odloči in ga tudi uresničuje, podpira nadaljnjo rast v dobrem. Greh pa je »tista temna sila v človeku, ki je v njem izvor vsega moralnega zla.«¹⁷ V tem duhu je potrebno razumeti Pavlovo razmišljanje o dvojni postavi, postavi dobrega in postavi zla, ki ju odkriva v svoji notranjosti (prim. Rim 7, 20-24). Temeljne usmeritve človek ne doseže s posameznim dejanjem, kajti le-ta ni le »posamezno moralno dejanje, čeprav še tako pomembno in globoko, marveč se v njej izraža temeljni dejavni razvoj v oblikovanju celostne osebe«.¹⁸

Temeljne usmeritve si kljub temu ne smemo predstavljati kot etično nepreklicno dejanje, pač pa kot dogajanje, v katerem se izraža vsa dinamika in dramatičnost človeške eksistence. Tudi za temeljno usmeritev velja zakon postopnosti. Njene razsežnosti in dinamiko najboljše ponazarjata dve nasprotujoči si možnosti: prva, da človek lahko prekliče dosedanjo negativno usmeritev in se poda na pot spreobrnjenja, druga, da je kdo nezvest

¹³ Prim. Dionigi Tettamanzi, *Verita e liberta. Temi e prospettive di morale cristiana*, Ed. Piemme, Casale Moferrato 1993, 420; isti, *Temi di morale fondamentale*, Ed. OR, Milano 1975, 184-186.

¹⁴ Prim. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale*, 183.

¹⁵ Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica Sijaj resnice* (Cerkveni dokumenti 52, Ljubljana 1994).

¹⁶ Prim. D. Tettamanzi, *Verita e liberta*, 430.

¹⁷ Ivan Fuček, *Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991, 175.

¹⁸ I. Fuček, prav tam, 180.

dosedanji pozitivni usmeritvi in jo zavrže. V obeh primerih se človek tako rekoč distancira od dosedanega načina miselnosti in načina življenja ter se obrne v nasprotno smer, v prvem primeru v pozitivno, v drugem pa v negativno.

Drugo načelo, zakon postopnosti - *lex gradualitatis*, označuje zakonitost in stopnje dozorevanja, skozi katere gre človek v času svojega zemeljskega bivanja. Označujejo stopnje človekovega moralnega prizadevanja, ki je zaznamovano z uspehi in porazi. Zakon postopnosti govori o tem, da človek težko v polnosti doseže želeni cilj, da se tudi nikoli ne sme ustaviti na doseženi stopnji moralnega delovanja (spoznanja in prizadevanja). Človeka spodbuja, da si ob pomoči Božje milosti prizadeva za vedno večjo popolnost, da prerašča meje, ki ovirajo njegovo spoznanje in svobodo delovanja.

V danem trenutku in okoliščinah pa človek (subjektivno) ni zmožen uresničiti, ali vsaj ne v celoti tega, kar od njega zahteva objektivni moralni zakon. V nekaterih primerih je okrnjeno njegovo spoznanje, v drugih pa svoboda. Tedaj je njegova moralna krivda delno ali bistveno zmanjšana. Dejanje je sicer storjeno, zato v tem primeru govorimo o materialnem grehu ali o objektivnem neredu. »Čeprav se takšni grehi ne prištevajo, ne nehajo biti zlo in nered.«¹⁹ Dejavniki vpliva so lahko zelo različni, tudi glede na razmere in miselnost našega časa, tako npr. nezmožnost samokontrole zaradi pomanjkanja vzgoje, vpliv negativnih navad in podzavestnih psihičnih sil, pomanjkanje globljega prepričanja glede moralne (ne)dopustnosti raznih dejanj ipd.²⁰ Naštevanje ovir nas lahko zavede v nevarnost, da pojmujeemo moralno teologijo predvsem pod vidikom boja proti grehu in zlu, ne pa kot prizadevanje za dobro. Tudi zakon postopnosti ni nikakršno opravičilo za človeške zmote in grehe, marveč je najprej spodbuda k vedno večji popolnosti. Umetnik in znanstvenik se ne bosta ustavila na doseženem, marveč si bosta še z večjo vnemo prizadevala za dosego višje stopnje popolnosti in znanja.

Pomemben vidik zakona postopnosti je njegova obveznost od trenutka, ko ga človek kot takega spozna. Dokler ne pride do tega spoznanja, ne ve, kaj je moralno dobro in zato se zanj ne odloča. Takšnemu prepričanju nasprotuje tako imenovana postopnost zakona (*gradualitas legis*), »ki hoče zmanjšati zahteve samega zakona« in »pod izgovorom lastne slabosti iz nje narediti merilo moralne resnice.«²¹ Gre za subjektivno interpretacijo, da kak moralni zakon v določenih okoliščinah, začasno ali stalno, za določeno osebo ali skupino ljudi ne velja ali ne velja za vse ljudi enako. Tako bi si krojili zakon po lastni meri in volji. Zakon postopnosti tudi nima

¹⁹ Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 3. Pastoralne smernice, 7.

²⁰ Prim. G. Gatti, *Confessare oggi*, 97.

²¹ Prim. Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 3. Pastoralne smernice, 9-10.

nič opraviti s tako imenovano 'epikijo', torej prepričanjem, da zakonodajalec v nekem primeru ni hotel obvezati k brezpogojnem spoštovanju samega zakona.

Zakon postopnosti je znan iz civilnega prava, ki določa, da začne zakon veljati šele v določenem roku po sprejetju in objavi. Pri moralnem zakonu ni tako. Obvezuje vsakega človeka, vedno in povsod. Postopnost zakona je izražena tudi v prepričanju, da določen zakon za konkretnega človeka in v konkretnih razmerah ne velja ali velja le delno (parcialno).

Nasprotno pa je zakon postopnosti pozoren na osebo, na stopnjo njene moralnega spoznanja in iz tega izhajajočega ravnanja. Ko Cerkev uči, da »Bog ne zapoveduje nič nemogočega, marveč ko zapoveduje, te opominja, da storiš, kar moreš, in da prosiš, česar ne moreš, in ti pomaga, da zmoreš«,²² ne zagovarja prepričanja, da so vsi sposobni izpolniti vse in na enak način kot drugi, marveč da mora vsak glede na svoje sposobnosti in ob pomoči Božje milosti storiti to, kar zmore. V tem smislu je zakon postopnosti za človeka spodbuda, da stori vse, kar je glede na svoje sposobnosti v danih razmerah sposoben storiti.

4. Nepremagljiva nevednost in zakon postopnosti

Klasična in današnja moralna teologija obravnavata tako imenovano »nepremagljivo nevednost« (ignorantia invincibilis), ki delujočemu subjektu ne pripisuje moralne odgovornosti za neko dejanje, storjeno v takem stanju. Napačno bi bilo, če bi to razumeli tako, da človek sme ponavljati ista dejanja, saj je prost odgovornosti. V tem primeru bi ga podpirali v njegovem ravnanju, ne bi pa upoštevali dejstva, da je človeku vedno dana možnost, da spremeni svoje ravnanje. Da bi vprašanje nepremagljive nevednosti in njene posledice pravilno razumeli, ga moramo obravnavati z različnih zornih kotov.

Nepremagljivo nevednost opredeljujemo kot objektivno zmoto, ki jo človek subjektivno ne prepozna kot takšno in je v tem trenutku tudi ni sposoben premagati. V skladu s tem tudi ravna, kajti sodba vesti je neposredno merilo ravnanja. Človek je odgovoren za dejanja, ki jih prepozna kot slaba in jih kot takšna tudi stori, ne glede na to, ali ima pri tem verske razloge ali ne.²³ »Karkoli ni iz prepričanja, je greh« (Rim 14, 23). Toda s tem resnica in zmota nista izenačeni. Čeprav »se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo« (CS 16), je človekova dolžnost iskati objektivno resnico in po njej uravnavati svo-

²² DS 1536: »Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis et adiuvat ut possis«; prim. Anton Strle, *Vera Cerkev*, Mohorjeva družba, Celje 1977, str. 434.

²³ Prim. Rim 1-2; Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice*, 59.

ja dejanja. V večini primerov je nemogoče pričakovati iniciativo s strani tistega, ki greši. Če pa ta kakor koli izrazi svojo negotovost ali izrecno sprašuje, kaj mu je storiti, je duhovnik (spovednik, svetovalec) dolžan pojasniti moralni nauk. Posebno mesto pri oznanilu moralnega nauka imajo kateheza, osebna srečanja v spovednici ali ob drugih priložnostih, tečajji priprave na zakon ipd. Glede možnosti, da človek, ki greši, pride do globljega spoznanja resnice in svojega stanja, smemo upravičeno gojiti pozitivno mnenje. Človek je namreč obdarjen z razumom za spoznanje resnice, z voljo, ki hrepeni po dobrem, s svobodno voljo, ki se za resnico in dobroto tudi odloča.²⁴

Tudi v primeru nepremagljive nevednosti gre za dejanja, ki so objektivno zlo in so moralni nered,²⁵ to pomeni, da so človeku v vsakem primeru v škodo. Na različne načine se to odraža v osebem življenju in v javnosti. Podoba je, kakor da je zlo izenačeno z dobrim. Zlo na ta način dobiva domovinsko pravico v javnosti, zato se nad tem ljudje več ne pohujšujejo. Dejanje, ki izgubi moralno kvalifikacijo, postane nekaj vsakdanjega, razlika med moralno dopustnim in nedopustnim izgine. V tem primeru pridobi značilnosti družbenega greha oziroma grešnih struktur, ki vedno močneje vplivajo na zavest ljudi, zlasti slabotnih v veri in omahljivih v nrvnostih.²⁶

V primeru nepremagljive nevednosti ter nevarnosti, da bi iz materialnega grešnika kdo postal formalni grešnik, to je v primeru, da bi kdo, čeprav opozorjen, ne nehal grešiti, pač pa bi dejanje ponavljal v zavesti, da dela nekaj nedopustnega, česar pa ne bi razumel zakaj, je potrebno opozorilo opustiti ali odložiti na primernejši trenutek. Tako je treba ravnati tudi v primeru, ko med dvema dejanjema izbiramo manjše zlo. Primer: spokornika, ki ni sposoben (ne noče!) razumeti, v čem je nedopustnost kontracepcije, bi ravnanje spovednika, ki bi poudarjal zgolj moralno zapoved oziroma prepoved kontracepcije, odvrnilo od prejemanja zakramentov. Spovednik bo v tem primeru (ali tedaj) opusti opozorilo, ki bi za gotovo ali zelo verjetno imelo nasproten učinek.

V vsakem primeru pa gre za zahteve, in so tudi dane možnosti, da človek naredi korak naprej v spoznanju resnice in moralno dobrega, za kar si mora tudi prizadevati. To je najprej pripravljenost, da pred Bogom in lastno vestjo presoja svoja dejanja; je molitev, v kateri prosi za razsvetljenje in spoznanje Božje volje; je posvet z drugimi (duhovnikom, svetovalcem, vernikom ali strokovnjakom), da bi tako dobil izhodišča za razmiš-

²⁴ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Vera in razum* (Cerkveni dokumenti 80, Ljubljana 1999).

²⁵ Prim. *Priročnik za spovednike*, 3. Pastoralne smernice, 3, 7.

²⁶ Prim. Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o spravi in pokori* (Cerkveni dokumenti 25, Ljubljana 1985), 17; prim. Ivan Fuček, *Il peccato oggi*, 224-228.

ljanje in ravnanje. Česar ni bilo mogoče razumeti ali storiti do sedaj, bo mogoče v prihodnje. Ne sebi ne drugemu ne smemo zapirati poti za globlje spoznanje in drugačno, popolnejše ravnanje.

5. Načelo zakona postopnosti v pastoralni praksi

Z zakonom postopnosti se srečujemo pri verski in moralni vzgoji, predvsem pri zakramentu pokore. Pod tem vidikom ga navadno cerkveni dokumenti tudi obravnavajo. Prvi, ki se ga to načelo tiče, je posameznik (spovedanec, penitent), ko presoja svoja dejanja. Če je tega sposoben na lastno iniciativo, je že na poti dozorevanja; pomembno je, da na tej poti vztraja. Če pa tega dejanja sam ni sposoben, je naloga duhovnika (spovednika, duhovnega voditelja, pastoralnega svetovalca), da mu nudi pomoč pri spoznanju njegovega stanja in v postopnem dozorevanju.

»Aplikacija načela postopnosti prinaša nov način presojanja subjektivne odgovornosti in pripravljenosti (dispozicije) penitenta. Tako prvega kot drugega ne presojamo le po objektivnem merilu (po stopnji objektivnega zla in moralnega nereda ali trdnega sklepa glede takojšnjega spoštovanja celotnega moralnega reda), ampak glede na dejanske subjektivne možnosti subjekta.«²⁷ Te možnosti so zelo različne, odvisne so od človekovih duševnih in telesnih danosti (značaja, zdravja, okolja in razmer), dopolnjujejo se preko (samo)vzgoje ter razvoja drugih duhovnih zmožnosti.

Čeprav zakon postopnosti zajema celotno človekovo moralno delovanje, obstajajo področja, kjer je njegova aplikacija bolj zaznavna. Dotikajo se človekovega intelektualnega in čustvenega, zlasti podzavestnega življenja. Dejstvo, da cerkveni dokumenti in razni avtorji zakon postopnosti v mnogih primerih povezujejo s področjem spolnosti, ne preseneča. Gre za področje, ki je podvrženo močnim osebnim psihološkim in čustvenim, pa tudi družbenim in biološkim zakonitostim. Na tem področju mnogo ljudi težko dosega gospostvo nad samim seboj in svojimi impulsi. Razlog je bodisi v človekovi podzavesti bodisi v družbeni klimi, ki podpira permissivistično in liberalistično pojmovanje spolnosti.²⁸

Katekizem katoliške Cerkve opredeljuje čistost kot »uspelo integracijo spolnosti v osebo in s tem tudi v notranjo enoto človeka v njegovem telesnem in duhovnem bitju.«²⁹ Na več mestih poudarja, da čistost pozna »zakone rasti«.³⁰ Pri vzgoji za čistost gre za integracijo spolnosti v osebo, za »vajo v obvladovanju samega sebe«, ki je »dolgotrajno delo« in napor

²⁷ G. Gatti, *Confessare oggi*, 98.

²⁸ Prim. G. Gatti, *Confessare oggi*, 98.

²⁹ KKC 2337.

³⁰ KKC 2343.

v vseh obdobjih življenja, zlasti »v dobi otroštva in odraščanja«.³¹ Samoobvladovanje kot vzgoja in vaja stori, da mlad človek doseže gospostvo nad samim seboj ter harmonijo človeških danosti. Namen »gospostva nad samim seboj« je, da (mlad) človek postane sposoben resničnega darovanja.³² V mladostniku se spolnost prebujata kot duhovni in biološki proces, ki daje možnost za dozorevanje ljubezni v medsebojni komunikaciji in podaritvi. V času priprave na zakon, ki je za zaročenca tudi čas preizkušnje, drug drugemu pomagata rasti v čistosti.³³ Izkušnje mnogih potrjujejo, da je to mogoče doseči prek zaupnega pogovora, osebnega in skupnega prizadevanja ter premagovanja, molitve za Božjo pomoč, pa tudi prek priznanja morebitnih napak in nepopolnosti, kar v človeku podpira željo po popolnosti. Obvladovanje samega sebe ni prvenstveno zatajevanje, marveč je gospostvo nad samim seboj, ki človeka osvobaja, osrečuje in mu daje gotovost v samega sebe.

Pot, na katero sta zakonca poklicana, je pot svetosti. Na tej poti doživljata tudi slabosti in grehe, ki ju ne smejo odvrniti od nenehnega prizadevanja za dobro.³⁴ Na vseh področjih zakonskega in družinskega življenja, tako tudi na spolnem, je potrebno medsebojno spoznavanje, usklajevanje in dopolnjevanje. Zakonca sta začela nov stil življenja. Nič nenavadnega ni, da pride do napetosti, pomanjkanja pozornosti, da se pokažejo znamenja sebičnosti. Zavest, da Kristus s svojo milostjo ozdravlja, spopolnjuje in dviga,³⁵ zakoncema pomaga, da zmoreta nepopolnosti premagovati in skupno rasti v medsebojni ljubezni. Drug drugemu odpuščata, ker sta tudi sama deležna Božjega usmiljenja. Prek človeškega razumevanja doživljata tudi izkustvo Božjega razumevanja. Zakoncem so na voljo zakramenti, ki utrjujejo vezi z Bogom in med njima (evharistija) ter obnavljajo zvezo, če jo je greh ranil (zakrament pokore).³⁶ Tako v okrožnici »O posredovanju človeškega življenja« Pavel VI. govori o dolžnosti zakoncev, da si prizadevata za svetost v celoti zakonskega in družinskega življenja. Spodbuja jih, naj razvijajo svojo osebnost, se učijo krotiti slaba nagnjenja, če pa jih greh premaga, imajo v zakramentih, zlasti v evharistiji in spovedi, oporo za nadaljnje prizadevanje.³⁷ Ko govori o odgovornem starševstvu, to nalogo predstavi kot razumno in svobodno

³¹ Prim. KKC 2337; 2339 in 2342. Prim. tudi Papeški svet za družino, *Človeška spolnost. Resnica in pomen* (Cerkveni dokumenti 66, Ljubljana 1996), 16, 18, 58.

³² Papeški svet za družino in dr., *Priprava na zakrament zakona, v: Priprava na zakon* (Cerkveni dokumenti 71, Ljubljana 1997), 24.

³³ Prim. KKC 2350.

³⁴ Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 1. Zakonska svetost 1, 4.

³⁵ Prim. CS 49.

³⁶ Prim. Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike, Uvod*, 1.

³⁷ Prim. Pavel VI., *Okrožnica o posredovanju človeškega življenja*, 21; prim. tudi 19-20, 25.

spolnjevanje moralnega zakona.³⁸ Na odgovorno starševstvo in dinamičnost krščanskega življenja, posebej zakonskega, je opozoril že koncil v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, ko pravi, da zakonca »v moči zakramenta (zakona) spolnujeta svojo nalogo v zakonu in družini... (ter) bolj in bolj dosejata svojo popolnost in medsebojno posvečenje«. ³⁹ Tako se njuna ljubezen »ravno s svojim velikodušnim izvrševanjem spolnjuje in raste«. ⁴⁰ Gre za dvojno dogajanje: najprej za moč samega zakramenta, ki na njemu lasten način deluje v zakoncih, ter za sodelovanje zakoncev z zakramentalno milostjo, ki se izraža v njihovem osebnem premisleku in ustreznem ravnanju. Odgovornost raste od znotraj, to je iz spoznanja, ki rodi prepričanje, prepričanje pa prehaja v življenje.

»Priročnik za spovednike« prinaša številne indikacije glede zakona postopnosti. Zakoncem naroča, naj si prizadevajo za svetost, ki je »v poklicanosti hoditi za Kristusom« in »v vaji v krščanskih krepostih«. ⁴¹ Spodbuja jih, naj »v duhu vere razmislijo o številčnosti svoje družine« ⁴² in tako spolnjujejo odgovorno starševstvo, s pogostno in vztrajno molitvijo, prejemanjem obhajila ter zakramenta sprave pa bodo dosegli ne samo odpuščanje grehov in pomoč za nadaljnje prizadevanje, marveč tudi »gospodstvo nad samim seboj«. ⁴³ Zakonci se dobro zavedajo, da je ideal krščanskega življenja eno in stvarnost drugo, da je pot težavna in naporna. Sprejemati morajo tudi lastno nepopolnost in grešnost kot stvarnost, s katero je zaznamovano človeško življenje. Klic k popolnosti in svetosti (prim. Mt 5, 48) s tem ne izgublja na svoji resničnosti in privlačnosti. Kristus blagoslavlja zvezo zakoncev s posebnim znamenjem (zakramentom), njuno življenje dviga na višjo raven (zakon kot podoba Svete Trojice, kot podoba zveze med Kristusom in Cerkvijo) ter ozdravlja in očiščuje njuno ljubezen človeške sebičnosti (prim. CS 48-49).

Zakon postopnosti morajo upoštevati tudi tisti (duhovniki, svetovalci), ki zakonce spremljajo v njihovih moralnih prizadevanjih. Kakor zakonci sami so tudi ti, ki imajo nalogo svetovati drugim in jih spremljati v njihovih prizadevanjih, obdarjeni z zakramentalno milostjo in karizmo, ki jo morajo postaviti v službo bližnjega. Dejstvo je, da se mnogi zakonci ne zavedajo lastne poklicanosti in obdarjenosti, ker jih ni nihče na to opozoril ali doslej niso bili sposobni tega razumeti. Družbene in cerkvene ustanove (svetovalnice, spovednice) so pred isto nevarnostjo: prve zaradi neupoštevanja milosti kot učinkovitega dejavnika rasti osebe, druge

³⁸ Pavel VI., prav tam, 10.

³⁹ CS 48

⁴⁰ CS 59.

⁴¹ *Priročnik za spovednike*, 1. *Zakonska svetost*, 1, 4.

⁴² Prav tam, 2. *Nauk Cerkve*, 3.

⁴³ *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 15.

zaradi neupoštevanja naravnih zakonitosti, na katerih temelji nadnaravno delovanje. Priročnik za spovednike vsebuje misli in navodila za zakramentalno in svetovalno prakso na tem področju. Zakon postopnosti je potrebno upoštevati tako, da ne pričakujemo vsega naenkrat ali od vseh enako, marveč »na postopen način«, korak za korakom spodbujamo in vodimo k popolnosti; da na osnovi pogovora in splošnih vprašanj najprej spoznamo duhovne zmožnosti sogovornika glede spoznanja Božjega načrta in lastnega stanja; da v primeru vprašanj, ki jih sogovornik (spovedanec) postavlja, spovednik ravna modro in preudarno; da zaradi nepremagljive nevednosti pusti spovedanca v dobri veri, če obstaja nevarnost formalnega greha; da ne ponavlja opozoril in nasvetov vedno in ob vsaki priložnosti, če vidi, da ni primeren čas za to. Slednje velja tudi za zakonca, ki v danem primeru opusti opozorilo sozakoncu glede moralne nedovoljenosti kakega dejanja.⁴⁴ Dejstvo, da v zakonu živita dva človeka, ki sta si lahko zelo različna po značaju, verskem, etičnem ali drugem prepričanju, zahteva, da si tudi sama v medsebojnih odnosih prizadevata drug drugega razumeti in sprejemati. Drugemu ni mogoče vsiliti še tako dobrega in pravilnega etičnega prepričanja.

Bolj kot kazuistično reševanje primerov je pomemben nasvet in vzorec, kako naj spovedanec znova premisli svoje življenje in ravnanje v luči Božje besede. Bog namreč s svojo besedo nagovarja vsakega človeka od znotraj, po njegovi vesti (prim. CS 13). Ni torej človek, posrednik, nenadomestljiv, marveč je nenadomestljiva Božja beseda. Človek, ki se iskreno kesa svojih grehov, kolikor se jih zaveda, s tem izraža tudi pripravljenost, storiti vse, kar Bog od njega pričakuje. S tem je storil korak, ki ga je bil sposoben ta trenutek storiti. Jutrišnji dan bo prinesel nova spoznanja in nove naloge. »Zadosti je dnevu njegova lastna teža« (Mt 6, 34).

6. Sklepne misli

Področje, ki ga razprava obravnava, je v ospredju sodobne moralne teologije. Dotika se mnogih ravni krščanskega življenja, ki so zaradi duhovnega stanja človeštva ogrožena. V sklepnih mislih želimo poudariti glavna spoznanja, da bi tako prišla v našo zavest in pastoralno prakso.

1. »Zakon postopnosti je v resnici princip moralne pedagogije.«⁴⁵ Človeka ne odvezuje, marveč uči odgovornosti: Stori to, kar moreš (sedaj) storiti! Poudarja, da je človek kljub osebnim pomanjkljivostim poklican k popolnejšemu spoznanju in ravnanju. Oboje je mogoče doseči glede na mero darov in možnosti, ki so mu dane, zlasti pa z vztrajnim prizadevanjem.

⁴⁴ *Priročnik za spovednike*, 3. Pastoralen smernice, 13.

⁴⁵ G. Gatti, *Confessare oggi*, 103.

Napačno je torej prepričanje, da zakon postopnosti opravičuje človekovo ravnanje in zmanjšuje njegovo odgovornost. Ravno nasprotno: človeku daje vzgojno in moralno spodbudo, naj doseže tisto, kar je možno doseči v prizadevanjih za popolnost in svetost, h kateri so vsi ljudje brez izjeme poklicani (prim. Mt 5, 48).

2. Vzgoja vesti je pri današnjem človeku zanemarjeno področje, zato ostaja človek vedno bolj odvisen (manipuliran!) od javnega mnenja in okolja. Potrebna je vzgoja vesti, pri kateri ima vera nenadomestljivo vlogo prek kateheze (odraščajočih, zaročencev, zakoncev, odraslih na splošno), osebnega pogovora in pastoralnega dialoga, zlasti pa zakramenta spovedi. Čeprav verniki pogosto niti ne vedo, kaj jim primanjkuje, morajo odgovorni prepoznavati njihove potrebe in jim nuditi odgovor. Analiza ravnanja današnjega človeka pove, da pogosto ne ve, kaj išče in kaj potrebuje. Zato pogosto podvomi nad seboj in življenjem, nad družbo in njeno prihodnostjo. Tudi to so 'znamenja časa', ki govorijo o presežni naravi človeka.

3. Zakon postopnosti je potrebno upoštevati predvsem v tako osebnem človekovem dejanju, kot je to priznanje grešnosti pred Bogom in Cerkvijo v zakramentu pokore. V tej zvezi ga cerkveni dokumenti tudi obravnavajo. Upoštevanje zakona postopnosti je v pomoč bodisi samemu spokorniku, ki je v nevarnosti, da začne opuščati spoved, češ, saj spoved nima pomena, ko se nič ne spremeni, bodisi duhovniku spovedniku, ki ne samo presoja spokornikovo pripravljenost (dispozicijo) in je kdaj v zadregi, ali sme povratniku (recidivu) podeliti odvezo, marveč je poklican, da spokornika poučuje in mu pomaga na poti k svetosti. Merilo, ki je prvemu in drugemu v pomoč, je, ali in v kakšni meri je prizadevanje za spreobrnjenost resnično. Ponovitev greha je za oba znamenje človeške nestanovitnosti in posledic greha, ni pa samo po sebi razlog za odklonitev odveze.⁴⁶ Kazuistično presojanje merila, kaj je še veljavno in dopustno in kaj ne, ne more biti ustrezen odgovor na človekova pričakovanja, ki so nedvomno veliko večja in globlja, kot se jih sam zaveda.

4. Zakon postopnosti, kakor smo ga predstavili, je pomemben za pastoralno in moralno vzgojo. V preteklosti so ljudje sprejemali nauk Cerkve brez večjih pridržkov, medtem ko danes zaradi vplivov javnega mnenja in uveljavljenih modelov ravnanja teže razumejo in sprejemajo moralni nauk Cerkve, npr. glede kontracepcije, umetne oploditve ipd. Demagoški vplivi (mediji, javno mnenje) zakrivajo resnico o človeku, o tem, kaj je človeku v resnično dobro in kaj v škodo. Tako je človek prepuščen raznim negativnim vplivom. Zato je vzgoja vesti, ki si prizadeva za osebno zrelost in modrost v presojanju lastnih dejanj in stanja v družbi (moralna

⁴⁶ Prim. *Priročnik za spovednike*, 3. Pastoralne smernice, 3, 11; G. Gatti, *Confessare oggi*, 100.

indiferentnost, kultura smrti), pomembna naloga, če se hočemo ubraniti teh vplivov, pa tudi ozke kazuistike, ki hoče priti vsemu do kraja.

5. Iz teh razlogov je potrebno upoštevati, da zakon postopnosti velja ne samo za posamezno osebo, marveč tudi za posamezno cerkveno občestvo (družino, skupino, gibanje, župnijo), ki živi v zmotnem prepričanju (v nevednosti) in tako tudi ravna. Spremembo je mogoče doseči le postopoma: z posredovanjem in razlago cerkvenega moralnega nauka, z oblikovanjem javnega mnenja, z odgovori na zmotne razlage današnje liberalistične in porabniške družbe ipd. Priložnosti za to so: priprava na zakon, duhovne vaje za zakonska občestva, čas misijona, konference in predavanja, okrogle mize, verski tisk in drugi mediji. Ker gre za dejstva, ki so ljudem zaradi medijskega vpliva razmeroma znana, je umestno o tem tudi javno govoriti, kot je to bilo v primeru referendumskega vprašanja o umetni oploditvi na pomlad l. 2001.

6. Razprava je v duhu Priročnika za spovednike⁴⁷ namenjena predvsem pastoralnim delavcem (duhovnikom, spovednikom, svetovalcem in svetovalnim ustanovam, predavateljem v pripravi na zakon ipd.), ki opravljajo službo oznanjevanja verskega in moralnega nauka. Ti imajo pomembno vlogo vzgajati in ozaveščati vernike, da so poklicani k nenehni rasti v resnici in dobrem, v svetosti in popolnosti, da je od tega odvisna njihova osebna sreča in korist skupnosti (naroda, Cerkve. Oznanjevalci pogosto tožijo nad nevednostjo ljudi, nad zmotnim prepričanjem in ravnanjem. Vprašanje bi se moralo glasiti, ali, kdo in kako je ljudem razlagal resnico glede zakona postopnosti? Ko cerkveni dokumenti spodbujajo duhovnike k zvestobi cerkvenemu učiteljstvu, k odstranitvi pohujšanja zaradi neenotnosti v učenju in ravnanju,⁴⁸ jih hkrati spodbujajo, da je služba resnici in človeku znamenje resnične pastoralne ljubezni.

Povzetek: Rafko Valenčič, *Lex gradualitatis* v človekovem moralnem življenju

Novejši cerkveni dokumenti in teološki avtorji izrecno omenjajo tako imenovani zakon postopnosti - *lex gradualitatis* (prim. *Familiaris consortio* 34; *Vademecum per i confessori* III, 9). V razpravi najprej obravnavamo psihološko in družbeno, nato pa biblično-teološko dimenzijo tega vprašanja. Zakon postopnosti primerjamo v odnosu do temeljne človekove usmeritve ter nepremagljive nevednosti. Osnovni namen razprave pa je prikazati, kako zakon postopnosti aplicirati v moralni vzgoji človeka in pastoralnem delu. Gre za prizadevanje, da bi človek uresničil popolnost in sveto-

⁴⁷ Prim. tudi G. Grandis, *Ignoranza invincibile e male morale*, 51.

⁴⁸ Prim. Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 16.

st glede na osebne zmožnosti in danosti ter objektivne življenjske danosti. Načelo zakona postopnosti ni torej v iskanju opravičil za nepopolnosti in napake, katerim je vsak človek podvržen, marveč v iskanju popolnosti in svetosti, kakor razodeva Božji načrt s človekom.

Ključne besede: zakon postopnosti (*lex gradualitatis*), temeljna usmeritev, nepremagljiva nevednost, moralna vzgoja, zakrament pokore, pastoralne aplikacije.

Summary: **Rafko Valenčič, *Lex gradualitatis* in Man's Moral Life**

Recent church documents and theology writers expressly mention the so-called *lex gradualitatis* -- law of gradualness (cf. *Familiaris consortio* 34; *Vademecum per i confessori* III, 9). The treatise deals with the psychological, social and biblical-theological dimensions of this question. The law of gradualness is associated with man's fundamental option and his insuperable ignorance. The basic aim of the treatise is to show how the law of gradualness is to be applied in moral education and in pastoral work. It is about man's endeavours to realize perfection and sanctity in view of his personal abilities and conditions and of objective facts of life. Thus the principle of the law of gradualness is not to look for excuses for imperfections and mistakes by which every man is affected but to look for perfection and sanctity as revealed in the Divine plan.

Key words: law of gradualness (*lex gradualitatis*), fundamental option, insuperable ignorance, moral education, sacrament of reconciliation, pastoral applications.

Janez Juhant

Globalizacija, krščanstvo in demokracija*

Uvod: Problem globalizacije

Neka redovniška skupnost je nameravala poslati del sester v tujino za pomoč tamkajšnjemu samostanu, ki ima samo stare sestre. Krajevni škof ni bil navdušen nad njihovo odločitvijo in je menil, da je treba poskrbeti predvsem za svoj dom.

Spričo sodobne globalizacije se takšna presoja sliši čudno, saj naj bi Cerkev kot globalizacijska ustanova podpirala in spodbujala mednarodne povezovalne procese. Ne glede na omenjeno stališče se vendar danes tudi v katoliški Cerkvi na tej ravni odpirajo vedno bolj zapletene dileme o vlogi in pomenu posameznih enot (nacionalnih cerkva) nasproti globalizacijski celoti (univerzalni Cerkvi). Konkretno se pojavljajo problemi predvsem v zvezi z odnosom krajevnih cerkva do osrednjih ustanov vesoljne Cerkve in v odnosu škofov do teh ustanov Cerkve in posebno v razmerju teologov do cerkvenega vodstva.

Odpirajo se problemi in vidiki krščanstva kot »odprte pripovedi«¹ in vsiljuje se nujnost natančnejših in poglobljenih refleksij krščanske teologije, kot pravi Franz Schupp.² Neprestani kritični vpogled v zgodovino teologije in pozornost do poudarkov negativne teologije nam lahko pomagajo razrešiti dileme teologije in krščanstva tudi v sodobni družbi. Takšno refleksijo zahteva *prudentia*, praktični uvid v zadeve življenje v luči vere, kot pravi znani angleški filozof in teolog Henrik Newman.³

Globalizacijo sodobnega sveta zaenkrat določajo predvsem ekonomski kriteriji, kljub temu pa ima tudi vedno bolj očitne kulturne, medijske in socialno-politične učinke. Svet se namreč vedno bolj povezuje v skupno, morda zaenkrat še brezoblično, vendar vsaj ekonomsko zelo dosledno strukturirano celoto. Pomemben del te celote je tudi evropska zveza,

* Obdelano in dopolnjeno predavanje na mednarodni znanstveni konferenci o globalizaciji in Cerkvi v Djakovu (HR) 8. 6. 2001.

¹ Prim. L. Boeve, *The Interruption of Tradition, Christian Faith in a Postmodern Context*, Ljubljana 2001, 60 sl.

² F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Innsbruck 1974, 27-42.

³ Prav tam, 33.

ki pa ima važno vlogo posebno za države s komunistično preteklostjo, saj naj bi te s pomočjo povezovalnih procesov lažje in uspešneje preoblikovale in uresničile svojo družbeno-politično podobo po evropskih demokratičnih standardih. Sodobni sicer pretežno ekonomsko naravnani globalizacijski procesi vedno bolj izzivajo različnost in partikularnost narodov in kultur, kar povečuje nacionalizme, ksenofobijo in ustvarja nove delitve. Vzemimo samo težave okrog pretoka ljudi v evropski skupnosti, kjer se vodilne države kljub staranju prebivalstva upirajo dotoku nove delovne sile iz držav potencialnih kandidat, posebno Poljske. Vse to potrjuje, da skušajo gospodarski lobiji povezovalne procese poenostaviti in podrediti predvsem ekonomskih učinkom.

Verjetno pa je ravno naloga teologije, da na osnovi svojega zgodovinskega poslanstva tudi danes razvija in utrjuje idejno pluralnost, ki temelji na človeku kot osebi, ki je osnovni dejavnik in temelj vseh družbeno-političnih integracij. Zato je treba sodobnega človeka pripraviti, usposobiti in mu omogočiti ustrezno organizacijsko podlago, da bo razpoložljiv za povezovalne procese, ki pa ne morejo in ne smejo ukiniti nedotakljivosti človeka kot osebe. V poenostavljeni ekonomski globalizaciji so zato poleg človeka kot osebe vedno bolj ogrožena tudi družina in tudi druga (mala) občestva (npr. verske skupnosti), ki skušajo ohranjati medosebni model kot temelj družbenih odnosov, negotova pa ostaja v teh procesih tudi vloga naroda.

Razkol ali različnost – problem moderne

Keneth Gergen pravi v svoji razpravi o postmodernizmu z naslovom *Prenasičeni jaz (Saturated Self)*: »Mišljenje, ki totalizira, ima odločilno pomanjkljivost. Taki sistemi ne le razrežejo, podjarmljajo in uničujejo alternativne oblike družbenega življenja, pač pa pripravljajo tudi podlago za razkol. Kdor je slepo prepričan o 'resnici' neke razlage, ima alternative za neumne ali za nepotrebne - torej hoče zunanji svet bodisi zasmehovati ali ga utišati. Tako se razvijajo borbeni položaji v družbi, v katerih govorijo ljudje le z enako mislečimi svoje skupine in iščejo sredstva, kako verodostojnost in vpliv (in življenje) drugih skupin uničiti. Vse to se dogaja z rastočo pravičniško zavestjo. Ko je modernizem dobil hegemonijo, so npr. religijo izrinili iz univerzitetnih programov in jo nadomestili z znanostjo, govorno sposobne so zamenjali pridni, šolsko molitev šolski svetovalci, organizacijsko lojalnost pa so nadomestile sistemske analize, psihoanalizo je zamenjala kognitivna terapija.«⁴

Problem totalitarnega mišljenja se je krepil z novoveško absolutizacijo različnih partikularizmov, posebno pa se je razbohotil v idejnem, gospodarskem socialnem in političnem liberalizmu, pa tudi v kolektivnem dialektičnem komunizmu in nacionalizmih (npr. nacizmu, fašizmu). Seveda

pa se je uveljavljal totalitarizem mišljenja v različicah tudi drugod po svetu. Značilnost totalitarnega mišljenja, kot ga najbolj poznamo iz izkušnje s komunizmom, je izključevanje alternativ in postavljanje absolutnih stališč, ki naj bi bile utemeljene celo na tako imenovani znanstveni paradigmi. Mnogi sicer retrogradno napačno sklepajo, da je taka totalitarnost mišljenja zaznavna že v srednjeveškem krščanskem idejnem in socialno-političnem redu. Vedno številnejše in natančnejše študije srednjeveškega mišljenja pa potrjujejo že znano resnico o pluralnosti srednjeveške misli, ki pa se je začela zapirati z novoveškim partikularizmom. Svoje je k temu pripomogel tudi ekskluzivni katoliški tomistični partikularizem, ki je prevladal v katoliški Cerkvi v zadnjih stoletjih kot antipod in konkurenca partikularnim novoveškim miselnim tokovom.

Tako imenovane stare družbe (npr. grška ali srednjeveška) se niso srečevale s problemom totalitarnega mišljenja, tudi zato ne, ker je bil njihov družbeni okvir zaključen in so se idejne, gospodarske, socialne, moralne, politične in civilizacijske alternative ohranjale in vzdrževale na skupnih, predvsem kozmoloških oziroma teoloških temeljih. Družba je imela skupne okvire, v katerih je bila določena vloga posameznika, ki se je znal in tudi moral vključevati v celoto. Seveda sužnji niso bili del te celote, pač pa so bili izven tega okvira, čeprav so tudi oni omogočali kulturno snovanje družbe.

Zato za vsestransko človekovo dejavnost znotraj teh družb ni bilo nobene potrebe po posebni utemeljitvi.⁵ Do razkola mišljenja torej ni moglo prihajati, ker je obstojalo splošno soglasje in pripravljenost za sobivanje, kar pa je omogočalo in zagotavljalo tudi skupne idejne, jezikovne in kulturne podlage.

Določen nemir in izziv je sicer povzročil že helenizem, vendar je s tem grški filozofski okvir dobil ustrezno širšo idejno podlago, ki jo je potem še bolj izrazito dopolnjevalo in dograjevalo krščanstvo. Atene (filozofija), Jeruzalem (judovstvo in krščanstvo) in Rim⁶ (pravni red) so kot stebri medsebojnega vplivanja in dopolnjevanja, ki je v krščanskem cesarstvu (nemške narodnosti) dobilo tudi svoj politični okvir.⁷ V tem okviru so se oblikovali in razvijali tudi vsi drugi in nadaljnji procesi. Predvsem organizacijsko-politični okvir je poglobljajal razloge za kasnejše idejne razkole, kot potrjuje že shizma v 11. st.⁸

⁴ J.K. Gergen, *Das Übersätigte Selbst*, Heidelberg 1996, 397.

⁵ Prim. D. Horster, *Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung*, Hamburg (Juniius) 1999, 22. Zato npr. tudi Tomaž Akvinski, zaključuje svoje poti k Bogu (Sth. I.q.2.a.3) s preprostim zaključkom splošnega verskega konsenza: »čemur vsi (podč. J.J.) pravijo Bog«.

⁶ K.-M. Woschitz, *De homine*, Gradec 1984, 16-45.

⁷ Prim. O. Kallscheuer, *Gotteswort und Volksstimme*, Fankfurt (Fischer) 1994, 46-49.

⁸ Prim. F. Dvornik, *Morgenländische Schisma*, v: LThK VII, 634.

Krščanska teologija v teh procesih sicer ohranja pluralnost in teološko razglabljanje goji plodno napetost in povezavo med različnostmi. Tudi družba ostaja globalna celota, znotraj katere potekajo raznoliki procesi ne da bi porušili njeno ravnovesje, kot je zapisal Novalis: »Bili so lepi, lesketajoči se časi, ko je bila Evropa krščanska dežela, ko je eno krščanstvo imelo domovinskost na tem človeško oblikovanem delu sveta, en sam velik skupnostni interes je povezoval najbolj oddaljene province tega prostranega krščanskega kraljestva.«⁹

To kraljestvo je dobilo politične, gospodarsko-socialne in kulturne okvire z idejnim svetom krščanstva, ki so ga še bolj zaznamovale idejno-družbene zasnove Platonove države, Aristotelove Logike, Metafizike, Etike in Politike ter Avguštinove Božje države. Končni okvir je temu dal Tomaž Akvinski s sholastično obdelavo in sintezo krščanstva z aristotelizmom, ki pa je šele pri naslednikih Akvinskega (tomistih) dobival vedno bolj sistemsko zaprti in izključujoči okvir.

Peter Sloterdijk v svojem delu *Sphären II.* prepričljivo utemeljuje to človekovo prapotrebo po globalnih celotah,¹⁰ ko navaja Hansa Blumenberga, ki pravi, da je mesto (*polis*) »ponovitev votline samo z drugimi sredstvi.«¹¹ Človek hoče imeti vedno zaključen prostor, znotraj katerega lahko prebiva. Osnova človekovega bivanja je namreč krogla (gr. *sphaira*), ki se genetsko začne z materinco, zato Sloterdijk da svoji prvi knjigi (*Sphären I*) podnaslov Mehurji (Blasen): Človek, ki je prišel iz materince, išče tudi na svetu materničino prvobitnost in torej gnezdo, ki bo zavarovalo njegovo bivanje. Zato Freud označuje človeka kot bitje, ki želi vse življenje »čepeti v gnezdu«, biti 'snop v gnezdu'. Novi vek je po Sloterdijku tej celostnosti in zavarovanosti življenja človeka naznanil konec, ko je sprožil globalne razkolniške procese: Nastane problem, kako naj človek ohrani svojo identiteto oziroma svojo zavarovanost v krogli, ne da bi prekinil stik z drugimi.

Po Christophu Menkeju je Hegel s svojo filozofijo prekinil dotedanjo univerzalno podobo stvarnosti z dvojno razgraditvijo: 1. z razpoko med posameznikom in polisno (politično urejeno) skupnostjo in 2. z razpoko znotraj samega posameznika, ki človeka razdeli v bitje samouresničevanja in v zunanje pravno-politično bitje.¹² S tem Menke opozarja na pomembno, a često spregledano razsežnost Heglove misli. Hegel je kot filozof identitete in diference pomemben znanilec novoveške razdvojenosti, ki predstavlja človeka v njegovi razcepljenosti med individualno srečo posameznika in med zunanjo kolektivno pravičnostjo politične skupno-

⁹ Novalis, *Monolog. Die Lerhlinge zu Sais. Die Christenheit oder Europa. Hymnen an die Nacht. Geistliche Lieder. Heinrich von Ofterdingen*, Reinbeck 1963. Navaja Horster, n.d. 23.

¹⁰ Prim. P. Sloterdijk, *Sphären II. Globen*, Frankfurt 1999, posebno 251-326.

sti. To razsežnost so še bolj izpostavili Nietzsche, Heidegger in drugi eksistencialisti.

Nova oziroma novoveška organizacija sveta in življenja pod vplivom znanosti in tehnike vnaša razcepljenost v stari enotni 'objektivni svet' človeka in sveta, ko razdeli človeka na individualno doživljanje in doje-manje ter na objektivni svet znanosti in tehnike ter družbeno-sociološkega funkcioniranja, ki se ne zanima za doživljanje ampak le za tehnično-racionalno funkcioniranje družbeno-ekonomskih procesov. Zaključek in vrh tega procesa je moderna, ki se kaže kot zmaga tehničnega razuma ter njegovega analitičnega raz-kolniškega, deli-vnega procesa in strategije, ki razceplja človeka kot osebo in ga spravlja v svoje procesualne okvire in poteke.

Moderni in postmoderni okviri in temelji družbe

V že omenjeni knjigi *Prenasičeni jaz* ugotavlja Keneth Gergen, da se romantični ideal notranjega človeka ni posrečil, čeprav je dal podlago za večino sodobnih osebnostnih pojmov: (moralni) občutek, strasti, trpljenje, ljubezen (amor), doživeta vera itd. Kljub temu poudarjanju človekovih občutij pa se romantična predstava in podoba človeka ni mogla uveljaviti. Zelo hitro jo je spet zasenčila nova razsvetljsko-racionalistična podoba človeka znanosti in tehnike ter potlačila in zavrгла romantične predstave o človeku.

Že Freud si je preučevanje človekovih 'nagonskih' prvin zamislil na podlagi razumskega razčlenjevanja (analize) osebnosti. Njegova racionalna podoba človeka je plod psihoanalitične metode.¹³ Človekov svet naj bi obvladovali in določali analitični koncepti znanosti, tehnike, napredka, stroja, produkcije, medijske obdelave in računalnika. Po Carlu Rogersu je človek samoustvarjanje, analitično načrtovani, proizvedeni človek. Ustvarjajo ga pomagala tehnično-procesne (načrtovane) podobe človeka. To je v prvi fazi določa nizka (Low Tech) tehnologija: železnice, pošta, avto, telefon, radio, film in masovna produkcija tiskanih knjig (v osemdesetih letih pet večjih držav skupaj: ZDA, BRD, VB, Kanada in SZ od 50 do 80 tisoč naslovov)¹⁴. V drugi fazi moderne, ki napoveduje že postmoderno dobo, pa človeka in družbo obvladuje visoka tehnologija: letalsko prevoznništvo, televizija, video in druga fina medijska tehnologija, elektronske obdelave in povezave. Ta sredstva neizmerno povečajo človekove komunikacijske zmožnosti. Medsebojni odnosi postajajo teh-

¹¹ Prav tam, 251.

¹² Prim. C.Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/M., 1996, 239

¹³ Prim. Gergen, n. d. 50-60.

¹⁴ Prim. prav tam, 94 -103.

nično in medijsko načrtovani ter stimulirani. Tako vemo danes često več o ljudeh, ki jih vidimo na TV, npr. o Schumacherju, Zahoviću itd. kot o svojih sosedih¹⁵ ali celo o svojih najbližjih. Povečuje se možnost števila odnosov, predstavljamo si preteklost in prihodnost (na filmu ali internetu) prihodnost je vedno bližja. Odnosi se množijo in uravnavajo na tehnično-instrumentalni ravni. Tako pa se povečujejo tudi možnosti in celo intenzivnost (tudi intimnih) medsebojnih odnosov, vendar dobiva nove, stereotipne, neobvezne in poljubne okvire.¹⁶

Takšno poslovanje pa stopnjuje možnosti in povečuje napetost. Med akademiki je tako v preteklosti obstojalo razmeroma enostavno polje medsebojnega komuniciranja na univerzi oziroma fakulteti. Danes poteka ta komunikacija v neomejenih oblikah prek elektronskih povezav, ki jih omejuje samo čas. Človek pa ravno prek teh procesov dobiva občutek vedno večje nepomembnosti in nezmožnosti nasproti neomejenim podatkom, različicam in samim sredstvom, ki mu vse to posredujejo. Zato se zmanjšuje tudi možnost racionalnega presojanja, vse ostaja zadeva prepričevanja in sprejemanja, pri katerem um ne more dajati kakih dokončnih določenih in preverjenih odgovorov. Tako nastaja paradoks, da je racionalni človek ustvaril pogoje, v katerih umsko odločanje postaja nepomembno.¹⁷ Svet se zato po besedah Blaisa Pascala maje v svojih temeljih in zemlja se odpira breztemeljnemu. Kaj je torej potem še sploh resnica? Ali je relativnostna teorija s svojo absolutno hitrostjo zajela tudi človekovo vsakdanjost in zdaj določa poslovanje v sodobnem svetu? Ali res ni več objektivnih temeljev? Kako je z absolutno vrednostjo človeka in s stanjem njegove svobode, kot bi dejal Kant? Ali pomeni to, da je vse brez temelja, tudi svoboda in z njo njene nosilec, človek kot moralno bitje?

Problem svobode

Z uveljavljanjem posameznika kot subjekta se v novoveški družbi vedno bolj odpira vprašanje svobode in odnosa človeka kot svobodnega bitja do skupnosti. *Ze klasični liberalizem* (J. Lock, A. Smith) je nasprotoval samovoljni in neomejeni vladavini posameznika, zagovarjal podrejenost zakonu (postavi), težave pa je imel z vzpostavljanjem mehanizmov, ki naj omejujejo absolutno oblast. Zato Adam Smith v svojih ekonomskih spisih vnaša teološke razsežnosti, in sicer, da bo Bog kaznoval kapitaliste in vladarje, ki ne spoštujejo pravičnosti v gospodarskem poslovanju. Taki omejevalno-urejevalni mehanizmi oziroma take teološke utemeljitve so v nadaljnjem razvoju *liberalizma* s sekularizacijo izgubljale svoj vpliv. Prag-

¹⁵ Prim. prav tam, 111.

¹⁶ Prim. prav tam, 130.

¹⁷ Prim. prav tam, 135-140.

matični *moderni liberalizem* zagotavlja predvsem gospodarsko svobodo in uveljavljanje posameznika ne zanima ga pravičnost, torej tudi ne delovanje celotne družbe.¹⁸ Brez nekih urejevalnih mehanizmov celotne demokratične države in torej brez etičnih ali teoloških prvin pa je to delovanje problematično ali skoraj nemogoče. Kdo naj sicer posamezniku prepreči, da bi omejil svoje delovanje, če ima vse možnosti, da se neomejeno gospodarsko uveljavlja?

Tu se postavlja vprašanje svobode in osebnih vrednot in njihove vpetosti v celovit družbeni prostor oziroma vprašanje lestvice vrednot celotne skupnosti torej njihove splošne sprejemljivosti. Gre za medsebojno soglasje, kot ga zahteva John Rawls¹⁹ ter filozofi tako imenovane komunitarne družbene teorije²⁰. Posebno Charles Taylor govori v istoimenskem delu o bolehnosti moderne, ki je po Thomasu Hobbesu (1588-1679) izraz sprevrženega individualizma. Taylor našteva tri lastnosti tega individualizma: Prestavitev vira morale iz kozmičnega reda v notranjost individualnega subjekta, absolutno prestavitev odgovornosti na posameznika, ki osebno odgovornost izvršuje tudi navzven v dogovoru z drugimi, saj posameznik nazadnje ostaja izključni nosilec moralnega delovanja. Iz tako imenovanega avtentičnega subjekta današnji človek prek že omenjenega tehnično-industrijskega razvoja moderne tako postaja nova funkcija (moralna) v teh procesih. Osebkova svoboda in moralnost sta le še proceduralna, določena le z okviri delovanja, kar pa Taylor ostro kritizira in zaključuje: »Scientizem, vera v znanost, je povsem požrla moralo.«²¹ Če se to po Taylorju dogaja v zahodnih demokratičnih družbah, je to še toliko bolj pereč problem vseh postkomunističnih družb.

Problem svobode se je zaostрил ravno v marksističnih družbah zaradi tako imenovane znanstveno-scientistične zasnove družbe, ki je človeka postavila na glavo in ga skušala antropološko napeti na sociološke kopito 'znanstvene kolektivistične družbe'. Posledice tega nosijo tudi postmarksistične družbe. Josef Tischner kar z naslovom knjige *Nesrečni dar svobode*²² izraža te posledice in težave postmarksističnega človeka. Ekonomski-proceduralni učinki globalizacije so se zaradi ekonomsko-materialne podobe marksističnega človeka izrazito in nečloveško lahko uveljavili ravno v postmarksističnih družbah. Po padcu komunizma tako ves svet še bolj tone v novo enoumje tehnično-gospodarske, torej proceduralne globalizacije. Tudi ta je antropološko sporna, ker »postavlja človeka v

¹⁸ Prim. A., Jamnik, *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana (Nova revija) 1998, 34.

¹⁹ Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Ma-HU Press) 1971.

²⁰ Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana 1993. C. Taylor, *Sources of the Self, Making of the Modern Identity*, Cambridge (UP), 1989.; isti, *The Malaise of Modernity*, Anansi (Ontario) 1991.

²¹ C. Taylor, *Sources of the Self*, 406.

²² Prim. R. Biel, *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen*, Innsbruck 1996, 171.

antikvariat«, kot je že na začetku 20 stoletja zapisal nemško-ameriški družbeni kritik Günther Anders.²³

Francois Furet je v knjigi *Konec neke iluzije* zapisal, da družbeni modeli fašizma, nacizma in komunizma služijo predvsem tehniki in vladanju množic.²⁴ Marksistična družba je le prefinjena oblika organizacijske, politične in idejno-antropološke globalizacije človeka in družbe. Ključno vprašanje teh procesov je torej, kako z »uvidom in hotenjem« (Fichte), ne pa z revolucionarno silo in nasiljem povezati posameznike v celoto. Nikolaj Berdjajev je že leta 1905 zapisal da *homo sovieticus* - ni več »oni mili, dobrovoljni, sproščeni, bradati, širokosrčni ruski človek, pač pa da je to obriti, srepi, agresivni in aktivni človek.«²⁵ Zato tudi ni čudno, kot ugotavlja Herwig Büchele²⁶, da je izkoriščanje človeka v sodobnem post-komunističnem liberalizmu najbolj brutalno. Čudno je le, da se je dresurni kolektivizem tako hitro sprevrgel v izkoriščevalski proceduralni liberalizem in tako skrajni individualizem.

Vzrok je tudi v marksističnem nasilju, ki ni dopuščalo nobenega dialoga. Podobno skušajo zdaj tudi ekonomsko naravnani globalizacijski procesi poenostaviti družbene alternativne procese v monolog, čeprav se dialogu vsaj načelno ne morejo izogniti. Zato pa naraščajo težave v dialogu v okviru evropskih integracij, OPECA ali Svetovne trgovinske unije. Demonstracije nezadovoljnih oziroma njih, ki se ne strinjajo s takimi procesi kot jih načrtujejo srečanja industrijsko najbolj razvitih (G8: v Seatlu, v Benetkah in v New Yorku), nakazujejo nujnost širitve dialoga v teh procesih, da svet ne bi postal svet tretjine bogatih in dveh tretjin vedno bolj revnih. Te razsežnosti sodobne družbe so botrovale tudi tragičnim dogodkom 11. septembra v ZDA. Post-moderni človek se vse bolj zaveda težavnosti demokracije in razume K. Popperja, ki trdi, da je pri vladanju vedno prisotna skušnjava nasilja, zato je zanj umetnost demokracije, kako brez preliivanja krvi odstraniti vladajoče z oblasti.²⁷ Kako trdo in sistemsko so oblast zavarovali komunisti in jo varujejo tudi drugi vlastodržci nekoč in danes!

Demokracija je torej človeško varovalo svobode in tudi danes ni samoumevna, krizni časi demokracij pa ponavadi pokažejo njene razpoke in če ljudje niso pripravljeni demokracije zavarovati, potem jo lahko tudi izgubijo in se ta hitro sprevrže v diktaturo, kot potrjujejo nacizem, komunizem in drugi totalitarni sistemi, ki so izkoristili demokratične vzvode za svoj pohod k absolutni oblasti.

²³ Prim. G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, I,II, München 1992.

²⁴ Prim. F. Furet, *Izgubljene iluzije* (franc. *La passé d'une illusion*, Paris ;Laffont S. A. 1995), Ljubljana 1998, 254 sl.

²⁵ N., Berdjajev, *Selbsterkenntnis*, Darmstadt und Genf, 1953, 257.

²⁶ Vergl. H. Büchele, *Eine Welt*, Innsbruck usw. 1996.

²⁷ Prim. K. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, München 2000, 208.

Taylor ima zato za osnovo demokratičnega oziroma antropološko sprejemljivega poslovanja dialog kot pot svobode do drugih in je prepričan, da smo prek dialoga zavezani drug drugemu in prek drugih kot ljudje sploh obsojamo. Človek je od drugega spočet, prek drugega pride na svet in začne živeti kot človeško bitje. Šele človeški okvir odpira človeku možnosti za življenje in zato je drugi temelj identitete in obenem odprtosti za razvoj posameznika in tako celotne skupnosti.²⁸ To je tudi vodilo postmoderne identitete kot upora modernim enosmernim tehnično-produktivnim globalizacijskim trendom. Postmoderna kultura zato zahteva dialog različnih partnerjev, pri čemer nihče nima prednosti, ampak smo vsi vnaprej omejeni s svojimi postavkami in tako načelno postavljeni v položaj dialoga. Preden orišemo njegove postmoderne značilnosti, na kratko pogledimo še na položaj katoliške Cerkve in verstev sploh v teh postmodernih in globalizacijskih povezavah.

Skupnost: krščanstvo in cerkve

Po Aristotelu je temeljni namen človekovega delovanja človekova sreča,²⁹ ne pa uspehi ali proizvodnja, zato je Aristotel razlikoval etiko kot spretnost teoretičnega in praktičnega uma (*práxis*) od proizvodne dejavnosti (*póesis*), ki ima za cilj pridobivanje. Aristotel poudarja tudi, da moremo to doseči le s prizadevanjem cele skupnosti (*polis*), kar postavlja etiko v okvir politike.³⁰

Poslanstvo kristjanov in drugih v vseh časih, danes še posebno, je ohranjanje življenja človeka in ostalih živih bitij. Danes je človek ogrožen predvsem od proizvodnih procesov, ki jih je ustvaril sam. Krščanstvo pa tudi budizem in džainizem ter še nekatera verstva zato zahtevajo večje spoštovanje življenja, kar utemeljujejo v presežnosti življenja, v njegovi utemeljivosti v Bogu oziroma v Absolutnem. V tem smislu se danes celo mnogi naravoslovci zavzemajo za »komunitarizem narave«.³¹

Krščanska podoba družbe temelji na človeku kot osebi. Ta evangelijski nauk je krščanstvo v stiku s helenizmom in rimsko pravno kulturo le še poglobljalo. Potrjujejo jo tudi sodobni dokumenti katoliške Cerkve o socialnih vprašanjih, posebno *Človekov odrešenik* (*Redemptor hominis*, 1979), *O človeškem delu* (*Laborem exercens*, 1981), ki ne temelji le na personalističnih stališčih sedanjega papeža pač pa na dolgoletnem krščanskem nauku o človeku. Prek judovskega izvora se je v njem oblikoval

²⁸ Prim. Taylor, *The Malaise of Modernity*, 33.

²⁹ Prim. *Nik. Etika X.* knjiga.

³⁰ Prav tam.

³¹ Prim. K. M. Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie des menschlichen Handelns im Ganzen der Natur*, v: H. -P. Dürr (in drugi), *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997, 175.

pojem osebe, posebno v razpravah o Sveti Trojici v prvih krščanskih stoletjih pod vplivom grške filozofije in rimske pravne kulture.

Pomembno vprašanje postmoderne globalizacije in znotraj nje tudi verske oziroma krščanske teorije in prakse je, koliko se v teh procesih ohranja človek kot oseba. To so zahtevali že moderni misleci, ki so zaznali moderno tehničarstvo človeka (posebno Nietzsche in Heidegger), da bi po besedah Vanje Sutlića premagali »nihilizem moderne prakse znanosti«. ³²

Gre torej za uveljavitev človeka kot osebnosti, ki naj se zave svojih moralnih temeljev, kar je že od Sokrata dalje problem, saj je že ta pri preučevanju etične pristojnosti v svojem času ugotavljal, da so ljudje glede etike nevedni. ³³ Etična zavest se kaže v odgovoru na vprašanje, koliko nam človek kot bitje, in sicer vsak človek, posebno pa zapostavljeni, prikrajšani, odrinjeni pomeni, ali je morda le še funkcija v sodobnih sistemih in procesih.

Da bi Cerkev preverila, kako in v kolikem smislu je človek pot Cerkve, kot pravi II. vatikanski cerkveni zbor, ³⁴ je potrebno preveriti, ali je cerkvena govorica sposobna upoštevati in vključiti v dialog sodobnega človeka in ali ga je pripravljena sprejeti tudi v njegovi omejenosti in nemoči. Po besedah Michela Foucaulta danes znanje posameznika napravi za jaz, ³⁵ ter ima zato moč, vpliv in pomen v sodobnih procesih le človek znanja in znanstveno-tehnične spretnosti. Cerkve pa ne smejo in ne morejo pristajati na enako logiko moči. Zanje človek ne sme postati le funkcija sistema moči, ampak ostaja človek oseba ne glede na to, ali je njegov jaz del te strukturne moči. Skratka, prednosti nima tisti, ki ima znanje, moč, uspeh, popularnost in torej oblast. Naloga Cerkve je skupaj s postmodernimi kulturnimi in drugimi ustanovami gojiti kulturo dialoga, posebno do družbeno obrobni ter kritično preverjati prevladujoče znanstvene in druge predsodke, ki oblikujejo napačne vzorce in podobe človeka, npr. ideal popolnega človeka kot ga slikajo javna občila: najlepši, najmočnejši, najuspešnejši.

Moderna civilizacija in kultura je torej védenje o človeku stopnjevala v sredstvo (pre)moči določenga tipa človeka nad drugim, iz česar izvira znanstveno-tehnični, socialni in politični imperializem. To je oblikovalo določeno antropologijo oziroma določeni tip modernega človeka. Ta človek je vedno manj pripravljen priznati omejenosti svojega védenja. Tako znanstveno tehnično védenje je temelj moderne samozavesti in tehnično-produktivne obvladljivosti sveta, ki je iz antropološkega jedra izri-

³² Navaja I. Urbančič, *Zaratuistrovo izročilo II.*, Ljubljana 1996, 262.

³³ K.M. Woschitz, *De homine. Existenzweisen*, Graz 1984, 92.

³⁴ Drugi Vatikanski cerkveni zbor, *Cerkev v sedanjem svetu*, št. 1.

³⁵ Navaja Gergen, n.d. 162.

nilo tudi podlago svobode in pravičnosti ter ustvarilo globalizacijski ekonomsko-tržni imperializem, kot pravi Siegfried Katerle.³⁶

Te moderne novoveške tekmovalne procese, utemeljene na obvladavalnem znanju je skušala ujeti tudi Cerkev, ko je s tomistično znanstveno-filozofsko paradigmo začela tudi sama tekmovati z njimi. Izrazito se ta proces stopnjuje in zaostri v 19. stoletju, ko se Cerkev bori za emancipacijo v tekmi z liberalističnimi, kolektivističnimi in drugimi modernimi tokovi. Značilen odraz te tekme sta *Syllabus* in *Vatikanum I.*³⁷

Zdi se pa, da je katoliška Cerkev kot moderna organizacijska tvorba svojo enakopravno vlogo v teh procesih mogla uveljaviti šele z drugim vatikanskim koncilom in papeži 20. stoletja ter dosegla vrhunec ravno s sedanjim pontifikatom, in sicer s tem, da je univerzalistično na obvladavalnem znanju utemeljeno paradigmo nadomestila z antropološko, da bi kljubovala tehnično-produkcijskim modelom človeka. V sprejemanju emancipiranega novoveškega človeka pa ima Cerkev še vedno problem sistemske, kolektivne zavesti: Človeku ne dopušča da bi se uveljavljal kot samostojno bitje.³⁸ Kljub prizadevanjem Leona XIII. in naslednikov za delavstvo in tako za zatirane in prizadete, Janeza XXIII. za dialog z vsemi ljudmi dobre volje in sedanjega papeža Janeza Pavla za ubogega in zatiranega človeka, katoliška Cerkev torej ne more preseči moderne antropološke paradigme in zato zaostaja za postmodernimi trendi. V tem smislu je po mnenju poznavalcev šele v sedanjem pontifikatu Janeza Pavla II. uresničila postavke I. vatikanskega cerkvenega zbora. V tem oziru se mnoga njena prizadevanja za sodobnega človeka ujemajo s prizadevanji islamske kulture. Delovanje evangeličanskih Cerkev pa kaže na določeno kompromisnost: po eni strani je protestanski duh po Maxu Webru dal temelje kapitalizmu in torej podprl moderno uveljavljanje individuuma moči, po drugi strani pa evangeličanske Cerkve predstavljajo individualnega človeka kot človeka milosti in njegove enkratnosti pred Bogom ter ga razvezujejo modernih sistemskih vezi, a obenem puščajo nemočnega v tekmi s kapitalističnim duhom časa, medtem ko ga katoliška Cerkev skuša sistemsko (kolektivno) zavarovati pred njimi.

Ali morajo torej sistemi umreti, da bi (pre)živel človek?³⁹ Hans Georg Gadamer pravi, da se ravno »na poti prek končnosti, prek delnosti naše biti, ki je razvidna tudi prek različnosti jezikov, odpira neskončni pogovor v smer resnice, **kar smo mi.**«⁴⁰ Pripovedovanje, govornica herme-

³⁶ W. Jakob, *Die Religion des Kapitalismus*, Luzern 1996, 74.

³⁷ Prim. DS 2919 sl.; DS 3050 sl (Dogmatična konstitucija I: *Pastor Aeternus*).

³⁸ Prim. J. Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije*, Ljubljana 2000.

³⁹ Prim. E. Birkenstock, *Heißt Philosophieren sterben lernen?*, München 1995, 256.

⁴⁰ Prim. H.G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, v: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1993, 230.

nevtično (v dialogu) šele odpira samozavedanje in tako skrivnostno védenje o človeku, a odpira to védenje kot omejeno, v čemer postmoderni misleci vidijo dosledno izpeljavo hermenevtične metode, ki kot pripoved ohranja neizrekljivost dogodka. V tem smislu postmoderna zavestno gradi na negativni teologiji. G. Vatimo trdi, da pa Gadamer v svoji hermenevtiki le ni bil dovolj dosleden, da bi izpeljal neizrekljivost vsakokratnega diskurza in tako dosledno nakazal postmoderni problem.⁴¹

Krščanski model - prekinitev tradicije in 'nova zgodba'

Postmoderna kultura izpostavlja enkratnost dogodka, nič več ji ne pomenijo »velike in večne zgodbe«. Kot relativnostna teorija postmoderna zgodba izpostavlja neprestano dogajanje. Človek je odnosno bitje in je že prek govorice - kot razodeva njena zgradba v jezikih nekaterih prvotnih kultur - določen z relacionalnostjo in »skupinskim spominjanjem«, ki pa je odvisen od tega, koliko in kako se hoče skupnost spominjati. Prav tako je pomemben skupnostni čut, ki pove, da naša čustva niso predvsem v posameznikih, ampak med nami, so naša skupna vez. Irene Heise v svoji Teologiji empatije v tem smislu poudarja, da je vživljanje v svoj in položaj svojega bližnjega (za kar je potreben ta čut) tudi podlaga za mir, odvisno od tega, ali skupnost omogoča, da res čutimo drug z drugim.⁴² Postmoderna kultura izpostavlja vlogo intersubjektivnega prostora, ki je podlaga individualne svobode in okvir individualne morale ter nas določa kot končna, omejena, smrtna bitja. Zato je lojalnost le skupnostna⁴³ in temelji na tem, da vsak relativizem zahteva priznanje skupnih temeljev: npr. govorice, medsebojnega priznanja partnerjev in njihovih stališč, skratka, našega »skupnostnega prostora«.

Krščanstvo je vera skupnosti, ki gradi na osebi. Sveta Trojica je temelj krščanskih odnosov.⁴⁴ Ecclesia - skupnost verujočih kot temelj Cerkve primarno deluje v zagotavljanju dialoškega procesa, kjer so vsa stališča dovoljena, razen tistih, ki si oblastno lastijo absolutno veljavo, kot potrjuje Jezus v evangeliju (prim. Mt 20, 20 sl; Lk 9,46 sl.). V tem je polnost življenja. Življenjska sreča je v srečanju, pravi Anton Trstenjak, ki tako povzame Aristotelovo ugotovitev, da je srečnost uresničena v polisnem delovanju - v dialogu vseh strani. Tudi po nauku II. vatikanskega koncila so »ponižnost in svoboda kot osnova medsebojnega soglasja in avtonom-

⁴¹ Prim. H.Cowar & T. Foshay, *Deriada and Negative Theology*, Albany 1992; navaja Boeve, L, n. d. 79. Vattimo je to misel izrekal na predavanju na Univerzi v Ljubljani maja 2001.

⁴² Prim. I. Heise. *Theologie der Emphatie*, Wien 1999/2000, 185/6.

⁴³ Prim Gergen, n. d., 261- 277.

⁴⁴ Prim. C. Sorč, *Fides christianorum in Trinitate consistit*, v: *Teologija na prelomu časov*, Ljubljana (TEOF UL) 2000, Zbornik Teološke fakultete ob 80 letnici, 80-92.

ija osebe pri preučevanju klerikov in laikov (*iusta libertas inquirrendi, cogitandi*)«, torej pri delovanju članov Cerkve podlaga pravega občestva.⁴⁵

Cerkev se zato tudi danes zaveda, da je njen temelj »nedoumljivi Bog«, kar na osnovi postmodernih mislecev izpostavlja v svoji teologiji David Tracy. Ta teologija pa je teologija skritega in odsotnega Boga, ki je navzoč predvsem v trpljenju sodobnega človeka. Zato pa je postmoderna teologija narativna teologija. Njena naloga je pripovedovati Jezusovo zgodbo in v dialogu⁴⁶ to zgodbo posredovati posebno sodobnemu trpečemu, prizadetemu in odrinjenemu človeku.⁴⁷ Naloga teologije ni le preverjati ta stališča v krščanskem izročilu, pač pa odkrivati tudi pozabljena ali odrinjena stališča teološke zgodovine, ki bi nam pomagala razreševati sodobne dileme teologije v smislu Jezusove zgodbe: npr. zanemarjanje kritičnih stališč teologije v zgodovini Cerkve.

Problemi Cerkve in teologije

Katoliška Cerkev deluje torej še vedno kot dobro organizirana, hierarhična, *mutatis mutandis* torej kot klasično-moderna družba z natančnim sistemom teoretičnih resnic in praktičnih smernic. To ji je dobro služilo pri poslovanju v modernih industrijsko-tehnoloških procesih. V času globalizacije Cerkev seveda ne more enakovredno tekmovati kot gospodarski ali politični partner, pač pa lahko deluje le kot etično-moralni in predvsem verski temelj postmodernemu človeku. Seveda ne more delovati v smislu postmoderne nič več za človeka kot kolektivno bitje, pač le za človeka kot osebo, ki mora svojo identiteto iskati v neprestanih in zapletenih dialogih sodobnega sveta, za kar nima zagotovljene nobene vnaprejšnje systemske, kolektivne identitete. Zato so npr. problematični poskusi kristjanov v postmarksističnih družbah, da bi znova vzpostavljali korporativno (bodisi krščansko ali pa celo nacionalno) - krščansko družbo. To ne pomeni zanikanja preteklih modelov delovanja katoličanov, npr. delovanje Kreka in sodelavcev pri Slovencih in ostalih južnih Slovanih ali vloge škofov Strossmajerja ali Stepinca pri Hrvatih, pač pa moramo danes v ospredje postaviti človeka kot osebo, ki išče svojo identiteto v dialogu vere in poslušnosti Bogu ter drug drugemu. Le tako se lahko dogovorimo, kaj je resnična sreča za človeka, kot pravi italijanski sociolog Sabino Aquaviva.⁴⁸ Le medosebni dialog preprečuje izgubljanje v sistemskih rešitvah, ki spet podrejajo človeka procesno-tehničnim modelom. Tak dialog je

⁴⁵ Drugi vatikanski cerkveni zbor, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, št. 63.

⁴⁶ Prim. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 184-188.

⁴⁷ Prim. L. Boeve, n. d. 80-85.

⁴⁸ Vergl. S. Aquaviva, *Das Glück*, Bonn 1998.

podlaga za ustrezno prakso, utemeljeno na krščanskem izročilu. Le taka dosledna hermenevtika vere lahko nagovori tudi sodobnega postmoderne- ga človeka.

Sistemsko je danes v tem smislu najbrž ključni problem Cerkve duhovnik, ki ostaja v tem postmodernem konglomeratu izven sistema. Cerkev kot predmoderna ureditev ga ima za temelj in izvršitelja njenih sistemskih hierarhičnih zasnov, v postmodernih družbenih tokovih pa ostaja na robu sistema, ker nima ustreznih partnerjev in tudi ne pravega feedbacka. Težko namreč dialog vodi sam brez ustreznih dialoških procesov v skupnosti. Zato je preživetje kristjana in duhovnika v sodobnem svetu odvisno od osebnih povezav na ravni alternativnih skupnosti in seveda s tem tudi od reorganizacije *ecclesie* kot skupnosti odrešenih. Perspektiva so lahko le medosebne povezave, ki nudijo stalno preverjanje in utemeljevanje verske izkušnje na medosebni ravni znotraj in izven cerkvene skupnosti, ne da bi zato te skupnosti postale nove sekte.

Prav tako katoliška Cerkev in ostale cerkve ter religije ne morejo tega postmoderne in globalizacijskega sveta doseči in mu slediti s kulturnimi vzorci kot je islamski, ker ta spet temelji na skupnem kulturno-organizacijskem okviru, kljub temu da ima taka 'muslimanska globalizacijska paradigma' načelno enakopravno mesto in torej tudi možnost, da se uveljavi v sodobnem svetu podobno kot kaka druga (npr. ameriška) 'paradigma'. Problem ostaja le, ali bo med njima in ostalimi lahko prišlo do ustreznega dialoga. Teroristični napad na ameriški Pentagon in Svetovni trgovinski center so takšne možnosti dialoga še zmanjšale, kar je resen izziv za dosedanjo pot globalizacije.

Postmoderna globalna strategija

Sodobna globalna strategija ima sicer za cilj predvsem poenotenje svetovnih gospodarskih procesov, kar pa vključuje tudi politične in kulturne povezave, čeprav jih ne narekujejo ekonomski interesi. Gospodarsko globalizacijo usmerjajo in podpirajo medijsko-reklamna sredstva, ki gledajo najprej na ekonomsko učinkovitost, potrošništvo in profit. To ustvarja enotretinjsko družbo bogatih in dve tretjini vedno bolj revnih.⁴⁹ Zato pa globalizacija sama pogojuje in pospešuje postmoderno težnjo relativiranja vseh paradigem oziroma trendov in vzpostavlja osnovo za relativiranje socialno-gospodarskih, političnih in kulturnih podlag človekovega življenja in delovanja. S tem se omejujejo oziroma relativirajo tudi nosilci oziroma skupine, ki morajo delovati za pravičnejšo - ker morajo vključevati več (vse) partnerjev, zato pa bolj dialoško strategijo družbe. Tudi katoliška Cerkev in ostale cerkve ter religije so zaradi postmoderne

⁴⁹ Prim. E. Natter & A. Riedlsperger, *Zweidrittelgesellschaft*, Wien (Europa) 1988.

človeka sestavnih del teh procesov in še posebej za cerkvene skupnosti velja, da si morajo izdelati ustrezne 'strategije' poslovanja v teh novih svetovnih postmodernih prostorih.

Postmoderna kultura nas znova opozarja na to, da je človekov svet pogojen in utemeljenost s simbolično razsežnostjo, prek katere je svet svet simbolov oziroma v Kantovem smislu⁵⁰ našega projektiranja sveta ali vmesni svet med dejstvi in jazom, kot poudarjajo fenomenologi. Ne dejstev ne jaza zato ne moremo postaviti absolutno. Ker pa ima vsaka oseba ali skupine oseb svoj svet, si morajo osebe in skupine prizadevati, da izmenjajo oziroma posredujejo svoje svetove v **dialogu** tudi **drugim**. Paziti morajo na pristnost svojega sveta, kjer imajo izjemno pomembno vlogo človekova čustva. Zato danes tudi psihologi bolj poudarjajo emocionalno kot zgolj razumsko inteligenco, kot so to počeli v razumarski moderni. Vse to stopnjuje pomen osebe kot nosilca vsega dogajanja in doživljanja sveta. Dalje to zahteva ponotranjenje človekove govorice in kulture sploh, kar je ravno v prid človekovemu verskemu čutu.

Postmoderna kultura odpravlja mit napredka in postavlja v ospredje trajnejše vrednote človeka kot osebe in spodbuja medsebojno sodelovanje. Od individualizma prehaja h kulturi odnosov in tako spodbuja pristno sodelovanje. Ne vzpostavlja absolutnih sistemov, ampak nas usposablja za stalen dialog in korekcijo ter iskanje pristnosti našega govorjenja in delovanja. Zato je postmoderna kultura spodbuda demokratičnim procesom in kulturi dialoga. V sodobni svet vnaša pomembne korekcije poskusov enostranske imperialistične globalizacije. V tem smislu tudi alternativna gibanja izražajo svoje nasprotje ozkosrčni ekonomski globalizaciji kakor jo skušajo izsiliti Svetovna banka ali najbolj razviti (G8) in katastrofalne posledice teh procesov so verjetno pomemben sovzrok tragedije v ZDA.

S poudarjanjem osebnih stališč prihajajo do izraza tudi različnosti, s čimer postmoderna kultura znova odpira razsežnosti, lastne krščanstvu, ki zagovarja človeka kot osebo. Čeprav je svetovni etos⁵¹ kot neke vrste konglomerat različnih religioznih idej in sistemov utopija, pa je vendar nek človeški etos, ki bo omogočil življenje vseh ljudi na podlagi različnih verstev in kultur nujnost in zanj se moramo ljudje dogovoriti zaradi našega skupnega preživetja na tem svetu ter ga potrjevati s svojimi življenjskimi stališči in državami. Tak etos je tudi nujno dialoški in je ravno zato, ker upošteva različne partnerje možnost za izmenjavo in poglobljanje različnih idejnih in religioznih stališč v dialogu in tako za iskanje skupnih poti pri oblikovanju okvirov, ki bi zagotavljali preživetje posebno izgubljenemu in zapostavljenemu človeku tudi na podlagi preverjenih verskih temeljev.

⁵⁰ Prim. I. Kant, B XVI; F. Veber, *Sistem filozofije*, Ljubljana 1921, 4 sl.

⁵¹ Prim. H. Küng, *Project Welthethos*, München 1990.

Kršćanstvo ima v teh procesih neprecenljivo vlogo, zaradi česar imajo kristjani odgovornost za globalno vzpostavljanje okvirov, v katerih bo človek mogel preživeti. V tem smislu je danes bolj kot kdajkoli prej nujno ekumensko sodelovanje krščanskih Cerkva. S tega vidika se zdi nesmiselno prepiranje o razlikah med nami. Verjetno jih ne bo mogoče popolnoma ukiniti, pač se je treba dialoško dogovoriti za strategijo, kako se bomo bolj razumevali in sodelovali v teh postmodernih tokovih.

Že sholastiki so vedeli, da se resnica dogaja v stavku. Resnica je zato v dialogu, ker se prek njega odkriva skrivnost človeka kot dialoškega in tako tudi Bogu odprtega bitja. To je skrivnost Svete Trojice in ravno v nauku o Sveti Trojici kristjani najdemo najboljšo spodbudo za razumevanje postmodernih trendov.

Različne postmoderne identitete so torej podlaga za procese osebne in občestvene identifikacije. Njihova različnost danes bolj kot kdajkoli terja veliko mero poslušanja in pripravljenosti za dogovor. Šele v dialogu se bomo ljudje v smislu Petra Sloterdijka lahko postavili povezali v globi (krogli) tega sveta. Krščanstvo ima za to idealne pogoje, saj je tudi prostorsko razširjeno po vsem svetu. Vprašanje je, če cerkve, posebno katoliška Cerkev dovolj upoštevajo razpetost in celo izgubljenost človeka v teh globalnih strategijah, da bi mogle dojeti njegov položaj in mu stati ob strani. Krščanska vera sicer usmerja in oživlja dialog na osebni oziroma občestveni ravni in človeka v tem dialogu opozarja, naj si ne dela malikov in tako tudi ne ustvarja struktur zla.⁵² To pa je mogoče, če veren človek kot oseba ostaja tudi v dialogu z Bogom. V smislu postmoderne je treba zato svoja lastna stališča omejiti s stališči drugih in torej graditi čim širša občestva, do svetovnega občestva, ne pa stabilizirati sisteme in ustanove, čeprav brez le-teh tudi ni občestev. Zato je v luči vere ta dialog celosten in pristen le če vanj vključimo tudi Boga. Pomembno pa se je spričo modernih globalizacijskih tokov na medosebni ravni ustrezno organizirati, da bi skupnost verujočih ravno v moči vere in v popolnem zaupanju, da je Bog njeno končno upanje, mogla tudi v medsebojni ljubezni graditi to postmoderno novo stvarstvo in kljubovati vsaki globalizacijski unifikaciji sveta in tako novemu zasluževanju človeka.

Povzetek: Janez Juhant, Globalizacija, krščanstvo in demokracija

Razprava je obravnava sodobne probleme globalizacije in preučuje vlogo teologije in Cerkve v postmodernih procesih. Če je globalizacija predvsem gospodarski proces poenotenja svetovnih finančno-gospodarskih tokov, so postmoderni tokovi izziv posebej za krščanstvo in katoliško Cerkev kot globalno ustanovo, ki spoštuje človeka kot osebno bitje in

⁵² Prim. Janez Pavel II., *Skrb za socialno vprašanje*, št. 29-39.

podpira njegovo integracijo v mednarodne povezave po načelu solidarnosti, subsidiarnosti in obenem ob popolnem spoštovanju vsakega človeka naroda ali drugih manjših skupin. Mnogi menijo, da Cerkev s svojo infrastrukturo in po svojem poslanstvu ter svetovni razsežnosti lahko to nalogo opravi v dobro sodobnega človeka ter tako pospešuje sodelovanje in dialog ter krpi pripravljenost za oblikovanje svetovnega občestva. Seveda pa bo morala tudi katoliška Cerkev v ta namen stalno preverjati svoje poslanstvu v luči evangelija in posebno skrbeti za distanco do moči in oblasti, ki sta značilni za gospodarsko-finančne globalizacijske tokove. Distanca do teh tokov je izziv postmodernizma in obenem je to zahteva življenja človeka kot osebe in s tem problem njegove prihodnosti.

Ključne besede: človek, družba, globalizacija, totalitarizem, postmodernizem, krščanstvo, Cerkev, demokracija, dialog, svoboda.

Summary: Janez Juhant, Globalisation, Christianity and Democracy

The treatise deals with the present problems of globalisation and studies the role of theology and of the Church in postmodern processes. While globalisation is primarily an economic process to unify the world and its financial and economic streams, postmodern trends represent a special challenge to christianity and to the Catholic Church as a global institution respecting man as a personal being and supporting his integration into international associations in accordance with the principles of solidarity and subsidiarity and with complete respect of every man, nation and other smaller groups. It is a widespread opinion that the Church with her infrastructure, her mission and her global dimensions can carry out this task for the benefit of the contemporary man and thus further co-operation and dialogue as well as strengthen the willingness to form a global community. For this purpose the Church will have to continuously review her mission in the light of the Gospel and especially be sufficiently detached from the power that is characteristic of economic and financial globalisation trends. Keeping one's distance to these trends is a postmodern challenge and at the same time it is necessary for man if he wants to live as a person and to have a future.

Key words: man, society, globalisation, totalitarianism, postmodernism, christianity, Church, democracy, dialogue, freedom.

Drago Ocvirk - Božidar Ogrinc

Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije

Glede na to, da religija uspeva v deželah z verskim pluralizmom, sta ameriška sociologa Rodney Stark in Roger Finke prepričana, da jo je moč razložiti z modelom racionalne izbire. Ta model temelji na zbliževanju ekonomije in sociologije in se uporablja pri obravnavi številnih tradicionalnih socioloških vprašanj. Pomemben prispevek za razumevanje religije kot družbenega pojava je njuno delo *Acts of Faith*.¹ V njem na osnovi številnih empiričnih raziskav zavračata staro paradigmo, ki ima religijo za iracionalno psihološko stanje. Ne le da z novo paradigmo zavračata staro, marveč tudi empirično ovržeta njene posamezne trditve.

V uvodu avtor (odslej naprej bom govoril o avtorju) pokaže na ozadja, motive, predsodke in namere, ki so tri stoletja določali družbene vede.² Kot otrok razsvetljenstva so vede o religiji služile za napad na religijo, ki so jo ateistični misleci razglašali za zmotno in škodljivo, zaradi česar se je je treba, kar se le da hitro znebiti in jo nadomestiti. Tako je bilo do nedavnega v družbenih vedah o religiji le malo znanstvenega, čeprav njihov namen naj ne bi bil niti diskreditacija niti pospeševanje religije, ampak proučevanje, kako vpliva na odnose med ljudmi odnos z nečim presežnim. Znanost lahko namreč raziskuje človeške in družbene vidike odnosa do nečesa presežnega, ne more pa govoriti niti o njegovi ne/pristnosti niti o ne/resničnosti nečesa presežnega.

1. Značilnosti stare paradigme in pojav nove

Religija je bila že od nekdaj v središču zanimanja družboslovcev. Adam Smith, David Hume, Auguste Comte, Karl Marx, Friedrich Engels, Herbert Spencer, Edward Tyler, Max Weber, Ernest Troeltsch, Emile Durkheim, William James, Lucien Levy-Bruhl, Carl Jung in Sigmund

¹ R. Stark and R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London 2000, 343.

² Uvod lahko vzamemo kot samostojno študijo idejnih in političnih izhodišč družboslovnih ved o religiji. Kot tak je že preveden in ga bo predvidoma izdala revija *Tretji dan*, marca 2002, v številki, ki bo posvečena religiološkim vedam in njihovi obravnavi religije.

Freud so se na široko razpisali o njej. Čeprav se ti v marsičem razhajajo, pa je presenetljiva njihova soglasnost v ključnih vprašanih glede religije.

Vsi so namreč trdili, da je religija lažniva in škodljiva. Religija škodi posameznikom, ker preprečuje racionalno mišljenje, in družbi, ker podpira tirane. Stara paradigma trdi, da je religija iracionalna in da služi vladajoči eliti in pospešuje izkoriščanje množic. Marx in Engels pravita, da gresta duhovnik in posestnik vedno z roko v roki. Religije so nazadnjaški odgovor na razsvetljenstvo in napredek ter zdravilo za frustracije, prikrajšanja in trpljenje. Georg Simmel je trdil, da je religija pomirjevalno sredstvo za duševni nemir, Marx pa jo je označil za opij. Engels je trdil, da se je krščanstvo pojavilo kot religija sužnjev in osvobojenih sužnjev, kot religija revnih ljudi brez pravic in ljudi, ki so bili podjarmljeni Rimljanom. Zato religija najmočneje apelira na nižje razrede.

Drugi ključni element stare paradigme je trditev, da je religija obsojena na propad. Po sekularizacijski tezi bodo religijske institucije, dejanja in zavest izgubili svoj družbeni pomen zaradi modernizacije. Antropolog A. Wallace piše, da bo religija postala samo zanimiv zgodovinski spomin. Vera v nadnaravno bo odmrla po vsem svetu, kar bo rezultat naraščajočega znanstvenega znanja.

Tretja osnovna trditev, ki jo zagovarjajo ustanovitelji družbenih ved, je predpostavka, da je religija epifenomen, površinski pojav, brez lastnih temeljev. Čeprav religijo krivijo za toliko škodljivih posledic, menijo, da je le odsev osnovnih družbenih pojavov.

Del zagovornikov stare paradigme ima religijo za psihološki pojav. Čeprav pogosto govorijo o religiji s sociološkimi kategorijami, jo na koncu zvedejo na mentalna stanja. Celotako, ko je predmet proučevanja skupina (npr. specifična sekta), običajno primanjkuje sistematične primerjave z drugimi skupinami. Tudi Marxovo in Engelsovo pisanje o religiji je zelo psihološko, kljub sicer obveznemu omenjanju načinov produkcije in družbenega razvoja. Dokončna verzija Marxovega opazovanja je trditev, da je religija vzdihljaj zatiranega bitja, srce v brezsrčnem svetu; je opij za ljudstvo. Končno pa, kolikor so se začetniki družbenih ved o religiji zanimali za religijo kot del družbenega sistema, je bila njihova prvotna skrb obsoditi škodljive posledice religijskega pluralizma in poudariti premoč monopolnih verstev. Samo monopoli lahko vzdržujejo nesporno avtoriteto, od katere so odvisne religije. To je samo varianta starega ateističnega principa, da »religije spodbijajo druga drugo«. S. Bruce je zapisal, da pluralizem ogroža verodostojnost religijskih sistemov, ker kaže na njihov človeški izvor.

Že leta 1973 sta C. Glock in P. Hammond spoznala, da napetost med priznano teoretično učenostjo in znanstvenimi ugotovitvami zahteva novo paradigmo. Nova paradigma je ustvarila veliko literature, ki kaže, da je vera vir boljšega psihičnega in celo fizičnega zdravja, in ki zavrača apriorno trditev, da je vera škodljiva na individualni ravni. Tudi trditev, da je vera

škodljiva na družbeni ravni, je politična, ne znanstvena. Medtem ko ima stara paradigma religijo za opij, nova paradigma opazi, da je religija pogosto tudi »stimulator«. Vera je namreč spodbudila mnogo srednjeveških kmečkih in rokodelskih uporov, povzročila je ponavljajoče upore med domorodci v Afriki in Severni Ameriki proti evropskim posegom in nedavno je služila kot glavni katalizator upora proti tiranom v vzhodni Evropi.

Engels je trdil, da je bilo zgodnje krščansko gibanje zakoreninjeno v trpljenju proletariata. Dejstva pa nas bolj silijo k sklepu, da je krščanstvo najprej nagovarjalo privilegirane sloje. V podobni obliki je mnogo raziskovalcev poskušalo povezati religijo z družbenim razredom, toda njihove ugotovitve so šibke in protislovne.

Sekularizacijska teza je pokopana pod goro nasprotnih dejstev. Prvič, ni trdne zveze med religijskim deležem in modernizacijo. Drugič, celo pri narodih, kjer je verska udeležba nizka, npr. v Evropi, ogromna večina ljudi izraža stalno prepričanje v osnovna verska načela in se ima za verne. Sprevrženo je pisati o močno sekulariziranem narodu, če dve tretjini ali več ljudi trdi, da so religiozni, in se manj kot pet odstotkov ljudi izreka za ateiste. Tretjič, razširjenost znanosti ne more slediti iz sekularizacije, ker znanost in religija nista povezani.

Čeprav zagovorniki stare paradigme trdijo, da je religija epifenomen, predpostavljajo njene posledice, ki pa niso vse slabe (npr. religija krepí moralni red). Nova paradigma je popolnoma združljiva z mislijo, da ima religija mnogo učinkov. Veliko empirične literature ugotavlja, da se verni bolj držijo zakonov in norm in da imajo mesta z večjim odstotkom vernih manjši odstotek deviantnih in kriminalnih obnašanj.

Stara paradigma usmerja družboslovce v odkrivanje »resničnih« vzrokov religijskih pojavov (npr. vojna, finančni padec ali nenadni napredek, preobljudenost t). Čeprav nova paradigma odobrava trditev, da lahko svetne stiske povzročajo religijske pojave, pa zanika, da so svetni družbeni dejavniki osnova religijskih pojavov. Zagovorniki nove paradigme niti ne zahtevajo, da so vzroki za vero »materialni«, v nasprotju z idejami in prepričanji. Zavedajo se vpliva in posledic, ki ga imajo verski nauki *per se* (npr., da lahko doktrine neposredno povzročajo neučinkovitost vodstva, je zelo očitno v sodobnih novodobskih in »metafizičnih« skupinah).

Najpomembnejša odlika nove paradigme je poudarek na družbenem v nasprotju s psihološkim. Poudarjanje družbenega vidika je znamenje nove paradigme, njena največja teoretična odlika pa je identificiranje religije kot podsistema znotraj družbenega sistema: religijska ekonomija.

2. Religijska ekonomija

Religijske organizacije ne obstajajo v vakuumu in jih zato ne moremo proučevati izolirano od njihovega družbenega in kulturnega okolja. Stark

proučuje religijsko življenje znotraj celotnega koncepta in teoretičnega modela religijske ekonomije. Ta je podsistem velikih družbenih sistemov. Religijski podsistem vsake družbe je podoben podsistemu svetne komercialne ekonomije, kajti oba vključujeta medsebojno delovanje oskrbe in povpraševanja po izdelkih. Religijske ekonomije so sestavljene iz (1) tržišča sedanjih privržencev (povpraševanje), iz (2) niza organizacij (oskrbovalec, dobavitelj), ki skušajo služiti temu trgu, in iz (3) verskih nauk in praks (izdelki), ki jih ponujajo različne organizacije. Uporaba ekonomskega jezika za stvari, ki veljajo za svete, noče biti žaljiva niti zgolj metaforična. Stark hoče pokazati veliko pojasnjevalno moč, ki se lahko pridobi z uporabo osnovnih načel ekonomije za verske pojave na skupinski ali družbeni ravni. S to uporabo je že pred dvesto leti začel Adam Smith, ki je ugotovil, da je najbolj pomenljiva poteza religijske ekonomije stopnja nereguliranosti v nasprotju z državnim reguliranjem v korist monopola. Tu leži ključ za razlago različnosti družbene religije. Ustanovitelji družbenih ved so se v celoti zmotili, ko so govorili o škodljivih učinkih pluralizma in religijske konkurence.

2.1 O racionalnosti

Vsi pomembni poskusi sociološke teorije kažejo, da skušajo ljudje ob soočanju z izbiro izbrati najbolj racionalno oz. razumno možnost. Nekateri zagovorniki teorije o razumnem izboru, še posebej ekonomisti, trdijo, da skušajo ljudje dobiti največ za najmanjšo ceno. Znotraj meja svojih informacij, omejeni z razpoložljivim izborom in vodeni s svojimi prednostmi in okusi, skušajo ljudje izbirati racionalno.

Kaj pa taki kot npr. mati Terezija, ki se odrečejo udobnemu življenju in pomagajo bolnim in revnim? Ali ti tudi ravnajo racionalno? Angleški sociolog A. Heath pravi, da ti ljudje ne delujejo v okviru racionalne izbire. Toda racionalnost nima nič opraviti s cilji, za katere si ljudje prizadevajo, ampak zgolj s sredstvi, ki jih uporabljajo za dosego teh ciljev. Ko se vprašamo, ali ravna kdo racionalno, se ne sprašujemo, ali je ta oseba izbrala pravi cilj. Ljudje, kot je mati Terezija, prelamljajo načelo racionalnosti samo, če ga razumemo zelo ozko, materialistično in popolnoma egocentrično in ignoriramo veliko različnost prednosti in okusov. Mati, ki plane v gorečo hišo, da reši svojega otroka, ne deluje iracionalno. Da je človek sposoben imeti preživetje otroka za koristnejše od svojega lastnega preživetja, je zasluga človeškega duha in sposobnost ljubezni. Če trdimo, da je plemenito obnašanje v nasprotju z racionalnostjo, potem ga zvedemo na norost, na iracionalno delovanje. Večina svetovnih religij obljublja nagrado, ne samo za češčenje in vero v Boga, ampak tudi za dobro, ki ga človek stori drugemu človeku.

2.2. Racionalnost in »religijska misel«

Osnovno stališče v sodobni sociološki znanosti je trditev, da so ljudje bistveno razumska bitja razen v primeru, ko je predmet proučevanja religija. Veliko družboslovcev se še vedno drži doktrine, ki izhaja od ustanoviteljev družboslovnih ved, da je »religijska misel« v bistvu iracionalna in da igra »izbira« v religijskem delovanju majhno ali pa sploh nobene vloge. Ljudje niso sposobni pretehtati cene zahtev vere nasproti njenim koristim.

Več kot tri stoletja je veljalo v družbenih vedah prepričanje, da je versko obnašanje iracionalno predvsem zato, ker se ljudje odrekujejo in žrtvujejo na račun vere. Jasno je, da nobena razumna oseba ne bi storila česa takšnega. Seveda teh stvari ne bi počel noben razumen ateist, gotovo pa je tako obnašanje popolnoma razumno za vsakogar, ki veruje, da Bog nagradi tistega, ki se žrtvuje. Trditve o iracionalnosti verskega žrtvovanja niso omejene na velika žrtvovanja (kot npr. mučeništvo), ampak sodijo sem čisto vsakdanje stvari, kot so molitev, izpolnjevanje moralnih obveznosti, prispevek časa in denarja.

Mnenje, da je vera iracionalna, bi lahko najbolje imenovali »teorija nevednosti in nezadostnega nerazumevanja« verskega prepričanja. Ta pogled je bil posebej popularen med družboslovci z liberalnimi verskimi pogledi. Tako je npr. E. Brunner opisal neko evangeličansko zborovanje kot shod ubogih, duševno zaostalih ljudi. Kljub pogostim trditvam, da je vernost zakoreninjena v psihopatologiji, kažejo empirični podatki drugače. A. Bergin je odkril pozitiven odnos med vernostjo in duševnim zdravjem. G. Ellison je dokazal, da versko življenje poveča samospoštovanje, življenjsko zadovoljstvo in sposobnost upreti se velikim družbenim pritiskom in ima pozitiven učinek celo na fizično zdravje. M. Pollner pa je pokazal, da ima molitev zelo močne učinke na življenjsko zadovoljstvo in srečo.

Stark je napravil raziskavo med člani nekaterih zelo strogih verskih skupin, med katere sodijo tudi Jehove priče. Člani te skupnosti so bil vprašani, zakaj se po njihovem mnenju nekdo, ki resno razmišlja za vstop v to skupnost, zelo težko odloči, da bi se jim pridružil. Jehove priče so prepričane, da je največkrat razlog čas, ki ga je treba žrtvovati, kajti biti Jehova priča ne pomeni pojaviti se v nedeljo za uro ali dve, ampak je resnična obveza. Druga ovira je sramotni madež, s katerim so zaznamovani člani te skupnosti. Jehove priče ne plačujejo visoke cene pripadnosti tej skupini v tihi nevednosti ali pod pritiskom fanatične vere. Zavedajo se, da je cena pripadnosti tej skupnosti zelo visoka. O tem se odkrito pogovarjajo tako med seboj kakor tudi z drugimi, ki niso člani njihove skupnosti. Zato ostajajo v njej samo tako dolgo, dokler menijo, da imajo dobre razloge za plačevanje tako visoke cene. Po razočaranju, ker leta 1975 ni bilo napovedanega konca sveta, je veliko članov zapustilo skupnost Jehovih prič, povprečna stopnja obveze pri tistih, ki so ostali, pa je strmo padla.

Nedavno je anonimni časopisni kritik obsodil trditve o racionalnih religijskih izbirah na osnovi prepričanja, da pripadniki zelo zahtevnih verskih skupnosti ne cenijo stvari enako, kakor jih cenijo drugi. Ko npr. »fundamentalisti« darujejo veliko časa ali denarja svoji skupnosti, storijo to brez kakšnega posebnega občutka, da so nekaj žrtvovali, ker imajo drugačno osnovo za vrednotenje stvari. Raziskava je pokazala, da ameriški »fundamentalisti« celo nekoliko bolj kot drugi Američani vrednotijo čas, denar, kariero in udobno življenje kot nekaj, kar je zelo pomembno.

Po podatkih raziskav so člani nekaterih veroizpovedi mnogo bolj radodarni kot drugi. Katoličani in liberalni protestanti prispevajo za svojo Cerkev mnogo manj kakor pa konzervativni protestanti in mormoni. Raziskava je tudi pokazala, da katoličani in liberalni protestanti zelo nizko rangirajo svojo Cerkev, medtem ko jo konzervativni protestanti in mormoni zelo visoko. Koleracija med stopnjo darovanja in stopnjo vrednotenja je zelo visoka.

Čeprav je bilo versko obnašanje dolgo edino področje v sociologiji, kjer je bil racionalni element izključen, pa raziskave kažejo, da je to obnašanje osnovano na preračunavanju cene in koristi in je zato racionalno obnašanje v istem smislu, kot so racionalna druga obnašanja.

3. Religijske izbire in spreobrnjenje

Že v majhnih, predpismenih družbah so ljudje imeli versko izbiro. Ne samo, da so lahko izbirali med vernostjo in nevernostjo, ampak so lahko izbirali med več načini verskega izražanja, ki so jim bili na voljo. S tem, ko nastajajo nova verska gibanja, se morajo ljudje odločiti, ali bodo zamenjali svojo vero ali pa se bodo še naprej držali starega verskega izročila.

Večina ljudi ostane znotraj iste verske organizacije, v kateri so se rodili. Kadar pa že izberejo drugo vero, se pogosteje priključijo novi skupini znotraj istega verskega izročila. Denimo katoličan prej postane protestant in obratno, kakor pa kdo od njiju hindujc. Glede na družbeni kapital – družbeni kapital pomeni tu vse tiste odnose in vezi z drugimi, ki jih gojimo v kakšni skupnosti – ima prestop znotraj istega verskega izročila veliko nižjo ceno kot prestop k bolj tuji veri. Ljudje se tako nagibajo k izbiri, ki bi čim bolj ohranila njihov verski družbeni kapital. Zastavlja se vprašanje, zakaj se nekateri ljudje odločijo za novo vero.

Do nedavnega je tako v sociološki kot v religiološki znanosti veljala predpostavka, da se ljudje spreobračajo zaradi privlačnosti kake nove doktrine. Nesoglasje med sociologi in religiologi pa se je nanašalo na vlogo racionalnosti v tej privlačnosti. Medtem ko so sociologi poudarjali iracionalni element, pa so religiologi poudarjali, da je razlog za prestop v spoznanju teoloških prednosti enega nauka pred drugim. V podobni ob-

liki so se tako sociologi kot religiologi zanašali na doktrinalno privlačnost tudi v primeru, ko so razlagali nepričakovane množične prestopne. Nesoglasje med njimi pa se je zopet nanašalo na element racionalnosti. Sociologi so poudarjali iracionalnost takega kolektivnega obnašanja («čredni nagon», «nalezljiva množična psihologija», «kolektivna zavest», «kolektivna nezavest»), religiologi pa so množične prestopne pripisovali prerokom ali pridigarjem, ki so ljudem odkrili luč resnice.

V zgodnjih šestdesetih letih sta bila John Lofland in Rodney Stark prva sociologa, ki sta med ljudi in opazovala ljudi, ki so prestopili v nova verska gibanja. Do takrat je večina sociologov razlagala spreobrnjenje v povezavi z izgubo ideološke ali teološke privlačnosti. Lofland in Stark pa sta ugotovila, da ima pri spreobrnjenju bistveno vlogo povezanost med ljudmi. Ljudje se vključijo v drugo versko skupnost, kadar se močneje povežejo z ljudmi, ki izpovedujejo drugo vero.

Mormonska skupnost se od svojega začetka leta 1830 širi na osnovi sorodstvenih in prijateljskih povezav. Tudi danes, ko je mormonov v svetu že čez deset milijonov, poteka njihovo misijonarjenje na osnovi sklepanja toplih odnosov in prijateljstev. Kadar mormoni trkajo na vrata tujcev, od tisoč ljudi eden pristopi k njim, a ne takoj, ampak po mnogih srečanjih, ko se med njimi splete prijateljstvo. Pri osebah, s katerimi misijonarji vzpostavijo osebni stik na domu, je rezultat spreobrnjenja petdesetodstoten. Ta vzorec ni posebnost mormonskega misijonarjenja; vsa uspešna verska gibanja se širijo tako.

Nekateri učenjaki, še posebej sociologi, ki poudarjajo versko iracionalnost, hočejo interpretirati osrednjost mrežnih povezav pri spreobrnjenju kot dokaz, da spreobrnjenje ni osnovano na racionalni izbiri. Za večino ljudi spreobrnjenje ni konec poti iskanja primerne vere, pri čemer bi predvidno preračunavali koristi potencialne alternative. Spreobrnjenje je bolj stvar ponovne socializacije kot izbire, in v tem smislu so spreobrnjenci bolj ali manj pasivne žrtve družbenega procesa onstran njihovega razumevanja in nadzora.

Toda zakaj pa bi naj bilo bolj racionalno, če se človek spreobrne zaradi privlačnosti nauka, kot pa če sprejme drugo vero zaradi pričevanja družine ali prijateljev? Ali je bolj racionalno, če se ljudje odločijo za nakup avtomobila zaradi reklam ali zaradi izkušnje prijateljev ali družine? Seveda Stark ne trdi, da nauk ni pomemben, ampak dokazuje, da ima ta običajno drugotno vlogo pri začetnem izboru, medtem ko kasneje pogosto postane osrednji vidik odločitve za vero.

4. Verska skupinska dinamika

Verske skupnosti lahko namestimo vzdolž osi, ki kaže napetost med versko skupnostjo in njenim družbenim in kulturnim okoljem. Napetost

se nanaša na stopnjo posebnosti, ločevanja in nasprotovanja med skupnostjo in »zunanjim« svetom. Cerkve so verske skupnosti s sorazmerno nizko stopnjo napetosti z okoljem, saj ne nalagajo bistveno več moralnih zahtev, kot jih nalaga v družbi prevladujoči moralni kodeks, medtem ko sekte bolj nasprotujejo svojemu okolju. Čim večja je stopnja napetosti z okoljem, tem večja je cena pripadnosti verski skupnosti.

4.1. Zakaj pripadnost sektam?

Zastavlja se vprašanje, zakaj ljudje sploh pripadajo sektam, če je cena pripadnosti tako visoka. Odgovor najdemo v osnovah ekonomije. Cena je namreč samo en dejavnik v izmenjavi, drugi dejavnik je kvaliteta, kombinacija obeh pa daje oceno vrednosti.

Ne samo da verske skupnosti z višjo ceno nudijo vrednejše pridobitve, ampak ustvarjajo stopnjo zahtevnosti, ki je potrebna za maksimiranje individualnega zaupanja vanjo: (1) v resničnost njenega temeljnega nauka, (2) v učinkovitost njenih običajev in (3) v gotovost njenih onstranskih nagrad. To se dogaja na dva načina: s primerom in izključevanjem.

S primerom: če ljudje pokažejo visoko stopnjo pripadnosti in izrazijo zaupanje, da je njihova vera resnična in učinkovita, potem se jim ljudje okrog njih pridružijo. Z izključevanjem: Mancur Olson je opazil, da se racionalne osebe izogibajo prispevkov za ustvarjanje javnih dobrin. Te sicer poskušajo v kar največji meri uživati, ne da bi zato kar koli sami storili ali dali. Olson imenuje te ljudi »prosti jezdeci« in pojasni, zakaj morajo družbe ščititi same sebe pred izkoriščanjem v tej obliki, in zakaj morajo vlade siliti državljanke, da plačujejo ustrezen delež, davke.

Malo zahtevno občestvo je žrtev »prostega jezdenja«, ker so skupne dobrine (verski obredi, poroke, pogrebi) ena najpomembnejših verskih značilnosti in jih je težko odreči. To pa seveda pospešuje število »prostih jezdecev«. L. Iannaccone ugotavlja, da bi lahko v verskih skupnostih preprečili »proste jezdece« z visokimi zahtevami za vsakogar. Tako bi se potencialni člani morali odločiti, ali bodo polno pripadali skupini ali pa sploh ne. V tem primeru bi bili »prosti jezdeci« izključeni.

Resničen primer posledic izključevanja »prostih jezdecev« iz občestva so Jehove priče, ki so z njim preprečili, da bi bili »prosti jezdeci« zgled slabih vernikov njihovega občestva. Z izključevanjem se je okrepila identifikacija s skupnostjo, narasla je pogostnost molitve, znižalo se je kajenje, zahajanje v gostilne itd. Podobni rezultati so se pokazali tudi, ko so se aktivni mormoni primerjali z drugimi, ki so bili mormoni le po imenu. Veliko aktivnost povprečnega občestva obeh ver lahko pojasnimo z visoko vrednostjo verskih nagrad in zavarovanjem pred »prostimi jezdeci«. V zelo zahtevnih občestvih je tudi veliko razvedrila in zabave, pripadnikom pa nudijo precejšnjo emocionalno in materialno varnost.

Raziskave kažejo, da rastejo visoko zahtevne verske skupnosti, medtem ko nizko zahtevne doživljajo osip. Mormoni in Jehove priče, ki spadajo med svetovno najhitreje rastoča verska gibanja, načrtno omejujejo število članov krajevnega občestva, ker se z večanjem občestva redči družbena mreža. Manjša ko je gostota družbene mreže v skupnosti, nižja je povprečna stopnja prakticiranja in manj učinkovito je nadzorovanje pripadnikovega obnašanja. Večje ko je občestvo, večji je odstotek »prostih jezdecov«. Tako se Jehove priče nagibajo k temu, da se občestvo razdeli, ko njegovo število prekorači dvesto članov, mormonsko občestvo pa se razdeli, ko presega tristo članov. Voditelji občestev pravijo, da so majhne skupine (približno deset članov) osnovna enota skupinskega življenja, ker lahko poskrbijo za odgovornost, izobrazbo, spodbudo in podporo slehernemu svojemu članu.

4.2. Katoliški duhovni poklici

V zadnjih treh desetletjih je v Ameriki in v večjem delu zahodne Evrope prišlo do naglega osipa katoliških duhovnih poklicev, kar je med sociologi zbudilo veliko zanimanje. Pojavilo se je več razlag tega pojava. Najbolj razširjena je odgovornost za osip duhovnih poklicev pripisala cerkveni hierarhiji. Nove generacije katoličanov naj ne bi bile pripravljene na žrtve in odpovedi, kot so obljuba celibata, pokorščine in za redovnike še uboštva, ki jih Cerkev zahteva za duhovni poklic. Po tej razlagi je osip duhovnih poklicev povezan z nepopustljivostjo škofov, ki da zavračajo bolj liberalne reforme. V podporo tej razlagi je veliko študij, ki so bile narejene v šestdesetih in sedemdesetih letih, potrdilo, da je celibat najbolj pogost vzrok duhovniških izstopov.

Nekatere druge študije o redovnicah pa odgovornosti za osip duhovnih poklicev niso pripisale Cerkvi, ampak so poudarile, kako so družbene spremembe zmanjšale privlačnost redovnega poklica med katoliškimi dekleti. Nagel osip ženskih redovnih poklicev je treba pripisati hitrim družbenim spremembam, s čimer so ženske pridobile več posvetnih možnosti za uspešno življenje. Še posebej v ekonomsko razvitih državah se ženske manj nagibajo temu, da bi delale kariero v okviru redovnih zaobljub. Empirične raziskave so res potrdile, da je v deželah, kjer imajo ženske več posvetnih možnosti, manj redovnih poklicev. Večji ko je delež žensk na vodstvenih položajih in med intelektualci, večji je osip duhovnih poklicev med katoliškimi ženskami.

Drugi spet dokazujejo, da je osip duhovnih poklicev povezan z radikalnimi spremembami drugega vatikanskega koncila. Z odpravo nekaterih najbolj vzvišenih vidikov redovništva se je zmanjšalo tudi zadovoljstvo v tem poklicu. Tako je koncil npr. odpravil nauk, da je redovno življenje duhovno najbolj vzvišeno, ko je utemeljil poklicanost k svetosti vseh ka-

toličanov – laikov, duhovnikov in redovnikov - v skupni krstni poklicanosti in poslanstvu. S tem, ko so številni redovniki opustili svoja posebna redovna oblačila zaradi koncilске posodobitve, se niso več razlikovali od drugih in v javnosti niso bili več deležni posebnega spoštovanja.

Študija, ki se nanaša na število ameriških redovnic v letih 1948-1995, kaže, da je število redovnic naraščalo vse do sredine šestdesetih let, ko se je začel nagel osip redovnih poklicev. Ta študija jasno kaže, da ni povezave med deležem zaposlenih žensk in osipom duhovnih poklicev, kajti posvetne možnosti za ženske predstavljajo dolg in postopen proces, medtem ko je bil osip duhovnih poklicev skrajno nenaden in hiter. Ne zadostnost teze o posvetnih možnostih se kaže tudi v naglem upadu moških duhovnih poklicev v sredini šestdesetih let. Krivulja, ki kaže število moških redovnikov in bogoslovcev v letih 1948-1995, je zelo podobna krivulji, ki kaže število redovnic v tem obdobju, le da je bil osip moških duhovnih poklicev nekoliko hitrejši.

4.3. Drugi vaticanski koncil in duhovni poklici

Trije dokumenti drugega vaticanskega koncila so spodbudili nagle spremembe v redovnem življenju. *Konstitucija o Cerkvi* razglasi, da so vsi kristjani poklicani k svetosti; tako izenači svetost duhovnikov in redovnikov s svetostjo laikov. S tem je odpravljena tradicionalna miselnost, da lahko samo posvečeni dosežejo resnično duhovno popolnost. *Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* prekliča prednost umika iz »grešnega sveta« in poziva k polni udeležbi v svetu. Ta dokument poudarja posodobitev celotnega načina redovnega življenja. Tretji dokument, *Odlok o času primerni prenovi redovnega življenja*, pa poudarja, naj način življenja, molitve in dela ustreza sedanjim telesnim in duševnim okoliščinam članov. Tako so kmalu celotni redovi zapustili svoje samostane, redovniki so začeli živeti razpršeno po stanovanjih, mnogokrat brez sostanovalcev, oblečeni kakor drugi ljudje. Take spremembe, skupaj z zanikanjem posebne svetosti, ki bi bila pridobljena z duhovnim poklicem, so spremenile redovno žrtev v zastojniški strošek, brez posebnega ugleda in pomena. Zakaj biti poleg učiteljskega poklica še nuna? Kaj dobi ženska v zameno za obljubo čistosti, pokorščine in uboštva, če živi sama v stanovanju, kjer njeno duhovno življenje ni povezano s skupnostjo in ji njeno redovno življenje ne prinaša posebne svetosti?

V ZDA, Kanadi, Franciji in Nizozemski je število redovnic padlo leta 1966, v Nemčiji in Veliki Britaniji leta 1967. Padec števila ženskih redovnih poklicev je bil v vseh šestih deželah zelo velik. Zanimivo pa je, da je število redovnih poklicev v Španiji in na Portugalskem naraščalo vse do konca šestdesetih let. Zastavlja se vprašanje, zakaj. Skrajno konzervativna Cerkev v teh državah je zavlačevala z objavo nekaterih koncilskih dokumentov,

posebej tistih, ki se tičejo redovništva. V obeh primerih je bila izolacija krajevne Cerkve večja tudi zaradi avtoritarne vlade, ki je imela pravico veta pri imenovanju škofov. V sedemdesetih letih novi demokratični vladi nista več nadzorovali imenovanje škofov in obe Cerkvi sta postali daleč bolj liberalni. V teh novih okoliščinah pa je v obeh državah prišlo do naglega upada števila redovnih poklicev.

Te ugotovitve kažejo na obratno sorazmerje med modernizacijo in duhovnimi poklici. Tako lahko zaključimo, da more Katoliška cerkev poživiti rast duhovnih poklicev na dva načina: ali z znižanjem cen in s sprejetjem nižje stopnje zahtevnosti ali pa z vzpostavitvijo tradicionalnih koristi redovniškega življenja. Papež Janez Pavel II. skuša poživiti rast duhovnih poklicev s to drugo strategijo. Tako so bili nekateri redovi »demodernizirani«, nastale pa so tudi številne nove skupnosti posvečenega življenja, ki so po večini bistveno bolj tradicionalne. Raziskava, ki je zajela nekatere ameriške škofije, je pokazala, da se v tradicionalnih škofijah kar štirikrat več mladih odloči za duhovništvo kakor pa v naprednih.

D. Hoge je v raziskavi spraševal duhovnike, ali nameravajo zapustiti duhovništvo ali ne in ali menijo, da jim je posvečenje dalo nov status, po katerem se bistveno razlikujejo od laikov. Za škofijske duhovnike je največja cena, ki jo morajo plačati za duhovništvo, celibat, osamljenost in težave s cerkvenimi oblastmi, kar največkrat tudi napoveduje zapustitev duhovniškega poklica. Toda duhovniki, ki so prepričani, da jim duhovništvo daje nekaj več, kakor imajo laiki, ne mislijo zapustiti duhovniškega poklica. Duhovniki, ki v skladu z dokumenti drugega vatikanskega koncila ne mislijo, da so deležni kakšnega posebnega statusa, imajo mnogo manj razlogov, da vztrajajo v duhovniškem poklicu. Pri redovnikih pa se, za razliko od škofijskih duhovnikov, težave stekajo okrog vloge, ki naj bi jo imel redovni duhovnik, in okrog nezadostnega skupnega življenja. Pri redovnikih ima torej odločilno vlogo močna skupnost in jasno poslanstvo.

Osip duhovnih poklicev je nastopil takoj po zaključku drugega vatikanskega koncila, kar kaže, da so k osipu prispevale koncilске reforme. Raziskava je pokazala, da so ženski redovi, v katerih so redovnice zamenjale svoje uniforme za posvetna oblačila, imeli znatno manj novink.

Zakaj novince bolj privlačijo skupnosti, ki več zahtevajo od svojih članov? Odgovor je v vzajemni povezavi med ceno članstva in vrednostjo nagrad. S tem, ko je drugi vatikanski koncil napravil članstvo v redovnih skupnostih bolj poceni, so se zelo zmanjšale nagrade, ki so jih deležni člani redovnih ustanov. Zdi se, da je treba za poživitev duhovnih poklicev vzpostaviti prvotne verske nagrade. Žrtvovanje in nagrajevanje sta namreč zapleteno povezana; samo tisti redovi, ki veliko zahtevajo od svojih članov, so sposobni tudi veliko dati. Novinci sprejemajo visoke cene, ker jih privlači bogastvo družbenih in verskih nagrad, ki jih nudijo trdne skupnosti redovnega življenja.

Podpora tradicionalno visokim zahtevam ne pomeni, da je najbolj učinkovita strategija vrnitev k redovnemu življenju, kakršno je bilo pred drugim vatikanskim koncilom, kajti redovi lahko postanejo preveč strogi in togi, da bi še bili privlačni za nove člane. Zdi se, da se nova generacija redovnih skupnosti zaveda nujnosti uravnoteženja tradicije in prilagoditve drugačnim časom, nujnosti inovativnega obrata k tradiciji!

5. Verska ekonomija

Verska ekonomija je sestavljena iz vseh verskih aktivnosti, ki nastopajo v kaki družbi: iz (1) »tržišča« sedanjih in potencialnih pripadnikov, iz (2) skupine ljudi ene ali več organizacij, ki skušajo pritegniti ali obdržati pripadnike, in iz (3) verske kulture, ki jo nudijo te organizacije. Vse verske ekonomije vsebujejo niz sorazmerno stalnih tržnih niš. Niše so tržni segmenti potencialnih pripadnikov, ki so jim skupne posebne verske preference (potrebe, okusi in pričakovanja). Veliko lažje je opisati razpored tržnih niš, kakor razložiti, zakaj tržne niše obstajajo. Sociologi večinoma pripisujejo različnost verskega okusa različnim družbenim razredom. Družbeni razredi imajo pri tem gotovo neko vlogo, saj je dokazano, da se privilegirani razredi nagibajo k manj zahtevnim in bolj poceni religijam kakor manj privilegirani razredi. Kot pravi Adam Smith, nudijo verske skupnosti dva različna sistema moralnosti: strogega oz. resnega in liberalnega oz. ohlapnega. Strogi sistem se obrača na povprečne ljudi, medtem ko se liberalni na »ljudi z okusom«.

Čeprav so družbeni razredi osnova za niše, pa gotovo niso edina osnova, niti ne najpomembnejša. Dokazano je, da se ženske veliko bolj kot moški nagibajo k zahtevnejšim religijam. Podobno prednost visoko zahtevnih religij zasledimo tudi pri etničnih manjšinah. Prezreti ne smemo niti eksistencialnih dejavnikov, ki izvirajo iz posameznih življenjskih dogodkov (npr. nekaterim ljudem se verski čut okrepi preko stisk in težav, ki jih prebrodijo, in kasneje svoji veri pripišejo mnogo koristi).

Visoko zahtevne religije so za bolj privilegirane ljudi »predrage«. Toda kljub dejstvu, da se privilegirani ljudje navadno nagibajo k manj zahtevnim religijam, pa so ti ljudje pogosto med vodilnimi pri oblikovanju novih verskih skupnosti ali sekt.

Preoblikovanje sekt v cerkve je postopno, kajti verska »podjetja« ne skačejo od ene niše do druge, ampak počasi znižujejo zahtevnost. Vendar pa večina sekt ne uspe preiti v cerkve, ampak ostajajo majhne skupnosti, ki počasi propadejo. Razlogov, zakaj večina sekt ne uspe, je veliko. Pogosto ne uspejo zaradi želje po zelo atraktivnih in posebnih »produktih«. Druge ne uspejo zaradi neučinkovitega marketinga. Spet druge ne uspejo zaradi notranjih strankarskih bojev ali zaradi neučinkovitega vodstva. Včasih sekte začnejo s stopnjo, ki dejansko preprečuje večjo okre-

pitev. Mnogo sekt se oblikuje okrog ene same osebe z izjemnimi talenti, tako da je voditelj preveč obdan z odnosi znotraj skupnosti in ni zmožen oblikovati novih povezav z drugimi ljudmi. Neuspeh mnogih sekt izvira iz pomanjkanja ustreznega tržnega odpiranja.

6. Verska konkurenca in zahtevnost

Dolgo je veljala teza, da pluralizem škoduje religiji, ker konkurenčne religije druga drugi spodbijajo verodostojnost. Ta pogled o razkrojevalnem učinku pluralizma je v popolnem nasprotju z ameriško izkušnjo. Leta 1776 je Cerkvi pripadalo okrog 17 odstotkov Američanov. Toda kakor so se razvijali svobodni tržni pogoji in so se pojavljale nove veroizpovedi, tako se je večal tudi obisk in pripadnost cerkvam. Leta 1850 je cerkvam pripadalo okrog 34 odstotkov Američanov, kar dvakrat več kot Angležev. Leta 1900 je cerkvam pripadala že polovica Američanov, danes pa je skoraj dve tretjini Američanov vključenih v kako krajevno občestvo.

Nereguliranost verske ekonomije teži k pluralnosti. Ko so verske ekonomije neregulirane in konkurenčne, je celotna raven udeležbe v verskem življenju zelo visoka. In obratno: če ni konkurence, prevladujoče podjetje ni zmožno oskrbovati celotnega tržišča, zato je rezultat nizka raven udeležbe. Vendar pa tudi tam, kjer je konkurenca omejena, lahko religijska podjetja povzročijo visoko stopnjo udeležbe, če služijo kot primarno organizacijsko sredstvo v družbenih konfliktih. Tako npr. visoka stopnja katoliške obveze na Irskem in v Quebecu simbolizira in vzdržuje odpor proti angleški vladajoči eliti v teh družbah. Katoliška pobožnost je neločljivi del irskega in francosko-kanadskega nacionalizma.

Pluralizem postane nad določeno stopnjo odvečen. Obstaja zgornja meja, onkraj katere je tržišče zasičeno, in dodatna konkurenca in raznolikost ne povečujeta udeležbe v verskem življenju.

Vsi protestantski narodi razen Angleži imajo uradne državne cerkve s cerkvenimi davki in drugimi državnimi dohodki. V nekaterih zahodnoevropskih katoliških deželah vzdržuje Katoliško cerkev država ali pa uživa katolištvo kakšne posebne prednosti, tako da gre za nekakšno »državno« cerkev. Vendar te podružbene religijske ekonomije oslabijo verske skupnosti na več načinov. Prvič, država pogosto vsili svoje poglede cerkvenemu učenju in delovanju, vedno tako, da napravi cerkev manj zahtevno. Politiki, ki podpirajo državne cerkve, pogosto trdijo, da imajo pravico nadzorovati cerkvena imenovanja in jo pogosto uporabljajo za izbiro na osnovi doktrinalnih pogledov. Drugič, kot je že poudaril Adam Smith, poddržavljene religije podpirajo duhovniško brezdjelje. Tretjič, državne cerkve ne podpirajo samo brezdjelja duhovnikov, ampak tudi lenobo laikov, ker ljudje vrednotijo stvari glede na njihovo ceno. Če cerkvena skupnost ni odvisna od prostovoljnih prispevkov, potem nima veliko ugleda. Zato je posledici-

ca brezplačne religije mala aktivnost njenih članov. In četrtič, kljub trditvam o verski svobodi, pri vseh teh ljudstvih države neposredno ovirajo in omejujejo potencialne konkurente državnim cerkvam.

V primerjavi s protestantskimi državnimi Cerkvami je v zahodni Evropi bistveno višji obisk pri katoliških ljudstvih. Katoliška cerkev je aktivnejša od protestantskih. Adam Smith pravi, da je vzrok za to v odvisnosti nižje duhovščine od prostovoljnega darovanja ljudi. Katoliška cerkev tudi ni dovolila direktnega vladnega posredovanja v svoje verske zadeve, čeprav so ponekod vlade imele določen vpliv pri imenovanju škofov. Toda Katoliška cerkev ni bila nikjer resnična veja vlade, kot je to pri protestantskih državnih cerkvah v Skandinaviji. V Katoliški cerkvi je tudi mnogo redov, ki nudijo različice doktrinalnih poudarkov in različne načine čaščenja. Naslednji pomembni dejavnik pa je nedvomno celibat duhovnikov in redovnikov.

Presenetljivo je, da je pri ljudstvih, kjer se imajo skoraj vsi ljudje za katoličane, veliko pomanjkanje duhovnikov. V Hondurasu, kjer je 96 odstotkov katoličanov, je povprečno 0,6 duhovnika na 10.000 katoličanov; veliko pomanjkanje duhovnikov je po vsej Latinski Ameriki. Zanimivo, da je prav tam, kjer je približno devetdeset odstotkov katoličanov, zelo veliko kanadskih in ameriških protestantskih misijonarjev: v Boliviji pride 0,3 katoliškega duhovnika na enega protestantskega misijonarja, v Hondurasu 0,2, v Panami in Guatemali 0,5 katoliškega duhovnika na protestantskega misijonarja. Raziskava, ki je zajela 45 narodov, v katerih je aktivna Katoliška cerkev, je pokazala, da manjši ko je odstotek katoličanov, več je duhovnikov na tisoč katoličanov. Angažiranje katoličanov je večje - mašniško posvečenje je barometer angažiranja - kjer se mora Cerkev soočiti z nekatoliško večino.

In kakšno je stanje v Vzhodni Evropi? Po padcu komunizma je prišlo do verskega preporoda. Vprašanje pa je, kakšna bo prihodnost vere po tem preporodu. To bo seveda predmet proučevanja v naslednjih desetletjih. Kljub temu pa lahko rečemo, da bo stopnja vernosti pri teh narodih odvisna od stopnje svobodne tržne verske ekonomije (verski pluralizem) oziroma od vrnitve k visoko reguliranemu in podružbenemu verskemu tržišču (državna privilegirana Cerkev).

7. Kritičen pogled na Starkovo ekonomsko teorijo religije

Starkova in Finkejeva teorija je vsekakor vredna pozornosti, vprašanje pa je, če jo je mogoče posplošiti in jo imeti za zadnji ključ verske pripadnosti, izbiro te pripadnosti ali menjavo. Nedvomno, da se ljudje obnašajo glede na večje ali manjše vložke in temu ustrezne dobitke. Vendar tržna ali ekonomska logika še zdaleč ne more razložiti vseh oblik človekovega delovanja, ker je človek veliko več kakor le kupec ali prodajalec. Tu

naša avtorja preveč poenostavljata, ko odmisli ta požrtvovalnost in poklic, zastonjskost in milostnost, hrepenenje po drugem in drugačnem: jazu, sočloveku, svetu ... Bogu.

Ko Stark in Finke npr. dokazujeta, da tekmovalnost pogloblja religioznost pri paru, kjer je eden takšne, drug drugačne vere, to gotovo drži v nekaterih primerih, v drugih pa ne. Če se katoličan v Sloveniji poroči z nekatoličanom, se skoraj redno tudi sam odtuji svoji veri. Muslimanke npr. ne smejo poročiti nemuslimana, če pa nemuslimanka poroči muslimana, mora sprejeti njegovo vero. To je eden glavnih vzrokov, da se je islam ohranil na Kitajskem vse od 8. stoletja dalje, medtem ko je krščanstvo tam kar trikrat poniknilo. Kakor se more verska pripadnost okrepiti zaradi pluralizma, tako se lahko zrelativizira in se ljudje zaradi velike ponudbe ne znajdejo več in zdrsejo v versko brezbržnost. In te ni malo prav tam, kjer je verski pluralizem, medtem ko je v enoverskih družbah – vzemimo islam v arabskih deželah - brezbržnosti manj. Nenazadnje so sociologi dolgo govorili o »sociološki veri«, se pravi o veri, ki jo človek prakticira zaradi družbenega okolja. Še zlasti tam, kjer so bili sociologi vključeni v državno represijo proti katolištvu kot npr. pri nas, so poskušali takšno vero povsem diskreditirati, ker so vedeli, da bodo tako načeli povezanost in solidarnost med vernimi.

Kljub tem in še drugim lepotnim napakam je Starkovo in Finkejevo delo vredno pozornosti, ker da misliti in odpira nova obzorja predvsem tistim, ki se ukvarjajo s pastoralnim delom. Je pa dobrodošlo tudi zaradi tega, ker v sociologijo religije vnaša neke nove ideje in kot konkurenčna teorija relativizira sekularistično in marksistično teorijo, ki sta si pri nas lastile monopol na tem področju in pridno prilivali gorivo protiverski propagandi.

Povzetek: Drago Ocvirk - Božidar Ogrinc, Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije

Rodney Stark in Roger Finke sta v delu *Acts of Faith* uporabila ekonomsko teorijo, ki jo je razvila Chicaška šola, na verskem delovanju človeka. Človeka naj bi tako tudi na tem področju delovanja vodila želja po čim večjem dobičku s čim manjšimi vložki. Teorija racionalnega obnašanja odkriva nekatere nove vidike, zanimive predvsem za človeka v pastoralnem delu, kar ta pregledni članek tudi pokaže. Vendar pa kritično ovrednotenje te teorije pokaže, da ni moč v celoti zvesti vernika in vere v ta okvir. Pomanjkljivostim navkljub je delo koristno in vredno branja.

Ključne besede: Sociologija religije, racionalna teorija izbire, Rodney Stark, Katoliška cerkev, duhovni poklici, sekte.

Summary: **Božidar Ogrinc - Drago Ocvirk CM, Acts of Faith: Explanation of the Human Side of Religion**

Rodney Stark and Roger Finke in their work *Acts of Faith* used the economic theory developed by the Chicago school to explain man's religious activity. Thus, also in this area of activity man is supposed to be led by the wish to achieve the largest possible profit by the smallest possible investments. The theory of rational behaviour shows some new aspects that can be of interest for anybody employed in pastoral work. The present article gives a survey of this theory and ends with a critical evaluation thereof. Namely, the theory falls short of being able to completely put man down to these causes. In spite of its shortcomings the book is useful and worth reading.

Key words: sociology of religion, rational theory of choice, Stark, Catholic Church, spiritual vocations, sects.

Mateja Pevec Rozman

Življenje kot vrednota?

Pogled na življenje s posebnim ozirom na katoliško in protestantsko stališče ter razvoj slovenske zakonodaje o umetni prekinitvi nosečnosti

Uvod

Populacijska politika posamezne države je lahko rešilna bilka ali rabelj narodove prihodnosti. Njen vpliv ne zadeva samo odnosov med spoloma, v družini, temveč cel narod, celo druge narode in končno, celotno svetovno prebivalstvo. Naloga politike je, da opozarja tudi na ekološke probleme, kot so vprašanje pitne vode, zdrave hrane, izkoriščanje naravnih virov (surovine, rudnine), onesnaževanje zraka itn. Tudi pregosta poseljenost določenih področij lahko pomeni ekološko katastrofo.

Predvsem v drugi polovici dvajsetega stoletja se je veliko govorilo o posledicah prenaseljenosti zemeljske oble (na problem prenaseljenosti je opozarjal t.i. Rimski klub), vendar so se prerokovanja v zvezi s tem kmalu izkazala za prenaglana in zgrešena. Rast prebivalstva se je predvsem v razvitem svetu zmanjšala, v nekaterih državah je enaka ali celo nižja od smrtnosti.¹ Danes bi se morali spraševati o problemu nesorazmerne naseljenosti (prenasičenost mest, izumiranje podeželja, predvsem visokogorskih kmetij). Sodobni pojav je tudi vedno večje število samskih moških in žensk, med katerimi se nekateri zaradi lagodja in neodgovornosti ne spustijo v resno zvezo. Pehanje za uspeh in kariero mnogokrat ne dopušča časa za osebno življenje, preokupiranost z delom nadomešča potrebo po stalnem partnerju. Zahodna Evropa postaja civilizacija samcev, individualistov in ostarelih ljudi.² Nagon po maksimalni zadovoljitvi lastnih potreb postaja gonilna sila zahodnega človeka.

Prenaseljenost prebivalstva ni več največji populacijski problem. Vedno bolj so zaskrbljujoči novi suženjsko-lastniški odnosi (novi imperializem v iskanju poceni delovne sile), ko bogate države oz. multinaciona-

¹ Glej npr. L. Gosar, *Število splavov raste, rojstev pa je vse manj - za Slovence evtanazija ne bo potrebna*, v: *Delo*, 12.12.1989.

² Prim. A. Mlinar, *Bioetika*, Skripta za predmet Posebna moralna teologija, Teološka fakulteta, Ljubljana, 1999, 82.

lna podjetja gradijo svoje tovarne v nižje razvitih deželah in tam zaposlujejo poceni delovno silo. To sicer za promile dviguje življenjski standard v nerazvitih državah (mnogokrat žal tudi na račun izkoriščanja otroške delovne sile, npr. v Indiji, na Kitajskem, v Afriki), hkrati pa povzroča socialne nemire v razvitih deželah zaradi vedno številnejših množičnih odpustov z delovnih mest (npr. Francija - Danone, Švedska - Ericsson).

Med grobe in nedopustne posege tehnološke kulture v populacijsko problematiko lahko štejemo tudi promocijo splava kot sredstva za uravnavanje rojstev, prav tako sterilizacijo, umetno oplojevanje z biomedicinsko pomočjo in evtanazijo, ki v zadnjem času dobivata vedno širše razsežnosti. Nerazumljivo je, da politika, ki se čuti pristojna za uravnavanje rasti prebivalstva in je zaskrbljena nad upadom natalitete, kot sredstvo za urejanje rojstev dopušča umetno prekinitev nosečnosti. Nerazumljivo je, da jo skrbi za prihodnost naroda, da pa se ne zmeni za prihodnost družine, ki je osnovna celica vsake družbe. Moderna država, kjer prevladuje individualistični liberalizem, je v resnici najbolj zaskrbljena sama zase. To pomeni, da je nacionalni interes lahko pretveza za uresničevanje interesov posameznikov oz. manjšine. Tudi pri presojanju znanstvenosti, moralnosti ali strokovnosti ni pomemben argument, stroka, temveč politični interes oz. politična pripadnost. Slabo je, kadar v perečih problemih, ki se pojavijo v kaki družbi, prevladajo spolitizirani argumenti moči nad strokovno močjo argumentov.

Kakšno populacijsko politiko vodi naša država, si bomo pogledali skozi pojmovanje življenja iz vidika slovenske ustave.

Slovenska zakonodaja in njen razvoj na področju pojmovanja splava

V petem členu nove slovenske ustave (december 1991) so državljanom republike Slovenije zagotovljene človekove pravice in temeljne svoboščine. O človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah vsebinsko govori 52 členov (od 14. do 65. člena), odkar je nekaj spodaj naštetih členov tesno vezanih na pojmovanje človekovega življenja. Tako govori 14. člen o enakosti pred zakonom, kar pomeni, da so v Sloveniji vsakomur zagotovljene enake človekove pravice in temeljne svoboščine, ne glede na narodnost, raso, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, gmotno stanje, rojstvo, izobrazbo, družbeni položaj ali katerokoli drugo osebno okoliščino. Vsi so pred zakonom enaki. Za našo razpravo je pomenljiv tudi 17. člen ustave, ki govori o nedotakljivosti človekovega življenja. O pravici do osebnega dostojanstva in varnosti govori 34. člen, 35. člen pa o nedotakljivosti človekove telesne in duševne celovitosti, njegove osebnosti ter osebnostnih pravic. Po 53. členu ustave država varuje družino, materinstvo, očetovstvo, otroke in mladino ter ustvarja za to varstvo primerne razmere. Upošteva-

joč naštete člene ustave, bi veljalo zaključiti, da je slovenska ustava varuhinja človekovih pravic in da je človekovo življenje pojmovano kot vrednota, ki jo je potrebno zaščititi. Toda tukaj pridemo do spornega 55. člena, v katerem človeško življenje ni več absolutna vrednota, temveč zgolj pravica, ki je omejena s pravico drugega (močnejšega). Omenjeni člen, ki je povzročal polarizacijo tako stroke kot širše javnosti, se glasi: »Odločanje o rojstvih svojih otrok je svobodno. Država zagotavlja možnosti za uresničevanje te svoboščine in ustvarja razmere, ki omogočajo staršem, da se odločajo za rojstva svojih otrok« (55. člen ustave RS).

S sprejetjem tega člena je po ustavi republike Slovenije ženskam (staršem) omogočena pravica, da se lahko »brez slabe vesti« odločijo za prekinitev nosečnosti, saj je to dejanje dovoljeno z zakonom. Dejanje, ki je z zakonom dovoljeno, odpravlja vidik lastne odgovornosti in v končni fazi odloča namesto posameznika. Četudi bi notranji čut govoril proti odločitvi za umor otroka, se v krizni situaciji notranjih bojov matere lahko za dejanje ali proti njemu odloči kdo drug. Ko je človek v stiski, pričakuje pomoč in nasvete drugih, se nemalokrat odloči za ali proti ravno po nasvetu (ali dovoljenju) drugega. Tako ne prevzema odgovornosti nase, temveč se čuti zaščitene od »svetovalca«. Ko je žena torej v dilemi, ali naj obdrži otroka ali ne, na končno odločitev, poleg vseh drugih okoliščin, vplivajo tudi splošno sprejete vrednote v družbi. Če je pravica do splava (ki je umor živega, še nerojenega bitja) uzakonjena, če je torej umor nedolžnega dovoljen, potem življenje v taki družbi nima prave vrednosti oz. ni več pojmovano kot vrednota.

Ta zakon je proti vsem medicinskim in etičnim stališčem, ki govorijo o človeškem življenju od spočetja dalje. Povsem nesprejemljivo je stališče ustavne komisije, »ker je dejanje, ki velja po vseh merilih za moralno sporno, naredila za predmet ustavno zajamčene človekove pravice, s čimer je to dejanje izenačila z dejanji, kot so: življenje, izobraževanje, delo, družinsko življenje itd.«³ Nemajhna težava je v tem, da zakon »uzakonja« splav kot dobrino, kar je popolnoma nesprejemljivo iz vidika človekovega dostojanstva. Splav je ne samo za mater kot tudi za zdravnika biološko, medicinsko, etično, psihološko škodljiv in je označen kot zlo. Zlo po nobenih kriterijih ne more biti dobrina. To lahko priča samo o sprevrženosti vrednostnega sistema neke družbe. Smrt postane dobrina (tukaj nastopi tudi problem evtanazije), življenje je le še stvar odločitve. Večina tistih, ki soglašajo z zakonodajo in jih splav direktno ne zadene, vedo, da gre pri splavu za popredmetenje človeškega življenja. Splav je problematičen tudi zato, ker je hoten (je hoteno zlo) in ker zdravnik z njim zavestno in namerno uničuje življenje. Tisti, ki je poklican, da ščiti in rešuje življenje, se odloči in ravna proti bistvu svoje poklicanosti. Da gre pri sprejetju 55. člena za

³ A. Stres, *Splav: pravica?* v: CSS 26 (1992)1-2, 12.

prevlado določene misli nad prepričanjem drugih, govori močno tudi dejstvo, da se ni upoštevalo niti stališč stroke oz. da se je le-ta morala podrediti vodilni ideologiji neke družbe. »Take usmeritve, kot jih 'zagotavlja' 55. člen ustave, pomenijo tudi postopno uvajanje tehnokratskega gledanja na medicino in zdravnikovo poslanstvo, kar se v končni obliki lahko izrodi v medicino brez človečnosti, če bomo tako dosledno vztrajali na ostankih komunistične ideologije in zakonodaje.«⁴

Poleg ostalih mednarodno sprejetih dokumentov, ki z medicinsko-etičnega vidika govorijo o zaščiti še nerojenega otroka, obstaja tudi v slovenskem prostoru Kodeks medicinske deontologije, ki jasno opredeljuje pravice in dolžnosti zdravnikovega delovanja. Tako lahko v 38. členu omenjenega kodeksa zasledimo, da je zdravnik zavezan spoštovanju človekovega življenja od samega spočetja dalje. Zdravnik si zavestno prizadeva, da bi bila resnična humana pravica do materinstva nad pravico do splava. Zato zavrača splav kot sredstvo za načrtovanje družine zaradi slabih socialnih razmer in ga ocenjuje kot zlo.⁵

V slovenski zakonodaji gre za očitno ignoriranje stroke in tudi etike. Problem je v liberalizaciji splava, ki daje ženski pravico, da odloča o rojstvu svojega otroka, zdravstvena ustanova pa ji mora po zakonu to pravico omogočiti. Težava je tudi v tem, da se zaradi sprejete zakonodaje mnogi zdravniki niti ne sprašujejo, ali gre pri splavu za umor človeškega bitja ali zgolj za odstranitev nezaželenega skupka celic iz materinega telesa. Tako kot materi je lahko tudi zdravniku omenjeni 55. člen ustave RS »rešilna bilka«, ki prevzame nase težo odgovornosti za storjeno dejanje. Pravica do splava zamegljuje pomen zaščite in spoštovanja nedotakljivosti človeškega življenja.

Pomisleki glede nove zakonodaje

Ali gre v 55. členu ustave res za legalizacijo splava in njegovo liberalizacijo? In če je tako, ali ni omenjeni člen v nasprotju s 17. členom, ki razglašča, da je človekovo življenje nedotakljivo in prav tako s 35. členom, ki zagovarja nedotakljivost človekove telesne in duševne celovitosti? Zadnji argument proti tako interpretiranemu zakonu najdemo v 14. členu ustave, ki med drugim govori, da so vsakomur zagotovljene enake človekove pravice tudi ne glede na rojstvo. To pomeni, da ima še nerojen otrok, ki je živo bitje v materinem telesu, enake pravice kot že rojen otrok. Enake

⁴ A. Dolenc, *Današnji pogled na zdravnikovo poslanstvo doma in po svetu in zdravnikova pravica do ugovora vesti*, CSS 26 (1992)1-2, 17.

⁵ Prim. *Kodeks medicinske deontologije Slovenije*, v: *Profesionalna etika pri delu z ljudmi*, Univerza v Mariboru, Institut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, Maribor, 1996, 400.

pravice ne glede na rojstvo pomenijo, da ima pravico do življenja ne samo že rojeno človeško bitje, temveč tudi že spočeto, a še ne rojeno človeško bitje.

Interpretacija 55. člena v smislu legalizacije splava bi bila v nasprotju z omenjenimi členi ustave, torej bi bila ustava sama v sebi kontradiktorna. V prid prenačljene in najbrž zgrešene interpretacije 55. člena je razmišljanje pravnika Božidarja Finka,⁶ v katerem opozarja na pomembno razlikovanje med edninsko in množinsko obliko besede »rojstvo«, kar je bistvenega pomena za razlago. 55. člen namreč ne govori, da je svobodno odločanje o rojstvu, temveč o »rojstvih« svojih otrok. Razlika je pomembna za razlago pravnega pomena ustavnega določila. Če bi bila v ustavnem določilu sprejeta edninska oblika, kot je bila v osnutku, bi jo bilo mogoče razumeti v smislu roditve, torej da gre za svobodno odločanje o tem, ali naj se pričakovani otrok rodi ali ne. Množinska oblika pa navaja na razlago, da ima vsak človek pravico do svobodnega načrtovanja družine in ne do odvzema življenja spočetih otrok. Fink meni, da bi moralo ustavno sodišče izreči, da stara zakonodaja o prekinitvi nosečnosti in o zadevnih zdravstvenih ukrepih nimata podlage v veljavni slovenski ustavi.

Kakšna je bila torej pravna ureditev umetne prekinitve nosečnosti v prejšnji, jugoslovanski ustavi?

Razvoj zakonodaje o umetni prekinitvi nosečnosti v Jugoslaviji⁷

V stari Jugoslaviji je bil splav prepovedan in kazniv. Kazensko je bila odgovorna oseba, ki je nosečnici opravila splav, kot tudi nosečnica, ki je splav zahtevala. Splav ni pomenil kaznivega dejanja, kadar je bil storjen iz zdravstvenih razlogov (varovanje življenja in zdravja nosečnice). Za poseg v tem primeru se je zahtevalo dovoljenje zdravniške komisije. Tako je veljalo tudi v prvih povojnih letih. Po kazenskem zakonu iz leta 1951 splav ni bil kazniv, če je bil z odobritvijo komisije napravljen iz zdravstvenih ali iz drugih upravičenih razlogov (če se je lahko upravičeno pričakovalo, da se bo rodil otrok s hudimi prirojenimi napakami, če je do nosečnosti prišlo v zvezi z določenimi kaznivimi dejanji, zlasti s posilstvom). Socialne razloge se je upoštevalo samo, če so bili povezani z zdravstvenimi razlogi (če naj bi se z rojstvom otroka tako poslabšali življenjski pogoji nosečnice, da bi bilo ogroženo njeno zdravje).

Nadalje je zvezna zakonodaja odpravila zdravstveni pogoj pri socialni indikaciji in zavezala vse, ki imajo opraviti z nosečnicami in mladino, da opozarjajo na nevarnosti prekinitve nosečnosti in na prednost kontra-

⁶ Prim. B. Fink, *Boj za nedeljo v: Delo, sobotna priloga*, 27. januar 2001, 31.

⁷ Prim. K. Zupančič, *Pravica ženske do umetne prekinitve nosečnosti, v: Abortus- pravica do izbire?!*, Skupina »Ženske za politiko«, Ljubljana, 1991, 129-147.

cepcije. Leta 1969 je bila sprejeta zvezna resolucija o načrtovanju družine, ki je zavzela stališče, da je svobodno odločanje o rojstvih otrok (ki vključuje tudi odločitev o umetni prekinitvi nosečnosti) ena temeljnih človekovih pravic. Posebej je bilo naglašeno, da je osnovni način uravnavanja rojstev kontracepcija in da je prekinitev nosečnosti najmanj zaželeno sredstvo za uravnavanje rostev.

Po uveljavitvi ustave iz leta 1974 je postalo odločanje o rojstvih otrok človekova pravica vključujoč pravico do umetne prekinive nosečnosti. Ta pravica se je lahko omejila le iz zdravstvenih razlogov. V Sloveniji je bil sprejet zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok (Ur.l.SRS, 11/77, v veljavo je stopil 1. julija 1979). Zakon v prvem členu omogoča človeku pravico, da svobodno odloča o rojstvu otrok. Ženski in moškemu morajo biti dostopne vse možnosti, s katerimi se jima v okviru zdravstvenega varstva pomaga uresničiti to pravico. Med zdravstvene ukrepe, s katerimi se po tem zakonu uravnava rojstvo otrok, so preprečevanje zanositve, umetna prekinitev nosečnosti in ugotavljanje ter zdravljenje zmanjšane plodnosti. Umetna prekinitev nosečnosti je v 17. členu starega zakona opredeljena kot medicinski poseg, ki se opravi na zahtevo nosečnice, če nosečnost ne traja več kot deset tednov. Po desetem tednu nosečnosti pa se lahko umetna prekinitev opravi na zahtevno nosečnice le, če je nevarnost posega za življenje in zdravje nosečnice ter za njena bodoča materinstva manjša od nevarnosti, ki grozi nosečnici ali otroku zaradi nadaljevanja nosečnosti in zaradi poroda. Postopek mora v tem primeru potekati pred komisijo (18. in 19. člen, Ur.l. SRS 11/77, 571).

Odločitev o umetni prekinitvi nosečnosti je v Sloveniji z ustavo zagotovljena pravica noseče žene, ki ne želi roditi. Zakon ji daje to pravico, čeprav je umetna prekinitev nosečnosti zdravstveno in socialno nezaželen ukrep oz. izhod v sili.

Interpretacija 55. člena slovenske ustave

Ali je nova slovenska zakonodaja res le povzela stari zakon o pravici do umetne prekinitve nosečnosti in je s tem legaliziran splav tudi v novi slovenski zakonodaji? Ali pa so morda interpretacije napačne in je smisel omenjenega ustavnega člena v tem, da ima vsakdo pravico do naravnega potomstva, to je, da se nikomur ne sme odrekati pravica, da bi imel svoje otroke in ne predpisovati njihovega števila ter tudi ne diskriminirati tistih, ki svojih otrok ne bi imeli.⁸ Slednje mnenje zagovarja pravnik Božidar Fink in ga utemeljuje v enovitosti pravnega reda. To pomeni, da si pravna določila med seboj ne smejo nasprotovati. Kot smo že omenili, tudi

⁸ Prim. B. Fink, Boj za nedeljo, v; Delo, Sobotna priloga, 10.1.2001, 31.

Fink opozarja, da ustava v 17. in 35. členu varuje nedotakljivost človekovega življenja in njegove celovitosti. V človeškem plodu (zarodku) je že človeško življenje (kar medicina brezpogojno tudi priznava), saj mu lastno bitnost in celo pravno sposobnost priznava zakon o dedovanju, ki ga glede njegove dedne pravice šteje za že rojenega. Usmrnitev nerojenega je po pravu torej usmrnitev človeka z obstoječimi, ne šele pričakovanimi pravicami. Tako izrek 55. člena ustave tudi ne more biti specialno določilo, ki bi dajalo ženskam pravico moriti svoje otroke, sicer še nerojene, kar bi bilo mimo splošnega varovanja življenja v vseh fazah človekovega razvoja. Ustava se namreč sama odpoveduje odstopanju od načela nedotakljivosti človekovega življenja (v 16. členu to izrecno prepoveduje tudi v izrednih primerih). S 55. členom ustave je vzpostavljeno načelo o človekovi pravici, da svobodno in odgovorno odloča o rojstvih otrok, to pomeni o številu in o času rojstva svojih otrok po možnostih, ki jih ima za zagotovitev pogojev za njihovo vzrejo in vzgojo. Šlo naj bi torej samo za svobodno načrtovanje družine in nič drugega. Potem tudi ni v neskladju s stališčem do nedotakljivosti nerojenega človekovega življenja. Nemogoče bi namreč bilo, da bi pravica, ki bi prizadevala najbolj temeljno človekovo pravico, to je pravico do življenja, ne bila z zakonom zavarovana.

Uradna interpretacija člena o svobodnem odločanju o rojstvu otrok je nekoliko drugačna.⁹ Odločanje o rojstvih svojih otrok je po 55. členu slovenske ustave svobodno. Ustava omogoča človeku (ženski in moškemu v rodnem obdobju), da uveljavi svojo voljo o tem, ali bo imel otroke, koliko jih bo imel in kdaj jih bo imel. Država mora zagotavljati možnosti za uresničevanje te svoboščine. Gre za ustvarjanje pogojev, ki človeku omogočajo svobodno odločanje, in za odpravljanje razmer, ki ga omejujejo v svobodi odločanja na raznih področjih: npr. na področju vzgoje in izobraževanja, družinskih razmerij, otroškega varstva, zaposlovanja, delovno-pravnega varstva, socialne varnosti, stanovanjskih razmer. Zahteve prebivalstvene politike ne smejo biti ovira za svobodno odločanje.

Po zakonu o zdravstvenih ukrepih za uresničevanje pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok (Ur.l. SRS, 11/77) mora zdravstvo zagotavljati načine in metode, s katerimi se lahko človeku po njegovi volji bodisi prepreči, bodisi omogoči spočetje in rojstvo otroka. Slednje se omogoča z načini in sredstvi za ugotavljanje in zdravljenje zmanjšane plodnosti, zlasti tudi z umeto inseminacijo in z zunanjotelesno oploditvijo (in vitro fertilizacijo). Med ukrepi za preprečevanje rojstva mora imeti prednost prevencija: načini in sredstva za preprečevanje zanositve, zlasti sodobna zanesljiva kontracepcijska sredstva. Splav (umetna prekinitve nosečnosti)

⁹ Prim. K. Zupančič, *Svobodno odločanje o rojstvu otrok (komentarji ustavnih določb o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah)*, v: *Nova ustavna ureditev Slovenije*, Zbornik razprav, Ljubljana 1992, 92-93.

je zdravstveno in socialno nezaželen ukrep za uravnavanje rojstev, ki pa je s pravom priznan in zagotovljen izhod v sili.

V 55. členu ustava zagotavlja ustvarjanje razmer, ki omogočajo staršem, da se odločajo za rojstva svojih otrok. S tem ustava zavezuje državo, naj spodbuja rojevanje. Besedilo te določbe naj ne bi bilo ustrezno; gotovo ni mišljeno, da je potrebno spodbujati k rojevanju samo starše, ki že imajo otroke, temveč tudi in zlasti tiste, ki jih še nimajo in so potencialni starši.

Katera interpretacija je pravilna oz. kako ju uskladiti? Pravno formalno je razlaga pravnika Finka povsem točna in se 55. členu z vidika varstva človekovih pravic ne more oporekati, saj govori zgolj o svobodnem odločanju o rojstvih otrok (kar ne vključuje pravice o možnosti odločanja proti življenju že spočetega bitja; opredelitev je zgolj časovna in kvantitativna). Prav tako je tudi uradna interpretacija (K. Zupančič) in aplikacija zakona v praksi povsem legalna, saj le ta upošteva in vključuje zakonske določbe iz leta 1977 (zakon o zdravstvenih ukrepih za uresničevanje pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, Ur.l. SRS, 11/77), ki med drugimi sredstvi, upoštevajo tudi splav kot sredstvo za preprečevanje rojstva. Pravilnosti ene ali druge interpretacije ne moremo ovreči, prav tako pa ju je nemogoče uskladiti. Če sta si interpretaciji nasprotujoči, kako sta lahko potem obe pravilni? Kot smo omenili, nova slovenska zakonodaja upošteva tudi stari zakon o zdravstvenih ukrepih, ker ga ne preklicuje. Zato ima splav, čeprav škodljiv zdravstveno in socialno, pravno in legalno podlago v novi ustavi, to je v 55. členu, kajti nova zakonodaja zaenkrat nikjer še ne preklicuje starega zakona o zdravstvenih ukrepih za uresničevanje pravice do svobodnega odločanja o rojstvih otrok. 55. člen nove slovenske ustave torej ne nasprotuje drugim členom, ki govorijo o zaščiti in dostojanstvu človekovega življenja, hkrati pa služi zagovornikom splava kot argument za njihova stališča. Če bi slovenska ustava želela dosledno govoriti v prid varovanja človekovega življenja, bi bilo potrebno stara določila preklicati in tako preprečiti možnosti špekulacije.

Katoliški pogled na življenje in problematiko splava

Dostojanstvo človeške osebe temelji v njeni ustvarjenosti po Božji podobi in sličnosti (KKC 1700). V spoštovanju človeške osebe je vključeno spoštovanje pravic, ki pritekajo iz njenega ustvarjenega dostojanstva. Vsako človeško življenje je potrebno spoštovati in mu omogočiti pogoje za dostojen razvoj.

Sveto pismo govori o temeljnih vrednotah, na katerih lahko gradimo argumente proti splavu: dostojanstvo človeka, zaščita nedolžnega bitja, koncept starševstva, zapoved ljubezni. To preprosto govori o tem, da mora biti človeško življenje zaščiteno in obvarovano pred vsakršno vrsto zlo-

rabe. Cerkev se zaveda, da je poklicana braniti človeško življenje pred vsem, kar bi ga lahko ogrožalo. Človeško življenje je namreč ena izmed najvišjih vrednot, je »dar, ki nam je dan po Jezusu Kristusu, po katerem je vse ustvarjeno«. ¹⁰ Če je vsaka oblika življenja Božji dar, velja to še posebno za človekovo življenje. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi in sličnosti, zato ga tudi vabi, naj bo deležen njegove narave in sodelažen njegovega življenja, da tako pride do svoje polnosti in uresničenja. ¹¹ Človek je tudi edini od vsega stvarstva, ki je »božja podoba« (1 Mz 1, 27), zato je še toliko bolj upravičeno dejati, da je življenje nezaslužen dar, ki ga je potrebno skrbno varovati.

Cerkev je že od prvega stoletja dalje trdila, da je vsak namerni splav naravno zlo. O tem govori prvi krščanski spis Didache: »Ne ubijaj z abortusom telesnega sadu in ne dopusti smrti že rojenega otroka« (Didache Apostolorum, V, 2). Katekizem katoliške cerkve je glede splava jasen in kratek: »Direktni splav, se pravi hoten kot cilj ali kot sredstvo, je v globokem nasprotju z naravno postavo«. ¹² V pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu lahko beremo, da je »Bog, gospodar življenja zaupal ljudem vzvišeno nalogo ohranjevati življenje, nalogo, ki naj jo spolnjujejo na človeka vreden način. Zato je treba življenje takoj od spočetja naprej varovati z največjo skrbjo; splav in usmrtitev otroka sta gnusna zločina.« ¹³ Cerkev se v Navodilu o daru življenja (Donum vitae, 36) posebej zavzema za spoštovanje in pravice človeškega bitja od trenutka spočetja dalje. »Gre za novo bitje, ki ima od tega trenutka (spočetja) dalje že določen program razvoja in je deležno posebne božje ljubezni in poklicanosti. Ker je to bitje samo nezmožno braniti svoje pravice, med katerimi je pravica do življenja prva, je dolžnost posameznikov, verskih in družbenih ustanov, da se zanje zavzemajo.« ¹⁴ Ker je človeško bitje »zedinjena celota« ¹⁵ telesne in duhovne narave, ne moremo pojmovati človeškega telesa, četudi še nerojenega, kot splet tkiv, organov in funkcij, zato se poseg v človekovo telo ne tiče samo materije in njenih funkcij, marveč ima na različnih ravneh opraviti z osebo. Cerkveno učiteljstvo uči, da moramo od trenutka spočetja »absolutno spoštovati vsako človeško bitje, kajti človek je na zemlji edina stvar, ki jo je Bog hotel zaradi nje same. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca: nihče in v nobenih okoliščinah si ne sme prilastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško

¹⁰ Prim. *Veselje in veličina življenja*, Pastirsko pismo jugoslovanskih škofov o zaščiti nerojenih otrok (Cerkveni dokumenti 4, Ljubljana 1980), 3.

¹¹ Prim. *Veselje in veličina življenja*, 2.

¹² *Katekizem katoliške Cerkve*, SŠK, Ljubljana 1993, 2271.

¹³ CS 51, 3.

¹⁴ DV 10.

¹⁵ Prim DV 16.

¹⁶ Prim DV 18.

bitje.¹⁶

Nauk cerkvenega učiteljstva je torej popolnoma jasen: vsako človeško bitje je kot osebo potrebno spoštovati že od prvega trenutka njegovega bivanja. Oseba je temelj za vsa bistvena razlikovanja in določitve človekovega osebnega življenja, ki jih zajemajo pojmi: individuum, subjekt, osebnost. Človeška oseba se preko različnih odnosov in kulturnih vplivov uresničuje in razvija v osebnost postopoma, kar potrjuje dejstvo, »da z bivanjskega vidika človeški individuum že vse od začetka poseduje to, kar omogoča embriju razvoj njegove osebnosti in ga moramo zato vse od začetka spoštovati kot osebo«. ¹⁷ Z bivanjskega vidika moramo priznati dostojanstvo osebe vsakemu človeškemu individuumu vse od spočetja dalje. Ni mogoče, da bi obstajalo kakšno človeško bitje, ki ne bi bilo tudi oseba.

Človek osebe ne more narediti, oseba je človeku podarjena od Boga kot dar in hkrati obveza. Papež Janez Pavel II. poudarja, da je splav najgloblja rana na človeštvu sodobnega časa. Med temeljnimi razlogi za splav vidi zmote, ki so antropološkega značaja. Človeka se ne pojmuje kot osebo, temveč vse bolj kot objekt, s katerim je mogoče manipulirati. V okrožnici *Evangelium vitae* se Cerkev brezpogojno zavzema za temeljno pravico do življenja vsakega človeka. Sprejemanje splava je znamenje globokega moralnega nereda in nesposobnosti razlikovanja med dobrim in zlim. V besedilu zasledimo poziv, da je potrebno stvari poimenovati z njihovim pravim imenom. Nameren splav je premišljen in neposreden umor človeškega bitja v začetni dobi njegovega obstoja med spočetjem in rojstvom.

V okrožnici *Evangelij življenja* je poudarjena nezamenljiva vrednost človekove osebe, ki se kaže v tem, da je človek poklican k nadnaravnemu življenju. Življenje v času je temeljni predpogoj in sestavni del integralnega, celovitega in poenotenga procesa človekovega življenja (EV 2). Nadnaravnost življenja pa hkrati kaže na relativnost in končnost življenja. Vsak človek, ki je iskreno odprt za resnico in za dobro, lahko v še tako težki in negotovi situaciji spozna sveto vrednost življenja od začetka do konca, v moči razuma in ne brez skrivnostne moči milosti spozna naravni zakon, ki je zapisan v človekovo srce (prim. Rim 2, 14-15), in tako spoštuje pravico vsakega človeka do življenja, da je ta njegova temeljna in najpomembnejša dobrina v največji meri spoštovana (EV 2). Napade in zločine proti človeškemu življenju je močno obžaloval 2. vatikanski cerkveni zbor, ko pravi, da »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi evtanazija in tudi radovoljni samomor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljenje, telesno ali duševno

¹⁷ *Identity and Status of The Human Embryo*, v: *Medicina e morale*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Medicina e Chirurgia »A. Gamelli«, Rim 1996, 46.

mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo ... je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico; hkrati pa najhuje nasprotuje Stvarnikovi časti.«¹⁸ Katoliško stališče je torej jasno in nedvoumno. Neodtuljiva pravica vsakega nedolžnega človeškega posameznika do življenja je konstitutivna prvina civilne družbe in njene zakonodaje: »V trenutku, ko kaka pozitivna postava oropa to ali ono kategorijo človeških bitij zaščite, katero jim civilna zakonodaja mora nuditi, zanika država enakost vseh pred postavo. Če država ne postavlja svoje moči v službo pravic vseh državljanov, zlasti tistih, ki so najslabotnejši, so ogroženi sami temelji pravne države ... Kot posledico spoštovanja in zaščite, ki jo je treba zagotoviti otroku od trenutka spočetja dalje, bo morala zakonodaja predvidevati ustrezne kazenske sankcije za vsako preiščeno kršitev njegovih pravic.«¹⁹

Protestantsko stališče

Protestantski pristop se razlikuje od katoliškega v tem, da je katoliški bolj strogo vezan na tradicijo, cerkveno učiteljstvo in Sveto pismo, medtem ko protestantski katekizem beleži različna možna mnenja, ki so nastala na podlagi raziskovanj strokovnjakov s posameznih področij, anket in timskih diskusij. Seveda pa se opira na koristna in oprijemljiva dejstva Svetega pisma. Izogiba se ortodoksije in daje slutiti, kako bi lahko bila sestavljena živa vera, ki jo potrebuje sodobni človek.²⁰ Tudi ne ponuja dokončnih rešitev in jasnih stališč, (kar seveda lahko najdemo v katoliškem katekizmu), temveč najrazličnejša poročila o izkušnjah, spodbude za razmišljanje, dokaze, citate, informacije različnih dodoplnjujočih se področij znanosti, predvsem pa napotke za nadaljnje razmišljanje in temu primerno ravnanje.

Tudi protestantski katekizem pojmuje zvezo moža in žene v zakonu kot skupnost, ki je naravnana ne zgolj na njiju sama, temveč vključuje pripravljenost na sprejetje novega bitja. V vsak zakon je položeno upanje in prihodnost. Tako so otroci Božji dar, zakonci pa se smejo in morejo vprašati, koliko otrok lahko imajo in v kakšnih presledkih naj se ti rodi. »Z božjim darom odgovorno ravnati v 'imeti' in 'ne imeti' otroke je odgovorno starševstvo.«²¹ Odgovorno starševstvo vključuje torej načrtovanje rojstev oz. urejanje spočetij. Katekizem opozarja, da je potrebno jasno ločevati med urejanjem spočetij in med prekinitvijo nosečnosti.

¹⁸ CS 27, 3.

¹⁹ DV 3.

²⁰ Prim. *Protestantski katekizem*, Enotnost, Ljubljana 1995, 6.

²¹ *Protestantski katekizem*, 249.

Mnoga sodobna gledanja pojmujejo prekinitev nosečnosti (splav) kot sredstvo za urejanje spočetij, kar pa za protestante (kot za katoličane) nikakor ni sprejemljivo. Z urejanjem spočetij so mišljeni vsi ukrepi, ki naj preprečijo nastanek življenja. Prekinitev nosečnosti pa je v vsakem primeru usmrtilitev obstoječega življenja. To velja tudi tedaj, ko do določene starosti zarodka splava kazensko ne preganjajo.²² Izhodišče za takšno razmišljanje je v Svetem pismu; z zapovedjo »ne ubijaj« (2Mz 20, 13) je človekovo življenje zaščiteno. Človek ne sme razpolagati z njim. »Kjerkoli je človeško življenje uničeno s človekovo roko, je to opozorilo, da gre za globoko in krivdno motnjo človečnosti.«²³ V nadaljevanju katekizem zelo jasno pove, da je nastajajoče, čeprav še nerojeno bitje, sicer del materinega življenja, ne pa njenega telesa. Tako pripada Bogu in je njegova »odstranitev« nedopustna.

V nadaljevanju postane pogled na splav že malo bolj ohlapen, saj dopušča »skrb za prihodnost matere, družine in nerojenega otroka« kot vzrok za prošnjo prekinitve nosečnosti. V večini primerov, kjer je zaželena prekinitev nosečnosti, se to zgodi zaradi t.i. socialne indikacije. Protestant-ski katekizem splava torej ne odobrava, dopušča pa določene okoliščine, v katerih se je potrebno odločiti in izbrati med dvema možnima krivdama. Kristjanova naloga je pomagati, da ne bo treba nikomur zaradi golega strahu za lastno prihodnost in prihodnost nerojenega otroka pomisliti na splav. »Če žena v naraščajočem konfliktu ne najde »da« otroku in naredi splav, bo morala živeti s tem bremenom. Ravno tedaj potrebuje razumevanje in pomoč.«²⁴

Povzamemo lahko, da ima katoliško in protestantsko stališče glede splava skupne temelje, obstajajo pa različni pogledi v določenih težkih situacijah. Stališča protestantske Cerkve (v nadaljevanju evangeličanske Cerkve v Sloveniji) so precej bolj liberalna, kar je bilo mogoče razbrati iz razprav pred sprejetjem nove slovenske ustave. V nasprotju z rimokatoliško Cerkvijo je bilo evangeličansko stališče naklonjeno predlogu, da postane splav uzakonjena pravica. Prav tako se do splava opredelijo kot o zadnjem sredstvu, s katerim lahko žena reši problem nezaželene nosečnosti, medtem ko rimokatoliška Cerkev jasno označi splav kot zlo (etično, medicinsko, družbeno, narodnostno, socialno). Kljub skupnim temeljem obstajajo razlike, ki izhajajo morda tudi iz nauka (katekizem), ki je pri evangeličanih dosti bolj odprt, kar ne pomeni tudi naprednejši in manj zavezan tradiciji. Morda pušča več prostora osebni presoji posameznika, medtem ko ima katoliški katekizem za jasno izdelanimi stališči že tudi sankcije, ki nastopijo v primeru neizpolnjevanja zapovedi.

²² Prim. *n.d.*, 257.

²³ *n.d.*, 257

²⁴ Prim. *n.d.*, 258.

Moralno-etični vidik

Z napredkom znanosti, predvsem novimi odkritji na področju medicine, spremembami na področju družbenih interesov, emancipacijo (tukaj mislim na splošno osvobojenost človeka od ustaljenih pravil življenja, etičnih norm) se je spremenil tudi pogled na človeka. Kaj je človek in kaj človek sme, postaja vprašanje, ki je vse bolj prepuščeno posamezniku oz. njegovi individualni presoji. Do pomanjkanja potrebe po postavljanju in predvsem upoštevanju norm prihaja zaradi tega, ker se ne ve več, kdo je človek, kaj je smisel njegovega življenja, od kod prihaja in kam gre. Odgovori na ta vprašanja bi sodobnega človeka preveč določali in s tem določali tudi meje njegove samovolje (kot se v liberalistični družbi napačno imenuje svoboda). Spremenilo se je tudi javno mnenje in kriteriji, ki določajo dobrot ali zlo kake odločitve (mnogokrat je edini kriterij koristnost, ne glede na moralne in druge posledice). Tako se je spremenil tudi odnos do življenja, ki se vse manj pojmuje kot vrednota in dar.

Po nekaterih podatkih se opravi na svetu letno okoli petdeset milijonov splavov.²⁵ Vprašanje je, koliko se jih opravi na črno in zanje niti ne vemo. Tako je splav ena izmed najhujših ran človeštva. Zaskrbljujoče je tudi novo vzdušje, ki postaja vedno manj naklonjeno življenju. Postmoderna kultura, kultura samovolje in samouresničenosti, izpodriva občeveljavne človeške vrednote (spoštovanje človeškega življenja, spoštovanje svobode drugega, prepoved ubijanja ...) in dopušča vse, kar omogoča posamezniku osvoboditev in njegovo izpolnitev. To vodi v skrajnosti, kjer se zamenjuje red stvari. Lep primer tega je viden ravno pri problematiki splava: nedolžno bitje (še nerojen otrok) postane tujek in ovira za odgovorno odraslo bitje, zato ga je potrebno (dovoljeno) odstraniti. Krivec postane žrtev, zato mora nedolžni postati krivec. »Žrtvi« je potrebno pomagati, zato je dovoljeno krivca kaznovati. Resnično žrtev doleti kazen najhujše vrste, to je odvzem življenja. Dopustnost odstranitve nedolžnega postane celo uzakonjena.

Abortivna miselnost je danes po svoje še toliko bolj nerazumljiva iz vidika medicine, ki si na vse načine prizadeva pomagati ženskam, ki ne morejo zanositi in jim s pomočjo raznih metod (umetna oploditev, oploditev *in vitro*, kdaj bo na vrsti tudi kloniranje?) pomaga, da bi uresničila njihovo željo po materinstvu. Ali je otrok pravica vsake žene (in njenega moža), je vprašanje, ob katerem se lomijo argumenti. V primeru neplodnosti zaradi zdravstvenih težav je pomoč medicine nesporna in v službi človeka. Absurdno pa je dogajanje tudi v naši državi, ko so pred kratkim v parlamentu želeli sprejeti novelo zakona o umetnem oplojevanju tudi zdravih, samskih žena (navkljub nasprotovanju stroke). Razpisani referendum je z veliko večino glasov (približno 70 odstotkov volivcev, ki so prišli na volišča) proti omenjeni noveli potrdil, da večina ljudi kljub vsemu

še vedno pojmuje življenje kot dar in ne kot tržno blago. Moralno sporno in zgolj sebično je zahtevati zase nekaj, kar je dar. Življenje samo je dar in ne pravica. Dar, ki je podarjen (dan v varstvo) možu in ženi, ki se v vzajemnem odnosu ljubezni predajata drug drugemu in sta odprta za novo življenje. Novo človeško bitje ne sme in ne more postati predmet proizvodnje. Prava ljubezen ne more biti predmet proizvodnje. Ko je tak dar podarjen (spočetje), ima to življenje pravico do »življenja«. Življenje samo ni pravica, toda vsako spočeto živo bitje ima pravico do življenja.

Splav ni zgolj medicinsko-biološko, psihološko, socialno ali pravno, temveč predvsem moralno-etično vprašanje. Etično presojanje splava je utemeljeno na naravnem moralnem zakonu, ki se daje spoznati vsakemu človeku, ne glede na njegov svetovni nazor. Ko govorimo o človeku, moramo upoštevati tudi njegovo filozofsko dimenzijo, ki se kaže v njegovi razumnosti in neponovljivosti. Vsak človek je enkratno, neponovljivo bitje, edino tako med enakimi svoje vrste. Človek ni oseba zato, ker bi mu to kdo pripisal, temveč je to po svoji ontološki določenosti. Materin plod je človeško bitje, to pomeni, da pripada vrsti *homo sapiens* in to ne zaradi kakšnih arbitražnih določil, temveč po svojem biološkem principu. Kadar biologija trdi, da gre v začetku človeškega življenja za nastanek povsem nove celice (zigota), ki v sebi nosi dedni material z lastnostmi »bodočega« človeka, takrat že odstopa mesto filozofiji, ki uporablja metafizične principe o bitju in individualnosti tega bitja. Ni potrebno, da se novonastalemu bitju v tem trenutku določijo metafizični vidiki temveč da se samo potrdi dejstvo, da gre za ontološko bitje že od samega začetka. Iz bitja samega izhaja imperativ, da ga je potrebno spoštovati kot vsako drugo živo bitje.²⁶

Človeški embrij oz. fetus je človeško bitje, ki ima svoje telo, ki ni del materinega telesa. Mati torej ne more uveljavljati izgovora, da lahko počne s svojim telesom, kar hoče, ko misli na zarodek, ki ga nosi v sebi. Zarodek v materinem telesu je res odvisen od njenega telesa (do določene starosti), toda hkrati je popolnoma različen od nje. Tako kot je žena (tudi) po svojem telesu človeško bitje in ima pravico do spoštovanja in zaščite, tako ima to pravico tudi zarodek, ki ga mati nosi pod svojim srcem. Če človeški zarodek ne bi začel obstajati z natančno tem telesom, ne bi nikoli obstajal z natančno tem rojenim telesom.

Posamezna zigota je v svojem bistvu živo bitje človeške vrste in narave. Kar je za zigoto bistveno, je njeno notranje počelo, to je v njej nameščena ciljnost, usmerjenost k cilju, ki upravlja z njenim razvojem od začetka in skozi vsa življenjska obdobja. Zato lahko trdimo, da je človeška zigota,

²⁵ Prim. A. Laun, *Pobačaj*, v: *Pitanja moralne teologije danas*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo 1999, 36.

²⁶ Prim. T. Matulić, *Pobačaj*, *Drama savjesti*, 162-164.

komaj začeto človeško življenje, prikrita oseba z velikimi možnostmi za prihodnji razvoj. Ta možnost ni nekaj pasivnega ali nevtralnega. To je aktivno teženje, ki je jamstvo prihodnosti novega bitja, osebe. Srečanje (združitve) jajčeca in semenčice, oploditev, pomeni začetek novega človeškega življenja. Lahko ga imenujemo zigota, embrij ali plod, toda vsa različna poimenovanja ne spremenijo njegove narave, temveč označujejo stanje komaj nastalega življenja. Embrij je torej že pravo človeško bitje, čeprav mikroskopske velikosti.²⁷ Zato izhaja zahteva po osebnem dostojanstvu in naravnih pravicah iz same človeške narave. Nobeno bitje ne more med svojim življenjem postati nekaj drugega, kot je že v svoji biti, v svojih razvojnih možnostih. *Natura non facit saltus*²⁸ (narava ne dela preskokov); neosebno življenje ne more postati osebno. Medicinska in biološka spoznanja govore o tem, da je material zigote istega ustroja kot materija odraslega človeka, ki se je razvil iz nje. Iz tega sledi, da tako človek-zigota kot odrasli človek izhajata iz istega stvarnega vzroka. Končni stvarni notranji vzrok je življenjsko počelo, ki vodi k celoviti rasti in razvoju.

Najmočnejši argument, ki nasprotuje splavu in je lahko sprejemljiv za vsakogar, ne glede na njegovo religiozno, spolno, narodnostno pripadnost oz. njegov filozofski pogled na življenje, je ravno dejstvo, da je človeški zarodek že nosilec človečnosti. Če verjamemo, da je človeški fetus že nosilec človečnosti (kar medicinska stroka potrjuje), mu moramo priznati tudi človekove pravice, vključujoč pravico do življenja.²⁹ To pomeni, da je vsakršno namerno škodovanje ali celo uničenje zarodka zlo. Življenje je vrednota, pri splavu pa gre za nespoštovanje te vrednote. Splav je umor in je kot takšen z moralnega vidika nedopustno dejanje. Vsekakor pa moramo opozoriti, da govorimo o hotenem splavu, ki ga moramo razlikovati od posrednega splava. O posrednem splavu ali t.i. splavu z medicinsko indikacijo govorimo tedaj, ko je popolnoma jasno, da otrokovega življenja v materinem telesu ne bo mogoče rešiti in da bi odlašanje odločitve o posegu pomenilo tudi materino smrt. V tem primeru ne moremo govoriti o moralno spornem dejanju, ker le to izhaja iz spoštovanja celote človeka, ki želi rešiti vsaj tisto življenje, ki ga je še možno rešiti. Pri hotenem splavu pa gre za namerno uničenje zarodka, ki je zaradi različnih vzrokov nezaželen in tako ovira za mater in očeta. V naši razpravi vseskozi mislimo na zlo, povzročeno s hotenim splavom.

Med osnovne človekove pravice spada pravica do spoštovanja človekovega dostojanstva, kar vključuje nedotakljivost človeškega življenja. Splav, ki je umor, pomeni nespoštovanje te človekove neodtujljive pra-

²⁷ Prim. V. Pozaič, *Život prije rođenja*, Biblioteka Obnovljenog života, Zagreb 1990, 84.

²⁸ V. Pozaič, *Život prije rođenja*, 85.

²⁹ Prim. S. Bok, *Ethical problems of Abortion*, v: *Bioethics*, Paulist Press, Mahwah 1987, 19.

vice. Četudi bi posameznik dvomil, da je človeški embrij oseba že od spočetja dalje oz. bi tega dejstva ne sprejemal, se njegova moralna odgovornost do spoštovanja življenja s tem ne bi zmanjšala. Moralnost ne zahteva le, da se vzdržimo dejanj, ki so zagotovo slaba, temveč tudi tistih, ki bi utegnili biti slaba. Etična znanost tako ne potrebuje popolne gotovosti glede časovne opredeljenosti embrija kot osebnosti. Zadostuje že dvom o osebni identiteti (sum, da gre za osebo), ki nas moralno zavezuje, da se izognemo kakršnim koli nevarnostim ali tveganjem v odnosu do spoštovanja človeške osebe.³⁰

Niti sodba o vrednosti ali nevrednosti posameznega življenja in niti dileme okoli začetka in konca človeškega življenja ne dajejo pravice za napad na osnovno pravico do življenja.³¹ Življenje je dar in ga moramo kot takšnega tudi obravnavati in spoštovati. Še več: spoštovanje človekovega življenja in dostojanstva je pred spoštovanjem (pokorščino) državne zakonodaje, ki bi takšno spoštovanje ukinjala.

Sklep

Kjer postane splav sestavni del družbe in medicinske prakse, se spremenijo vsi človeški odnosi: med moškim in žensko, možem in ženo, starši in otroki, med družbo in državljani. Populacijska politika take države je zaskrbljujoča. Ko postane jasno, da se država za ljudi ne zanima, še posebej, ko gre za nedolžno nerojeno bitje in da ni več v službi obrambe življenja, je pričakovati upor in nezaupanje v takšno državo. Ko pravica do življenja preneha biti pravica in je še zgolj podvržena volji močnejšega, postane družbeno življenje v nevarnosti. Mnenje večine (javno mnenje) postane merilo za odločanje, ne glede na morebitno »večinsko« zmoto o stvari. Uzakonitev pravice do splava pomeni absolutizacijo človekove moči nad močjo drugega. V resnici gre za odvzem svobode, kajti svoboda, ki ni pripravljena sprejeti svobode drugega, ni prava svoboda.

Vsak posameznik, še posebej pa Cerkev je poklicana, da opozarja na takšne nepravilnosti in skuša opominjati, da smo za reševanje etičnih vprašanj odgovorni vsi. Moč krščanskega občestva naj bi se kazala ravno v odprtosti za novo življenje in v pripravljenosti zaščititi vrednoto življenja. Zato je potrebno ustvarjati in si prizadevati za razmere, v katerih bo vsak posameznik jasno spoznal, za kaj gre pri splavu in predvsem ustvarjati okoliščine (javno mnenje, socialna problematika ...), ki bodo pomagale ljudem, da bodo izbirali življenje in rekli tudi še nerojenemu bitju »da«.

³⁰ Prim. Identity and Status of The Human Embryo, 49.

³¹ Prim. B. Häring, *Medical Ethics*, St. Paul Publications, Middlegree, Slough 1987, 102-103.

Povzetek: Mateja Pevec Rozman, Življenje kot vrednota?

Prispevek *Življenje kot vrednota?* obravnava pogled na življenje s posebnim ozirom na katoliško in protestantsko stališče ter oriše razvoj slovenske zakonodaje o umetni prekinitvi nosečnosti. Slovenska ustava iz leta 1991 povzema nekdanjo jugoslovansko ustavo iz leta 1974, s katero je postalo odločanje o rojstvu otrok človekova pravica vključujoč pravico do umetne prekinitve nosečnosti. Ta pravica se je lahko omejila le iz zdravstvenih razlogov. V spornem 55. členu nove slovenske zakonodaje je določeno, da je odločanje o rojstvih otrok svobodno. S tem členom je splav pravno opredeljen kot dopusten.

Tako katoliški kot protestantski pogled sta si edina v smislu spoštovanja človekovega življenja že od samega spočetja dalje. Razlike nastopijo v konkretni situaciji, kjer protestantsko stališče dopušča splav kot zadnje sredstvo za uravnavanje rojstev, medtem ko rimokatoliško stališče ne odstopa od svojega pojmovanja splava kot umora in nedopustnega zla. Splav je predvsem moralno etično vprašanje. Etično presojanje splava je utemeljeno na naravnem moralnem zakonu, ki se daje spoznati vsakemu človeku, ne glede na njegov svetovni nazor.

Ključne besede: splav, zakonodaja, embrij, človekove pravice, dostojanstvo, spoštovanje življenja.

Summary: Mateja Pevec Rozman, Is Life a Value?

The article deals with the outlook on life under special consideration of the Catholic and Protestant standpoints and describes the development of Slovenian legislation on termination of pregnancy. Slovenian constitution of 1991 took up the regulations of the former Yugoslavian constitution of 1974, wherein the freedom of choice in childbearing became a human right including also the right to a termination of pregnancy. This right could only be restricted for reasons of health. The controversial Article 55 of the Slovenian Constitution states that everyone shall be free to decide whether to bear children. This article legally defines abortion as permitted.

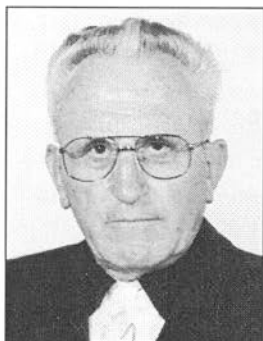
Catholic and Protestant views agree on respecting human life from conception on. Differences occur in concrete situations where the Protestant standpoint permits abortion as the last possible means of birth control, whereas the Roman Catholic standpoint does not depart from its notion of abortion as murder and inadmissible evil. Abortion is primarily a moral and ethical question. Ethical assessment of abortion is based on the natural moral law that can be recognized by everyone irrespective of his philosophy of life.

Key words: abortion, legislation, embryo, human rights, dignity, respect for life.

IN MEMORIAM

Prof. dr. Francè Rozman

(1931 – 2001)



»Božja beseda prodira v vse pore človeškega življenja in ga osmislijuje. Odgovarja na vprašanja, ki od nekdanj vznemirjajo človeka, a nanje ne najde pravega odgovora... Človekova vednost sega samo do praga smrti. Božja beseda je kakor žarek iz onostranstva, ki človeka tako razsvetljuje, da mu tudi v najbolj temnih trenutkih prebuja upanje« (F. Rozman, »Beseda razodeva Boga in vodi k njemu«, v: *Communio* 11, 2001, 165-172, 171). To je ena zadnjih izpovedi bibličista Franceta Rozmana, ki je vse

svoje življenjske moči izročil v službo Božji besedi. Na praznik Jezusovega spremenjenja na gori 6. avgusta, ko Cerkev premišljuje evangeljski dogodek, ki je pomenil zlitje zemeljskega in nebeškega v Jezusovem življenju, je prof. France Rozman prestopil prag večnosti in doživel svojo goro spremenjenja.

Prof. dr. Francè Rozman se je rodil 24. marca 1931 v Spodnjih Dupljah nad Kranjem. Gimnazijo je obiskoval v Kranju, kjer je leta 1951 maturiral. Vpisal se je na romanistiko ljubljanske filozofske fakultete in eno leto študiral francoščino in italijanščino. Jeseni leta 1952 se je prepisal na Teološko fakulteto, kjer je leta 1958 diplomiral. V duhovnika je bil posvečen 29. junija 1957. Njegovo prvo službeno mesto je bila ljubljanska stolnica, kjer je bil do leta 1962 vikar. V tem času se je poleg pastoralnega dela intenzivno posvetil tudi študiju Svetega pisma in proučevanju zgodovine bibličistike med Slovenci. Rezultat tega dela je bila doktorska disertacija z naslovom *Sveto pismo v spisih Janeza Ludovika Schönlebn* (1618-1681), ki jo je pripravil pod mentorstvom prof. Andreja Snoja. Leta 1962 jo je uspešno zagovarjal na Teološki fakulteti. V disertaciji je raziskal in kritično ovrednotil prevajalsko delo tega odličnega kranjskega duhovnika, Valva-zorjevega sodobnika in sodelavca, ljubljanskega stolnega dekana in predvsem strastnega zgodovinarja, ki je leta 1672 pripravil 2. izdajo Hrenovega lekcionarja. Označil ga je za največjega slovenskega teologa 17. stoletja. Tudi še kasneje je Rozman posvečal veliko pozornost zgodovini Svetega pisma med Slovenci (prim. »Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze«, v: *BV* 46, 1986, 339-352; »Krekov prispevek k širjenju svet-

ega pisma na Slovenskem«, v: *BV* 48, 1988, 45-52; »Die Bibelbewegung in Slowenien«, v: *Bibel und Liturgie* 62, 1992, 227-228; »Sveto pismo na mariborkem bogoslovnem učilišču«, v: A. Lah (ur.), *130 let visokega šolstva v Mariboru*, Maribor 1991, 138-146; »Jegličevi svetopisemski spisi«, v: E. Škulj (ur.), *Jegličev simpozij v Rimu*, Celje, Mohorjeva družba, 1991, 203-209; »Matija Slavič, prevajalec Svetega pisma«, v: S. Ojnik (ur.), *Matija Slavič: 1877-1958: zbornik referatov*, Maribor 1997, 43-55).

Leta 1962 postane Rozman kaplan v Kranju. Tudi tam je zavzeto lotil pastoralnega dela. Leta 1965 je uspel ustanoviti novo župnijo Kranj-Primskovo. V tem času pa je tudi študiral in pisal. Med tem časom je izdal dva cikla razmišljanj o Jezusovem trpljenju *Glejte, človek*, leta 1965 pa je uspel ustanoviti novo župnijo Kranj-Primskovo. Z mladostno vnemo je ostal zvest tudi resnemu študijskemu delu. Tako je v letih 1963/1964 na Filozofski fakulteti študiral klasične jezike in se s tem pripravljaj na svetopisemski študij, ki ga je začel jeseni leta 1965 na Bibličnem inštitutu v Rimu. Žal je tam ostal samo dve leti in študij končal z licenciatsko nalogo pri prof. Zerwicku o vlogi sv. Jožefa v odrešenjski zgodovini (objavljeno v skrajšani obliki: »Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja«, v: *BV* 26, 1966, 265-279). Njegovo prvo eksegetsko delo je skupaj z doktoratom o svetopisemskem prevajanju Ludovika Schönlebna zaznamovalo njegov celotni znanstveni opus. Največ strokovnega dela je namreč posvetil prav proučevanju Jezusovega življenja in dokazovanju zgodovinske verodostojnosti evangeljskih zapisov ter skrbi za razumljiv in zvest prevod svetopisemskih besedil v lep slovenski jezik.

V času rimskega študija je Rozman za *Bogoslovni vestnik* pripravil kratek pregled glavnih tem in različnih idejnih tokov tedanjega časa v novozavezni teološki znanosti (»Predmet in obseg teologije nove zaveze«, v: *BV* 26, 1966, 109-120). Ta zapis lahko razumemo kot neke vrste program njegovega bodočega strokovnega dela. Opiral se je predvsem na Rudolfa Schnackenburga, takrat že močno uveljavljenega katoliškega eksegeta iz Würzburgu. Na podlagi njegove analize je opredelil tri plasti v evangeljskih spisih: zgodovinska, kjer se srečujemo z Jezusovimi avtentičnimi besedami in zveličavnimi dejanji, praktično izročilo, ki so ga zapisali evangelisti in nam tako ohranili najstarejšo kerigmo Jezusovega nauka ter redakcijska, kjer se odražajo evangelistovi posebni teološki poudarki in literarni izrazi. Pri raziskovalnih metodah pa se je Rozman nagibal k tematskim ali sintetičnim, ki bolj kot razvojni poudarjajo vsebinski vidik. Ena ključnih nalog eksegeta se mu zdi pokazati na izvornost novozavezne teologije v svetu takratnih judovskih in poganskih izročil.

Ko se je po končanem študiju leta 1967 vrnil v Slovenijo, je postal župnijski upravitelj v Naklem (1967-1972). Hkrati je bil jeseni leta 1968 imenovan za honorarnega predavatelja svetopisemskih ved na Teološki fakulteti. Sveto pismo sta v tem času predavala prof. dr. Jakob Aleksič Staro

zavezo in prof. dr. Stanko Cajnkar Novo zavezo. Rozman je prevzel predavanja svetopisemskih uvodov. Leta 1972 je postal docent, leta 1976 izredni in leta 1989 redni profesor za študij Svetega pisma nove zaveze. V letih 1980 do 1988 je bil predstojnik katedre za svetopisemske vede, dve leti pa tudi dekan Teološke fakultete (1984-1986). Od leta 1971 do 1988 je bil član Srednjeevropskega svetopisemskega združenja (Gemeinschaft der mitteleuropäischen Bibelwerke) s sedežen v Klosterneuburgu in se udeleževal simpozijev srednjeevropskih biblicistov Colloquium biblicum na Dunaju. Za njegov izredni prispevek pri razvoju slovenske biblicistike in popularizacije Svetega pisma na Slovenskem je bil leta 1985 na predlog ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja imenovan za prelata. Na predlog Senata Teološke fakultete pa mu je Univerza v Ljubljana leta 2000 podelila častni naziv zaslužnega profesorja. V utemeljitvi predloga je prof. Bizjak zapisal: »Zavzeto, vztrajno in iskreno delo je rodilo zrele, bogate in pristne sadove«. Vseh teh sadov gotovo ni mogoče izmeriti in ovrednotiti, vsem poznana pa je njegova izredna delavnost v pisanju strokovnih bibličnih razprav. Izdal je 11 monografij, za študente je pripravil pet učbenikov svojih predavaj, redno je objavljaj v *Bogoslovnem vestniku*, *Božjem okolju* in v drugih teoloških in verskih publikacijah; objavil je preko 30 znanstvenih in preko 70 strokovnih člankov ter pripravil okrog 90 prikazov knjig in kritik. Njegovo biblicistično delo lahko razdelimo na tri področja: strokovno-pedagoško, prevajalско in področje biblične pastorale.

Vse od nastopa predavateljske službe leta 1968 do upokojitve leta 1998 je bila njegova prva skrb, kako bi študentom približaj bogastvo 'knjige vseh knjig' in jih utrdil v gotovosti o zgodovinski zanesljivosti svetopisemskega izročila. Tako je v svojem prvem izvornem znanstvenem članku po prihodu na fakulteto pisal o takrat zelo aktualnem vprašanju o vrednosti bibličnih poročil o začetku sveta (»'Zgodovina začetkov' v luči najnovejših odkritij«, v: *BV* 29, 1969, 52-63). Opozoril je na odločilno vlogo literarne kritike in kritike virov za pravilno razumevanje prvih poglavij Svetega pisma. Če so v Stari zavezi Prvi Mojzesovi knjigi najpogosteje oporekali zgodovinskost, je bil v Novi zavezi največ zgodovinske kritike deležen Janezov evangelij. Tako je v istem letu Rozman pripravil razpravo, ki dokazuje, da Jezus v Janezovem evangeliju ni samo plod teološkega razmišljanja o Odrešeniku brez zgodovinsko zanesljivih dejstev (»Pričevanje o zgodovinskem Jezusu pri Janezu«, v: *BV* 29, 1969, 231-243), ampak ima v njem pričevanje o zgodovinskem Jezusu odločilno mesto. Apostol Janez kljub duhovno-mističnim in globoko simbolnim slikanjem Jezusovega poslanstva in njegovega odnosa do Očeta največkrat od vseh evangelistov poudarja svojo pričevalsko vlogo v duhu zadnjega stavka v evangeliju: »To je učeneec, ki o tem pričuje in je to napisal, in vemo, da je njegovo pričevanje resnično« (Jn 21,24). Po zadnjih velikih arheoloških odkritjih v Jeruzale-

mu v osemdesetih letih je novozavezna eksegeza v devetdesetih letih ponovno prepoznala osupljivo zgodovinsko zanesljivost Janezovega evangelija. Ta odločilno dopolnjuje prvo poročilo o Jezusovem delovanju, zapisano v Markovem evangeliju. V zavesti velikega pomena zgodovinsko-kritične metode pri proučevanju Svetega pisma je Rozman leta 1970 pripravil prva skripta za študente *Splošni uvod v Sveto pismo stare in nove zaveze*; leta 1971 je sledil *Posebni uvod v Sveto pismo nove zaveze: evangeliji, Apostolska dela* in leta 1972 *Posebeni uvod v Sveto pismo stare zaveze*. V te učbenike je vključil nova zgodovinska spoznanja, ki so nastala na podlagi odkritij mrtvomorskih rokopisov (glej »Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisov«, v *BV* 32, 1972, 103-137). Čez dvajset let je ta dela v povzeti in dopolnjeni obliki izdal v knjigi pod naslovom *Svetopisemske osnove* (Ljubljana, DZS, 1992).

Po upokojitvi prof. dr. Cajnkarja začne Rozman predavati tudi eksegezo Nove zaveze. Leta 1975 pripravi skripta *Razlaga sinoptičnih evangelijev*, kjer nadaljuje z metodo harmoničnega razlaganja evangelijev, ki jo je pri nas uveljavil njegov učitelj prof. dr. Snoj. Glavni poudarek takšnega pristopa je sintetično obravnavanje posameznih tem ob upoštevanju vseh evangeljskih poročil. Svojo razlago pa je želel vedno trdno podkrepiti z izsledki zgodovinskokritične metode. Ta je z nemškimi protestantskim eksegetom Rudolfom Bultamannom, ki se je opiral na Heideggerjevo eksistencialno analitiko, dosegla velik ugled in vpliv. Ko Bultmann ugotavlja kulturno razliko med svetom prvega in dvajsetega stoletja, poskuša s teorijo o demitizaciji in eksistencialni interpretaciji novozaveznih spisov le-te približati govornici sodobnega človeka. V obzorju teh metodoloških razmišljanj je nastajalo večji del Rozmanovih znanstvenih razmišljanj (glej knjigi *Božič po Lukovem evangeliju*, Ljubljana, DZS, 1989; *Velika noč po pričevanju evangelijev*, Ljubljana, DZS 1991; in članke »Hudi duh skuša Jezusa«, v: *BV* 36, 1976, 62-81; »Nadnaravno spočetje druge Božje osebe – resnica ali midraš?«, v: *BV* 36, 1976, 125-129; »Ti si Peter«, v: *BV* 36, 1976, 365-383; »Zveličavne resnice Jezusove mladosti«, v: *BV* 37, 1977, 494-525; »Jezusov eshatološki govor«, v: *BV* 40, 1980, 335-354; »Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo«, v: *BV* 44, 1984, 261-278; »Evharistija v izvirnem okolju«, v: *BV* 46, 1986, 3-24; »Marija v Svetem pismu«, v: *BV* 48, 1988, 251-259; »Prihod Sina človekovega«, v: *BV* 58, 1998, 63-70). Da bi študentom in širši javnosti olajšal harmonično branje evangelijev, je leta 1993 izdal *Evangeljsko harmonijo* (Ljubljana, DZS), *Sinopso štirih evangelijev* (Ljubljana, DZS) in leta 1997 pionirsko delo v slovenski biblicistiki: *Konkordanca Nove zaveze* (Ljubljana, DZS). Rezultate svojih razlaganj evangelijev in spoznaj, do katerih je prišel ob prevajanju svetopisemskih besedil je leta 1995 povzel v knjigi *Razloženi evangeliji* (Ljubljana, DZS). S posebno ljubeznijo pa se je ves čas vračal k Markovem evangeliju kot najstarejšemu evangeljskemu zapisu (glej »Z Markom v liturgično

leto B«, v: *BV* 35, 1975, 389-407; *Marko. Novozavezna berila v letu B*, Ljubljana 1987) in k Janezovim spisom. Gotovo ni naključje, da je prav z razlago Janezovega razodetja končal svoj bogat bibliacistični opus (*Apokalipsa – Razodetje: komentar*, Ljubljana DZS, 2000).

Vzporedno se je prof. Rozman posvečal tudi razlagi Pavlovih pisem in njegove teologije, vendar se je na tem področju omejil le na izbrane teme. Za študente je leta 1979 pripravil skriptu *Razlaga Pavlovih pisem, I. del: Razlaga izbranih poglavij iz pisma Rimljanom in 1 Kor*. Dotaknil se je predvsem osrednjega Pavlovega vprašanja o opravičenju po veri, ki ga razvije v pismu Rimljanom, nadalje Pavlove argumentacije Kristusovega vstajenja in njegovega ponovnega prihoda v 1 Kor, vprašanja Pavlove antropologije (»Človek in njegov smoter v Pavlovi teologiji«, v: *BV* 39, 1979, 304-320) ter interpretacije teologalnih kreposti vere, upanja in ljubezni. V zadnjih letih pa se je več posvečal tudi vprašanjem prve krščanske skupnosti in cerkvenih služb (glej »Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb«, v: *BV* 49, 1989, 289-306; »Binkošti in govorjenje v jezikih«, v: *BV* 55, 1995, 519-528).

Prof. Rozmana smo vsi poznali kot izredno delavnega človeka. Sam je večkrat poudarjal, da je večino stvari napisal ko so ljudje še spali. Izredno veliko je bral in rezultat tega je tudi okrog 90 kritičnih prikazov knjig. Slovensko javnost je v Bogoslovnem vestniku izčrpno seznanjal z bibličnimi študijami Celestina Tomića, Adalberta Rebića, Albina Škrinjarja, Ivana Štambuka, Wlfrida Harringtona, Josefa Holznerja, Norberta Höslingerja, Eduarda Schweizerja, Joachima Gnilke, Petra Stuhlmacherja, Jakoba Kremerja, Karla Woschitz in drugih. S svojo izčrpno predstavitvijo ni le marsikoga spodbudil k branju, temveč mnogim, ki niso imeli dostopa do knjig, odprl pogled v sodobno biblično raziskovanje.

Ob svojem plodnem študijskem in publicističnem delu pa si je prof. Rozman prizadeval tudi za nenehno izpopolnjevanje prevoda Svetega pisma v slovenski jezik. Že v svoji doktorski nalogi je kritično ocenil Schönlebnovo prevajanje Svetega pisma iz Vulgate in njegove težave pri iskanju ustreznih slovenskih izrazov in marsikdaj neposrečene rešitve. V letih svojega službovanja v Naklem je pripravil slovensko izdajo ameriškega Svetega pisma za mlade *Kratko Sveto pismo s slikami*, Ljubljana 1968, ki je doživelo veliko ponatisov. Leta 1974 je na Slovenskem prvič izšlo celotno Sveto pismo v eni knjigi v t.i. ekumenski izdaji. To sicer ni bil nov prevod, ampak na novo pregledano besedilo, ki je med leti 1959-1961 izšlo v t.i. mariborski izdaji Svetega pisma v štirih knjigah. Staro zavezo sta prevedla profesorja dr. Slavič in dr. Aleksič, Novo zavezo pa profesorji Jere, Pečjak in Snoj. Rozman je kritično ocenil predvsem Snojev prevod evangelijev (»Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji Svetega pisma«, v: *BV* 37, 1977, 77-94) in ugotovil, da je prevod grškega izvirnika marsikje dopolnjen z dodatki iz Vulgate

(npr. Mr 1,10d; Lk 6,23; 9,45; 10,34; 11,13; 20,31 itd.) in da prevod razodeva premalo gibljivosti v izražanju. Ker se je 2. vatikanski koncil v dogmatični konstituciji o Božjem razodetju jasno opredelil, »naj se priredijo dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno po izvirnem besedilu svetih knjig« (BR 22), čuti Rozman kot glavno dolžnost, pripraviti nov, grškemu izvorniku zvest prevod v sodoben slovenski jezik. Na raznih tečajih o prevajanju, ki jih je organizirala Britanska biblična družba, se je izpopolnjeval v prevajanju in leta 1979 izdal svoj prevod evangelijev z naslovom *Jezusova blagovest* po ekumenski znanstvenokritični izdaji *The Greek New Testament*, Stuttgart³1975. Poskušal je uveljaviti načelo dinamičnega prevajanja, ko prevajalec ne prevaja toliko besede, temveč pojme, in biti hkrati zvest grškemu izvorniku. Takšno prevajanje pa je vedno zelo vprašljivo, saj v vsakem jeziku, še posebej pa v semitskem ali grškem, oblika in vsebina drug drugega bistveno določata. Prevod je bil zato mestoma zelo samosvoj (npr. Mr 1,1: »Blagovest Jezusa Kristusa (božjega Sina) se je na začetku glasila tako,«) in ni vzdržal strokovne kritike. Tega se je tudi sam zavedal in je leta 1990 zapisal, da je bil to »bolj poskus na sodoben način prevesti Sveto pismo« (»Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem«, v: *BV* 50, 1990, 427-442, 440).

Leta 1980 je Slovenska škofovska konferenca pooblastila prof. F. Rozmana in prof. J. Krašovca, da pripravita nov prevod Svetega pisma. Da bi lahko zagotovili res kvaliteten in vsestransko usklajen prevod, sta skupno pripravila okvirni načrt tega projekta, ki je bil podlaga za delo biblicistom, jezikoslovcem in drugim strokovnjakom v naslednjih 15 letih (prim. J. Krašovec, »Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo«, v: *BV* 45, 1985, 95-101). Sklenili so, naj prevajanje poteka v dveh krogih: prvi krog sestavljajo prevajalci, drugi krog pa redakcijska komisija, v kateri so tudi drugi teologi in slovenisti. Samo prevajanje pa je potekalo v treh stopnjah: najprej je vsak prevajalec sam prevedel določen del, nekdo drug iz skupine prevajalcev nato prevod pregledal in opozoril na sporna mesta, ki so se nato uskladila na sestanku vseh prevajalcev. Novi prevod Svetega pisma Nove zaveze je izšel leta 1984 ob 400-letnem jubileju Dalmatinove Biblije. Poleg Rozmana, ki je prevedel vse evangelije in Jakobovo pismo, so prevajali še O. Črnilogar, K. Gantar, A. Rebula in J. Krašovec, sodelovalo pa je še veliko slovenistov in drugih teologov. Uvode in opombe so prevedli iz francoskega ekumenskega prevoda Svetega pisma (TOB). Rozman je bil na ta prevod zelo ponosen, saj so si vsi prevajalci prizadevali biti zvesti izvorniku in dosledno upoštevati posebnosti biblične grščine ter izsledke bibličnih znanosti (prim. »Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze«, v: *BV* 45, 1985, 79-93). Zavedal pa se je, da je tudi ta prevod le človeško delo in ni dokončno rešil vseh problemov, ki jih skriva v sebi navdihnjeno besedilo. Ko se je takoj po izdaji jubilejnega prevoda nadaljeval projekt prevajanja celotnega

Svetega pisma, je njegov prevod služil kot osnova slovenskemu standardnemu prevodu, ki je izšel leta 1996.

Prof. Rozman pa končno ni bil samo prevajalec in profesor Svetega pisma, ampak si je prizadeval najprej živeti iz virov razodete Besede. Bil je goreč oznanjevalec in dušni pastir. V urah študija in molitve je prihajal do spoznanja, da je končno Duh tisti, ki odpira globine prave modrosti in vodi človeka »do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4,13). Zanj je zorel še na poseben način v zadnjih letih, ko ga je bolezen silila, da je knjigo zamenjal z rožnim vencem, da je učiteljsko službo dopolnil s službo pričevalca. V svojem zadnjem članku je tako gotovo že v slutnji bližnjega srečanja z učlovečeno Božjo Besedo zapisal: »Božja beseda prebuja in krepi božje kreposti: vero, upanje in ljubezen... Nič se ne zgodi v prazno. Za vsem, tudi po vsem nerazumljivem, je božja previdnost... Božje obljube napovedujejo nov začetek. Ni se še vse zgodilo. Najpomembnejše šele pride« (»Beseda razodeva Boga«, 172). Kdo ve, kolikokrat je v zadnjih mesecih svoje boleznj premislil postaje svojega življenja, študija in učenja. Verjetno je kdaj skupaj s Pavlom vzkliknil: »Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan« (1 Kor 13,12). Prepričani smo, da danes skupaj s Kristusom stoji v svetišču, ki ga ni naredila roka in kjer je presežen napor razuma. Naj nam izprosi modrosti, ponižnosti in ljubezni, da bo lahko Božja beseda tudi med nami obrodila stoteren sad.

Maksimilijan Matjaž

Jože Krašovec

Razsežnosti upanja

Predlog za izvolitev Karla Mateja Woschitza za dopisnega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti

Na temelju izredno bogatega opusa je II. razred SAZU na svoji seji dne 12. septembra sklenil, da slovenskega rojaka in evropskega akademika Karla Mateja Woschitza predlaga za dopisnega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Skupščina SAZU ga je izvolila za dopisnega člana dne 7. junija 2001. Po sklepu II. razreda SAZU je utemeljitev predloga pripravil predlagatelj akad. prof. dr. Jože Krašovec. Sopodpisnika predloga sta predsednik SAZU akad. prof. dr. France Bernik in akad. prof. dr. Janez Orešnik.

1. *Biografija.* Karl Matej Woschitz je Slovenec, rojen 19. septembra 1937 pri Sveti Margareti v Rožni dolini. V letih 1947–1955 je obiskoval humanistično gimnazijo v Celovcu, maturiral je 23. junija 1955. V letih 1955–1963 je študiral filozofijo in teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku. 23. novembra 1963 je bil promoviran v doktorja teologije, naslov disertacije: Ontologija še neobstoječega pri Ernstu Blochu in krščanska metafizika upanja. V letih 1965–1967 je študiral svetopisemske znanosti na Bibličnem inštitutu v Rimu. Področje študija: metodologija v raziskovanju Stare in Nove zaveze, zgodovina religij in jeziki: biblična hebrejščina, grščina, aramejščina, arabščina. 17. junija 1967 je magistriral z nalogo: Transpozicija starozaveznega pojma kulta v Ef 5,2. V letih 1967–1968 se je na Ecole Biblique et Archéologique Française v Jeruzalemu osredotočil na študij biblične arheologije in nadaljnjih staroorientalskih jezikov: sirski, koptski, egiptovski. V letih 1968–1971 je poučeval novozavezne študije na Filozofsko-teološki šoli v Celovcu. Leta 1978 se je habilitiral na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu za področje bibličnih ved Nove zaveze; naslov habilitacijskega dela: Elpis/upanje: Zgodovina, filozofija, eksegeza in teologije temeljnega pojma. Delo je leta 1979 izšlo pri založbi Herder na Dunaju, 773 strani. 2. decembra 1978 je na Dunaju prejel nagrado Kardinala Innitzerja. Od leta 1978 dalje deluje kot predavatelj na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu. V letu 1981 je gostoval na Dunaju in v Salamanci. 23. novembra 1982 je imel nastopno predavanje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. V letu 1982 je gostoval na Katoliški

teološki fakulteti v Erfurtu. V letih 1983–1984 je gostoval na univerzah na Dunaju in Mainzu. 1. oktobra 1984 je postal redni profesor na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu za področje znanosti o religijah in posebej za biblično teologijo. 24. februarja 1988 je v Celovcu prejel nagrado Koroške dežele. Od leta 1991 je član Evropske akademije znanosti in umetnosti in je prodekan 8. razreda te akademije: Religije. V akademskem letu 1988/89 je bil preddekan, v letih 1989–1991 dekan, v letih 1991–1996 prodekan Teološke fakultete Univerze v Gradcu. 17. decembra 1996 je prejel priznanje »Avstrijski častni križ za znanost in umetnost, 1. razed«.

2. *Znanstvenoraziskovalno delo*. Veliko habilitacijsko delo *Elpis-Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs* (Wien / Freiburg / Basel: Herder, 1979), 773 strani, dokazuje avtorjevo izredno znanstveno erudicijo, moč sintetične presoje in izvirnost sloga. V uvodu je pojem upanja predstavljen najprej po temeljnih usmeritvah obdobja od patristike do sodobnih ideoloških tokov in natančneje v okviru slovstva grško-rimske antike, Stare zaveze, poznega judovstva in Nove zaveze. Obsežna panorama omogoča avtorju natančnejšo študijo novozaveznega pojmovanja upanja v štirih glavnih delih. Za avtorja je značilno, da povezuje sposobnost natančne analize besedil ob upoštevanju klasičnih metod tekstne, zgodovinske in literarne kritike in sintetično interpretacijo na širokem obzorju primerjalnega veroslovja. Po tej intenzivni kombinirani metodi je avtor razkril moč in dinamiko upanja kot osnovne strukture človeškega bitja. Filozofski duh mu omogoča, da v bogatem izročilu grškega, judovskega in krščanskega izročila razkriva univerzalnost in presežnost pojava upanja. Bistvene ugotovitve so, da je upanje emotivni apriori, nenasitno čustvo, ki presega vsako izpolnitev. Upanje je ontološka ali metafizična, ontična in noetična kategorija, metareligiozen princip, ki razodeva humanistično, personalistično, eksistencialno-ontološko, transcendentalno-filozofsko, socialno-utopično, kritično-spreminjajočo se in še kakšno perspektivo. Eshatološka perspektiva upanja svetopisemskih besedil je sama po sebi kritika ideologije. V človekovem bivanjskem mejnem položaju strahu, ogroženosti, odtujenosti in ranjenosti zaradi krivic vseh vrst pomeni upanje odločilni impulz, ki omogoča preživetje, ustvarjalnost, hrepenenje po pravičnejšem svetu in nepopustljivi korektiv egoistične samovšečnosti. Tako se v ontološki strukturi človekovega upanja kaže tudi njegova moralna razsežnost. Samo tista družba nosi sledove dobrega, ki že v svoji zasnovi vključuje izpopolnitev, ki kaže onkraj dobrega in hudega. Ranjenost zaradi krivde in trpljenja je za upanje največja preizkušnja, a toliko močneje kliče po spravi med odtujenimi sopotniki k cilju onkraj predstav upanja – z opozorilom, da človek ni niti »Bog« niti »volk«.

Monografija *De Homine: Existenzweisen: Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes*, ki je leta 1984 izšla pri

založbi Styria, obsega 336 strani in je razčlenjena na osem poglavij: 1. Uvod; 2. Podoba človeka v grških mitih; 3. Vizija človekove tragike; 4. Postulovščina resnice; 5. Podoba človeka pri Vergilu; 6. Preroška eksistenca: Jeremija; 7. Krščanska eksistenca; 8. Integracija in pogled naprej. Poznavanje razpona poskusov odgovoriti na vprašanje, kaj je človek, predstavi avtor knjige široko zasnovano dramatičnega iskanja odgovora na to večno uganko. Ko zasleduje vire po zaporedju poglavij knjige, razodeva svojo strastno osebno zavzetost; ta se zlije v skladno celoto, ki ji daje čar izviren filozofsko-literaren slog. Primerjava med kulturnim izročilom grškega in latinskega kulturnega kroga in med Svetim pismom kaže, da so grški in latinski duhovi vprašanje zavili v estetiko kozmoloških modelov, hebrejska preroška religija pa jo je nadgradila s sintetičnim pogledom v brezkončno obzorje in je s tem vse težišče postavila na dramatiko polarnega bivanjskega razmerja med končnim in brezkončnim. Avtor knjige pripovedi, izreke in dramo interpretira z žarom sintetične refleksije, ki ji daje impulz bivanjska potreba po absolutnem smislu.

Knjiga *Erneuerung aus dem Ewigen: Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1–3* (Wien / Freiburg / Basel: Herder 1987), 285 strani, je sad talenta in temeljitega poznavanja idejnih tokov helenistične dobe. V uvodnem delu avtor obravnava religijska gibanja vse do indijske mistike. V luči krize in iskanja v helenističnem kulturnem svetu v glavnem delu analizira odlomke prvih treh poglavij novozavezne knjige Razodetja po metodi sodobne literarne kritike in izvirno razkriva razsežnosti presežne vere v judovski apokaliptiki, ki vsa dogajanja presoja v luči večnosti.

Monografija *Das manichäische Urdrama des Lichtes: Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten* (Wien: Herder 1989), 304 strani, je delo treh avtorjev; K. M. Woschitz je urednik knjige in avtor prvega dela: *Der Mythos des Lichtes und der Finsternis: Zum Drama der Kosmogonie und der Geschichte in den koptischen Kephalaia: Grundmotive, Ideengeschichte und Theologie* (str. 13–150). V tem delu avtor obravnava dualistični religiozni sistem Manija (216–276). Manijeva doktrina temelji na mitu kozmološkega, antropološkega in soteriološkega tipa in poskuša razrešiti nasprotja, ki se manifestirajo v sami biti s postavko o odrešitvi v luči. Avtor je analiziral delo *Kephalaia*, ki je »summa theologica« manihejskega mita.

Profesor Woschitz je sourednik in avtor številnih gesel (okrog 100 strani) 4. izdaje priznanega slovarja: Johannes B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz / Wien / Köln: Styria 1994), 621 strani. Woschitz je dalje sourednik treh zajetnih zbornikov. Leta 1997 so mu kolegi ob njegovi šestdesetletnici posvetili zbornik *Gott-Bild: Gebrochen durch die Moderne? Für Karl Matthäus Woschitz* (Graz / Wien / Köln: Herder), 440 strani. Za tisk pripravlja dve obsežni študiji.

Poleg monografij obsega opus profesorja Woshitza 159 enot. Profesor Woschitz kljub obremenjenosti na Univerzi v Gradcu in na Evropski akademiji znanosti in umetnosti vzdržuje tesne znanstvene in strokovne stike s Slovenijo in se torej pojavlja v slovenskih znanstvenih revijah in zbornikih. Ko je bil dekan na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu, se je posebej zavzemal za srečanja med profesorji svoje fakultete in profesorji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Pozdravne nagovore je tudi v Avstriji imel najprej v slovenščini. V Sloveniji je predaval na nakaterih znanstvenih in strokovnih posvetih, nekajkrat je bil predlagan za recenzenta znanstvenih projektov pri MZT in profesorjev v postopku za napredovanje.

France Škrabl

Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes

Katehetski inštitut pedagoške fakultete papeške salezijanske univerze v Rimu je od 22. do 24. junija 2001 v Rimu pripravil katehetski forum: *Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes*. Posveta se je udeležilo nad 80 vodij katehetskih uradov in drugih katehetskih delavcev, ki pomagajo pri oblikovanju katehistov v raznih italijanskih škofijah. Iz Slovenije sta se posveta udeležila dr. Ivan Rojnik in dr. France Škrabl. Forum je obravnaval vsebine in metode oznanjevanja odrešenja, konkretno, kako otrokom, mladostnikom in odraslim pomagati pri njihovem osebnem odrešenju. Delo foruma je bilo zastavljeno interdisciplinarno, predavatelji pa so bili profesorji papeške salezijanske univerze v Rimu. Tukaj bomo navedli nekaj misli, ki so bile v predavanjih najbolj poudarjene.

Joseph Gevaert je imel uvodno predavanje o oznanjevanju »krščanskega odrešenja« v okviru celotne katehetske problematike. Najprej je razmišljal o odrešenju na človeški ravni. Ugotovil je, da danes ne obstajajo več ideologije, ki bi obljubliale celostno odrešenje in rešitev vseh problemov v času in zgodovini. To velja še posebno za racionalizem, ki je hotel odrešiti človeka s tem, da bi ga »rešil« vsake religiozne iluzije, in za marksizem, ki si je prizadeval za popolnoma novega človeka v novi družbi brez Boga in vere.

Ugotovil je, da tudi danes obstaja prepričanje, da je tudi v našem času mnogo bivanjskih problemov, ki zahtevajo rešitve s človekovim posegom na ravni zgodovine. Z ene strani se čuti velika senzibilnost za reševanje horizontalnih problemov (revščina, bolezni, nepismenost, rasno razlikovanje, nesreče ipd.), z druge strani pa mnogo ljudi skoraj s mistično vero gleda na obljube znanosti in tehnologije, ki naj bi reševali človekove probleme. Znanost in tehnologija naj bi reševali vprašanje smrti, trpljena in zla ter smisla človekovega življenja. Gre za neko vrnitev k sakralnemu, vendar brez Boga, razodetja in vere. So pa tudi ljudje, ki odrivajo odrešenje človeka na stran, z njim se nočejo ukvarjati ali pa se predajajo begu, skepticizmu in strahu. Nekateri pa so skeptiki glede razodetja, posebno glede Boga, ki posega v človeško zgodovino, ali pa dvomijo v večno življenje.

Predavatelj je omenil tudi nekaj problemov, ki nastajajo pri katehezi o odrešenju. Nekateri pastoralne delavce je strah, da bi jasno govorili o odrešenju, ker to ni moderno. Strah jih je govoriti o smrti, o poklicanosti človeka, da živi v trajni ljubezni z Bogom, o odpuščanju grehov, o Jezu-

sovem odrešenju. In končno je ugotovil, da obstaja tudi med nekaterimi kristjani verski indiferentizem.

Cesare Bissoli je predstavil odrešenje v luči Svetega pisma. Poudaril je, da je odrešenje tako v Stari kot Novi zavezi izraženo kot temeljna izkušnja: biti rešen pomeni biti rešen iz nevarnosti, v kateri bi človek lahko propadel. Odrešenje pomeni zaščito, osvoboditev in zmago. V skladu s človeško izkušnjo govori razodetje tudi o odrešenju kot Božjem delovanju na svetu: Bog rešuje ljudi, Kristus je naš odrešenik (Lk 2,11).

V Stari zavezi so Izraelci izkusili Božje odrešenje v kritičnih trenutkih (v vojnah, ob lakoti ipd.) neposredno kot čudež ali posredno preko človeških vodij, ki so zmagovali (npr. izhod iz egiptovske sužnosti, delovanje prerokov ipd.). Bog odrešuje, ker je zvest. V Novi zavezi se odrešenje pojmuje kot končno dopolnitev. Odrešenje je predstavljeno v zvezi z Božjim kraljestvom, ki se začne že v zgodovini (ozdravljenja, odpuščanje) in se popolnoma uresniči v eshatološki prihodnosti (prim. Mt 13; 25, 31-46). V Svetem pismu je velikonočni dogodek predstavljen kot temelj odrešenja.

V nadaljevanju je predavatelj iz svetopisemskega pojmovanja odrešenja izvajal usmeritve za komunikacijo vere v današnjem času.

Luis A. Gallo pa je razmišljal o odrešenju s teološkega vidika. Najprej je ugotovil, da je danes »tradicionalno«
pojmovanje odrešenja postalo problematično, ker je v veliki meri povezano s preteklo kulturo. V klasični teologiji so teologija, liturgija, pastoralka in kateheza pojmovali odrešenje kot reševanje duše. Rešiti dušo je pomenilo rešiti se pekla in večnega pogubljenja in priti v nebesa. Iti v nebesa je pomenilo, da se ob smrti duša loči od telesa in je od te ločitve naprej deležna blaženega gledanja Boga.

Kot poglavitni posredovalec odrešenja se je pojmoval Jezus Kristus, ki je s svojo smrtjo zaslužil odrešenje in tako odrešil človeštvo. Cerkev se je pojmovala kot edini kraj odrešenja - extra Ecclesia nulla salus. Pri odrešenju se je zahtevalo človekovo osebno sodelovanje s prejetjem zakramentov, z molitvijo, z dobrimi deli, predvsem pa z življenjem po veri.

Pri takšnem pojmovanju odrešenja je prišla do izraza helenistična kultura, ki je temeljila na Platonu. Zanj so značilni trije dualizmi: ontološki, antropološki in soteriološki.

Od tod izhajajo tri značilnosti: poudarek na duši, duhu, individualizem in onstranstvo. Helenistično pojmovanje sveta pa je danes v krizi. Današnji človek ne pričakuje odrešenja samo po smrti, ampak si ga želi že v tem življenju.

Predavatelj je poudaril, da je v razvitih deželah danes poudarek na eksistencialno-personalističnem gledanju na človeka. Človek se pojmuje kot svobodno bitje, ki išče samouresničenje v dialogu in medosebnih odnosih. V teh deželah se odrešenje pojmuje kot eksistencialno uresničevanje osebe v medsebojni povezanosti osebe z Bogom in drugimi ljudmi. Takšno eksistencialno uresničevanje daje smisel življenju, samouresničenje

pa se delno dogaja že na tem svetu, popolnoma pa bo uresničeno v nebesih. Danes se Kristus pojmuje kot odrešenik, ki ga je Oče daroval svetu, da bi s svojim življenjem (ki je doseglo svoj vrhunec na veliko noč) v povezanosti z Očetom in ljudmi vrnil ljudem sposobnost, da bi presegli sebičnost in živeli v bratski povezanosti z Bogom in brati ter tako dali smisel svojemu življenju. Cerkev se ne pojmuje več kot ekskluzivni kraj odrešenja, ampak kot »zakrament, tj. znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost človeškega rodu« (C 1). Zakramenti se ne pojmujejo kot »kanali milosti«, ampak kot »odrešenjska srečanja« z Bogom in ljudmi po Jezusu Kristusu.

V nerazvitih deželah pa se danes odrešenje pojmuje kot integralna dopolnitev vsake osebe, kot uresničenje njenega dostojanstva, ki se oblikuje v sinovskem odnosu do Boga in v bratskih odnosih do soljudi. Dopolnitev nujno vključuje ljudsko sožitje, kjer ni več suženjskih odnosov, izključevanja, zatiranja in izkoriščanja ljudi.

Kristus se pojmuje kot odrešenik - osvoboditelj, ki je oznanjal Božje kraljestvo. Prizadevanje za to kraljestvo je obsegalo med drugim tudi osvobajanje moških in žensk od vsake oblike socialne in religiozne marginalizacije, od vsake oblike suženjstva in izkoriščanja. Njegova smrt je bila vrhunec tega prizadevanja in njegovo vstajenje je bila polna in dokončna potrditev s strani Boga. On je odrešenik - osvoboditelj tudi danes, kolikor daje ljudem po svojem Duhu sposobnost, da si prizadevajo za iste cilje, za katere se je bojeval in umrl tudi on.

Cerkev se pojmuje kot veliki zakrament integralne osvoboditve človeštva. Pot odrešenja pa je evangelijska pot dejavne ljubezni do Boga in bližnjega.

V obeh primerih gre za integralnost odrešenja, ne le za odrešenje duše, ampak celega človeka. V obeh primerih je poudarek na odrešenju že v tostranstvu. Vendar je razlika. V prvem primeru je odrešenje izrazito odnosno in medosebno, v drugem primeru pa se dogaja s socialno-strukturnimi spremembami. Celotno življenje človeka naj bi postalo odrešenjski proces v Kristusu.

Zelindo Trenti je razpravljal o pojmu odrešenja v današnji kulturi. Najprej je ugotovil, da smo na socialnokulturnem področju v prehodnem obdobju. Do l. 1970 je bila družba zelo ideologizirana, pripadnost ideologiji je imela enak značaj kot pripadnost religiji: eksistencialna ali zgodovinska utopija se je interpretirala na religiozen način. Pri svojem razmišljanju se je predavatelj opiral na študije Th. Luckmanna in P. L. Bergerja. Poudaril je, da je Luckmann v bolj razviti družbi raziskoval vlogo vere in tiste vzgojne procese, ki omogočajo verske izkušnje, ter analiziral mehanizme, preko katerih posameznik ponotranja družbene vzorce. Po njegovi analizi se lahko pojav vere v temeljni sociološki interpretaciji definira kot transcendenca biološke narave s strani človeškega organizma. Berger pa

je razmišljal o odnosih med družbo in religijo v kontekstu, v katerem je institucija izgubila zunanji blišč ali pa so se institucije pomnožile ali razdrobile tudi na religioznem področju.

Posameznik ima tudi danes verski pogled na življenje, vendar se ne more reči, da to ustreza pogledu hierarhije, vere, ki jo predlaga kakšna verska ali cerkvena ustanova ipd. Gre za poseben položaj: namesto vere, razumljene kot absolutni in resnični pogled na svet, se pojavlja osebna vera. Pri tem je zelo poudarjena subjektivnost, ki sledi selektivnemu kriteriju osebe. Danes zasledimo dva različna pogleda na svet: prvi je zasidran v Bogu, drugi je indiferenten do Boga. Med njima obstaja dialog o človeških in perečih problemih nasploh.

Potem je navedel nekatera besedila o odrešenju znanih italijanskih kulturnih delavcev: kardinala Carla Marie Martinija, nadškofa v Milanu, prof. Giovannija Realeja, docenta zgodovine filozofije na milanski katoški univerzi, prof. Umberta Eca, docenta semiotike na bolognski univerzi, in časnikarja Eugenia Scalfarija, direktorja dnevnika *La republica*. Pokazalo se je, da vsak izmed njih pojmuje odrešenje v skladu s svojim svetovnim nazorom. Na temelju vsega tega je predavatelj ugotovil, da vera danes ni več zavezujoča izbira, ampak se posameznik svobodno odloča za vero ali nevero. Izbira vere je radikalno racionalizirana glede na dejstva in izkušnje, ki jih daje družbeno-kulturno okolje.

Cerkev se odpira zgodovini, ki je izziv za reševanje problemov. Ti problemi pa so tudi izziv za vzgojo, še posebno za versko.

Cyril de Souza je predstavil ponudbo odrešenja v hinduizmu. Posebno zanimivi so bili tisti vidiki odrešenja, ki so podobni drugim verstvom, še posebno krščanstvu.

Emilio Alberich je obravnaval odrešenje s čisto katehetskega vidika. Govoril je o odrešenju v katehetski komunikaciji. Izhodišče katehetske komunikacije je krščanska skupnost, ki živi krščansko izkušnjo odrešenja. Današnji katehiziranci živijo sredi skupnosti, ki že s tem, kar živi, prebuja potrebo in željo po odrešenju. To prebujanje mora biti sestavni del kateheze. Človek mora imeti izkušnjo odrešenja, da bo sposoben sprejeti krščansko sporočilo o odrešenju. Današnji človek namreč veruje le tiste stvari, ki jih sam izkusi. Pri katehezi je treba predstaviti zgodovino odrešenja, Cerkev kot sredstvo odrešenja in seveda vprašanje, kako govoriti o odrešenju danes, tukaj in sedaj. O odrešenju je treba govoriti v takšni obliki, da bo človeku, ki živi v današnji medijski kulturi, postalo dojemljivo in sprejemljivo. Pri tem je treba biti posebno pozoren na govorico, ki jo uporabljamo, in na metodo dela z osebami, ki jih katehiziramo.

Zadnji dan je sledilo delo po skupinah, ki so jih vodili strokovnjaki za posamezna področja. Prva skupina je analizirala katekizme in njihovo govorico o odrešenju, druga je obravnavala katehezo o odrešenju v ko-

munikacijski govorici, tretja katehezo o odrešenju za prizadete otroke in četrta skupina je obravnavala temo odrešenja in terapije.

Katehetski forum je prišel do prepričanja, da je pomoč človeku pri njegovem osebnem prizadevanju za odrešenje jedro vsake kateheze. Pokazal je, da tradicionalna kateheza o odrešenju postaja današnjemu človeku tuja in ga ne nagovarja več in zaradi tega kateheza tudi ne dosega svojega namena. Forum spodbuja katehetske strokovnjake in tudi župnijske katehiste, da iščejo nove oblike kateheze o odrešenju, s katerimi bi se približali človeku, ki živi v medijski kulturi.

Forum je bil izzivalen tudi za katehete in katehiste v Sloveniji, saj postaja katehetska problematika danes podobna po vsej Evropi. Evropa postaja »mala vas« s svojimi problemi in neuspehi ali uspehi tudi na katehetskem področju.

Janez Juhant

Doktorska disertacija Zvonka Berganta

10. oktobra 2001 je kandidat mag. Zvonko Bergant zelo uspešno zagovarjal svojo doktorsko tezo *Idejno-politično soočenje slovenskega političnega katolicizma in liberalizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje*. Kandidat je nalogo pripravil pod mentorstvom prof. dr. Janeza Juhanta in somentorstvom višjega znanstvenega svetnika dr. Jurija Perovška iz Inštituta za novejšo zgodovino in doc. dr. Antona Jamnika. V komisiji za zagovor, ki ji je predsedoval dekan prof. dr. Alojzij Slavko Snoj pa je bil poleg omenjenih tudi prof. dr. France Martin Dolinar, ki je predhodno podal tudi strokovno oceno in s skupaj z ocenami somentorjev soglašal in predlagal Senatu TEOF, da odobri zagovor.

Avtor v **Uvodu** predstavi problem pojmovanja katolištva pri protago-nistih političnega delovanja na Kranjskem in tudi v ostalih deželah na Slovenskem, to je pri Ivanu Tavčarju na liberalni strani in Ivanu Šusteršiču na katoliški strani ter predstavi ključne dileme tega pojmovanja. Opozori na pretežno stereotipno ponavljanje odnosa med liberalno in katoliško stranjo v slovenskem zgodovinpisju in s tem povezano težnjo po poenostavljanju zapletenega odnosa slovenskega katolicizma in liberalizma. Avtor se odloči za zgodovinsko-kritični pristop, po katerem na osnovi razpoložljivih dokumentov na desetih pomembnih problemih družbeno-političnega delovanja preverja stališča obeh prvakov in tako predstavi tudi stališča obeh političnih usmeritev: katoliškega in liberalnega.

Prvo poglavje obravnava zgodovinsko okoliščino **prehoda iz idejne diferenciacije Slovencev k nastanku političnih društev**, pri čemer posveča (kot v naslednjih poglavjih) glavno pozornost razumevanju tega procesa pri obeh prvakah ter presoja njuno opredeljevanje do katoliškega in liberalnega pojava na Kranjskem in na Slovenskem sploh. Ob strani pušča nastanek in delovanje Socialdemokratske stranke.

Drugo poglavje razglablja povode in vzroke **za razpad in razdelitev** katoliških Slovencev iz prejšnjega enotnega narodnega tabora v dve politični struji. Natančno predstavi svetovno-politične in domače politično-taktične, osebne in druge okoliščine, ki so botrovale ustanovitvi dveh političnih taborov na Slovenskem. Posebno pozornost posveti tudi vprašanju vloge krščanske vere pri obeh političnih taborih ter vlogi medijsko-političnih in drugih učinkov, ki so pogojevali ta proces in z njim povezan kulturni boj na Slovenskem. To vprašanje ima širše zgodovinsko ozadje

in zanimiva bi bila za njegovo bolj celovito predstavitev študija jožefinizma in njegove recepcije na Slovenskem.

Še bolj velja to za problem **razmerja med vero in narodnostjo**, ki ga avtor obravnava v tretjem poglavju. To občutljivo vprašanje Bergant predstavlja ob razčlenjevanju Tavčarjeve in Šusteršičeve opredelitve do vere prek dušnopastirskih, politično-prestižnih in osebnih razmerij, pri čemer igrajo posebno na tej razsežnosti pomembno vlogo tudi opredelitve drugih katoličanov, posebno pa njihovih voditeljev kot npr. škofa Jegliča.

Četrto poglavje se loteva **politične razsežnosti vere** in s tem povezano **vprašanje klerikalizma** in seveda tudi liberalnega katolištva. Gre za pomembna politično-taktična vprašanja znotraj liberalnega tabora in za vprašanje moderne demokratične katoliške usmeritve, ki jo je zasledovala Katoliška narodna oziroma Slovenska ljudska stranka. Razvoj katoliškega narodnega gibanja posebno v okviru katoliških shodov slovenskih katoličanov (1892, 1900, 1906, 1913 in po prvi svetovni vojni 1923) pa zadeva eno ključnih vprašanj Cerkve in katoličanov v Evropi spričo novoveškega razvoja in razodeva težave konservativnih in liberalnih katoliških voditeljev pri oblikovanju moderne demokratično-politične podlage v razreševanju narodnostnih in socialno-političnih zadev.

V petem poglavju Bergant posveti pozornost odnosu političnega katolicizma in liberalizma z naslovom »**Med klerikalizmom in liberalizmom**«. Konkretne družbeno-politične razmere pogojujejo pri obeh taborih poseben politični profil in vplivajo na njegov nadaljnji razmah v narodno-političnem življenju. V smislu tega odnosa, posebno na Kranjskem, delno tudi v ostalih deželah s slovenskim prebivalstvom (kot seveda tudi v nekaterih drugih avstrijskih deželah) ima politično odločujoči vpliv v družbenopolitičnem delovanju katoliška duhovščina, ki po definiciji in usmeritvi Cerkve ne sprejema modernih tokov (liberalizem ima v sebi proticerkveno in protiversko ost). Duhovščina je včasih izrazito verske dejavnosti izrabljala tudi v politične namene, kar je kritiziral posebno Tavčar. Liberalni tabor pa je po drugi strani s svojimi proticerkvenimi idejami izzival katoliškega in tako vnašal prvine proticerkvenega boja v narodno-politično življenje, ko so liberalni prvaki (posebno ravno Tavčar) nekorektno napadali duhovnike in Cerkev, da bi zmanjšali vlogo in vpliv katoliških politikov, posebno duhovnikov med narodom.

Šesto poglavje je posvečeno šolstvu. V zvezi s dilemami katolicizma in liberalizma je posebno močno zaznamovalo slovensko preteklost **vprašanje šolstva**, ki se je najbolj zaostriło ob Jegličevi pobudi za ustanovitev cerkvene gimnazije. Jeglič je začel z ustanavljanjem cerkvene gimnazije ravno zaradi liberalne propagande proti veri in Cerkvi med mladino. Zaradi nasprotovanja liberalcev je Zavod Sv. Stanislava začel delovati leta 1905 v Šentvidu in ne v Ljubljani. Liberalno nasprotovanje katoliškemu šolstvu, kulturi in znanosti je rodilo **kulturni boj**, ki je razslojeval Slovence v

‘napredne’ in ‘nazadnjaške, formula, ki jo ponavljajo še danes tako imenovani postkomunistični kvazi-liberalni krogi.

Sedmo poglavje razčlenjuje Tavčarjeva in Šusteršičeva stališča do **slovenstva, hrvatstva in jugoslovanstva**. Bergant na podlagi virov ugotavlja, da med njima glede teh vprašanj ni bilo bistvenih razhajanj, čeprav je med obema taboroma tudi na tej ravni potekal oster taktično-politični boj. Tega so zaostriili sami liberalci posebno s svojim političnim paktiranjem z nemškimi liberalci na Kranjskem. Značilnost obeh politikov je avstrijski patriotizem in tudi zagovarjanje traialistične podobe Avstrije s tretjo - jugoslovansko enoto, ideja, ki je rasla posebno z priključitvijo Bosne cesarstvu leta 1878. Občutljivo je tu tudi vprašanje odnosa Slovencev do Hrvatov in s tem problem Slovencev kot samostojnega ljudstva oziroma naroda v odnosu do Hrvatov. Tik pred razpadom Avstrije je neizvolitev Šusteršiča za vodjo jugoslovanskega kluba kot ob razpadu paktiranje slovenskih liberalcev s srbskimi v marsičem zapečatilo usodo Jugo-Slovanov v novi državi.

Izjemno zapleteno vprašanje glede na stališča Cerkve in na praktično-politične ‘potrebe’ liberalcev je **volilna reforma**, ki jo Bergant razčlenjuje v svojem najdaljšem osmem poglavju. Čeprav je bila Slovenska ljudska stranka protagonist volilne reforme in se ji je liberalna upirala posebno na Kranjskem zaradi bojazni pred demokratizacijo in s tem izgubo politične prevlade, je katoliška SLS imela idejne težave, saj so posebno škof Jeglič in še nekateri voditelji katolištva na Slovenskem v tem videli ‘prevratniške nevarnosti’. Liberalci so se upirali ljudski volji tudi zaradi vpliva duhovščine na ‘preprosto’ ljudstvo, kot so govorili. Ta vpliv naj bi po njihovem mnenju preprečeval demokratično volilno odločanje.

Deveto poglavje razčlenjuje odnos do razmerja med politično in stanovsko pripadnostjo. Tudi tu se kažejo razlike med Slovensko ljudsko stranko (Šusteršičem) in Narodno-napredno (Tavčarjem). Liberalci so imeli svoje predstavnike med bogatejšimi mestnimi in tudi kmečkimi sloji, zato niso bili naklonjeni kmetom in delavcem. Seveda pa so napadali tudi paktiranje SLS s kmečkim in delavskim stanom. Tarča napadov je bil posebno Krek, česar Bergant posebej ne obravnava. Prav tako pa je imel npr. Šustešič težave ob sprejemanju delavcev v strankine vrste.

Zadnje poglavje obravnava Tavčarjev in Šusteršičev odnos do združništva. Narodno-napredni krogi so osnovali prve zadruge na Štajerskem, seveda pa so spet iz gospodarsko-prestižnih (zaradi kmečkih mogočnejšev, ki so izžemali oz. kupovali propadle male kmete) nasprotovali širšemu organiziranju združništva na Slovenskem, kakor ga je začela po Raiffeiznovem modelu uvajati Katoliška-narodna stranka pod Krekovim in Šusteršičevim vodstvom. Odločilno vlogo ima predvsem v gospodarski izvedbi združnega projekta prav Šustešič in njegova desna roka v stranki Evgen Lampe, eden najpomembnejših gospodarstvenikov stranke ne le

na Kranjskem ampak tudi širom slovenskih dežel, čeprav je v neposredno dejavnost posegel predvsem Krek.

V sklepnem poglavju Bergant primerno svojim natančnim (izbranim?) raziskavam, ki se opirajo predvsem na časopisna poročila obeh strank (Slovenec in Slovenski narod) in relevante arhivske vire, zaključi, da je za objektivno presojo liberalne in katoliške strani, kot ju utelešata oba prvaka (Tavčar in Šusteršič) pomembna presoja konkretnih družbeno političnih vprašanj. Važno pa vlogo imajo tudi širše konstelacije, osebne in strankarsko-politične ambicije ter splet različnih okoliščin, ki so oblikovali razvoj političnega dogajanja na Slovenskem. Kljub temu pa se njegova ocena steka v ugotovitev političnih meja Tavčarjeve taktično-politične strategije, ki so jo kritizirali celo njegovi somišljeniki. S tem je liberalizem zašel v marsikatero stranpota ter deloval kulturno-bojno in politično sterilno, kar je imelo posledice za nadaljnji družbeno-politični razvoj na Slovenskem. Prav tako Bergant ugotavlja, da je pavšalna oznaka klerikalizma posebno, kar zadeva ravno Šusteršičevo delovanje v stranki neprimerna. Predvsem pa taka ocena zamegljuje zasluge, ki si jih je pridobil v slovenski politiki katoliški voditelj Ivan Šusteršič, z njim pa tudi ostali sodelavci kot npr. posebno Krek in Jeglič za razvoj slovenske nacionalne politične demokracije in s tem seveda narodne samobitnosti.

Bergantovo delo je izjemno pomembna študija slovenskih političnih razmerij in poskus temeljite presoje tega odločilnega obdobja slovenskega naroda, ki je imelo tudi pomembne posledice za narodov nadaljnji razvoj. Morda bo to delo lahko tudi spodbuda tudi za presojo virov o delovanju drugih prvakov obeh strank. Delo je izjemno natančno in dragocen znanstveni prispevek k boljšemu poznavanju enega ključnih poglavij slovenske idejne in kulturne zgodovine. V marsičem je to delovanje pri avtorjih o teh problemih pavšalno ocenjeno, kar povzroča ponavljanje pavšalnih ocen tega obdobja do današnjega časa. Bergant je skušal z natančnim študijem arhivskih in časopisnih virov osvetliti stališča prvakov obeh strank, ki odražata tudi pretežno stališča obeh strank (Šusteršič za SLS in Tavčar za NNS).

Delo je tudi teološko izjemno pomembno, saj poskuša na osnovi virov podati oceno versko-teoloških in družbeno političnih opredelitev pomembnih narodnih voditeljev v času dozorevanja in razvoja slovenskega naroda, kjer pa so imela versko-teološka stališča določilno vlogo.

Tako pri oceni naloge je bila komisija soglasna, da avtor za delo zasluži *odlično s pohvalo*, saj je metodično in vsebinsko skrbno, marljivo in tudi intelektualno domišljeno delo. Avtor pa je tudi na zagovoru naloge dokazal, da si je z delom pridobil tudi izjemno znanje, ki ga je zato tudi utemeljeno in uspešno zagovarjal ter odlično obranil svojo tezo.

Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo. Dissertatio ad doctoratum in Facultate theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1999*, 274 pp.

Preučevanje in prevajanje cerkvenih očetov je v prvi polovici 20. stoletja na Slovenskem dosegalo visoko raven. Profesor F. Ks. Lukman je poslovenil celo vrsto cerkvenih očetov. Precej knjig je izdal v tisku, marsikaj pa je ostalo v rokopisu. V zadnjih letih Mohorjeva družba lepo nadaljuje to poslanstvo. Zanimivo je, da sta kar dva slovenska teologa za svojo doktorsko disertacijo izbrala sv. Gregorja iz Nise, enega od treh velikih Kapadočanov. Prof. Ivan Pojavnik je na teološki fakulteti v Ljubljani obranil svojo disertacijo z naslovom: »Človek na meji dveh vesolij. Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorja iz Nise«, Ljubljana 1975. - Sestra Alenka Arko iz Skupnosti Loyola je v italijanskem jeziku napisala doktorsko disertacijo »Notranji človek po sv. Gregorju iz Nise. Antropološka metafora v raziskovanju polnega ovrednotenja človeka«, Rim 1999.

Naj v glavnih obrisih predstavim slednjo disertacijo, ki je bila natisnjena v Rimu 1999. Poleg uvodnih in sklepnih misli ima disertacija pet poglavij. V uvodu avtorica poda stanje vprašanja in aktualnost izbrane tematike. Antropologija Gregorja iz Nise zbuja pri razlagalcih njegove

misli posebno zanimanje: ne le zato ker je škof iz Nise prvi sistematično obravnaval teološko antropologijo, ampak zlasti zaradi njegovega pristno krščanskega antropološkega optimizma. Sv. Gregor gleda na človeka kot naj najodličnejše ustvarjeno bitje, edino bitje, ki je ustvarjeno po božji podobi in je izraz njegove troedine ljubezni; kot telesno-duhovno bitje je človek sinteza stvarstva.

Pobudo za poglobljeno preučevanje velikega Kapadočana sta dala dva teologa v 20. stoletju: *Hans Urs von Balthasar* s svojo monografijo *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris 1988) in *Jean Daniélou* s svojo študijo *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris 1944). Prvi opredeli človeka kot »razmerje«, drugi pa kot »razmerje ljubezni«. Tu najdemo hermenevtični ključ za teološko branje Gregorjevih antropoloških spisov. Metafora notranjega človeka nam razkrije bistveni odnos človeka do Boga in do bližnjega. Dejstvo, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti po Gregoriju iz Nise pomeni, da je ustvarjen po podobi notranjih odnosov v sveti Trojici, torej po ljubezni. Spoznanja omenjenih dveh raziskovalcev cerkvenih očetov sta doktorici Alenki Arko zanesljivo vodilo pri njenem samostojnem študiju.

Avtorica podaja svoje raziskovanje, kakor rečeno, v petih poglavjih. *Prvo poglavje: L'origine della metafora nell'ambito della filosofia greca e il sviluppo in san Paolo e nei*

Padri greci preniceni» (15-65) prikaže izvor in razvoj metafore pri Platonu in Filonu iz Aleksandrije. V središču je seveda pomen metafore o notranjem človeku, kakor jo pojmuje apostol Pavel: »Naš notranji človek se prenavlja iz dneva v dan« (2 Kor 4,16), »Veselim se torej božje postave po notranjem človeku« (Rim 7,22) in »Sveti Duh naj vas popolnoma okrepi v notranjem človeku« (Ef 3,16). Nato je opisan sprejem metafore pri cerkvenih očetih, zlasti pri Origenu in Metodu iz Olimpa.

Drugo poglavje postavi tako pridobljeno antropologijo v okvir teološke misli Kapadočanov po nicejskem koncilu: *La contestualizzazione dell'antropologia postnicena nell'ambito cappadoce* (67-91). Največjo pozornost posveti Gregorju Nacianškemu in Baziliju Velikemu. Na osnovi njunih spoznanj lažje razumemo antropologijo Gregorja iz Nise. Temu je namenjeno poglobljanje v *tretjem poglavju*: *L'anima e l'immagine di Dio nei due trattati antropologici di Gregorio di Nissa: De anima et resurrectione e De hominis opificio* (93-111). V tem delu disertacije najdemo bistvene prvine Gregorjevega pomovanja človeka: neumrljivost in enovitost človekove duše sta odsev in deležnost Boga. Človek je v polnosti božja podoba.

Četrto poglavje natanko obravnava vsa tista Gregorjeva besedila, ki vsebujejo metaforo o »notranjem človeku« *Analisi dei testi nisseni contenenti la metafora »uomo interiore«* (113-86). Avtorica zelo skrb-

no razišče devet takšnih besedil ter jih primerja med seboj. Kakšno poglobljeno poznavanje človeka sije iz prikazanih Gregorjevih besedil! Svetopisemsko in patristično gledanje na človeka v marsičem visoko presega spoznanja sodobne psihologije. Uganko človeka je mogoče dejansko rešiti samo v luči Kristusove skrivnosti.

V *petem poglavju* je končno predstavljeno polno ovrednotenje človeka, ki ga je mogoče opredeliti kot »osebni odnos« *Ralazione personale - piena valorizzazione dell'uomo* (187-230). Prikazani so osrednji Gregorjevi pojmi: »nous«, »parresia«, »filia« ter »arhe - telos« kot počelo in dovršitev metafore: notranji človek in novi človek, ki je ves pobožanstven. Osebni odnos z Bogom se uresničuje v odnosu bratstva, ki poteka prek Cerkev. »Odnos med človekom in Bogom je razmerje med človekov in osebami svete Trojice ter poteka prek Kristusovega učlovečenja« (219). Prebivanje Boga v duši je neprekosljivo opisano v Gregorjevi homiliji *In Canticum canticorum*, kjer škof iz Nise med drugim pravi: Pravi notranji človek, ki ima Kristusa, ima Sina (grozd), Očeta (vinogradnika - prim. Jn 15,1) in Svetega Duha (obdelovalca, ki ustvarja duhovno pomlad), torej Trojico (221, prim. *Cant* 156,7). Žal ni mogoče navesti daljših navedkov. Želeti je, da bi avtorica sama pripravila izbor sijajnih misli ter jih v Bogoslovnem vestniku posredovala slovenskemu bralcu. Še boljše pa bi bilo, če bi prevedla in objavila celo disertacijo.

V sklepnih ugotovitvah *Conclusiones* (231-237) avtorica nakaže meje in perspektive svoje razprave. Iz celotne raziskave metafore o notranjem človeku postane razvidno, da je samo v luči Kristusa, popolnega človeka, ključ za pravilno razumevanje skrivnosti človeka, kakor naglašata drugi vatikanski koncil. Gregor iz Nise gleda na človeka v njegovi dobri celovitosti, ki mu jo podarja Kristus, pravi Bog in pravi človek. Človekovo notranje bistvo je v dialoškem odnosu do močeečega »Ti« v njem. Kristusov brat si lahko samo tedaj, če živiš bratstvo s tistimi, ki so njegovi bratje na enak način kakor ti. Avtorica pravilno ugotavlja, da v delih, ki jih obravnava, srečamo Gregorja kot poznavalca misli svojega časa, učitelja z globokimi uvidi, izvrstnega razlagalca Svetega pisma, neustrašenega branitelja in učitelja prave vere, odličnega pastirja občestva in duhovnega očeta (prim. 235).

Temu bežnemu pregledu disertacije je treba v priznanje in pohvalo dostaviti, da avtorica ves čas samostojno obravnava vire in jih ustrezno navaja v grškem in latinskem jeziku. Vzporedno upošteva zanesljive prevode spisov Gregorja iz Nise ter dela drugih cerkvenih očetov in klasičnih piscev. Suvereno obvlada obsežno drugotno slovstvo v tujih jezikih ter ga kritično upošteva. Vsako poglavje pregledno povzame s sklepnimi ugotovitvami. Skratka, disertacija je dovršena tako v metodološkem kakor vsebinskem in jezikovnem pogledu.

Veseli me, da dr. Alenka Arko že drugo leto predava na Višji teološki šoli »Marija - Kraljica apostolov« v Sankt Peterburgu, kjer sem tudi sam predaval teološko antropologijo leta 1998 in 1999. Vem, da jo kolegi tam zelo cenijo in slušatelji radi poslušajo. Želim, da bi s svojim znanstvenim delovanjem in osebnim pričevanjem mnogim pomagala odkrivati notranjega človeka, ki je ustvarjen po Bogu v resnični pravičnosti in svetosti.

Anton Štrukelj

Lenart Škof, *Vloga sočutja v filozofskih besedilih Vzhoda in Zahoda*. Doktorska naloga.

V torek, 3. julija 2001, je mag. Lenart Škof odlično obranil svojo doktorsko tezo z gornjim naslovom, pred komisijo, ki ji je predsedoval dekan Teološke fakultete, red. prof. dr. Alojzij Slavko Snoj, in sestavljali člani, izr. prof. dr. Maja Milčinski, izr. prof. dr. Edvard Kovač in red. prof. dr. Janez Juhant.

Sočutje je eden izmen pomembnih motivov človekovega življenja, predvsem zadeva seveda medčloveške odnose. Že Arthur Schopenhauer je posvetil problemu veliko prostora, na svoj način tudi Nietzsche. Edith Stein je leta 1916 napisala doktorsko nalogo z naslovom *Zum Problem der Einfühlung* in s fenomenološko metodo osvetlila vprašanje človekovega sočutja, potem pa tudi praktično pokazala in dokazala sočutje s trpečimi od nacistov preganjanimi ljudmi. V novejšem spricho obubožanja medčloveških odnosov zahtevnem in problematičnem času sočutje stopa vedno bolj v ospredje in se množijo študije o tej zapleteni plati človekove narave.

Tudi Lenart Škof je v svojem delu obdelal vlogo in pomen sočutja kot temeljni eksistencialni in mistični razsežnosti človekovega življenja v okviru izbora filozofij Indije, bližnjega Vzhoda ter krščanskih mislecev od začetkov in naslednjih stoletij krščanstva ter zaključil z obširno predstavitvijo sočutja pri Arthurju Schopenhauerju, ki je

videl povezavo med budizmom in krščanstvom ravno v omenjenem pojmu.

V prvem delu predstavi Škof sočutje kot versko-antropološki pojem, in sicer na osnovi vedskih besedil Indije in Bližnjega vzhoda (Mezopotamija, Egipt, Kanaan, Izrael). Temu delu daje naslov »*Temeljna religijsko-antropološka raziskava*«, lahko pa bi se glasil tudi »*Religijsko-antropološka postavitev problema*«. Pojem sočutje analizira v besedilih zgodnjeindijskih Ved in ga primerja z besedili zgodnjih kultur Mezopotamije, Egipta, Kanaana in Izraela. Uvodni del skuša religijsko-filozofsko predstaviti antropološki problem sočutja kot antropološki prafenomen in obenem nosilno prvino teh zgodnjih versko-filozofskih izročil. Posebno pomembna je utemeljitev pri Izraelcih, ki so svoj pojem sočutja posredovali evropski kulturi, seveda preko krščanstva.

V drugem delu avtor izpostavi temeljne poteze iz značilnih izročil o sočutju v izročilu zahodnokrščanske misli in v indijski filozofiji, da bi prišel do antropološko konzistentnega prereza problema sočutja na podlagi primerjave prvin budizma in evropskega krščanskega izročila. Študij zahodnoevropskih besedil pričinja pri Aristotelu in navaja značilne helenistične avtorje. Precejšen del posveti obravnavi razumevanja sočutja v krščanstvu, katerega vrhunec vidi pri Tomažu Akvinskem ter v mistiki Janeza Taulerja in mojstra Eckharta ter Julijane iz Norwicha. Novoveška filozofija gradi sicer na krščanskem izročilu, vendar izpo-

stavlja predvsem nove antropološke vidike sočutja. Avtor obravnava Spinozo, angleške razsvetljence (F. Hutcheson, A. Smith, B. Mandeville in D. Hume) ter J. J. Rousseauja in Kanta.

Osrednji del študije obravnava sočutje v budističnih sutrah. Škof sklene ta prerez s Schopenhauerjevo filozofijo sočutja in ga poveže glede na intenzivno Schopenhauerjevo preučevanje budizma in indijskih filozofij sploh v antropološke vzporednice sočutja pri Schopenhauerju oziroma v njegovem razumevanju krščanstva ter budizma. Na osnovi budizma kot verstva sočutja in Schopenhauerjeve filozofije avtor prehaja k temeljnim uvidom sočutja kot osnovnega antropološkega problema, njegovih etičnih vsebin in določiteljev, kot so trpljenje, pravičnost, vest, svoboda, ljubezen. Pri Schopenhauerju in v budizmu tako najde tudi podlago za opredelitev sočutja kot enega ključnih teoloških pojmov. Nanjo se veže tudi pojem milosti.

Pojmoma milosti in sočutja je posvečen posebno zadnji, **tretji del** razprave z naslovom »Antropologija milosti«. V območje milosti vstopamo namreč prek antropološko-etične utemeljitve človeka in njegove etične razsežnosti, ki jo določa »sočutje kot etični prafenomen« (235). Na tem temelju se srečujejo Schopenhauer, budizem ter obravnavani krščanski mistiki. Avtor ugotavlja, da je mogoče milost obravnavati na stičišču telesnega in duhovnega, kjer se človeku odpira prepad oziroma je človek izpostavljen, a se obenem odpirajo vrata v drugost,

kar predstavlja človekovo rešitev. S tem je povezano izpraznjenje (budizem) jaza oziroma njegova predaja človeškemu oziroma božanskemu (krščanstvo), s tem pa temeljna izročitev drugemu in odprtost za novo dogajanje ter novo življenje.

Avtor je smelo prikazal pomembno razsežnost človekovega doživljanja, ki dosega vrhunec ravno v sočutju kot človekovi naklonjenosti sočloveku oziroma predanosti Bogu, ter Božji naklonjenosti človeku. Tako se raziskava stalno giblje na robu filozofskega in pogosto prehaja na psihološko oziroma teološko področje. Posebno razveseljive so avtorjeve študije izvornih besedil indijskega budizma kot osnovne filozofije sočutja. Tako v svoji razpravi kot v predstavitvi na obrambi je avtor pokazal izjemno poznavanje besedil in sposobnost sintetičnega povezovanja glede na temo naloge.

V celoti je naloga smel prikaz vidikov sočutja kot osnovnega antropološkega pojava, ki ga avtor predstavi prek relevantnih religiozno-filozofskih besedil. Izbira besedil ni naključna, vendar so člani komisije na obrambi pogrešali natančnejšo predstavitev krščanskega pojma milosti. Seveda bi bila možna tudi analiza osnovnih antropoloških in versko-filoloških problemov sočutja ter njihova sinteza kot antropološki problem sočutja, ki dosega vrhunec v (krščanskem) pojmu milost, a ima ustrezne versko-filozofske ekvivalente, za kar se bo avtor lahko odločil pri natisu.

Vsekakor pa je naloga zelo zahteven projekt, ki terja poznavanje

omenjenih besedil in tudi obširne literature, ki se ukvarja s temi vprašanji. Avtor je pokazal tako v nalogi, posebno pa na obrambi, da dobro pozna temeljna besedila in je suvereno odgovarjal na zastavljena vprašanja tako, da je bil zagovor eden izmed boljših na Teološki fakulteti.

Lenart Škof je vložil v delo svoje velike sposobnosti in izjemno pridnost. Njegovo delo odlikuje poznavanje in uporaba izvirnih indijskih budističnih besedil. Prav tako je religiološko dobro predstavil probleme bližnjevzhodnih kultur in krščanskega (zahodnega) izročila ter jih smiselno povezal v celoto.

Pričakujemo, da bo delo lahko kmalu izšlo in bo avtorjev trud dostopen tudi širšemu slovenskemu tako strokovnemu kot ostalemu bralstvu. To bo zanimivo branje tudi za vsakogar, ki ga zanima sočutje kot bistveni problem medčloveških odnosov in človekovega odnosa do Boga.

Janez Juhant

Ljudmila Kokalj, *L'attualità della missione di Friderik Baraga (1797-1869) tra gli Indiani del Nord America, Con particolare riferimento agli scritti teologico-pastorali e linguistici*, *Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Roma 2000, 283 pp.*

Potem ko je dr. Bruno Korošak za Kongregacijo za zadeve svetnikov napisal obširno delo v italijanščini s skoraj 1300 strani z naslovom *Beatificationis et canonizationis servi Dei Friderici Irenaei Baraga primi episcopi Marquettensis (1797-1868) positio super virtutibus et fama sanctitatis*, Rim 1998, in je leta 1999 potekal Baragov simpozij v Rimu, nakar je bil objavljen tudi zbornik, je pred nami še ena obširna raziskava Baragovega misijonarskega in škofovskega oznanjevalnega dela, ki jo je na Fakulteti za misijologijo gregorijanske univerze izvedla navedena avtorica, članica Skupnosti Loyola, in z njo dosegla doktorsko promocijo (ocena je bila *summa cum laude*).

Znotraj poslanstva, ki je dano vsakemu krščencu, cerkveno učiteljstvo posebno poudarja misijonarsko poklicanost »ad gentes«, ki se uresničuje tako, da kdo svoje lastno življenje posveti izrecnemu oznanjevanju veselega oznanila in ustanovitvi Cerkve med še nekrščanskimi ljudstvi. Misijonar Baraga je uresničil svoj poklic, izstopajoč iz svojega cerkvenostnega okolja, v prid veseljnosti Cerkve. S tem je izpričal pristnost slovenskega krščanstva

svojege časa in postal izziv zanj za sedanost in prihodnost. Baragova misijonarska aktualnost, ki jo na svoj način verificira proces za beatifikacijo, je za avtorico osrednja snov raziskovanja, razdeljenega na štiri poglavja.

Prvo in drugo poglavje (*Življenje in zgodovinske okoliščine ter Pota evangelizacije med Indijanci*) daje ta potreben okvir za tematsko nadaljevanje: prikaz Baragove biografije ter zgodovinskih razmer starega in novega sveta, Baragove misijonarske dejavnosti, poglobljene duhovnosti pa tudi njegovih redkeje orisanih potez, namreč Barage kot esteta (126 sl.) in poliglota (142 sl.), če že ne jezikoslovca. V tretjem poglavju z naslovom *Dela v jeziku domorodcev* je prikazana Baragova indijanska literarna dejavnost, zlasti pa nekateri deli njegove knjige *Katolik enamiad o nanagatawendamowinan (Premišljevanja katoliškega kristjana, v: F. Baraga, Krščanski nauk za Indijance, Ljubljana 1997, 7-222)*, ki jih avtorica analizira po slovenski izdaji, saj je edina, poleg očipvejske (prim. K. A. Ceglar, n. d., 230). Avtorica se zaveda te težave, vendar meni, da delo v prevodu ni izgubilo jasnosti in svežine (10). Poglavitni namen raziskave je ob tem besedilu odkrivati Baragovo teološko-pastoralno usposobljenost za vcepljanje krščanstva v indijansko kulturo; kako mu je uspelo združiti pristno in osebno poglobitev v drug narod in drugačno kulturo s celostnim oznanjevanjem evangelija, ne da bi zmanjšal njegovo vrednost in prvenstvo. Zakaj se je avtor-

ica odločila za analizo navedenega Baragovega dela? Za to navaja več razlogov. Baragovi sodobniki ocenjujejo to delo za teološko-pastoralno najbolj poglobljeno in celostno, primerno za katehizacijo Indijancev, za premišljevanje in poučevanje (176), kakor pravi Baraga. Že osebni Baragov poznavalec in prvi življenjepisec C. Verwyst ga je tako ocenil. To delo je tudi mnogo bolj osebno kakor npr. katekizmi in molitveniki, ki povzemajo ustaljene obrazce, saj izraža Baragovo teološko misel, pa tudi njegov pedagoški pristop do posredovanja doktrinalne, asketične in liturgične vsebine. Indijanci so v njem našli nasvete za poglobljeno versko in duhovno življenje, pa tudi natančne napotke, kako se ravnati do sebe, bližnjega in Boga. V procesu za beatifikacijo ima predstavitev tega dela določen pomen, saj doslej še ni bila tako podana. To delo pa more biti tudi vzorec, kako se je mogoče prilagoditi miselnosti določenega naroda. Njegovo vrednost je zaznal tudi Baraga sam, ko je dejal: Vsi Indijanci, ki znajo brati, ga bodo razumeli in cenili (177).

Baraga je napisal *Premišljevanja katoliškega kristjana* v jasnem in preprostem slogu, a natančno in v primerjavi s prejšnjimi knjigami, bolj sodobno. Navzel si je tudi indijanskega načina pripovedovanja, nagovarja jih zelo osebno: premisli, premišluj l, sin moj (kar pomeni otrok moj, deček in deklica), ključne besede in nasvete rad ponavlja. Indijanci pravijo: Govori, kakor eden od nas (177). To razodeva Baragove

didaktične sposobnosti, ki jih potrjujejo njegovi ocenjevalci. V knjigi, ki je nekakšen katekizem za odrasle (kaj kristjan veruje, kako moli, obhaja zakramente in živi, da bi se izognil pogubljenju in prišel v nebesa), Baraga razlaga temelje krščanske vere in življenja ter jih ponazori z zgledi iz vsakdanjosti, da postane lahko razumljivo in prijetno branje (178). Skrb oznanjevalca za zveličanje naslovljencev in strah pred pogubljenjem pa daje njegovi govornici tudi obeležje resnosti in celo strogosti, ki pa ima vedno v ospredju Božje usmiljenje in odrešenje vsakega človeka. Posebno oster je Baraga takrat, ko preganja napake in slabe navade Indijancev kot so pijančevanje, kartanje in drugo nemoralno življenje), saj mu izkušnja kaže njihovo pogubnost, in blagodejnost, če se jih uspejo obvarovati. Avtorica predstavi vsebino navedene knjige s treh vidikov: z vidika kristologije (povezane s trinitaričnostjo), ekleziologije ter moralnega nauka in ne zgolj po poglavjih v knjigi.

Osrednjo tematiko Kristusovega učlovečenja, trpljenja, smrti in vstajenja, Baraga približa Indijancem prek praznikov. Ti vzbujajo občudovanje in sočustvovanje, nato pa češčenje in predanost (vero!). Uvaja jih v osebno versko izkušnjo, kar je za tisti čas osupljivo, za danes pa pravilo. Tu Baraga nadaljuje z uvajanjem v molitev, ki je ena od temeljnih razsežnosti krščanskega občestva, oznanjevanja in tudi Baragove knjige *Premišljevanja katoliškega kristjana*, avtorica pa je to geslo že

vključila v drugo poglavje (108 sl.). Baragovo osrednjo kristološko razsežnost oznanjevanja avtorica nato prikaže še s kratko predstavitevjo zakramentov. Baragovo uvajanje v zakramente – kakor vsa njegova kristologija – izhaja iz Svetega pisma. S katekizemsko natančnostjo nadaljuje razlago sadov zakramentov, pa tudi nauk in obred. Pomembna je priprava na dobro prejemanje zakramentov, zato razloži mnoge podrobnosti: npr. potek krsta in krst v sili, izbira in vloga botrov, pet za spoved potrebnih reči, kako se kristjan pripravlja na prejem svete evharistije in kako se Jezusu zahvaljuje, vrednost svetega maziljenja, dragocenost mašniškega posvečenja, lepota krščanskega zakona pa tudi neporočenosti iz ljubezni do Boga (195).

Baragov ekleziološki nauk avtorica na kratko predstavi na temelju zakramentov krsta in mašniškega posvečenja. Baraga na osnovi svetopisemskih navedkov prikaže ustanovitve Cerkve in vlogo apostolov ter njihovih naslednikov, na katerih sloni hierarhična ureditev Cerkve. Baraga prikaže Cerkev kot neomajno trdno skalo, papeža, škofo in duhovnike pa kot varuhe vere in zato vredne zaupanja in pokorščine, spoštovanja in ljubezni (195). Bog nas je ustvaril za srečo, pravi Baraga, zato nas s krstom kliče v Cerkev, ki nas pripravlja na srečo v nebesih. Bog Oče ima globoko sočutje do ljudi vseh ljudstev, zato je njegova večna želja, da bi vsi mogli doseči srečo in postati člani Cerkve. Kakor je Jezus poslal apostole, tako gredo

še danes misijonarji po vsem svetu oznanjati njegov evangelij (196).

Nekoliko dlje se avtorica pomudi pri predstavitvi Baragove katekizemske razlage moralnega nauka. Baragov vzorec krščanskega življenja je hkrati temelj uravnoteženega duhovnega in zdravega družbenega življenja. Načela tega vzorca izhajajo iz desetih Božjih zapovedi in nauka o poslednjih rečeh. Z oznanjevanjem vere v Boga, ki ima rad človeške otroke, Baraga preganja vraževerje in preklinjanje, ki ga Indijanci poznajo samo iz angleščine in francoščine, utrjuje pa jih v praznovanju in slavljenju Boga, zlasti ob nedeljah in praznikih. Zavedajoč se vzgojne pomembnosti, Baraga širše obdela četrto Božjo zapoved in sicer odnos otrok do staršev, staršev do otrok, kristjanov do duhovnikov in do oblasti. Podrobno predstavi razne vidike ohranjanja in spoštovanja življenja, tudi življenja pred rojstvom, zlasti z nasveti nosečim ženam. Šesti Božji zapovedi o čistosti v mislih, besedah in dejanjih doda Baraga navodila za zvestobo v zakonski zvezi; pri razlagi sedme zapovedi uči Indijance prvobitnega ponosa, hkrati pa tudi lepega in poštenega vedenja, pri osmi pa doslednosti in zanesljivosti v njihovem govorjenju in pričanju o bližnjih. Deveto in deseto Božjo zapoved Baraga naveže na šesto in sklene: temelj spolnjevanja zapovedi ni človeško moraliziranje, ampak Božja beseda in Jezusova razlaga. Kdor ljubi Boga iz vsega srca in svojega bližnjega kakor samega sebe, spolnjuje vse zapovedi. (Baraga razloži

tudi pet cerkvenih zapovedih, ki pa niso v ožjem izboru te raziskave.) Tretje poglavje avtorica sklene s predstavitvijo Baragovih jasnih moralnih stališč do plesa, pijančevanja in kartanja ter eshatoloških resnic, ki ob sklepu življenja določijo človekovo prihodnost.

V četrtem poglavju avtorica poda poskus aktualizacije Baragovega misijonskega poslanstva v luči besedil 2. vatikanskega koncila in cerkvenih dokumentov, zlasti okrožnice Janeza Pavla II. *Odrešenikovo poslanstvo*. Primerjava Baragovih ravnanj in idej s ključnimi poudarki iz novejšega cerkvenega učiteljstva ponazarja, kako osupljivo sodobno se kaže Baragovo misijonsko delo zlasti v naslednjih točkah: veljavnost misijonarjenja med drugoverci, saj ima vsak človek pravico do veselega oznanila, ker Bog vsakega človeka, tudi kristjana, kliče h korenitemu spreobrnjenju; središčnost oznanjevanja in odrešenja na Kristusovi osebi, ki je edini Odrešenik človeka, odtod tudi pravica do krsta; moč evangelija za celostno, tudi politično in družbeno osvoboditev in napredek človeka; ustvarjanje občestva med ljudmi ter med ljudmi in Bogom; osebno pričevanje kot znamenje pristnosti in svetosti oznanjevalca. Vse to je inkulturacija vere, o kateri danes veliko govorimo, Baraga pa jo je udejanjal. Z govorno in pisano besedo, pa tudi z glasbo in umetnostjo je dvigal in zlahtnil očipvejsko kulturo.

Poleg lepega in jasnega pripovedovanja, preglednosti in sistematičnosti, omenimo še kakšno po-

sebnost te disertacije. Vsako znanstveno delo na tuji univerzi je svojevrstna promocija slovenskega človeka v mednarodnih merilih. Tu pa gre hkrati za promocijo Baraga, v njem pa našega versko in kulturno rodovitnega krščanstva in svetništva. Avtorica uporablja primarne vire v raznih jezikih in jih navaja v opombah, v tekočem besedilu pa njihov italijanski prevod. V prvih dveh poglavjih prevladuje zgodovinsko-kritična metoda, v tretjem analitična in v četrtem zlasti primerjalna metoda znanstvenega raziskovanja. V tretjem in četrtem poglavju je tako podan poglobitni prispevek za aktualizacijo Baragovega misijonarske dejavnosti. Ko avtorica navaja pisanje raznih časnikarjev Baragovega časa, ki vrednotijo njegovo slovnično in slovarsko delo, s tem pa ocenjujejo tudi njegovo misijonarsko in prosvetljsko – kulturno delo, in te ocene so posebno laskave (154 sl.), odkriva manj znane strani Baragovega življenja. Ko je Baraga dal Očipvejcem slovnico in slovar, jim je dal tudi sredstvo, ki jim še danes omogoča pravno pridobivanje teptanih pravic in uveljavljanje človeškega dostojanstva (253).

A. Slavko Snoj

New Commentary of the Code of Cannon Law. *An Entirely New and Comprehensive Commentary by Canonists from North America and Europe, with a Revised English Translation of the Code. Commissioned by The Canon Law Society of America. Edited by John P. Beal, James A. Coriden, Thomas J. Green, Paulist Press, New York, N. Y./Machwah, N. J., 2000, 1-1859.*

Skupina 36 severnoameriških kanonistov, članov društva »The canon Law Society of America,« je v svetem letu 2000 pri ameriški založbi Paulist press objavila nov angleški prevod Zakonika cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983 s komentarjem. Prvi prevod ZCP s komentarjem (»The Code of Canon Law: A Text and Commentary«) so ameriški kanonisti izdali že leta 1985. Takoj po izidu novega Zakonika za vzhodne Cerkve (ZVC), leta 1990, so ameriški univerzitetni profesorji cerkvenega prava s pomočjo evropskih kanonistov začeli razmišljati o posodobitvi prvega prevoda ZCP s komentarjem iz leta 1985. Ameriške kanoniste in evropske strokovnjake, ki so bili povabljeni k sodelovanju, so k delu vspodbudile tudi spremembe, ki so nastale v katoliški Cerkvi; še posebej spremembe po 2. vatikanskem koncilu, večje sodelovanje laikov v življenju Cerkve, navzočnost vzhodnih Cerkva in velik vpliv psihologije in psihiatrije v kanonskem pravu. Pri novem prevodu ZCP in pri pripravi komentarja so bili kanonistom zato v veliko pomoč praktični predlogi laikov in duhov-

nikov iz pastorale. Za redakcijo končnega besedila je poskrbela skupina treh univerzitetnih profesorjev kanonskega prava: John P. Beal, James A. Coriden in Thomas J. Grenn. Zadnji med njimi, Thomas J. Grenn, je bil vodilni kanonist že pri pripravi prvega prevoda ZCP s komentarjem leta 1985. James A. Coriden je kot upokojen profesor cerkvenega prava sodeloval pri redakciji končnega besedila. Med kanonisti je znan kot strokovnjak na področju filozofije prava. Objavil je več komentarjev novega ZCP. Več pozornosti zaslužita zadnja dva komentarja, in sicer: »An Introduction to Canon Law« (1990) in »The Parish in Catholic Tradition« (1997).

V uvodni predstavitvi novega prevoda ZCP s komentarjem so uredniki hoteli odgovoriti na temeljno vprašanje, zanimivo za vsakega bralca, zakaj je bil pravzaprav potreben nov angleški prevod ZCP s komentarjem? Na to vprašanje so uredniki odgovorili v petih točkah, ki jih želim v nadaljevanju v skrajšani obliki povzeti in na ta način predstaviti novo knjigo.

1. V zadnjih letih, še posebej po 2. vatikanskem koncilu (1962-1965), je katoliška Cerkev doživela velike spremembe. Spremenilo se je življenje klerikov in laikov. Komentar h kanonom, ki govorijo o enakih dolžnostih in pravicah vseh vernikov (kann. 224-231), je za nov ameriški prevod ZCP s komentarjem napisala Diane L. Barr, profesorica kanonskega prava na Univerzi v Ottawi. Še posebej je poudarila zelo spremenjen odnos modernih zna-

nosti do kanonskega prava. Svoj komentar »O dialogu med teologijo in kanonskim pravom v Cerkvi« (»Theology and Canon Law«; str. 1-9) je napisal Ladislav M. Orsy, S.J. jezuitski profesor filozofije in kanonskega prava v Washingtonu. John T. Noonan, kanonist iz San Francisca, je ob predstavitvi te knjige zapisal, da je celoten komentar jezuitskega profesorja Orsya pravi »briljantni esej«. Ladislav M. Orsy je v svojem prispevku poudaril izreden pomen kanonskega prava v odnosu do teologije, filozofije in medicine. Kanonsko pravo namreč v celoti osvetljuje naravo Cerkve. Zato je kanonsko pravo po njegovih besedah »truly human because the Church is a human community« (str. 2).

2. Nov ameriški prevod ZCP s komentarjem je bil potreben tudi zato, ker so nastale spremembe tudi v samem kanonskem pravu. Po izidu novega ZCP, vse do leta 2000, so bili izdani številni dokumenti, ki danes v marsičem na novo osvetljujejo in razlagajo kanone cerkvenega prava. Veliko novosti je na področju zakonskega, stvarnega in ustavnega prava katoliške Cerkve. Pisci novega ameriškega komentarja ZCP so upoštevali vse pomembne dokumente rimske kurije, ki so bili izdani v zadnjih 15 letih: Apostolsko konstitucijo »Pastor bonus« o spremembah v Rimski kuriji (28. 6. 1988); Apostolsko konstitucijo »Ex Corde Ecclesiae« o katoliških univerzah (15. 8. 1990); Zakonik cerkvenega prava za vzhodne Cerkve iz leta 1990; Apostolsko konstituci-

jo »Fidei depositum« ob izdaji novega Katekizma katoliške Cerkve (11. 10. 1992), Apostolsko pismo »Ut unum sint« o ekumenizmu (15. 5. 1995); Apostolsko konstitucijo »Universi Dominici Gregis« o izpraznjenem papeškem sedežu in o volitvah novega papeža (22. 2. 1996); Apostolsko konstitucijo »Ecclesia in Urbe« o spremembah v rimski škofiji (1. 1. 1998), Motu proprio »Ad tuendam fidem« o novostih v ZCP in ZVC (18. 5. 1998) in še veliko drugih.

Vsebinsko je nov ameriški prevod ZCP s komentarjem zato zelo praktičen in izredno sodoben. Posamezni komentarji so opremljeni z znanstvenim aparatom. Pisici posameznih komentarjev bralca na koncu vsakega poglavja seznanijo še z najnovejšo literaturo, ki je glede na obravnavano tematiko izšla vse do leta 2000 na področju kanonskega prava in drugih sodobnih znanosti, še posebej psihologije in psihiatrije.

3. Severnoameriški kanonisti so poleg novega kometarja poskrbeli tudi za posodobljen angleški prevod celotnega besedila ZCP. Šest let je trajalo, da so jezikoslovci pripravili nov prevod vseh kanonov ZCP, da so ga v posebnih lingvističnih skupinah strokovno pregledali in da so leta 1997 od severnoameriške škofovske konference končno dobili »nihil obstat« za natis knjige. Ob branju posameznih kanonov se opazi izredno sodobna dinamika angleškega jezika.

4. Posebno pozornost zasluži tudi strokovna udeležba kanonistov, ki so sodelovali pri pisanju komentar-

jev ZCP. Njihova sestava je drugačna, kot je bila leta 1985, ko je nastal prvi ameriški komentar ZCP. Med strokovnjaki je tokrat sodelovalo sedem žensk, trije Evropejci in dva Kanadčana. Evropski kanonisti (Knut Walf, Myriam Wijlens in Michael A. O'Reilly) so prispevali zelo pomemben delež pri novem komentarju. Komentar o vlogi papeža v katoliški Cerkvi (kann. 330-341) je napisal Knut Walf, profesor kanonskega prava na katoliški univerzi v Nijmegen (Nizozemska). Profesorica kanonskega prava v Rimu Myriam Wijlens (Nizozemska) je napisala komentar k sedmemu in osmemu poglavju prve knjige ZCP (»Juridical Acts« cc. 124-128; »The power of governance« cc. 129-144), ki obravnava pravna dejanja in vprašanje oblasti. Michael A. O'Reilly, O.M.I., škofijski sodnik v Dublinu (Irski), pa je kot redovnik oblat napisal komentar o misijonškemu poslanstvu Cerkve (kan. 781-792). Prav zato, ker so bili v ta projekt vključeni tudi strokovnjaki iz drugih celin, je vrednost novega prevoda ameriškega ZCP s komentarjem veliko večja.

5. Nov ameriški prevod ZCP s komentarjem je znanstveno pastoralni pripomoček. Kardinal Roger Mahony, nadškof v Los Angelesu, je nov prevod ZCP s komentarjem ocenil za najboljši pastoralni pripomoček duhovnikom v pastoralni, za najboljši praktični pripomoček sodnikom pri delu na cerkvenih sodiščih in za najboljši strokovni pripomoček profesorjem cerkvenega prava in njihovim študentom. Nov

prevod ZCP s komentarjem, ki je izšel v eni sami knjigi na 1859 straneh, je po obliki podoben italijanskemu (Luigi Chiappeta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria, Manuale giuridico-pastorale*, Ed. Dehoniane, Roma 1990), po vsebini pa se lahko postavi ob rob nemškemu komentarju iz Münstra (*Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Herausgegeben von Klaus Lüdicke, Band 1-4, Ludgerus Verlag, Essen 1996-2000), ki v evropskem prostoru še vedno velja za najboljši komentar ZCP, ker ni zaključena knjiga, ampak se vedno znova posodablja.

Stanislav Slatinek

Karl Heinz Schmitt, *Erfolgreiche Katechese (Uspešna kateheza). Ermutigungen für die Praxis*, Kösel, München 2000, 190 str.

Avtor knjige je profesor vzgojnih ved v Paderbornu (Nemčija). Napisal je razmeroma veliko publikacij o župnijski katehezi, zakonu, družini in oblikovanju odraslih.

Pisec ugotavlja, da imajo katehetski delavci veliko osebnih duhovnih koristi od katehetskega dela, sprašujejo pa se, ali se v današnji družbi sploh še spleča katehizirati, ko ne vidijo posebnih učinkov. Schmitt odgovarja na to vprašanje takole: Če se hoče kdo spraševati o uspehu kateheze, si mora postaviti jasne cilje, ki naj bi jih dosegel. Hočemo npr. okrepiti pripadnost Cerkvi? Hočemo katehizirance napraviti za člane Cerkve?

Hočemo, da doraščajoči izkušajo takšnega Boga, na kakršnega se v življenju lahko opirajo? (prvo poglavje).

Da pa bi si katehet lahko postavljaval cilje, je potrebno, da pozna družbene razmere, v katerih deluje. V njih bo odkril celo vrsto življenjskih možnosti in ponudb. Spričo vsega tega mora izbirati in se odločati, kajti obveznega življenjskega vzorca ni več (drugo poglavje).

Kot pripadniki krščanske vere se moramo vprašati, kdo je Bog, v katerem verujemo in upamo. Zakaj verovati v Boga? Bog je za nas tukaj v vsaki življenjski situaciji, da bi nam pomagal, da bi bilo naše življenje vredno človeka. Človek pa je poklican, da na njegove klice odgovarja (tretje poglavje).

Naloga Cerkve je, da vsakemu človeku omogoči izkušati Božjo navzočnost. To je katehetična in misijonska naloga Cerkve, ki jo mora gojiti v vseh časih. V podeljevanju zakramentov je Cerkev izkušnjiški prostor dobrote in Božjega prijateljstva.

Večina ljudi sreča Boga in njegovo Cerkev ob prejemanju zakramentov: krsta, prvega obhajila, birme in zakona. Ljudje pridejo in prosijo župnika za krst svojega otroka, se prijavijo za cerkveno poroko zato, ker od prejema tega ali onega zakramenta pričakujejo nekaj dobrega in lepega. Nihče ne pride prosit za zakramente zato, da bi s tem provociral župnika. Večina jih prihaja z dobrim namenom, čeprav vsega, kar obljubijo, niso sposobni takoj usresničiti. Vsekakor pa je prejem zakramentov priložnost za izkušnjo Božje bližine (četrto in peto poglavje).

Avtor meni, da ni odločujoče, če takšna srečanja vodijo ljudi k tesnejši povezavi s Cerkvijo oz. k življenju v Cerkvi. Ni odločilno, če jih pozneje pogostokrat vidimo pri božji službi ali pri posebnih župnijskih dejavnostih, ampak to, koliko takšna srečanja omogočajo izkušnjo Božje dobrote in prijateljstva. V sekularizirani družbi je že veliko, če doživijo lep sprejem in takšno srečanje z duhovnikom, da se ga bodo v življenju večkrat spominjali. Ali ne živimo tudi mi od lepih spominov? Spomini na srečanja s sorodniki ali sodelavci npr. navadno zelo pozitivno vplivajo na človeka. Srečanja z duhovnikom so lahko za-

četek poti k veri ali povod za prejem zakramentov, zato jih moramo pastoralno modro izrabiti (šesto poglavje).

V vsakem primeru je potrebno, da pri katehezi vsakega odraslega, doraščajočega ali otroka nagovorimo z »Božjo zavzetostjo« po zgledu srečanja med Petrom in Kornelijem, ki je predstavljeno v Apostolskih delih (sedmo poglavje).

Poleg organizirane in redne katehetske dejavnosti ne smemo pozabiti na nedeljo kot praznik življenja (osmo poglavje). Bolj kot vse kateheze bodo primerno pripravljene, oblikovani in obhajani praznični dnevi (ne samo nedelje) dali slutiti in izkusiti Božjo dobroto in prijateljstvo. Zato si moramo duhovniki in kateheti prizadevati, da se bomo na praznične dneve spominjali Boga, ki daje vsakemu človeku življenje v polnosti, in jih obhajali kot dneve življenja, veselja in upanja.

Avtorjeva razmišljanja izhajajo iz situacije, ki jo je spodbudila sekularizirana družba, v kateriji je vera izrinjena na rob osebnega in družbenega življenja. V tej družbi imajo pri svojem delu velike težave katehetski delavci, pa tudi verniki sami, ki težko zaznavajo verske vrednote in jih še težje živijo. Taki verniki potrebujejo pomoč, da najdejo svojo identiteto in v življenju odkrijejo svoje poslanstvo. Kateheti so povabljeni, da vernike spremljajo, da z njimi komunicirajo in jih usmerjajo. Zelo pozitivno se zdi priporočilo za primerno srečevanje med kateheti in verniki. Če je pristno in nevsiljivo, lahko da misliti in

spodbuja k pozitivnim odločitvam. Kateheti morajo biti posebno pozorni na obhajanje prazničnih dni, ki jih morajo pri pastoralnem in katehetskem delu bolj ovrednotiti.

Knjiga je namenjena predvsem tistim pastoralnim in katehetskim delavcem, ki hočejo ustvarjalno in zavzeto gojiti župnijsko katehezo. Povabljeni so, da zaradi hitrih družbenih sprememb znova definirajo cilje pastoralnega in katehetskega delovanja ter njihovo uresničevanje potem tudi preverjajo. To jim bo pomagalo k pogumnemu, motiviranemu in zavzetemu pristopu k naslovnikom, ki so otroci današnjega časa.

France Škrabl

Razprave Articles

- 433 **Adam Seigfried**, Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi
Man's Happiness and Salvation only in Jesus Christ and His Church
- 455 **Rafko Valenčič**, Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju
Lex gradualitatis in Man's Moral Life
- 471 **Janez Juhant**, Globalizacija, krščanstvo in demokracija
Globalisation, Christianity and Democracy
- 489 **Drago Ocvirk – Božidar Ogrinc**, Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije
Acts of Faith: Explanation of the Human Side of Religion
- 505 **Mateja Pevec Rozman**, Življenje kot vrednota?
Is Life a Value?
- In memoriam*
- 523 **Maksimilijan Matjaž**, Prof. dr. Francè Rozman (1931 – 2001)
Pregledi Reviews
- 531 **Jože Krašovec**, Razsežnosti upanja. Predlog za izvolitev K. M. Woschitza za dopisnega člana SAZU-ja-
- 535 **France Škrabl**, Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes
- 541 **Janez Juhant**, Doktorska disertacija Zvonka Berganta
Ocene Book Reviews
- 545 **Anton Štrukelj**, Alenka Arko, L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa
- 548 **Janez Juhant**, Lenart Škof, Vloga sočutja v filozofskih besedilih Vzhoda in Zahoda
- 550 **Alojzij S. Snoj**, Ljudmila Kokalj, L'attualità della missione di Friderik Baraga (1797-1869) tra gli Indiani del Nord America
- 554 **Stanislav Slatinek**, New Commentary of the Code of Cannon Law
- 557 **France Škrabl**, Karl Heinz Schmitt, Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode

Akad. prof. dddd. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, 2000 Maribor

Prof. dr. **Drago Ocvirk**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana

Dipl. teol. **Božidar Ogrinc**, Grebenčeva 1, 8273 Leskovec

Dipl. teologije **Mateja Pevec Rozman**, Ul. Šercerjeve brigade 5, 2000 Maribor

Prof. ddr. **Adam Seigfried**, Universitätsstrasse 31, D – 93053 Regensburg

Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor

Prof. dr. **Alojzij S. Snoj**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana

Doc. dr. **France Škrabl**, Rudnik I/9a, 1108 Ljubljana

Prof. dr. **Anton Štrukelj**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana

Prof. dr. **Rafko Valenčič**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana

