

Letnik 61 leto 2001

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Jože Krašovec, **Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti**

Ciril Sorč, **Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno**

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

Anton Mlinar, **Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij**

Anton Drašček, **Modernost - blagoslov za krščanstvo**

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:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

Jože Krašovec

Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti

V zahodni civilizaciji moderna doba beleži ne le krizo religije, temveč tudi krizo vrednot.* Izkušnje o mnogostranskih posledicah tega stanja so razlog, da se toliko bolj uveljavljata pojma etos in etika kot posebna zahteva sodobne tehnološke in tehnokratske civilizacije. Nekateri govorijo o etizaciji sodobne družbe. Posledica tega pojava je poskus, da bi opredelili dolžnosti in pravice tako rekoč na vseh področjih človekovega udeleževanja. Nastaja etični kodeks za znanstvenike na splošno, posebej za zdravnike, pisatelje, prevajalce itd. Kolikor bolj se avtorji etičnih kodeksov izogibajo postavk religije, toliko bolj se sklicujejo na naravni zakon, na vest in na splošni človeški čut. Pri tem često ugotavljajo, da ima etika univerzalno vrednost, ker temelji v naravi človeškega bitja in družbe. Kar velja za eno področje, glede temeljnih postavk torej velja tudi za druga področja. Specifična vprašanja posameznih strok in področij glede na univerzalno osnovo bitja niso bistvenega pomena.¹

* Pričujočo razpravo je avtor v skrajšani obliki dne 28. septembra 2000 podal kot uvodno predavanje na prvem srečanju slovenskih znanstvenikov in raziskovalcev doma in po svetu, ki je pod delovnim naslovom *Poti znanosti k edinosti Slovencev* (sprejet na pobudo avtorja tega prispevka) potekal na Bledu od 28. do 30. septembra 2000.

¹ Za splošna vprašanja o etiki gl. npr. W. Sellars in J. Hospers, *Readings in Ethical Theory* (2. izd.: Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970); P. Winch, *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul, London 1972; J. E. Priest, *Governmental and Judicial Ethics in the Bible and Rabbinic Literature* (New York, N. Y.: KTAV Publishing House; Malibu, Ca.: Pepperdine University Press, 1980); R. J. Hoffmann in G. A. Larue (ur.), *Biblical v. Secular Ethics: The Conflict*, Prometheus Books, Buffalo, N. Y. 1988; H. Merklein (ur.), *Neues Testament und Ethik: Für Rudolf Schnackenburg*, Herder, Freiburg / Basel / Wien 1989; P. Singer (ur.), *A Companion to Ethics*, B. Blackwell, Oxford 1991, 1993; R. A. Freund, *Understanding Jewish Ethics*, EMTText, San Francisco 1990; W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven / London 1993; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2), W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln 1994; Aristoteles, *Nikomahova etika* (prev. K. Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 1994); J. S. Siker, *Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits*, Oxford University Press, New York / Oxford 1997; J. T. Bretzke, *Bibliography on Scripture and Christian Ethics* (Studies in Religion and Society 39, Edwin Mellen Press, Lewiston / Queenston / Lampeter 1997; A. J. Pomeroy (ur.), Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics* (SBL.TT 44/14, Society of Biblical Lite-

To stanje je celo med protestantskimi teologi spodbudilo zanimanje in pozornost usmerilo na značilno katoliško načelo, da je naravni zakon primarna osnova in merilo človekove moralnosti, pozitivni zakon pa je sekundaren, ker je izveden iz naravnega zakona in pomeni razodevanje ali razlago naravnega zakona.² Med sodobnim pojavom etizacije družbe in katoliškim izročilom o primarnosti naravnega zakona torej ni nasprotja, ampak očitna vzajemnost, vse dokler se kak zagovornik etike na temelju naravnega zakona ne izda za deklariranega ateista in nihilista. Temeljno in usodno vprašanje etike – tako transcendentno kot zgolj imanentno usmerjene – je vprašanje človekove zavezanosti oziroma avtonomnosti. Transcendentno usmerjena etika temelji na prepričanju ali veri, da je naravni zakon treba spoštovati, in zakone, ki so izvedeni iz naravnega zakona, ubogati, ker jih utemeljuje brezpogojna pravičnost Boga Stvarnika. Vera v osebnega Boga temu dodaja še prepričanje, da smo odgovorni ne le pred naravnim zakonom, temveč tudi in predvsem pred živim Bogom. Zavračanje te vere se največkrat dogaja v imenu človekove avtonomnosti. Posledice te smeri so znane.

V nasprotju z zagovorniki imanentizma klasiki transcendentne smeri nudijo prepričljivo razlago naravnega zakona kot stvaritve enega Boga, v zvezi s tem pa utemeljujejo človekovo odgovornost. Najdragocenejši dokument te vrste je Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Preroki, Jezus sam in njegovi učenci večkrat govorijo o človekovi neposredni odgovornosti pred živim Bogom, ki je s svojim duhom navzoč povsod in »vidi obisti in srce« (Jer 20.12). Še bolj pogosto preroki in pisci svetopisemskih pripovedi in modrostnih rekov oziroma refleksij bralca opozarjajo, da Božji zakon deluje v čudovito urejenem vesoljstvu. Posebno pomembna je vera, da sta človekova narava in pravica različni od splošnega zakona narave. Človek mora torej predvsem sprejeti samega sebe kot poseben Božji dar, spoštovati pa mora tudi red stvarstva in upoštevati naravno zakonitost. Analogno z zakoni narave mora iskati notranjo duhovno skladnost. Človekovo ravnanje je pravilno le, če ima dober namen in se sklada z redom stvarstva in z glasom vesti. Najpomembnejša posledica teologije in filozofije, ki temelji na svetopisemskem oznanilu o stvarjenju, je samoumevno prepričanje, da nam je življenje v celoti podarjeno. Človek ni gospodar sveta v pravem pomenu besede, temveč le oskrbnik podarjenih dobrin. V tem dejstvu se skriva ves razlog za njegovo odgovornost.

rature. Atlanta, Ga 1999); A. Stres, *Etika ali filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999; U. H. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik: Grundlagen und Themenfelder*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.

² Prim. npr. J. Barton, *Ethics and the Old Testament*, SCM Press, London 1998. Avtor je protestantski profesor za Staro zavezo na Univerzi v Oxfordu, pa je vendar osnovna teza njegove knjige ta, da Stara zaveza potrjuje pravilnost katoliške doktrine o primarnosti naravnega zakona.

Na teh postavkah gradijo veliki krščanski misleci in znanstveniki. Nekateri izrecno poudarjajo naravno in tako univerzalno veljavno utemeljitev človekove odgovornosti. V tej luči človekova odgovornost velja kot kategorični imperativ, kajti primarno načelo o tem, da je treba ravnati v skladu z razumom in se zavzemati za dobro, je po naravnem človekovem čutu znano vsem ljudem vseh časov. Načelno in brezpogojno zagovarjanje človekove odgovornosti pred zakoni Boga Stvarnika vodi do sklepa, da je Božje zakone treba ubogati, tudi če jih ne razumemo. Kar Bog zapoveduje, je tako enoumno in očitno dobro, da ne potrebuje človekove razumske razlage. To paradokсно resnico je nazorno razložil filozof Ludwig Wittgenstein.³ Temeljni razlog za takšno stališče je preprosto dejstvo parcialnosti človekovega spoznanja. Če bi bili pripravljene ubogati Božji zakon le pod pogojem, da ga razumemo, bi v bistvu zanikali neprodinost neskončnega veseljstva in Boga in bi se hipotetično postavili nad zakone.

1. Teorije naravnega zakona

Razlike v razumevanju Boga, človeka in narave ter naravnega zakona pogojujejo razlike v razumevanju človekove odgovornosti in etike sploh, med drugim etike v znanosti. Nazore lahko strnemo v tri kategorije: metafizična perspektiva, ki temelji na svetopisemskih postavkah, racionalistična in empiristična perspektiva.⁴ Iz teh treh perspektiv sledita vendarle samo dve smeri pojmovanja večnosti, prigradnosti, človekove svobode in odgovornosti. Pojmovanje naravnega zakona je v vsakem primeru bistveno povezano s pojmovanjem narave na splošno in z vlogo razuma v spoznavanju. Zgodovina filozofije in družboslovja kaže, da beseda narava označuje zelo različne vidike: vidik intelektualne abstrakcije, spoznatnosti in razumljivosti, vidik empiričnosti ali preprostih dejstev, vidik dejanskosti ali eksistenčnosti. Temeljni pogled na naravo najbolj določa razumevanje naravnega zakona.

³ Prim. F. Waismann, »Wittgenstein's Lecture on Ethics II: Notes on Talks with Wittgenstein«, v: *PhR* 74 (1965), 13–15. Na str. 13 beremo Wittgensteinov pomislek glede Schlickove etike: »Schlick pravi, da v teološki etiki obstajata dve pojmovanji o bistvu dobrega: po plitvi razlagi je dobro zato dobro, ker ga Bog hoče; po globlji razlagi Bog zato hoče dobro, ker je dobro. Jaz menim, da je prvo pojmovanje globlje: dobro je, kar Bog zapoveduje. Kajti to odreže pot vsaki razlagi, »zakaj« je to dobro, medtem ko je ravno drugo pojmovanje plitvo, racionalistično, saj ravna tako, kakor da bi to, kar je dobro, bilo treba še utemeljevati.«

⁴ Značilnosti teh treh smeri razumevanja naravnega zakona zelo precizno razlaga J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite: Texte inédit* (ur. G. Brazzola) Collection prémisses 7, Éditions universitaires, Fribourg, Švica 1986. Prim. tudi J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, 1996.

1.1 Naravni zakon in človekova odgovornost v luči presežnih (metafizičnih) postavk

Po aristotelskem in tomističnem pojmovanju narava označuje človekovo bistvo, ki je onkraj dometa empiričnega prisvajanja čutnih danosti in ga torej dojemamo kot presežno danost po abstrakciji v izkustvenem svetu. Človekovo bistvo velja kot zakon le na temelju večnega Božjega zakona, ki izvira iz Božjega uma, ki je edini avtor naravnega zakona in mu torej daje sakralni značaj. Po tem naziranju naravni zakon ne označuje njegove ontološke, temveč gnozeološko sestavo. Človek zapovedi naravnega zakona ne spoznava prek racionalnega izvajanja dokazov iz silogizma, temveč po *notranjem nagnjenju (inklinaciji)*. Ta odločilna postavka torej predpostavlja, da obstaja sonaravnost med zapovedmi in naravnim zakonom. Na tej postavki temelji prepričanje krščanskih filozofov in teologov, da ima deset zapovedi univerzalno vrednost, ker njihova vsebina ustreza gnozeološki sestavi naravnega zakona. Spoznavanje naravnega zakona po nagnjenju ali sonaravnosti je zgodovinski proces, kar pomeni, da spoznanje naravnega zakona lahko raste zaradi moralnega izkustva. Ker vsebina naravnega zakona ni napisana in torej ni natančno opredeljena, iz praktičnih razlogov prihaja do pozitivnega prava ali zakona, ki naravni zakon opredeljuje v danih zgodovinskih in družbenih okoliščinah. Sposobnost človeškega razuma omogoča, da se pozitivni zakon sklada z vsebino naravnega zakona. Če človekovo pravo določa norme delovanja človeškega bitja in družbe, je različno od naravnega zakona, ki se razodeva po notranjem nagnjenju. Vsako človeško družbo, tudi stanje znanosti, določajo trije dejavniki: narava, človeški razum in krepost. Vse človekove dejavnosti, toliko bolj znanstveno raziskovalno delo, je po teh postavkah brezpogojno zavezano etiki.

1.2 Naravni zakon in človekova odgovornost v luči racionalističnih in empirističnih postavk

Zagovorniki racionalističnih nazorov razumejo naravo kot samostojni, torej absolutni red stvari, ki obstaja zaradi notranje nujnosti razmerja med bistvenimi sestavinami narave; ta red je mogoče zaznati onkraj izkustva. Narava obstaja sama po sebi, neodvisno od Božjega uma in večnega zakona, in je nepogrešljiva. Od tod tudi praksa, da racionalisti besedo narava pišejo z veliko začetnico. Na istih postavkah sloni tudi pojmovanje razuma; ta obstaja sam po sebi, neodvisno od Božjega ali človeškega razuma in je nepogrešljivo abstraktno božanstvo, zato racionalisti tudi razum pišejo z veliko začetnico. Človeški razum deluje tako, da iz narave po čisti racionalni poti izvaja njeno bit. Naravni zakon racionalisti pojmujejo kot zakon, ki je zapisan v človeškem srcu v moči Narave. Iz tega sledi,

da je naravni zakon identičen z naravnim pravom. Naravno pravo ali zakon je nujno treba prevesti v pozitivno pravo, ki izraža in določa, kar je v naravi nedoločeno, in velja za vse enako kot univerzalni zakon. Državno pravo je torej le kopija naravnega zakona. Izraziti racionalisti radi podarjajo, da razum zatemnjujejo zgodovinski ostanki navad in bo čist, neobremenjen šele, ko se bo osvobodil teh vezi. Racionalistično pojmovanje ne priznava normalnega zgodovinskega razvoja spoznanja in morale. Glede pojmovanja družbenega reda je mogoče zaznati dve različni težnji, odvisno od postavke glede Zakonodajalca. V 17. stoletju so racionalisti učili, da naravni družbeni zakon utemeljuje Bog, zato njihovo aprioristično, nezgodovinsko pojmovanje vodi v politični konservatizem. Nekateri so zašli v panteizem (Spinoza, Goethe). V 18. stoletju so racionalisti že začeli učiti, da racionalnega reda narave in družbe ne utemeljuje Bog, temveč Narava sama, zato nastopi izrazito revolucionarna težnja, ki doseže višek v idealu in praksi Revolucije. S tem pa začne racionalizem neracionalno utemeljevati preroško in mesijansko vero v moč Razuma. To pomeni idolatrijo znanosti in umetnosti kot absolutno avtonomnih področij, brez obveznosti do etike.

Pogledi empiristov izražajo nasprotje tako do značilnih judovsko-krščanskih postavk kot do palete racionalističnih pogledov, toda po svojem bistvu so bližji drugim kakor prvim. Empiristi naravo razlagajo pod vidikom izkustva o njeni fizični nujnosti, ki tako postaja znanstveni zakon. Razum je le proizvod višje oblike spoznanja in čutne dejavnosti, poteka na empirični ravni in predstavlja znanosti o pojavih. Iz teh postavk logično sledi, da naravnega zakona ni. Človek manifestira le gone in nagnjenja, v družbi velja samo pozitivni zakon, človekove pravice določajo konvencije in mednarodni sporazumi. Ker ni naravnih korenin, je vse odvisno od volje posameznikov in družbe.

2. Vloga izkustva in vprašanje avtoritete

Metafizična perspektiva nudi dovolj načelnih razlogov za zahtevo po etiki na vseh področjih, ne nazadnje v znanosti. Ključno vlogo ima tudi izkustvo. Značilnost Svetega pisma Stare in Nove zaveze je prav izkustveni pristop. Preroki, modrostni učitelji, Jezus iz Nazareta in njegovi učenci so v pripovedih, govorih, modrostnih izrekih in prilikah opozarjali na dogajanje v naravi in zgodovini. Opozarjali so na aksiom, da bo človek uspeval le, če bo ravnal v skladu z zakonitostjo, ki jo odraža narava; v nasprotnem primeru je obsojen na neuspeh in polom. V ozadju je izkustvo samodejne sankcije človekovega ravnanja. Dogajanje v naravi pogosto služi kot podoba za dogajanje na osebni in družbeni ravni.

Izkustvo igra pomembno vlogo tudi v kulturnem in religioznem izročilu. Tako se postavlja vprašanje razmerja med naravnim in pozitivnim zako-

nom, to vprašanje pa skupaj s pojavom izkustva določa vprašanje avtoritete. Poleg izkustva o dogajanju v naravi in v zgodovinskih dogodkih, ki odsevajo človekovo pozitivno ali zgrešeno ravnanje, Sveto pismo pozna izkustvo notranjega, osebnega zakona, ki omogoča sodbo o skladnosti ali neskladnosti z razumom in globinskim čutom. Bistvo preroškega poklica je, da poklicani čutijo brezpogojno zavezanost Bogu, ki jih kliče, in resnici, ki jo morajo oznanjati. Jeremija opisuje svojo bivanjsko zavezanost tistemu, ki ga je upodobil in posvetil že »v materinem telesu« (prim. Jer 1,5), in pravi (Jer 20,9):

*Če rečem: »Ne bom ga več omenjal
ne več govoril v njegovem imenu,«
je v mojem srcu kakor goreč ogenj,
zaprt v mojih kosteh.
Trudim se, da bi ga ugasil,
pa ne morem.*

To izkustvo vključno izraža zavest o najvišji, Božji avtoriteti. Človeška avtoriteta ima legitimnost le, če sloni na Božji avtoriteti. Zato je za vse preroke in za vse nosilce oblasti veljalo, da morajo Boga vprašati za svet. Največja kritika izraelskih voditeljev je ta, da niso Boga spraševali za svet, temveč so ravnali po svoji volji. Vsebinsko podobna je kritika, da Izrael ni imel pravega »spoznanja«, ki je praktično in sintetično in povezuje vidne in presežne danosti. Brezpogojna usmerjenost v dobro, to je kar v najvišje dobro (*summum bonum*), in globinska zavest odgovornosti sta prvi pogoji za to, da lahko sploh govorimo o moralni integriteti kake osebe.⁵

2.1 Sinhronična in diahronična razsežnost izkustva

Modrostno slovstvo je po naravi takšno, da opozarja predvsem na sočasno (sinhronično) izkustvo. Od prerokov bi morda pričakovali, da njihovi govori temeljijo na viziji zgodovine v razponu med začetkom in koncem. Toda v resnici ni tako. Tudi preroki so v prvi vrsti v sedanjosti iskali analogije med zunanjo in notranjo, duhovno zakonitostjo. Analizirali so pripetljaje v naravi in v tekočih zgodovinskih dogajanjih in s sintetično interpretacijo dajali pobude in nasvete ter izrekli kritiko in zahteve. Sintetična interpretacija sedanjih dogodkov je po analogiji in notrajni logiki Božje večnosti narekovala pogled v preteklost v smislu retrospektivnega preroštva in pogled v prihodnost v smislu mesijanskega upanja in sklepanja o koncu zgodovine v smislu dopolnitve. Vse so presojali v luči Božje pravičnosti in človekove nepravilnosti. Analiza dogodkov je bila odločil-

⁵ Prim. M. C. Beardsley, »Intrinsic Value«, S. Sellars in J. Hospers (ur.), *Readings in Ethical Theory*, 401–412; P. Winch, *Ethics and Action*, 171–191: »Moral Integrity«.

na za ugotavljanje, kdo je pravi in kdo krivi prerok, dogodki pa ne dopuščajo iluzije o lahki poti do uspeha. Jeremija opozarja na to resnico, ko v spopadu s krivim prerokom Hananjajem in njegovimi pristaši pravi (Jer 27,8–9):

Preroki, ki so bili pred menoj in pred teboj oddavnaj, so prerokovali številnim deželam in velikim kraljestvom vojsko, nesrečo in kugo. Preroka pa, ki prerokuje mir, je mogoče spoznati, da je res prerok, ki ga je poslal Gospod, šele, ko se uresniči prerokova beseda.

Paradoks je v tem, da so krivi preroki bili deležni trenutne slave in varstva oblastnikov, ker niso upoštevali ne naravnih ne notranjih zakonitosti, ampak so ponujali iluzijo o »miru«, ki je zbirni pojem za uspeh, varnost in blagostanje. Pravi preroki so prišli v spor, ker so bili neizprosni realisti v analizi vsega, zato so jih sodobniki zavračali. Ko je potek zgodovinskih dogodkov popolnoma potrdil njihovo interpretacijo, so jih rehabilitirali. Za Jeremija obstaja možnost za zgodovinsko preverjanje napovedi. Težka pot je običajna, lahka neobičajna, zato je utemeljenost obljube lahke poti mogoče preveriti šele po poteku dogodkov. Notranja integriteta in sposobnost prave, realistične interpretacije narave in zgodovine, s tem v zvezi pa tudi dinamične dejavnosti in sposobnosti za trdo delo in trpljenje sta najpomembnejše dejstvo.

Zgodovinsko izkustvo gotovo vključuje vtis tako o notranji integriteti kot o odtujenosti zgodovinskih oseb. Znanstveniki, kulturniki in teologi so pogosto svarili pred zlorabami. Danes je posebej pereče vprašanje biomedicine in medicinske genetike; nacionalizem in povečevanje oblasti so sodobni babilonski stolpi. Ko pride oblast v roke sprevrženih ljudi, so kritiki navadno manjšina, večina dela večje ali manjše kompromise. Tolažba pa je v tem, da zgodovina izreka neizprosno sodbo nad krivimi preroki. Kljub temu se od zgodovine ne naučimo veliko. Znanstveniki posebno hitro zapadejo patosu propagande o napredku in pri tem pozabijo na zgodovino zlorab z nepopravljivimi posledicami.

V judovstvu in krščanstvu je zelo v ospredju spominjanje, torej zgodovinski spomin. Spomin je po svoji naravi zgodovinski. V resnici je interpretacija zgodovinskih dogodkov, kar pomeni, da je hkrati sočasen, ker izhaja iz notranje dispozicije, zornega kota in vrednostne lestvice. Spomin je bistvenega pomena za genezo izkustva. Beseda »izkustvo« v vsakdanji rabi največkrat označuje neko neposredno, osebno in očitno dejstvo. Toda izkustvo je tudi globalno, sintetično in zgodovinsko in je tako bistveno povezano s spominom in interpretacijo. Dolgotrajen proces nabiranja izkušenj opravičuje rabo besednih zvez »izkušen zdravnik«, »izkušen politik« itd. V teh primerih gre za znanje, ki je rezultat spominjanja in povezovanja posameznih podobnih in včasih tudi nasprot-

nih primerov dogajanja. Povezovanje v procesu spomina pomeni povezovanje teorije oziroma načel in prakse, celote ali splošnih pravil in individualnih primerov ali vidikov. Ta samodejni proces je Aristotel posrečeno opredelil v svojem delu *Metafizika*: »Izkustvo pri ljudeh nastaja iz spomina: mnogi spomini na isto stvar namreč ustvarijo možnost za eno izkustvo« (980b–981a). Takšno izkustveno znanje je popolnejše, kakor je zgolj poznavanje načel oziroma teorije, ker v sodbi interpretacije na terenu potrjuje ali zavrača trdnost oziroma upravičenost teorije. Samodejna interpretacija v praksi predpostavlja znanje in spomin. Konkretni primeri nas silijo, da kritično preverjamo načela, opredeljene vrednote in izročilo, ker smo osebno prizadeti. Izkustvo torej pomeni preudarno in reflektivno sodbo. Dela klasikov niso samo navajanje načel, temveč pomenijo najpopolnejši spoj horizontov v interpretaciji izročila, vrednot in načel na temelju preizkusa v samem zgodovinskem dogajanju. Zato klasična dela v bralcu budijo zaupanje v resničnost reči, dogodkov in kulturne dediščine.⁶

Teorij je veliko in so si včasih v nasprotju, dejstva so ista ali podobna. Istost ali podobnost dejstev nas sili, da korigiramo sodbe javnega mnenja, postavke ideologij in hipoteze. Sodba ne zadeva samo podatkov, temveč tudi in morda predvsem vprašanje moralne sodbe. Človek, ki ima odprte oči in ga ni zasvojila ideologija, se ob spoznavanju dejstev in resničnega stanja v družbi osvobaja predsodkov in delnih resnic. Tako postaja samostojna, kritična in moralno trdna osebnost. Rast v izkušnji, padec iluzij, ugotavljanje nasprotja med domnevo in prakso omogoča, da se celo sovražniki sporazumejo, ko ugotovijo usodnost svojih zablod. Konkurenti pod prisilo družbene in ekonomske globalizacije začnejo sodelovati. Znanstveniki se kljub različnim nazorskim postavkam sporazumejo o osnovnih načelih etičnega kodeksa. Sporazum pomeni reflektivno revnotežje nasprotnih nazorov in teorij.

Sporazum je mogoč samo na temelju preverjanja resničnega stanja v stvarnosti in zgodovini, na temelju zgodovinske izkušnje o pogojih za uspeh in o vzrokih za neuspehe in padce. Tako raste sodba o tem, kaj je legitimno in kaj je deformacija v interpretaciji stvarnosti. Izkoriščanje ljudi za sebične pridobitniške namene, rasna in ideološka diskriminacija, predrznost v poskusih na področju genetike, psihoanalize in mnogo drugega, so deformacije, ki jih imajo razumni ljudje vseh kultur za hudo zlorabo. Teptanje osnovnih človekovih pravic, izrabljanje znanosti na občutljivih področjih, kot sta genetika in psihoanaliza samodejno povzročata upor pri prizadetih in deformacijo osebnosti pri hudodelcih. Dialog, javne debate,

⁶ Izkustvo v smislu zgodovinske sinteze v interpretaciji zelo dobro razlaga F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, Crossroad, New York 1992, 296–311.

znanstveni posveti – kot je ta svetovni kongres slovenskih znanstvenikov – imajo prav v izkušnji o vlogi izkustva svoje najbolj nesporne razloge in potrditev svoje izjemno pomembne vloge. Skupni projekti so možni tudi med predstavniki zelo različnih nazorov, če so ti zares odprti za dejstva in kritični do teorije, ki se zlahka spremeni v ideologijo. Moč upora je toliko večja, kolikor širše je področje upora. Deformirani ideologi se ničesar ne bojijo bolj kakor internacionalizacije informacij o njihovem početju. Nihče se bolj ne sklicuje na nedotakljivost svojih pravic in provinc kakor tisti, ki se bori proti uvidu praktičnega uma in notranjega zakona vesti.

2.2 Izvor in narava avtoritete

V vseh civilizacijah ugotavljamo vero, da je izvor avtoritete božanski, čeprav so pogledi na naravo božanstva oziroma božanstev zelo različni; od konstitutivnega monizma do dualizma. V judovsko-krščanskem izročilu, ki izhaja iz načela stvarjenja, je bistveno, da v Bogu priznavamo vrhovno avtoriteto, pred katero smo ljudje brezpogojno odgovorni. Postavka o stvarjenju omogoča stalnico svetopisemskega nauka, da je Boga po analogiji bitja mogoče spoznati z uvidom naravnega razuma, ki ugotavlja skladnost in veličino vesoljstva. Poleg razuma v človeku deluje tudi skrivnostni glas vesti; ta je najbolj univerzalno in zavezujoče merilo človekove odgovornosti, ker je notranji zakon, ki je nad pozitivnim religioznim in civilnim pravom. Prerok Mihej dramatično opozarja na človekovo podarjeno sposobnost spoznavanja in prizadevanja za dobro (Mih 6,8):

*Oznanil ti je, o človek, kaj je dobro,
kaj Gospod hoče od tebe:
nič drugega, kakor da ravnaš pravično,
da ljubiš dobrohotnost
in ponižno hodiš s svojim Bogom.*

Da je človek notranje, po svoji duši naravnian na dobro in torej zavezan naravnemu zakonu, še bolj jasno izraža Pavel, ko v polemiki z rojaki Judi poudarja, da postava zavezuje tudi pogane, ker je »delo postave zapisano v njihovih srcih« in je torej univerzalno. Takole pravi (Rim 2,14–15):

Kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar veleva postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo.

Prepričanje, da je osnovni čut za presojanje dobrega in slabega prirojen, je v antiki nazorno izrazil tudi Cicero v govoru *Pro Milone* (4.10):

*Est igitur haec, iudices, non scripta sed nata lex, quam non didicimus accepimus legimus, verum ex natura ipsa irripuimus hausimus expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.*⁷

Tomaž Akvinski je klasik razlage narave in delovanja naravnega zakona. Njegova temeljna teza je, da postavka o človekovi odgovornosti in njegovih dolžnostih izhaja iz človekove narave. Človek je razumno, v Boga usmerjeno bitje, obdarjeno s sposobnostjo uvida tako imenovanih pred-moralnih načel. Od znotraj, po uvidu praktičnega uma ugotavlja razliko med dobrim in zlim tako neposredno, da ni potrebna razlaga. Moralna načela o dobrem in zlem so očitna, samoumevna (*per se nota*), spoznava jih v moči naravnih nagnjenj (*inclinatio*). Dobro se sklada s sodbo razuma, zlo je zunaj reda razumnosti.

Zgodovina interpretacije Tomaževe teze je polna odobravanja. Vendar Tomaž ni uspel razrešiti vprašanja, kako so specifična moralna pravila, ki jih potrebujemo za svojo osebno in družbeno dejavnost, povezana z načeli, ki so samoumevna. Izkušnja o človekovi nepopolnosti vodi v dvom, ali v človeku resnično obstaja skladnost z razumom in z večnim, nespremenljivim Božjim zakonom. Je torej skladnost z razumom lahko najvišja avtoriteta v praksi? Pomembno dopolnilo Tomaževe racionalne razlage je prepričanje, da je za delovanje v skladu z naravnim zakonom poleg uvida skladnosti z razumom in notranjega uvida vesti potrebna tudi volja. Razmerje med razumnostjo, vestjo in voljo je dramatično in skrivnostno. To razmerje zelo nazorno opisuje Pavel, ko opozarja na dve postavi, ki se v človekovi naravi bijeta za prevlado. Takole pravi (Rim 7,14–25):

Vemo, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. V sebi torej odkrivam tole postavo: kadar hočem delati dobro, se mi ponuja zlo. Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z Božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega uma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti? Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Potemtakem z umom služim Božji postavi, z mesom pa postavi greha.

⁷ Ta odlomek navaja E. Norden kot primer literarne oblike antiteze: *Die antike Kunstprosa: Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* I. B. G. Teubner, Leipzig 1898; 6. izd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 230.

To pričevanje je toliko pomenljivejše, kolikor bolj sekularizirane družbe idealizirajo podobo človeka in zanikajo porazno vlogo zla, ki tiči v njem. Veliko je govora o tem, kaj storiti, ko se veliki hudodelci sklicujejo na svojo vest in na razumnost svojega ravnanja. Celo nacistični obsojenci v Nürnbergu so trdili, da se ne čutijo krive.

Zgodovinska izkušnja o skrajnih primerih hudodelcev na področju oblasti je zahtevala oblikovanje in uveljavljanje mednarodnega prava, ki temelji na splošno sprejetih in mednarodno opredeljenih vrednotah. Mednarodno pravo ne obravnava le idealnih družbenih pogojev, temveč vsebuje tudi določila o sankcijah za zlorabe, nasilje, vojna hudodelstva, nepravilno zakonodajo in drugo. Poleg mednarodnega prava obstaja tudi etični kodeks za znanost na splošno in posebej za posamezne discipline znanosti in umetnosti. V vseh teh primerih gre za dogovor, ki zrcali splošna in torej samoumevna moralna načela ter izkušnjo o zlorabah.

V normalnih razmerah se znanstveniki in drugi ljubitelji znanja, estetike in etike, prostovoljno združujejo v projekte in s tem že pristajajo na regionalna in mednarodna določila. Posebno stroga so merila za znanstvene projekte. Kljub natančnim določilom je za vsak projekt posebej odgovorna ena oseba. S tem se postavlja vprašanje njegove avtoritete. Je ta samo znanstvene ali tudi moralne narave? Prav to vprašanje je mnogo bolj pereče, kakor se zdi na prvi pogled, saj so stališča med samimi znanstveniki zelo različna. Nekateri že samo vprašanje moralnosti razumejo kot provokacijo, moraliziranje in omalovaževanje avtonomije znanosti. Na področju naravoslovnih znanosti je bolj pogosto kakor na področju humanistike in družboslovja slišati mnenje, da so znanstveniki neodvisni od etike. Številni naravoslovci zaradi zlorab znanstvenih izsledkov mislijo nasprotno. Znanstvenik ne more biti ravnodušen do vprašanja etike, saj dejuje v družbi in za družbo. Najbolj neposredno ga zavezuje vprašanje namena in koristnosti znanosti za skupno dobro. Mednarodna in narodna relevantnost je upravičeno temeljno vprašanje evalvacije znanstvenih projektov. Če gledamo na človeško družbo celostno, globalno in pod vsemi vidiki, zlasti duhovnim, postaja zahteva po etični ozaveščenosti toliko bolj brezpogojna. Razkorak med vero, idealom ali teorijo in prakso vedno obstaja; še posebej tedaj, ko kdo zavrača zavezanost etiki.

Kako je z vidika etike mogoče reševati praktične probleme organizacije dela? Zelo pogost je pojav zlorabe avtoritete pri tistih, ki jim je bilo zaupano vodstvo kakega projekta. Vodje projektov pogosto ravnajo avtokratsko in ne upoštevajo osnovnega demokratičnega pravila. Nekateri si lastijo pravico razsojanja na vseh področjih kulture in znanosti. Zadnja leta smo v Sloveniji pričali takšnega avtokratskega ravnanja v uredniškem odboru za pripravo slovarskega dela novega slovenskega pravopisa. Zaradi tega se je v dveh letih nabralo zelo veliko gradiva, ki se bo ohranilo kot

svojevrstno pričevanje razumevanja in izvajanja avtoritete na področju humanistike v današnjem času.

3. Etika v znanosti na splošno

Popolnoma različni sodobni pogledi na naravo, na vlogo razuma in na naravni ter na pozitivni zakon določajo radikalno različna stališča glede etike na splošno in posebej v znanosti. Danes smo bolj kakor kdajkoli v zgodovini človeštva občutljivi za vprašanje človekovega dostojanstva, v zvezi s tem pa na avtonomijo v znanosti. Predstavniki racionalističnega in empirističnega pogleda na svet in na pojav človeka težko pristanejo na etične norme, ker jih hitro prevzame evforija o neomejenih možnostih znanosti. Slavnostni nagovori racionalistov in empiristov ob obletnicah univerz in inštitutov so polni mitološkega zanosa.

Kljub temu obstaja etični kodeks, ki določa pravice in obveznosti znanstvenikov. Na kakšnih postavkah sloni? Gre za dogovor v kriznih časih? Za pragmatični kompromis, da bi obvladovali revolucionarne znanstvenike? Smo priče prevlade transcendentalne smeri zaradi njene dominacije v preteklosti? Kakorkoli že, obstaja etični kodeks za znanstvenike, posebej za zdravnike, prevajalce in druge. Obstaja torej dogovor med ideološko različno opredeljenimi znanstveniki. Paradoks je v tem, da razlogi ali motivacija ustrezajo postavkam. Presežno usmerjeni znanstveniki čutijo notranjo, absolutno moralno zavezanost. Ta jim v bistvu zadošča, zato motivacije za etično ravnanje v znanosti ne bodo panično iskali v zunanjih dejavnikih, denimo v izkušnji katastrof, ki so posledica sodelovanja neodgovornih znanstvenikov in politikov. Nasprotno pa tisti, ki ne priznavajo naravnega in pozitivnega Božjega zakona in torej nimajo notranje motivacije za moralnost, hočeš nočeš zapadejo paniki, strahu pred posledicami zgrešenih dejanj. Vojne 20. stoletja so dovolj grozljiv izkustveni dokaz, da je treba ravnati odgovorno. Toda ta motivacija je zunanja, empirična, psihološko zastrašujoča. Kako učinkovit je strah, nam pove že Baruch Spinoza, ki trdi: bistvo Božjega razodetja je, da ljudem vlije strah Božji in jih tako motivira za odgovorno delovanje.⁸

Vsestranska presoja človeškega bitja, človeške zgodovine in idejnega pluralizma kaže, da vsi delujemo bolj samodejno, torej bolj iracionalno, kakor morda mislimo. Tudi če kdo govori zgolj z empiričnimi kategorijami, dejansko deluje v moči notranjega čuta in s tem notranje zavezanosti, kakor je morda pripravljen priznati. Nasprotno pa tisti, ki se sklicujemo na naravni in Božji zakon, ravnamo bolj pragmatično in celo bolj materialistično, kakor morda mislimo. Vsi pa ravnamo v moči palete motivacij,

⁸ Prim. *Tractatus Theologico-Politicus*, Gebhardt Edition, 1925 (prev. S. Shirley; 2. izd., E. J. Brill, Leiden / New York / København / Köln 1991).

ki se napajajo iz teorije in prakse. Upanje je odločilno, toda brez strahu pred neznanim, nevarnim tudi ne gre.

Kaj je temeljna vsebina dogovora po naravnem čutu? Najmanj, kar vsaka družba pričakuje od znanstvenikov, je zvestoba do dejstev, resnice in osebna integriteta, ki pomeni verodostojnost, med drugim verodostojnost do postavk stroke. Preizkusni kamen znanstvenikove etike je že zavest o nujnosti nenehnega usposabljanja in prizadevanja, da si pridobi verodostojnost v znanstvenih krogih in pri učencih. Zavest glede teh dveh temeljnih postavk je lahko zelo različna, a ni dvoma, da pri tistih, ki niso preveč duhovno pohabljeni, raste. Rast v znanju in izkušnje dobrega in hudega pomenijo tudi rast v tej zavesti. Številni konvertiti ugotavljajo, da so negovali racionalistične, empiristične in ateistične nazore, dokler so jih nosili v akademskih aktih; ko pa so jih poskušali živeti v konkretnih življenjskih pogojih, denimo v kritičnih osebnostnih in medčloveških izzivih, je ta teorija odpovedala. Naravni odziv na racionalizem sta iracionalizem in eksistencializem. Vendar pa ostane v veljavi tudi zlata sredina.

Znanstveniki, ki so presežno usmerjeni, posebno močno čutijo odgovornost in preroško zavezanost zahtevi po kakovosti. Takšna zavest je samoumevna, sonaravna in spremlja celotno dejavnost. Presežno usmerjeni znanstvenik si ne more kaj, da ne bi bil hkrati sodobni prerok etike v znanosti in bi s tem tiste, ki so preveč zagledani v imanenco, izzival, spodbujal, svaril in motiviral. Za preroke ni nič bolj značilno kakor kritičnost do samega sebe, ker vse pričakujejo od absolutne Modrosti in Pravičnosti. Preroki so negotovi glede svoje verodostojnosti. Elija si je želel smrti v stiski, ki je bila posledica njegove brezpogojne zvestobe Božji postavi: »Dovolj je; zdaj, Gospod, vzemi moje življenje, saj nisem boljši kakor moji očetje« (1 Kr 19,4). Ljudje vere nismo zunaj nevarnosti pred napakami. Heinrich Böhl zgovorno razlaga, v čem je razlika med vernim in nevernim: verni greši z občutkom slabe vesti, neverni brez občutka slabe vesti. Vendar je premoč zvestobe nad nevero in nezvestobo razlog upanja za ves svet. Pavel optimistično oznanja potek odrešenjske zgodovine (Rim 5,20–21):

Postava je nastopila zato, da bi se prestopek pomnožil. Toda kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost, da bi prav tako, kakor je greh kraljeval s smrtjo, po našem Gospodu Jezusu Kristusu milost kraljevala s pravičnostjo za večno življenje.

4. Etika v prevajanju

Kako se kaže etični kodeks znanstvenikov v univerzalnem zrcalu transcendentno usmerjene etike? Kot odgovorni nosilec novega slovenskega prevoda Svetega pisma vidim posebne razloge, da predstavim etični kode-

ks prevajalcev na splošno in posebej prevajalcev Svetega pisma.⁹ Vsebinska etičnega kodeksa prevajalcev je toliko bolj zanimiva, ker pomeni analogijo človekovega odnosa do resničnosti kot takšne. Prevajalec je glede svojega odnosa do izvirnika, ki ga prevaja, v marsičem pred podobno preizkušnjo, kot so fizik, kemik in drugi naravoslovci glede svojega odnosa do stvarstva, ki je izvirno delo Božjega avtorja. Vsaka komunikacija o stvareh, o vesoljstvu v celoti, pa tudi o skritih resnicah in tihih krepostih je iskanje analogije, je posnemanje (mimesis) in navsezadnje prevajanje.¹⁰ Sveta in duše ne raziskujemo samo zase, marveč tudi zato, da resnico posredujemo drugim. Spoznavanje je torej že po svoji naravi komunikacija. Zavzemamo se za čim boljše, celo za »popolno komunikacijo«. Večina znanstvenikov vseh vrst izrecno ali vključno priznava nekaj postavk komunikacije: resničnost, jasnost, verodostojnost in razumljivost.

4.1 Zvestoba v prevajanju

V prevajanju je vprašanje zvestobe še bolj občutljivo kakor na splošno v znanosti. Prevajalec mora biti zvest sebi, avtorju in bralcem oziroma družbi. Tako se med drugim postavlja vprašanje, ali prevajalec sme oziroma mora prevajati besedila, ki se mu zdijo neetična. To vprašanje je toliko nujnejše, kolikor bolj se priznava, da je glavni namen prevajanja posredovanje resnice, vrednot ali norm. V odnosu do dela samega je osnovna dilema, komu mora biti prevajalec bolj zvest, izvirniku ali bralcem. Če mu gre za zvestobo izvirniku, si ne more dovoliti spreminjanja izvirnega besedila. V nasprotnem primeru bo posebnost izvirnega besedila prilagodil jeziku in kulturi prevodnega jezika, da bi dosegel tekoč slog in berljivost. Ta dilema je prastara in za oba pristopa najdemo v strokovni literaturi o prevajanju tehtne razloge.

V novejšem času se poudarja interkulturni vidik prevajanja, v zvezi s tem pa pričakovanje zvestobe do prevajalske stroke v celoti. Po tem socialnem naziranju se vrednost prevoda meri po stopnji prispevka v medkulturni izmenjavi znanja in vzgoje. Iz tega vidika je več razlogov za zvestobo izvirniku kakor za prilagajanje prevodnemu jeziku. Že sam pojem medkulture izmenjave kaže smer etosa: prednost pripada sporočilu in obliki izvirnika, ki ga je treba predstaviti znotraj druge kulture tako avtentično, da se nova kultura z njima obogati. Drugi vidik medkulture izmen-

⁹ A. Chesterman, *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*, Benjamins Translation Library 22; Amsterdam / Philadelphia 1997; vprašanju etike posveča celo poglavje 7, str. 169–194.

¹⁰ B. Spinoza v poglavju 7 svoje študije *Tractatus Theologico-Politicus* izrecno poudarja, da metoda interpretacije Svetega pisma ni različna od metode, ki jo uporabljajo naravoslovci.

jave je narodnostne narave: namen prevoda del starejše ali sočasne tuje kulture je, da se z vsebino in obliko obogati kultura, ki ji pripada prevajalec. Razumljivo je, da je za zvestobo resnici, vrednotam in obliki izvirnika toliko več razlogov, kolikor večja je vrednost ali teža izvirnega besedila v medkulturni izmenjavi. Ko gre za velika, svetovno priznana klasična dela, bo težje zagovarjati svobodo prevajalca kakor ob prevajanju manj pomembnih del. To posebej velja za besedila, ki imajo sakralen pomen: Sveto pismo, Kuran in druga. Edinstvena vrednost Svetega pisma je razlog, da so skozi stoletja tudi znani prevajalci, ki so se drugače zavzemali za upoštevanje bralcev in so prilagajali obliko izvirnika naravi prevodnega jezika, v prevajanju Svetega pisma spremenili merila in so se postavili na stališče popolne zvestobe izvirniku. V tem pogledu je posebno značilen Hieronim, ki pravi, da je v prevajanju Svetega pisma upošteval celo besedni red izvirnika, kajti celo besedni red ima skrit pomen. Stališče glede zvestobe v prevajanju nazorno kaže, kako bistveno je vprašanje vrednot oziroma vere v resnico, celo v »absolutno resnico«, v človekovem življenju. Človek ne ravna naključno, brez motivacije, temveč ga motivira prav vera v resnico in vrednote. Sodobna krilatice, da ni pomembna vera, temveč človekovo vedenje oziroma delovanje, je zavajajoča. Kristusova ugotovitev, da človeka spoznamo po delih, kaže v drugo smer in pomeni, da po človekovih delih lahko spoznamo edino pomembno, to je njegov etos oziroma vero, ki ga notranje določa. Kdor ni v središču svoje osebnosti brezpogojno zavezan resnici in vrednoti, tako v praktičnem življenju kakor v znanosti in umetnosti, ravna neodgovorno.

4.2 Razmerje med resnico/vrednoto in obliko

Vsako iskanje ustreznega izraza za resnico, posebno za presežno resnico vrednot in tihih kreposti, pomeni »tekmo z jezikom«, kajti zunanji pojavi niso ustrezna podoba, metafora ali simbol resnice ali vrednote.¹¹ To velja za vsa dela, za izvirnik in za prevode, zato težave pri iskanju ustreznega izraza v prevodu ne morejo odvrniti od prizadevanja za zvest prevod. In kaj je zvest prevod? Prav glede tega vprašanja je največ različnih pogledov v teoriji in praksi prevajanja. Nekateri menijo, da je pomembna le zvestoba vsebini, ne pa tudi obliki. Primarna zahteva po jasnosti v izrazu jih nagiba k temu, da iščejo nove oblike v prevodnem jeziku. Pri tem pogosto pretiravajo, ker menijo, da je oblika izvirnika zgodovinsko in kulturno pogojena. Negativna smer težnje po spreminjanju oblike je brezbržnost do izvirne jezikovne in literarne zgradbe in poskus natančne določitve pomena besedila. Prav tu se pokaže kriza etike prevajanja. Pre-

¹¹ Prim. L. Wittgenstein, »Wittgenstein's Lecture on Ethics I: A Lecture on Ethics«, v: *PhR* 74 (1965), 3–12.

veliko zaupanje v svojo svobodo in v svoj prispevek v prevajanju lahko duši čut za širino in globino neskončnih Božjih obzorij in skrivnostno Božje delovanje pri bralcu.

Prevajalci, ki jim je blizu vzajemnost vsebine in oblike, so bolj kakor zagovorniki velike svobode sposobni videti pomenski obseg oblik, zato so toliko sposobnejši vestnega študija oblik, ki se kažejo v izvirniku. Če so oblike univerzalne, jih ni treba spreminjati. Osebnostno menim, da literarni kritiki na splošno premalo upoštevajo izrazno univerzalnost jezikovnih in literarnih oblik. Aristotelska realistična spoznavoslovna smer daje nesporno osnovo za uvid univerzalnosti temeljnih simbolov jezika in literature. Znamenja, besede ali simboli označujejo fizične danosti ali resničnosti, ki ostanejo iste, ko jih poimenujemo z drugim znamenjem, besedo ali simbolom. Precej drugače je, ko imamo opravka z znamenji, besedami ali simboli za abstraktne danosti in duhovne vrednote. Vendar v modernem času obstaja prevelika skepsa glede univerzalnosti in prevedljivosti abstraktnih ali presežnih pojmov, saj tudi človekova duhovna in duševna resničnost kažeta veliko več skupnega v okviru celotne človeške družine, kakor številni domnevajo. Če drži, da je med gensko zasnovo med predstavniki različnih ras več skupnega kakor med posamezniki znotraj iste rase, je tudi na temelju človekove fizične strukture mogoče sklepati na univerzalnost in kompatibilnost človekovega spoznanja in duhovnega čustvovanja. Pojmi, kot so »oče«, »sin«, »ljubezen« in številni drugi, so v vseh jezikih in kulturah enak most med obliko in duhovno vsebino na zemski in nadzemski ravni. Isto velja za osnovne literarne oblike, kot je med drugim paralelizem miselnih in jezikovnih členov v pesništvu.

Sveto pismo je v celoti tako prežeto z Božjim duhom in z izkušnjo o Božji svetosti, da se v razlaganju in prevajanju svetopisemskih besedil ne postavlja toliko vprašanje razdalje med vsebino in obliko kot prepad med človekovo vero in nevero, zvestobo in nezvestobo, pokorščino in nepokorščino — vse to v globini njegove duše. Za razumevanje je še bolj kakor jasnost v poznavanju jezikovnih in literarnih oblik potrebna jasnost ali čistost srca. Osnovna postavka za razlaganje in prevajanje Svetega pisma je etika svetosti. Kdor veruje v svetost te knjige, ima samodejno bolj spoštljiv odnos do njenih besedil kakor do svetnega slovstva. Sama kakovost prevodov Svetega pisma vseh časov in številna pričevanja prevajalcev o njihovem pogledu na način prevajanja svetih besedil kažejo, da je ogromna večina prevajalcev Svetega pisma tako rekoč enačila vsebino in obliko: oboje so imeli za sveto.

5. Verodostojnost prevajalca določa usodo prevoda

Znanstvenik raziskuje vesolje, umetnik oblikuje podobo narave, človeka ali presežnih resničnosti, literat piše besedilo ali ga prevaja, ker v ozadju

vidi vrednoto ali sporočilo. Odločilna etična motivacija je zaupanje v danosti ali resnico. Zato je samo delo tudi edina prava nagrada za vložene napore. Gre za notranjo, skrivnostno motivacijo. Prizadevanje zaradi zunanje nagrade ne razodeva človekovega dostojanstva in tudi ne rodi dolgotrajnih sadov. Prav vera v danosti, resnico in vrednote določa moralno načelo delovanja v razmerju do samega sebe in do drugih. Stopnja vere v vrednote določa stopnjo odgovornosti do drugih. Narave ne raziskujem ali Svetega pisma ne prevajam samo zato, da sam pridem do dna resnici, morda večni Resnici, temveč tudi zato, da bi to resnico sporočil drugim. Tako nastaja skrivnostno občestvo.

Zavest veličine resnice in vrednote krepi zavest lastne majhnosti in nesposobnosti. Ena izmed posledic te zavesti je pripravljenost na skupinsko delo. Prednost skupinskega dela ni le večja verjetnost, da se delo opravi v doglednem času, temveč tudi v tem, da se opravi v duhu resnice, ki jo razodeva. Narcisoidni individualizem je v popolnem nasprotju z Božjim sijajem, ki ga kaže stvarstvo, in s svetostjo Svetega pisma. V skupnosti prevajalcev in drugih sodelavcev pri prevajanju Svetega pisma je najvišja avtoriteta Božji duh, ki je živ tam, kjer se predane osebnosti napotijo v puščavo, da bi za skupnost verujočih in iskalcev resnice pripravile primeren prevod. Želja po odkritjih v veseljstvu in omejenost posameznih znanstvenikov samodejno porajata globalno skupnost znanstvenikov, ki le v sodelovanju napredujejo do zaželeno relativne kakovosti. Toliko bolj Božji duh navdihuje prevajalce Svetega pisma, da se v skupnosti usposablja za zahtevno delo in skupaj iščejo ustrezno obliko prevoda izvirnega besedila. Danes velja bolj kakor kdajkoli poprej, da je v obeh primerih naj višja zahteva, ki se postavlja pred znanstvenike prizadevanje za strokovno usposobljenost in napredovanje v kulturnem in medkulturnem dialogu.

Zvestoba stroki ima mnogo večjo težo in širšo vlogo, kakor se morda zdi. Znanstvenik in kulturnik ne bosta obstala, če ne kotirata visoko v stroki in v zaupanju javnosti. Zgodovina prevajanja Svetega pisma nazorno kaže, da je za uspeh prevoda v javnosti potrebna strokovnost, moralna integriteta in zaupanje javnosti, predvsem znotraj Cerkve. Ob prevajanju Svetega pisma ni pomembno vprašanje, ali imam pravico govoriti ali prevajati, temveč prej dvom o lastni vrednosti in sposobnosti za tako vzvišeno poslanstvo. Odločitve, ki so sprejete s soglasjem večjega števila po oblaščenih znanstvenikov in strokovnjakov, bodo imele večjo legitimnost, kakor tedaj, ko gre za solistične poskuse. Potreba po zaupanju narekuje, da prevajalci v uvodu razložijo načela prevajanja in razloge za odločitve. Danes je soglasje v globalnem smislu toliko bolj nujno, ker je treba v vseh temeljnih odločitvah upoštevati položaj svetopisemske znanosti in gibanja v svetovnem merilu. Zvestoba izvirniku in odgovornost do narodne in verske skupnosti deluje kot globalni medkulturni dialog, v katerem se Božji

duh izliva po vsem svetu. Dobro opravljeno delo vzbuja torej medkulturno zaupanje.

Prizadevanje za zvestobo in zaupanje v prevajanju je mogoče presojati tudi pod negativnim vidikom. Glavni cilj je predstavitev resnice ali sporočila izvirnika. Žal se večkrat dogaja, da ni mogoče priti do gotovosti, ali je prevod pravilen, ker je zlasti v pesniških delih Stare zaveze precej temnih mest tako v jezikovnem kot v literarnem pogledu. V tem primeru se postavlja vprašanje, ali sme prevajalec tvegati negotove teorije. Ali ni bolje upoštevati rešitve iz izročila dosedanjih klasičnih prevodov. To je bilo vedno težko vprašanje. Naravni čut in duhovno oblikovanje sta razlog, da glede načela, kako iz takšne zagate, obstaja soglasje v svetovnem merilu glede prevodov, ki so namenjeni za javnost. V dvomih je treba iskati rešitve, ki prispevajo k razumljivosti, namesto tveganih hipotez pa se naslanjamo na izročilo klasičnih prevodov. V standardnih prevodih so dileme navedene v opombah. Končno pravilo je, da se je treba izogibati škodi z vključevanjem v svetovno občestvo prevodov Svetega pisma.

Drugače je na področju čistega znanstvenega raziskovanja, ki ni dostopno širokim ljudskim množicam. Tu so velike možnosti za svobodno raziskovanje in postavljanje hipotez. Vendar tudi tu velja prava mera, ki jo določa globalna skupnost znanstvenikov. Odtod potreba po mednarodnih posvetih in svetovnih kongresih.

6. Koordinacija priprave novega slovenskega prevoda Svetega pisma

V Sloveniji imamo izkušnjo priprave novega komentiranega prevoda celotnega Svetega pisma. Projekt poteka od leta 1980 dalje. Prva izdaja je izšla leta 1996, druga leta 1997. Prvemu izidu je sledil ponoven pregled, ki je omogočil nekaj izboljšav in dopolnil. Samoumevno se zdi, da takšen projekt ne more biti zadeva ene osebe ali nekaj ljudi, temveč celotnega naroda, predvsem celotne Cerkve. Znotraj katoliške Cerkve je to delo pri novih prevodih pod pokroviteljstvom najvišjega vodstva Cerkve. Zelo bogato izkušnjo organiziranja in vodenja projektov prevajanja Svetega pisma imajo v svetu Združene biblične družbe in še nekatere druge ustanove. V zadnjem času se pojavlja zelo močna želja po ekumenskem sodelovanju v pripravah novega prevoda Svetega pisma.

Osebnostno sem se prizadeval, da pripravo novega slovenskega prevoda Svetega pisma organiziramo v duhu narodnega in mednarodnega znanstvenega in ekumenskega sodelovanja. Zato sem zahteval, da k sodelovanju povabimo vse slovenske jezikoslovce, ki so za to ustrezno usposobljeni in so pripravljeni sodelovati. Tako smo se vključili v svetovno organizacijo Združenih bibličnih družb in k sodelovanju povabili tudi slovenske protestante. Najširša znanstvena in duhovno ekumenska zasnova projekta predpostavlja ustrezno koordinacijo. Projekt smo zastavili pod po-

kroviteljstvom Slovenske škofovske konference ob sodelovanju Združenih bibličnih družb. Slovenska škofovska konferenca je na predlog predavateljev Svetega pisma na Teološki fakulteti v Ljubljani imenovala Koordinacijski odbor, ta pa je predlagal sodelavce prevajalce, lektorje in druge. Takoj na začetku smo se dogovorili, da se bomo redno sestajali na delovnih sestankih in seminarjih in bomo vse pomembnejše sklepe sprejemali po večinskem načelu odločanja, potek pogovorov in odločitev na srečanjih pa bomo dokumentirali z zapisnikom. Kot pooblaščen podpredsednik od leta 1981 do leta 1984 in kot predsednik Koordinacijskega odbora od leta 1984 dalje sem skrbel, da so bili zapisniki zelo skrbno sestavljeni in potem preverjeni na sestankih. Nikoli se ni zgodilo, da bi obveljal sklep, ki ni imel soglasne ali vsaj večinske podpore.

Poseben problem je pomenilo usklajevanje celotnega besedila prevoda, uvodov, opomb, referenc in dodatkov za tisk. Ker niso vsi prevajalci enako upoštevali sprejetih načel o prevajanju in oblikovanju besedila, so bili mestoma potrebni koreniti posegi odgovornega nosilca celotnega projekta, toda tudi to se je dogajalo po načelu večinskega soglasja in z vednostjo avtorja. Postopek po večinskem pravilu odločanja so zahtevali tudi predstavniki Združenih bibličnih družb. Na tej stopnji je neizbežno prišlo do nekaterih »dram«, vendar smo jih reševali v duhu svoje moralne zavezanosti najvišji Božji avtoriteti, izročilu prevajanja Svetega pisma in znanstvenim kriterijem sodobnih svetopisemskih ved.

Povzetek: Jože Krašovec, Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti

Znotraj judovsko-krščanske civilizacije obstaja skupna vera, da je z lučjo razuma v delovanju naravnega zakona mogoče spoznati človekovo moralno zavezanost Bogu Stvarniku, soljudem in vesoljstvu. Iz te postavke izhaja absolutna zahteva človekove odgovornosti na materialnem in duhovnem področju. Po svetopisemskem nauku ljudje niti do primarne narave niti do soljudi niti do kulturne dediščine nimamo absolutne pravice, imamo pa absolutno odgovornost za oskrbnitvo. V tem je bistvo načelnih razlogov za etiko v znanosti. Praktični razlogi za zahtevo etike v znanosti izhajajo iz izkušnje o človekovi zmožnosti za dobre in za slabe odločitve, o nevarnosti oblasti nad svetom in o parcialnosti človeškega spoznanja.

Ključne besede: naravni zakon, etika, znanost, odgovornost, načelo, izkustvo.

Summary: **Krašovec Jože, Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science**

Within the Jewish-Christian civilization there is a common faith that, by the light of reason, man can perceive his moral obligation to God the Creator, to fellow men and women and to the universe in the operation of natural law. This postulate is the basis of an absolute demand for man's responsibility in the material and spiritual realms. According to biblical doctrine man has no absolute right to either primary nature or to his fellow men and women or to his cultural heritage, yet he is absolutely responsible for his stewardship. These are the essential reasons of principle for ethics in science. Practical reasons for demanding ethics in science are based on the experiences of man being capable of good or bad decisions, of the dangers of world domination and of the partial character of human knowledge.

Key words: natural law, ethics, science, responsibility, principle, experience.

Ciril Sorč

Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno

Ali je še prostora za Boga razodetja?

Kristjani si moramo ponovno pridobiti prostor v t.i. krščanski Evropi. Krščanstvo namreč ni več samoumevna in edina ponudba na evropskih tleh. Tudi v krščanski Evropi križi niso več nedotakljivi. Laicistična demokracija in liberalistični duh postavljata vse vrednote na isto raven in jih upoštevata na temelju povpraševanja in ne na temelju razlogov in vrednot. Kakor krščanska vera ni več edina, tako tudi krščanski Bog ni več sam.¹ Tako, da si moremo po pravici postaviti vprašanje: *Ali je Bog postal tujec v svoji hiši?*² Krščanstvo ne more več uspevati samo s sklicevanjem na predpravice, ki izhajajo iz dejstva, da je najstarejši in najbolj zaslužen prebivalec stare celine, ampak mora stopiti v konkurenčni boj, v katerem more uspjeti samo s svojo specifično ponudbo, s svojo drugačnostjo in mora svojo konkurenčnost na tej veliki »tržnici« dokazati. Reči smemo, da je današnji čas v mnogočem podoben tistemu času in svetu, v katerega je vstopalo mlado krščanstvo na začetku svojega obstoja. Takrat je bil panteon tisto svetišče, v katerem je bilo prostora za vse bogove in velika želja tistih, ki so takrat urejali »religiozna vprašanja« je bila, da bi tudi krščanskega Boga postavili v družbo drugih bogov (krščanstvu so pač zamerili njegovo »nespravljivost« z drugimi religijami). Tudi zanj je bil pripravljen prostor. Vladala je velika »strpnost«, ki je vse vključila, integrirala v smislu sožitja bogov, ki dajejo zgled za sobivanje ljudstev in ljudi samih. Panteon sodobnega časa je tudi »new-age«, integracijska religi-

¹ Prim. E. Arens, *Was heisst in der entfaltenen Moderne an Gott glauben?*, v: Bulletin ET 10 (1999), 15-24; A. F. Lascaris, *Faith in God in a Postmodern Age*, v: Bulletin ET 10 (1999), 25-28.

² Prim. P. Valadier, *Europa und seine Götter. Eine kritische Gegenwartsanalyse*, v: P. Hünermann (Hrsg.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, 15-29. Autor opozarja, da je »smrt Boga pripravila pot iracionalnosti in končno iskanju raznovrstnih nadomestnih religij. Nam ne primanjkuje bogov, imamo jih celo preveč - toda to so bogovi brezupa (Hoffnungslosigkeit), dvoma, ali taki, ki nas potiskajo v roke usode ali gurujev, od katerih pričakujemo pomiritev pred negotovo prihodnostjo« (str. 25).

ja, ki sprejema vse, kar vsebuje kako religiozno, duhovno, humano prvine. Tako je v njem prostora tudi za krščanstvo in ga sprejema odprtih rok in marsikakšen dober kristjan se v tej družbi kar dobro počuti. Sploh je želja današnjega človeka, da ne bi poudarjali razlik, ampak da bi jih zabrisali in tako ustvarili nekakšno »univerzalno zavest in kozmično religijo«, ki bi zadovoljila vse potrebe in potrebe vseh ljudi. »Demokratični čut« današnjega človeka ne prenese besed kot npr.: »V nikomer drugem ni odrešenja« (Apd 4,12). Tako v današnji dobi ne moremo govoriti toliko o ateizmu, bolj o nekakšnem modernem poganstvu in politeizmu.³

Če se je moral človek v preteklosti odločati med različnimi ponudbami, se zdi, da je v času postmoderne mogoče živeti brez prave izbire ali odločitve. Tako izgubi krščanstvo, ki je postavljeno v isto vrsto z drugimi ponudbami, svojo *edinoveljavnost in edinozveličavnost*.⁴ Skupaj z drugimi ponudbami se mora postaviti v vrsto in upoštevati zakonitosti »trga«. Seveda bi se krščanstvo tako odpovedalo tistemu »več«, ki sicer ni tako pogosto na listi povpraševanj, je pa v temelju vedno navzoče. Krščanska ponudba se ne more ravnati po zakonu *povpraševanja*, temveč mora biti že pred njim. Seveda pa ne sme biti gluha za vprašanja današnjega človeka. Krščanstvo je najtemeljitejši odgovor na zahteve in hrepenenja človeške duše vseh časov in kultur, saj je *sonaravno* njenemu najglobljemu bistvu, ker je (kljub mnogim odrekanjem legitimnosti te trditve) duša *naturaliter christiana*, to pa zato, ker je krščanstvo *naturaliter humanum*.⁵ Krščanstvo namreč daje najgloblji odgovor na človekova temeljna vprašanja in dejansko more potešiti njegov razum in srce; človeka uveljavlja v vseh njegovih razsežnostih in vidi njegovo polno uresničitev prav v uspelem sožitju in harmoniji z Bogom, ljudmi, naravo in samim seboj.

Človek tretjega tisočletja bo religiozen človek, mistik, predvideva Karl Rahner; kje bo ta človek zajemal za potešitev teh potreb, pa nam ne sme biti vseeno. Tako postavlja vsak čas krščanstvo in teologijo pred nove izzive; tako tudi v bistvu neopredeljiva postmoderna. Metz upravičeno opozarja: »Za krščanstvo bi bil bolj poguben očitek, da je odvečno, kot pa to, da zaostaja za časom.«⁶ Naloga teologije je, da se kompetentno vključuje na vsa področja človekovega in družbenega življenja in delova-

³ Prim. O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, v: isti, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91-116.

⁴ Prim. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1999 in tam bogato literaturo.

⁵ Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, v: *IkZ. Communio* 25 (1996), 359-372. Na strani 370 Ratzinger ugotavlja: »Zakaj ima vera sploh še kakšno možnost? Jaz bi rekel da zato, ker odgovarja bistvu človeka ... Naša naloga je služiti mu s ponižnim pogumom, z vso močjo našega srca in razuma.«

⁶ J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, v: isti in drugi, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 92.

nja, saj mora biti navzoča povsod tam, kjer se nahaja človek in kjer se odloča njegova usoda. Podati mora izvirno podobo človeka kot osebe in družbenega bitja. To more v najvišji meri razviti prav iz razodete resnice o človekovi bogopodobnosti in iz resnice o podobi, po kateri je ustvarjen - o Bogu, ki je trinitarično občestvo Božjih oseb. Krščanski personalizem in communitarizem presegata vse druge predstave, saj ima *izvirne* (v Bogu zakoreninjene) in ne zgolj *pojavnne* (antropološke in sociološke) osnove. Kako naj krščanstvo uresniči to nalogo v srečanju s t. i. postmoderno?

Post-modernost postmoderne

Pojem »postmoderna«, kakor tudi njegova uporaba, je nejasen, večpomenski in sporen.⁷ Toda v nečem se zdi, da so si do neke mere tako kritiki kakor tudi zagovorniki edini: postmoderna naj ne bi bila nekakšno nasprotje moderne, pa čeprav bi lahko tako sklepali iz samega pojma, nasprotno, postmoderna hoče pridobitve moderne uporabljati za lastne potrebe: postmoderna vključuje moderno in na njej gradi. Kajti postmoderna velja v nasprotju z moderno, v kateri je prepoznavna jasna razmejitev od predhodne dobe in miselnosti, za pluralistično obdobje, ki zavrača samo despotizem, totalitarizem in poenotenost (unificiranost). Spoznanja, do katerih je prišla moderna, je postmoderna prepojila z ezoteriko in se tako osvojila vseh ujetosti preteklih časov. Zelo dobro jo označi znani francoski filozof Jean-Francois Lyotard v svoji knjigi *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Galilée, 1986): »Postmoderna se ne nahaja niti za moderno niti proti njej, marveč je bila v moderni že na skriti način navzoča«. Ker je postmoderna pluralistična, dobijo v njej prostor zelo različne prvine, označuje jo zakonitost konkurence in prostega trga, visokotehnoški liberalizem; torej nobenega monopola, tudi na filozofskem in verskem področju ne.

Če že govorimo o koncu moderne, potem to pomeni: konec velikih ideologij 19. stoletja, konec utopij, polnih obljub, upanja na rešitev vseh svetovnih problemov v doglednem času s pomočjo napredka znanosti in tehnike, pa tudi konec vere, ki obljublja odrešenje (in ga ponujajo mono-teistična verstva).⁸ Postmoderna je prepojena z nepreglednostjo, zmedenostjo, je sestavljena iz majhnih, za lastno zadovoljitev ustvarjenih smiselnih svetov, iz stremljenja po novih doživetjih, v njej je prostor za ver-

⁷ Prim. A. Stres, *Značilnosti postmoderne kulture*, v: BV 60 (2000), 267.

⁸ Koslowski takole opredeli moderno in postmoderno: »Moderna je vera v vsemo-gočnost znanosti, zoženje (Reduktion) družbenega življenja na funkcionalnost in sredstva komunikacije in vera zaupanja v tosvetne utopije, postmoderna pa je kritika scien-tizma, funkcionalizma in utopizma«, P. Koslowski, *Die Baustellen der Postmoderne*, v: isti in drugi (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne*, Weinheim 1986, 11.

ski in kulturni pluralizem, uveljavlja se individualizacija človeka ob hkratnem vsesplošnem poenotenju kulture in gospodarski ter politični globalizaciji.⁹

Papeževa okrožnica *Fides et ratio* opiše postmoderno z naslednjimi besedami: »Nekateri misleci so našo dobo označili kot 'post-moderno'. Ta izraz, ki ga pogosto uporabljajo v kontekstih, ki se med seboj zelo razlikujejo, označuje vznik množice novih dejavnikov, ki so se zaradi svoje razširjenosti in učinkovitosti izkazali zmožne povzročiti pomenljive in trajne spremembe. Ta izraz je bil tako najprej uporabljen za pojave na estetskem, družbenem ali tehnološkem področju. Nato je prešel na področje filozofije, vendar je ostal zaznamovan z določeno dvoumnostjo, ker je sodba o tem, kar označuje kot 'post-moderno', zdaj pozitivna zdaj negativna, in tudi zaradi tega, ker ni soglasja o občutljivem vprašanju razmejitve različnih zgodovinskih dob. Vendar ni nobenega dvoma o tem, da si miselni tokovi, ki se sklicujejo na postmodernost, zaslužijo pozorne obravnave. Po mnenju nekaterih od njih naj bi bil namreč čas gotovosti dokončno mimo, človek naj bi se odslej moral naučiti živeti v perspektivi popolne odsotnosti smisla, v znamenju začasnega in minljivega. Številni avtorji v svoji uničujoči kritiki vsakršne gotovosti ne upoštevajo potrebnega razlikovanja in prav tako spodbijajo tudi gotovosti vere.«¹⁰

Ker si »miselni tokovi, ki se sklicujejo na postmodernost, zaslužijo pozorne obravnave«, želim tukaj vsaj nanje opozoriti in jih v luči krščanske vere ovrednotiti.¹¹

I. Temeljne značilnosti postmoderne¹²

1. Govorica kot razlog nesporazumov

V postmoderni se pojavi vprašanje o upravičenosti govorjenja o Bogu, saj je govorica vzrok vseh nesporazumov (Wittgenstein), še posebej pa, če gre za tako veliko skrivnost (resničnost), kot je Bog. »Boga moramo obvarovati ne samo pred vsakršnim uporabniškim pojmovanjem s strani človeka, ampak tudi pred vsemi mogočimi jezikovnimi izrazi.«¹³ Bog je »ne-do-jemljiv«! Govorica sama ni več tisti sistem, ki bi vzpostavil zanesljiv

⁹ Prim. U. Menzel, *Globalisierung versus Fragmentierung*, Suhrkamp, Stuttgart 1998.

¹⁰ Janez Pavel II, *Vera in razum* 91.2; prim. tudi izjavo Kongregacije za katoliški nauk. »Dominus Jesus«, čl.22, ki govori o tisti indiferentistični miselnosti, ki je »prežeta z religijskim relativizmom in ki vodi k mnenju, da so vse vere (religije) enakovredne«.

¹¹ Prim. A. Stres, *Značilnosti postmoderne kulture*, v: BV 60 (2000), 267-281; M. Pevec, *Izzivi postmodernizma, I*, v: Tretji dan 29 (2000) št. 6-7, 121-127; ista, *Izzivi postmodernizma, II*, v: Tretji dan 29 (2000) št., 8, 98-108.

¹² Prim. Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, Cambridge 1997, 165-185; J. Kos, *Na poti v postmoderno*, Ljubljana 1995, 7-35.

odnos do resničnosti. Večpomenskost jezikovnih izjav in izkustvo pluralnosti pri razlagi besedil, sta preprosto vero v jezikovno posredovanje resnice in resničnosti močno zamajali.

Tudi *interpretacija* nam ne omogoča več dostopa do resničnosti, temveč je postala še bolj problematična in zamotana (kompleksna). Pomemben hermenevtični namen je omogočiti prepoznanje »drugega«, ki pride do izraza pri raz-druženju z našim izkustvom sveta in našim jezikom. Samega sebe pred-staviti drugemu in hkrati samega sebe doživljati kot drugega, sta dve najtežji zahtevi naše pozne- in po-moderne situacije.

2. Individualizacija

Subjekt, ki je bil od razsvetljenjstva naprej nosilec razumske in politične emancipacije, je postal znenada samemu sebi vprašljiv.¹⁴ Tako slišimo o nekakšni »izgubi identitete« in o »pluralni identiteti«, o človeku kot v samem sebi razdvojenem ali, s Capudrovimi besedami, »raztreščenem« bitju. Temelj osvobajajočega optimizma napredka se je razblinil. Življenje mnogih ljudi je dandanes sestavljeno iz »mnogovrstnih in večkrat nasprotujočih si dogodkov, stories, ki jih vsakdanje življenje prinaša in jih mora človek na novo doživljati, razmisliti in oblikovati«.¹⁵

3. Pluralnost

Na vprašanje, kaj je novega v postmoderni, W. Kasper odgovarja: »Novo je zavestno slovo od zahteve po edinosti (Einheitspostulat). Postmodernizem ni samo sprejemljivost in dopuščanje pluralističnosti, temveč je temeljna odločitev (Option) za pluralističnost. Zagovarja pluralistično racionalnost: Razum mu je postal pluralen. Resnica, človečnost, pravičnost so samo v pluralu ... Tem gre za pluralističnost, kakor jo same razumejo in se upirajo vsaki izključujoči zahtevi in tako poviševanju neke dejansko partikularne resnice v dozdevno absolutno resnico. Celoto je mogoče

¹³ W. G. Jeanrond, *Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität*, v: E. Arens in H. Hoving (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 96.

¹⁴ Prim. A.W. Musschenga, *Persönliche Identität in einer individualisierten Gesellschaft*, v: Concilium 36 (2000), 144-151; J.C. Nyíri, *Religiöser Individualismus in einer Welt ohne Zentrum. Globale und lokale Gemeinschaften im Zeitalter der Vernetzung*, v: Th. Faulhaber - B. Stillfried (Hrsg.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, 86-96; J.B. Metz, *In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica*, v: F.-X. Kaufmann - J.B. Metz, *Capacità di futuro*, Queriniana, Brescia 1988, 128-144.

¹⁵ A. Grözinger, *Die Kirche - ist sie noch zu retten?. Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1998, 30.

doseči samo preko razlike (Differenz). Célo (das Ganze) je v resnici mnogo(vrstno) (das Viele).«¹⁶ Edina absolutna resnica je, da absolutnih resnic sploh ni, in če bi obstajale, bi bile nedostopne za človeški razum ter tako nepomembne. Končno gre postmoderni za destrukuralizacijo struktur!¹⁷ »Postmoderna se začinja tam, kjer preneha celovitost,« pravi Welsch, ki je eden vodilnih zastopnikov postmoderne filozofije v Nemčiji.¹⁸

4. Estetika

Vidnejši predstavniki postmoderne filozofije, kot so: Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo in Massimo Cacciari, so zavezani estetskemu načinu razmišljanja. Pri tem pa pojem estetika v postmoderni rabi ni omejen samo na umetnostno področje, temveč pomeni čutno zaznavo v najširšem pomenu, »Denken des Genusses«, t.j. estetskega podoživljanja, ki ga ne zanima znanstveno-tehnološki svet z veličastnimi obljubami. Kaj pomeni estetsko mišljenje, opiše Wolfgang Welsch takole: »Vsaka resnica mora biti v svojem temelju domena Logosa in ne Aisthesis. Prav to ne velja več za estetsko misel. To priznava zaznavanju čez vse izvirno resnico ... Estetska misel ima bistveno estetske pogoje prepričljivosti in razvidnosti.«¹⁹ Tako pride do ločitve med fenomenalno in nouminalno resnico, med zaznavanjem in logično presojo.

5. Mitološka resnica

V postmoderni velja, da mitološka resnica ni preprosto »prevedljiva« v logično resnico. »Postmoderno moremo tudi razumeti kot upor zoper vsesplošno prevlado razuma. Postmoderna hoče prekiniti dejansko ali domnevno izključno pravico (monopol) Logosa. Hicksov pojem 'mitološka resnica' moremo razumeti kot enega takšnih poskusov. Torej ne obstaja samo resnica logosa, ampak obstaja tudi resnica mita.«²⁰

6. Slovo od presežnih in velikih pripovedi

Razgraditev (dekonstrukcija) novodobnih totalitarnih zahtev je tudi kritika njihovih zgodovinsko-filozofskih konceptov ter njihovih svetnih

¹⁶ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1999, 253; prim. H. Bürkle, *Das Absolute im Abseits*, v: IkZ Communio 25 (1996), 310-321.

¹⁷ Prim. K. Hedwig, *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, v: IkZ Communio 20 (1991), 310-314.

¹⁸ W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 39.

¹⁹ W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1993, 56.

²⁰ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 256.

utopij. To, kar je za postmoderno značilno in po čemer se razlikuje od drugih obdobj, je prav dvom nad vsemi *vélikimi zgodbami* in *ideologijami* ter *zgodbami o uspehu*. Jean-François Lyotard navaja med njimi predvsem »velike zgodbe« razsvetljenstva o emancipaciji človeka, meta-pripovedi idealistične filozofije o teologiji duha, ki doseže svoj najvišji vrh pri Heglu in v marksizmu-leninizmu njeno materialistično nadaljevanje, in veliko zgodbo historizma, ki se izraža predvsem v hermenevtiki duhovnih znanosti. Vse te meta- in megazgodbe so po Lyotardu v postmoderni izgubile svojo verovnost. On poudarja, da postmoderna preprosto ne veruje več velikim teorijem.²¹ »Ne nadlegujte me z *vélikimi* zgodbami,« je credo mnogih ljudi v tem postmodernem času. »Ta stavek vsekakor vsebuje zavračanje in lagodnost, ki sta lastna postmoderni. Hkrati pa sloni na vsebini realnega izkustva našega stoletja.«²²

7. Eklekticizem in sinkretizem

Estetski odnos do sveta zaznava stvari v njihovi mnogovrstnosti, pusti, da le-te vsaka po svoje delujejo, vrednoti jih po njim lastni doživljajski vsebini, odloča se bolj ali manj eklektično za tisto, kar se vsakemu posamezniku zdi ustrezno, pušča nasprotja, kajti njegovo posredovanje v službi celote brez nasprotij se ji zdi vsekakor brezizhodno. Kjer ostajajo stvari tako enako-vredno ena poleg druge, obstaja velika nevarnost, da se izrekanje za pluralnost in toleranco sprevrže v vseenost, nezanimanje in relativizem.²³ Ratzinger tako opozarja na t.i. »diktaturo navidezne strpnosti«, ki pobude vere onemogoči tako, da jih razglasi za nestrpne. Toda prav v tem pride nestrpnost »strpnih« do izraza.²⁴ Te značilnosti nosi tudi nova religioznost. Nova sinkretistična religija stopa s konkretnimi svetovnimi verstvi v estetski odnos, iz različnih verskih tradicij si prisvaja posamezne elemente, pač v skladu s tem, kaj od njih pričakuje, njim pa odreka (predvsem krščanstvu) vsakršno zahtevnost.

Ta razdrobljenost zadeva tudi človekovo etično obnašanje.²⁵ Tako je nastopil nekakšen prehod od moralnega obravnavanja sveta k estetskemu in s tem t.i. »mala morala«. »Ta 'mala morala' (*kleine Moral*) je morala s pomanjšanimi in premakljivimi merili: z odpovedjo preveč dolgoročni, celo doživljenjski zvestobi zakonom (*Loyalitäten*) ... Ta *mala mora-*

²¹ Prim. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz-Wien 1986, 14.

²² A. Grözinger, *Die Kirche - ist sie noch zu retten?*, 27.

²³ Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, v: *IkZ Communio* 25 (1996), 360-362; J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 77-113.

²⁴ J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*, DVA, Stuttgart-München 2000, 390.

²⁵ Prim. Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburger Edition, Hamburg 1995.

la je morala zadovoljene večine, ki se komajda briga za nezadovoljno manjšino in trpljenje drugih.«²⁶

8. Religija brez Boga

Joseph Ratzinger je opozoril na tesno zvezo med omenjeno religioznostjo in gibanjem new-age. Razume jo kot »zavestno protiracionalistični odgovor, ki izhaja iz izkustva 'vse je relativno'«. ²⁷ To je religioznost, ki se skoraj ne izraža v smiselno urejenih izpovedih, večkrat pa ostaja ujeta v nekakšno nejasno in neurejeno verovanje v »višjo silo«. Da, to je v veliki meri religija brez Boga. V tem kontekstu govori Johann Baptist Metz o 'nekakšni religiozni krizi Boga (Gotteskrise)'. ²⁸

Priče smo veri, ki je na eni strani polna osebnih občutij, močno emocionalno obarvana, hkrati pa je prava kolektivna »mistika«. Težko je podati splošno veljavno opredelitev te nove vere, ki se kaže predvsem v »new ageu«. Ta vera se še naprej razvija in prejema vedno nove oblike. Preko nje odkrivamo novo vrsto, tip človeka in novo podobo boga, ki je zelo privlačna; znotraj te vere ni prostora za institucijo. Človeštvo, ki se zavzema za svobodo bivanja ter pravico biti drugačen, dopušča tudi različne podobe boga ter jih preprosto postavlja eno poleg druge; zavzema se torej tudi za pravico bogov, da so drugačni. Tako moremo govoriti o novem poganstvu znotraj postmoderne. ²⁹

Naslednja lastnost te nove religije je tudi njeno hoteno zanemarjanje razuma ter poudarjanje občutij. Prednost pred Božjo resničnostjo in pravičnostjo daje Božji lepoti in dobroti, ki jo moremo samo občutiti. Torej gre za religioznost, ki je manj utemeljevana na razumu in je bolj čustveno, afektivno obarvana. V tej luči moremo razumeti odločanje za skupine, ki so vsem in vsemu odprte. Ti 'novi' verniki odkrijejo v teh skupnostih uredništev vsakega posameznika. V tej veliki strpnosti zanemarijo verske, konfesionalne in ideološke razlike, pri čemer se ne morejo izogniti anarhiji enakoveljavnosti. Tako izginejo razlike, ki naj bi prispevale k obogatitvi in zdrava različnost ne pride do izraza.

²⁶ Prim. J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, 82-83; S. Lash, *Sociologija postmodernizma*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993. Prim. tudi knjigo Slavoj Žižka z zelo značilnim naslovom *Liebe deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*, Verlag Volk & Welt, Berlin 1999.

²⁷ J Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, 257; prim. P. Donati, *Dov'è Dio? La matrice teologica della società post-moderna*, v: *Rivista teologica di Lugano III* (1998), 9-25.

²⁸ Prim. J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, 77; F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

²⁹ Prim. P. Billouet, *Paganisme et postmodernité : J.-Fr. Lyotard*, Ellipses, Paris 1999, predvsem 179-185.

9. Pozgodovinski čas

Postmoderna pomeni obrat od ideologij, ki zatrjujejo o sebi, da morejo razložiti svet in posameznika. Ta konec ideologij zaznamuje konec zgodovine idej in vizij, ki so veljale za oporo prihodnosti in so mogle usmerjati posameznika (npr. pričakovanje poslednje sodbe). S takšnimi in podobnimi svetovnimi nazori (pogledi na svet) je bil namreč človek iztrgan iz antične podobe sveta in prestavljen v čas, ki je usmerjen v prihodnost, ki ima za poslednji cilj dovršitev v nebesih. Posameznik je tako oropan zavarovanosti v enakomerno ponavljajočem se potekanju časa, ne more več popolnoma sproščeno zaživeti tukaj in sedaj, temveč se čuti z ozirom na prerokovano »zlato prihodnost«, ki naj bi ga čakala, ujetega v nekakšni pomanjkljivi sedanjosti. Konec ideologij, utopičnih vzorov (krščanstva in njegovih socialističnih nadomestnih utopij) postavi človeka zopet v naročje mita, v neovirano doživljanje sedanjega trenutka življenja in kar sedaj iz njega nastaja. Z vrnitvijo mita in krožnega pogleda na svet je povezan konec linearne, na napredek naravnane podobe zgodovine. Kajti tam, kjer je vse vedno enako in je vse zajeto v večno vračanje, postane odvečno tudi pisanje zgodovine. »Pozgodovinskost, posthistoire« iz tega vidika pomeni isto kot postmoderna. »Sedaj se namreč začanja pozitivistično obdobje, v katerem so nosilci prevladujoče znanosti sociologije, kajti oni bodo obvladali družbene krize. To obdobje človeške zgodovine je poslednje, ker le-to ne bo z ničemer preseženo. Zato moremo poimenovati sedanjost samo glede na preseženo preteklost kot »novi čas«, glede na prihodnost pa je le-ta »končni čas.«³⁰ Zgodovina, ki je šele v iztekajočem se stoletju dosegla svoje odločilno vlogo, je sedaj s postmoderno zopet postavljena v kot kot neuporabno sredstvo.

Kot smo že videli, je postmoderno stanje prežeto z razpadom sodobnih utopij in meta-pripovedi. Kako globoko to seže, se jasno kaže v dejstvu, da se mnogi misleci postmoderne vedno znova sklicujejo pri argumentiranju odločilnih trditev na Nietzscheja in njegov »popolni nihilizem«, in Heideggerja ter njegov »zasuk (ali zanikanje, tudi prebolevanje) metafizike« (Verwindung der Metaphysik).³¹ Na posebno izrazit način se to opazi pri Gianniju Vattimu, pa tudi pri Derridi, Baudrillardu in nekaterih drugih. Pri teh avtorjih je tesno povezana z idejo o koncu moderne tudi predstava o koncu zgodovine, pri čemer konec ne pomeni cilja, tem-

³⁰ Prim. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1995, 244-253; navedek na str. 245. Obstaja tudi velika razlika med 'končnim časom' postmodernizma in med 'polnostjo časov' v krščanstvu; prim. F. Botturi, *Giubileo: una celebrazione 'fuori tempo'?*, v: *Vita e pensiero* 83 (2000), 17-29.

³¹ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 259-261; prim. G. Vattimo, *Konec moderne*, Ljubljana 1997, 146-151; W. Welsch, *Gianni Vattimo oder die postmoderne Verwindung der Moderne*, v: isti, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 136-139.

več konec ideje o zgodovini, razkroj smisla zgodovine. Vse pomembno se je že zgodilo. Za »new age« smemo pričakovati samo še »next age«. Zato so odveč vsakršne sanje ali utopije o revolucionarnih spremembah. Nastopil je čas neomejenega eksperimentiranja, mitično-dionizijski čas brez finala, skratka: »the future is now«. ³² Tako je postmoderna pojmovana kot konec predstave o koncu in tako predstave o zgodovinski finalnosti (Finalität). ³³

Naš čas je zaznamovan z izgubo eshatologije. Vera v dovršitev zgodovine, v poslednjo sodbo in dokončno spravo, je dandanes v veliki meri izginila iz človekove zavesti. Izguba eshatološkega upanja, ki se je večkrat izražalo v onostranskih tolažbah, ima v zahodni družbi za posledico močno naslonitev na tostranske potešitve in tolažbe.

Moderni vzpon vere v reinkarnacijo se brezhrebno vključuje v to postmoderno življenjsko občutje. Visok odstotek Evropejcev trdi, da veruje v reinkarnacijo. ³⁴ Seveda se pri tem večkrat pozablja, da se to »evropeizirano« reinkarnatorično upanje bistveno razlikuje od azijske vere v reinkarnacijo. Če se verni Azijec prizadeva izstopiti iz stalnega kroženja ponovnih rojevanj, hoče v tostranstvo usmerjeni Evropejec prav v ta krog stopiti. Tako je končno zanikana enkratnost in neponovljivost zgodovine in življenja posameznika, kakor tudi eksistencialna resnost našega zgodovinskega bivanja. Postmoderna opustitev zgodovinske misli je hkrati 'oznanilo o času brez finala' in kot takšna je postmoderna v polnem nasprotju s krščanskim oznanilom.

10. Nihilistične poteze postmoderne

Za postmoderno ni razpoznavno znamenje novost, temveč (v naslonitvi na Nietzscheja) večno vračanje istega, dokončna uveljavitev nihilizma. »Popolni nihilist je tisti, ki je dojel, da je nihilizem njegova (edina) možnost«. ³⁵ Vattimu je smrt Boga, ki jo je oznanjal Nietzsche, istovetna z odvečnostjo poslednjih vrednot in vzrokov. Ta nihilistična poteza, kateri je pripravljajal pot tudi Heidegger, ne pride pri vseh zastopnikih postmo-

³² Prim. J.B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, v: T.R. Peters - C. Urban (Hrsg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Grünewald, Mainz 1999, 48-49.

³³ Prim. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992; A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, predvsem str. 47. Arnold Gehlen je že leta 1952 prevzel pojem »Posthistoire« od belgijskega filozofa in politika Hendrika de Mana.

³⁴ Prim. C. Sorč, *Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju*, v: BV 55 (1995), 555-578 in tam navedeno literaturo.

³⁵ G. Vattimo, *Konec moderne*, 21-32; 141-155; prim. J. Baudrillard, *Simulaker in simulacija. Popoln zločin*, Študentska založba ŠOU, Ljubljana 1999, 181-186.

derne do enake veljave in na enak način. Wolfgang Welsch na primer dosledno zavrača poistovetenje postmoderne in postzgodovinskosti. Tudi pri Lyotardu naletimo na pozitivno vrednotenje časa in zgodovine, kar pa ne moremo trditi (kakor smo omenili) za Vattima in njegovo razumevanje 'šibke misli' - 'pensiero debole'.

Vendar ni mogoče kar tako zanikati, da postmodernistična misel na splošno kaže sorodnost z nihilizmom ter da ta sorodnost pomeni tudi slovo od vere v poslednji vzrok in najvišje vrednote, kar pomeni tudi prekinitev z upanjem v dovršitev zgodovine in v njen dokončni smisel.³⁶ »Ta nihilizem nahaja nekakšno potrditev v strahoviti izkušnji zla, ki je zaznamovalo našo dobo. Pred tragičnostjo te izkušnje se racionalistični optimizem, ki je v zgodovini videl zmagovito napredovanje razuma, vira sreče in svobode, ni ohranil, tako da je ena od najhujših groženj konca tega stoletja skušnjava obupa« (*Vera in razum* 91,3; prim. 46,3).

II. Teologija pred novimi izzivi

a) Vprašanje teološke govorice

V našem paradoksnem času gospodarske in politične globalizacije na eni strani in kulturnega ter religioznega privatiziranja na drugi, se konfesionalni teologiji, ki zajema iz izročila, ni lahko vključiti v reševanje tako perečih potreb našega časa, kakor tudi izzvati in razširiti miselno obzorje naših sodobnikov. Najširša javnost dandanes pričakuje od teologije (če sploh kaj) predvsem življenjsko in terapevtsko pomoč. Tako je tudi naraščajoča etična kompleksnost našega življenja tista, ki glasneje kliče po teologiji: danes se zahteva od teologije pomoč, da bi prišli iz pragozda etičnih konfliktov in dvoumnosti.³⁷ In kakšno mesto ima tukaj Bog?³⁸

³⁶ Prim. W. Kasper, *Theologie und Kirche II*, 260-261.

³⁷ Prim. W. Kasper, *Postmoderne Dogmatik?*, v: IkZ *Communio* 19 (1990), 298-306.

³⁸ V medvojnem obdobju je bil Bog vzvišen nad dogajanjem v svetu; na katoliški strani kot nespremenljivi temelj bivanja, na protestantski strani pa po Barthu kot popolnoma drugi (ganz Anderer). Tako je odnos Boga do sveta na račun vzvišenega pojma Boga zelo omejen. Nasprotno pa se po drugi svetovni vojni pojavi teološko prizadevanje za takšen pojem Boga, ki poskuša Boga znova umevati v odnosu do sveta. Politična razsežnost pojma Boga kmalu dobi pomembno mesto. Johann Baptist Metz oblikuje svojo politično teologijo; Jürgen Moltmann zasnuje svojo teologijo upanja in razglablja o kriznem Bogu, o Bogu po Auschwitzu; Eberhard Jüngel postavi Boga za »skrivnost sveta«. In tako nastajajo ena osvobajajoča teologija za drugo: politična teologija, teologija sveta, teologija osvoboditve, socialistična teologija, feministična teologija, ekološka teologija itd. Gre kratkomalo za teologijo, ki je zavzeta na vseh področjih, ali kakor se sama sebe imenuje: za zavestno kontekstualno teologijo. Misel o Bogu je povezana z mislijo o človekovi osvoboditvi, o njegovi emancipaciji in v zvezi s svetom. Oddaljitev Boga iz sveta in njegove usode, ki se je nekako začela s Karlom Barthom

Kako naj govorimo o krščanskem Bogu v času globalizacije?³⁹ Ali krščanska predstava Boga prispeva k svetovnemu miru? Ali pa krščanska doslednost pri oznanilu o Bogu škoduje globalnemu dialogu? Kako naj govorimo o krščanskem Bogu v medosebnih kategorijah, če pa smo priče, da je zanimanje za Boga in razodetje bolj zasebnega značaja? V kakšnem jeziku naj govorimo o Bogu Abrahama in Jezusa Kristusa, potem ko je feministična kritika 'razkrinkala' teološko podobo Boga kot nosilca široko razširjene patriarhalistične ideologije? Kako naj razmišljamo o Bogu? Ali kontekstualno, t.j. znotraj izkustva Boga v prostoru, času, jeziku in kulturi; ali metafizično, t.j. v navidezno brezčasnih in metafizičnih miselnih kategorijah? Kako naj izrazimo Boga? V bibličnih kategorijah, kategorijah izkustva, estetike, v cerkvenostnih, medverskih, subjektivnih ali objektivnih kategorijah? S temi vprašanji se je ukvarjala Kongregacija za verski nauk in je v izjavi *Gospod Jezus* postavila nekatere temelje. Izhaja iz dejstva, da je misijonarsko oznanjevanje Cerkve ogroženo zaradi relativistične teorije. V tem smislu so vrednote pojmovane kot presežene. Izjava odkriva korenine tega novega stanja, v katerem mora Cerkev oznanjati evangelij. Korenine so v nekaterih predpostavkah tako filozofske kakor tudi teološke narave. Ene od teh so: prepričanje, da božja resnica ni dojemljiva in izrazljiva in to niti preko krščanskega razodetja; relativistično sprejemanje resnice; subjektivizem in druge.⁴⁰ Vedeti moramo, da naše sodobnike vedno manj zanima konfesionalna, na tradiciji utemeljena vera in teologija ter Cerkve, ki jo gojijo. J. B. Metz opiše ta novi položaj z jedrnatimi besedami: »Religija da - Bog ne«.⁴¹

Zavedati se moramo, da postmoderna v svoji pluralistični teoriji glede religij, podaja nekakšen filozofski oziroma teološki odgovor na današnje

po prvi svetovni vojni, se zdi, da je sedaj dokončno premagana. Toda to ne drži: v postmoderni je napovedana in je že nastopila nova oddaljitev.

³⁹ Prim. J. Joblin, *Aktualität des Christentums im Globalisierungsprozess*, v: IkZ Communio 29 (2000), 197-209; F.-X. Kaufmann, *Chiesa per la società di domani*, v.: F.-X. Kaufmann - J.B. Metz, *Capacità di futuro*, 7-87.

⁴⁰ Prim. izjavo Kongregacije za verski nauk o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve »*Dominus Jesus*« čl. 4. Izjava se sooča z predlogom, »naj bi se v teologiji izogibali izrazom, kakršni so 'enost', 'vesoljnost' ali 'absolutnost', češ da bi s temi izrazi nastal vtis, da pretirano poudarjamo pomen in vrednost odrešenjskozveličavnega dogodka Jezusa Kristusa nasproti drugim verstvom«. Vendar dokument nadaljuje: »V resnici pa te besede izražajo samo zvestobo do zaklada razodetja, ker sledijo iz samih virov vere ... V tem smislu je mogoče in je treba reči, da ima Jezus Kristus za človeški rod in njegovo zgodovino edinstveno in enkratno, samo njemu lastno, izključno, vesoljno in absolutno pomembnost in važnost« (čl. 15).

⁴¹ Prim. E. v. Walde, *Gott - der Aussenseiter*, v: P. Hünermann (Hrsg.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 52-64; H. Maier, *Gottesfinsternis?* v: S. Pauly (Hrsg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1999, 20-32.

izkustvo pluralnosti.⁴² Zato je »prvi pomembni izziv za Cerkev in teologijo to, da odkrije pravo pot, ki bo onstran fundamentalizma in relativizma, rigorizma in razprodaje, ter posredovati med identiteto in dialoško odprtostjo.«⁴³ Teologija mora tudi v času postmoderne spominjati na začetke vere (memoria), pokazati na domovino, katere obljubo nosi v sebi, ne da bi jo še posedovala, vznemiriti mora sedanost tako, da jo opozarja in rešuje pred idoli, ki so sposobni povsem zasvojiti človeka, pa tudi da obvaruje pred padcem v nič, kjer ugasne upanje. Hkrati pa je potrebno »kar najbolj ovrednotiti metafizično razsežnost resnice, da bi tako začeli kritičen in zahteven dialog s sodobno filozofsko mislijo in z vsem filozofskim izročilom« (Vera in razum 105). Pri tem dialogu pa bo krščansko metafizično izročilo predpostavljalo *filozofijo biti*, ki vidi resničnost v njenih ontoloških in odnosnostnih strukturah (prim. n. d. 97). V dialogu s postmoderno ima tako velik pomen času primerna prenova metafizike, ki ohranja ravnovesje z estetiko, predvsem pa s postmodernim esteticizmom⁴⁴; in novim izzivom odgovarjajoča etika, ki se ne odreka resnici in odgovornosti.

Teologija mora kljub svojemu prizadevanju za približevanje, ohraniti zdravo razdaljo, ki ji omogoča njeno drugačnost. Teologija je v službi vere, ki vključuje *odločitev* za osebnega Boga in *spreobrnjenje* (»conversio ad Deum«, česar temelj je »conversio Dei ad hominem«). Inkulturacija vere ne pomeni prilagoditve vse do izgube njene identitete, temveč predstavlja nagovor konkretnega človeka in povabilo na novo pot. Človeka ne iztrga iz njegovega življenjskega okolja, marveč ga v to na nov način vključuje, tako da prejme njegovo življenje novo vsebino, nove razsežnosti. J. B. Metz spominja Cerkev, da mora »v imenu njenega poslanstva iskati

⁴² Prim. J. Hick, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, v: MthZ 49 (1994), 301-318. Glede Hicksove teze o religioznem pluralizmu prim. G. D'Costa, *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 200-202; J. Werbick, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie*, v: R. Schwager (Hrsg.) *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 140-157; G. Gäde, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.

⁴³ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 255. Glede razlike med krščansko zvestobo temeljem in fundamentalizmom prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 33-76; B. Körner, *Die Suchenach dem, was gilt und trägt. Christen zwischen postmoderner Beliebigkeit und Fundamentalismus*, v: Ökumenisches Forum Nr. 19, Graz 1996, 87-101; H. Verwey, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, F. Pustet, Regensburg 2000.

⁴⁴ Teologija se mora posvečati estetskim prvinam vere in se izražati v jeziku estetike, vendar mora ostati zvesta »lepoti ki rešuje« (Dostojevski) in ne podleči lepoti, ki podira in se sprevrže v svoje nasprotje. Prim. B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999.

svobodo in pravico za vse«, pri čemer jo mora voditi »kultura priznanja drugega v njegovi drugačnosti«. ⁴⁵

Teologija mora vedno gojiti dialog s kulturami, miselnimi tokovi, umetnostjo in religijami, vendar pa ta dialog ne more izhajati iz religioznega indiferentizma (prim. *Novo millennio ineunte* 56). Prav v dialogu z vsemi področji človekovega življenja in izražanja je teologiji omogočen dostop v notranje območje človeka samega. ⁴⁶ Enakopravnost, ki je predpostavka za dialog, »se nanaša na enako osebnostno dostojanstvo partnerjev, ne na vsebino nauka in še manj na Jezusa Kristusa, učlovečenega Božjega Sina, v primerjavi z ustanovitelji drugih verstev« (*Gospod Jezus* 22,2; prim. VS 1). To seveda ne pomeni, da krščanstvo sogovornike ogroža, marveč naj bi v krščanstvu našli novo priložnost za njihovo pristno uresničitev, za njihovo obogatitev in ne izgubo. Tega se naučimo samo, če govorimo jezik trinitarične ljubezni.

b) Izhodišče razumevanja Boga in človeka je Sveta Trojica

»Poslednjih stvarnosti ne moremo spoznati 'od spodaj', iz izkustva vzpenjajoče se filozofske misli. Misliti jo moremo samo v zaobrnitvi (Kehre) misli 'od zgoraj', iz vere. Kjer se danes teologija podredi tej perspektivi, ponovno odkriva pomembnost krščanskega nauka o Sveti Trojici.« ⁴⁷ Tako poudarja Walter Kasper. In Moltmann opozarja: »V teologiji potrebujemo ponovno odkritje troedinega Boga ... Troedini Bog ni noben osamljeni, nepriljubljeni gospodar v nebesih, ki si kot zemeljski vladarji vse podreja, temveč je Bog občestva, bogat z odnosi: 'Bog je ljubezen'.« ⁴⁸ Središče vere in tako njen resnični temelj je Kristusova skrivnost, ki vključuje in posreduje skrivnost Svete Trojice. To sta dve stvarnosti, ki sta ena brez druge nedoumljivi. V nauku o Sveti Trojici je skušala teologija že zelo zgodaj povezovati enost izvora oziroma bistva in različnost treh Božjih oseb. V današnji teologiji se izkazuje Sveta Trojica kot vedno bolj koristen vzorec za boljše razumevanje edinosti in različnosti vsakršne stvarnosti. To trinitarično razmišljanje pomeni slovo od vsakršnega totalitarnega unitarizma, ki na račun nasilne edinosti zatira različnost, kakor pomeni

⁴⁵ J. B. Metz, *In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica*, v: F.-X. Kaufmann - J.B. Metz, *Capacità di futuro*, 118.

⁴⁶ Prim. R. J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, v: E. Arens - H. Hoping, n.d., 101-112; E. Arens, *Welche Zukunft will die Theologie?*, v: Bulletin ET 11 (2000), 160-161.

⁴⁷ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 263; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 197s; M.G. Masciarelli, »Trinità in contesto«. *La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano*, v: A. Amato (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1993, 71-125.

⁴⁸ J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1997, 97.

tudi terapijo pluralizma, ki se razprši v poljubnost in na koncu izpuhti v nihilizmu. Kristusova skrivnost pa nas obvaruje pred vsakim spiritualizmom in odtujenostjo: tako svetu, telesnosti, kakor tudi sočloveku in družbi. To velja tako za misel kakor tudi za področje politike in ne nazadnje za primerno razumevanje edinosti Cerkev v množstvu krajevnih Cerkev. Ne abstraktni monoteizem, temveč konkretna trinitarična vera je odgovor na resnične potrebe našega časa. Zato bomo sedaj spregovorili o tem trinitaričnem Bogu, da bi na koncu pokazali na posledice, ki iz tega izvirajo za dialog krščanske teologije s postmoderno.

III. Sveta Trojica kot odgovor na vprašanje postmoderne o Bogu in človeku

Za vedno veljavno je izražena identiteta krščanstva v prvem Janezovem pismu: »Bog je ljubezen, in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem« (1 Jn 4, 16b). Ko kristjan izgovori besedo »Bog«, izreče hkrati tudi »ljubezen« in zato »občestvo med seboj ljubečih se oseb«. Dokler nismo začeli govoriti o treh Božjih osebah, nismo še ničesar povedali o krščanskem Bogu: »Božja enota je trojstvena (troedina)« (KKC 254). Kaj to pomeni za Boga samega in kaj za človeka, ki je ustvarjen po njegovi podobi?⁴⁹

1. Ljubezen kot Božji način sobivanja

Janezova trditev: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8.16) je na temelju njegovega življenja z Jezusom izoblikovan povzetek njegovega spoznanja, ki je ljubeče spoznanje (prim. Ef 3,19).⁵⁰ Tako smemo reči: Boga lahko spoznamo samo po ljubezni, *cognitio amans*, po »*scientia amoris*« (Janez Pavel II.). »Bog je ljubezen« je bistvena izjava o Bogu, kajti po Rihardu od sv. Viktorja je »*Deus existentia amoris*«. »Bit Boga samega je ljubezen. Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega edinega Sina in Duha ljubezni, razodene svojo najglobljo notranjo skrivnost. Bog sam je večno izmenjavanje ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh; in namenil nam je deležnost pri tem večnem izmenjavanju« (KKC 221). Tako je bivanje Božjih oseb druge z drugo in ene v drugi uresničena in hkrati vabeča ljubezen.

⁴⁹ Prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, 154-172.

⁵⁰ Tukaj smemo govoriti o »karitas-teologiji« ali tudi o »teologiji srca«, ki vsa druga spoznanja »presega«. In to preseganje pomeni, da drugi ne postane nekakšen objekt, temveč (p)ostane subjekt, bližnji ostane »drugi«, Bog celo »popolnoma Drugi«; prim. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 231-244; prim. tudi razlago trditve: »Bog je ljubezen«, pri J.-L. Marionu, kjer Marion »je« postavi v oglati oklepaj (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1991; isti, *Erkenntnis durch Liebe*, v: *IkZ Communio* 23 /1994/, 387-399).

Ljubezen ni nikoli neosebna, zato predpostavlja osebe, ki to ljubezen živijo v medsebojnem podarjanju. Ljubezen je nadvse osebna in pooseb-ljajoča. Vzhodna teologija zelo poudarja odrešujoči in pobožanstvujoči pomen troosebnega Boga, ki svoje kroženje ljubezni razširja navzven in tako postane prekipevajoča ljubezen. Pobožanstvenje (theosis) je tako deleženje na božjem življenju presvete Trojice.⁵¹ Tukaj gre za odnosnost in ne za relativizem!

Klaus Hemmerle se naslanja pri opisu ljubečih odnosov, ki jih ime-nujemo tudi perihoreza, na Janezov evangelij, kjer je enost med Očetom in Sinom zgled in predpostavka edinosti med Jezusom in nami ter v moči katere moremo tudi mi postati med seboj eno. Božja ljubezen vključuje tudi človeka (prim. 1 Jn 4, 16). Moltmann nas opozarja na k stvarstvu obrnjeno stran perihoretičnega Božjega življenja in ljubezni, ko pravi: Perihoretična enota troedinega Boga je *vabeča in zedinjevalna enota* in kot takšna za *ljudi in svet odprta enota*.⁵² Zato ne smemo trinitaričnega pojma enosti troedinega Boga razumeti izključujoče, temveč vključujoče, vabeče, zedinjajoče. To misli Moltmann z izrazom »odprta Trojica«. »Trojica ni 'odprta' zaradi pomanjkanja in nepopolnosti, temveč v prekipeva-nju ljubezni, ki daje stvarnem življenjski prostor za njihovo bivanje in pro-stor svobode za njihov polni razvoj.«⁵³

2. Trinitarični odnosi med človekom in Bogom

Božja trinitarična ljubezen je najgloblja podlaga in izhodišče agapične antropologije ter iz te izvirajoče perihoretične etike in morale.⁵⁴ Klaus Hemmerle poudarja, da moramo obravnavati »*sub specie Trinitatis*« ne samo Boga, ampak tudi človeka v njegovem odnosu do Boga in do bližnjega, kar je »*proprium*« krščanske vere, ki izhaja iz »trinitarične on-tologije ljubezni«.⁵⁵

Življenje treh Božjih oseb v njihovem ljubečem odnosu, ne da bi s tem izgubile na svoji različnosti in v njihovi nenehni odprtosti do tako »druge-

⁵¹ Prim. K.Ch. Flemy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buch-gesellschaft, Darmstadt 1990, 142.

N.d., 110.

⁵² J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1999, 282

⁵³

Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982, 346-347; C. Sorč, *Krščanski pogled na osebo*, v: BV 54 (1994), 76-81. Nasprotje tej etiki je individualistična, ki zanemarja odgovornost in sodelovanje (prim. CS 30-31).

⁵⁵ Prim. K. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für die Menschen aus dem Leben Gottes*, v: isti (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit, Neue Stadt*, München-Zürich-Wien 1989, 72-73; M. Böhnke, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Echter, Würzburg 2000, 53-63.

ga« kot je stvarstvo in človek v njem, je temelj za človeka vredno življenje. Osebe so pojmovane v svoji *enkratnosti*. Ta enkratnost pa ne pomeni ločenost, samozadostnost, ampak nenadomestljivost v naravnosti na drugo osebo. Ta enkratnost postane razpoznavna v srečanju z drugo osebo. Ob drugi osebi je nekdo edinstven in ne zgolj edini. Oseba je torej vključena v *občestvo*. To pa predpostavlja *različnost*, ki je v službi enote in ne razhajanja. Torej je *naravnost* razpoznavno znamenje osebe. Ta se uresničuje predvsem na način *sprejemanja* in *podarjanja*. Govorimo o enoti v različnosti in različnosti v enoti.

Človek je toliko oseba, kolikor je priklican v življenje po osebnem klicu Boga stvarnika. Tako je stvarjenje prvi ljubeč nagovor, s katerim se je Bog obrnil na človeka. Preko tega klica je človek postal oseba. Oseba, ki je 'zmožna' Boga (prim. KKC 27)! Človek je poklican k dialogu z Bogom in celotna zgodovina odrešenja je reševanje človekove osebnosti, ponovno vzpostavljanje tistega ljubečega dialoga, brez katerega človek okrne kot oseba. Ta odnos pride v molitvi še posebej do izraza.⁵⁶ Od tega ljubečega človekovega odnosa do Boga je odvisna sposobnost dialoga s soljudmi in ostalim stvarstvom.

Človek se uresniči v zedinjenju z Bogom, v njem najde samega sebe, saj ko pride k Bogu, pride k sebi. Tukaj ne gre za neprepoznavega človeka, za »človeka brez lastnosti« (Robert Musil), temveč za »enkratnega človeka«, ki je nadvse cenjen. Višek zedinjenja z Bogom je pobožanstvenje⁵⁷; toda prav v tem se izvrši resnično počlovečenje. To ni zedinjenje na daljavo, marveč takšno zedinjenje, na temelju katerega človek »vstopi« v Boga in Bog »prebiva« v človeku. Pomembno je tudi, da kristjani živijo svoj odnos z Bogom v občestvu z drugimi, saj je to njihovo razpoznavno znamenje (prim. Apd 2,42-47). Ne smemo pozabiti: Bog, ki je popolnoma Drugi (der Ganz-Andere) od nas, se pojavlja v drugem, v 'zakramentu brata' (Sakrament des Bruders).⁵⁸

3. Človeško občestvo po trinitaričnem vzoru

Ljubeča enost Svete Trojice je vzor za vsako so-bivanje in »biti-zadruge«; na človeka in družbo deluje kritično in vzpodbujevalno. To vlogo ima na temelju dejstva, da stvarstvo izhaja iz rok *takšnega* Boga. Dietrich Bonhoeffer je to zelo dobro izrazil: »Naš odnos do Boga ni 'religiozni'

⁵⁶ Prim. R. Götz, *Aufgehen in die Communio des dreieinigen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 278-310; L. Mödl, *Trinitarischer Ansatz einer christlichen Spiritualität für heute*, v: MthZ 47 (1996), 409-415.

⁵⁷ Gregor Nacianški imenuje človeka »zoon theouómenon«. Prim. P. Nellas, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città nuova, Roma 1993, 44 s.

⁵⁸ H. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln 1963, 100.

odnos do najvišjega, najmogočnejšega in najboljšega Bitja, ki si ga lahko zamislimo ..., temveč je naš odnos do Boga novo življenje v 'biti-zadruge'«. ⁵⁹

Ljubeče občestvo ima nekatere lastnosti, in te so: občestvo v različnosti in različnost v edinosti, odprto in vključujoče občestvo, posebljajoče občestvo in osvobajajoče občestvo (prim. Gal 5,13). Tukaj ima veliko vlogo dialoška razsežnost človekovega življenja, dialoški odnos med generacijami, stanovi, kulturami, narodnostmi, verami in svetovnimi nazori. Drugi vati-kanski cerkveni zbor ne poudarja zaman, da je »človek do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4; prim. CS 24,3). To družbeno življenje človeku ni nekaj dodatnega, ampak zanj značilnega (prim. CS 25,1). Nikogar ni, ki bi bil v ljubečem občestvu nepomemben. Tu so vsi vrednostni sistemi družbe t.i. pomembnežev, izbrancev, uspešnežev postavljeni na glavo. ⁶⁰ Tu ima človek svojo vrednost v njem samem, v njegovi ontološki razsežnosti.

4. Trinitarična struktura Cerkve

Trinitarična struktura Cerkve izhaja iz dejstva, da je Cerkev stvaritev Svete Trojice: »Ecclesia de Trinitate«. ⁶¹ Tertulijan to izrazi drugače: »Tam, kjer so trije: Oče, Sin in Sveti Duh, tam je Cerkev, ki je telo teh treh«. ⁶² Struktura in poslanstvo Cerkve sta podana v njenem izvoru: Cerkev je tako občestvo, ki ne odpravlja različnosti, temveč jo sprejema, spodbuja. ⁶³ Razlog cerkvene edinosti in edinstvenosti je vsebovan v enoti in enosti Svete Trojice. Cerkev kot *kommunio*, *koinonio* »zedinja« in »zbira« Sveti Duh (prim. C 4; E 2). Cerkev sama pa zbira po tem vzoru in v moči Svetega Duha vse narode okrog njenega ustanovitelja Jezusa Kristusa, ki je prišel, da bi zbral okrog sebe izgubljene ovce in jih pripeljal k Očetu. Tako je Cerkev odrešenjsko občestvo, preko katerega Bog na različne načine vabi ljudi in jih vodi v svoje kraljestvo. Ta »značaj zbiranja (Ver-

⁵⁹ Navaja G. L. Müller, *Der Anonyme Gott*, v: S. Pauly (Hg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 49.

⁶⁰ Prim. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 205 - 207.

⁶¹ To trditev razvija in pogloblja Bruno Forte v svoji knjigi *La Chiesa della Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.

⁶² Tertulianus, *Traité du Baptême* 6 (*Sources chrétiennes*; 35).

⁶³ Prim. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen den trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche*, v: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder (QD 176), Freiburg-Basel-Wien 1999, 81-114; R.J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, v: E. Arens - H. Hopping, *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder (QD 183), Freiburg-Basel-Wien 2000, 101-112.

sammlungscharakter)«⁶⁴, ki ga ima Cerkev, spoštuje in poudarja pomen krajevnih Cerkev. Šele tako more postati Cerkev »vez edinosti« med Bogom in človekom.

IV. Perspektive

Že v tem bežnem pogledu v bogato življenje troedinega Boga in odkritju posledic, ki iz tega izvirajo za posameznika, družbo in Cerkev, moremo odkriti ključ in slutiti odgovor trinitarične vere na vprašanja, ki jih postavlja postmoderna. Tukaj bomo nakazali le nekaj takšnih »vsebin«, ki so po mojem prepričanju najbolj značilne in zato nekakšen »vzorec« za pristop k vsem drugim.

1. Edinstvenost

Že iz bežnega pogleda v trinitarično Božje življenje smo spoznali, da Božja enost ni zgolj numerična, temveč ontološka (Oče, Sin in Sveti Duh *so en Bog!*). Spoznali smo enkratnost osebe, za katero je značilna ljubezen, odprtost, dialoškost in odgovornost. Samo v teh kategorijah moremo govoriti o Bogu razodetja in o Krustusovi enkratnosti in njegovem univerzalnem poslanstvu. Oseba uveljavlja svojo nenadomestljivost v stopanju iz sebe (ekstatičnost bivanja) ne da bi pri tem izgubila lastno identiteto. Torej, ne osamljenost in samozadostnost, pa tudi ne razosebljenje vse do podrejanja, izginotja ali razpustitve v nekakšni vse použivajoči stvarnosti.⁶⁵ Ta trinitarična »pravila« veljajo po analogiji tudi za človeka, ki je ustvarjen po Božji trinitarični podobi, in končno za vse stvarstvo, ki prihaja iz rok takšnega Boga ter nosi v sebi »vestigia Trinitatis«.⁶⁶

Tako trinitarična teologija prihaja naproti človeku postmoderne pri iskanju Boga, ki je sam oseba in tudi posebej ter pri iskanju lastne podobe, v kateri se človek ne prepozna kot »igračo bogov ali čustev« in v samem sebi »raztreščeno« bitje, ki živi pred steno brezizhodnosti, ampak kot bitje, ki je priklicano v življenje iz ljubezni in za ljubezen, kot bitje smisla in z vso prihodnostjo pred seboj. Kot dialoško bitje more človek stopiti v stik z Bogom in ljudmi ter odkrivati besedo (ki pa ni edini način komuniciranja) kot nosilko globokega sporočila in ne kot vir vedno novih nespo-

⁶⁴ Prim. G. V. Florovskij, *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition*, Kyrill & Method Verlag, München 1989; F. Slesinski, *Das Ende der Moderne und die geistlichen Dimensionen der Ostkirche*, v: *IkZ Communio* 20 (1991), 319-334.

⁶⁵ Temeljiteje to predstavim v razpravi *Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: *BV* 58 (1998), 129-144.

⁶⁶ Prim. moji razpravi *Krščanski pogled na osebo*, v: *BV* 54 (1994), 61-90 in *Die trinitarische Dimension des menschlichen Lebens*, v: *Folia theologica* 1999, vol 10, 37-54.

razumov. Krščanstvo mora torej danes oznaniti *vso resnico o človeku*, o njegovih trinitaričnih koordinatah.

2. Občestvenost

Oseba doseže svojo polno uresničitve v zvestobi sami sebi, kar pa vključuje tudi naravnost na drugega in povezovanje v občestvo oseb (agape). V Bogu (lahko bi rekli: v Božjem občestvu) so vse Osebe v najvišji (božji!) meri uresničene. Videli smo tudi, da Sveta Trojica ni vase zaprta stvarnost samozadostnih Božjih oseb, ampak je po svojem bistvu navzven odprta enota Treh. Torej ne ekskluzivna, ampak vključujoča, vabeča enota, kar želimo izraziti s pojmom *communio*. V trinitaričnem občestvu se uresničuje edinost v različnosti in drugačnosti ter različnost v enosti. »Pojem občestva, ki ima po krščanskem razodetju izvir in najvišji vzor v troedinem Bogu (prim. Jn 17, 11.21), nikoli ne pomeni izravnave v neko uniformiranost, niti vsiljenega prilagajanja (homologizacije) ali priličenja (asimilacije). Nasprotno: pojem občestva je izraz povezovanja različnosti, ki se kažejo v mnogih oblikah, in zato postane znamenje bogastva in obljava razvoja.«⁶⁷ V tem smislu razumemo kristjani pluralnost; zavračamo pa pluralnost kot izgovor za vsakršno oddaljenost in odtujenost. Prihodnost človeštva sloni na tistem sožitju kultur, narodov (spoštovanju manjšin) in ljudstev, ki omogoča svobodo. To sožitje pride do veljave samo po binokotnem vzoru in ne po zgledu babilonskega stolpa.⁶⁸ Zato tudi svoboda ni v smislu anarhije in destrukcije, temveč v smislu spoštovanja enkratnosti v sobivanju. Moltmann ima prav, ko postavi nasproti skupnosti posameznikov personalno skupnost: »Končni izdelek delitev je posameznik, ki je brez odnosov, lastnosti, spomina in imena. Nasprotno pa je oseba človeško bitje, ki se nahaja znotraj socialnih odnosov in zgodovine. Ima ime, s katerim se lahko identificira. Oseba je občestveno bitje«⁶⁹, je bitje, ki je poklicano, da zgradi tisto izvirno enoto človeške družine, ki ima svoj izvir v Bogu Očetu in Sinu in Svetemu Duhu. Najbolj naj bi odsevala to trinitarično občestvo Cerkev, ki je stvaritev Svete Trojice.

Ko smo omenili globalizacijo kot tisti način povezovanja, ki se vedno bolj uveljavlja v sedanji družbi (katero smemo imenovati tudi 'interesno skupnost'), smo opozorili na njeno razvrednotenje posameznika (človeka, naroda itd.), drugačnosti, predvsem pa tiste drugačnosti, ki se ne vključuje v že izdelane kalupe. Trinitarično občestvo sloni na drugačnih temeljih,

⁶⁷ Janez Pavel II., *Dialog med kulturami - za civilizacijo ljubezni in miru*. Poslanica ob svetovnem dnevu miru, 1. januar 2001, št. 10.

⁶⁸ G. Chéreau, *De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction*, v: *Nouvelle revue théologique* 122 (2000), 19-36.

⁶⁹ J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1999, 290.

zato je nepogrešljiva alternativa globalizaciji tako na področju verovanja, kakor tudi na področjih kulture, politike in gospodarstva. Trinitarično občestvo je solidarnostno, saj v njem drugi in družba nista le sredstvo za lastno uveljavitev in zadostitev lastnim interesom, ampak tudi »prostor« uresničitve človekovega služenja in proeksistence. Samo takšna globalizacija, ki vsebuje vse te sestavine, je krščanska in evangeljska. Pravzaprav se bolj kot za globalizacijo kristjani prizadevamo za trinitarizacijo družbe in še posebej Cerkve.

3. Eshatološkost

Sveta Trojica je začetek, območje in cilj celotne zgodovine. V luči te realnosti prejme zgodovina svoje prave, t.j. večnostne perspektive. O tem nam jasno pričuje odrešenje, katerega cilj je povečanje. Kajti krščansko oznanilo je oznanilo o 'času, ki je naravnani na dovršitev'.⁷⁰ Krščanstvo in teologija stojita danes pred vprašanjem, kako v pogovoru s postmoderno zopet uveljaviti krščansko razumevanje zgodovine in časa. To pomeni: zgodovino zopet predstaviti kot prostor zgodovine odrešenja, ki vodi v večno zgodovino troedinega Boga. Teologija mora pred nihilističnim odvzetjem smisla zgodovini znova predložiti v našem času trinitarično, kristološko in eshatološko-upanjsko perspektivo krščanstva.⁷¹

Tukaj ima središčno mesto Kristus kot 'polnost časov', kot 'eshatos', kot 'ultimum novum' v njegovi zgodovinski enkratnosti, kakor tudi v njegovem univerzalnem pomenu; torej Kristus kot 'concretum universale'.⁷² V zvezi s tem govorijo nekateri dvomno o edinstveni pomembnosti krščanstva.⁷³ V bibličnem jeziku moramo govoriti o 'enkrat za vselej' in o eshatološki razsežnosti Kristusovega dogodka. Povedati moramo, da po Božjem učlovečenju na svetu ne vlada več brezdomstvo, brezdusnost,

⁷⁰ Prim. C. Sorč, *La historia en su dimensión pericorética*, v: *Estudios trinitarios* 33 (1999), 133-146.

⁷¹ Prim. C. M. Martini, *Quale bellezza salverà il mondo*, Centro Ambrosiano, Milano 1999.

⁷² Prim. H. U. v. Balthasar, *Christus Alpha und Omega*, v: *IkZ Communio* 25 (1996), 322-328; G. Ruggieri, *Pour une logique de la particularité chrétienne*, v: *Association européenne de Théologie catholique, Cultures et théologiques en Europa*, Cerf, Paris 1995, 77-108.

⁷³ Jasno moramo povedati: »Krščansko prepričanje, da po Jezusu Kristusu ne pričakujemo nobenega novega razodetja, ne izraža predprave po izključni posesti resnice. V tem prepričanju prihaja predvsem do izraza ponižno sprejemanje dejstva, da neskončno ne more biti preseženo in da se verna zavest more sicer v neskončno Božje usmiljenje vraščati (hineinwachsen), nikakor pa ga ne more izčrpno v njegovi polnosti iraziti« (G. Neuhaus, *Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit*, v: *Theologie der Gegenwart* 43 (2000), 107-108).

brezodnosnost, brezciljnost in brezsmiselnost, proti čemur se postmoderna bori, večkrat pa vsemu temu podleže.

V naslonitvi na pričevanje Svetega pisma so cerkveni očetje poudarili, da je z učlovečenjem večnega Božjega Sina Božja modrost, v kateri je bilo vse ustvarjeno, v vsej polnosti vstopila v zgodovino, tako da se je Bog v Jezusu Kristusu ne samo dokončno in neprekosljivo razodel, marveč je ljudem in svetu tudi dokončno veljavno pokazal, kdo so oni sami in k čemu so poklicani. Tako je Jezus začetek, središče in cilj vsega, je os in stečiče zgodovine celotnega človeštva. Takšno krščansko razumevanje zgodovine ni nikakršen mit, pa tudi nikakršna 'vélika zgodba', temveč je 'memoria passionis', izročilo (parádosis) o smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Kristusov križ predstavlja padec bogov in rešitev človeka prav zato, ker je tu navzoča celotna Sveta Trojica. Celotno zgodovino presojati v Kristusovi in trinitarični luči, ne pomeni samo razumeti jo kot zgodovino zmagovalcev, temveč tudi in predvsem kot zgodovino trpljenja. »Cerkev namreč ni nad, temveč pod tisto avtoriteto trpečih, ki jo je Jezus v priliki o sodbi v t.i. 'mali apokalipsi' pri Mateju (prim. Mt 25) postavil za kriterij poslednje sodbe: 'Kar ste ali niste storili kateremu teh malih ...' Poslušnosti tej avtoriteti trpečih ne more zaobiti nobeno razpravljanje in nobena hermenevtika«. ⁷⁴ Tako je Cerkev »posredovalka (Tradentin) nevarnega spomina v procesu podanašnjanja«, hkrati pa v moči »memorie resurrectionis« nosilka neomajnega upanja za vse človeštvo. Mesto Cerkve je torej pod križem njenega Gospoda in Glave, pa tudi pod križi vseh njegovih udov. Božje 'delovanje' je najvišja avtoriteta za cerkveno in človeško delovanje!

Tako krščansko razumevanje zgodovine presega dilemo sekulariziranih znotrajzgodovinskih utopij na eni strani in nihilističnega zanikanja smisla zgodovine na drugi. Trdno se oklepa edinstvene vrednosti in edinstvenega dostojanstva vsakega posameznega človeškega življenja. Hoja za Jezusom in prizadevanje za življenje po njegovem Duhu ljubezni je zato resnična izpolnitev vsakega človeka. Biti verodostojne priče na tem področju je odločilen odgovor Cerkve na izzive postmoderne.

Sklep

Tukaj smo spregovorili o troedinem Bogu zaradi današnjega človeka. Vera v Sveto Trojico mu na neki način prihaja naproti pri njegovem urejanju in osmišljanju življenja. V postmoderni odkrivamo nekatere predpostavke, katerim daje vera v Sveto Trojico pravo vsebino in želeni odgo-

⁷⁴ J.B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, v: T.R. Peters - C. Urban (Hrsg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, 41; prim. apostolsko pismo Janeza Pavla II., *Novo millennio ineunte* 49.

vor, odgovor, ki ne vodi v destrukcijo in praznino, temveč v polno uveljavitev. V troedinem Bogu ta v sebi nepotešeni in nad velikimi obljubami razočarani človek lahko odkrije uresničene tiste vrednote, za katere se prizadeva (večkrat *per viam negationis*), vendar se mu vedno znova izmuznejo iz rok. Razodevanje in priobčevanje troedinega Boga v zgodovini odrešenja je rezultat njegove odločitve za človeka. V tem Bogu je prostora za vsakega človeka (prim. Jn 14,2), kar nam je postalo očitno po učlovečenju Božjega Sina in poslanju Svetega Duha. To je oznanilo, ki nas ne postavlja v zaprt prostor ali pred brezno praznine, temveč v za vse odprt prostor trinitaričnih odnosov Boga samega. Tukaj je nad vse poudarjeno dostojanstvo človeškega bitja, zedinjujoča moč ljubezni, spoštovanje drug(a)čnega, odprtost presežnemu, obzorje upanja in vere v 'nemogočo mogočnost' (B. Forte) Boga. Resnica o troedinem Bogu tako 'razoroži' tiste, ki se upirajo veseljnosti odrešenjskozveličavne skrivnosti Jezusa Kristusa, kakor tudi tiste, ki se fundametalistično (kar ni isto kot zvestoba temeljem!) oklepajo nekakšne forme in pozabljajo na živo izročilo in njegovo vsebino. Zato smemo trditi: *samo trinitarični jezik, ki izhaja iz trinitarične resnice o Bogu in človeku, je primeren za dialog s svetom, kateremu smo dolžni »odgovor upanja«* (prim. 1 Pt 3,15). V luči te 'trinitarične hermenevtike' moramo tudi brati 'sporočila' postmoderne in nanja odgovarjati.

Povzetek: Ciril Sorč, Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno

V pričujoči razpravi predstavljam in zagovarjam trditev, da je krščanski nauk o Sveti Trojici najbolj izvorno in primerno izhodišče za soočenje in dialog z miselnostjo in religijami vseh časov, torej tudi z danes navzočim kompleksnim, razvejanim sistemom, katerega poznamo pod skupnim imenovalcem postmoderne. Najprej sem predstavil v skopih potezah temeljne značilnosti postmoderne, v nadaljevanju pa sem opozoril na naloge, ki jih mora teologija upoštevati pri poglobljanju in posredovanju razodete resnice o Bogu in človeku. V zadnjem in glavnem delu razprave predstavim troedinega Boga kot odgovor na vprašanja o Bogu in človeku v času postmoderne. V troedinem Bogu more ta v sebi nepotešeni in nad velikimi obljubami razočarani človek odkriti uresničene tiste vrednote, za katere se prizadeva (večkrat *per viam negationis*), vendar se mu vedno znova izmuznejo iz rok. Razodevanje in podarjanje troedinega Boga v zgodovini odrešenja je rezultat njegove odločitve za človeka. V tem Bogu je prostora za vsakega človeka, kar nam je postalo očitno po učlovečenju Božjega Sina in poslanju Svetega Duha. Zato smemo trditi: *samo trinitarični jezik, ki izhaja iz trinitarične resnice o Bogu in človeku, je primeren za dialog s svetom, kateremu smo dolžni »odgovor upanja«* (prim. 1 Pt 3,15).

Ključne besede: Postmoderna, pluralizem, identiteta, dialog, Sveta Trojica, scientia amoris, trinitarične prvine krščanskega oznanila.

Summary: Ciril Sorč, The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism

In the present treatise the author maintains that the Christian doctrine of the Holy Trinity is the most original and appropriate starting point for dealing and communicating with the thought and religions of all times, also with the present complex system known as postmodernism. First some principal characteristics of postmodernism are given and then the tasks of theology to be considered at deepening and conveying the revealed truth about God and man are highlighted. In the main part of the treatise the Triune God is presented as the answer to the questions about God and man in postmodern times. In the Triune God this man, who is unsatisfied within himself and disappointed by big promises, can discover the realization of the values he strives for (often *per viam negationis*), which, however, keep slipping away from him. The Triune God has been revealing and giving himself in the course of the history of salvation as a result of his opting for man. In this God there is space for every man, which became evident by the incarnation of the Son and the sending of the Holy Spirit. Therefore it can be maintained: *Only Trinitarian language based on the Trinitarian truth about God and man is appropriate for leading a dialogue with the world to whom we must »account for the hope«* (cf. 1 Pet 3.15).

Key words: postmodernism, pluralism, identity, dialogue, Holy Trinity, *scientia amoris*, Trinitarian elements of Christian preaching.

Alenka Arko

Razsežnost zemlje v Življenju sv. Makrine sv. Gregorja iz Nise

Antropološko-eshatološki razmislek o patrističnem prispevku k vrednotenju stvarnega

Vprašanje zemlje za krščanskega avtorja, kot je sv. Gregor iz Nise, nujno presega zgolj kozmološko razsežnost, saj že na prvih straneh Svetega pisma beremo, da je iz njenega prahu ustvarjen človek, Božja podoba. Iz te resnice sledi, da razmišljanje o njej ne more obiti antropologije. Dejstvo, da je telo iz prav te zemlje, kot sugestivno poudarja sam Nisenec v *Mojzesovem življenju*, prevzel v učlovečenju tudi Božji Sin (prim. *Vit. Moy* II, 216,5), pa zavezuje h kristološkemu razmisleku. Biblična osnova vprašanja hkrati pretresa filozofski, posebno platonski, negativni odnos do stvarnega, ki dopušča zgolj simbolno vrednotenje zemlje kot omilitev zavračanja njene realne vrednosti.¹

Življenje sv. Makrine po zvrsti ni teološki spis, ampak ena izmed najstarejših krščanskih hagiografij, žitij.² Gre za življenjepis Gregorjeve starejše sestre. Prav to dejstvo daje še večjo težo antropološkim in kristološkim prepričanjem, ki jih najdemo v njem, saj tako – sicer pod čustvenim tokom

¹ Svetopisemsko gledanje ne dopušča negativnega vrednotenja stvarnega, kar je dobro vidno iz gnostične zadrege v utemeljevanju materialnega oz. takoimenovanega hiličnega človeka, ali tiste kategorije ljudi, ki nima nobene možnosti odrešenja. Njihova razdelitev človeškega rodu (hilični, psihični in pnevmatični ljudje) se sklicuje na sv. Pavla. Dejansko pa apostol nikoli ne govori o hiličnem človeku (ὀλικός άνθρωπος), ampak le o zemeljskem (ὁ χοϊκός), in sicer v *1 Kor* 15,48a. Pridevnik χοϊκός ni sinonim za ὀλικός, ampak ustreza izrazu ἐκ γῆς iz v. 47, le-ta pa ἄνθρωπος ψυχικός (prim. *1 Kor* 2,14), ki označuje človekovo ustvarjenost. Pavel uporablja tudi pridevnik meseni (σαρκικός), ki še najbolj ustreza gnostičnemu hiličnemu človeku, vendar ta pri apostolu nima ontološkega pomena, ampak moralnega – razlika, ki je gnostiki ne upoštevajo, na kar jasno opozarja sv. Irenej v svoji kritiki njihovega učenja (prim. F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor 15,35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977, 83).

² Napisana približno 25 let po Atanazijevem *Življenju sv. Antona*, prvem tovrstnem spisu, je od njega neodvisna, saj ga Gregor ni poznal. Naslanja pa se na podobna dela svojih nekrščanskih sodobnikov, saj je bil življenjepis v 4. stoletju ena najbolj pogostih literarnih zvrsti nasploh. Glavni namen teh del je ovrednotenje asketskega načina življenja in povabilo vanj.

pripovedi, pogojenim bodisi z bližino pripovednega subjekta glavni junakinja bodisi z dolgom retoriki in njenim kanonom, ki ga je zvesti učenec Libanijeve šole radovoljno plačeval – pristno razodevajo način Nisenčevega dojemanja Kristusovega učlovečenja, njegove velike noči, poklicanosti človeka in mesto materialnega sveta v načrtu odrešenja.

Iz življenjepisa sestre so razvidne predvsem tri razsežnosti razumevanja zemlje.

1. Kot sin zemljiških veleposestnikov Gregor vidi v zemlji najprej dobrino, ki daje ne samo možnost preživetja, ampak je tudi vir blagostanja – zanj in za njegove brate je to pomenilo možnost svetne izobrazbe ter stika s kulturnim svetom druge polovice 4. stoletja, in to na najvišji ravni. Gozdne in gorate pokrajine Ponta, rodovitna polja Kapadokije, »naših regij«,³ ki se bohotijo v pristni naravni lepoti, so hkrati tudi možnost dela, primernega asketskemu načinu življenja,⁴ saj vadi v ponižnosti in ne moti duha molitve.⁵

2. Grška fizika ga uči, da je zemlja eden izmed štirih elementov čutnega sveta, ki ga v skladu s Platonovo filozofijo in merili aleksandrijske šole, katerih učenec je, zaznava kot zgolj privid resničnega, umskega.

3. Za škofa iz Nise pa je zemlja izraz Božje ljubezni, s katero je bilo vse ustvarjeno in v kateri tudi vse stvarstvo, razpeto med »že« in »še ne«, pričakuje dopolnitev odrešenja.

Če hočemo predstaviti Gregorjevo razumevanje zemlje, ne moremo mimo vseh teh elementov, ki izražajo celostnost njegove misli in iskanja, kako uskladiti svetopisemsko in filozofsko gledanje, nauk o stvarjenju in fiziko, stvarno kot simbolno, zakramentalno in nevarnost njegove dvoumnosti.

Med cerkvenimi očeti Gregor ni prvi, ki se srečuje s tem vprašanjem, toda njegov način odgovarjanja je svojski in zato še posebej vreden pozornosti. Nisenčevi predhodniki in učitelji se z vprašanjem zemlje soočajo na realni in metaforični ravni. Na prvi je obravnavana bodisi pozitivno,

³ Čeprav sta bila tako Bazilij kot Gregor škofa v Kapadokiji, so njune korenine pontske. Otroci Bazilija starejšega in Emilije so zrasi v Pontu, v kraju Anisa ob reki Iris (danes na ozemlju Tach Ova v Turčiji). Tja se je umaknil Navkratij in po odločitvi za menišтво Bazilij, tam sta bili tudi meniški naselbini Makrine in Petra iz Sebaste. Bazilij v treh pismih govori o Pontu kot o svoji domovini (prim. *Ep* LI, 2; LXXXVII in CCXXIII, 3). Družinska posestva pa so se raztezala še v Kapadokiji in Armeniji. To je razvidno iz Makrinine pripovedi, ko govori, da je mati plačevala davke trem oblastnikom (prim. *ŽSM* 5,38).

⁴ Delo je v meništvu imelo vedno tri glavne cilje: askezo, dobrotelost in nadaljevanje dela stvarjenja (prim. E. GIANNARELLI, »Il tema del lavoro nella letteratura cristiana antica«, v: *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del II-IV secolo*, Roma 1980, 213).

⁵ Prim. BAZILIJ VELIKI, *Reg.fus.tract* 38, PG 31, 1017 A.

posebno v azijski šoli in v bogoslovju Metodija iz Olimpa, ki Gregorju ni bilo nepoznano, bodisi negativno, kot posledica drugega stvarjenja – kazni za krivdo v umskem svetu, v primeru Origena.⁶ Negativno vrednotenje materije na realni ravni narekuje iskanje njenega pozitivnega tolmačenja, saj je vendar delo Božjih rok. Bog ne more ustvarjati slabega, še več, vse, kar je ustvaril, je bilo dobro (prim. *I Mz* 1,31). Ta nujnost pripelje v ovrednotenje na simbolni, alegorični ravni, ki ni le zatekanje k poetični vlogi zemlje, znani v grški poeziji,⁷ ampak je upravičeno s Pavlovo zahtevno po prehodu od črke k Duhu.⁸ Izvirnost in novost razmišljanja o zemlji škofa iz Nise ni samo v sintezi pogledov dveh šol in dveh ravni soočanja, ampak v njihovem poglobljenem razumevanju.

⁶ Idejo dvojnega stvarjenja, ki je vedno način opravičenja Boga, dobrega Stvarnika, pred resničnostjo zla, je Origen prevzel od Filona Aleksandrijskega. V prvem stvarjenju je Bog ustvaril umskega človeka, v drugem kot posledico krivde – oddaljitve od Boga, ki je predhodna izvirnemu grehu – pa mu je dodal še telo. Takšna eksegeza je utemeljena na dveh opisih stvarjenja človeka in na uporabi dveh različnih glagolov pri tem. V *I Mz* 1,26-27 svetopisemski pisatelj govori o stvarjenju človeka »po Božji podobi«. V aleksandrijski šoli so razumeli, da gre za netelesno razsežnost človeka, za dušo in predvsem um (νοῦς), saj je Bog netelesen in torej njegova podoba ne more biti telesna. V grškem prevodu dejanje izraža glagol ποιέω – narediti. V *I Mz* 2,7 pa je rečeno, da je Gospod Bog naredil človeka iz prahu zemlje, in tokrat je v *Septaguinti* uporabljen glagol πλάσσω – oblikovati, lepiti. Za Filona in Origena sta dva različna glagola potrdilo, da gre v drugi pripovedi za stvarjenje telesa in materialnega sveta, saj more biti po njunem glagol πλάσσω uporabljen samo za dejanje na neki snovi (prim. G. S. GASPARRO, «La doppia creazione e il peccato di Adamo nel Peri Archon di Origene: Fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana», v: *La «doppia creazione» dell'uomo, negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, 43-82).

⁷ Homer in Heziod pogosto uporabljata podobe, povezane z zemljo, za ponazoritev rodovitnosti (prim. ¹Egy I, 116-119; I, 170-173; ¹Il T 243-244; ¹Ođ T 111-112), bogastva (prim. ¹Egy I, 230-235), pa tudi zla in bolečine (prim. ¹Egy I, 90-104). Vzporedno s starozaveznim opisom oblikovanja človeka iz prahu zemlje o njem govori tudi grška poezija: »Ambidester je na Zeusovo željo takoj oblikoval iz zemlje (ἐκ γῆς πλάσσει) lik, podoben čisti devici« (Egy I, 69-71). Le-ta je tako podoben travi, ki danes bujno raste, a kmalu usahne in premine (prim. ¹Il Φ 463-466).

⁸ Za Origena je tako zemlja metafora za dušo, srce, ki ga je potrebno očistiti, da seme Besede ne bi padlo med trnje: med skrbi za materialne dobrine, prevaro bogastva in čutnih naslad (prim. *Hom. Jer* V, 13,38-40: 312), kajti hudi duh je vedno na preži in išče, kako bi našo zemljo (dušo) napravil za puščavo (prim. *prav tam*, 4,7). Zemlja, in sicer odrešena zemlja, je za Origena tudi Cerkev, Kristusovo telo (VII, 3,15-70). Izraelovi sinovi so imeli v posesti sveto zemljo, tempelj, Božjo hišo, pa so molili tuje bogove. V Kristusu, ki je vzel nase greh sveta, in po njegovi milosti, pa morejo vsi krščeni spet dospeti do prave, duhovne zemlje. Vendar znotraj take soteriološke perspektive Origen še ne reši vprašanja stvarnega sveta, kajti vse duhovno ima tudi svobodo, da se oddalji od dobrega, da odpade od Boga. To pa po njegovem razumevanju stvarjenja zanika njegovo enkratnost in zahteva nov tvorni svet.

1. Kozmološka razsežnost

Za Gregorja zemlja ni samo Božje delo, ampak tudi sočasna vsemu ustvarjenemu, torej umskemu. Vztrajanje na teh dveh predpostavkah, razvidno iz vseh Nisenčevih del, jasno dokazuje, da brani na eni strani stvarjenje iz nič proti teorijam o predobstoju materije in o njeni sovečnosti z Bogom, torej proti neustvarjenosti, na drugi pa ne samo zavrača posredovanje kakršnega koli demiurga oz. bojnih pomočnikov pri oblikovanju čutnega sveta proti Platonu⁹ in Filonu Aleksandrijskemu, ampak tudi enkratnost stvarjenja, proti Origenu in njegovi teoriji dvojnega stvarjenja.¹⁰

Zemlja je kot vsi drugi elementi čutnega sveta¹¹ v skladu z aristotelično in stoično fiziko, rezultat kombinacije lastnosti, npr. mraza-vročine, vlagesuhosti (prim. *Hex PG* 44, 69 C), in se preko krožnega gibanja pretvarja v ogenj, le-ta pa v zrak, zrak v vodo in voda spet v zemljo. Krožno gibanje dela čutni svet v bistvu negiben in mu onemogoča kakršen koli razvoj. Le-ta je tako dostopen samo duhovnemu svetu,¹² kar mu daje nesporno privilegirani položaj v odnosu do prvega in pomeni nevarnost njegovega raz-

⁹ Platon uči, da je čutni svet ustvarjen po podobi lepote in urejenosti umskega, toda zaradi nepremostljivosti med duhovnim in tvarnim, racionalnim in iracionalnim, ostaja grd, zaznamovan s slepo nujnostjo materije. Tudi v človeku je tako čutna razsežnost, telo, grob, ječa duše, zato si pravi filozof želi smrti, beži od sveta s pomočjo prizadevanja za krepost in razumskega spoznanja, ki je merilo vseh stvari (prim. G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia 1983, vol. I, 97-105).

¹⁰ Nekateri avtorji tudi v Nisenčevem spisu *O stvarjenju človeka*, ki je bil napisan približno v istem času kot *Življenje sv. Makrine*, vidijo teorijo dvojnega stvarjenja, in sicer: v prvem stvarjenju naj bi bil človek ustvarjen kot angelsko bitje, ne brez telesa, ampak z angelskim načinom posredovanja življenja. V drugem pa mu je Bog, ki je predvidel takó število posameznih ljudi, ki naj bi sestavljali človeštvo, kot tudi greh, ki bo preprečil angelsko posredovanje življenja, dodal še spolni način le-tega, da bi lahko prišlo do uresničitve Božje zamisli o polnosti človeštva (prim. J. LAPLACE, *Grégoire de Nyssa. La création de l'homme*, SC 6, Paris 1944, 14-15; G.B. LADNER, »The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa«, *DOP* 12 (1958), 66; R.M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden 1974, 67-69). Tudi U. Bianchi trdi: »Le péché futur d'Adam est pour Grégoire d'une certaine façon un péché antécédent au sens platonicien du terme et Dieu ajoute la sexualité et la passion à l'homme ante praevisia demerita de celui-ci« (prim. *Arché et Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti di colloquio*, Milano 1981, 320). Drugi spet zanikajo teorijo dvojnega stvarjenja pri Gregorju (prim. E. CORSINI, »Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nyssa«, v: *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa*, Leiden 1971, 111-126). Kakor koli, posledica morebitnega drugega stvarjenja ni telesnost, materialnost človeka, ampak spolnost, ki je razumljena kot skrajna možnost uresničenja človekove »odnosne« narave.

¹¹ Prvi je o ognju, zraku, vodi in zemlji kot o štirih elementih govoril Empedokles (*484/481 pred Kristusom). Le-ti predstavljajo štiri količinsko nespremenljive stalnice, ki preko združevanja pod vplivom kozmičnih sil (npr. ljubezni in sovraštva) rojevajo stvari.

¹² Prim. J. DANIELOU, *L'être e le temps chez Grégoire de Nyssa*, Leiden 1970, 79-81.

vrednotenja. Za krščanskega avtorja mora biti tako gledanje nujno problematično in ne more pristati nanj. Pred aporijo škof iz Nise najde pozitivno ovrednotenje vidnega, stvarnega sveta v antropološki perspektivi: človek, bitje, ki po svoji veličini presega vsa druga – ustvarjena – bitja, je telo in duh. Še več, tako je ustvarjen prav zato, da bi posređoval življenje duha, to je skupnost z Bogom, vsemu stvarnemu, da bi moglo biti vse stvarstvo deležno Božje ljubezni. Dejansko se je zgodilo prav nasprotno. Človek je na začetku zgodovine napačno razumel, od kod mu prihaja življenje, in se zaprl njegovemu viru, kot se oko zapre soncu in pogrezne vse bitje v temo. Menil je namreč, da si more življenje zagotoviti s pomočjo čutov, čutnega spoznavanja, namesto da bi jim ga posređoval. Zanašanje na čutne predstave in ne na Božjo ljubezen je povzročilo, da je bil odrezan od oživljajočega odnosa in zapisan razpadljivosti, minljivosti, smrti.¹³ Te tragične resničnosti, ki pestijo človeka, so torej posledica njegove svobodne izbire in ne materije – na kar so očetje tolikokrat opozarjali proti različnim oblikam dualizma – in se ohranjajo vse dotlej, dokler se človek ne odpre odnosu z Bogom, polnosti življenja, ki pomeni soudeležbo pri vstajenju.

2. Rodovitnost zemlje

Gregor razume, da se to odprtje Bogu, ki pomeni odrešenje, more zgoditi samo v naporu za medčloveške odnose, v skrbi in darovanju za bližnjega.¹⁴ Le-ta namreč pomeni tukaj in zdaj živeti v znamenju eshatona. Najbolj temeljno se izraža v odprtosti življenju samemu, in to v družini, tistem prostoru in temeljni skupnosti, ki pripravlja odprtost širšemu občestvu in posebej skupnosti najbolj pristnih odnosov, Cerkvi.

V družini Bazilija starejšega in Emilije, ki jo naš spis dokaj natančno predstavi, je zraslo devet ali deset otrok,¹⁵ od katerih so kar štirje svetni-

¹³ Prim. R. GILLET, »L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nyse«, *SP IV*, Berlin 1962, 63-83.

¹⁴ Gregor in njegovi bratje so jo uresničili, ko so svoje veliko premoženje razdali ubogim. To je bila hkrati zahteva hoje za Kristusom in znamenje prizadevanja za pravičnost. Iz samega *Življenja* je razvidna dobredelnost Naukratija, Makrine in Petra v času velike lakote, ki je pestila Kapadokijo in Helenopont v 70-ih letih 4. stoletja. Znane so tudi mnoge socialne pobude Bazilija.

¹⁵ Vprašanje o številu otrok ostaja odprto. Gregor vedno govori o devetih: štirih sinovih in petih hčerah, umirajoča mati pa Bogu izročila in prosila blagoslova za deset sadov svojih porodnih bolečin. Ta omemba navaja Pfistra (prim. »A biographical note: the brothers and sisters of st. Gregory of Nyssa«, *VChr* 18 (1964), 108-113) na hipotezo, da je eden izmed otrok, rojen za Makrino in pred Bazilijem, umrl v ranem otroštvu. Na ta način bi bil Gregor četrti otrok. Podobno meni tudi Aubineau (prim. *Grégoire de Nyse. Traité de la Virginité*, SC 119, Paris 1966, 35), medtem ko Giannarelli zatrjuje, da je omemba samo literarna igra (prim. *Gregorio di Nissa. La vita di santa Macrina*, Milano 1988, 107).

ki: prvorojenka Makrina, Bazilij, Gregor in poslednji, Peter, škof v Sebastii. Nisenec v življenjepisu sestre govori še o Naukratiju, ki se je odločil za puščavniško življenje (prim. 8, 8-10). Ostali otroci, ki so se verjetno poročili (6, 1-2), niso posebej omenjeni,¹⁶ kar je mogoče razložiti z namenom dela – predstaviti idealno krščansko življenje, in v drugi polovici 4. stoletja je bilo to meništvo.

Emilija, lepa in bogata, sprva izbere *čisto življenje*, »brez madeža« (2, 11), torej devištvo.¹⁷ V zakon je bila takorekoč prisiljena iz strahu pred snubci, ki so jo želeli ugrabiti (prim. 10, 4-8), vendar tudi preko zakonskega življenja, materinstva, dozori v popolnosti. Tako Nisenec – ki ne upošteva samo retoričnih pravil, ampak spoštuje tudi splošno prepričanje svojih predhodnikov in sodobnikov, da je devištvo in odpoved družinskim vezem, »preveč materialnemu« življenju,¹⁸ privilegirana pot, ki vodi k neminljivosti – pozitivno ovrednoti zakon in telesno materinstvo. Le-to ne pomeni samo skrbi za materialno življenje in vzgojo otrok, ampak dosega svoj polni smisel v materinem hrepenenju, da bi mogla izročiti otroke Bogu, da bi dospeli do očetovstva Boga. Vse dotlej trajajo njene porodne bolečine, kot razodeva Emilijina molitev pred smrtjo, njene poslednje besede:

Tebi, Gospod, darujem prvino in desetino sadov svojih porodnih bolečin.

Prvina je ta moja prvorojenka, desetina pa ta, ki je moja zadnja bolečina.

Tebi je po postavi posvečeno oboje in tvoja sta kot zaobljubljeni dar. Naj torej pride posvečenje na to mojo prvino in na to desetino! (13, 11-16).¹⁹

Mati je torej kot zemlja, ki sprejme seme in poskrbi, da vzklije, raste in obrodi sad, ki more biti le v izročitvi življenja Bogu, v tesnem odnosu z njim. Emilijino življenje kaže, da je pot rojevanja za Boga pot ljubezni in pozorne vzgoje – slednje je vidno predvsem v skrbi, ki jo posveča prvorojenki, da bi mogla odgovoriti na svojo poklicanost, zaupano ji od materinega naročja,²⁰ pa tudi in predvsem izročitev otrok Cerkev in njene-

¹⁶ Prim. E. PFISTER, *nav.d.*, 111; P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*, SC 178, Paris 1971, 46-47.

¹⁷ V 4. stoletju se oblikuje trojna ženska tipologija: devica, vdova, mati (prim. E. GIANNAPELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, 93).

¹⁸ Prim. BAZILIJ VELIKI, *Reg. fus.tract.*, PG 31, 993 D - 997 A.

¹⁹ Slovenski prevod, 33-34. Vsi prevodi besedila so vzeti iz Novakovega prevoda v izdaji *Gregor iz Nise. Življenje svete Makrine, Razgovor o duši in vstajenju*, Cerkevni očetje 6, Celje 1996.

²⁰ Med porodom je Emilija sanjala, da drži v rokah deklico, ki jo je nekdo, »po podobi in obliki veličastnejši kakor človek«, imenoval Teklo (2,24). Take sanje, ki napovedujejo

mu materinstvu, kot je vidno iz tipa molitve, ki jo izreka na smrtni postelji. Gre za liturgično molitev, ki upošteva strukturo, kot jo najdemo že v starozaveznih molitvah (prim. 5 Mz 26, 5-10; Joz 24, 2-15; Neh 9, 6-37; Ps 44) in v drugih krščanskih obrazcih.²¹ V dveh delih, povezanih z veznikom »naj torej« (ὀυκοῦν), sta izraženi daritev, izročitev in epikleza za posvečenje Makrine in Petra. Tako strukturirane molitve so bile značilne za bogoslužje²² in sta jih poznala tako mati kot Gregor, njen avtor pa je slednji.²³

Prav tipologija daje molitvi cerkveno razsežnost: otroci, darovani preko liturgične molitve, so po materinstvu Cerkve vcepljeni v očetovstvo Boga. Tako Emilijino življenje, vzor krščanskega materinstva, lahko ugasne. Mati je torej tista, ki daje življenje, poklicano použiti se v veri in pričevanju za Kristusa, kot se na najbolj pristen način dogaja v Cerkvi, ki daje svojim otrokom varstvo in pomoč tako v telesnem kot v duhovnem smislu, ker rojeva v Kristusu in za Kristusa.²⁴

3. Odpoved zemlji

Kot je smisel in končni cilj telesne rodovitnosti, materinstva, dviganje, usmerjanje otroka k Bogu, tako je to še bolj neposredno uresničeno v duhovnem materinstvu, ki je na svojski način zavezano odpovedi zemlji oz. telesnim vezem.²⁵ Model takšnega življenja je meništvo, ki teži k upodobljenju po Kristusu. Že v svojem zgodnjem spisu *O devištvu* ga Gregor imenuje rodovitnost za nerazpadljivost (ἀφαρσία, *Virg* II, 1, 5), saj je pre-

veličino, spol ali ime novorojenca, so pogoste v življenjepisih svetnikov (prim. F. LANZONI, »Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica«, *Analecta Bollandiana* 45 (1927) 225-261). V primeru Makrine ni šlo za napoved imena, le-to je dejansko ostalo skrito, ampak načina življenja. Tekla, učenka sv. Pavla, je bila v 4. stoletju vsesplošno priznana kot prototip device, takoj za Devico Marijo. Pričevanja o njenem kultu najdemo ne samo v Mali Aziji, ampak tudi pri Hieronimu. Ambroziju in Martinu Turskem (prim. R. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla Traditionen. Studien zu den Weiblichen Monchtum im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen 1986, 243-246).

²¹ Prim. FUNK, *Patres apostolici*, Vita et conversatio Polycarpi, XXIII, 5-6.

²² O strukturi krščanskih in judovskih liturgičnih molitev glej C. GIRAUDO, *Eucarestia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucarestia a partire dalla "lex orandi"*, Napoli 1989.

²³ Prim. P. MARAVAL, n. d., 74.

²⁴ Prim. C. ANSEMETTO, »Maternità e la liberazione della donna«, v: U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Milano-Roma 1992, 157.

²⁵ Analogno in za patristiko še bolj značilno je mogoče govoriti tudi o očetovstvu (prim. IRENEJ, *Adv. haer* PG 7, 115 C; KLEMEN ALEKSANDRIJSKI, *Strom* I, 1,3-2,1). Materinstvo je v spisu poudarjeno, ker Nisenec pač predstavlja Makrinino življenje. To hkrati pomeni tudi ovrednotenje žene. Čeprav se na trenutke zdi, da hoče v duhu svojega časa to storiti preko dviganja njenega bivanja nad poteze ženske narave in upodobiti virilen lik, Makrina kljub temu ostane v polnosti žena, pozorna na bližnjega, na vsakovrstne potre-

ko združitve s Kristusom odprto v plodnost trinitarične ljubezni Boga Očeta, iz katere je porojen večni in neminljivi Sin (*Virg* II, 1-2), torej je tudi vse, kar se rojeva iz duhovnega materinstva nesmrtno, nerazpadljivo, večno in neminljivo. Izbiri meništva škof iz Nise imenuje tudi »angelsko življenje« (βίος ἀγγελικός) ali še bolj »bivanje na meji« (παρ' οἷς μεθόριος) med telesnim in duhovnim svetom, kateremu pripadajo angeli. Slednji izraz kaže na realistično dožemanje v prvotnem krščanstvu splošne metafore oz. primere za asketski način življenja.²⁶ Človek ne more bivati kot angel, ker mu je dano telo, lahko pa se približa angelskemu načinu bivanja, in sicer v pravilnem presojanju, uporabi svobodne volje (προαίρεσις) in ravnovesju, usklajenosti telesne in duhovne razsežnosti, ki ga izraža pojem »bivanje na meji«.

Odpoved zemlji ima za Gregorja trojni pomen: biblični, filozofski in asketski.

Vračajoč se k prvim stranem Svetega pisma Nisenec ugotavlja, da je človeka, njegovo dušo in telo ustvaril Bog, in to po svoji podobi. Vendar je ta podoba zamazana, oblatena, ker je Adam postavil materialno, čutno na mesto Boga. Kadar namreč zemlja dobiva pozornost, ki bi sicer morala biti dana Bogu, se spreminja v blato. V *Mojzesovem življenju* Gregor piše: »Vsem je jasno, da vse, kar pripada materialnemu uživanju, izhaja iz zemlje in vode, naj gre za trebuh ali grlo ali za poželenje po bogastvu. Zmes teh dveh elementov postaja in je imenovana blato« (II, 59-60). Blato, zmes zemlje in vode, ki prekriva Božjo podobo v človeku, je torej posledica napačno uporabljene svobode, neurejenih drž in nagnjenj, ki človeka ne usmerjajo več ne k Bogu ne k bližnjemu ne k stvarstvu, ampak samo k samemu sebi, kar Nisenec označi s trebuhom, grlom in bogastvom. Odpoved zemlji ima torej namen pomagati ponovno vzpostaviti red stvarjenja, harmonijo, ki jo je želel Bog od začetka, hkrati pa je pot k osvoboditvi od še ene resničnosti, o kateri govore prve strani Svetega pisma, namreč od kožnih oblačil (δεοματίνοι χιτῶνες), ki si jih je človek nadel po izvirnem grehu. Le-te niso telo, ampak njegova zapisanost bolečini, razpadljivosti, smrti.²⁷

be, posveča se tipično ženskim delom in ne pozablja poigrati se z otrokom, ki pride skupaj s starši v naselbino asketov, ga ljubkovati, »kakor ponavadi« pristavlja Gregor (37,23).

²⁶ Prim. K.S. FRANK, *Angelikos Bios. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum*. Münster 1964, 120.

²⁷ Tema kožnih oblačil ali živalskih kož je posebno v aleksandrijski patristiki široko razvita. J. Daniélou opozarja, da pri Gregorju izraz pomeni predvsem dve lastnosti: spolni način posredovanja življenja in strasti (prim. *L'être et le temps*, 163-164). V *Razgovoru o duši in vstajenju* Nisenec pravi, da pomenijo telesno združitev, spočetje, prehranjevanje, dozorevanje, starost, bolezen in smrt (prim. *PG* 46, 149 B).

Filozofsko utemeljevanje zahteve po odpovedi zemlji na drugi strani razodeva, da škof iz Nise bolj kot platonske kategorije,²⁸ ki zanikajo vsakršno dobrost materije, sprejema za svoje stoično prepričanje, da je to potrebno, še več, da je to edina pot boja s strastmi.²⁹ To je razvidno predvsem iz prepričanja, da je mogoče strasti, ki so nerazumske narave in izvirajo iz telesa, premagati z razumom. Dejansko Makrina zavrne in premaga žalost in potrto z razumsko držo. Ob novici o smrti najdražjega izmed bratov, Navkratija, se bolečini zoperstavi z mislimi (λογισμοί). Takšna svoboda in nenavezanost na vse zemeljsko Gregorju dopuščata, da sestro ob koncu življenja primerja z Jobom, ki sredi velikega trpljenja doseže neobčutljivost zanj: »Čprav je vročica izsušila vso njeno moč in jo gnala v smrt, je vendar kakor z neko roso krepila svoje telo in ohranila um neoviran v motrenju vzvišenih reči, ne da bi mu tolikšna bolezen kaj škodila« (18, 8-12).

Biblični in filozofski razlog se potem združita v asketskem: če je Bog in vzpon k Njemu zares edino resnično dobro, ki ga je vredno in dostojno želeti, je potrebno odstraniti vse, kar ovira ta vzpon, in to so predvsem neupravičene zahteve čutov. V *Mojzesovem življenju* Gregor tak *modus vivendi* opiše kot »*moder in trd način življenja, ki ni vseč in je neprijeten našim čutom*« (II, 193, 5-6). Zemlji in čutnemu se ne gre odreči zato, ker sta slaba v sebi, ampak zato, ker to omogoča uravnovešeno dožemanje vrednosti materialnega,³⁰ poklicanega postajati simbol, sredstvo vzpona k Bogu, biti dialoška resničnost.

Dialoškost zemlje in materialnega se nazorno razodeva po dejstvu, da lahko prav ista zmes vode in zemlje, ki je v Mojzesovem življenju zakrivala Božjo podobo v človeku, postane odrešilna. Ko se je Makrini naredil tumor na prsih, je le-ta, ker se ji ni zdelo dostojno sprejeti zdravniške pomoči na tem delu telesa, vso noč s solzami prosila Boga, naj jo ozdravi, nato pa blato, ki ga je naredila iz zemlje in solz, uporabila kot zdravilo (31, 14-37). Zemlja zdaj ne priteguje več pozornosti nase, Makrina ve, da je Bog tisti, ki ozdravlja; zemlja je le posrednik Božjega delovanja, in to jo naredi za zakramentalno resničnost.

²⁸ Poznavalci Gregorjeve misli poudarjajo, da je njegov platonizem dejansko omejen na uporabo podob in besednjaka, vsesplošno razširjenega v 4. stoletju (prim. M. AUBINEAU, *n. d.*, 99).

²⁹ Prim. P. MARAVAL, *n. d.*, 172.

³⁰ Znano je Bazilijevo nasprotovanje pretirani in nerazumni askezi, predvsem v njegovem sporu z Eustatijem iz Sebaste. Gregor se v tem globoko strinja s starejšim bratom in na to spominja v svojem prvem spisu *O devištvu*, ko pravi, da um na eni stani ne sme: »*s prekomerno dobrobitjo napravljati telesa neuravnovešenega in upornega, niti ga podvreči čezmernemu trpljenju, da zboli, oslabi in ne more več opravljati potrebnih del. Poglavitni namen zdržnosti ni trpljenje telesa, ampak neomejenost delovanja duše*« (XXII, 2.20-28). V *Življenju sv. Makrine* je na dveh mestih jasno pokazano pozitivno ovrednotenje telesa in dolžnost skrbi zanj. Najprej v Makrinini skrbi za bratov počitek (19,1-40) in v materini skrbi za hčerkino zdravje (31,18-20).

Odpoved zemlji ima torej vzgojni namen, je pomoč pri dozorevanju za brezstrastje (ἀπορροια) in končno združitev s Kristusom. Brezstrastje sestre in njenih tovarišic Gregor opiše z naslednjimi besedami:

Med njimi ni bilo opaziti ne jeze, ne nevoščljivosti ne sovraštva ne prevzetnosti, ne česa podobnega. Željam po praznih rečeh, po časti in slavi, domišljavosti, ošabnosti in vsakemu takemu so se odpovedale. Njihovo razkošje je bilo samoobvladovanje, njihova slava je bila biti nepoznan, njihovo bogastvo je bilo uboštvo in to, da so se otresle vsega snovnega obilja kakor prahu s telesa. Poglavitna zanje je bila meditacija o Božjih rečeh (11, 21-29).³¹

Gornji odlomek kaže, da brezstrastje ni breztelesnost, ampak osvoboditev od drž, ki imajo za cilj zadovoljiti neurejene želje telesa, ter nenavestanost na vse, kar bi moglo ovirati premišljevanje o Božjih rečeh. Zornje za slednje je v Makrininem življenju prikazano preko izbire popolnega uboštva, predvsem pa preko treh tragičnih dogodkov – Navkratijeve, materine in Bazilijeve smrti, torej slovesa od treh, zemeljsko gledano, najdražjih ljudi, ki zahteva obvladanje in prevrednotenje ne samo tvarnega, ampak tudi tistega duševnega, ki mu je najbližje, človeških čustev, in to najglobljih in najbolj plemenitih.³² Gregor piše:

Ko je njeno vzvišeno mišljenje preizkušal vselej drugačen naval žalostnih dogodkov, se je povsod izkazala njena nepotvorjena in neuklonljiva duša: najprej ob smrti dragega brata, nato pri materini ločitvi od sveta, tretjič, ko je človeško življenje zapustil skupni ponos družine, Bazilij. Vztrajala je torej kakor nepremagljiv borilec, ne da bi jo kje strl naval nesreč (14, 20-28).³³

Seveda pa duhovna rast in osvobajanje za motrenje Božjega ni samo v človekovem naporu. Nisenčev pogled, ki mu je tuje »latinsko« razmišljanje o tem, kaj more človek brez milosti in kaj z njeno pomočjo, je izrazito sinergističen, vzajemnodelujoč.³⁴ Rast daje Bog, človek pa mora najprej

³¹ Slovenski prevod, 32.

³² Nisenec sprejema platonsko tridelnost duše, kjer so čustva prav na meji med duševnim in telesnim. Samo po sebi to ne pomeni, da je čustvenost nekaj negativnega, v spisu *O devištvu* pravi celo, da gre za »prijateljice« žene (uma), ki išče izgubljeno dražmo (prim. *Lk* 15,9), na kateri je podoba cesarja (Božja podoba v človeku), če ji le-ta pomaga pri iskanju, če je torej usklajena z umom (prim. *Virg* XII, 3,38-41). O strukturi duše pri Gregorju pišeta CH.P. ROTH, »Platonic and pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection«, *VChr* 46 (1992), 20-30 in E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, 244-245.

³³ Slovenski prevod, 34.

³⁴ Sinergistično je vse Gregorjevo razumevanje delovanja milosti. Pojem *συνεργία* je privzel od aleksandrijskih očetov, le-ti pa iz zaklada grške modrosti, čeprav je v krščanstvu doživel korenito spremembo pomena. Grki so verovali, da se Bogu lahko približa

sprejeti odrešensko delovanje in potem z njim sodelovati.³⁵ Dejansko je že sama izbira meništva, asketskega načina življenja v neki meri zakramentalno dejanje oz. njegovo udejanjenje, saj običajno sledi krstu kot pot radikalnega živetja obljub, storjenih pri njem.³⁶ To pa razmisleku o zemlji odpira novo, kristološko-eschatološko obzorje.

4. Kristus – nova zemlja

Namen odpovedi zemlji je torej poboženje in odrešenje, uresničeno v razpetosti Kristusovega življenja v osrčju zemlje, med votlino in grob, med učlovečenje, smrt in vstajenje, in uresničljivo v upodobljenju po Njem. V tem je očarljiva in za Grke nerazumljiva novost krščanske soterie. Kristološki pogled na vprašanje zemlje osmisli askezo, razodene se kot njen temelj oz. kot gibalno sinergistične razsežnosti krščanskega bivanja.

Nisenčeva kristologija običajno poudarja dva trenutka: učlovečenje in njegovo eschatološko dopolnitev - odrešenje vsega človeštva in vsega stvarstva (ἀποκατάστασις). Učlovečenje pomeni razsvetljenje človeštva, ki je sedelo v temi in smrtni senci (prim. *Diem nat PG* 46, 1128 A – 1149 D), premaga njegovo zaprtost in osvobodi za vrnitev k Bogu v in po Kristusu.³⁷ Le-ta mora biti po Gregorju popolna in vseobsegajoča. Nihče se ne more do konca upirati tako veliki Božji ljubezni. Pogosto poudarjanje slednjega pri poznavalcih njegove misli včasih vzbuja dvom, da škof iz Nise ne daje nobene pozornosti individualnemu odrešenju,³⁸ toda prav *Življenje sv. Makrine* kaže, da ima jasno izdelan koncept individualne eschatologije.

Življenjepiš sestre je ves vpet v Kristusov dogodek. Nastal je po pogovoru z neznanim sobesednikom med avtorjevo potjo v Jeruzalem, osebni namen katere je bil videti »*znamenja Gospodovega življenja v mesu na teh krajih*« (1,8-9). Sama vsebina spisa pa ponavzoča Gregorjevo prepričanje, da je veliko bolj kot zunanje romanje na svete kraje, ki more biti celo

samo moralno popoln, čist človek, kristjani pa vedo, da nihče izmed ljudi ni brez greha in da more človek sodelovati z Bogom zato, ker je slednji usmiljen in mu odpušča (prim. W. JAEGER, *Two rediscovered works of ancient christian literature. Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, 88).

³⁵ Vlogo sodelovanja človeka pri *initium* in *augmentum fidei* Gregor nazorno opiše v *Mojzesovem življenju*: vsak človek je na nek način sam svoj oče, saj s svobodno izbiro oz. zavrnitvijo milosti izbira način svojega bivanja (II, 3,6-8), izbira hoje za Kristusom pa zahteva nenehno rast, ostati na mestu pomeni že nazadovanje.

³⁶ V spisu je to razvidno iz opisa Navkratijevega in Bazilijevega spreobrnjenja (čeprav Gregor izrecno ne omenja krsta, vemo, da ga je Bazilij prejel po končanem študiju in vrnitvi domov, torej preden se je umaknil v samoto). V času, ko je bil krst odraslih tudi znotraj krščanskih družin ustaljena praksa, je bil najbolj vreden način življenja v skladu z njim Bogu posvečeno življenje (prim. *ŽSM* 6,9-13; 8,6-10).

³⁷ Prim. J.R. BOUCHET, »La visionne de l'économie du salut selon Grégoire de Nysse«, *RSPT* 67 (1967), 622-623.

škodljivo asketskemu načinu življenja (prim. *Ep* II, 3; 8; 18), pomembna notranja združitev s Kristusom, nositi »Betlehem, Golgota in Oljsko goro v srcu« (*Ep* III, 1, 1-10). Makrina je to v polnosti uresničila, in sicer preko zveste hoje za Njim, kar jo v trenutku smrti pripelje do izpovedi: »Tudi jaz sem križana s teboj« (24, 32-33) in mistične združitve z nevidnim Ženinom.

Hoditi za Kristusom pomeni prehoditi z Njim pot od votline učlovečenja, tj. zemeljskega bivanja, do groba,³⁹ kar je konkretno uresničljivo preko zorenja v krepostnem življenju po zgledu tistih, ki so jo že prehodili. Gregor je v učinkovitost take duhovne rasti, ki jo izražajo besede sv. Pavla: »Bodite moji posnemovalci, kakor sem jaz Kristusov« (*I Kor* 11, 1),⁴⁰ globoko prepričan. Makrini sta bila zgled Teklino in Jobovo življenje, po svoji smrti pa tudi sama postane model, ki ga je vredno posnemati – vzpodbuditi k temu, je tudi namen dela. Makrinina svetost se zdaj – ta odtенок hagiografije gre verjetno pripisati tipologiji tovrstnih spisov – primerja celo z mučeniško pridruženostjo Kristusu, o svetosti katere Cerkev nikoli ni dvomila.⁴¹ Posnemanje zgleda svetnikov našemu razmišljanju doda pomembno razsežnost: pomeni namreč biti ukoreninjen v zemljo, rešeno oblasti razpadljivosti in smrti, ki sta jo posvetila krepostno življenje in Božja milost, predhodna vsakemu človekovemu naporu.⁴²

Učinkovitost slednje se v žitju najbolj očitno razodeva preko duhovniškega posvečenja najmlajšega brata Petra. Če je bila do tega trenutka Makrina v prizadevanju za udejanjanje splošnega duhovništva zanj »oče, vzgojiteljica, mati svetovalka za vse dobro« (12, 13-14), zdaj on, duhovnik, postane njen duhovni oče. Gregor pravi: »Tako jim je življenje napredovalo v častljivosti in svetosti, ker se je filozofija⁴³ povečala z duhov-

³⁸ J. DANIÉLOU, »L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse«, *RSR* 30 (1940) 346.

³⁹ Hoja za Kristusom je steber baziljanskega meništv. Starejši brat zatrjuje, da je pravilo krščanskega življenja »v posnemanju Kristusa po meri učlovečenja« (*Reg.fus.tract* 43, *PG* 31, 1028 B).

⁴⁰ Nisenec se v svojem *opusu* 11-krat sklicuje na navedeno svetopisemsko vrstico (*Cant* 46,20; 91,5; 212,3; 443,15; *Ep.can.* 25,1; *Eun* I, 1,546; II, 1,259; *Perf* 196,12-15; *Theodor* 15,12; *Inst* 50,9; 64,19).

⁴¹ Makrini pripisuje svetost mučencev preko sanj, ki jih je imel, ko se je približeval sestrinemu samostanu in se mu je zdelo, da v rokah drži relikvije mučencev (prim. 15,15-19), in preko molitvenega bdenja pred pogrebom, pri katerem so peli slavospeve kakor za mučence (33,7).

⁴² Poudarjanje sinergizma navaja včasih na dvom, da je v Gregorjevem nauku mogoče zaslediti pol-pelagianizem, vendar prav vztrajanje na primatu milosti na drugi strani jasno dokazuje, da ne moremo govoriti o kasnejši zmoti provansalskih menihov (prim. E. MÜLHENBERG, »Synergism in Gregory of Nyssa«, *ZNW* 68 (1977) 93-122).

⁴³ Izraz filozofija je med krščanskimi avtorji že zgodaj dobil verski, pomen in kasneje doživel velik semantičen razvoj. Sv. Justin npr. v 2. stoletju imenuje krščanski nauk filozofija (prim. *Dial* VIII), za Klementa Aleksandrijskega pa je resnična filozofija moralno življenje, ki ga usmerja vera. V 4. stoletju, in še posebej kapadocijski očetje,

ništvom» (14, 4-6). Le-to je nad vsemi, tudi najbolj intimnimi vezmi in jih prevrednoti. Čeprav je Gregor spoštoval in upošteval sestro kot učiteljico in celo kot duhovno mater,⁴⁴ se mu po drugi strani ona ni nikoli zoperstavljala zaradi »duhovništva, ki ga je vedno spoštovala« (29, 25-26).

Zakramentalna razsežnost duhovne rasti, ki jo izraža poudarjanje vloge duhovništva bratov, pomeni tudi vedno globljo vcepljenost v življenje Cerkve. Makrinino življenje je imelo močan cerkven temelj, ki se v žitju najbolj jasno razodeva predvsem ob njenem pogrebu. V sprevedu je njeno mrtvo telo poleg sester in ljudstva, ki mu je svetnica vedno stala ob strani tako v materialnih kot v duhovnih potrebah,⁴⁵ spremljala »precejšnja množica diakonov in strežnikov« (34, 10), slovesnost pa sta vodila dva škofa (Gregor sam in krajevni škof). Iz tega je razvidno, kako ima asketsko življenje izrazito cerkven značaj. Makrinina izbira, ki je vključila tako mater kot služabnice domače hiše, sirote in vdove, dejansko pomeni uresničitev Bazilijevega ideala – naselbina asketov, čeprav na samotnem kraju, ni ločena od Cerkve, ampak postaja njeno srce, pričuje za resničnost širjenja skupnosti, Kristusovega telesa, zemlje novih odnosov in novega vrednotenja resničnosti, usmerja k njeni polni uresnitvi ob vstajenju.

Na osebni ravni pomeni dopolnitev zemeljskega teka proti odrešenju, združitve s Kristusom, trenutek smrti. Makrina v njem kot odtrgana od zemlje, od telesa, hiti k nevidnemu Ženinu, v zaupanju, da bo njena duša sprejeta v Njegove roke in tudi njena zemlja (telo), ustvarjena z Njegovimi rokami, odrešena za nerazpadljivost in neminljivost, obujena ob poslednji trombi (22-24). Gregor trdno veruje v to in svojo vero izrazi s poljubom sestrinega groba pred vrnitvijo (36, 2-3). Čeprav je bilo njeno telo sveto – o tem je jasno govoril sijaj, ki ga je izžarevalo celo skozi temno mrliško obleko (32) – je to le napoved resničnosti, ki se bo dopolnila ob

uporabljajo termin za označevanje krščanstva in kristjanov, kot tudi različnih oblik duhovnih dejavnosti oz. *modus vivendi*, kasneje poimenovan baziljansko meništvu. Le-ta predpostavlja ne samo odpoved svetnim interesom, ampak tudi vsem miselnim predstavam in kategorijam, kot predpogoj za notranje poenotenje osebnega bistva. A.M. Malingrey piše, da gre za »un approfondissement constant de vertus morales qui sembleraient avoir été pratiquées bien avant le Christianisme par l'élite de l'humanité, mais cet approfondissement se fait en Dieu et puise en Lui sa valeur transcendente« (»Philosophia«. *L'étude d'un grupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratique au IV^e siècle après J.C.*, Paris 1961, 258).

⁴⁴ Gregorjev obisk sestre je mogoče razumeti tudi kot obisk duhovne matere oz. voditeljice. Makrina se brata razveseli (prim. 17,9-12), ga posluša, popravi njegov način gledanja na resničnost in dogodke ter ga okrepi za nadaljnje poslanstvo (prim. 21,1-20).

⁴⁵ V času velike lakote je zbrala okrog sebe v svoji asketski naselbini vdove in sirote (39,7-12). Gregor pa govori tudi o primeru zakoncev, ki sta se k sestri napotila po duhovno pomoč, pri tem pa sta prejela tudi telesno ozdravljenje hčerkinega bolnega očesa (prim. 37-38).

⁴⁶ Gre za tipične in v patristiki splošno znane metafore za stanje individualne eshatologije.

koncu časov. Telo vsakega, tudi svetnika, mora preko razkroja (35, 6-7) dokončno dozoreti za neločljivost in nepropadljivo povezanost duše in telesa v vstajenju. Do tedaj duše teh, ki so rešene pogubljenja, »strašnega prepada« (24, 35), prebivajo »na kraju osvežitve, kjer je voda počitka v naročju svetih očetov«⁴⁶ (24, 27-30) in čakajo dokončnega plačila izvoljenih. Tedaj, ob Kristusovem drugem prihodu, bo nepropadljivost dosegla tudi zemljo, vse stvarstvo, ki bo rešeno v svobodo Božjih otrok (prim. *Rim* 8, 21). To bo tudi polno ovrednotenje vsega stvarnega.

Sklep

Prikaz razumevanja zemlje v *Življenju sv. Makrine* priča predvsem o tem, da gre za resničnost, ki na različne načine in na različnih ravneh zastavlja vprašanja vsakemu. V prvi vrsti zemlja je *bivalentna*:

- ontološko, kot izpričujejo prve strani Svetega pisma, je dobra in ustvarjena za človeka, da bi mogel uresničiti svojo poklicanost: biti kralj stvarstva in ga v sinovski pokorščini usmerjati k Bogu. Uresničevanje te vloge je prikazano preko Emilijinega materinstva;

- kadar pa človek napačno razume to poklicanost in zemljo začne uporabljati zase kot vir materialnih užitkov, kar se je zgodilo v izvirnem grehu, postane gosto zagrinjalo, ki mu preprečuje videti Boga, sočloveka in razumevati bistvo materialnega sveta, namreč da Bog želi njegovo odrešenje, kar je na najbolj otipljiv način izpričano v zakramentih, v katerih On sam prav preko stvarnega ponovno vzpostavlja odnos, posreduje odrešenje.

Gregorjeva misel v spisu gre neprestano od ene možnosti k drugi: od pozitivnega vrednotenja do opozarjanja na nevarnost padca oz. njegovih posledic.

Zemlja se na tak način razodeva kot *trpna* resničnost, podvržena človeku, njegovi presoji, njegovi svobodi. Ta pasivnost jo na eni strani opravičuje dualističnih obtožb, lastnih filozofiji Gregorjevega časa in različnim gnostičnim tokovom, češ da je vir zla, posledica krivde, greha; na drugi pa – v zakramentih, za katere je bistvena dialoškost – dosega največjo možno mero aktivnosti. V njih je namreč stvarno kar najbolj prosojno, posreduje življenje, milost in tako dosega tudi lastno spremenjenje, odrešenje. Gregor se s temi vprašanji na bolj konkreten način srečuje predvsem v *Velikem katehetskem govoru* (XXVII, 17 - 27) in homiliji *Ob dnevu luči* (224, 27 - 225, 11).

Pot k takemu pozitivnemu vrednotenju je prav zavestna odpoved kakršni koli navezanosti na zemeljsko – asketsko življenje, katerega namen je očiščenje čutov in razuma. Menihi ne bežijo od življenja, zaznamovanega z materialnim obiljem, zato ker je le-to slabo, ampak ker želijo pokazati na pravo vrednost stvari, na njihovo bistvo, ker želijo ponovno

vzpostaviti živ odnos z Bogom, virom življenja, in to v vseh razsežnostih, torej obnoviti tudi dialoškost stvarnega.

Obnovitev odnosa pa ne more biti le v naporu za dviganje duše k Bogu, za vrnitev k Edinemu, kot npr. v neoplatonizmu, ampak je bistveno zaznamovan s Kristusovo skrivnostjo in njegovim posredništvom. Do resničnega prevrednotenja stvarnega more priti le v luči njegovega učlovečenja, smrti in vstajenja. Smisel askeze more biti le v upodobljenju življenja po tej skrivnosti, po skrivnosti ljubezni, v vedno globljem vcepljanju vanjo po Cerkvi ter v upanju in veri v eshatološko popolno deležnost njegove slave v občestvu z brati. Na drugi strani pa je res tudi, da je taka upodobitev nezaslužen dar. Tako odpoved zemlji postaja odprta brazda, potrebna za sprejetje spremenjenja vsega stvarnega, prihoda novega neba in nove zemlje.

Povzetek: Alenka Arko, SL, Razsežnost zemlje v Življenju sv. Makrine sv. Gregorja iz Nise. Antropološko-eschatološki razmislek o patrističnem prispevku k vrednotenju stvarnega

V razpravi je predstavljeno vrednotenje zemlje v spisu Gregorja iz Nise *Življenje sv. Makrine*, ki pomeni pomemben korak v razumevanju pozitivne vrednosti materialnega sveta znotraj tiste smeri patristike, ki sledi izročilu aleksandrijske šole. V uvodnem delu je nanizanih nekaj problemov, ki govorijo o celovitosti vprašanja materialnega tako v grški kulturi kot v krščanstvu do druge polovice 4. stoletja, nato pa so predstavljeni trije pristopi Gregorja iz Nise k zemlji, in sicer v antropološki perspektivi. Zemlja je obravnavana v razsežnosti rodovitnosti kot delo dobrega Stvarnika; preko zahteve po odpovedi vsemu zemeljskemu, lastni asketskemu načinu življenja, ki ima vzgojni namen; in nazadnje zakramentalno in eshatološko, kjer doseže odrešenost, nerazpadljivost in neminljivost.

Ključne besede: patristika, antropologija, Gregor iz Nise, *Življenje sv. Makrine*, ovrednotenje materije, asketizem, zakramentalnost stvarstva, nova zemlja.

Summary: Alenka Arko SL, Dimension of Earth in the *Life of St. Makrina* by Gregory of Nissa. Anthropological-Eschatological Considerations about Patristic Contribution to the Evaluation of the Material World

The article deals with the evaluation of earth in the writing *Life of St. Makrina* by Gregory of Nissa, which represents an important step in the understanding of the positive evaluation of the material world within the patristic school following the Alexandrian tradition. The introduction

states some problems concerning the entire question of the matter in Greek culture and in Christian thought up to the second half of the 4th century. Then the article presents, from an anthropological angle, three approaches to earth by Gregory of Nissa. Firstly, earth is dealt with in the dimension of fertility as a work of the Good Creator; secondly, there is the demand to renounce everything earthly, which is typical of an ascetic way of life, and this demand has an educational purpose; and thirdly, there is a sacramental and eschatological dimension bringing to earth salvation and everlastingness.

Key words: patristics, anthropology, Gregory of Nissa, *Life of St. Makrina*, evaluation of matter, asceticism, sacramentalness of creation, new earth.

Anton Mlinar

Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij

V evropskem družbeno - etičnem in pravnem kontekstu imajo konvencije dokaj opredeljen pomen. Nanašajo se ne le na oblikovanje regionalnih устав in konkretnih zakonov, ampak opredeljujejo novega sogovornika na tem področju: moralno filozofijo. Med konvencijami je v zadnjih letih nedvomno najpomembnejša in najodmevnejša tako imenovana *Konvencija o bioetiki*,¹ ki je na neki način sklenila razvoj etičnega izročila od Nürnberga (1947) naprej in mu dala novo težo. Čeprav ima Slovenija razmeroma dolgo izkušnjo z 'državno' medicinsko etično komisijo, je že ratifikacija *Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* leta 1994² prinesla nekatere spremembe in posledice tudi na področje ustanavljanja/preoblikovanja državne komisije za medicinsko etiko oziroma ustreznih področnih komisij. Slovenija je, kot rečeno, komisijo za medicinsko etiko dobila že sredi sedemdesetih let in »v nasprotju z izkušnjami drugod skorajda nismo videli resnih etičnih spodrsrljajev v medicinskem raziskovanju na ljudeh«,³ toda to razmerje je bilo vedno v senci družbenih ciljev medicine, kar je pustilo sledi v zakonodaji,⁴ in sicer z ozirom na pravice in svoboščine, ki jih je obljubljala ustava.

Slovenija je bila ena prvih držav, ki je ratificirala *Konvencijo o bioetiki*.⁵ Dejstvo, da ni imela ugovorov in pomislekov, kaže na močno ideologizirano etiko v našem družbenem kontekstu.⁶ Dejstvo, da je Svet Evrope

¹ *Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine*, slovensko in angleško besedilo v: *Uradni list RS*, št. 70/98.

² *Uradni list RS*, št. 33/94.

³ J. Trontelj, *Nekatere etične dileme sodobne medicine. Izkušnje slovenske državne komisije za medicinsko etiko*, v: A. Polajnar-Pavčnik - D. Wedam-Lukić (izd.), *Pravo in medicina*, Ljubljana 1998, 387-425, cit. 388.

⁴ *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok* (Uradni list SRS 11/77, zadnjikrat noveliran 1994) je na primer govoril tako o splavu kakor tudi o umetni oploditvi.

⁵ *Zakon o ratifikaciji Konvencije o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine*, v: *Uradni list RS*, št. 70/98 (Mednarodne pogodbe, št. 17).

⁶ Etika in ideologija si sicer diametralno nasprotujeta. Etika izhaja iz osebe. Njen cilj je blagor osebe ter okoliščine, v katerih bo lahko razvila svoje sposobnosti. Ideologijo

Konvencijo doslej dopolnil z dodatnim protokolom o prepovedi kloniranja človeških bitij,⁷ ter da pripravlja dodatni protokol o transplantaciji organov in tkiv človeškega izvora,⁸ kaže, da je besedilo *Konvencije* nedorečeno in nepopolno. Želja Sveta Evrope, da bi z njo dopolnil *Helsinško izjavo* (1964) ter njene novele, dosegel minimalno mednarodno soglasje in *Konvenciji* dali značaj mednarodne pravne obveznosti, se sooča s kritikami, da ne opredeljuje dostojanstva človeške osebe ter da ne zavzema stališča do splava in evtanazije.⁹

Ta mednarodni dokument je v Sloveniji v letu 2000 neposredno vplival na sprejem dveh zakonov¹⁰ (posredno pa vsaj še na enega¹¹). Rešitve, ki jih nakazujeta, zaradi prej omenjenih družbenih ciljev v medicini niso zadovoljive.¹² Ni se mogoče izogniti občutku, da je vloga etike v zaščitni zakonodaji bolj kozmetična kot dejanska. Vendar je presenetljivo, da je na osnovi izkušenj v etičnih komisijah prišlo do spoznanja, da etična refleksija o praktičnih vprašanjih in dilemah v teku zakonske zaščite ne sme biti le posvetovalnega značaja. *Konvencija o bioetiki* to potrjuje že z naslovom. Toda poleg dokumentiranja dejstva, da je širjenje področja varovanja človekovih pravic nujno, ne prinaša novosti.

Konvencija o bioetiki na eni strani dopolnjuje in povzema tradicijo etičnih izjav po drugi svetovni vojni, na drugi strani pa predvideva/zahteva interdisciplinarno sestavo etičnih komisij, ki v teku sprejemanja zaščitne zakonodaje na področju bioetike nimajo le posvetovalnega značaja. Idejo o moralni oziroma etični ekspertizi na tem področju, ki jo v anglosaksonskem svetu poznajo kot uporabna etika¹³ (*applied ethics*), obsega vso sistematično moralno refleksijo, ki išče ravnovesje med splošnimi načeli

razumemo kot projekt in program, ki sledi ciljem tako, da izključi vrednostne sodbe, ki se nanašajo na posamezne osebe in na zgodovinsko obdobje. Ideologizirana etika je potemtakem karikatura etike, potem ko se podredi ideološkemu projektu. Zdravnik (posameznik) se sicer lahko brani z ugovorom vesti, toda ne gre spregledati dejstva, da ga v tak položaj sili pozitivna zakonodaja.

⁷ Spletna stran: //conventions.coe.int (seznam), št. 168.

⁸ Osnutek v: A. Eser, *Biomedizin und Menschenrechte*, Frankfurt 1999, 126-132.

⁹ Ko je zavzel odklonilno stališče do nizozemskega zakona o evtanaziji, ki ga je nedavno sprejel spodnji dom parlamenta, se Svet Evrope sklicuje na *Konvencijo o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* iz leta 1950.

¹⁰ *Zakon o odvzemu in presaditvi delov človeškega telesa zaradi zdravljenja (ZOP-DCT)*, v: *Uradni list RS* 12/00; *Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB)*, v: *Uradni list RS* 70/00; prim. A. Mlinar, *Nizka cena etičnih argumentov*, v: *Družina* 49 (2000), št. 30, str. 22.

¹¹ *Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o zdravlilih in medicinskih pripomočkih*, v: *Uradni list RS* 70/00.

¹² To ugotavljajo tudi drugod; prim. A. Eser, *n. d.*, 142-191; V. David, *La tutela giuridica dell'embrione umano*, Aciereale 1999.

¹³ E. R. Winkler, *Applied Ethics. An Overview*, v: Ruth Chadwick (izd.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, San Diego - London 1998, spletni naslov www.ubuk.co.uk/ap/.

in posameznimi moralnimi sodbami. Ne ukvarja se le s pravilnostjo in napačnostjo dejanj, pač pa tudi z refleksijo o tistih osebnih dispozicijah, ki so najpomembnejše za uresničitev nekega moralnega ideala.

1. Tehnološka skušnjava

Partikularnost teme ne sme zakriti kompleksnosti sistematičnega študija in razumevanja življenjskih vprašanj, ki so po svojem značaju moralna in imajo pomembne družbene implikacije. Bioetika ima veliko pomenov. Pojavila se je kot platforma dogodkov in pojavov, za katere ni preprostih in vnaprejšnjih rešitev in ki jih karakterizira etična dilema, in sicer na interdisciplinarni ravni. Napredek v medicini in biologiji ter v drugih vzporednih znanostih je prebudil številna pričakovanja, ki jih goji sodobnik do medicine. Pri tem se niti ne zaveda, da se nekatera področja tega razvoja oddaljujejo od temeljnih ciljev medicine, namreč profilakse, diagnostike in terapije, ter da se tudi na praktičnih in vsakdanjih področjih – zaradi kopičenja in urejanja podatkov – izrazito povečuje potreba po specializaciji in tehnološki opremi. Pozornost do posameznega primera ni vedno pozornost do posameznega človeka. Znanstveni redukcionizem – z njim znanstvenik primer (*kazus*) idealizira, z njega odstrani vse posebnosti in verjetno poskuša pojasniti z matematičnimi modeli – je tudi skušnjava za etično refleksijo, da bi na človeka gledali kot na vsoto elementarnih procesov. Medicina se je veliko učila na tehnoloških modelih. Njena tehnična usposobljenost bi bila brez tega nepredstavljiva. Nove tehnike, na primer *terapevtsko kloniranje*, vplivanje na zarodno pot (*germ line*) oziroma na razvoj spolnih celic in druge možnosti, ki jih ponuja genetika, ne skrivajo želje in namenov, naj tehnološke pridobitve in tako imenovana tehnološka doba prevzame pobudo na področjih, na katerih je bila tehnologija doslej zgolj orodje. So tudi taki, ki menijo, da bodo tehnologije tako ponostavile diagnostični postopek, da bo zdravnik imel več časa, da se bo posvetil pacientu. Vendar je to verjetno zgolj optimistično mnenje:¹⁴ diagnostične metode niso zmanjšale razdalje med zdravnikom in pacientom, pač pa so ta odnos podredile tehnologijam raziskav.

Ni dvoma, da se tako imenovana biomedicinska stvarnost že dlje časa intenzivno ukvarja z raziskovanjem zarodne poti (razvojem spolnih celic) ter vplivanjem nanj, z raziskovanjem embrionalnega razvoja, predimplantacijsko in prenatalno diagnostiko. Konvencija se izrecno posveča razmerju med biologijo in medicino v terapevtskem procesu. Glede na dejstvo, da je v večini držav človeški embrij nezavarovan, manjkajo kakršnikoli zavezujoči mednarodni standardi, ki bi zagotavljali brez-pogojno varstvo oseb in tkiv na meji nastajajočega življenja, neposredno

¹⁴ S. J. Reiser, *Medicine and Reign of Technology*, London 1978.

po tem ali v kasnejšem obdobju. Omejitve in prepovedi, ki jih vsebuje oziroma implicitno zahteva *Konvencija*, ne morejo na ustrezen način preprečiti »etičnega izvoza«. ¹⁵ Države z bolj liberalno zakonodajo na tem področju, kakor je Slovenija, ¹⁶ ne bodo imele lahkega dela in tudi ne bodo zlahka sprejele bolj restriktivnih določil, kot jih zahtevajo države, ki niso pripravljene ratificirati *Konvencije* v sedanji vsebini.

2. Nastanek *Konvencije*

Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine je nastala na pobudo Sveta Evrope, ki je jeseni leta 1991 ustanovil začasno *Komisijo ekspertov v bioetiki (CAHBI)*. ¹⁷ Pobuda za to besedilo je prišla s 17. Konference ministrov za pravosodje (Istanbul 1990). Junija 1991 je parlamentarna skupščina Sveta Evrope naročila Ministrski komisiji, naj izdela okvirno besedilo, ki bo obsegalo temeljna načela in zajemalo tudi nekatere dodatne protokole s specifičnimi vsebinami. ¹⁸ Besedilo naj bi dopolnilo priporočila, ki sta jih parlamentarna skupščina in ministrska komisija že obravnavali. ¹⁹ Septembra leta 1991 je Ministrska komisija Sveta Evrope to naročilo prenesla na CAHBI in ji naročila izdelati okvirni dokument z namenom, da bi priporočila in izjave, ki se tičejo uporabe spoznanj biologije in medicine, dosegle večjo stabilnost in dinamičnost ne le znotraj članic Sveta Evrope, ampak tudi pri nečlanicah (na evropskem Vzhodu). CAHBI je k sodelovanju povabila tudi strokovnjake nečlanic Sveta Evrope. Okvirno besedilo naj bi postopoma dopolnjevali s posebnimi protokoli, ki zadevajo transplantacije, uporabo tkiva človeškega izvora ter raziskave na človeku.

¹⁵ J. Taupitz – H. Schelling, *Mindeststandards als realistische Möglichkeit*, v: A. Eser, n. d., 94-113.

¹⁶ Prim. K. Zupančič – V. Žnidaršič, *Dva vidika svobode odločanja o rojstvu otrok*, v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić (izd.), *Pravo in medicina*, Ljubljana 1998.

¹⁷ *Comité ad hoc d'experts sur la bioéthique (ad hoc Committee of Experts on Bioethics)*.

¹⁸ *Parliamentary Assembly Recommendation 1160 (1991) on the preparation of a convention on bioethics*.

¹⁹ *Parliamentary Assembly Recommendation 934 (1982) on genetic engineering; Recommendation 1046 (1986) on the use of human embryos and fetuses for diagnostic, therapeutic, scientific, industrial and commercial purposes; Recommendation 1100 (1989) on the use of human embryos and fetuses in scientific research; Recommendation R (78) 29 of harmonisation of legislation of member States relating to removal, grafting and transplantation of human substances; Recommendation R (90) 3 of the Committee of Ministers to member States concerning medical research on human being; Recommendation R (90) 13 of the Committee of Ministers to member States on prenatal genetic screening, prenatal genetic diagnosis and associated genetic counselling; Recommendation R (92) 3 of the Committee of Ministers to member States on genetic testing and screening for health purposes*.

Leta 1992 je CAHBI dobila status 'direktorja' (CDBI).²⁰ Poleg ekspertov članic Sveta Evrope odtelej v njem sodelujejo tudi eksperti Svetega Sedeža ter avstralske, kanadske, japonske in ameriške vlade. CDBI se sestaja dvakrat letno. Prvi osnutek kasnejšega besedila je izšel leta 1994. V njem je bilo dokaj medlo obravnavano vprašanje dostojanstva osebe, zlasti oseb, ki ne morejo privoliti.²¹

Sedanje besedilo *Konvencije* je bilo sprejeto 19. novembra 1996.²² Redkokatero besedilo je doživelo toliko in tako različnih komentarjev v javnosti. Kritičen glas so dvigale zlasti Cerkve ter predstavniki belgijske, poljske in nemške vlade. Slednji so dosegli, da je bilo v zadnji redakciji vnesenih pet sprememb, vendar so se glasovanja vzdržali. To ni preprečilo nadaljnjih korakov: *Konvencija* je bila podpisana 4. 4. 1997 v Oviedu. Zato ji pravijo tudi *Oviedska konvencija*. Pri podpisu je sodelovala tudi Slovenija. Leto kasneje mu je bil dodan *Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij* (12. 1. 1998).²³

Slovenski parlament je *Konvencijo* in dodatni *Protokol o prepovedi kloniranja* ratificiral 24. 9. 1998. Slovenija, ki je ena od petih držav, ki so ratificirale *Konvencijo*,²⁴ se je s tem zavezala, da bo *Konvencijo* upoštevala ter zakonodajo s tega področja prilagodila etičnim in pravnim standardom Sveta Evrope.

3. Vsebina *Konvencije*

Moralno - pravni značaj *Konvencije* je v marsičem pomanjkljiv: besedilo bi moralo izražati minimalni pravni okvir, po katerem bi lahko države podpisnice na svojem ozemlju ponovno opredelile (dvignile) etično - pravne standarde v biomedicinski znanosti in na drugih vzporednih področjih. »Vsaka pogodbenica sprejme v svojo notranjo zakonodajo ukrepe, potrebne za uresničitev določb te konvencije« (1. člen). »Pogodbenice ob upoštevanju zdravstvenih potreb in razpoložljivih virov sprejmejo ustrezne

²⁰ Comité Directeur de la Bioéthique.

²¹ Več o zgodovini nastanka *Konvencije* prim. LB I, 374-375 in C. Rudloff-Schäffer, *Entstehungsgründe und Entstehungsgeschichte der Konvention*, v: A. Eser, *Biomedizin und Menschenrechte*, Frankfurt 1999, 26-37.

²² *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine (European treaty Series No 164)*; besedilo je objavljeno v angleškem in francoskem besedilu. Komentarji se morajo nujno nanašati na originalno izdajo v omenjenih jezikih.

²³ Protokol so ratificirale Slovenija, Slovaška in Grčija. Mnoge države (na primer Nemčija, skandinavske države, Švica) so imele to vprašanje načelno rešeno že prej, tako da protokol zanje ne predstavlja bistvene novosti. Pri tem pa je treba upoštevati nekatere nove pobude v Veliki Britaniji.

²⁴ Ratificirale so jo Slovenija, Slovaška, San Marino, Grčija in Danska. Zanje je besedilo začelo veljati 1.12.1999.

ukrepe, da v okviru svoje jurisdikcije zagotovijo pravično dostopnost zdravstvenega varstva ustrezne kakovosti« (3. člen). Besedilo pa daje tudi etične sodbe, a v svojih opredelitvah ni dovolj razločno. V večini reakcij na besedilo je zaznati razočaranje nekaterih članic Sveta Evrope, da *Konvencija* ni zavzela stališča do splava in evtanazije.²⁵

Konvencija obsega 14 poglavij in 38 členov. Po preambuli in splošnih določilih (1. pogl.) govori o privolitvi (*consent*, 2. pogl.), o zasebnosti in pravici do obveščeniosti (3. pogl.), o zaščiti človeškega genoma (4. pogl.), o znanstvenem raziskovanju (5. pogl.), o odvzemu organov in živih tkiv darovalcem zaradi presaditve (6. pogl.), o prepovedi pridobivanja premoženjske koristi in razpolaganja z deli človeškega telesa (7. pogl.), Poglavja 8–14 pa govorijo o obveznosti, ki izhajajo iz *Konvencije*, ter o sankcijah.

Temeljno načelo – *varovanje dostojanstva, integritete in identitete človeka* – je izraženo v 1. členu: »Pogodbence te konvencije varujejo dostojanstvo in identiteto vseh človeških bitij in vsakemu brez razlikovanja jamčijo spoštovanje njegove duševne in telesne nedotakljivosti in drugih pravic in temeljnih svoboščin v zvezi z uporabo biologije in medicine.« V 2. členu to poudari: »Koristi in skrb za človeka morajo prevladati nad izključno koristjo družbe in znanosti.« Drugo načelo, ki legitimira medicinski poseg, je *načelo obveščeniosti in pristanka* (5.-10. člen). Tretje načelo je *varovanje človeškega genoma* (11.-14. člen). O tem govorijo tudi naslednji členi (15.-22.). 26. člen govori o razmerju med besedilom *Konvencije* in drugimi predpisi in je precej nejasen: »Uresničevanje pravic in zaščitnih določb, ki jih vsebuje ta konvencija, se sme omejevati samo s takimi omejitvami, ki so predpisane z zakonom in so v demokratični družbi potrebne za javno varnost, preprečevanje kaznivih dejanj, za varovanje zdravja ljudi ali za varstvo pravic in svoboščin drugih.« Omejitve ne veljajo za določila v nekaterih predhodnih členih (26,2), toda besedilo noče posegati v sedanjo prakso glede splava. *Konvencija* noče omejevati standardov v članicah-pogodbenicah ali jim preprečevati zagotavljanje širšega varstva (27. člen).

Eno od težišč *Konvencije* je poseg v urejanje znanstvenega raziskovanja in zaščita oseb, ki niso sposobne dati svojega pristanka. S tem vprašanjem se je ukvarjalo že nekaj izjav od *Nürnberške* (1947) in *Helsinške izjave* (1964) naprej. *Konvencija* v 17. členu pojasni, da morajo države podpisnice raziskovanje tudi pravno regulirati oziroma da morajo raziskave potekati pod budnim očesom etičnih komisij. Očitno ne gre samo za zaščito posamezne osebe, ampak tudi za vrednotenje samih raziskav in diagnostičnih metod. To na strokovnem področju ni nič novega, nedvomno

²⁵ Prim. Ch. Kummer, *Biomedizinkonvention und Embryonenforschung. Wieviel Schutz des menschlichen Lebensbeginns ist biologisch 'angemessen'?*, v: A. Eser, n. d., 59-78.

novost pa predstavlja zahteva po etičnem nadzoru raziskav.

Drugo težišče *Konvencije* je varovanje zarodkov. Ker v 1. členu zahteva varovanje dostojanstva in identiteto vseh človeških bitij in jamstvo spoštovanja vsakemu brez razlikovanja, se moramo vprašati, ali gre za varovanje od začetka ali šele od določenega trenutka naprej. Svet Evrope je izdal dodatno pojasnilo,²⁶ kjer naroča varovanje zarodka od začetka naprej. Problem lahko predstavlja več dejstev: prvič, pridobivanje zarodkov (oploditev *in vitro*), dovoljenje za raziskave na zarodkih v nekaterih državah ter zlasti možnosti v genetski manipulaciji. *Konvencija* naroča, naj države, v katerih so raziskave dovoljene, zaščitijo tudi zarodke, predvsem pa da se prepove posegati v zarodno pot (*germ line*) oziroma opravljati poskuse tako, da bi pri tem pridobivali zarodke. V nekaterih državah, na primer v Nemčiji, kjer zarodek ščiti ustava, zato besedila niso niti podpisali niti sprejeli.

Konvencija predstavlja minimalne pravne standarde. Nikakor ne bi smela pomeniti zniževanja dosedanjih standardov. *Konvencija* je pomembna za države, v katerih doslej na pravnem področju še ni bilo nič storjenega in še nimajo pravnega reda. Določitev minimalnih pravnih norm hoče preprečiti oziroma omejiti erozijo prava in pospešiti mednarodne razprave o vprašanih, ki jih porajajo razvojni dosežki biologije in medicine. Smisel priporočil za pravne norme na tem področju je v tem, da lahko poenostavijo nekatere posege in internacionalizirajo določene dileme. Glede številnih vprašanj, ki se pojavljajo, bo treba izdelati dodatne protokole in standarde. Prav tako se bo treba uskladiti o vprašanih, ki zaradi prevelikih razlik v pojmovanju niso našla mesta v *Konvenciji*.

4. Etične komisije

Etične komisije niso enostavno proizvod *Konvencije*, čeprav je res, da tovrstnih komisij v mnogih članicah Sveta Evrope prej sploh ni bilo. Toda *Konvencija* je dala svoj pečat tudi temu vprašanju. Etične komisije za bioetiko je treba v sedanjem pomenu razlikovati od komisij z ideološkim in političnim predznakom in 'čistih' etičnih komisij, ki so bile 'glas vpijočega' ali zgolj posvetovalni organ, ki ga ni nihče slišal. Etične komisije so rezultat moderne medicine, ki kljub velikemu znanju ne more zares napredovati brez poskusov na ljudeh. Ukvarjajo se predvsem s problemom globalizacije, z metodologijo raziskovalnih področij in razvojem ter presojo orodij za raziskovalne intervencije. So nekakšna prednja straža vrhunske medicine ter most med medicino in družbo. Prve komisije so nastale v Ameriki sredi sedemdesetih let. V Evropi so bile prve etične komisije ustanovljene konec sedemdesetih let.

²⁶ *Explanatory Report to the Convention*, 19.

Hitre rasti etičnih komisij v zadnjih 20 letih ni mogoče vrednotiti po enem samem ključu. Zaradi pomembnosti mnenja različnih strokovnjakov o kakem vprašanju so postale nujen dejavnik pri odločitvah za nekatere posege in raziskave ter posvetovanja o njih. Etične komisije nastajajo danes tudi na drugih področjih medicinskega, strokovnega in raziskovalnega dela. Da bi lahko izkoristili njihov potencial, bi jih morala na medicinskih fakultetah spremljati ustrezna etična vzgoja.

Etične komisije imajo pri oblikovanju zaščitnih zakonov v bioetiki in ekologiji veliko vlogo, vendar se v zadnjih letih postavlja vprašanje, kako neodvisne so etične komisije: zaradi zmanjšanih državnih sredstev in zaradi velikega interesa raznih farmacevtskih družb so v okviru nekaterih nacionalnih zdravniških združenj nastala formalna merila za neodvisno delovanje komisij, ki so spričo racionalnosti znanosti in ekonomije zelo šibka varovalka. Že Francis Bacon in Descartes sta trdila, da je oziroma da bo znanstveno raziskovanje v prihodnosti *moralna* dolžnost.²⁷

Etična komisija deluje na podlagi priporočil revidirane *Helsinkiške deklaracije*, predvsem njene tokijske revizije (1975).²⁸ Sestavlja jo najmanj pet članov, od katerih so štirje zdravniki (vsaj dva visoko kvalificirana in izkušena klinika) in en pravnik. Komisija mora imeti tudi zunanje sodelavce, strokovnjake z različnih področij. Ker morajo raziskovalni projekti imeti mnenje etične komisije, se ta sestaja po potrebi. Zasedanja niso javna. Člane veže poklicna molčečnost. Sklepi komisij se sprejemajo s konsenzom. Vzdržanih glasov ni.

Status etičnih komisij v posameznih državah je dokaj različen. V Ameriki je kljub njihovi dokaj dolgi tradiciji malo medicinskih ustanov s stalno etično komisijo. Razlog za to je morda v tem, da je v njih bolj prisoten laični element. V nekaterih evropskih državah ima etično komisijo do 90% medicinskih ustanov oziroma ustanov z urejeno medicinsko oskrbo (domovi za ostarele, hospici). V Nemčiji je posvetovanje v zvezi z nekaterimi 'konfliktnimi' vprašanji obvezno.²⁹ Četudi je danes poudarek na strokovnosti članov, je prvotni cilj komisij etična (samo)vzgoja in sposobnost komunikacije med strokovnjaki različnih strok oziroma konsenz. Vzgoja in samovzgoja je lastni namen komisij in je nujen pogoje njihove učinkovitosti.³⁰

²⁷ Prim. F. Bacon, *Neues Organon*, Hamburg 1990, 267-273.

²⁸ LB II, 214-218.

²⁹ Znan je primer obveznega svetovanja v zvezi s splavom. V zvezi s tem je v Nemčiji prišlo do velikih razhajanj med Cerkvijo in Svetim sedežem, ki je svetoval, naj se cerkvene organizacije ne ukvarjajo s svetovanjem oziroma z izdajanjem potrdil o svetovanju, češ da je cilj svetovanja skoraj vedno splav.

³⁰ H. M. Saas, *Ethik-Kommissionen und andere Beratungsformen in den USA*, v: R. Toelner (izd.), *Die Ethik-Kommission in der Medizin. Problemgeschichte, Aufgabenstellung, Arbeitsweise, Rechtsstellung und Organisationsformen Medizinischer Ethik-Kommissionen*, Stuttgart 1990, 121-140.

Glede na dejavnost komisij si je treba postaviti vprašanje o pomenu etičnih izjav na medicinskem področju. *Nürnberški kodeks* (1947) je prvo tovrstno besedilo, ki je nastalo kot reakcija na proces proti zdravnikom. Reakcija je bila dvojna: a) Aleksander Mitscherlich in Fred Mielke sta s pooblastilom sindikata zdravnikov dokumentirala proces in izdala besedilo z naslovom *Znanost brez človečnosti*, ki je bilo prvotno namenjeno samo zdravnikom;³¹ b) Viktor von Weizsäcker je v času procesa v Nürnbergu napisal knjižico *'Evtanazija' in poskusi na človeku*. V njej je opozoril na dejstvo, da so bili na procesu obsojeni le zdravniki, ne pa tudi medicina. Medicinska spoznanja so ostala 'neoporečna'.³² *Nürnberški kodeks* je idealno besedilo, ki ga v praksi ni mogoče uresničiti. Vendar ob tem ostaja odprto vprašanje, zakaj se medicina tako oklepa znanstvenosti svojih metod. *Helsinška izjava* (1964), njena revizija v Tokiu (1975), Benetkah (1983), Hong Kongu (1989) in Somersetu (1996) v naslovu govori o »neterapevtskem raziskovanju na človeku«,³³ revizije *Helsinške izjave* v besedilu dopuščajo tudi sodelovanje opravično nesposobnih in mladoletnih oseb. Glavni poudarek pri neterapevtskih poskusih je na sorazmerju med tveganjem in koristjo za osebo v poskusu, pri čemer mora oseba v poskusu ostati nedotaknjena. Napetost med koristjo pacientov in interesi znanosti pa je tako velika, da *ipso facto* zahteva etično komisijo, in sicer kot dejavnik samokontrole.

Videli smo že, da *Konvencija o bioetiki* v tem pogledu močno poudarja proces obveščanja in svobodnega pristanka, in sicer tako v smeri obveščanja javnosti o raziskavah kakor tudi v zavzemanju javnosti (prava) za zaščito posameznikovih pravic in svoboščin. To ni le rezultat sodelovanja prava v etiki in medicini, ampak tudi dejstva, da metodologija modernih raziskav, posebno tako imenovani (dvakrat) slepi poskus,³⁴ *de facto* sega daleč onstran terapevtske koristi posamezne osebe. Pravno in etično varstvo oseb, ki ne morejo pristati na poskus, predvsem opozarja na izredne interese znanosti in stroke ter na možnost, da bi poskusi potekali tudi na osebah, ki jim noben medicinski poseg ne more več bistveno koristiti oziro-

³¹ Izšlo je po naročilu Zdravniške zbornice, ki je imela svoj prvi kongres po vojni v Stuttgartu leta 1948. Delo je kasneje izšlo tudi za širšo javnost (1962), in sicer pod naslovom *Medicina brez človečnosti* (prevedeno tudi v slovenščino, Ljubljana 1962). Prim. J. Milčinski, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 31-39.

³² V. von Weizsäcker, *'Euthanasie' und Menschenversuche*, Heidelberg 1947. Tudi Mitscherlich in Mielke sta ugotovila, da se je od približno 90.000 nemških zdravnikov z nacističnimi zločini umazalo roke okrog 350 zdravnikov.

³³ 'Neterapevtsko' nikakor ne pomeni, da bi lahko poskuse opravljali na zdravem človeku.

³⁴ Prim. W. Schaupp, *Humanexperiment/Heilsversuch/Heilbehandlung*, *Ethisch*, v: LB II, 243-246.

ma škoditi. S tem dobi pojem 'neterapevtski' nov pomen.³⁵ *Konvencija o bioetiki* je v tej stvari storila pomemben korak naprej, četudi ni mogoče ne upoštevati pripomb nekaterih članic Sveta Evrope, ki niso glasovale ravno zaradi pomanjkljivega stališča do nezmožnih oseb. Etična komisija pri Svetu Evrope³⁶ signalizira spremenjeno vlogo komisij in tudi večji poudarek na zunanjih sodelavcih. Namen Mednarodne etične komisije pri UNESCO³⁷ je glede tega zelo jasen: ustvariti pogoje za sprejem zakonodaje na osnovi minimalnega konsenza; izogibati se je treba dogmatizmu; cilj je praktična usposobljenost soočiti se s spremembami, ki jih prinaša s seboj znanstveni napredek.

V mnogih okoljih vlada nezaupanje, ker *Konvencija o bioetiki* nima jasne definicije osebe. Danes najštevilnejše raziskave potekajo na genetskem področju in se dotikajo predvsem zarodne poti, možnosti mutacij in posledic na vseh potomcih. Takoj za tem je treba omeniti vlogo genetike v prehrani, v predrojstvenem obdobju, v kloniranju itn. Tisti, ki so nezaupljivi do možnosti pravne ureditve tega vprašanja, poleg problema opredelitve osebe omenjajo tudi velike razlike med nacionalnimi etičnimi komisijami ter med komisijami in prakso. Sedanji proces globalizacije je večino vprašanj zaupal ekonomiji in učinkovitosti.

Proces globalizacije je tu neko sicer ne povsem razumsko vprašanje zaupal medicini, ki jo pač po *lex artis* razume kot nekaj dobrega. Raziskave same po sebi širijo možnost poseganja, toda raziskave ne nudijo zaščitnih meril, v kakšnem pomenu so posegi dovoljeni na človeku. Privzem metodološkega racionalizma v medicini zato lahko primerjamo 'strelu v meglo', tako da problemi, ki jih raziskave porajajo, niso manjši od tistih, ki jih je hotela medicina na ta način rešiti. Nov položaj spet potegne za seboj nove možnosti ravnanja, kar proces le še pospeši. Etične komisije, ki so na eni strani integralni del nastajanja novega evropskega prava,³⁸ imajo na drugi strani pred očmi novo (nastajajoče) pravo, ki mora pri obravnavanju novih področij upoštevati etična merila. Ta razvoj deloma ponazarja razvoj v Evropi v tako imenovanih procesih oblikovanja konsenza. Dejstvo je, da na področju medicinske znanosti in praktične medicine razpolagamo s pomanjkljivimi zakoni ter da je treba pri oblikovanju ustreznih predpisov nujno uporabiti etična merila. V ZDA je *National Commission for the*

³⁵ B. Freedman, *The Validity of Ignorant Consent to Medical Research*, v: T. A. Shannon, n. d., 349-360; A. Soble, *Deception and Informed Consent in Research*, v: T. A. Shannon, n. d., 361-378.

³⁶ Sestavlja jo devet članov: 2 pravnik, od katerih je eden predsednik Etične komisije pri UNESCO, 2 genetika, 1 biolog, 1 zdravnik, 1 filozof in 2 teologa s pristojnostmi na filozofskem področju.

³⁷ Prim. *Splošna izjava UNESCO o človeškem genomu in človeških pravicah* (sprejeto na generalni konferenci 11. 11. 1997).

³⁸ Prim. *Ethics and Legislation* (draft letne konference *Societas ethica*), Turku 1998.

Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research leta 1978 izdala merila za oblikovanje novega prava, katerih osnova so štiri načela iz preambule Nürnberškega kodeksa (*Belmont Report*).³⁹ Na tej osnovi se je hitro razvila tako imenovana *four-principle-way*, ki ni le temelj sodobne medicinske etike, ampak tudi novega humanitarnega prava. Tudi Svet Evrope se je v poznih sedemdesetih letih skliceval na etični konsenz, ki ga je sicer zapisal že v temeljni dokument leta 1950.

Že ko smo definirali bioetiko ter okoliščine, v katerih se je pojavila, smo bili pozorni na problem *topičnih* rešitev: ne gre niti za izdelavo čisto posebne etike niti ne za to, da bi vnaprej določali vsako posamezno dejanje. V komisijah nastopata pravo in etika v posredovalni vlogi. Podobno kot so temeljna načela – ter razmerje med njimi – utemeljena na človeškem dostojanstvu, je tudi razmerje med etiko in pravom utemeljeno na človeškem dostojanstvu, na konsenzu med njima oziroma na enakosti obeh. V evropski tradiciji so postale konvencije pravno zavezujoča besedila, čeprav vsebujejo v prvi vrsti le etično sporočilo oziroma konsenz o etičnih načelih. *Applied ethics* odraža interdisciplinarni značaj komisij, družbeno participacijo in poznavanje znanstvene pristojnosti in možnih zapletov. To seveda ne zmanjša problema oblikovanja konkretne sodbe, ki jo zahteva etični premislek oziroma 'človeško dostojanstvo'. Moč in smisel temeljnih etičnih načel je v tem, da postavljajo okvir, ki se ga je treba držati v konkretnem ravnanju, nikakor pa ne v tem, da bi bila pozitivni vir bodočih pozitivnih pravnih norm. Če bi kdo pričakoval, da bo vse, kar potrebuje za svoje delo, našel v pozitivnih normah, da mu bodo etična načela vse razjasnila in mu ne bo treba presojati in sprejemati odločitev, se je že odločil ukiniti razliko med etiko in pravom. Bioetika ni edino področje, na katerem je razlikovanje in povezovanje etike in prava tako pomembno, je pa verjetno specifično, in sicer zaradi moje osebe (zavezujočega etosa in osebnega značaja) in zaradi edinstvenosti osebe sočloveka, ki ga srečujem. Zato je pomembno, da hkrati s prizadevanjem priznati posebnost enega in drugega ne tvegamo nepremišljene ločitve med njima. Po Kantovem prepričanju je naloga prava v tem, da zbliža svobodo ene s svobodo druge osebe. Pravo ne sme ukiniti različnosti oblik etosa – oziroma sploh osebnostnega značaja etosa – ter vse skržiti na legalnost. Etični konsenz ima torej vlogo merila v ustavi. Na podoben način je mogoče med seboj primerjati narodno in mednarodno pravo, ki se ne smeta niti povsem ločiti niti se med seboj stopiti. To predvideva tudi *Konvencija o bioetiki*. Nadnacionalno pravo ne bi bilo več pravo, če bi povzročilo erozijo nacionalnega prava. To je treba upoštevati zlasti v našem primeru: z vidi-

³⁹ Spoštovanje osebe (avtonomija), neškodovanje, dobrodelnost, pravičnost. Prim. L. Honnefelder, *Medizinische Ethik*, v: *LB II*, 652-661, pos. 665-666; M. Zwitter, *n. d.*, 75 sl.

ka globalizacije se pravila (kodiranje) vedno bolj širijo na svetovni ravni. Toda iluzija o etično-pravni regulaciji, ki bi zajemala cel svet, je nevarna, saj bi to pomenilo izgubo merila (ustave). Bolj kot je neka ureditev nadnacionalna, bolj bi morala upoštevati ustavo posamezne države. Nادنacionalno pravo namreč nacionalnih zakonodaj ne nadomešča, ampak jih predpostavlja.⁴⁰

5. Sporni posamezni vidiki *Konvencije* ter pravni položaj v Evropi

Že omenjena kritična točka *Konvencije* v 17. in 18. členu – členu govorita o neterapevtskem raziskovanju na osebah ki ne morejo privoliti in o raziskavah na zgodnjih zarodkih (*in vitro*) – razkriva ne le problem nepojasnjenega pojmovanja dostojanstva osebe, ampak tudi dokaj velike razlike glede zaščite oseb in zarodkov in minimalnih standardov na nacionalni ravni.⁴¹ Nakazuje namreč položaj, v katerem zagotavljajo 'normalno' zaščito predpisi z drugih področij, na primer na področju odnosov med starši in otroki, medtem ko v medicinskem postopku ni ustreznih kumulativnih norm, da bi preprečile tako imenovano *habeas corpus* dejanje. V nekaterih državah – deloma tudi pri nas – so sprejeli posebne zakone, ki se na primer nanašajo na zdravila, na pripomočke in na varovanje pred radioaktivnim sevanjem, s katerimi naj bi dodatno pojasnili razumevanje restriktivnih določil *Konvencije*. Ti pa skoraj nimajo vpliva na zaščito zgodnjega embrija. V slovenski javnosti se je celo širila miselnost, kakor da bi *ZZNPOB* moral širiti krog pravic in njihovih uporabnikov, ne pa da gre za upoštevanje restriktivnih načel bioetike oziroma za njihovo pravno uveljavitev. V Angliji, kjer na tem področju zeva velika pravna praznina in se številni eksperti v zadnjih letih prizadevajo izdelati pravne osnutke za raziskave na osebah, ki ne morejo privoliti, oziroma na zgodnjih embrijih, ugotavljajo, da bi bila kategorična prepoved nesmiselna tudi zato, ker se raziskave ne nanašajo na osebe, ampak na vzroke bolezni, ter da je vprašanje zastopnikov v takem primeru nepomembno.

⁴⁰ Prim. P. Kirchhof, *Freiheit in der Gemeinsamkeit der Werte. Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst mitverantwortet*, v: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22. 5. 1999, str. 8.

⁴¹ To med drugim izpričuje besedilo 16. člen *ZOPDCT*: »Deli telesa mrtvega splavljenega zarodka se smejo odvzeti za presaditev pod pogojem, da je ženska, ki je zarodek nosila, v to privolila, po tem, ko je dobila izčrpna pojasnila o namenu nameravanega posega. Tkiva zarodka se smejo odvzeti in uporabiti z odobritvijo Medicinsko-etične komisije pri Ministrstvu za zdravstvo in če za to obstajajo posebni razlogi. Zdravnik, ki opravi prekinitve nosečnosti, ne sme sodelovati pri odvzemu in presaditvi in ne sme biti povezan s temi postopki ali kakorkoli zainteresiran zanje. Zaradi nameravanega odvzema ni dovoljeno spreminjati odločitve, postopkov, časa in drugih okoliščin prekinitve nosečnosti.«

Pravna praznina je dobrodošla na področju neterapevtskih raziskav na zgodnjem embriju.⁴² Zato predlagajo, da bi z novim zakonom zaobsegli celotno področje skrbstva.

V evropskih razpravah o dopustnosti raziskav na (zgodnjem) embriju se pojavljata dve bistveno različni stališči. Po enem pojmovanju je embrij človeško bitje od spočetja naprej, kar pomeni, da je subjekt prava v istem pomenu kot rojen človek. Po drugem pojmovanju pa je embrij vsekakor človeško bitje v biološkem smislu, moralno in pravno pa še ni subjekt prava/pravic. Vsi seveda na splošno priznavajo, da je treba (zgodnji) embrij zaščititi pred zakonodajo prav zato, ker razpolaga s potencialom, da se bo razvil v človeka v pravnem in moralnem smislu. To pa ne pomeni, da bi morali kategorično prepovedati raziskave, katerih (posreden) cilj oziroma predmet bi bili embriji.⁴³ Namesto da bi kategorično prepovedali, bi morali stremeti za tem, da bi se morebitne raziskave držale določenih pogojev.⁴⁴

Pred sprejemom *Konvencije o bioetiki* je v EU to vprašanje imelo pravno urejeno sedem držav,⁴⁵ zunaj EU pa le Slovaška (1994). Na Irskem

⁴² Tu sicer *Konvencija* (člen 18) jasno prepoveduje vplivati na zarodno pot oziroma ustvarjati zarodke v raziskovalne namene. Pojem 'zgodnji embrij' se uporablja v netipičnem smislu za oplojeno jajčece *in vitro*, in sicer za čas od spočetja do prenosa v mater, čeprav v tem času ne gre za embrionalni razvoj v pravem pomenu besede, ampak le za mitozo.

⁴³ Tu so mišljene na primer raziskave penetracijske sposobnosti semenčic. Prim. R. Löw, *Natur und Ethik*, v: R. Löw – R. Schenk (izd.), *Natur in der Krise*, Hildesheim 1994, 13-29.

⁴⁴ Tako je bilo stališče *Evropske skupine za etiko v znanostih in novih tehnologijah* pri Evropski komisiji (18. 11. 1998). Nav. po J. Taupitz – H. Schelling, *n. d.*, 99 s.

⁴⁵ Nemčija, Avstrija, Danska, Francija, Španija, Švedska, Velika Britanija. Na Irskem raziskave na zarodkih prepoveduje ustava. V Nemčiji, kjer je embrij zaščiten z ustavo od spočetja naprej, je prepovedano vsako raziskovanje na embrijih (1991), ki ne služi neposredno prizadetemu embriju (z ozirom na prevladujoče mnenje, ki izvira iz Kantove etike, da človeka ni dovoljeno imeti za sredstvo za doseg nekega cilja), v Angliji je raziskave ureja *Human Embriology and Fertilisation Act* (1990), ki dovoljuje raziskave do 14. dne po spočetju, potrošnje kakor tudi proizvodnjo embrijev v raziskovalne namene. Zakon se sklicuje na tako imenovani *Warnock Report* (1984). Tega leta je *Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embriology*, ki jo je sestavljala skupina ekspertov z različnih področij in jo je vodila Mary Warnock, le ugotovila, da britanska pravna tradicija zarodku ne zagotavlja pravice do življenja, ker ni 'oseba'. Medtem ko je pri glasovanju hotela raziskave prepovedati le manjšina v komisiji, pa je komisija sprejela mnenje, da je treba človeškemu zarodku nuditi neko pravno zaščito, ker pripada človeški vrsti, ne pa absolutne. Zato je Komisija predlagala, naj se raziskave omejijo na 14 dni po spočetju, in sicer pod pogojem, če ni nobene druge možnosti za ustrezne raziskave. Komisija je na splošno dovolila proizvodnjo embrijev v raziskovalne namene oziroma nastanek embrijev, ki so posledica raziskave zarodne poti.

raziskovanje prepoveduje ustava. V Italiji⁴⁶ in Belgiji ter na Portugalskem obstajajo le nezavezujoča stališča področnih etičnih komisij oziroma zdravniških poklicnih združenj. Raziskovanje na embrijih je pogojno dovoljeno na Danskem, v Franciji, Veliki Britaniji, na Švedskem in v Španiji. Pri nas je po sedanji zakonodaji pridobivanje zarodkov za raziskovalne namene oziroma raziskovanje na zgodnjem zarodku prepovedano,⁴⁷ čeprav človeško bitje od spočetja do rojstva ustavno ni zaščiteno.

Glede na ta velika razhajanja se včasih poraja vprašanje, ali je ta mednarodni dokument sploh potreben. Nenazadnje se s tem vprašanjem ukvarjajo tudi drugi mednarodni dokumenti, na primer revidirana Helsinška deklaracija (1996) ali Lizbonska deklaracija o pravicah pacientov (1995), ki jo je izdalo svetovno zdravniško združenje. Toda glede na dejstvo, da gre za mednarodno pogodbo, katere standarde morajo države članice neposredno vnesti v svoj pravni sistem, ter da je v nekaterih področnih strokovnih krogih – na primer v ZDA – čutiti prizadevanja, da bi morali omehčati standarde Helsinške deklaracije,⁴⁸ je ta pogodba nujna. Pri tem ne gre le za zaznavanje teženj znanosti, da si svoj prostor zavaruje z zakoni, ki nasprotujejo stanovskemu etosu delavcev medicini, ampak tudi vpliv Konvencije na druge mednarodne dokumente, na primer na UNESCO-vo *Splošno deklaracijo o človeškem genomu in človekovih pravicah* (1999), ki med drugim upošteva standarde *Konvencije*. Z istimi razlogi, kakor menita Jochen Taupitz in Holger Schelling,⁴⁹ pa jo lahko zavrremo tam, kjer je nedorečena.

Sklep

Konvencija o bioetiki je mednarodna okvirna pogodba, ki ima nekaj podobnosti s podobnimi dokumenti na področju varstva okolja. Zanje je značilno, da se namesto družbenih in gospodarskih ciljev ter ciljev znanosti zavzemajo za človekov blagor. Nekatera merila so zelo splošna; kljub temu, da se glede njih podpisniki formalno strinjajo in so pravno zavezujoča, je vprašanje, kakšne bodo njihove konkretne posledice. Države z visoko ravnojo zaščitne to doživljajo kot razočaranje, v državah z nizko ravnojo zaščitne pa predvideni standardi neredko povzročajo polemike o smiselnosti take zaščitne in o izgubi dosedanjih 'pravic'. Pri tem navadno spregledajo prednosti take pogodbe, ki šele omogoča politično neobreme-

⁴⁶ V. David, *n. d.*, 85 ss.

⁴⁷ *ZZNPOB*, člen 33, prim. člene 30-32.

⁴⁸ J. Taupitz, *Forschungsfreiheit und Forschungskontrolle in der Medizin – zur geplanten Revision der Deklaration von Helsinki*, v: *Medizinrecht* 8 (1999), 402 ss.; E. Doppelfeld, *Biomedizinische Sachverhalte und ärztliches Ethos. Regelungsansätze aus der Ärzteschaft*, v: A. Eser, *n. d.*, 79-93.

⁴⁹ J. Taupitz – H. Schelling, *n. d.*, 108 s.

njeno razpravo znotraj nacionalnih okvirov. Povsem verjetno pa je, da bi bolj natančne določitve v *Konvenciji* preprečile, da bi jo podpisale države z nizkim standardom zaščite posameznega oziroma posameznikovega življenja pred družbo. Tu je tudi mesto *etičnih komisij*, katerih naloga je, da nacionalne razprave in dileme čimbolj vključijo v mednarodno ureditev, ki se začinja tudi na tej ravni, in s tem poudarijo pomen nacionalnih zakonodaj. S tega zornega kota ni težko ugotoviti, da nekatere pomanjkljivosti *Konvencije* niti niso pomanjkljivosti, ampak naloga vmesnega člana, minimalnega soglasja, ki bo lahko kasneje v nekem dodatnem protokolu bolj difrenciran, in sicer tudi z vidika etične refleksije.

V ozadju *Konvencije* prevladuje prepričanje, da lahko etična refleksija pomembno dopolni vodilna moralna prepričanja v posameznem narodu/državi in njegovih/njenih pravnih strukturah. To lahko skratka pomeni začetek nove učne ure v pripravi skupnega evropskega oziroma mednarodnega prava. Medtem ko J. Taupitz zavrača mnenje nekaterih etikov, na primer D. Mietha, da bi morala *Konvencija* doseči soglasje glede temeljnih etičnih pojmov, pa poudarja, da bi morale nacionalne etične komisije zelo resno izoblikovati svoj način dela na mednarodni ravni. Ravno omenjeni 17. člen *Konvencije*, ki je verjetno njena najbolj šibka točka, predvideva izjavo, ki bi jo lahko motivirala partnerska pogodba in bi na zunaj interpretirala legalno učinkovitost prepovedi/omejitve v nacionalnem okvirju.

Povzetek: Anton Mlinar, *Konvencija o bioetiki* in pomen etičnih komisij

Konvencije prinašajo v družbeno-etični in pravni prostor nekatere novosti, ki se v širšem smislu nanašajo na tako imenovano skupno evropsko pravo (*ius commune*) in na pravno transformacijo temeljnih človekovih pravic, v ožjem smislu pa opredeljujejo vlogo etike/moralne filozofije kot enakopravnega sogovornika na področju skupne zakonodaje. V zadnjih letih je bila nedvomno najbolj odmevna tako imenovana *Konvencija o bioetiki*. V sebi povzema medicinsko etično izročilo od Nürnberga (1947) naprej ter sklepa in na novo odpira *Helsinško izjavo* (1964) ter njene revizije. Že *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950) nakazuje, da verjetnost spodrseljavev na moralnem in pravnem področju pogojujejo premočni družbeni cilji, nejasne opredelitve človeškega dostojanstva ter njegova preveč abstraktna obveznost. V razpravi nameravam predstaviti sedanji položaj na tem področju, posebno z ozirom na razmere v Sloveniji, pokazati na tiste nedorečenosti *Konvencije o bioetiki*, ki praktično izničijo njeno vlogo v delu etičnih komisij ter nakazati potrebe te prednje straže vrhunske medicine in biologije.

Ključne besede: bioetika, človeški genom, človeško dostojanstvo, etična komisija, Konvencija o bioetiki, minimalni pravni standardi, medicinska etika, zgodnji embrij.

Summary: **Anton Mlinar, *Convention on Bioethics and the Importance of Ethics Commissions***

Conventions bring some new issues into the social-ethical and legal realms. These new issues refer to the so-called common European law (*ius commune*) and to the legal transformation of the fundamental human rights. In the narrow sense, they define the role of ethics/moral philosophy as an equal partner when discussing common legislation. In the recent years the document arousing considerable public attention has been the so-called *Convention on Bioethics*. It summarizes the tradition of medical ethics since Nuremberg (1947) as well as concludes and re-opens the *Helsinki Declaration* (1964) and the revisions thereof. Already *European Convention on Protection of Human Rights and Fundamental Liberties* (1950) points out that the probability of failures in the moral and legal areas is caused by too strong social aims, unclear definitions of human dignity and by the too abstract obligation thereof. The treatise intends to deal with the present situation, especially with regard to the conditions in Slovenia, to show those half-measures contained in the *Convention on Bioethics* that practically annihilate its role in the operation of ethics commissions and to point out the needs of this vanguard of top medicine and biology.

Kew words: bioethics, human genom, human dignity, ethics commission, Convention on Bioethics, minimum legal standards, medical ethics, early embryo.

Jože Krašovec

Poročilo o tiskovni konferenci ob izidu osnovne izdaje Svetega pisma in knjige Med krivdo in spravo akademika Jožeta Krašovca

Osnovna izdaja Svetega pisma je izšla novembra 2000 pri založbi Svetopisemska družba Slovenije, knjiga *Med krivdo in spravo* pri založbi Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Dela / Opera 54, 2000, 581 + 40 barvnih fotografij. Del naklade je založila Svetopisemska družba Slovenije.

Tiskovna konferenca je bila dne 28. novembra 2000 v dvorani Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Da je bila dvorana nabito polna, je omenil celo novinar Marijan Zlobec v časopisu *Delo* (leto XLII, št. 277, sreda 29. novembra 200, str. 9). V pozdravnem nagovoru so občinstvo pozdravili predsednik SAZU akad. prof. dr. France Bernik, minister za znanost in tehnologijo dr. Lojze Marinček, predsednik Svetopisemske družbe Slovenije ing. Janko Jeromen in prodekan Teološke fakultete doc. dr. Bogdan Dolenc. Predstavitev obeh knjig so opravili po vrstnem redu akad. prof. dr. Jože Krašovec, podpredsednik SAZU akad. prof. dr. Kajetan Gantar in dopisni član SAZU Alojz Rebula.

Dne 7. decembra je Teološka fakulteta priredila akademijo ob Tednu Univerze na to temo in je pripravo prireditve poverila Jožetu Krašovcu. Poleg njega je na prireditvi z referatom nastopil še prof. dr. France Rozman, ki je pravkar izdal komentar knjige Razodetja in je pred nedavnim na predlog katedre za svetopisemske vede dobil naziv zaslužnega profesorja. Naslov njegovega nagovora je bil »Predvidevanja«. S predlogi o sodelavcih prireditve je sodeloval prof. Jože Faganel, spored je povezovala študentka 2. letnika Teja Pribac. Ta je bistvene ugotovitve akademika Gantarja vključila v vezno besedilo, Krašovec je svoj referat predelal tako, da je bil osredotočen na temeljna teoretična vprašanja prevajanja, prispevek Alojza Rebule pa sta izmenično brala študentka in študent.

Referati na tiskovni konferenci v dvorani SAZU se glasijo:

1. Jože Krašovec: Rast Svetega pisma

Sveto pismo danes širom po svetu imenujejo »Knjigo knjig«, ker izmed vseh knjig sveta najbolj določa vrednostne norme in etiko človeštva. To

dejstvo je paradokсно, saj je Sveto pismo najbolj zrel sad sorazmerno majhnega izraelskega naroda, ki je skozi vso svojo zgodovino branil svojo samobitnost v spopadu z močnejšimi gospodarji. Iz Svetega pisma in drugih judovskih virov vse do danes veje kritično in odklonilno hebrejsko stališče do vseh drugih narodov; Judje vse označujejo kot »pogane«, ki nimajo pravega ali popolnega spoznanja niti o Bogu niti o človeku. Temu je tako, ker govorijo karizmatični voditelji in preroki, ti pa niso kritični samo do tujih narodov, temveč tudi do razvad svojega ljudstva. Temeljna motivacija njihovega delovanja ni skrb za nacionalno identiteto, čeprav so Izrael vedno imeli za izvoljen narod, ki bo zaradi Božje prizanesljivosti preстал vse preizkušnje. Zavzemali so se za duhovno in moralno identiteto. Njihova edinstvena sposobnost za globinsko, bivanjsko doživljanje in presojanje stanja človekove duše je razlog temu, da je judovsko in krščansko duhovno in kulturno izročilo kljub nenehni zavesti izvoljenosti izmed vseh narodov med vsemi svetovnimi religijami in kulturami najbolj univerzalno. Vsebinska vsota Svetega pisma in judovske kulture sploh je univerzalna, ker je takšna že v zasnovi, ki je določala njeno zgodovinsko rast.

Znanstvena eksegeza veliko govori o virih v Peteroknjižju in v drugih zgodovinskih knjigah, o avtentičnih govorih prerokov in dodatkih njihovih urednikov ali redaktorjev, o izročilih modrostne smeri in o dokončni uredniški ali redakcijski uskladitvi v sedanjem obsegu starozaveznih knjig, o avtentičnih Jezusovih besedah ter o vplivih judovstva in helenizma v uredniški dejavnosti novozaveznih piscev. Primerjalne raziskave hebrejskih virov znotraj celotnega starega Bližnjega vzhoda razkrivajo izjemno velik delež tujih virov. Hebrejci so v svojo religijo in kulturo vedno brez težav vključevali vse, kar je bilo po svojem bistvu odprto, presežno, bivanjsko dognano in prečiščeno in torej univerzalno. Stara tuja in domača izročila so spajali v živem toku svoje lastne zgodovine ter resničnost izročila preverjali sredi vzponov in padcev posameznikov in cele skupnosti v sprotnih življenjskih preizkušnjah. Izkušnja ob posameznih primerih – *élan vital* – jim je omogočala zanesljivo sintezo. Resničnost Svetega pisma se torej kaže v spoju bivanjske individualnosti in sintetične univerzalnosti.

Zaradi edinstvenega duhovnega in kulturnega pomena so prevajalci in razlagalci Svetega pisma vedno čutili zelo veliko odgovornost do zaupane jim naloge. Prevajanje Svetega pisma ni toliko ljubiteljska dejavnost kot mandat, ki jim ga zaupa skupnost. Klasiki teorije o prevajanju na splošno so pogosto razodevali svoje stališče glede specifičnih zahtev pri prevajanju Svetega pisma. Tudi tisti, ki so se sicer zavzemali za prosto prevajanje, so bili prepričani, da za Sveto pismo veljajo posebna merila glede točnosti prevajanja.

Leta 1980 smo tudi slovenski biblicisti v okviru Teološke fakultete začeli pripravljati dolgoročni projekt novega, standardnega prevoda Sve-

tega pisma. V zavesti zahtevnosti in odgovornosti pred vso slovensko javnostjo smo k projektu povabili priznane jezikoslovce s Filozofske fakultete. Med drugim smo k sodelovanju pritegnili predstavnike protestantskih skupnosti. Delo je steklo v pospešenem ritmu. Leta 1984 je že izšel novi prevod Nove zaveze z obsežnimi uvodi, opombami in referencami. Priprava prevoda zelo obsežne in izjemno zahtevne Stare zaveze je potekala bolj počasi. Toda raziskovalno delo in izkušnje skupinskega dela so krepili zavest, da je celoten komentirani prevod treba pripraviti nadvse skrbno, tudi če bo zaradi tega treba čas priprave podaljševati. Naporno individualno delo prevajalcev in lektorjev ter usklajevanje celote je bilo končano leta 1996. Jeseni 1996 smo v Sloveniji dobili prvi komentirani prevod Svetega pisma z vsem aparatom, ki ga vsebujejo najslavnejše izdaje Svetega pisma drugod po svetu. Kakovost te izdaje, veliki mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma, ki smo ga pod pokroviteljstvom Slovenske akademije znanosti in umetnosti izvedli v Cankarjevem domu v Ljubljani ob izidu Svetega pisma, in vzporedna razstava Biblije na Slovenskem v Narodni galeriji so sloves slovenske kulture in znanosti ponesele na vse celine sveta.

Takoj se je pokazala potreba po tako imenovani žepni ali osnovni izdaji Svetega pisma. Zato smo prevajalci nadaljevali svoje delo v smislu revizije prevoda za osnovno izdajo, ki ima samo tekstnokritične pripombe. Spomladi jubilejnega leta 2000 smo to delo končali, potem se je začela priprava za tisk. Kakor vedno, je tiskarna tudi tokrat za izdajo potrebovala več časa, kakor je bilo dogovorjeno. Upati je, da bo odslej Svetopisemska družba Slovenije imela vedno na voljo vsaj dve izdaji novega prevoda Svetega pisma: študijsko in osnovno. Študijska izdaja ima knjige Stare zaveze razporejene po hebrejskem, osnovna pa po krščanskem izročilu kanona, ki temelji na razporeditvi knjig v Septuaginti.

Kot odgovorni nosilec projekta novega prevoda bi se ob tej priložnosti želel posebej zahvaliti vsem sodelavcem iz vseh ustanov. Trije člani Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ki sodelujemo na tiskovni konferenci, smo soprevajalci. Posebna zahvala velja vodstvu Svetopisemske družbe Slovenije, posebno uredniku gospodu Matjažu Črničcu, ki je iz prve izdaje celotnega prevoda izločil tekstnokritične pripombe za osnovno izdajo in ob preverjanju številnih drugih izdaj prevajalcem predlagal številne druge primere v presojo. Računalniško podprto uredniško delo ga je tako motiviralo, da je postal vabljeni predavatelj računalniških programov za Sveto pismo širom po svetu, predvsem v Združenih državah Amerike.

Skupno delo v projektu novega prevoda Svetega pisma je bilo za vse sodelavce zelo spodbudno. Rastla je zavest odgovornosti, nujnosti skupinskega dela in volja po znanstveno - literarnem pristopu v interpretaciji. Moja osebna dvojezična monografija z naslovom NAGRADA, KAZEN IN ODPUŠČANJE, ki je izšla lani, in ta, ki jo predstavljamo danes pod

naslovom MED KRIVDO IN SPRAVO, je v zametkih in delih nastajala v obdobju priprave novega prevoda Svetega pisma. Toda takrat še ni prišel čas za izdajo, ker ni bilo časa za dokončno uredniško usklajevanje. Monografija MED KRIVDO IN SPRAVO prinaša mojo celotno dose-danjo osebno bibliografijo iz obdobja od leta 1970 do leta 2000, nekoliko prirejen prevod moje doktorske disertacije o antitetičnih strukturah v hebrejski poeziji s Filozofske fakultete Hebrejske univerze v Jeruzalemu in številna predavanja ali članke, ki so nastajali v obdobju dvajsetih let.

Osebna bibliografija obsega celoten pregled moje dejavnosti doslej. Bibliotekarki Simoni Frankl iz Biblioteke Slovenske akademije znanosti in umetnosti se iskreno zahvaljujem, da je v dobrih dveh letih ob pogostih posvetih z menoj skladno s pravili sistema COBISS uredila in dopolnila mojo bibliografijo. Obenem se iskreno zahvaljujem gospodu dr. Petru Weissu, da ji je pomagal gradivo prirediti za objavo v knjižni obliki.

Prvi del monografije je literarne narave. Študija o antitetičnih strukturah v hebrejski poeziji je prva študija te vrste sploh in je bila leta 1984 v angleščini objavljena pri sloviti akademski založbi E. J. Brill v Leidenu na Nizozemskem. Ker je angleška izdaja že pošla, je toliko bolj dobrodošel slovenski prevod, ki ga je večinoma pripravila gospa Marija Brezigar, lektoriral pa ga je dr. Marjan Dolgan. V drugem delu monografije so številni prispevki biblično-teološke narave, v tretjem pa tudi takšni, ki se tičejo dramatične konstelacije novejšega družbenega položaja v Sloveniji. Celotna monografija obravnava različne vidike polarnosti med krivdo in spravo, saj je prav to tudi temeljna tematika vsega Svetega pisma in celotnega judovsko-krščanskega izročila. V sklepni fazi je celotno gradivo lektorirala gospa Irena Avsenik Nabergoj, gospa Evita Lukež je pripravila načrt preloma in bdela nad izvedbo, gospod Uroš Čuden je tehnično pripravil prelom, dr. Peter Weiss je opravil korektorsko kontrolo, gospod Matjaž Rebolj je z uporabo računalniškega programa pripravil imensko in vsebinsko kazalo. Monografijo smo popestrili s 40 barvnimi fotografijami iz Svete dežele iz zbirke petih udeležencev študijskega potovanja po Sveti deželi. Izbrali smo takšne slike, ki izražajo kontrast, ki spominja na polarizacijo med krivdo in spravo. Slike niso samo za oči, temveč predvsem za premislek, ker smiselno dopolnjujejo celotno monografijo.

Vsi sodelavci so navedeni v kolofonu knjige. Na tem mestu se vsem toplo zahvaljujem za njihovo plemenito in prijazno sodelovanje. Na drugi strani sta navedena dva sofinancerja: Ministrstvo za znanost in tehnologijo in Telekom Slovenije. Vsem odgovornim, ki so prijazno prišli nasproti, se iskreno zahvaljujem. Posebej velja omeniti predsedstvo Slovenske akademije znanosti in umetnosti in njen II. razred, ki mu pripadam. Zahvaljujem se predvsem kolegom akademikom, izrednim in do-

pisnim članom za naklonjenost in vsem uslužbencem Uprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti za izjemno prijazno sodelovanje.

2. Kajetan Gantar: Razpetost med začetkom in koncem

Knjiga *Med krivdo in spravo* odpira vpogled v izredno bogato in vsestransko avtorjevo tridesetletno znanstveno, strokovno in publicistično dejavnost akademika prof. dr. Jožeta Krašovca. Na začetku je impresivna bibliografija avtorjevih objav in del, ki obsega kar 37 strani!

V bistvu je knjiga zelo heterogena, sestavljena iz treh vsebinsko in oblikovno raznolikih delov. Izhodišče vseh objav v knjigi je Sveto pismo, ki mu je avtor posvetil vse svoje življenjske energije in na katerega se vedno spet sklicuje, tudi kadar gre za razreševanje mučnih dilem naše aktualne vsakdanjosti. Sveto pismo interpretira kot vir najgloblje modrosti in absolutno veljavne moralne norme; hkrati pa v njem odkriva neverjetno raznolikost literarnih zvrsti in neizčrpno bogastvo simbolne govorice.

Omenjena heterogenost deluje kot prijetno počivljajoč moment, saj bralec nikoli ne more niti približno predvideti, kam ga bo peljala naslednja stran ali naslednji prispevek v knjigi. Po drugi strani pa se bralec včasih nehote sprašuje, kako je kak prispevek zašel v knjigo z naslovom *Med krivo in spravo*. Očitno sta *krivda* in *sprava* samo dva osnovna pola, med katerima se gibljejo tudi drugi avtorjevi znanstveni in miselni napori.

In vendar vse prispevke združuje nekaj skupnega. Če bi govoril z aristotelsko govorico, bi rekel, da jih vežeta skupna *arché* in *télos*:

Po eni strani jim je skupna *arché* – že omenjeno biblično izhodišče. Po drugi strani jim je *télos* – rdeča nit, ki povezuje heterogene člene – premostitev razdalje med krivdo in spravo. Gre za problem, ki je pred tisočletji usdno zaznamoval izraelsko narodno skupnost. Ta problem je nadvse aktualen tudi danes in pri nas, je usoden za razklansot sodobne slovenske družbe. To pa daje knjigi poleg akademske znanstvene akribije tudi njeno osvežujočo aktualnost.

Kot rečeno, je knjiga sestavljena iz treh sklopov prispevkov:

Prvi sklop ima naslov *Eksegeza antiteze med krivdo in spravo*. Nekakšna slovenska verzija tiste študije, ki je najprej izšla pri založbi Brill v Leidenu v angleščini in z njo si je avtor pred 16 leti ustvaril ime v mednarodnem znanstvenem svetu. Študija temelji na eksaktnem poznavanju in upoštevanju filologije in literarne teorije, retorike in stilistike, semitistike in grecestike. Študija, ki na prvi pogled izhaja iz detajlne, včasih naravnost matematično eksaktne analize formalno stilnih značilnosti, pa se vendar ne izgublja v golem formalizmu, ampak v ozadju stilistične forme odkriva vsakokratno idejno jedro, ki daje besedni figuri njeno popolno odmevnost in osmišlja njen položaj v kontekstu. Ali kot je zapisal avtor:

Svetopisemske antiteze so v bistvu vse moralno kvalificirane: zlo // dobro, tema // luč.

Zanimivo je, da Krašovčevo preučevanje in raziskovanje biblične semantike, stilistike in retorike v času, ko je nastajalo (pred dvajsetimi leti), nikogar (tudi takratnih oblastnikov) ni motilo, dokler niso odkrili, da ga onkraj formalnih značilnosti zanima tudi vsebinsko poročilo teh figur in načinov izražanja. Takrat pa so ga, da bi ga utišali, postavili pred sodišče.

Temu sledi drugi del knjige – serija interpretacij vzorčnih poglavij iz starozaveznih knjig, predvsem iz prerokov in psalmov, pod naslovom *Biblična teologija krivde in sprave*, ki so večidel izhajale v Bogoslovnem vestniku in v nekaterih drugih periodičnih publikacijah.

Tudi v teh prispevkih avtor vsakič izhaja iz literarne interpretacije posameznega poglavja ali bibličnih odlomkov, iz razčlenbe besednega gradiva, predvsem iz poglobljenega poznavanja vseh plasti hebrejščine in drugih semitskih jezikov. Nato pa odstira zgodovinsko ozadje in vrta v globino, dokler ne izlušči osrednjega idejnega sporočila. Kot zlata nit se tudi skozi vse te interpretacije vleče mračno izhodišče krivde in svetla vizija sprave – dve skrajnosti, med katerimi se giblje tematika vseh prispevkov. Gre za zanimive interpretacije o hudem duhu, o zgodovini in prazgodovini v prvih poglavjih Geneze, o konfliktu med vero in kulturo oziroma o inkulturaciji, o nerazvezljivosti zakonske zveze itd.

In nato ima knjiga še tretji del pod naslovom *Pogledi na probleme v sodobni družbi*. Prispevki tega dela bi morali zanimati ne samo teologe in bibliciste, ampak tudi sociologe in zgodovinarje polpreteklega obdobja. V teh prispevkih se avtor zelo odkrito sooča z agresivno antikulturo in antireligiozno ideologijo, ki je zelo močno navzoča v slovenskem prostoru.

Tu je npr. zanimiva in izčrpna dokumentacija o nekem sodnem procesu pred ljubljanskim sodiščem, ko je bil avtor leta 1984 (samo nekaj let pred razpadom socialistične Jugoslavije!) obsojen na mesec dni zapora. Zaradi strahu pred odmevnostjo v inozemstvu je bila obsodba sicer pozneje razveljavljena. Zanimivo je, kako goreče si je takratni tožilec prizadeval za obsodbo, in to v času, ko so nekateri drugi tožilci v podobnih primerih t. i. verbalnih deliktov obtožbe umikali z obrazložitvijo, da gre za zanemarljivo malenkost (pač po načelu rimskega prava – *parva non curat praetor*).

Tu so poglavja o zelo aktualnih temah (časopisna cenzura, izločitev in ponovna vključitev Teološke fakultete v sestav Univerze, manipulacija s protestantizmom itd.), vsepovsod pa navaja tudi izčrpno dokumentacijo.

Za zaključek naj omenim samo neko avtorjevo misel, ki bi jo lahko zapisali tudi kot motto celotne knjige: *Sprava v pravem pomenu besede ni preprost ritual, ni iskanje grešnega kozla, še manj pragmatični kompromis.*

Na današnji tiskovni konferenci bi kot o drugi publikaciji moral spregovoriti tudi o priročni izdaji prevoda Svetega pisma: v čem se ta izaja razlikuje od komentiranega standardnega prevoda iz leta 1996.

Žal mi knjiga, ki bi morala biti natisnjena že oktobra, še ni prišla v roke, zato o njej tudi ne morem kompetentno spregovoriti.

Lahko pa zastavim vprašanje: Zakaj je Svetopisemska družba Slovenije slovensko knjigo dala tiskati na Nizozemsko, v tiskarno, ki se očitno ne drži dogovorjenih rokov? Ali si morda ta tiskarna predstavlja Slovenijo kot neko zaostalo balkansko provinco, kjer je zamujanje dogovorjenih rokov nekaj normalnega in so prebivalci lahko samo veseli in ponosni, če se jim kaka knjiga tiska v tujini?

Trubarjevi in Dalmatinovi časi, ko je bilo treba Biblijo in biblične knjige tiskati v tujih deželah in nato v sodih prevažati čez mejo, so že zdavnaj nepreklicno minili. Naše tiskarne premorejo vrhunsko tiskarsko tehniko, na katero smo lahko ponosni. Pred leti so z vzornim natisom jubilejnega prevoda Nove zaveze in nato še z natisom prevoda celotnega Svetega pisma dokazale, da znajo biti kos najzahtevnejšim tipografskim standardom in da se tudi dogovorjenih rokov držijo bolj kot marsikatero podjetje v tujini. Našega vključevanja v Evropo si ne morem predstavljati tako, da bomo poslej slovenske knjige pošiljali tiskati tisoč kilometrov ven iz Slovenije.

In ker sem že pri besedi, bi rad še nekaj pripomnil. Na vabilu za današnjo predstavitev piše, da so avtorji prevoda »trije akademiki in drugi strokovnjaki«. Ker sem tudi jaz eden izmed omenjenih »treh«, moram povedati, da sem se ob branju vabila počutil nekoliko nelagodno. Moj delež pri tem prevodu je namreč veliko manjši kot delež »drugih strokovnjakov«, zato bi morali biti – vsaj v primerjavi z mano – »drugi« veliko bolj poudarjeni. Ne bi se rad laskal živečim, zato naj omenim samo enega, zdaj že pokojnega prof. Otmarja Črnilogarja, ki je naravnost izgoraval v prevajanju Svetega pisma. Vsak svetopisemski stavek je v sebi donosil, ga stokrat premislil, predihal in premlél; in preden ga je dokončno oblikoval, ga je spet in spet prečrtal in ponovno napisal. V svojem župnišču v zakotni Podragi je z vsakim slučajnim obiskovalcem ure in ure razpravljaj, tehtal in pilil svoj prevod. S svojo razgledanostjo in filološko akribijo, s svojim izrednim poznavanjem grške gramatike in leksike, z nezmotljivim poslušom za odtenke slovenščine je prispeval k melodiji, razumljivosti in posodabljanju biblične govorice nekaj, kar bo ostalo slovenskim bralcem Svetega pisma neodtujljiv zaklad za vse čase. Ali kot bi rekel grški zgodovinar Tukidid, nekaj, kar nam ne bo samo za trenutno rabo, ampak *ktéma eis aei*.

3. Alojz Rebula: Literarna in estetska vrednost Svetega pisma

Beseda ob predstavitvi »Osnovne izdaje« Svetega pisma govoriti o Svetem pismu v atmosferi postmoderne je kakor govoriti o bloku zlata sredi jalovine. A tudi pogreznjen v jalovino blok zlata ostaja merljiv. Merljiv v širino in globino. Toda postmoderni ni do merjenja in ni do tehtanja.

In vendar smo imeli do včeraj mere in uteži, preizkušene že od grških dramskih agonov: mere in uteži, po katerih se je neki Grk imenoval Homer, neki Italijan Dante, neki Anglež Shakespeare, neki Rus Dostojevski.

Je z omenjenimi merili in utežmi merljiv tudi blok, ki mu tvori sprednjo stranico Geneza, zadnjo pa Apokalipsa? Se pravi z merami in utežmi zunaj konfesionalnosti, se pravi čiste literature? Poglejmo.

Vprašajmo se, če gre na primer za njeno prvo zvrst, za epiko: kje drugje kakor v Genezi se Bog tako domače sprehaja ob dnevnem vetriču med še neimenovanimi drevesi Edena; kje drugje kakor v Ezekielu dolina, polna suhih kosti, ob prerokovem klicu hrupno zarožlja, ko se kosti začnejo spajati med sabo in se odevati v kite in meso in iz njih nastane velika vojska; kje drugje kakor v Apokalipsi se vzpenja od sončnega vzhoda angel s pečatom živega Boga in zavpije štirim drugim angelom, ki zadržujejo štiri vetrove zemlje ...

Če gre za drugo zvrst, za liriko, se vprašajmo: kje drugje kakor v Visoki pesmi je ljubljenec svoji ljubljenci ciprov grozd sredi engagedijskih vinogradov; kje drugje trte od njune ljubezni tako zadehtijo v cvetju sredi balzamatovih gora; kje drugje se dva takšna zaljubljenca navsezgodaj odpravljata v vinograde gledat, ali že trta poganja, ali se cvetje razpira, ali granatovci cveto ...

In če gre za tretjo zvrst, za dramatiko, kje drugje kakor v Jobu, v njegovem spopadu z Elifazom Temancem, Bildadom Suhejcem ter Cofarjem Naamčanom človek strašneje prekolne noč svojega spočetja in vrže Stvarniku v obraz svoj Zakaj?

Ali: kje drugje kakor v Izaiji je veličastneje izražena večna človekova utopija po prerojenem planetu, v katerem bo volk prebival z jagnejtom, panter bo ležal s kozličem in se bosta krava in medvedka skupaj pasli?

Molitev, ta nagovor Večnega, kje je intenzivnejša in veličastnejša kakor tam, kjer molilec kliče iz globočin, a se ne boji hudega, tudi če hodi po globeli smrtne sence; kjer se mu hoče harfe in citer, da bi zbudil jutranjo zarjo; kje drugje kakor v Psalmih ...

V istih Psalmih je tudi žalost, na primer žalostinka izgnanstva, ki nima para v človeških pisanjih, zakaj kje drugje visijo na vrhah ob rekah Babilona plunke, ki nočejo peti pesmi o izgubljenem Sionu? In kje kakor v istih Psalmih je hvalnica, ki kliče ne samo soncu in luni, ampak snegu in ledovju, vetrovom in studencem, naj hvalijo Gospoda?

Kje je pretresljiveje izražena zvestoba lastni narodni biti kakor prav tam, v tisti zakletvi: *Če pozabim tebe, Jeruzalem, naj moja desnica pozabi prijem, jezik naj se mi prilepi k nebu, če se te ne bom spominjal?* In vendar je ob tej zvestobi sebi odprtost vsem človeškim otrokom, saj angel v Apokalipsi nosi večni evangelij, da bi ga oznanil vsakemu narodu in jeziku in ljudstvu.

Kje se človeško bitje globlje pogrezne v svojo nemoč in temo kakor v Psalmu 102, kjer nesrečnežu kosti tlijo kot žerjavica, pepel uživa kot kruh, svojo pijačo meša z jokom, postane kakor kavka v puščavi, kakor sova na ruševinah?

Ja, res ni treba konfesionalne privrženosti, da čutiš v Svetem pismu knjigo knjig tudi iz čisto literarnega, estetskovrednostnega vidika. O tem so bili prepričani tudi največji agnostični ustvarjalci, od Wolfganga Goetheja do Borisa Pasternaka. Ni prepričan kakšen predavatelj na šoli za politologijo v Ljubljani.

Prav povsod v tem opusu iz 76 del nimamo najvišje literature. A jo imamo blokovno strnjeno v Izaiji, v Psalmih, v Visoki pesmi, v Jobu, v Apokalipsi. V raztreseni obliki pa imamo literarne vrhove povsod, od Pridigarja do Knjige modrosti, od evangeljskih prilik do Pavlovih pisem.

Glede Nove zaveze pa bi se lahko prav tako vprašali: kje je v svetovni literaturi takšen edinstven lik kakor je lik Jezusa Kristusa; kje takšen monumentalni in revolucionarni manifest, kakor je Govor na gori; kje takšna duhovno ekstatična in prepadna korespondenca, kot so Pavlova pisma ...

Toda Sveto pismo ni, kar je, zaradi svoje literarne vrednosti. K priznanju te vrednosti ne moreš prisiliti nikogar, še najmanj človeka brez organa za lepo. Sicer pa se celo veliki niso zmeraj medsebojno priznavali: Tolstoj ni maral Shakespeara.

Sveto pismo je, kar je, zaradi svojega obzorja. Temu obzorju je ime večnost. To obzorje razklepa človeka iz njegove dvojne uklenjenosti v čas in v prostor. Dela ga neskončno bolj nadšloveka, kot je sanjal Friedrich Nietzsche.

Sveto pismo se začne z opisom katastrofe — izvirnega padca —, s perspektivo kozmične slave, ki presega vse možne človeške vizije. Zadnja beseda te knjige je namreč polna pričakovanja, je polna prihodnosti: »Pridi, gospod Jezus!«

V puščavi niča, kamor je zabredel novoveški človek, ga ni vodnjaka, ki bi mogel bolj kot ta knjiga potešiti njegovo žejo po smislu, posebno ko se vsi od človeka izkopani vodnjaki drug za drugim sušijo.

Anton Drašček

Modernost – blagoslov za krščanstvo

Kar samo se mi je zapisalo to spoznanje, ko sem prebral in zaprl knjigo Antoina Vergota *Modernite et christianisme, Interrogations critiques reciproques*, Cerf Paris 1999. Zamujeno, boste rekli, saj danes govorimo že o postmodernosti. Gre torej za anahronizem? Nikakor in avtor sam celo misli, da bodo mnogi dosežki moderne ostali trajne vrednote duha in sveta in kar bo prišlo pozneje, **post-** ne bo odpravilo že uresničenega. Modernost je globoka in neobrnljiva sprememba zahodnega človeštva na vseh področjih: v kozmologiji, filozofiji, etiki, antropologiji, politiki, ekonomiji in prav tako pri kritičnem sprejemanju verskih besedil tekstov. To stoletje je polno idejnih nesoglasij, religijskih nemirov, različnih interesov in znanstvenih metod. A vendar je v vsem tem mogoče odkriti enotnost, skupno žarišče, odkoder izhajajo pogledi na svet, existenco, vero. Z modernostjo se je soočila tudi krščanska vera in to je kakor vrenje, ki so ga povzročili sestavni elementi evropske civilizacije: grška racionalna misel, rimska pravno - politična ureditev in krščanska religija, kakor da bi se združila središča: Atene, Rim in Jeruzalem.

Vergote analizira različne vidike modernosti: 1) radikalizacija kritičnega duha razbije soglasje, ki ga je krščanski srednji vek skoval med teologijo in filozofsko racionalnostjo; 2) znanstveno pojmovanje sveta izključuje idejo o Božji pobudi v svetu; 3) nova antropologija se sumničavo sprašuje o samih izvorih religije; 4) humanistične vede problematizirajo klasično teološko branje evangelijev. Tako je modernost uvedla globoko krizo v krščansko občestvo, obenem pa podpirala nova krščanska pojmovanja, predvsem z branjem evangelijev, ki je pozornejše na Jezusovo človeškost, na njegovo osebo in zgodovino. Krščanski veri pogosto nasprotujočo modernost so širili mediji in spodbujal jo je z bogastvom ter udobjem zaznamovan način življenja. Zahod je preplavila modernost s kritičnimi ideologijami religije, z idejo spolne osvoboditve, s pozitivističnimi pojmovanji, z racionalističnimi in pogosto poenostavljenimi razlagami religij. Iz vsega tega izhaja splošno znana religijska kriza: upadanje verske prakse, odmik od vere v Boga, zmanjšanje števila duhovnih poklicev.

Čeprav se je modernost oblikovala ter naselila v krščanski civilizaciji, ustvarja konflikte tudi z drugima monoteističnima religijama. Pomislimo na skupine tako imenovanih pravovernih Judov in na islamske fundamentaliste. Privrženci teh skupin sovražijo moderno, pluralistično civilizacijo.

Tozadevni konflikt je usoda zahodne civilizacije. Tukaj bomo skušali upoštevati različne vidike odnosa med modernostjo in krščanstvom, za katero ne smemo pozabiti, da je izšlo iz bibličnega monoteizma, ki je skupen judovstvu, krščanstvu in islamu.

Politeizem je življenjsko okolje

To skušamo razumeti, ko se podajamo z Vergotom na domišljjsko potovanje med stare politeistične kulture. Politeizem je značilen religijski svet, okolje življenja, misli in obnašanja, ki ga določajo naslednje značilnosti: 1) Religija prežema vse sfere bivanja. Bogovi so spojeni s celotnim življenjem ljudi in narave. 2) Te religije so zelo obredne, kar se kaže v družinskem in javnem življenju. 3) Odnos do božanstva je odnos prvotne in kolektivne vere. Izraz in idejo prvotne vere (*Urglaube*) prevzema avtor iz Husserlove fenomenologije. Gre za vero, da so stvari izrazljive. Ta vera je prvotna; deluje, ne da bi mislili nanjo. In tudi dvom, spraševanje, domneva, verjetnost so načini prvotne vere. To zelo dobro označuje tip zavesti in politeizmu lastnega prepričanja. V politeizmu pripada prvotna vera kulturnemu občestvu. Tem kulturam pripadajoča ljudstva nimajo jasne zavesti verovanja. 4) V središču je skrivnost spolne rodovitnosti, kjer se tako močno kaže božanska sila. 5) Politeistične kulture in religije bolj ali manj upravlja religiozna kategorija, binom čisto-nečisto. Nečisto je zlo, nedotakljivo. Idejo nečistega srečamo tudi danes v resnih oblikah psihopatologije. Na to patološko bojazen se lahko cepi religiozni strah pred Bogom sodnikom in kaznovalcem. 6) Politeistične religije so tradicionalne v smislu kulturne in religiozne antropologije. Religija je s svojim jezikom in vsem kulturnim okoljem človekovo bivališče. Te kulture tvorijo močno integrirano enoto, zato jim pravimo tudi holistične.

Zakaj je bila potrebna nekoliko obsežnejša predstavitev mnogoboštva? Predvsem zato, da bi jasno zaznali posebnost bibličnega monoteizma in to, da politeistične kulture tvorijo povsem drugačen miselni svet. Včasih se predlaga ideal holistične družbe, kjer bi kultura oblikovala tkivo, v katero bi se vključile znanost, umetnost, državljanstvo, religija, družina in delo. Avtor meni, da je predstavljena analiza starih holističnih družb demistificirala holistične iluzije.

Monoteizem kot boleč prelom ...

Po kakih sto tisočletjih zgodovine človeštva se je v majhnem judovskem rodu, okrog 1250 pred Jezusom Kristusom, rodil monoteizem, ki je povzročil boleč religijski in kulturni prelom. Freud v njem občuduje poduhovljenje (*Vergeistlichung*) civilizacije, ker daje prednost govorici in besedi pred čutnimi izkušnjami, očetovski podobi Boga pred materinsko. Iz

tega Freud sklepa, da je monoteizem pripravljajal moderno racionalnost. »Srce monoteistične religije obstaja torej v angažiranem dejanju vere, ki ga lahko izvrši samo svoboden človek. To dejanje besede izraža in izpolnjuje osebni odnos vere ter ljubezni do Boga. Krščanska vera je osebni odnos z osebnim Bogom. Bog je *monos*, eden, edini, kolikor je osebni. Za monoteizem je Bog nerazdružljivo osebni in edini« (32).

Odkod prihaja? Njegova posebnost je uganka za filozofijo in religijske znanosti. Monoteizem je nastal z zgodovinskim dogodkom, ko je Bog stopil iz svoje neskončne zadržanosti, se obrnil k človeku in se predstavil kot osebni Bog. In prav to slučajno dejstvo priznava vera kot razodetje resnice o božanstvu. Gre za tisti odgovor, ki je globoko spremenil zgodovino religij in civilizacij: »Jaz sem, ki sem«. Iz tega odgovora so Judje skovali ime Jahve, lastno ime Boga. Odtlej je beseda »bog« postala za tiste, ki pripadajo naši civilizaciji, lastno ime: »Bog«. Freud je uvidel, da predstavlja Bog Svetega pisma izredno poduhovljenje civilizacije ravno zato, ker je onstran vsakršne imaginativne predstave in da je odnos do tega Boga najprej v redu govornice. Zgodovinsko je jahvistični monoteizem hitro postal uradna religija teokratske države. Nova socio-kulturna in politična enotnost se je tako namestila na monoteističnem temelju. Krščanski srednji vek je na svoj način obnovil teokratsko monoteistično državo; tedaj je bilo krščanstvo vezivo družbenih vezi. To zgradbo bo omajala modernost, ki je huda preizkušnja za vero.

... je pripravljajal modernost

Modernost vsebuje določen prelom s tradicijo. Po njej nekateri prezirajo religijo, drugi (posebej fundamentalisti in integristi) pa moderno civilizacijo. Med najvidnejšimi predstavniki modernosti so gotovo: Francis Bacon, ki zasnuje novo filozofijo vedenja ter tako postavi logične temelje eksperimentalni znanosti; potem holandski pravnik Hugo Grotius, oče laičnega prava, in nenazadnje Rene Descartes z metodološkim dvomom. Za modernost je značilna zavest, da je človek ustvarjen kot svoboden, njegov pravi cilj in smisel pa sta v njegovem samouresničenju. Modernost ne bi bila možna, če ne bi bila obnovitev in nadaljevanje grške racionalnosti, ki je bila skupaj s krščanstvom odločilen dejavnik v pripravljanju modernosti. Zato si najprej pogledjmo prelom, ki ga predstavlja grška racionalnost.

Filozofijo kot sistematično iskanje resnice so nam dali stari Grki in tako spoznanje resnice je dediščina zahodnega človeštva. Mitologija se pretvarja v filozofijo, religijske predstave se spremenijo v teoretična načela. V svojem začetku se je ideal racionalnosti uveljavljajal in potrjeval kot neločljiva enota opazovanja in znanstvenih teoretičnih konstrukcij, antropologije in filozofske interpretacije, etike in kontemplativne religijske filo-

zofije. Tudi za Sokrata je filozofija moralna modrost in religijska kontemplacija. Razumsko je utemeljeval etične principe. In prav njegov filozofski razum je pomenil prelom z vsakršnim običajnim religijskim načinom govorjenja, mišljenja in delovanja. Grška filozofija se potem razdeli v platonsko in aristotelsko vejo, ki spreminjata religijo v religijsko filozofijo. Platon trdi, da je v *erosu* neka bistvena smotrnost, ki vodi h kontemplativni izkušnji neosebnega božanstva. Njegova misel ostaja še vedno aktualna, saj osvetli to, kar »predstavlja pri mnogih umetnikih in izobražencih, neverujočih ljudeh, njihovo religijsko dispozicijo: nekakšno izkušnjo anonimnega božanstva v estetskem uživanju, vendar brez določene religijske vere, brez ideje resnično osebnega Boga« (51). Na drugi strani pa je Aristotel, za katerega je filozofija kontemplativna znanost o bogu, naredi iz religijske ideje boga zadnji pojasnilni vzrok v svojem kozmološkem in metafizičnem sistemu. Po teh dveh poteh - po poti ljubezni-želje in po poti racionalne razlage - skuša grška filozofija presegati politeistično religijo z njenimi mitološkimi spisi in obrednimi praksami. Poduhovlja in racionalizira religijo.

V 13. stoletju so Aristotelovi spisi s posredovanjem arabskih mislecev prišli na Zahod. Z njihovo pomočjo ter s pogledom na teologijo stvarjenja in razodetja je mogel Tomaž Akvinski avtonomnemu razumu izrecno priznati lastne možnosti. V Tomaževi filozofiji je metafizika »dokazov« za Boga in božansko naravo izdelana na krščanski osnovi. Ob tem moramo poudariti, da je katoliška Cerkev v 19. stoletju predlagala neotomizem kot miselno usmeritev za katoliške univerze in semenišča. S tem razumemo potrditev avtonomije filozofskega in znanstvenega razuma v različnih disciplinah, celo v religijskih, in zaupanje, da načelno obstaja med avtonomnim razumom in vero soglasje.¹

V 17. stoletju stopamo v pravo modernost z Descartesom, čigar dvom je načelo metodičnega iskanja resnice, z vnaprejšnjo gotovostjo, da jo je mogoče najti. Ta dvom se razvija znotraj filozofije, vendar so ga spodbudila znanstvena opazovanja, da nas čutne zaznave varajo. Tako je Descartes s postavitvijo metodičnega dvoma oblikoval enega bistvenih načel modernosti. Sprejeti dvom kot izhodišče pomeni prelom s srednjeveško navado sklicevanja na avtoritete in njih komentiranje. Descartes začenja tudi novo usmeritev časa v prihodnost. Pozneje bo ta pogosto delovala kot boj proti tradiciji, čeprav je »slavni antropolog Claude Levi-Strauss večkrat poudarjal: moderni in predvsem sodobniki iščejo svojo identiteto v nasprotovanju tradiciji, medtem ko so ljudje v starih civilizacijah našli svojo identiteto, ko so v svoje osebno življenje vključevali v od tradicije izročeno

¹ O bogatem odnosu med razumom in vero je vredno prebrati papeževo okrožnico Vera in razum, CD 80, predvsem 4. in 6. poglavje.

kulturno dediščino« (57). Nova filozofija je povzročila še drugo spremembo. Sistematično dvomiti pomeni spraševati se o samem sebi, o svojih idejah, prepričanju, obnašanju, predsodkih. Iz zavesti naredi Descartes zavestno reflektivno zavest, ki jemlje sebe za svoj predmet. Tako se je v zahodni kulturi in misli odprla pot v subjektivizem, pa tudi v sistematično raziskovanje subjektivnosti v znanstveni psihologiji in psihoanalizi.

Krščanska religija izziva racionalnost

Tudi filozofski razum vznemirjajo zadnja vprašanja, o katerih govori od zunaj prihajajoče Božje razodetje, ki govori z avtoriteto, za katero trdi, da jo ima v sebi in po sebi. Heidegger govori o Bogu metafizike in s tem meri predvsem na Leibnizov metafizični sistem, ki je Boga opredelil kot *Causa sui*, samovzrok. Freud nadaljuje, da samo religija združuje celotno osebo: razum, ki išče resnico sveta in smisel eksistence; željo, ki teži k sreči; odgovorno voljo, ki se mora naslanjati na etične norme. Isto poudarja biblični monoteizem, kjer govori Bog sam, kajti zanj Bog pokliče človeka v osebni odnos in vztraja pri združujoči naravi tega odnosa. Za Freuda se ključ religije nahaja v očetovski figuri, ki jo človeštvo priznava božanskemu bitju. Ta lik je dosegel ves svoj duhovni in religijski pomen v monoteističnem Bogu prerokov. Freud je bil navdušen privrženec razsvetljenskega racionalizma, a ni nikoli interpretiral religij enostransko kot deisti, za katere so vse superstrukture grajene na izvorni religiji. Skozi izgovor medle filozofije religije pa ta deizem izvršuje prehod monoteizma k ateizmu. »Določen deizem ostaja vedno navzoč v duhu številnih kritičnih intelektualcev, ki cenijo religiozna občutja, vendar so sovražni do vsakršne organizirane religije« (136). Freud obelodani zgodovinskost civilizacije in funkcijo bibličnega monoteizma v napredovanju poduhovljenja.

Ko je filozofija pridobila več reflektivne jasnosti o sebi, je postala kritičnejša do religijskih in drugih ljudskih pojmovanj o eksistenci in svetu. Veliki nemški filozofi razsvetljenjski in idealistični filozofi so se močno zavedali zgodovinskosti civilizacije in religije, zato so skušali razumeti zgodovinskost človeštva. To pa je glavna značilnost modernosti. Nova filozofija, ki razvija zgodovinsko zavest, ni več metafizična; misli predvsem človeka in smisel njegove zgodovine. Tako se postavlja glavno vprašanje odnosa med modernostjo in krščansko vero: kakšno mesto more dati Jezusu Kristusu razum v zgodovini človeka, civilizacije in religije? Filozofija postaja filozofija časa in zgodovine. Velik del filozofov modernih časov sta očarali in osupnili podoba Jezusa Kristusa in podoba Kristusa religije. »Jezus je laik in zdi se, da redko prakticira obrede svojega kulturno-religijskega okolja. Vendar uči neprestano moliti. Revolucionarno zavrača vse, kar se nanaša na binom čisto - nečisto« (140).

Po Kantu je Kristus kot zgodovinska oseba izkustvena podoba, arhetip moralno popolnega človeka. Toda ko človek odraste, ne potrebuje več etičnih norm; moralna zavest je pridobila svojo avtonomijo. Ali ni prav formulacija filozofije razsvetljenega razuma tista, ki jo danes redno slišimo v govorih neverujočih o krščanstvu? Bistvena naj bi bila njegova etika, predvsem usmiljena ljubezen. Pogosto se dopušča tudi ime Boga in se mu priznava funkcija v etičnem humanizmu.

Kritični razum se je ukvarjal z racionalnim razumevanjem in razlaganjem krščanske religije. S tem so se povezale tudi filološke, zgodovinske in psihološke študije, ki so pretresle krščansko dediščino. Religijske znanosti so skušale razložiti, kako so verniki uspeli interpretirati Jezusa kot Kristusa, Božjega Sina, sestaviti dogmatično teologijo in izdelati specifično prakso. Skušale so potrditi razdaljo, ki ločuje Jezusa iz Nazareta in Kristusa teologije ter pobožnosti. Te razdalje ni mogoče zanikati. Dotlej se je preveč vztrajalo samo pri božanskosti Jezusa Kristusa. »Nauk o Jezusu Kristusu, kakor jo je Cerkev definirala v 4. stoletju, je ostala teološko obzorje, ki je več stoletij določalo branje evangelijev, katehezo, pastoralo in celo teološko misel« (151). Gre za retrospektivno branje evangelijev, kjer so videli dokazano in razodeto Jezusovo božanskost že od samega začetka njegovega življenja. Tudi Jezusovi naslovi kažejo na njegovo božansko oblast. V tej luči niso nobena težava niti pripovedi o smrti in vstajenju. Besedo so brez oklevanja tolmačili kot drugo osebo Svete Trojice, večnega Očetovega Sina. Ko se je krščanstvo srečalo z grško racionalnostjo, je moglo svoje prepričanje in svojo prakso izraziti v teološki misli.

Znanost in tehnologija sta zaprla svet ter skrila Boga

Znanstveno spoznanje predpostavlja in potrjuje predstavo sveta kot zaprtega sistema, kar dela Boga na neki način nevidnega, problematizira idejo čudeža in uvaja spremembo paradigme v odnosu do življenja in do Boga. Vse to ponazarja Galilejev teleskop. V igri je seveda človekov položaj, kajti »konflikt med bibličnimi teksti in znanostjo je le površina globljega konflikta: med znanostjo in takšno vero, ki je bila intelektualno in čustveno povezana z živetim in mišljenim simbolizmom središča. Toda pod tem globokim konfliktom je še skrivnostnejši konflikt, ki znova zadeva položaj resnice na splošno. S tehnično posredovanim opazovanjem je Galilei prekoračil mejo med vsakdanjim svetom in za-svetovjem mitov, teoretičnih špekulacij in bibličnih pripovedi« (61). Človek se je tako s prometejskim občutjem povzdignil, da bi sam znova osvojil področje, ki ga je religija pridrževala Stvarniku. Dandanes doživljamo navdušenje nad možnostjo ustvarjanja življenja v laboratoriju. Očitno se ljudje počutijo kot tekmeči Boga, ko z znanostjo prestopajo meje, ki jih je med človeškim in božjim začrtala religija.

Tako se v kozmološki razpravi o začetku vesoljstva obnavlja vprašanje vidnega ali nevidnega Božjega delovanja. Ko je kanonik Lemaitre predlagal svojo teorijo o prvotnem atomu, pogosto imenovano teorijo o *big bang*u, se je Einstein zgražal in mu očital, da hoče po ovinkih znova uvesti dogmo stvarjenja v znanosti. Ali ni prav to izražanje tistega kolektivnega nezavednega, ki smo ga videli delovati v starih religijah? Prepričanje, da bogovi posegajo v tek sveta, v politične in vojaške dogodke, je bilo del religij. Prvotna vera je vključevala zamisel o tem, da je svet odprt za nadnaravno delovanje, vera znanosti pa je, da je svet strukturiran po racionalnih zakonih. Z nastopom znanstvenega duha spreminjata smisel tudi pojma znamenja in čudeži. Začudenje zbudajoča dejanja se tolmačijo kot znamenja skrivnosti narave. V svetu, kjer je moderni duh naredil Boga v splošnem nevidnega, bi mu prav čudež podaril znanstveno čitljivo vidnost.

Danes so religijske oblasti strpne do modernosti. Odgovorni v Cerkvah razpolagajo z boljšo epistemološko in teološko formacijo in so v tej zadevi postali zelo previdni. Odtod izhaja občutno zmanjšanje števila »priznanih« čudežev. Ideja čudeža ohranja za verujočega religijski smisel. Bog se skriva v psihosomatskih ugankah, prav tako kot se Stvarnikovo delovanje skriva v čudežnostih in ugankah evolucije. Znanost je skrila Božja znamenja in prisilila Cerkev, da opusti apologetsko težnjo, ki hoče ponuditi racionalno potrjene dokaze. Znamenja so postala kakor prilike Jezusa Kristusa: treba je verovati, da bi v njih videli Božje delovanje. Znanstveni duh ne dopušča več, da bi o teh dejstvih govorili kot o delovanju, kjer bi se Bog opazno pokazal po posebnih dejanjih, ki bi jih mogli imeti za nadnaravna. Mentalna shema zaprtega sveta opozarja na nezaupanje do krščanskega diskurza, ker naj bi sodil v družino starih mitov.

Univerzalnost etičnih vrednot

Krščansko religijo pogosto ocenjujejo po njenem dobredejnem vplivu a moralnost. Tukaj nastopata dva posebna dejavnika modernosti: prepričanje, da humanistična morala ne potrebuje religijske utemeljitve, in sekularizacija, se pravi razločitev ali ločitev med religijo in javnim življenjem. Zato integristične in fundamentalistične skupine zavračajo sekularizacijo. V starih civilizacijah je bila etika imanentna religiji. Religije so bile bistveno etične in juridične, družbe pa religijsko obredne. Božanstvo je bilo izvir in temelj predpisov in prepovedi, ki jih razločujemo kot etiko in pravo.

To velja tudi za biblični monoteizem, ki je norme navezoval na avtoriteto Jahveja samega. Dekalog je del osebnega odnosa med Bogom in človekom, ta odnos potrjuje in mu postavlja pogoje. Razglasitev desetih zapovedi je preroški dogodek. Razodeva osebno navzočnost Boga, ponu-

ja zavezo Boga s človekom in razglašča gospostvo Boga nad človekom. V pravi monoteistični duhovnosti je najvažnejša Božja svetost, ki v človeku zbudi čut nevrednosti. Binom čisto - nečisto pripada arhaični občutljivosti in imaginaciji človeštva; stopil je v religiozne predstave in v bogoslužna navodila ter odnose med ljudmi. Zdi se, da imamo opravka z nekakšnim prvotnim načelom kolektivnega in kulturnega nezavednega, kakor ga pojmuje Levi-Strauss v svoji strukturalni kulturni antropologiji. V bibličnem monoteizmu pripada nečisto neredu, nasprotju urejenega stvarjenja, ki ga je izvršil in oživil Jahve. Nekaj tega binoma čisto - nečisto ostaja v imaginaciji srednjega veka. Prav presenetljivo je, kako Jezus odločno osvobaja od arhaičnih pritiskov binoma čisto-nečisto.

Filozofija je tudi etiko oblikovala kot razumsko disciplino. Aristotel je uspel določiti dve načeli: človek je že po naravi deležen božanske nesmrtnosti, kar doseže z rodnostjo, ki skozi generacije podaljšuje človeštvo. Kakor živali tudi človek stremi po užitku, univerzalni dobrini vseh čutečih bitij. Najvišja dobrina, ki človeka približa Bogu, je filozofska kontemplacija. Ko Tomaž Akvinski postavlja Stvarnika kot izvor in temelj človeške narave in razuma ter kot absolutni človekov smoter, podeljuje moralnim zakonom avtoriteto Božjega imperativa. Po racionalni etiki Tomaža Akvinskega praktični razum zaznava Božji glas v etičnih zakonih.

Razsvetljenemu razumu pa ni več treba sprejemati moralnih zakonov od najvišje avtoritete, saj jih najde v sebi. Tudi v etiki brez religijskega temelja je dostojanstvo in humanizem, torej ni posebnost krščanske etike. Filozofi poznajo Kantovo formulacijo etike razuma. Avtonomni razum je sposoben v sebi prepoznati univerzalnost praktičnih načel moralnega delovanja. Ko javna zavest (*conscience publique*) uradno razglašča človekove pravice in razkriva zločine proti človeštvu, meri natančno v to, kar je splošno v človekovi človeškosti. »Ni slučaj«, meni avtor, »da se je javna etika človekovih pravic mislila in branila na Zahodu. Tam je bil etični razum oblikovan med drugim z bibličnim monoteizmom, religijo, ki je na absoluten način oblikovala zapovedi kot univerzalno vrednoto. Z druge strani je tudi grška metafizika imela vsaj načelno univerzalni načrt s človekom in torej z etičnimi načeli. S tema kulturnima dejavnikoma izoblikovana moralna zavest je pridobila avtonomijo in univerzalnost, ki ji pomagata presoјati v skladu s pravicami človeka, upoštevanega kot posameznika« (89). Če ni posebne krščanske etike, pa so kljub temu v krščanski veri posebni viri zaupanja, velikodušnosti, skrbi za človeštvo. Ta več, ta presežek, je v redu *agape*, ki je ljubezensko občestvo z Bogom.

Psihologija pojasnjuje vero

Nova antropologija posveča subjektu novo pozornost in tako nastane znanost o subjektu. Subjekt je vse obenem: dejavna oseba, ki raziskuje in

razlaga, kdo pravzaprav je, obenem pa je podvržen strastem, idejam, pojmovanjem, ki so v njem ali prihajajo od zunaj. S tem se ukvarja psihološko opazovanje, ki je šele v drugi polovici 19. stoletja doseglo položaj znanosti. Psihologija premošča razpoko med znanostjo in filozofijo, ko pritrjuje, da je duševno življenje nedeljena resničnost z dvema obrazoma: biološkim in duhovnim. Nova psihološka znanost se je takoj navezala na preučevanje religije in na oblikovanje razlagalnih teorij. Tudi humanistične znanosti bi lahko spodbudile obnovitev teologije. »Preveč racionalna teologija, preveč prežeta z metafiziko in preveč odrezana od duhovnih poti je zatajila to, kar je kljub vsem svojim ozkostim mogla pojasniti psihologija, namreč, da se celo kakorkoli božansko ustanovljena krščanska religija obrača na celotnega človeka in ga vključuje tako v njegovem psihološkem mesu kot v razumu. Vera je dejanje, v katerem se človek angažira s svojo čustveno in telesno eksistenco kot tudi s svojim razumom« (97). Psihološka dejstva pripadajo kulturnim področjem: morali, religiji, medosebnim odnosom.

V človeku je plast, kjer se gibljejo ideje, ki jih razum noče priznati, in to je nezavedno; to vzročno vpliva na duha in na občutja. Tako je v religijah zelo razširjen pojav obsedenosti z duhom. Vergote navaja primer, ko se pacientkine potlačene nezavedne ideje-moči niso pustile utišati. Z nezavednim procesom jih je prenesla na hudiča, katerega je nezavedno spremenila v svojega sogovornika in izvršilnega zastopnika. S tem se je počutila dvojno olajšana: posredno je lahko dala prosto pot svoji napadalnosti in sovraštvu; s tem prenosom na hudiča pa se je rešila tudi občutka krivde, ker je bila pač hudičeva žrtev. Psihologija očitno ne more dokazati, da hudič ne obstaja; če je potrditev njegovega obstoja in njegovih dejanj resnično del bibličnega razodetja, potem nas psihologija obvezuje, da povemo, kako se hudič skriva v psihopatologiji ljudi. Religijska predstava hudiča omogoča tem osebam, da interpretirajo doživete nemire tako, kot jih je povzročil hudič, kar jim daje občutek olajšanja. Obsedenost je psihološko resnična, vendar se ne bi mogla zgoditi brez učinkovitega vpliva govornice, ki imenuje hudiča. Psihologija religije vedno preučuje zlitino med psihološkimi dejavniki in predstavami božanskih ali hudičevskih bitij, ki so del religije, s katero je človek stopil v stik. »Odkritje in znanstveno preučevanje psihološke subjektivnosti sta neizmerno prispevala k razvoju kritičnega razumevanja vsakovrstnih skrivnostnih človeških pojavov: duševnih bolezni, fašističnih gibanj, vprašanja spolne ljubezni, prav tako pa tudi religioznih izkušenj, predstav in praks« (109). Kritični pogled psihologije se ujema z duhom bibličnih besedil. Psihologija razjasnjuje nejasno človekovo sprejemanje religijskega sporočila, ker je človek spodbujen s svojimi strastmi, željami, svojo domišljijo in svojo osebno zgodovino.

Tehnološka iznajdba prinese učinkovitost in pravno državo

Z modernostjo se zdi svet nujno deljen v dve sferi: javno sfero civilnega in gospodarskega življenja ter zasebno sfero ljubezni in religije. Prvi sferi vlada zakon učinkovitosti, temeljni zakon tehnične racionalnosti, ki lahko očitno dobro deluje samo, če vodi celotno sfero dela, tako organizacijo, distribucijo in financiranje kot tudi mehanizacijo proizvodnje. Tako je postala ekonomija neizmeren tehnični proces, zelo neoseben, kakor avtomatizirano orodje.

Ta tehno - ekonomski sistem je v stalni interakciji s političnim redom. Vergote ga pojmuje kot celoto zakonov in institucij, ki konkretizirajo voljo državljanov, da skupaj organizirajo svoje življenje, ohranjajo simbolno identiteto in branijo ter izboljšujejo blagostanje. Tehno - ekonomski red je načeloma brez etike. Samo politični red ga lahko podvrže etičnim zahtevam tistih, ki ga uporabljajo in ki bi jih tiraniziral, če bi bil prepuščen samemu sebi. Toda namesto da bi bil politični red bolj ali manj osebno posredovanje med državljani in ekonomskim sistemom, se sam preoblikuje v brezosebni avtomatizem, oddaljen od ljudi, katerim naj bi služil. Njegova smotrnost je organizacija skupnega življenja, kjer naj vsi priznavajo enakost državljanov in kjer bodo konflikti poravnani s procedurami, ki izključujejo vsakršno individualno nasilje.

Iz modernosti se je kot njen bistveni del rodila pravna država, ki vključuje sodelovanje vseh pri javnem življenju in torej v ta namen tudi njihovo vzgojo. Predpostavlja, da se državljani sporazumejo o bistvenih etičnih načelih, ki jih predpisuje sama smotrnost te države. Eno teh načel je zagotavljanje verske svobode in spoštovanja osebnega prepričanja in vrednot, če te ne nasprotujejo pravni državi. »Pravna država je po svojem izvoru in po svoji notranji smotrnosti sekularizirana. Gre za dejanski in naravni položaj moderne države, ki je nasprotje z bolj ali manj teokratičnim redom srednjeveških kraljestev. Ta država mora biti po neizogibni notranji nuji religijsko in filozofsko nevtralen javni organizem« (117). Oblast črpa svojo avtoriteto samo iz skupnosti, kateri polaga račune in to po zakonitih procedurah, ki jih ta določa. Pravna država bi morala spoštovati svobodo ne-verujočih in njihovih vzgojnih načel, ne da bi spodbijala krščanska načela ali politično etiko. Takšno liberalno pravno državo še posebej s težavo sprejemajo religije bibličnega monoteizma. Katoliška Cerkev jo je priznala z drugim vatikanskim koncilom, skupaj z jasno uveljavitvijo verske svobode.

Razsvetljeni evropski intelektualci so bili očarani z marksizmom. Nanj so prenesli biblično eshatološko videnje novega raja pravičnosti, sreče, tesnob in občutkov krivde osvobodene človečnosti. Za dosego te zadnje faze zgodovine je bil marksizem pripravljen uporabljati najhujša nasilja. Najhujši sovražnik tega v ideologijo sprevrženega religioznega videnja je

bila biblična religija, kajti zanjo je Bog akter zadnje preobrazbe človeštva in sodnik zgodovine. Nekateri sociologi so pospeševali idejo civilne religije in trdili, da tiste družbene funkcije, ki so jih v času pred modernostjo izpolnjevale religije, sedaj vsaj v načelu izpolnjujejo civilne ustanove. Razum utemeljuje etiko politične skupnosti. Sedaj so državljani odgovorni tej skupnosti in ne več zunajsvetnemu božanstvu. »Božansko avtoriteto predstavljačega monarha nadomesti sedaj neosebni simbol Države« (125). Odločen vstop krščanstva v politično modernost je mnogim kristjanom dal spoznati resničen pomen krščanske etike. Ta daje smisel zakonom v sekularizirani državi in kristjane opogumlja, naj prevzemajo odgovornosti v veri, da s služenjem državi služijo tudi Božjemu kraljestvu. Vernik, ki je razumel moderni svet, tudi ve, da prihaja razodetje Božjega kraljestva prav po njem, in ne samo po cerkveni instituciji.

Zgodovinsko-kritično branje evangelijev

Številne discipline humanističnih znanosti so odprle kritični pogled na razdaljo med besedili sinoptičnih evangelijev in njihovo poznejšo teološko razlago.² Že Lessing je pokazal na prepad med zgodovinskim Jezusom in Kristusom vere. Celotna teološka zgradba naj bi se začela po veri v vstajenje. Primerjalne študije religij so pokazale podobnosti med nekaterimi evangeljskimi pripovedmi in legendami ali miti drugih izvorov. Tako veliki luteranski ekseget Bultmann razglasi, da so vse Jezusove biografije le umni izdelki, ker so evangeliji in celo domnevani dokumenti, ki naj bi jih uporabljali pisci, že teološki teksti in ne zgodovinska poročila o življenju in dejanjih Jezusa iz Nazareta. Nedavne študije so potrdile, da imajo Evangeliji zgodovinsko vrednost in so tudi pričevanja vere piscev. Vera v Jezusovo vstajenje je morala spremeniti pogled nanj. Toda na kaj se je opirala ta vera? V tem je uganka nastanka krščanstva in Jezus sam je v srcu te uganke.

Kritični duhovi so iskali razlago v vplivih religijskih okolij, ki so obdajala prvotno krščanstvo. Na rojstvo krščanstva naj bi vplivale mitološke predstave drugih religij, predvsem misterični in gnostični krogi. Nekateri mislijo, da je najpomembnejša predvsem človeška psihična resničnost, ki jo dopušča izraziti krščanska ali druga religija. Na primer »Jungova ideja, da iz človeške podzavesti izžarevajo sanje, miti, simboli in religijski obredi, pa tudi psihotični deliriji. Zato je izdelal primerjave med najrazličnejšimi kulturami, religijami in mitičnimi predstavami. V Jungovi teoriji je podzavest dejansko sestavljena iz univerzalnih arhetipskih oblik, katerim

² Med številnimi razpravami o tej temi naj navedem vsaj Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi CD 87 in Robert M. Grant in David Tracy, Kratka zgodovina interpretacije Biblije, Nova revija Ljubljana 2000.

lahko dajo različne religije nekoliko različne konkretne vsebine» (160). Toda temu nazoru je treba očitati, da se požvižga na osnovno hermenevitično načelo, po katerem prejme simbol svoj smisel samo v in po celoti, v kateri ima svoje mesto in svojo funkcijo. Simbolu ustreza pravilo, ki velja za mnogo besed: svoj smisel imajo samo v strukturi izraženega stavka. Jungove učence zapelje ideja, da simboli in simbolne prakse sproščajo v človeku psihično energijo, ki naj bi jo tehnična civilizacija in preveč racionalna religija zatirali.

Vsi poskusi kritične razlage tekstov so privedli k boljšemu razumevanju posebnih zvrsti, resnično edinstvenih dokumentov, kot so evangeliji. Evangelij je dobesedno veselo, osrečujoče sporočilo o Jezusovem vstajenju in njegovem povečanju. »Sporočilo potrjuje, da gre za izrecno zgodovinski dogodek, ki ga je izvršil Bog. Kakor vsak dogodek je bilo tudi Jezusovo vstajenje za apostole presenečenje, absolutno neviden dogodek. Eksegeti soglašajo, da so pripovedi o Jezusovem praznem grobu pozneje zapisane simbolne pripovedi. Oznanjanje vstajenja, trdno in prvotno jedro evangelija, v ničemer ne krši načela nevidnosti Boga, načela, ki ga je uveljavil znanstveni duh« (162-163).

Od povsod prihajajo glasovi in znamenja sveta, ki ga moderna racionalnost skuša zapreti vase. Tja dovoljuje stopiti tudi Bogu, ko mu določa mesto v arhetipski podzavesti. Najpravilnejše vrednotenje evangelijev kot posebne zvrsti spisov vabi k zavedanju, da je dejanje vere že odgovor veselemu sporočilu.

»Številne zgodovinske in filozofske študije evangelijev so pokazale, koliko je branju evangelijev nezavedno gospodovala metafizična teologija, ki je tako zelo naglaševala Jezusovo božanskost, da je njegova očitna človeškost ostala preveč nepoznana. Kritična zgodovina je ob pretresanju izvora in spodbijajoč zgodovinskost evangeljskih besedil uspela pokazati, da evangeliji nimajo svojega začetka v pripovedih o Jezusovem življenju in njegovi pridigi, ampak v oznanilu, da je Jezusa iz Nazareta, človeka, ki so ga poznali in ki je bil križan, Jahve obudil in da mu je Bog dal vso božjo slavo in oblast. Sami apostoli pa so to oznanilo poimenovali evangelij, veselo sporočilo, blagovest« (167).

Večina katoliških eksegetov je na osnovi analize tekstov prepričana, da pripovedi o prikazovanjih vstalega Kristusa ne sodijo k prvotnemu jedru oznanila o vstajenju. Nedvomno so apostoli imeli videnja vstalega, kar dokazuje neverjetna intenzivnost njihove vere, vendar to oznanilu ne dodaja dokaza resnice. Evangeliji vidijo vstajenje kot izpolnitev, ne samo Jezusovega življenja, ampak dolge biblične zgodovine, kajti pozneje so apostoli razumeli, da so to izpolnitev bili oznanjali veliki preroki. »Prvotno oznanilo vstajenja-povečanja Jezusa, ki ga izvrši Bog, v ničemer ne nasprotuje temeljnemu *a priori* moderne racionalnosti, ampak postavlja resnico, ki ni več razumska zanesljivost. Nova božja resnica vstajenja je

iste narave kot resnica monoteizma: je predmet vere. Vera odgovarja besedi Drugega, ki postaja navzoč v svoji besedi. Tako za biblični monoteizem kot tudi za krščansko religijo je povsem specifično to, da Bog po svoji besedi preprečuje zaprtje določene resnice, ki jo skuša postaviti razum« (170).

Pri oznanilu vstajenja gre za dogodek, ne za mit, kajti oznanjeno je preoblikovanje zgodovinske človeškosti Jezusa iz Nazareta. V povstajenskem razumevanju apostolov se njihovi spomini na zgodovinskega Jezusa vključujejo v evangelij kot veselo sporočilo o dogodku, ki je Jezus Kristus. Najprej je bil en sam evangelij, tako imenovan *viva vox*, živi glas apostolov, ki so pričevali in oznanjali. Ko so bila ta pričevanja zapisana, so jih evangelisti - uredniki zbrali in uredili, toda v njih so pustili nekoliko svoje osebne sledi, kakor tudi sledi občestva, ki mu pripadajo. Kritične študije nas zavezujejo k sprejemanju povsem specifične literarne zvrsti evangelijev: spomini, ki pripadajo veri, za katero pričujejo apostoli. »Dejansko gre za hermenevitični krog med izkušnjo, ki jo daje Božji Duh o živem in božansko povzdignjenem Kristusu in spomini na zgodovinskega Jezusa, ki so pozneje del vere v vstajenje in del njegovega oznanjanja. Zato se jih pripoveduje in ureja. V ustanovitvi krščanske religije deluje Bog predvsem po človeških posrednikih« (172-173). Apostoli, kakor za njimi mistiki in svetniki, so to doživeli in po svoje osebno izrazili. Gre za skrivnostno preobrazbo življenja, izkušnjo vere. Iz takšnega branja izhaja Jezus, ki oznanja prihod Boga, ampak se sam ne postavlja v središče sveta in zgodovine. Svojo življenjsko identiteto živi z osebnim sklicevanjem na svojega Boga in z naslavljanjem oznanila ljudem. Na podlagi filološko-zgodovinskih študij lahko rečemo, da se sam ni predstavljal z naslovi, ki so mu jih dajali sodobniki.

Skrivnost v človeku Jezusu zadeva njegovo posebno vez z Bogom. Jezusu ne vsiljujemo preprosto človeških shem. Evangeliji nam prepoveduje skrčevati Jezusa na mojstra visoke moralnosti. Izogibati se moramo težnji, da bi v evangelijih brali poznejšo teologijo in da bi Jezusa postavljali v shemo med ljudi sestopajočega Boga. Skrivnost prihaja razjasnit vstajenje, vendar je treba verovati v Jezusa, v njegovo osebo in v njegovo oznanilo, da bi lahko v veri sprejeli oznanilo vstajenja.

Avtor sklepa svoja razmišljanja s kratkim komentarjem najbrž najstarejšega krščanskega teksta (Flp 2, 6-11). »Pavel trdi, da se on, Jezus iz Nazareta, Kristus, prežet z božjim Duhom, da bi oznanjal Boga, ni samopobožil (*auto-divinise*). Izničil se je, izpraznil vsakršne skrbi zase in vsakršne gotovosti, in sicer na najabsolutnejši način na križu. Zato ga je Bog pobožil« (180).

Učlovečenje Boga v kulturi

Nova antropologija pojasnjuje subjektivnost in posebnost človeka kot »bitja jezika in besede« (*»etre de langage et de parole«*). Tako se krščanska vera predstavlja kot presaditev božje besede na človeka, saj se razodetje obrača tudi na razum. Jezusovo sporočilo je človeško v svoji govorici. Njegovo resničnost inkarnacije je Cerkev izrazila s pojmi iz grške filozofije, zato je lahko ohranila dvojno resničnost Jezusa človeka-Boga. Vendar formalni koncept človeške narave ne pove tega, kar je človeku bistveno, da je »sestava duha in telesa«: gre za njegovo počlovečenje preko kulture. Jezusova človeška narava obsega torej dvoje: telo in kulturne danosti. »Antropološka raziskovanja zadnjih stoletij so pokazala, kako so vse poteze, ki določajo človeško naravo (duh, čustvenost, svoboda, zavest odgovornosti), oblikovane in prežete s kulturo, v kateri je človek prejel svojo človeškost in po kateri jo je razvil« (183).

Poglejmo Janezov *Prolog*. Že sam izraz evangelij spominja, da gre za živo besedo, ki jo je Jezus oznanjal in ki je to tudi živel. »V začetku je bila Beseda ...« Celoten kontekst označuje, da ima *logos* pomen biblične hebrejščine, kar pomeni živo in ustvarjalno besedo. Filozofije tega niso znale umestiti v njihov pojmovni sistem. Danes pa nam filozofija intersubjektivnosti in govornega dejanja pomaga misliti izvirnost krščanske religije ter se tako upirati hegemoniji popredmetujočih misli in še posebej težnji, ki hoče religijo skrčiti na prikrito teoretično vedenje. Človek je bitje razuma, ker je bitje govornice, jezika, in je sposoben govora, besede. Govorno dejanje že po svoji naravi ustanavlja intersubjektivnost. Ko drugemu osebno govorimo, ga vabimo k poslušanju in že ustvarjamo intersubjektivnost, ki izhaja iz govornega dejanja. »Razumljivo zakaj je *Credo*, verujem v ... posebnost krščanske religije. Vera je dejanje vere, ki ustanavlja intersubjektivnost med Bogom in človekom. To intersubjektivnost zaznamuje odnos očetovstvo - sinovstvo med Bogom in človekom, Božjo spremembo človeka po Očetovi ustvarjalni besedi« (187).

Resnica predpostavlja zaupanje

Grška filozofija je v evropsko kulturo uvedla iskanje resnice zaradi nje same, z Descartesom pa postane resnica zanesljivost. Povsem drugačen jezik pa govori vernik. Ustanavlja besedno dejanje (*acte de parole*), v katerem se do Boga angažira z zaupanjem vere v enega Boga, ki se mu je najprej razodel in se angažiral. Tudi v osebnem odnosu je resnica, vendar je drugačne narave. Najprej je treba zaupati, da bi videli resnico, ki se potrjuje, kajti, če ne zaupamo, drugi ne pokaže tega, kar je.

Subjekt, ego, ki izreka jaz, torej ne pripada več zaprtemu svetu teoretičnega razuma. Ego je radikalno onstran meja sveta. Človek pove

resnično to, kar čuti in misli, le Bogu ali pa tistim, katerim zaupa. To je antropološki princip, ki ga je Freud prakticiral v psihoanalitični terapiji. In prav ta princip pojasnjuje vero. Bog se daje spoznati kot Bog samo, ko se verbalno razglaša kot takšen. Osebni Bog in razodetje spadata skupaj. »Bog je osebni Bog dejanja besede, ki nam razodeva Boga kot Boga. Ko pragmatika jezika pokaže, da je drugemu osebno naslovljena beseda v principu že popolna predanost, v zaupanju storjeno samodarovanje, nam s tem tudi pomaga bolje razumeti, da je vera že preoblikovanje človeka. Vera je dejansko privolitev, ki angažira življenje v osebni odnosu, kakor se je to pokazalo pri formulaciji verujem v Boga. Nova intersubjektivnost vere se izvršuje v svetu kot kraju človeškega prebivanja, vendar, kakor pravi Wittgenstein o ego, ta religiozna intersubjektivnost je onstran meja sveta« (191). Z učlovečeno besedo združena vera tistih, ki verujejo v Jezusa Kristusa se prav tako uteleša v svetu, vendar postavlja svetu svoje meje in se uveljavlja v prostosti od sleherne človeške avtoritete, tudi od avtoritete moderne racionalnosti. Bog se bistveno izreka po Jezusu iz Nazareta kot Beseda. Analize besednega dejanja in subjektivnosti, kakor tudi pozorno upoštevanje besede razodetja nalagata razumu svoje meje in odločno postavljata ego in Božje razodetje zunaj meja čistega razuma.

Vera ne more biti ločena od naše kulturne občutljivosti in telo - meso to svobodno ali obredno izraža v vseh vrstah dejanj, kot so romanja, ples, vdanost in poljub. Po Vergotovem mnenju je med staro religijo in krščansko vero vmesno stanje agnosticizma, kjer je nekakšen religiozni čut brez religije in brez Boga. Agnosticizem je poseben trenutek v procesu vere. Je nesporno značilno stališče modernosti: odvezala se je od bogov, ne da bi se povezala z razodetim Bogom. Agnostik se ne zadovolji s svojim svetom, ampak sledi duhu, ki mu kaže nekakšno transcenco brez imena. Gre za vprašanja, ki jim agnosticizem ne najde odgovora: estetska izkušnja, uganka racionalnosti sveta, etična dimenzija v ljubezni. Te izkušnje so veri tako sorodne, da jih včasih označujemo kot religijske drže. »Utemeljujejo čut za sveto, vmesni prostor, ki je nastal po umiku starih religij in neizgovarjani besedi Bog; kajti v naši monoteistični kulturi deluje beseda Bog kot dokaz skrivnosti« (196).

Poslušati nevidnega Boga

V moderni kulturi, ki izziva krščansko religijo, se vera izroča le po verniku, ki je sam prehodil pot svoje prilagoditve. Toda modernost ima svoje odlike, saj je oblikovala novo kategorijo mišljenja, in sicer kategorijo zgodovinskosti, ki je omogočila drugače vrednotiti Jezusovo delo: kot prihod Božje novosti, ne pa samo kot obnovev v skoraj mitično moč greha ujetega človeštva. Cerkevno razumevanje modernosti je vznemirila tudi interpretacija inkarnacije Besede v Jezusu iz Nazareta. Vera je hotela nanj

projicirati božje kvalitete in moči, ki mu jih je dal Bog po vstajenju-poveljanju. Modernost se sprašuje tudi o Cerkvi: ali je takšna, kot jo je hotel njen ustanovitelj. Ko je Jezus zaupal svoje občestvo poklicanih izbranim dvanajsterim, je s tem že dal svoji Cerkvi elementarno strukturo; vendar ji je izročil tudi nalogo, naj se organizira z iznajdevanjem kompleksnejših struktur, ki jih bo občestvo prilagajalo ohranjanju in komunikaciji vere.

Kritična filozofija in znanosti so svet izpraznile bogov, ki so ga naseljevali že tisočletja. Prav tako so naredile nevidnega tudi Boga bibličnega monoteizma. Toda prav s tem so pomagale kristjanom k izčiščenju krščanstva. V Jezusu lahko prepoznamo človeški obraz nevidnega Boga, če ga poslušamo, ga vidimo delovati in verujemo v njegovo vstajenje. Za takšno prilagoditev vere pa je treba dati čas meditativnemu poslušanju krščanskega sporočila; samo tako lahko postane čustvena substanca, razširjeni razum, oživitev osebnega bivanja. Samo tako postane beseda Bog pomenljiva in oživijo Jezusove besede in njegova podoba. Bog stopa v svet kot Drugi, zato se odnos živete vere lahko inkarnira v vsakršno obliko življenja. Izbire so osebne, pogojene s človeškim kontekstom in s posameznikovo zgodovino ter razpoložljivostjo. Do vseh teh spoznanj nam je pomagala modesrnost.

Jožica Zupančič, **La famiglia cristiana - Chiesa domestica - secondo Giovanni Paolo II. Una sfida per la nuova evangelizzazione**. Dissertatio ad Doctoratum in facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1999, 262 + 44 str.

Sestra Jožica Zupančič iz skupnosti Loyola je l. 1999 na Misijonski fakulteti Papeške univerze Gregorijane v Rimu predložila doktorsko disertacijo z naslovom *Krščanska družina kot domača Cerkev v nauku Janeza Pavla II. - Izziv za novo evangelizacijo*. Gre za prvo celovito študijo o izvoru tega izraza in o njegovem razvoju v nauku sedanjega papeža. Delo vsebuje pet poglavij in sklep, na koncu je 23 strani bibliografije ter Dodatek, v katerem je prikazana pogostnost rabe izraza »domača Cerkev« v papeževih nagovorih od 1978 do 1998. Tu ugotavlja, da se izraz rabi v 41,3% vseh nagovorov, v katerih se papež vsaj kratko dotakne družinskega življenja. Pogostna raba tega in podobnih izrazov (»majhna domača Cerkev«, »domače svetišče Cerkve«) je znamenje, da prav v družini prepoznavna odlična pot za prenovo človeštva in Cerkve.

Prvo poglavje disertacije prinaša zgodovinsko-kritično analizo, v kateri avtorica prikaže *Razvoj izraza »domača Cerkev« od začetkov do danes*. Začenja z judovstvom, znotraj katerega je družina imela pomembno vlogo kot kraj domačega bogočastja, verske vzgoje in oblikovanja zgodovinske zavesti izvoljenega ljudstva. Prvi kristjani in sv. Pavel prav tako pripisujejo velik

pomen družini v življenju Cerkve in pri oznanjevanju evangelija. Sprva so se pri lomljenju kruha (evhari-stiji) zbirali po hišah. Izraz »domača Cerkev« torej ni novost, ampak odkritje nečesa davnega, kar je obstajalo že na začetku zgodovine Cerkve. Sv. Pavel večkrat uporablja izraz »Cerkev, ki je (se zbira) v njuni (njeni) hiši«. Družina, ki je sprejela vero, je postala prvenstveni kraj izžarevanja vere.

Nekateri zgodnji cerkveni očetje se tesno približujejo pojmovanju družine kot »domače Cerkve«, izrečno pa ta izraz rabita sv. Janez Zlatousti in sv. Avguštín. Za prvega je družina »mala Cerkev« (»ekklesia mikra«, »parva Ecclesia«), v kateri oče opravlja neke vrste duhovništvo. Tudi sv. Avguštín govori o »domači Cerkvi« in o tem, da starši v njej opravljajo »munus episcopale«.

Nauk Janeza Zlatoustega ostane živ skozi srednji vek v razmišljanju, bogoslužju in duhovnosti vzhodnih Cerkva, manj pa na Zahodu. Vnovič ga odkrije in razvije 2. vatikanski koncil. V koncilskih besedilih se izraz »Ecclesia domestica« umešča v kontekst prenove ekleziologije (prim. C 11 in LA 11). Po koncilu srečujemo ta izraz v učiteljstvu Pavla VI. in Janeza Pavla I., predvsem pa v nauku sedanjega papeža, kjer označuje bistveno eklezialno (cerkvenostno) strukturo in poslanstvo krščanske družine: Cerkev je »družina družin«, njena skrivnost odseva v družinah. Tema »domača Cerkev« je bila vključno in izrečno obravnavana tudi na škofovski sinodi, ki je govorila o družini (1980).

V 2. poglavju z naslovom *Janez Pavel II.: Domača Cerkev - krščanska identiteta družine v njenem cerkvenostnem obstoju* avtorica razčlenjuje rabo tega izraza v papeževem učiteljstvu. Ustavlja se ob katehezah o družini, ki jih je imel pri splošnih avdiencah ob sredah od septembra 1979 do novembra 1984. V njih papež kliče v spomin izvirno resnico o zakonu, podaja antropologijo človeškega telesa in integralno vizijo človeka. Ko govori o zakramentalnosti zakona, prikaže, kako se obe »skrivnosti« - skrivnost Cerkve in skrivnost zakramenta zakona - prepletata in medsebojno osvetljuje. Veliki zakrament Cerkve razodeva bistveno resnico o zakramentu zakonu, ki ima v njej svoj večni vzor; tu je začetek in izvir krščanske kvalitete družine kot »domače Cerkve«. V tem kontekstu predstavlja avtorica tudi zahteve celovite zakonske ljubezni in namene krščanskega zakona.

Tretje poglavje *Domača Cerkev: krščanska identiteta družine in njena deležnost pri zveličavni nalogi Cerkve* govori o posebni poklicanosti krščanske družine. Njena prva in temeljna naloga je, da zgradi sama sebe, da uresniči svojo poklicanost in postane občestvo življenja in ljubezni. Druga naloga pa je: služiti življenju, biti svetišče življenja, ga varovati, spoštovati in razvijati. K tej nalogi ne spada le rojevanje in sprejemanje otrok kot božjega daru, ampak tudi njihova vzgoja ter človeška in krščanska rast. Družina vzgaja za bistvene vrednote: za cenjenje vrednosti življenja in ljubez-

ni kot podaritve samega sebe, za spoštovanje dostojanstva osebe, za dialog in medsebojno sprejemanje, za odpuščanje in mir, za čistost. V svojih članih poraja vero, pomaga jim odkriti božjo ljubezen, uvaja jih v zakramente in je šola molitve. V nadaljevanju je prikazan neprecenljiv delež, ki ga družina prispeva k izgradnji cerkvene skupnosti, ko goji čut za Cerkev in uvaja otroke v njeno življenje. Njeno pričevanje bogati tudi družbo, ko prispeva k bolj človeškim in osebnim odnosom v njej.

Posebej dragoceno in znanstveno visoko kvalitetno je četrto poglavje z naslovom: *Današnji položaj družine v Evropi*. Ob naslovnitvi na statistične podatke o razmerah v Italiji zariše avtorica najprej okvir kvantitativnih sprememb, ki nakazujejo velike nevarnosti za prihodnost družine. Glavne spremembe se dogajajo na naslednjih področjih: spolna permisivnost, zmanjševanje števila porok in rojstev ter porast ločitev zakonov. Današnja kultura prek sredstev obveščanja (širjenje porabniške miselnosti) siromaši družino v njenih najbolj pristnih in globokih razsežnostih.

Zadnje, peto poglavje nosi naslov *Krščanska družina kot domača Cerkev - srce nove evangelizacije*. Družina je ne le temeljni objekt evangelizacije, ampak tudi nena-domestljiv ustvarjalni subjekt. Cerkev tudi prek nje spolnjuje svoje poslanstvo. Družina je prvenstveni kraj posredovanja vere; v njenem okviru se začne priprava na zakon,

ki poteka vse od otroštva dalje; tu se vzgaja moralna vest in se oblikujejo merila za odnos do medijev itd.

V *Sklepu* avtorica sintetično predstavi glavne izsledke raziskave in ugotavlja, da noben papež doslej ni tako obširno in pogosto govoril o zakonu in družini kakor Janez Pavel II. Nenehno vabi Cerkev in človeštvo, da bi delala v prid družini, kajti »prihodnost Cerkve in družbe gre prek te 'domače Cerkve'«. Kardakoli je ogrožena družina, temeljna celica družbe, je resno ogroženo življenje samo. Prepričan je tudi, da »bo evangelizacija v prihodnosti v veliki meri odvisna od domače Cerkve«.

Ta papeževa prizadevanja se umeščajo v okvir njegovega uredničenja 2. vatikanskega koncila, ki se je največ posvečal Cerkvi in ekleziologiji. Načelo zbornosti skuša udejanjati ne le znotraj cerkvene hierarhije, ampak v celotnem božjem ljudstvu. Pravilno vključevanje vseh sestavin cerkvenega občestva, vsake z njenim lastnim darom in lastnim poslanstvom, prispeva k skupni graditvi Cerkve. Semkaj spada tudi družina.

Odnos med Cerkvijo in družino papež najbolj jedrnato predstavi v naslednjih besedah: »Cerkev je družina družin. Vera v Cerkev oživlja našo vero v družino. Skrivnost Cerkve - ta čudovita skrivnost, ki je tako globoko predstavljena v nauku 2. vatikanskega koncila - odseva ravno v družinah« (homilija pri svetovnem srečanju družin, 9. oktobra 1994).

Disertacija je zrelo, pregledno, temeljito in z bogatim znanstvenim aparatom opremljeno delo. Posebno pohvalo zasluži odlična in tekoča italijanščina. Slovenski prevod bi razveselil mnoge, ki se pri nas trudijo na področju družinske pastorale.

Bogdan Dolenc

Marcus Düwell, **Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen**, Karl Alber, München - Freiburg 1999, 343 str., ISBN 3495479155.

Če je bilo razmerje med etiko in estetiko (lepoto in moralo) v preteklosti preprosto zapostavljeno, če ne kar zanemarjeno, je v osemdesetih letih 20. stoletja skoraj vsiljivo stopilo v ospredje - o tem razmerju se je govorilo pogosto in povsod -, potem pa je zanimanje za to področje spet popustilo. Vendar je pustilo za seboj nekatere zelo zanimive sledi. Med njimi je vredno omeniti zlasti odkritje političnega protesta ruskih umetnikov na Zahodu, ponovno odkritje ikone in teologije lepote, kot jo je opisal Evdokimov, odkritje ženskega elementa v etiki, novo spoznanje o avtonomnosti posameznih področij in še bi lahko naštevali.

Kljub pravkar omenjenemu dejstvu, da je bil par 'etika - estetika' v sedemdesetih in osemdesetih popularen in predmet številnih pogovorov, pa je avtorjev, ki so se tedaj spoprijeli s to témo, razmeroma malo. Düwellova predhodna ugotov-

vitev je: razprave je použila post-moderna, ki se je odpovedala tradicionalnim merilom, na praktičnem področju pa so se pojavili povsem novi problemi. Zakaj se je torej tega vprašanja lotil Düwell? Že v predgovoru izvemo, da je bilo to delo v Tübingenu predloženo kot doktorska disertacija, in sicer kot poskus, kako to razpravo oživiti v pričo sodobne medijske in komunikacijske kulture. Marcus Düwell je sicer znanstveni koordinator Centra za etiko v znanostih Univerze v Tübingenu, in sicer za področja estetika, moralna filozofija in aplikativna etika.

Düwell raziskuje najprej avtonomijo obeh področij, da bi se izognil funkcionalizaciji estetičnega ali esteticiziranju moralnega. Šele če odkrijemo avtonomnost obeh področij, meni, še pokaže pomen razmerja med estetskim izkustvom in moralno. Disertacija ima tri poglavja: *Estetsko izkustvo* (18-129), *Moralno - filozofski temelji izkustva* (130-230) in *Moralni pomen estetskega izkustva* (231-321).

V uvodu pojasni, da bo na estetsko izkustvo pozoren tudi zaradi specifičnih moralnih kvalitete tega prostora, in sicer kot »igrišča, na katerem je mogoče izbirati med alternativami, igrišča, na katerem obnašanja ni pod družbenim pritiskom« (12). Ni dvoma, da pri tem misli na dokaj stereotipno ozadje normativne morale, na katerem prevladujejo vnaprejšnji miselni, deontološki ali normativni vzorci, ki so neprilagojeni za moralno lepote in lepega. To mu je morda tudi namig-

nilo stavek: »Predstave o lepem kot simbolu moralno dobrega ali o estetski vzgoji ne uživajo posebnega zanimanja pri sodobnih etikih« (13). Verjetno je mislil na blok tako imenovane 'morale opozicije', ki prisega na instrumentalno vlogo etike.

V prvem poglavju govori o značilnosti estetskega izkustva. Najprej poudari, da bo izkustvo uporabljal kot temeljni pojem in ne le kot enega od pojmov, katerega rabo je mogoče vnaprej opredeliti in omejiti. To, kar človek načrtuje, lahko ponazori empirija: v njej smo pozorni le na iskane rezultate oziroma z njo le potrjujemo, kar smo iskali. Izkustvo/izkušnja pa vsebuje tudi element presenečenja in lahko zavzame najbolj različne poteze. Zaradi svojega posredujočega značaja – gre tako rekoč za dotik neznanega 'subjekta', ki je bil morda še tik pred tem zgolj objekt – je estetsko izkustvo vzor verskega izkustva, in obratno. V njem se svet odpre in postane sogovornik. Zaradi značilnosti izkušnje – dotika subjekta – postanejo tudi področja izkušenj, bodisi da gre za zgodovino, versko skrivnost, umetniško ustvarjanje ali tudi znanstveno raziskovanje, avtonomna in specifična ter jih ni mogoče skrciti na en sam skupni imenovalec. Düwell poudari, da je estetsko izkustvo »notranji (začetni) moment vsakega izkustva« (78) in tudi dopolnitev vsakega izkustva. Estetsko izkustvo je več kot le ponovitev ali odsev lepega dogodka ali dejanja: poleg uživanja obsega še refleksijo, priznanje telosa (zastonjskosti) in navzočnost. Z ozirom na to je upra-

vičeno vprašati se, kaj je potem specifikum moralnega ali verskega izkustva. Pri tem, kot ugotavlja avtor v tretjem poglavju svojega dela, ne igra tolikšne vloge relevantnost izkustva za moralo ali za vero, ampak – podobno kot prej – vprašanje, če ima moralno oziroma versko izkustvo tudi kakšen tak specifikum, kot so refleksija, doživetje zastonjskosti in navzočnosti. Düwell se torej vprašuje po tem, če je estetsko izkustvo res tako avtonomno, da poleg obstajajo druga in drugačna izkustva, ki so drug drugemu v nekakšnem komunikacijskem krogu.

Zaradi zahtevne analize tega vprašanja se mi zdi koristno poudariti, da je ena temeljnih potez avtonomije/avtonomnosti v tem, da posamezna 'regionalna' drug drugemu niso več opozicija, ampak alternative v subsidiarnem smislu. Vprašanje je, ali ima zato sploh smisel tako dosledno poudarjati pojem avtonomnosti oziroma specifičnost estetskega izkustva, kajti avtonomnosti in regionalnosti v tem pomenu, kot ga hoče približati Düwell, se še nismo navadili, včasim pa dobimo občutek, da tudi sam Düwell ne. Glede na to, kaj pripisuje estetskemu izkustvu in kaj bi moralo obsegati, skoraj pridemo v položaj, v katerem si ni mogoče postaviti vprašanja, če je moralno izkustvo sploh kaj oziroma če ni le izkustvo krivde. Če je samo izkustvo krivde oziroma psihomedicinskega defekta, potem ne le težko verjamemo, da bi lahko na ravni izkustva obstajalo kakšno komunikacijsko polje med estetiko in etiko. Pri moralnih filozofih je to

pot, ki ne vodi nikamor, in zato v zadregi pristanejo pri razumu. Z drugimi besedami: avtonomnost moralnega izkustva je prav v tem, da išče pomoč v razumu, da poskuša napraviti teorijo. Zato moralno izkustvo ni 'užitek', tudi ne zastonjsko in tudi ne navzoče, ampak je zavezujoče, 'avtonomno' v kantovskem smislu kot zapoved in nazadnje kot napetost med dobrim in zlim. Kaj bi potem morali reči o verskem izkustvu? Z Düwellom lahko rečemo, da je religiozno izkustvo v bistvu izkustvo milosti in s tem jedro estetskega izkustva. Moralno izkustvo potem tako rekoč postane vmesni problem oziroma morebitni nadomestek.

Düwell se zelo prizadeva pokazati, da estetsko izkustvo zasluži tolikšno pozornost poleg že omenjenih razlogov tudi zaradi pojava civilnih/sekularnih religij, v katerih prihaja do nadomeščanja moralnega izkustva z estetskim, oziroma zaradi verskega fundamentalizma, v katerem se versko izkustvo nadomešča z moralno in pravno puščavo. Morda gre le za trenuten vtis, da je dejanska avtonomnost moralnega izkustva v najboljšem primeru razlog za obup in kljub 'koncesiji' svobode v bistvu pot, ki ne vodi nikamor. Seveda si lahko pomagamo tudi iz te zadrege tako, da rečemo, da pot, ki ne vodi nikamor, verjetno vodi nazaj k človeku. Zdi se, da se danes to vprašanje odpira ob pojmu *smisel* oziroma da je smisel most k osebi, temu mostu pa lahko rečemo moralno izkustvo.

Intelektualni napor, s katerim se Düwell spoprijema z estetskim izkustvom ter njegovo vlogo, mu ne dovoljuje izreči jezikovno preprostih sklepov. Še več: dobimo vtis, da je ta zahteven intelektualni in pojmovni aparat kot daljnogled, ki sicer nekatere stvari približa, vendar nas ne sensibilizira v tistem pomenu, da bi reflektivno čutenje zastoj-skosti lahko imeli za alfabetiziranje moralne refleksije. Ni razvidno, da bi bilo estetsko izkustvo zdravilo za kognitivni deficit na moralnem področju. Morda je to zadrega, ki bi jo lahko povedali na mnogo bolj preprost način.

Anton Mlinar

Franz Hinkelammert, **Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung**, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1999, 206 str., ISBN 3786721661.

Franz Hinkelammert, ki je po rodu Nemeč, že od leta 1963 živi in dela v Južni Ameriki. Je gospodarstvenik in teolog osvoboditve. Ker je briljanten poznavalec šibkih točk ekonomske ideologije s konca 20. stoletja, sodi med najostrejše kritike danes prevladujočega neoliberalističnega dogmatizma. Razkrinkava šibkost teoretičnih temeljev liberalizma in cinizem njegovih protagonistov. To pa vedno znova slika tako, da prikazuje in upošteva kulturnozgodovinske podobe iz tretjega sveta. Meni, da v ideji neoliberalizma prevladuje skrivnostna mistika smrti, ki njene protagoniste zavezuje ozkemu izseku sedanjosti.

Vse skupaj se mu zdi kot ideologija kolektivnega samomora.

V knjigi *Kultura upanja* - izvirnik je v španskem jeziku - je F. Hinkelammert zbral devet svojih razprav na témo svetovnega kapitalizma in neoliberalizma in jih za knjižno izdajo nekoliko predelal in dopolnil. Neoliberalizem opisuje kot gospodarski sistem in kot idejo, ki je edina preživela brodolom ideologij v 20. stoletju. Meni, da na obzorju ni nobenih alternativ. Pač pa je mogoče videti, da je zaradi te ideje, ki je preživela, večina človeštva v nevarnosti, da bo izrinjena na rob in oropana naravnih pogojev za normalno življenje, morda celo pogojev za preživetje. Gospodarski sistem neokapitalizma hitro in z neverjetno učinkovitostjo žaga vejo, na kateri sedi človeštvo. Njej nasproti avtor postavlja kulturo upanja.

Njegova zamisel o življenjskih interesih človeštva, nekoliko nenevadne, a izvirne ekonomske analize ter kritike ekonomskih ideologij, ki izvirajo iz neoliberalizma, so danes skoraj obvezno čtivo za tiste, ki so svojo dejavnost usmerili na razmerje med ekonomijo, ekologijo in družbena vprašanja. Avtor je postal znan zunaj Južne Amerike že pred to knjigo, in sicer s svojim temeljnim delom *Kritika utopičnega razuma* (Luzern - Mainz 1994). V njej zastopa tezo, da se je zmagovit pohod kapitalizma oziroma neoliberalizma začel v Južni Ameriki, in sicer z umorom Salvadorja Allendeja v Čilu leta 1973. Tedaj se je prvič pokazala šibkost naveze med socializmom in tretjim svetom. Čile ima

za laboratorij in testni primer ne-človeške diktature ekonomskega sistema, ki mu danes pravimo neoliberalizem. Ta vlada po celem svetu, in sicer za ceno hudega in izredno nevarnega uničevanja človeškega in naravnega okolja. Prvotni reformni kapitalizem je bil ukinjen z *golim* kapitalizmom, ki se ga danes bojijo tudi že neoliberalni teoretiki.

Knjiga ima torej devet poglavij, ki jih sestavlja devet predavanj oziroma razprav. Dodatna delitev bi potegnila črto med dve in sedem. Izbor tém in celotno knjigo pa intonira prvo poglavje, ki ima naslov *Razpad socializma in tretji svet* (9-20). To predavanje je avtor imel ob desetletnici umora škofa Oskarja Romera (24. 3. 1980). V njem idejno obsoja totalitarizem trga in demokracijo, ki se je odpovedala temeljni zamisli človekovih pravic. Sledi mu poglavje z naslovom *Novi svetovni red: Kaj je ostalo po koncu zalivske vojne?* (21-38). Avtor ima pred očmi drugo zalivsko vojno, s katero je ameriški predsednik George Bush razglasil 'nov svetovni red' ter javno razkril zastrašujoč odklon v zahodnih demokracijah od človekovih pravic v svetu, ki ni del centra.

Naslednja poglavja govorijo o delu v *Departemento Ecumenico de Investigaciones*, ki ga vodi sam avtor. V tretjem poglavju (*Naš načrt nove družbe v Južni Ameriki: regulacijska vloga države in problemi samoregulacije trga*, 39-87) poudarja, da je bil antietatizem v bistvu vedno ideologija totalitarnih držav, v kateri je država izgubila sleherno

vlogo za državljane. Zato Hinke-lammert neoliberalizem zahodnih demokracij neposredno poveže s stalinizmom. V četrtem poglavju (*Kultura obupa in heroizem kolektivnega samomora*, 97-95) povzema predavanje, ki ga je imel v Limi leta 1990. V njem trdi naslednje: večji problem kot to, da nimamo alternative neoliberalizmu, je to, s kakšno cinično lahkotnostjo se ljudje strinjamo s propadom človeštva. Problem analizira na osnovi dejstev in problemov v Latinski Ameriki. Avtor ta položaj primerja položaju meščanstva v 19. stoletju in meni, da ne gre le za kulturo, ampak za sistematično dejavnost, kako kulturo obupa napraviti za prevladujočo kulturo. Ta proces ima velike uspehe in se je polastil vodilnih slojev prebivalstva. V širokih množicah ta kulturni proces povzroča anomijo, pokopava družbene odnose in na tihem daje prednost zločinu. Del tega pojava so mamila. Tu avtor poudarja, da je reformni kapitalizem v Južni Ameriki propadel dve desetletji pred socializmom in napovedal propad socializma tudi na tisti ravni, na kateri se je zavzemal za državo blaginje. V petem poglavju, ki ima naslov *Logika izključevanja kapitalističnega svetovnega trga in načrt osvoboditve* (96-118), razkrinka neoliberalizem kot tautologijo, avtor razvija misel iz prejšnjega poglavja in pravi, da je neoliberalizem v Latinski Ameriki povzročil dvojno krizo: krizo substitucije izvoza z uvozom, ki je bila posledica uspešne vključitve latinskoameriške industrije v svetovni

trg, ter izključitve 'odvečnega' prebivalstva oziroma neuspele integracije latinsko ameriškega trga dela s svetovnim trgom dela. Posledice kriz v Latinski Ameriki so tako globoke, da jih praktično ni mogoče popraviti z reformami. Zraven tega je zrasla in začela prevladovati kultura obupa. V šestem poglavju (*Alternative tržnemu gospodarstvu*, 119-141) avtor poskuša kljub poskuša pojasniti položaj tako, da neoliberalizmu očita, da ima brezizhodnost za svoj strukturalni element in da si ga je sposodil pri zgodovinskem in državnem socializmu na Vzhodu. To je misel L. Kolakowskega, ki ga avtor pogosto navaja. Alternative torej ne le obstajajo, ampak so nujne, toda ne v tem pomenu, da bi se upirali neoliberalni miselnosti. Ta namreč upor izziva in ga potrebuje za svoj obstoj, kajti njeno bistvo je obup. V sedmem poglavju (*Ujetost utopije: Konzervativne utopije sedanjega kapitalizma, neoliberalizem in prostor za alternative*, 142-169) Hinkelammert komentira problem domnevne pravice do antiutopične propagande v neoliberalizmu in to primerja 'prepovedi misliti'. Kar je liberalizmu res uspelo, lahko vidimo v kulturi obupa. Podobno kot Karl Popper tudi Hinkelammert neoliberalizmu očita, da je prepovedal upati in tako ustvaril pogoje, da zemlja postane pekel. Osmo poglavje (*Dejanski pritiski tržnega gospodarstva preprečujejo nastanek družbe, v kateri bi imeli vsi svoj prostor*, 170-182) povzema Hinkelammertovo predavanje na Evangeličanskem cerkve-

nem dnevu (*Kirchentag*) leta 1995. V njem je Hinkelammert poudaril, da neoliberalizem z domnevnimi dejanskimi pritiski (razmerami), ki silijo ljudi v borbo za obstanek, uničuje in razvrednoti temeljne naravnega in moralnega življenja ter preživetje družbe in posameznikov. Hinkelammert mu nasproti postavlja družbo, v kateri je prostor za vse. To je bila vodilna misel čilskih zapatistov, ki so se borili proti vojaški hunti. Deveto poglavje (*Gospodarstvo, utopija in teologija*, 183-206) je teološka razprava, a v njem prevladuje kritika kapitalizma in krščanskega izogibanja tem vprašanjem. Čeprav poglavja ni mogoče razumeti brez religioznega ozadja, v katerem je nastalo, pa na drugi strani ne zahteva posebnega teološkega predznanja, da bi ga lahko brali tudi neteologi.

Glede na težo prvega poglavja, ki govori o usodi socialistične misli v tretjem svetu in določa vsebinsko usmeritev knjige, pogledjmo na kratko tri teze, ki govorijo o usodi družbenega, gospodarskega in kulturnega položaja v Latinski Ameriki, in njihovo ozadje: refleksijo o solidarnosti. Prva teza se glasi: »Križa socializma je izjemno oslabil tretji svet in hkrati s tem možnosti preživetja celotnega človeštva.« Druga: »Dežele tako imenovanega centra in prvega sveta sicer potrebujejo tretji svet, toda ne potrebujejo ljudi tretjega sveta.« Tretja: »Kapitalistične dežele tako imenovanega centra niso le izgubile interesa, da bi podprle razvojno politiko tretjega sveta, ampak ga celo blokirajo, če le morejo.«

S temi tezami obtožuje kapitalizem, ki se je v zadnjih desetletjih 20. stoletja prelevil v goli in brezkompromisni kapitalizem, ki se ne boji alternativ, saj jih ni. Obtožuje zlasti pojmovanje razvoja v zahodnih demokracijah, ki se jih je polastila neoliberalistična ideologija. Razvite dežele, ki menijo, da bi razvoj ekonomij v tretjem svetu ogrozil njihove interese in delitev dela, imajo tretji svet za orodje, s katerim nadzorujejo razvoj in ga po potrebi zaustavljajo ali prekinjajo.

To je do skrajnosti vplivalo na pojmovanje solidarnosti kot moči delavskega razreda in opozicije ter spremenilo njen pomen zlasti v tretjem svetu: tu namreč solidarnost ljudi nima več vloge pogajalskega partnerja, ampak je postala solidarnost izključenih. Moderni kapitalizem namreč ne teži k temu, da bi solidarnost povsem izključil, ampak da bi zanikal možnost biti solidaren. Po avtorjevem mnenju solidarnost v pravem pomenu besede zato ne predpostavlja več soočenja s kapitalizmom, kakor da bi bila opozicija, ampak hoče postati alternativa, in sicer v smislu participativne in ekološko znosne družbe. Bila bi zgolj fantazija, meni avtor, če bi mislila, da se lahko potrdi kot opozicija kapitalizmu. Neoliberalizem namreč ne prenese alternative in je toliko bolj močan, kolikor bolj mu opozicija dokazuje, da jo potrebuje. Solidarnost razume kot iskanje opozicije, se pravi za nekaj, kar je v temelju iluzija, saj opozicije ne priznava. To stališče do solidarnosti je iz nje naredilo zgolj ostanek iz pretek-

losti. Kdor hoče biti danes res solidaren, meni avtor, ga mora prevladujoča ideologija bodisi ignorirati, razglasiti za norca ali ga preganjati kot kriminalca. Solidarnost je v demokratični meščanski družbi postala hudičevo delo, skušnjava, vzvod izključevanja argumenta človekovega dostojanstva. Po avtorjevem mnenju tu ne gre za poenostavljeno prikazovanje abstraktnih načel, ampak za zelo resnično stvar. Človeško dostojanstvo namreč ne temelji na deklaracijah, ampak na veri, da človek *lahko* živi dostojanstveno življenje; priznavati človeško dostojanstvo pomeni priznati pravico do dostojanstvenega življenja. Demokratični svet namreč ne zanika formalnega dostojanstva, ampak njegovo vsebino in njegove konkretne oblike: zanika celo pravico do življenja in možnost, da bi jo zahtevali. Izjave o človekovih pravicah tega ne morejo spremeniti.

Hinkelammertova nekonvencionalna stališča ne temeljijo na kritiki meščanske demokracije in njene prevladujoče ideologije neoliberalizma, ki ne prenese niti opozicije niti alternative, ampak izhajajo iz samozavesti človeka, ki je postal v očeh razvitega sveta odveč. Psihološka vojna, ki jo vodijo bogati proti ljudem, ki jih razglašajo za odvečne, naj bi te ljudi prepričala, naj se uničijo sami med seboj. Marsikje – avtor našteva Honduras, Argentino, Kolumbijo in druge države Južne Amerike, lahko pa bi dodali tudi Balkan, Kavkaz, Sudan, Tibet in druge predele – je to uspelo. Zato se mora solidarnost spremeniti, in

sicer je njena glavna naloga v tem, da postane alternativa. »Solidarnost mora pokazati, da se bori za vsakega od njih, ki jo sedaj prezirajo, in sicer na temelju človeškega dostojanstva in z namenom, da obnovi človeško dostojanstvo. Solidarnost mora glasno izjavljati, da človeško dostojanstvo zanika vsak, kdor ne verjame v alternativo.« (19)

Seveda ne gre za izdelano alternativo, ampak za to, da uničevanja sveta ne moremo opravičevati s tem, da alternative še ni. Konec koncev se razviti svet intenzivno ukvarja ne le s tem, da drugi in tretji svet ne bi mogla razpolagati z alternativami, ampak zlasti s tem, da jim tretjega sveta ne bi bilo treba poslušati. Hinkelammert namreč trdi, da alternativo potrebuje zlasti tako imenovani prvi svet, v katerem je to na neki način še večji problem kot v tretjem svetu. »Solidarnost danes pomeni pokazati, da človeštvo ne more preživeti, če se ne bo prizadevalo za to iskati alternative sistemu, ki navidez glasno oznanja svojo zmago. (†) Najprej moramo priti do zavesti, da smo brez alternative izgubljeni!« (20)

Na temelju tega pojma solidarnosti je Hinkelammert formuliral svoje tri teze. Pokazati je hotel, da alternativa ni razredno vprašanje, ampak vprašanje celotnega človeštva. Pač pa odpiranje tega vprašanja opozarja na trdovratnost razrednega mišljenja, ki prihaja od zgoraj in preprečuje alternativo. Ne gre več za organizirane razrede, ampak za vladajoči razred, ki se na vse načine prizadeva vzdrževati psiho-

loško vojno, čeprav nima več nasprotnikov.

Urednik nemške izdaje Bruno Kern omenja, da je besedilo nekoliko priredil za prevod, ker se v izvorniku – poglavja so bila objavljena v različnih izdajah – nekatere stvari ponavljajo, na drugi strani pa je španski izvornik precej obsežnejši. Pri založbi v Mainz so se odločili, da bodo bolj filozofske sestavke, v katerih Hinkelammert briljantno kritizira M. Webra in Lyotarda, objavili posebej.

Hinkelammertovo delo je odličen prispevek razumevanju človeških razmer v Južni Ameriki, boju za bolj človeške razmere za vse, tudi za prihodnje generacije, in je odlično in jasno sporočilo o paradoksih, ki jih ustvarja prevladujoča ideologija neoliberalizma. Vendar bi spregledali bistveni del, če ne bi omenili Hinkelammertove kritike tako imenovane krščanske ortodoksije, ki se je skozi stoletja izogibala socialnim, političnim in gospodarskim vprašanjem, jih zavračala kot 'judovska', zlasti kadar je bil govor o različnih vidikih svobode ali gibanjih za osvoboditev. To je korenina krščanskega antisemitizma. V 19. stoletju se je antisemitizem sekulariziral in ohranil skoraj nespremenjene poteze, ko je postal sestavni del nacionalsocializma. V krščanstvu je tudi poslej ostalo globoko nezaupanje do gibanj za svobodo in družbeno pravičnost. Dejstvo, da današnja krščanska ortodoksija teologijo osvoboditve razume na osnovi iste matrice, se pravi kot udeležbo pri tako imenovanem 'judovskem grehu'

(185), Hinkelammert to razume kot 'strukturo greha' oziroma kot globoko medsebojno nerazumevanje področij in 'strah pred dotikom'. Opozoriti je hotel na povezave – vpletenost verstev v družbena vprašanja, čeprav bi bilo bolj udobno ne si umazati rok. Pa ne samo to: z vidika očenaša – zlasti prošnje »in odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom« – je mogoče zelo jasno videti povezano med vero in (ne)pravičnostjo na gospodarskem področju. Hinkelammert tu omenja teološki pojav novega prevoda te prošnje iz očenaša v Latinski Ameriki, ki je v poznih šestdesetih letih sledila ugotovitvi zahodnega sveta, da nerazviti svojih dolgov ne bodo mogli nikoli plačati in da je njihova usoda zapečatenata. Prevedli so ga: »In odpusti nam naše grehe, kakor tudi mi odpuščamo tistim, ki grešijo zoper nas.« Ne išče krivcev in ne pripisuje krivde, ampak le poudari vidik povezanosti med gospodarstvom in vero in odgovornost krščanstva, da prispeva svoj delež k spremembi mišljenja in samozavesti 'odpisanih'.

Anton Mlinar

Dietmar Mieth, **Moral und Erfahrung**, 2 zv., Herder, Freiburg 1999, 245+272 str., ISBN 3451262126.

Prvi zvezek Miethovega dela *Morala in izkustvo* (*Moral und Erfahrung*) je prvič izšel leta 1977, v četrti izdaji leta 1999 pa ga je bilo treba predelati in dopolniti zaradi drugega zvezka, ki je izšel leto prej (1998). Tako je prvi zvezek, ki je bil

leta 1977 drugi zvezek iz serije *Studien zur theologischen Ethik*, sedaj obogaten za sedem poglavij in seveda z II. delom, ki je sedaj 76 zvezek omenjene zbirke. Tudi sam avtor ugotavlja v predgovoru k četrti izdaji (sedaj) prvega dela, da je refleksija o moralnem izkustvu njegovo življenjsko delo, ki mu je vedno posvečal največ pozornosti, in da v bistvu še ni končano. To moramo takoj dopolniti: zvezka nista povsem avtorski deli, ampak sta zbirki razprav, ki jih je avtor objavljal ob različni priložnostih, čeprav pa kot vezni člen prevladuje izrazito avtorsko vprašanje, izraženo v podnaslovih: v prvem zvezku se glasi: *Temelji teološko - etične hermenevtike*, v drugem pa *Razvoj teološko-etične hermenevtike*. Avtor je hotel s tem delom dati prispevek eni najbolj vročih tém na področju moralne teologije in teološke etike v sedemdesetih in osemdesetih letih – etični avtonomiji in avtonomnosti etike in etičnega ter prevedljivosti etičnih in moralnih vsebin nasploh –, ki jo na poseben način neguje prav izročilo tübinske teološke šole.

Glede na razmeroma dolgo obdobje nastajanja dela ne moremo pričakovati izravnanih odgovorov ali enournega vztrajanja na osrednjem vprašanju, kakšno vlogo ima izkustvo v moralnem življenju in zakaj sploh govoriti o njem. K temu sodi tudi ugotovitev, da izkustva ne moremo razumeti kot posredniško podoba ali kot didaktično pomoč pri vaji v moralnem nauku in življenju, ampak ga je treba razumeti kot konstitutivni element etične

teorije, ki se ne sme pojmovno za-
preti sama vase, ampak se izražati v
slikah, se izražati kot vedno nov
začetek in kot vedno navzoč smisel.
Ta fleksibilnost ima seveda svoje
meje zlasti, ko govorimo o krepostih
oziroma vedenjskih vzorcih ter o
medsebojnem učinkovanju med iz-
kustvom in deontološkimi stavki, ki
na videz nasprotujejo etiki izkustva.

Glede na to, da si sedaj zvezka
ne sledita v običajnem zaporedju, bi
moral najprej predstaviti drugi
zvezek. Ta je namreč avtorja spod-
budil, da je prvi zvezek ne le do-
polnil in pripravil za novo izdajo,
ampak ga tako preoblikoval, da ima
v primerjavi s prvo izdajo pravza-
prav novo podobo. Toda ker gre v
obeh zvezkih za zbirke razprav, ki so
bile objavljene v obdobju med 1977
in 1999, pojdimo najprej k prvemu
delu. Iz prve izdaje so ostala nasled-
nja poglavja (naslovi): I. *Kaj je iz-
kustvo?* (13-26), IV. *Empirični te-
melji etike* (62-71), V. *Narativna eti-
ka – prispevek poezije h konsti-
tuiranju etičnih modelov* (74-96),
VIII. *Pomembnost zgodovine za
etično teorijo in prakso – o posredo-
vanju zgodovinskega in normativne-
ga razuma* (120-135), IX. *Pomen
človeškega življenjskega izkustva –
pledoaje teorije etičnega modela*
(136-153) in XIII. *Znanstveni značaj
teologije* (212-233). Nova so nasled-
nja poglavja: II. *Moralno izkustvo*
(27-31), III. *Etično* (32-41), VI. *Pri-
povedovati in ravnati* (97-109), VII.
Vzor ali model? (110-119), X. *Mo-
ralna in religiozna identiteta: etična
razsežnost vere v Boga* (154-173),
XI. *Krščanska podoba o človeku in*

njen pomen za etiko (174-192), XII.
*Kriza napredka in pozabljena člo-
vekova končnost* (193-211) Sledita
kazalo literature in kazalo prvih
objav razprav (poglavij), ki so sedaj
nova.

Drugi del je nekoliko obsežnejši,
a ima le pet delov: I. *Izkustveni na-
stavek* (13-75) II. *Izkustveni na-
stavek med individualnostjo in
družbenostjo* (79-114), III. *Izkustve-
ni nastavek v krepostni etiki* (117-
184), IV. *Narativna etika* (187-221)
in V. *Izkustveni nastavek v krščan-
ski etiki* (225-268). Tudi tu sledi ka-
zalo prvih objav.

V predstavitvi dela se ne more-
mo zaustavljati pri vsebini posa-
meznih poglavij, čeprav bi bilo ko-
ristno. Poudaril bi rad naslednje:
Dietmar Mieth je eden najpomemb-
nejših avtorjev s tega področja, ki v
evropski prostor prinaša dokaj
specifičen anglosaksonski pristop k
etiki in etičnim vprašanjem. S tem
smo morda le povedali, da je Evro-
pa v tem pogledu prej zaprta kot
odprta, obremenjena s kompleksom
kulturne večvrednosti in neredko
morda celo ksenofobična do drugih
kultur in izročil. Če gledamo zgolj
na pojem *izkustvo*, je to sploh naj-
bolj izrazit obrat od univerzaliziz-
mov, kar si jih sploh lahko mislimo.
Toda na drugi strani se prav v tem
pojmu izrazito javlja potreba po
univerzalizaciji. O tem se avtor
vprašuje na začetku: Je izkustvo
pojem ali je temeljni izraz? Že pre-
prosta analiza pove, da izkustvo ni
le opis vtisov, ki jih človek sprejema
od zunaj ali od znotraj, ki potem v
njem izzovejo občutja, vendar pri

opisu tega sveta ne smemo izpustiti nobene podrobnosti.

Avtor je posebno pozoren do teološko - etične hermenevtike. Pod vplivom Nikolaja Hartmanna in Martina Heideggerja je hermenevtika postala zanimiva praktično za vsa področja človeškega delovanja. Na moralno-etičnem področju gre za vprašanje, ali se sploh lahko naučimo etičnih in moralnih vsebin. Mieth tu dobro čuti breme preteklosti, ki je 'nervozno' zavrnilo razpravo in pluralizem in se opredelilo za normativno etiko, pa tudi krizo sedanjega stanja v normativni etiki, ki je izgubila teološko jedro moralnega 'moraš'. V bistvu se nenehno vprašuje o tem, o čem se sploh pogovarjamo, ko govorimo o etiki in etičnem. Kaj je sploh moralno izkustvo? Je to tisti vidik izkustva, ki teži k univerzalizaciji nekega pradednega spomina o človeškem dostojanstvu? Je to predvsem spoznanje? Glede na osnovni Miethov model je to seveda hermenevtična téma, se pravi vprašanje, ali je neko celovito izkustvo sploh mogoče 'ubesediti' oziroma ali je mogoče neko spoznanje iz preteklosti prevesti v sodobni jezik in ga univerzalizirati? Ta vprašanja se porajajo zaradi krize tradicionalne normativne etike, ki je izgubila svoje teološko motivacijsko polje in se v 20. stoletju ukvarja z vprašanjem smisla in nesmisla.

Mieth se v II. poglavju prvega dela (*Moralno izkustvo*) sklicuje na delo M. Düwella (*Estetsko izkustvo in morala*, Freiburg - München 1999), ki ga prav tako predstavljamo

na tem mestu. Meni, da je izkustvo najbolj notranje podoživljanje dogodka in oblikovalsko dogajanje, ki izhaja iz telosa najdenega. Teleologija kot brezpogojno in osebno zavzeto priznavanje smisla stvari in bitij se tako izkaže kot popotna palica hermenevtike oziroma postteološkega konceptualiziranja izkustva kot nekaj lepega. Vprašanje, ki se tu še poraja, ni le vprašanje, kako je z verbalizacijo negativnih izkustev, ampak kako na obdelavo izkustva vpliva doživetje lastne velikine in pomen, ki ga nekdo pripisuje refleksiji in samonamembnosti čutnih in duhovnih podob. Gre torej za področje, kamor danes nezadržno vstopa čustveni svet.

Glede na obravnavano tematiko bi morda veljalo poudariti zlasti tiste vidike Miethove refleksije, ki se sploh ne utapljujejo v čisti hermenevtični teoriji, ampak ki naravnost izzivajo k sodelovanju in na ta način odgovarjajo na zastavljeno vprašanje, ali je prevod moralno-etičnega in moralna didaktika mogoča. Lahko bi rekli: *Ker je mogoča, je nujna!* Mislim, da je ta zorni kot potreben že uvodoma, saj gre končno za vprašanje o avtonomnosti etike kot take. O tem govorijo zlasti naslednje teme: *etična razsežnost vere* (I, 154 ss.), *krščanska podoba o človeku* (I, 174 ss.) in *pozabljena človekova končnost* (I, 193 ss.)

V drugem delu avtor pojasnjuje nekatere teoretične osnove etik, ki temeljijo na izkustvu. Tu je treba posebej poudariti, da je prehod od identifikacij do identitete - kar je končno naloga hermenevtike -

podobna vprašanju prevajalcev, ali je bolj pomembno približati besedilo bralcu ali bralca izvirnemu okolju, v katerem je besedilo nastalo? S funkcionalnega vidika na videz zadostuje približati besedilo bralcu. S tem je potešeno vprašanje: Kaj naj storim? oziroma vprašanje identifikacije. O tem danes govorijo etične teorije, ki temeljijo na krepostih in/oziroma na Aristotelovemu pojmovanju *mesotes* in *orexeia*. Spremembe na moralnem in etičnem področju pa nakazuje zlasti klic k izvorni podobi oziroma k tako imenovani narativni etiki (prim. II, 187 ss.).

Nazadnje se Mieth vprašuje, kakšno mesto ima ta etični nastavek v krščanski etiki. Meni, da se tu soočamo s podobnimi vprašanji in problemi kot pri vseh drugih univerzaliziranih, ki so vidik izkustva z nezaupanjem nadomestili z znanjem ali preprostim 'moraš'. Mieth upa, da nas sodobna kriza dela bolj sprejemljive za nekoliko bolj počasno, a temeljitejše delo ter tudi bolj usposobljene, da bi nekatere temeljne pojme, med katerimi je tudi izkustvo, gledali v novi luči, ne le kot pojme z definiranim pomenom.

Anton Mlinar

Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Zweite, grundlegend neubearbeitete Auflage. Herausgegeben von Joseph Listl und Heribert Schmitz, Verlag Fridrich Pustet, Regensburg 1999, 1459 str.

Pri nemški založbi Friedrich Pustet je, po petnajstih letih od zadnje izdaje, junija 1999 izšel prenovljen priročnik za kanonsko pravo z naslovom *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Splošni zakoni, ki veljajo za latinsko Cerkev, so se od razglasitve Zakonika cerkvenega prava (ZCP) leta 1983 do danes v marsičem dopolnili. Kanonisti se ob številnih dokumentih Svetega sedeža srečujejo z novimi vprašanji. Mnoga odprta vprašanja pa sproti rešuje Papeški svet za razlago pravnih besedil (*Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis*).

Novi priročnik sta uredila znana nemška kanonista Joseph Listl in Heribert Schmitz. Pri pripravi ju je vodila želja, da se delo iz leta 1985 dopolni z novimi spoznanji v kanonskem pravu. Priročnik, pri katerem je sodelovalo 56 avtorjev, je razdeljen na sedem delov, ti pa se členijo na odlomke, naslove in paragrafe. Celotni priročnik vsebuje 121 paragrafov in prav toliko je razprav o kanonskem pravu.

V prvem delu (§ 1-13) avtorji obravnavajo splošne določbe v kanonskem pravu. Zanimiva sta prispevka avstrijskih kanonistov (Gerhard Luf, Richard Potza) o filozofskih temeljih prava in o novostih, ki jih prinaša Zakonik kanonov vzhodnih Cerkev (ZKVC). Več pozornosti zasluži razprava (§ 13) *Cerkvene*

službe (*Das Kirchenamt*). Georg May, profesor za kanonsko pravo na univerzi v Mainzu, razloži pravni pojem službe v Cerkvi. V zelo poglobljeni razpravi avtor seznanja bralca s pojmovanjem cerkvene službe pri cerkvenih očetih in v ZCP iz leta 1917 in predstavi novosti, ki jih prinaša ZCP iz leta 1983. Avtor še posebej izpostavi dve besedi: služba in služenje, ki se pripravljata v vseh pravnih besedilih in v vseh Zakonikih.

Drugi del priročnika (§ 14-62) je nekoliko daljši. Obravnava 48 aktualnih tem, ki se dotikajo vprašanja vernikov. Več pozornosti zaslužita dva prispevka. Prvi obravnava izstop iz Cerkve (§ 16), drugi pa duhovno oskrbo vojakov (§ 54). Joseph Listl, profesor za kanonsko pravo na univerzi v Augsburgu, ki je priročnik tudi urejal, je zanj pripravil razpravo z naslovom *Razlaga izstopa iz Cerkve (Die Erklärung des Kirchengaustritts)*. Avtor se dotakne zelo perečega vprašanja izstopa iz Cerkve. Število prošenj za izstop iz Cerkve je na Zahodu večje kot na Vzhodu. Razlogi za tako odločitev so različni. Pogosto je vzrok cerkveni davek. Avtor navede nemške civilne predpise, ki jih morajo verniki pri izstopu iz Cerkve upoštevati. Velika večina nemških kanonistov (Bruno Primetshofer, Norbert Ruf, Josef Prader, Reinhold Sebott, Hartmut Zapp, Peter Krämer, Sabine Demel) šteje izstop iz Cerkve za formalno dejanje izstopa v smislu kan. 1086 par. 1, kan. 1117 in kan. 1124 ZCP. Tako mnenje zagovarjajo tudi škofovska konferen-

ca v Berlinu ter škofje v Münchnu, Freisingu, Linzu, Osnabrücku in Trierju. Drugi kanonisti (Winfried Aymans, Klaus Mörsdorf, Peter Gradauer, Heribert Jone, Klaus Lüdicke) pa menijo, da je vernik z izstopom iz Cerkve storil kaznivo dejanje proti veri in cerkvenemu pravu. Vernik, ki ne ohranja občestva s Cerkvijo (kan. 209) se šteje za odpadnika in ga zadene kazen izobčenja (kan. 1331), vse dokler se ne spreobrne.

Alfred Egid Hierold, profesor za kanonsko pravo na univerzi v Bambergu, je v priročniku predstavil duhovno skrb za vojake v Nemčiji, Avstriji in Švici. Vprašanje, s katerim se avtor ukvarja *Duhovna oskrba vojakov (Militarselsorge)*, je v kanonskem pravu dokaj neznan. V kan. 569 ZCP beremo, da ta vprašanja rešujejo posebni zakoni. Avtor predstavi hierarhično strukturo duhovne oskrbe vojakov, katero sestavljajo: vojaška škofija, vojaški škof in vojaški kurat. V Nemčiji je duhovna oskrba vojakov že od leta 1956. Služba vojaškega škofa ni samostojna, ampak je povezana s službo krajevnega škofa. Apostolski sedež namreč imenuje enega od krajevnih škofov za vojaškega škofa. Njegovi skrbi so zaupani vsi katoliški vojaki, ki so redno zaposleni, tisti, ki trenutno služijo vojaški rok, in njihovi bližnji sorodniki, tudi v primeru, da niso katoliške vere. Vojaški škof imenuje vojaškega generalnega vikarja, ki je odgovoren za vso duhovno oskrbo vojakov. Pri tem mu pomagajo vojaški kurati. Vojaški škof mora skrbeti, da od

drugih krajevnih škofov prejme toliko duhovnikov, kolikor jih potrebuje za normalno duhovno oskrbo vojakov. Tudi v Avstriji je prvi vojaški kaplan svojo službo opravljal že leta 1956, medtem ko je bila vojaška škofija ustanovljena šele leta 1989. Vojaški škof v Avstriji ni krajevni škof, ampak popolnoma samostojen. Vsa podrobna navodila v zvezi z duhovno oskrbo vojakov v Avstriji so zapisana v konkordatu med Svetim sedežem in Republiko Avstrijo iz leta 1933. V nasprotju z Nemčijo in Avstrijo Švica nima svojega vojaškega škofa. Za duhovno oskrbo vojakov imenuje švicarska škofovska konferenca za vso državo enega predstavnika.

V tretjem delu priročnika z naslovom *Poslanstvo Cerkve (Sendung der Kirche)*, ki vsebuje 35 prispevkov (§ 63-98), avtorji obravnavajo učiteljsko službo Cerkve, zakramente, zakramentale in cerkveni pogreb. Heinz Maritz, oficial iz Wauwila (Švica), je v svojem prispevku *Razglasitev blaženih in svetnikov* (§ 95 *Die Selig- und Heiligsprechung*) podal najnovejša gledanja Kongregacije za svetnike in ves postopek, ki je potreben da je nekdo izbran za razglasitev kandidata za blaženega ali za svetnika. Razglasitev za blaženega ali svetnika poteka po naslednjem vrstnem redu: 1. najprej se v domačem kraju opravi škofijski proces, 2. sledi ocena in presoja posameznega primera s strani Kongregacije za svetnike, 3. zadnje dejanje pa je papeževa odločitev. Z apostolsko konstitucijo »*Divinus perfectio nis magister*« (25.1.1983, v: AAS 75,

1993), ki je v skladu s kan. 1403 § 1, je papež Janez Pavel II. na novo določil potek procesa za blažene in svetnike.

Marcus Walser, profesor na visoki teološki šoli v Churu (Švica), pa je v svojem prispevku podal pravni pogled na prisego (§ 96 *Der Eid*). Avtor loči med sodno in zunaj sodno prisego. Zunajsodne prisege so tako imenovane prisege zvestobe, ki jih morajo ob nastopu službe kot lojalni državljani izreči škofje v Nemčiji (Dresden, Erfurt, Görlitz, Hamburg, Magdenburg; glej: AAS 89, 1997, 639 str.), v Švici (Basel) in v Republiki Haiti. Drugačni pa so predpisi v ZKVC. V kan. 895 ZKVC je določeno, da prisege, ki se opravljajo zunaj določili Zakonika, nimajo nobenega kanonskega učinka.

V četrtem in petem delu, ki govorita o cerkvenem premoženju (*Kirchenvermogen*) in o kaznivih dejanjih (*Kirchenstrafen*), ni nobenih novosti. Oba dela sta kratka. V četrtem je šest prispevkov (§ 99-104) in v petem pa so trije (§ 105-107). Nemški (Helmuth Pree, Richard Puza) in avstrijski (Richard Potz, Wilhelm Rees) avtorji, obravnavajo že znana stališča cerkvenega prava do teh vprašanj.

V šestem delu (§ 108-115), ki govori o cerkvenem pravnem varstvu (*Kirchlicher Rechtsschutz*), so obravnavana teme o spornem postopku (§ 110), o ničnostnem zakonskem postopku (§ 111), o kazenskem postopku (§ 113) in o varovanju cerkvenih podatkov (§ 115). Največ pozornosti lahko v šestem delu namenimo razpravi o postop-

kih v upravnih pritožbah (§ 114 *Verwaltungsbeschwerde und Verwaltungsgerichtsbarkeit*). Avtor je Klaus Lüdicke, profesor za kanonsko pravo v Münstru. Bralca najprej seznanji z določili starega ZCP iz leta 1917, potem predstavi poglede ZKVC (pritožbe se naslovijo na Protosyncella in Syncella; ZKVC kan. 997 § 2), nazadnje pa opiše, kaj določa novi ZCP iz leta 1983. Najpogostnejši primeri postopkov v upravnih pritožbah so pri odstranitvi ali premestitvi župnikov ter pri ničnostnih zakonskih pravnih.

Zadnji del priročnika obravnava odnos med Cerkvijo in državo (*Kirche und Staat*). Vsebuje šest razprav (§ 116-121). Joseph Listl predstavi odnos med Cerkvijo in državo v preteklosti (§ 116), potem predstavi današnji položaj v Nemčiji (§ 118) in skupaj z Alexandrom Hollerbachom še različne moderne poskuse odnosov med Cerkvijo in državo, ki so aktualni danes (§ 117). Peter Leisching, profesor za kanonsko pravo v Innsbrucku, je opisal odnos med Cerkvijo in državo v Avstriji (§ 119), kako je v Švici, je zapisal Louis Carlen (§ 120), položaj v Franciji pa je predstavila Brigitte Basdevant-Gaudemet (§ 121).

Priročnik za kanonsko pravo, bo vsekakor zelo dobrodošel študijski pripomoček za vsakega kanonista. Ker je vsebinsko izjemno bogat in se dotakne tudi najzahtevnejših vprašanj s področja kanonskega prava, ga bodo z veseljem uporabljali tudi drugi bralci. V primerjavi s priročnikom iz leta 1985 je pred nami knjiga, ki obravnava sodobna

vprašanja, tudi za najbolj zahtevnega bralca. V novem priročniku se v razpravah predstavijo nova imena kanonistov, ki jih v starem priročniku še nismo srečali. Njihov pravni jezik je bogat, podkrepjen z izbrano literaturo, ki jo avtorji zvesto navajajo v opombah. Posebna privlačnost tega dela je primerjava vsake teme z ZKVC. Na ta način so avtorji priročniku dvignila vrednost, saj je tako postal privlačen tudi za vzhodne Cerkve.

Podobnih priročnikov zelo primanjkuje na knjižnem trgu. Tudi slovenski prostor bi potreboval knjigo, ki bi na podoben način bralce seznanila s sodobnimi vprašanji kanonskega prava. Če je »nevednost mati vseh zablod« (kan. 25; Mansi X, kol. 627), potem je nujno pastirje in vernike oskrbeti s primerno (pravno) literaturo, kar bo pripomoglo k doseganju najvišjega zakona v Cerkvi: »salus animarum« (kan. 1752).

Urednika (J. Listl und H. Schmitz) novega priročnika zaslužita vse priznanje. K sodelovanju sta pritegnila veliko strokovnjakov. Popolnoma se strinjam z njuno trditvijo v uvodu, da bo priročnik bogat prispevek h kanonskopравни znanosti (Vorwort, III-IV).

Mogoče bo naslednji priročnik izšel prej ko v petih letih. Vsekakor bo zanimivo, če bodo takrat kanonisti spregovorili o (bolj vročih) temah, ki so jih tokrat obšli: vprašanje duhovniške vzgoje in celibata, zakaj v latinski Cerkvi ni ženskega duhovništva, kakšna so nova cerkvena gibanja, kaj spada v sakralno ar-

hitekturo, komu se smejo odreči zakrament. Vsako pričakovanje, da bo naslednji priročnik še bolj zanimiv in še bolj privlačen, nas navdaja z velikim veseljem. Do takrat pa ostajamo zvesti bralci tega, ki je pred nami.

Stanislav Slatinek

Heinz Bechert u. a.: **Der Buddhismus I (Die Religionen der Menschheit; Bd. 24)**, W. Kohlhammer, Stuttgart 2000, 512 str.

V religiološki zbirki »Die Religionen der Menschheit«, ki je nastala kot obsežen projekt pod uredniškim vodstvom C. M. Schröderja, je od začetka do danes od načrtovanih 52 knjig izšlo 27 prikazov svetovnih verstev. Od prvih *Ägyptische Religion* (1960) ter *Die Religionen Indiens I* (1960) se je vse do zadnje v vrsti izdanih knjig - prvega dela pregleda budizma z letnico 2000 - najprej po geografskem ključu (izdaje od zvezka 3-23), potem pa neodvisno od le-tega, zvrstilo že omenjeno število izdaj, ki do sedaj pokrivajo preglede večine svetovnih religijskih tokov (za krščanstvo je predvidenih 7 knjig), zadnja v zbirki je izšla tretja (zaključna) knjiga o islamu (*Der Islam III*, 1990). Zbirka je bila zasnovana kot prispevek k religiološkim študijam in širše k zgodovini verstev, pri čemer med dosedanjimi avtorji (z izjemo dveh) najdemo evropske strokovnjake. Zbirka tako odseva tudi stanje evropskih religioloških študij skozi štiri desetletja zadnjega stoletja. To

velja tudi za poglavje o indijskih verstvih. Med izdanimi deli je budizem v majhnem obsegu že prisoten v nekaj zvezkih, ki so obravnavali verstva s širšega območja Azije (Koreja, Kitajska, JV Azija, Indonezija), pregledu indijskih verstev pa je bila posebej posvečena izdaja *Die Religionen Indiens I-III* (1960-64) ter budizmu v Tibetu in Mongoliji *Die Religionen Tibets und Mongolei* (1970). V zbirki o indijskih verstvih je potrebno najprej posebej omeniti *Die Religionen Indiens I-II*, ki ju je podpisal eden največjih svetovnih indologov, Jan Gonda. Knjigi prinašata kompleksen pregled in glavne poteze indijske religioznosti od najstarejšega vedskega verovanja preko razvoja hinduizma vse do sodobnega nacionalno motiviranega neohinduizma. Gre za strokovno in pregledno klasično delo o razvoju hinduizma. Kot tretji del omenjene izdaje je že 1964. leta izšla knjiga *Die Religionen Indiens III (Buddhismus, Jainismus, Primitivvölker)*, kjer je indijski budizem v pregledu od starega budizma vse do poznejšega tantričnega (vajrayâna) budizma predstavil francoski strokovnjak A. Bareau, knjiga pa prinaša še kratko predstavitev jainizma ter religije avtohtonih ljudstev v Indiji. Italijanski tibetolog G. Tucci je avtor zadnje izmed omenjenih izdaj - o verstvih Tibeta, kjer je ob avtohtoni tibetanski religiji predstavljen predvsem tibetanski budizem. Kljub omenjenim predstavitvam je v okviru zbirke načrtovana še celovita predstavitev budizma v treh delih, katerega prvi del, ki

je izšel letos, je pred nami. Predstavitve želi poglobiti Bareauov prispevek in hkrati prispevati k sodobni indološki obravnavi budizma, hoče pa tudi predstaviti stanje sodobnih budističnih študij. Integralni načrt predstavitve želi v prvi knjigi predstaviti začetke indijskega budizma do mahâyâna in njegovo poznejšo razvejitev (Nepal, Afganistan, Burma, Tajska, Indonezija), v drugi v celoti obravnavati theravâda ter tibetanski budizem ter v tretji podati pregled budizma v JV Aziji, vključno s Kitajsko, Korejo, Japonsko, z dodatkom o budizmu v ZDA ter sodobni recepciji budizma v t. i. zahodnem svetu. Ključni poudarek avtorja prvega dela knjige *Buddhismus I* profesorja J. Bronkhorsta iz Lausanne je na izvornem Budovem nauku in zgodnjem ('hînayâna') ter mahâyâna budizmu. Bronkhorst se v svoji predstavitvi tako ustavi pred tantričnim budizmom, ki ga ne obravnava. Bronkhorstova študija se ukvarja z **naukom**, ki v budizmu - bolj kot zgodovinski Buda - predstavlja poglobitveno sredstvo na poti k odrešenju. Ključno poglavje Bronkhorstovega dela je prvo, ki prinaša materiale, ki naj prispevajo k rekonstrukciji izvornega Budovega nauka, kakor je bil prisoten med 'prabudisti' pred redakcijami in koncili oziroma poznejšimi zbori budistov. Bronkhorst se v nadaljevanju posebej posveča nekaterim posebnim vprašanjem, kot je problem praznine elementov pri osebi in razvoja tega nauka v praznino vse stvarnosti v mahâyâni, pri čemer na podlagi jezikovne analize pâlijev-

skega termina 'anattâ' (kot 'nesebstvo/nejaz'; str. 137), podaja interpretacijo, da je bila težnja po praznini kot resnici vse stvarnosti (in ne le praznina osebe) prisotna že v komentarjih v zgodnjem budizmu oziroma da je prehod iz zgodnjega budizma v mahâyâna budizem tudi posledica različnih branj in razumevanja te ključne besede budizma v Pâli-kanonu in komentarjih ('anatta' kot subst. Sg. 'nesebstvo/nejaz' oziroma adj. Pl., ki vodi v možnost branja, da so vse dharme brez sebstva - t.j. 'brezsebstvene'). Zgodnji budizem hînayâna je predstavljen kot razvoj in sistematizacija Budovega nauka, ki svoj vrh doseže v šoli sarvâstivâda z analizo vseh sestavin stvarnosti. Med šolami mahâyâna sta obširneje predstavljeni mādhyamaka in yogâcâra, pri čemer je posebno zanimiva Bronkhorstova interpretacija (str. 164), povezana z nastankom in razvojem nauka o t. i. 'telesih Bude', ki kaže znotraj budizma nekakšno potrebo (posebej v literaturi tathâgatagarbha smeri), da bi se praznino razumelo kot absolut, se pravi pozitivno (dokazi so poimenovanja praznine z izrazi 'nitya', 'âtman' ipd.), v smislu, ki je blizu upanišadskemu absolutu âtmanu/brâhmanu. Ostali prispevki v *Der Buddhismus I* se dotikajo podob svetih oseb v budizmu (zgodovinski Buda Siddhârtha Gautama, drugi buddhe, bodhisattve) - avtor je H.-J. Klimkeit, budistične skupnosti menihov in laikov (Petra Kieffer-Pülz) ter razvejitve budizma v Nepal (S. Lienhard), Afganistan (J.-U. Hartmann), v Burmi in na Tajskem (I. W.

Mabbett) ter v Indoneziji (J. Ensink), kjer je budizem prisoten v zlitju s šivaizmom v sinkretistični inačici. Kohlhammerjeva izdaja s tem napoveduje izdajo ene doslej največjih predstavitev budizma (v ZDA teče prav tako izjemen projekt antologij prakse svetovnih verstev s povsem novimi prevodi tekstov in uvodnimi predstavitvami religij pod uredniškim vodstvom D. S. Lopeza Jr. - »Princeton Readings in Religions«), prav gotovo pa gre za najaktualnejši prispevek in projekt celovitega pregleda budizma danes.

Lenart Škof

Letnik 60 leto 2000

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK

Letnik 60 (2000)

Vsebina - Contents

Razprave Articles

Jamnik Anton , Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti	5
<i>Rawl's Theory of Justice as Honesty</i>	
Jagt Krijn A. van der , Cutting in Halves and Passing Through	43
<i>Razsekanje na dvoje in prehod med polovicama</i>	
Klun Branko , Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem	449
<i>Conception of Truth with Thomas Aquinas</i>	
Kompan Erzar Katarina , Strah in pogum narcističnega sveta	471
<i>Fear and Courage of Narcistic World</i>	
Košir Borut , Območni zakoni Cerkve na Slovenskem. II.	51
<i>Regional Laws of the Church in Slovenia. II</i>	
Lah Avguštin , Sprava - razsežnost človekovega bivanja	167
<i>Reconciliation as a Dimension of Human Existence</i>	
Matjaž Maksimilijan , Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju	407
<i>Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel</i>	
Mlinar Anton , Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija	201
<i>Anthropological Interpretation of Beginning of Life and Moral Status of Early Embryo</i>	
Parracino Giovanna , Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka	71
<i>Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment</i>	
Seigfried Adam , Luteransko - rimskokatoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«	113
<i>Lutheran-Roman Catholic »Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification«</i>	
Škafar Vinko OFMCap , Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. I. del: Evangeličanski tisk	179
<i>Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. First Part: Protestant Periodicals</i>	
Škafar Vinko OFMCap , Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del	369
<i>Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part</i>	
Škof Leonard , Etična zavest pri Lévinasu	25
<i>Ethical Consciousness with Lévinas</i>	
Škrabl France SDB , Nastanek in razvoj pedagogike religije	483
<i>Origin and Development of Theory of Religious Education</i>	
Zupančič Marija , Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto	427
<i>Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up</i>	
<i>Referati</i>	
Ocvirk Drago CM , Hoja za Kristusom v porabniški kulturi	283
<i>Following Christ in Consumer Culture</i>	
Stres Anton CM , Značilnosti postmoderne kulture	267
<i>Characteristics of Postmodern Culture</i>	

Štuhec Ivan, Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo ... 299
Presence of Church in Modern Culture and its Mission

Koreferati

Cestnik Branko , Poti mladinske pastorale	365
Glavač Ana , Družina danes	325
Knep Milan , Socialna ranljivost mladih	335
Rebec Slavko , Pogumno med mlade	347
Šverc Alenka , Načrtovanje dela in življenja v Cerkvi	313
Zorec Franc , Cerkev v našem življenjskem okolju	359

Pregledi Reviews

Drašček Anton , Metafora in (teološka) misel	223
Juhant Janez , Dekanovo poročilo o delovanju Teološke fakultete v obdobju 1994-1999	89
Kolar Bogdan , Sto let Rimske unije uršulink	515
Krajnc Slavko , Teološki simpozij 2000	263
Krašovec Jože , Tiskovna konferenca ob izidu dvojezične študije Jožeta Krašovca <i>Nagrada, kazni in odpuščanje</i>	235
Smolik Marijan , Prevajalec Jože Volk (1909-1998)	391
Smolik Marijan , Osemdeset let Bogoslovnega vestnika 5	05
Škrabl France , Kako postati kristjan v Evropi danes. Poročilo s kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu	521

Ocene Book Reviews

Gerjolj Stanko , Državlanski forum za humano šolo. Človek in kurikulum ...	529
Juhant Janez , Janez Markeš, Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske države Slovencev	257
Juhant Janez , Josef Pieper, <i>Razumnost in pravičnost in isti, Srčnost in zmernost</i>	395
Juhant Janez , Katarina Kompan-Erzar, <i>Človek bi je odnosov</i>	397
Kovač Mirjam , Viktor Papež, <i>Redovno pravo</i>	400
Krašovec Jože , Vid Snoj, <i>Sveto pismo Nove zaveze in slovenska literatura</i>	100
Krašovec Jože , Mirjana Filipič, <i>Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik</i>	251
Mlinar Anton , Anton Brenda Almond, <i>Exploring Ethics</i>	110
Mlinar Anton , Luigi Lorenzetti (izd.), <i>Dizionario di teologia della pace</i> ..	121
Mlinar Anton , Lexikon der Bioethik, 3. zv.	124
Peklaj Marijan , Terezija Snežna Večko, <i>Divine and Human Faithfulness</i>	99
Sorč Ciril , Anton Štrukelj, <i>Kniende Theologie</i>	107
Škof Lenart , John Bowker (urednik), <i>The Oxford Dictionary of World Religions</i>	260
Valenčič Rafko , Mile Bogović, Crkveno školstvo na področju Riječko-Senjske metropolije	572
Večko Snežna OSU , Jože Krašovec, <i>Nagrada, kazni in odpuščanje</i>	245
Milčinski Maja , Novissima Sinica	403
Kos Vladimir , »Razumen človek zahteva točno razlago« (Kitajski pregovor)	531

KRAŠOVEC Jože, doktor svetopisemskih ved, filozofije, religijske antropologije in teologije, akademik, redni profesor, SAZU in Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Dolničarjeva 1, SI-1000 Ljubljana

Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 3–22

Sn. (Sn., En.)

Znotraj judovsko-krščanske civilizacije obstaja skupna vera, da je z lučjo razuma v delovanju naravnega zakona mogoče spoznati človekovo moralno zavezanost Bogu Stvarniku, soljudem in vesoljstvu. Iz te postavke izhaja absolutna zahteva človekove odgovornosti na materialnem in duhovnem področju. Po svetopisemskem nauku ljudje niti do primarne narave niti do soljudi niti do kulturne dediščine nimamo absolutne pravice, imamo pa absolutno odgovornost za oskrbnštvo. V tem je bistvo načelnih razlogov za etiko v znanosti. Praktični razlogi za zahtevo etike v znanosti izhajajo iz izkušnje o človekovi zmožnosti za dobre in za slabe odločitve, o nevarnosti oblasti nad svetom in o parcialnosti človeškega spoznanja.

Ključne besede: naravni zakon, etika, znanost, odgovornost, načelo, izkustvo.

UDK 231.01:316.75 231:261.7

ARKO Alenka SL, doktor teologije, redna profesorica, ^{6^B} Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005, Sankt Peterburg, Rusija

Razsežnost zemlje v Življenju sv. Makrine sv. Gregorja iz Nise. Antropološko-eschatološki razmislek o patrističnem prispevku k vrednotenju stvarnega

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 47–62

Sn. (Sn., En.)

V razpravi je predstavljeno vrednotenje zemlje v spisu Gregorja iz Nise *Življenje sv. Makrine*, ki pomeni pomemben korak v razumevanju pozitivne vrednosti materialnega sveta znotraj tiste smeri patristike, ki sledi izročilu aleksandrijske šole. V uvodnem delu je nanizanih nekaj problemov, ki govorijo o celovitosti vprašanja materialnega tako v grški kulturi kot v krščanstvu do druge polovice 4. stoletja, nato pa so predstavljeni trije pristopi Gregorja iz Nise k zemlji, in sicer v antropološki perspektivi. Zemlja je obravnavana v razsežnosti rodovitnosti kot delo dobrega Stvarnika; preko zahteve po odpovedi vsemu zemeljskemu, lastni asketskemu načinu življenja, ki ima vzgojni namen; in nazadnje zakramentalno in eschatološko, kjer doseže odrešenost, nerazpadljivost in neminljivost.

Ključne besede: patristika, antropologija, Gregor iz Nise, *Življenje sv. Makrine*, ovrednotenje materije, asketizem, zakramentalnost stvarstva, nova zemlja.

SORČ Ciril, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 23–46

Sn. (Sn., En.)

V pričujoči razpravi predstavljam trditev, da je krščanski nauk o Sveti Trojici najbolj izvorno in primerno izhodišče za soočenje in dialog z miselnostjo in religijami vseh časov, torej tudi z danes navzočim kompleksnim, razvejanim sistemom, katerega poznamo pod skupnim imenovalcem postmoderne. Najprej sem predstavil temeljne značilnosti postmoderne, v nadaljevanju pa sem opozoril na naloge, ki jih mora teologija upoštevati pri posredovanju razodete resnice o Bogu in človeku. V zadnjem in glavnem delu razprave predstavim troedinega Boga kot odgovor na vprašanja o Bogu in človeku v času postmoderne. V troedinem Bogu more ta človek odkriti uresničene tiste vrednote, za katere se prizadeva, vendar se mu vedno znova izmuznejo iz rok. V Bogu je prostora za vsakega človeka. Zato smemo trditi: *samo trinitarični jezik, ki izhaja iz trinitarične resnice o Bogu in človeku, je primeren za dialog s svetom, kateremu smo dolžni »odgovor upanja«* (prim. 1 Pt 3,15).

Ključne besede: postmoderna, pluralizem, identiteta, dialog, Sveta Trojica, scientia amoris, trinitarične prvine krščanskega oznanila.

UDK 17:61

MLINAR Anton, doktor moralne teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 63–78

Sn. (Sn., En.)

Konvencije prinašajo v družbeno-etični in pravni prostor nekatere novosti, ki se v širšem smislu nanašajo na tako imenovano skupno evropsko pravo (*ius commune*) in na pravno transformacijo temeljnih človekovih pravic, v ožjem smislu pa opredeljujejo vlogo etike/moralne filozofije kot enakopravnega sogovornika na področju skupne zakonodaje. V zadnjih letih je bila nedvomno najbolj odmevna tako imenovana *Konvencija o bioetiki*. V sebi povzema medicinsko etično izročilo od Nürnberga (1947) naprej ter sklepa in na novo odpira *Helsinško izjavo* (1964) ter njene revizije. *Že Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950) nakazuje, da verjetnost spodrseljavev na moralnem in pravnem področju pogojuje premočni družbeni cilji, nejasne opredelitve človeškega dostojanstva ter njegova preveč abstraktna obveznost.

Ključne besede: bioetika, človeški genom, človeško dostojanstvo, etična komisija, Konvencija o bioetiki, medicinska etika, zgodnji embrij.

SORČ Ciril, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 23-46

Sn. (Sn., En.)

In the present treatise the author maintains that the Christian doctrine of the Holy Trinity is the most original and appropriate starting point for dealing with the thought and religions of all times, also with the present complex system known as postmodernism. First some principal characteristics of postmodernism are given and then the tasks of theology to be considered at deepening and conveying the revealed truth about God and man are highlighted. In the main part of the treatise the Triune God is presented as the answer to the questions about God and man in postmodern times. In the Triune God this man can discover the realization of the values he strives for, which, however, keep slipping away from him. Therefore it can be maintained: *Only Trinitarian language based on the Trinitarian truth about God and man is appropriate for leading a dialogue with the world to whom we must »account for the hope«* (cf. 1 Pet 3.15).

Key words: postmodernism, pluralism, identity, dialogue, Holy Trinity, *scientia amoris*, Trinitarian elements of Christian preaching.

UDK 17:61

MLINAR Anton, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Bioethics Convention and the Importance of Ethics Commissions

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 63-78

Sn. (Sn., En.)

Conventions bring some new issues into the social-ethical and legal realms. These new issues refer to the so-called common European law (*ius commune*) and to the legal transformation of the fundamental human rights. In the narrow sense, they define the role of ethics/moral philosophy as an equal partner when discussing common legislation. In the recent years the document arousing considerable public attention has been the so-called *Bioethics Convention (Convention for the Protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine)*. It summarizes the tradition of medical ethics since Nuremberg (1947) as well as concludes and re-opens the *Helsinki Declaration* (1964) and the revisions thereof. Already *European Convention for Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* (1950) points out that the probability of failures in the moral and legal areas is caused by too strong social aims, unclear definitions of human dignity.

Key words: bioethics, human genom, human dignity, ethics commission, Convention on Bioethics, minimum legal standards, medical ethics, early embryo.

KRAŠOVEC Jože, Doctor of Biblical Studies, Philosophy, Religious Anthropology and Theology, Academician, SAZU and University of Ljubljana, Faculty of Theology, Dolničarjeva 1, SI-1000 Ljubljana

Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 3-22

Sn. (Sn., En.)

Within the Jewish-Christian civilization there is a common faith that, by the light of reason, man can perceive his moral obligation to God the Creator, to fellow men and women and to the universe in the operation of natural law. This postulate is the basis of an absolute demand for man's responsibility in the material and spiritual realms. According to biblical doctrine man has no absolute right to either primary nature or to his fellow men and women or to his cultural heritage, yet he is absolutely responsible for his stewardship. These are the essential reasons of principle for ethics in science. Practical reasons for demanding ethics in science are based on the experiences of man being capable of good or bad decisions, of the dangers of world domination and of the partial character of human knowledge.

Key words: natural law, ethics, science, responsibility, principle, experience.

UDK 231.01:316.75 231:261.7

ARKO Alenka SL, Doctor of Theology, Full Professor, 6^a Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005, Sankt Peterburg, Rusija

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

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 47-62

Sn. (Sn., En.)

The article deals with the evaluation of earth in the writing *Life of St. Makrina* by Gregory of Nissa, which represents an important step in the understanding of the positive evaluation of the material world within the patristic school following the Alexandrian tradition. The introduction states some problems concerning the entire question of the matter in Greek culture and in Christian thought up to the second half of the 4th century. Then the article presents, from an anthropological angle, three approaches to earth by Gregory of Nissa. Firstly, earth is dealt with in the dimension of fertility as a work of the Good Creator; secondly, there is the demand to renounce everything earthly, which is typical of an ascetic way of life, and this demand has an educational purpose; and thirdly, there is a sacramental and eschatological dimension bringing to earth salvation and everlastingness.

Key words: patristics, anthropology, Gregory of Nissa, *Life of St. Makrina*, evaluation of matter, asceticism, sacramentalness of creation, new earth.

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

- 3 **Jože Krašovec**, Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti
Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science
- 23 **Ciril Sorč**, Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno
The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism
- 47 **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
- 63 **Anton Mlinar**, *Konvencija o bioetiki* in pomen etičnih komisij
Bioethics Convention and the Importance of Ethics Commissions
- Pregledi *Reviews*
- 79 **Jože Krašovec**, Poročilo o tiskovni konferenci ob izidu osnovne izdaje Svetega pisma in knjige *Med krivdo in spravo* akademika Jožeta Krašovca
- 89 **Anton Drašček**, Modernost - blagoslov za krščanstvo
Ocene Book Reviews
- 105 **Bogdan Dolenc**, Jožica Zupančič, *La famiglia cristiana - Chiesa domestica - secondo Giovanni Paolo II. Una sfida per la nuova evangelizzazione*
- 107 **Anton Mlinar**, Marcus Düwell, *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*
- 110 **Anton Mlinar**, Franz Hinkelammert, *Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung*
- 115 **Anton Mlinar**, Dietmar Mieth, *Moral und Erfahrung*
- 118 **Stanislav Slatinek**, Joseph Listl und Heribert Schmitz (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Zweite, grundlegend neubearbeitete Auflage
- 122 **Lenart Škof**, Heinz Bechert u. a.: *Der Buddhismus I (Die Religionen der Menschheit; Bd. 24)*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. dr. **Alenka Arko SL**, 6th Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005 Sankt Peterburg, Rusija

Doc. dr. **Bogdan Dolenc**, Jemčeva 34a, 1236 Trzin

Dipl. teol. **Anton Drašček**, Podbrdo 10, 5243 Podbrdo

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

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Asist. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškovo trg 20, 2000 Maribor

Prof. dr. **Ciril Sorč**, Štula 23, 1210 Ljubljana - Šentvid

Mag. teol. **Lenart Škof**, Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana

