

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LETO 1990 / ŠTEVILKA 3

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- J. Krašovec    PRELOMITEV IN OBNOVA ZAVEZE V 2 MZ 32—34  
S. Janežič    DUH KRŠČANSKE EDINOSTI V REVIJI  
                  VODITELJ V BOGOSLOVNIH VEDAH  
E. Kovač      TEMELJI KRŠČANSKEGA SOCIALNEGA NAUKA  
A. Mlinar      POLITIKA IN MORALA  
I. Štuhec      LAIKI — NOSILCI DRUŽBENEGA ŽIVLJENJA  
M. Kovačič    OSNOVNE ZAKONITOSTI EKONOMIJE

PREGLEDI  
PREVODI  
OCENE IN PREDSTAVITVE

# BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,  
61000 Ljubljana, Jugoslavija

Revija izhaja štirikrat na leto.

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik, Anton Štrukelj.

**Lektor:** Avguštin Pirnat

**Oprema:** Tone Štrus

**Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
61000 Ljubljana

**Naslov uprave:** Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

**Letna naročnina:** 240,00 din, posamezna številka 60,00,  
za inozemstvo 480,00 din.

**Naročnino pošiljajte na naslov:** Uprava lista Družine — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329, DRUŽINA, Ljubljana; naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

**Tisk:** Družina, Ljubljana

**EPHEMERIDES THEOLOGICAE** Facultatis theologiae (catholicae) labacensis

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, Director  
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana,  
Jugoslavija

Typographia: Družina, Ljubljana, YU

## Bogoslovni vestnik 49 (1989)

### RAZPRAVE

#### **Bedernjak Karel**

Pravičnost kot osebna vrednota (I) .....	25
Pravičnost kot osebna vrednota (II) .....	135
Pravičnost kot osebna vrednota (III) .....	315

#### **Košir Borut**

Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidia- konov v ljubljanski nadškofiji .....	61
--	----

#### **Krašovec Jože**

Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30, 1—10 ....	3
Antitetična zgradba psalma 73 .....	275

#### **Papež Viktor**

Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP .....	155
Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v Zakoniku cerkvenega prava	357

#### **Pirš Andrej**

Ekumenizem in zedinjenje kristjanov .....	39
---	----

#### **Plevnik Jože**

Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom .....	307
--	-----

#### **Ramovš Jože**

Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi .....	49
--	----

#### **Rozman France**

Karizme in službe v prvi Cerkvi .....	121
Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb .....	289

#### **Smolik Marijan**

P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti .....	335
--	-----

#### **Štrukelj Anton**

Izvori in značilnosti ruske duhovnosti .....	349
--	-----

## REFERATI - KOREFERATI

### Juhant Janez

Novi vek, krščanstvo, človekove pravice — moralno vprašanje ..... 205

### Lamut Vera

Pravice ženske v Cerkvi ..... 251

### Ocvirk Drago

Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere ..... 187

### Ojnik Stanko

Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi ..... 225

### Pogačnik Janez

Pastoracija človekovih pravic ..... 259

### Stres Anton

Antropološki in teološki temelji človekovih pravic ..... 175

### Snoj Alojzij

Ustava SFRJ in človekove pravice ..... 247

### Türk Danilo

Človekove pravice in mednarodno pravo ..... 237

## PREGLEDI IN POROČILA

### Dermota Valter

Zakrament sprave — spovedi — pokore kot vzgojno sredstvo don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema ..... 69

Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu sv. Janeza Boska . 381

### Krašovec Jože

Teološka fakulteta v akademskem letu 1987/88 ..... 93

Teološka fakulteta v akademskem letu 1988/89 ..... 391

### Smolik Marijan

Komentirana izdaja nemških predgovorov in posvetil v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja ..... 373

## PREVOD

»Pridi k nam tvoje kraljestvo«. Dokument četrtega evropskega srečanja KEK in CCEE v Erfurtu ..... 83

## OCENE IN PREDSTAVITVE

<b>Carlo M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia 1752-1774</b>	
(F. M. Dolinar in L. Tavano) .....	113
Fleischmann Kornelius, <b>Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit</b> (A. Pirš) .....	265
Görres A./Kasper W., <b>Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens</b> (V. Dermota) .....	106
Jurkovič Ivan, <b>Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983</b> (V. Papež) .....	263
Keber Janez, <b>Leksikon imen</b> (F. Rozman) .....	103
Latourelle René, <b>Vaticano II: bilancio e prospettive</b> (C. Sorč) .....	401
Moltmann Jürgen, <b>Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen</b> (C. Sorč) .....	269
Rebič Adalbert, <b>Riječi života vječnoga</b> (F. Rozman) .....	266
Rebula Alojz, <b>Jutri čez Jordan</b> (F. Rozman) .....	99
Schweizer Eduard, <b>Theologische Einleitung in das Neue Testament</b> (F. Rozman) .....	405
Tomič Celestin, <b>Začeci židovstva</b> (F. Rozman) .....	101
Tomič Celestin, <b>Vrijeme iščekivanja</b> (F. Rozman) .....	406
Zovatto Pietro, <b>La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste</b> (B. Kolar) .....	265
<b>Forum Katholische Theologie</b> 4(1988),3,4 (A. Pirš) .....	118, 119
<b>Forum Katholische Theologie</b> 5(1989),1 (A. Pirš) .....	268



# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LJUBLJANA 1990





*Svojemu Velikemu kanclerju  
dr. Alojziju Šuštarju  
ljubljanskemu nadškofu  
in slovenskemu metropolitu  
ob njegovi  
sedemdesetletnici  
s spoštovanjem  
hvaležnostjo in najboljšimi željami  
Teološka fakulteta v Ljubljani*



Jože Krašovec

### Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34

Prvi velik oddelek 2. Mojzesove knjige, tj. poglavja 1—18, poroča o stiski izraelskega ljudstva v Egiptu, o rešitvi z znamenji in čudeži in o prvi stopnji potovanja po puščavi do Sinaja. V drugem oddelku, tj. poglavja 19—40, je govor o sklenitvi zaveze na Sinaju in o razodetju postave. Očitna je vsebinska zveza predvsem med poglavji 19—24 in 32—34. Okvir pripovedi je tu srečanje Mojzesa z Jahvejem na Sinajski gori in razodetje postave ter zapovedi. V tem kontekstu izstopajo poglavja 32—34; tu so različni viri in izročila bolj kakor drugod povezana v tematsko in literarno zaokroženo enoto. Osnoven tematski okvir pripovedi je odpad zaveznega ljudstva, Jahvejeva namera, da ga uniči, ganljivo Mojzesovo posredovanje, postopno popuščanje božje jeze, odpuščanje in obnova zaveze. Pred seboj imamo enkratno pričevanje o breznu človeškega greha na eni strani in o veličini božje svetosti in odpuščanja na drugi.

Tematska homogenost priča za odločilen delež zadnjega avtorja besedila. Mejniki med posameznimi odlomki so tako zabrisani, da je komaj možno natančno določiti posamezne vire in izročila. Dosedanji poskusi so porajali vrsto hipotez, ki so bolj ali manj prepričljive.<sup>1</sup> Toliko bolj se zdi utemeljeno naglašanje nekaterih novejših razlagalcev, da mora eksegeza upoštevati predvsem sedanjo obliko besedila; iskati je treba njegov globlji teološki pomen.<sup>2</sup> Ugotavljanje celotne perspektive besedila končno pokaže, kakšne so možnosti in meje v raziskovanju starejših virov in izročil.<sup>3</sup>

#### I. ODPAD K ZLATEMU TELETU IN POSLEDICE (2 Mz 32,1—35)

Sodobne kritične študije in komentarji ugotavljajo vsebinsko in literarno neskladnost v 2 Mz 32. Večina razlagalcev meni, da so vrstice 7—14 devteronomičen dodatek. Za kasnejši dodatek imajo dalje pogovor med Mojzesom in Aronom v vrsticah 21—24 in vrstici 25 ter 35, ki zadevata Arona. Radi poudarjajo, da se tema o kazni pojavlja v različnih variantah: V vrstici 20 je rečeno, da je Mojzes Izraelovim sinovom dal piti vodo, v katero je stresel prah zmlatega teleta; vrstice 25—29 poročajo, kako leviti z mečem kaznujejo odpadnike; v vrstici 34 beremo, da je bila kazen preložena na nedoločen čas v prihodnosti. Precej splošna je domneva, da je druga varianta (v. 25—29) kasnejši dodatek, ki ni v sovzvočju z namenom prvotnega poročila o dogodkih na Sinaju, toda glede razmerja med prvo in drugo varianto ostaja zadrega. Kako je besedilo rastlo do sklepne redakcije?

Med razlagalci prevladuje mnenje, da so prvotno poročilo (J ali E) postopoma v različnih smereh razširjali z dodatki in reinterpretacijo.<sup>4</sup> Nekateri zavračajo pretirano poudarjanje neskladnosti med posameznimi odlomki besedila in menijo, da je pri presojanju zgradbe in vsebine besedila treba upoštevati literarne kriterije, zlasti ker so zelo močno zastopane poetične prvine. V izrazito literarno-poetični pripovedi npr. načelo kronologije ne more biti odločilno. Možno je, da pisatelj namenoma kombinira kontrastne scene, da čimbolj nazorno pokaže osnovno sporočilo poglavij 32—34.<sup>5</sup>

Posebno problematično je vprašanje odvisnosti med našim besedilom in med 1 Kr 12,25—32 ter 5 Mz 9. Tudi tu prihaja do veljave tema o zlatem teletu oziroma zlatih teletih. V devteronomističnem poročilu v 1 Kr 12,25—32 beremo, kako je dal kralj Jerobeam narediti dve zlati teleti in eno postavil v Betelu, drugo v Danu. Svoje dejanje utemeljuje v 12,28: »Dovolj dolgo ste hodili v Jeruzalem. Glej, Izrael, to sta tvoji božanstvi, ki sta te pripeljali iz egiptovske dežele (*hinnēh 'ēlōhekā yisrā'ēl 'āšer he'ēlūkā mē'eres misrāyim*).« Drugi del utemeljitve se skoraj popolnoma ujema z izjavo odpadlega ljudstva v 2 Mz 32,4c: '*elleh 'ēlōhēkā yisrā'ēl 'āšer he'ēlūkā mē'eres misrāyim*. Identičnost »veroizpovedi« pred zlatim teletom oziroma zlatimi teleti v obeh besedilih in mnoge druge podobnosti dajejo povod za domnevo, da je eno besedilo odvisno od drugega. Katero? Do veljave je prišla teza, da je poročilo o zlatem teletu zgodovinsko zanesljivo v 1 Kr 12,25—32, ne pa v 2 Mz 32. Izročilo o dogodkih na Sinaju je prvotno morda poznalo neko drugo obliko kultnega odpada od Jahveja; Jerobeamova kulturna politika pa naj bi dala povod za naknaden poudarek, da je nezvestoba Izraela prišla na dan že pred prihodom v obljubljeni deželo.<sup>6</sup> Te teze seveda ni mogoče dokazati. Prav tako ali še bolj se zdi možno, da poročilo obeh besedil temelji na zgodovinskem dejstvu. Določene prvine v 1 Kr 12,25—32, zlasti Jerobeamova »veroizpoved« pred zlatima teletoma (12,28), so morda prevzete iz starejšega sinajskega izročila. Ta domneva se zdi toliko bolj prepričljiva, ker je poročilo o zlatem teletu na Sinaju izhodišče tematsko zaokrožene obsežne enote 2 Mz 32—34, ki v marsičem kaže na starejše obdobje, kot je devteronomistična zgodovina.<sup>7</sup>

Ta ugotovitev je odločilna tudi v presojanju razmerja med našim besedilom in 5 Mz 9, kjer ista tema pride do veljave v drugačni redakciji. Vsestranska primerjava obeh besedil kaže, da je naše besedilo starejše kakor 5 Mz 9. Tematski in jezikovni razlogi narekujejo sklep, da je moralo biti sestavljeno pred uničenjem Jeruzalema 587, morda kmalu po padcu Samarije 722/21. Ljudstvu, ki sluti svoj konec, pisatelj izrednega preroškega in literarnega navdiha s starodavnim sinajskim dogodkom prikazuje razmerje med nezvestobo ljudstva in božjim usmiljenjem. Besedilo, ki ima močan pečat zadnjega avtorja, velja kot obljuba, da Bog svojega ljudstva ne bo uničil.<sup>8</sup> To pa je zelo močno naglašal že prerok Ozej v 8. stoletju.

## 1. Vrstice 1—6 — nastanek zlatega teleta

Na koncu 24. poglavja imamo poročilo, kako je šel Mojzes z Jezusom na božjo goro, vodstvo nad ljudstvom pa prepustil Aronu in Huru. »Štirideset dni in štiri-deset noči je ostal Mojzes na gori« (24,18). Na to poročilo se navezuje enota poglavij 32—34. V 32,1 beremo: »Ko je ljudstvo videlo, da Mojzes odlaša (*bōšēš*, dobesedno »povzročja sramota«) priti z gore, se je zbralo pri Aronu in so mu rekli: 'Vstani, naredi nam bogove (*'ēlōhīm*), ki bodo šli pred nami (*'āšer yēlēkū lēpānē-nū*)! Kajti ne vemo, kaj se je zgodilo Mojzesu, temu možu, ki nas je izpeljal iz egiptovske dežele.'« Iz tega poročila je razvidno, da ljudstvo ne zahteva neposredne-

ga nadomestila za Jahveja, temveč za Mojzesa. Odločilnega pomena je vprašanje, kdo je Izraela izpeljal iz Egipta in kdo ga lahko vodi v prihodnosti. Ljudstvo ne pripisuje odhodu iz Egipta Jahveju, kakor bi pričakovali, temveč Mojzesu; zato tudi v prihodnost ne more gledati v luči Jahvejevega vodstva. Tema o izhodu iz Egipta je morda najbolj viden povezovalen člen celotnega poglavja in njegovega nadaljevanja: V vrstici 1 pripisuje ljudstvo izhod Mojzesu, v vrstici 4 zlatemu teletu (v množinski obliki glagola »izpeljati«); v vrstici 7 ga Jahve pripisuje Mojzesu, v vrstici 7 ponavlja besede ljudstva iz vrstice 4; v vrstici 11 ga Mojzes pripisuje Jahveju; v vrstici 23 se Aron sklicuje na besede ljudstva v vrstici 1; v 33,1 ga Jahve ponovno pripisuje Mojzesu. Iz sobesedila so razvidni razlogi, zakaj pripisujejo izhod temu ali onemu subjektu: Ljudstvo ga pripisuje Mojzesu oziroma zlatemu teletu, ker nima vere v Jahveja; Mojzes ga pripisuje Jahveju, ker mu popolnoma zaupa in ga priznava za absolutnega gospodarja; Jahve ga pripisuje Mojzesu, ker zaradi odpada ljudstva noče več vedeti zanj.

Pri izdelavi zlatega teleta je nejasna Aronova vloga. Aron brez odpora pristane na zahtevo ljudstva in naroči, naj si izderejo uhanе (v. 2). Odziv je izreden: »In vse ljudstvo si je izdrlo zlate uhanе, ki so bili v njihovih ušesih, in so jih prinašali k Aronu. Vzel jih je iz njihovih rok, jih prelil v zlivek (*wayyāsar 'ōtō baheret*) in napravi iz tega ulito tele (*wayya'āšēhū 'ēgel massēkāh*). Tedaj so rekli: 'To so tvoji bogovi, ki so te odpeljali iz egiptovske dežele!'« (v. 3—4). V tem poročilu je problematična povéd *wayyāsar 'ōtō baheret*; prevodi in razlage so zelo različni.<sup>9</sup> Toda težišče poročila je sklepna izjava, da je Aron *napravil* zlato tele. S tem je neposredno poudarjena Aronova aktivna udeležba pri dejanju.<sup>10</sup> Zdi se, da Aron pri tem ni imel slabega namena. Vrstica 5 prinaša njegove besede: »Jutri bo praznik za Gospoda (YHWH).« Zlatega teleta ni naredil, da bi z njim nadomestil Jahveja; zlato tele bi naj predstavljalo Jahveja.

Toda ljudstvo celotno sceno doživlja drugače. Zahtevalo je »bogove, ki bodo šli pred njim« (v. 1); ko je zlato tele postavljeno, vidi v njem bogove, ki so ga izpeljali iz egiptovske dežele (v. 4). V skladu s svojo zahtevo in verovanjem tudi ravna: »Drugo jutro so zgodaj vstali, darovali žgalne daritve in žrtvovali mirovne daritve; potem je ljudstvo sedlo jest in pit, nato so vstali, da so se zabavali« (v. 6). Očitno je, da se je ljudstvo vdalo razbrzdanim orgijam po poganskih navadah. Nekateri razlagalci v celotnem poročilu vidijo popoln odpad od jahvizma v pravo idolatrijo, drugi samo sinkretizem v zvezi z Jahvejem.<sup>11</sup> Kdo ima prav? Očitno ljudstvo nima zaupanja v Jahveja kot edinega Boga in absolutnega gospodarja svetovne ter svoje zgodovine, zato je v kritičnem trenutku moralo zapasti poganskim razvadam idolatrije te ali one vrste. Bistvo njegovega greha je v tem, da se ne podreja absolutni in skrivnostni božji volji, temveč hoče uveljaviti svojo voljo v skladu s svojimi nizkimi potrebami. Zgodba o zlatem teletu je torej hočeš nočeš postala najbolj klasičen primer Izraelove kronične nezvestobe, obenem pa najbolj dramatičen dokaz alienacije človeškega bitja. Ob Sinajski gori razodetja Jahvejeve postave je prišlo na dan to, kar se nešteto krat dogaja v vseh človeških civilizacijah:

Božje veličastvo so zamenjali  
za podobo bika, ki jé travo (Ps 106,20)

## 2. Vrstice 7—14 — prva Mojzesova prošnja

Početje ljudstva ob Sinajski gori pomeni za Jahveja izreden izziv, zato se je moral ustrezno odzvati. Vrstice 7—14 prikazujejo Jahvejev odziv v napetosti med njegovo jezo in prizanesljivostjo. Jahve odpad ljudstva najprej razodene Mojzesu. Tako se nadaljuje Mojzesova posredniška vloga. V Egiptu ga je Jahve izbral, da

Izraela reši iz sužnosti; na Sinaju mu je za vse ljudstvo razodel svojo postavo in po njem sklenil zavezo z ljudstvom. Zato se zdi razumljivo, da tudi po odpadu ljudstva ukrepa skupaj z njim. V vrsticah 7—8 je govor o pravem odpadu ljudstva, zato je sklep kazni ustrezno oster: »Videl sem to ljudstvo in, glej, trdovratno ljudstvo je. In sedaj me pusti samega (*wē'attāh hannihāh li*), da se vname srd zoper nje in jih pokončam; tebe pa napravim v velik narod« (v. 9—10). Tu je najpomembnejše to, da sklep o uničenju odpadlega ljudstva ne predvideva popolnega uničenja Izraela. Kakor nekdanj Noe in Lot velja tokrat Mojzes kot pravičnik, ki bi naj bil nositelj novega božjega ljudstva z obljubo, ki je bil nekoč deležen Abraham (prim. 1 Mz 12,2). Če pomislimo, da je celó Aron podlegel zahtevi ljudstva po »bogovih«, je očitno, da Mojzes upravičeno velja kot edini pravični, ki je vreden rešitve in Jahvejevih obljub.

Mojzesova pravičnost pomeni obenem možnost posredništva za odpadlo ljudstvo. To je nakazano že v Jahvejevi izjavi *wē'attāh hannihāh li* — »in sedaj me pusti samega« (v. 10); Jahve se izraža, kakor da sta nastop božje jeze in uničenje odvisna od Mojzesove dopustitve. Mojzesov odziv pomeni najboljšo potrditev njegove pravičnosti: Ne gre mu za potrditev samega sebe in za njegov prihodnji zarod, temveč za rešitev upornega ljudstva, ki ga je odpeljal iz Egipta. Morda je razlog temu v njegovem realizmu glede ustvarjalnega človeškega bitja; moralo mu je biti jasno, da se bo tudi novo ljudstvo lahko izneverilo, kakor se je sedanje, ki izhaja iz Noetovega novega človeštva. Toda odločilen razlog je v prepričanju, da Bog ne more razveljaviti lastnega dosedanjega dela; ne more zavreči svojega ljudstva, ki ga je rešil in ga ohranja iz ljubezni, po zakonu zvestobe do svojega lastnega bistva. Zato nastopi kot posrednik s ponižno prošnjo za prizanesljivost s trikratno utemeljitvijo (v. 11—13). Prva utemeljitev je rešitev iz Egipta »z veliko močjo in močno roko« (v. 11); ta dogodek je tako izreden, da ga Jahve ne more razveljaviti z uničenjem ljudstva. Druga osnova prošnje je dobro ime Jahveja: »Zakaj naj bi govorili Egipčani: 'Zlovoljno jih je izpeljal, da jih pomori v gorah in iztrebi s površja zemlje?'« (v. 12). Tretja osnova so obljube, ki jih je Jahve dal očakom Abrahamu, Izaku in Jakobu in jim »prisegel pri sebi« (v. 13).<sup>12</sup> Na teh treh razlogih temelji Mojzesova prošnja v vrstici 12: »Odvрни se od togote svoje jeze in naj ti bo žal zaradi zla, ki si ga namenil svojemu ljudstvu (*wehinnāhēm 'al-hārā'āh lē'ammekā*).« Tako utemeljena prošnja je dosegla svoj namen; v vrstici 14 berno: »Tedaj je bilo Gospodu žal zaradi zla (*wayyinnāhem YHWH 'al-hārā'āh*), o katerem je govoril, da bi ga storil svojemu ljudstvu.«

Namen Mojzesove prošnje in Jahvejevega pristanka seveda ne more biti prizanašanje s sleherno kaznijo; tu gre le za vprašanje, ali je ljudstvu mogoče prizanesti z uničenjem in mu z milejšo kaznijo dati možnost za zadoščevanje za krivdo. V zadnjem bistvu to pomeni zahtevo po veljavi individualnega povračila. Podobni primeri Jahvejevega kesanja (glagol *nhm*) nad sklepom, da svoje ljudstvo oziroma narode uniči, prihajajo do veljave v Oz 11,8; Am 7,3,6; Jon 3,10 (prim. 4 Mz 14,20; 5 Mz 9,19—20; Jer 18,8; 26,3.13.19; 36,3; 42,10.12; Jl 2,14; Jon 3,9; 4,2).<sup>13</sup>

### 3. Vrstice 15—29 — Mojzesove sankcije

Ko se je čas dopolnil, se je Mojzes z Jozuetom vrnil z gore. Pisatelj poudarja, da je Mojzes držal v roki obe tabli postave, ki sta bili popisani spredaj in zadaj in sta bili božje delo (v. 15—16). Ko se Mojzes in Jozue približata taboru, slišita hrupno vpitje ljudstva. Jozue ga označuje kot *qōl milhāmāh* — »bojno vpitje« (v. 17). *Mojzes odgovarja:*

*To ni glas ukajočih zaradi zmage (gěbūrāh),  
ne glas vpijočih zaradi poraza (hālūšāh),  
glas pesmi (‘annōt) slišim.*

Paralelizem »glas ukajočih zaradi zmage« // »glas vpijočih zaradi poraza« ima vlogo merizma in označuje vse možne vrste bojnega vpitja med zmagoslavnim vzklikanjem in tuljenjem zaradi poraza. Mojzes ugotavlja, da je vpitje drugačno, kakor je kakršno koli bojno vpitje; z besedo ‘annōt (tretji stih) morda označuje liturgično petje.<sup>14</sup>

Mojzes je zagledal tele in ples in tedaj »se je vnel Mojzesov srd (wayyihar ‘ap mōšeh) in vrgel je tabli iz roke ter jih razbil pod goro. Zgrabil je tele, ki so ga bili naredili, in ga sežgal v ognju in ga zmlal v prah, stresel ga v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom« (v. 19—20). Mojzes tukaj torej ravna drugače, kakor na gori, ko ga Jahve seznanil z odpadom ljudstva. V vrstici 10 pravi Jahve: »Sedaj me pusti pri miru, da se vname moj srd zoper nje (wěyihar-‘appī bāhem).« V vrstici 11 odgovarja Mojzes: »Zakaj se, Gospod, vnema tvoj srd zoper tvoje ljudstvo... (yehēreh ‘appēkā bē‘ammekā).« Zdaj »se je vnel Mojzesov srd« toliko, da je v pričevanje konca zaveze z Jahvejem razbil tabli postave. Patetičen opis popolnega uničenja zlatega teleta spominja na opis popolnega uničenja boga Mota v ugaritski mitologiji.<sup>15</sup> Toda Mojzes gre še dalje, kajti iz ostankov zlatega teleta pripravi »vodo prekletstva« in jo da piti razvratnemu ljudstvu.<sup>16</sup> S tem jim hoče dopovedati, da krivda tiči v samem jedru njihovega bitja.

Mojzesov silovit odziv pomeni skrajno nasprotje Arona, ki ni ničesar storil, da bi bil preprečil odpad. Mojzes mu sprašuje vest z besedami: »Kaj ti je storilo to ljudstvo, da si nadnje spravil veliki greh?« (v. 21). Aron je najbrž menil, da je ljudstvu naredil uslugo s tem, ko je ugodil njihovim željam; v resnici jih je pahnil v največjo možno nesrečo. Mojzes reagira tako silovito, ker neizmerno ljubi svoje ljudstvo. Zaveda se, da je njihov največji sovražnik lastna krivda, ki ne more ostati brez posledic; odpad od živega Boga Jahveja pa pomeni neizbežen propad, če se ljudstvo ne spokori in doseže spravo. Aron poskuša pomiriti Mojzesa z besedami, ki jih je ta uporabil pred Jahvejem, toda s popolnoma drugačno utemeljitvijo: »Naj se ne razvname srd mojega gospoda (‘al-yīhar ‘ap ‘ādōni); ti poznaš ljudstvo, da je hudobno« (v. 22). Mojzes je ljudstvo branil pred Jahvejem, čeprav se ni mogel sklicevati na drugo kakor na njegovo odrešenjsko delo in na njegove obljube oččakom. Aron jih obtežuje, da bi upravičil sam sebe; brez slabega namena, zgolj pasivno, bi naj ravnal v skladu z zahtevo ljudstva; tele bi naj bilo po naključju prišlo iz ognja (v. 23—24).

Kljub temu Arona neposredno ne zadene ustrezna kazen. Nakazana je le posredna kazen, kajti Arona se drži pečat nezvestega duhovnika in daje s tem povod za prevlado Levijevoga rodu v duhovniški službi. Avtor našega besedila hoče to prevlado utemeljiti z edinstveno vnemo Levijevoga rodu za jahvizem že na Sinaju, ko se je ljudstvo obrnilo k zlatemu teletu. Kakor da je spregledal, da je doslej govoril o krivdi »vsega« ljudstva (v. 3; prim. v. 9), v vrsticah 25—29 prikazuje, da je ves Levijev rod bil edina izjema; ta na Mojzesovo povelje po taboru z morijo kaznuje odpadnike. Opis sodbe je problematičen, ker daje videz, da so se Levijevi sinovi šele pozneje postavili na Jahvejevo stran, med odpadniki pa pobijejo le določeno število (3000 mož). V interpretaciji besedila je treba v prvi vrsti upoštevati, da je opis dogodkov literarnopoetičen in sumaričen. To pomeni, da predvsem izjave »vse ljudstvo« (v. 3) ne kaže vzeti dobesedno. Pri vsakem odpadu je le nekaj nasilnih zvodnikov, medtem ko mnogi brez moči kot neme priče dejanja

ostanejo zvesti globljemu uvidu resnice. Tu je ključ za razlago, zakaj so se Levijevi sinovi po Mojzesovem pozivu postavili na Gospodovo stran. Krivda odpadnikov pa je tudi večja ali manjša; dejansko ni vsaka za smrt. Izvršitev kazni je morala potekati po določenih kriterijih, čeprav v opisu o njih ni govora.

Opis sodbe je dokaz, kako globoka je bila zavest o usodnosti krivde zaradi odpada. Za krivdo je bilo treba nekako zadostiti, da bi se lahko ljudstvo očistilo in bi bila sprava sploh možna. Smrt nekaterih pomeni rešitev za druge, za izvršitelje kazni pa celo blagoslov; Mojzes zagotavlja Levijevim sinovom: »Posvetili ste se danes Gospodu, vsaki tudi za ceno svojega sina ali svojega brata; zato se vam dá danes blagoslov!« (v. 29).

#### 4. Vrstice 30—35 — ponovna Mojzesova prošnja

Ko se Mojzesova jeza poleže, se začne njegova najpomembnejša vloga. Ljudstvo se je tako odtujilo od Gospoda, da ne bo moglo samo spoznati, kako velika je krivda, zanjo zadoščevati in Gospoda iskreno prositi za odpuščanje. V teh okoliščinah se zdi nujno Mojzesovo posredništvo. Po eni strani mora svoje ljudstvo postopoma pripraviti za spreobrnjenje, po drugi mora omehčati prizadetega Gospoda, da nezvestemu ljudstvu odpusti krivdo. Ko gre za urejanje odnosov med absolutnim Gospodarjem sveta in omejenim človekom, pa seveda ne gre brez antropomorfizmov.

V vrstici 30 Mojzes nagovori odtujeno ljudstvo: »Hudo ste se pregrešili; a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda lahko dosežem spravo za vaš greh (*'ûlay 'âkappê-râh bê'ad hatta 'tkem*).« Mojzes ne more biti prepričan, da bo uspel s svojim posredništvom, kajti po eni strani Gospod ni dolžan odpustiti nezvestemu ljudstvu, po drugi strani ni jasno, ali je ljudstvo izpolnilo pogoje, ki so nujno potrebni za spravo.<sup>17</sup> Ker je končni namen Mojzesove prošnje za odpuščanje obnova zaveze, je razumljivo, da se mora vrniti na sveto goro in se tam ponovno srečati z Gospodom. Njegova prošnja se glasi: »Oh, hudo se je pregrešilo to ljudstvo: naredili so si boga iz zlata. In zdaj, ko bi jim ti odpustil greh! (*wê'attâh-'îm tiššâ' hattâ'tâm*). Če pa ne, izbriši mene, prosim, iz svoje knjige, ki si jo pisal!« (v. 31—32). Mojzes se zaveda, da je dobro zapisan v knjigi življenja (prim. Iz 4,3), zdaj začuti, da mora deliti usodo svojega ljudstva: Če Gospod ne more odpustiti krivde njegovega ljudstva, naj skupaj z njim zavrže tudi njega. Je Mojzes pripravljen iti še dalje in predlaga, naj ga Gospod izbriše iz svoje knjige *namesto* njih? Razlaga v tej smeri je zelo negotova.<sup>18</sup>

Gospodov odgovor poudarja veljavo individualnega povračila: »Kdor je grešil zoper mene, tega bom izbrisal iz svoje knjige« (v. 33). Sodeč po tej izjavi, Mojzes ne more biti uslišan, ker gre za prave odpadnike. Toda ljudstvo zdaj očitno že spoznava težo svoje krivde in to pomeni, da jim Gospod lahko prizanese vsaj z najtežjo kaznijo, z uničenjem; poleg tega je pripravljen, da vsaj del kazni preloži na prihodnost. V vrstici 34 beremo: »Pojdi zdaj, pelji ljudstvo tja, kamor se ti rekel! Glej, moj angel pojde pred teboj; a na dan svojega obiskanja bom na njih kaznoval njihov greh (*ûbêyôm poqêdî ûpâgadtî 'âlêhem hattâ'tâm*).« Bistvenega pomena je, da Gospod ne preklicuje svoje obljube o podelitvi dežele. Vendar za spravo še niso dane zadostne možnosti, zato Gospod ne more biti navzoč med ljudstvom in jih ne more sam voditi v obljubljeni deželo; za spremstvo jim določa svojega angela. Izjava o preložitvi kazni na prihodnost je morda odmev na padeč Samarije leta 721/22, ki so ga razlagali kot kazen za Izraelovo preteklo nezvestobo, med drugim za češččenje zlatih telet v Betelu in Danu (prim. 2 Kr 17,7—18).



Kaj hoče po vsem tem povedati sklepna vrstica 35? Besedilo se glasi: »In Gospod je udaril ljudstvo zato, ker so si dali narediti tele, ki ga je naredil Aron.« Neskladnost med to vrstico in med izjavo o preložitvi kazni na prihodnost v predhodni vrstici je tako čudna, da je upravičeno sklepanje na nezadovoljivo harmonizacijo različnih virov in izročil.<sup>19</sup> Vendar to ne more biti edina možna razlaga. Pred nami je vendar izrazito literarna pripoved, ki se ne meni za zahteve formalne logike. Zadnja vrstica sumarično izraža osnovno misel celotne pripovedi. Avtor prvi del celotne enote poglavij 32—34 končuje pod vtisom strahote odpada ljudstva, zaradi katerega ga je Gospod moral udariti. Vera in izkušnje o neločljivi povezavi med krivdo in kaznijo sama po sebi govorita, da so neizbežni mnogi udarci v daljšem časovnem zaporedju, kadarkoli gre za veliko krivdo. V pričujočem primeru se zdi največji udarec v tem, da Gospod ne mara biti s svojim ljudstvom na poti v obljubljeni deželo. Sprava in odpuščanje v primerih velikih zablod ne moreta biti hiter in lahek postopek.

## II. GOSPODOVA NAVZOČNOST MED NJEGOVIM LJUDSTVOM (2 Mz 33, 1—23)

V 32,34 Gospod Mojzesu naroča, naj pelje svoje ljudstvo v obljubljeni deželo in mu zagotavlja: *hinnēh mal'āki yēlēk lēpānēka* — »Glej, moj angel pojde pred teboj.« V 32,2 Gospod ponovi to zagotovilo, v 33,3 pa pove, da sam ne pojde v njihovi sredi, ker so trdovratno ljudstvo. Mojzes zdaj nadaljuje svojo posredniško vlogo in poskuša doseči, da Gospod vendarle končno sam prevzame vodstvo svojega ljudstva v njihovi sredi. Njegovo nagovarjanje Gospoda daje povod za ponavljanje besed *yāda'* — »spoznati«, *pānīm* — »obraz, obličje, pred«, in povedi »najti milost v Gospodovih očeh« (v. 12—23). Osnovna tema 33. poglavja je torej vprašanje božje navzočnosti med njegovim ljudstvom. Ta tema povezuje posamezne manjše enote, ki niso vedno usklajene in predstavljajo nemajhne literarnokritične in zgodovinskokritične probleme, v skladno tematsko celoto, ki nosi zelo markanten pečat zadnjega avtorja urednika.

### 1. Vrstice 1—6 — znaki spokornosti

33. poglavje se začne kot nova pripoved, čeprav zlasti obljuba angela v 32,34 kaže na tematsko zvezo med koncem 32, in med celoto 33. poglavja. V 33,1—3 Gospod naroča Mojzesu: »Pojdi, potuj od tod, ti in ljudstvo, ki si ga odpeljal iz egiptovske dežele v deželo, ki sem jo s prisego obljubil Abrahamu, Izaku in Jakobu, ko sem rekel: 'Tvojemu zarodu jo bom dal,' in poslal bom pred teboj angela in pregnal bom Kanaance, Amorejce, Hetejce, Ferezejce, Hevejce in Jebusejce, v deželo, v kateri tečeta mleko in med. Jaz namreč ne pojdem v tvoji sredi, ker si trdovratno ljudstvo, da te ne pokončam na potu.« Iz te pripovedi je jasno razvidno, kaj je razlog, da je obljubil angela v 32,34 in 33,2. Zaradi Mojzesove silovite reakcije na Izraelov greh in zaradi njegove ponižne prošnje za odpuščanje na eni strani in zaradi prvih znakov spokornosti ljudstva na drugi strani, Gospod ljudstvu prizanaša z uničenjem, toda sam ne more biti navzoč v njihovi sredi. Odpad ob Sinajski gori dokazuje, da so Izraelovi rodovi »trdovratno ljudstvo« (*'am-qēšēh-ōrep*). Ker Gospod takšnemu ljudstvu ne more prizanašati, pomeni, da ga bo moral uničiti, če se bodo takšni primeri odpada ponavljali. Gospodova odločitev, da ne pojde sam v sredi Izraelovega ljudstva, sama na sebi zveni kot največja možna kazen, toda v luči absolutne svetosti in Izraelove upornosti njegova odločitev v

resnici velja kot paradoksen izraz Gospodove naklonjenosti, njegove neomajne volje, da svoje ljudstvo končno reši.

Gospodova odločitev je Izraelove rodove morala navdati z bolečino: »Ko je ljudstvo slišalo to hudo besedo, so žalovali (*wayyit'abbālu*) in nihče si ni nadel svojega lišpa« (v. 4). To se zdi najbolj naravna in torej najbolj ustrezna reakcija človeka, ki je v krivdi. Ne more biti dvoma, da žalovanje pomeni predvsem obžalovanje lastne krivde, ki je razlog Gospodove odločitve, da ne pojde sam v njihovi sredi. Zelo smiselno se zdi zunanje znamenje žalovanja, vendar poročilo, da si nihče ni nadel okrasnih predmetov, mora imeti še globlje razloge kakor preprosto znamenje žalovanja. Gre za zavračanje predmetov, ki so služili za izdelavo znamenja odpada. Z zavračanjem takšnih predmetov hoče ljudstvo izraziti svojo pripadnost Gospodu.<sup>20</sup>

Ko so okrasni predmeti že bili v službi odpada od Gospoda, je razumljivo, da v rokah trdovratnega ljudstva tudi v prihodnosti veljajo kot velika skušnjava. Zato se toliko bolj zdi utemeljena Gospodova beseda, ki jo izreka Mojzesu v 5. vrstici: »Reci Izraelovim sinovom: 'Vi ste trdovratno ljudstvo! Ako bi šel le en trenutek v tvoji sredi, bi te pokončal. Zdaj deni s sebe svoj lišp! Potem bom videl, kaj naj ti storim.'« Toda, kako spraviti v sklad poročilo, da si v znamenje žalovanja nihče ni nadel okrasnih predmetov (v. 4) in Gospodovo zahtevo, naj jih denejo s sebe (v. 5)? Tega problema najbrž ni mogoče razrešiti zgolj s sklepanjem, da gre za neposrečeno povezovanje različnih virov v zadnji redakciji. Končno je treba odgovoriti na vprašanje, zakaj je zadnji avtor dovolil takšno nesoglasje. Povezovanje tematiskih in literarno-psiholoških razlogov dopušča smiseln odgovor na zastavljeno vprašanje. V Gospodovi odločitvi, da ne pojde v njihovi sredi, Izraelovi rodovi vsaj posredno vidijo absolutno zahtevo, da je treba odložiti predmete, ki so bili in so tudi ostali skušnjava za odpad (prim. 1 Mz 35,4). Zato se zdi samo po sebi umevno, da si jih nihče ne nadene; če jih je pa kdo v tem trenutku imel na sebi, jih mora odložiti. Gospodova zapoved, da je okrasne predmete treba odložiti, je mnogo širša in mnogo bolj radikalna kakor zgolj izjava, da si med ljudstvom nihče ni nadel okrasnih predmetov. Zato se zdi smiseln tudi sklep poročila: »In Izraelovi sinovi so vzeli s sebe svoj lišp od gore Horeba dalje« (v. 6). Poročilo podstavlja, da si od Horeba dalje sploh niso več nadevali okrasnih predmetov. Tako postane očitno, da je njihovo obžalovanje, spokornost in volja po vrnitvi h Gospodu resna; to pa odpira nove možnosti za Gospodov premislek, kaj naj stori svojemu ljudstvu (prim. v. 5c).

## 2. Vrstice 7—11 — shodni šotor

Ljudstvo zaradi Gospodove odločitve, da ne bo šel sam v njihovi sredi, zajame žalost in pokaže resne znake spokornosti. Tako ima Mojzes nove, močnejše razloge, da prosi zanje. Toda naš avtor je med poročilo o žalovanju ljudstva (33,4—6) in Mojzesovim posredovanjem (33,12—17) vstavil odlomek o shodnem šotoru (*'ōhel mō'ēd*), ki na videz nima veliko zveze z našim besedilom. Zato je toliko bolj neizbežno vprašanje, iz kakšnega izročila je povzet ta odlomek in kakšno vlogo ima na tem mestu.<sup>21</sup>

Nekateri razlagalci menijo, da pozna izraelsko izročilo dve različni vlogi shodnega šotora; sveti šotor iz dobe bivanja v puščavi za občasno Gospodovo razodevanje v oblačnem steburu in tabernakelj kot stalno bivališče skrinje zaveze. Izročilo svetega šotora pripisujejo E, izročilo tabernaklja pa P.<sup>22</sup> Poleg 2 Mz 33,7—11 zlasti 4 Mz 11—12 in 5 Mz 31 (prim. 1 Sam 2,22 in poznejše navedbe v 1 Krn 16,39;

21,29; 2 Krn 1,3.13) dajejo osnovo za sklepanje na starejše, E izročilo. Ker se je v svetem šotoru Gospod le občasno v oblačnem stebru javljal Mojzesu, se zdi primerno, da ga je Mojzes postavil zunaj tabora. Vendar na osnovi obstoječih besedil ni mogoče sklepati, da so tedaj, ko so bivali v puščavi, večkrat v smislu neke stalne ustanove postavljali shodni šotor zunaj tabora, da bi se tam Mojzes srečeval z Gospodom. Naš pisatelj ima namreč čisto posebne, zelo tehtne razloge za podarek v vrstici 7, da je Mojzes šotor razpel »zunaj tabora, nekoliko proč od tabora (*mīhūs lammahāneh harhēq min-hammahāneh*)«. Po odpadu k zlatemu teletu je okolje tabora okuženo z grehom in ljudstvo je popolnoma nevredno, da bi se Gospod javljal v njihovi sredi.<sup>23</sup>

Kljub temu shodni šotor tudi v našem primeru pomeni znamenje izredne Gospodove naklonjenosti do ljudstva. Zaradi prvih znakov spokornosti je Gospod pripravljen, da se da v bližini tabora zopet spoznati svojemu ljudstvu in mu s tem da novo priložnost za spokornost in očiščenje. Ljudstvo se je smelo celo približati shodnemu šotoru: »Kdor koli je iskal Gospoda, je šel ven k shodnemu šotoru, ki je bil zunaj tabora« (v. 7b). Očitna je izredna podobnost med tem, kako se je razodeval Gospod na Sinajski gori in v shodnem šotoru. V obeh primerih se Gospod zunaj tabora v oblačnem stebru razodeva Mojzesu, spremlja pa ga Jozue.<sup>24</sup> Toda glede na odziv ljudstva odlomek o shodnem šotoru predstavlja popolno antitezo poročilu o Gospodovem razodevanju na Sinajski gori. Takrat se je ljudstvo vdalo lahkomišelnosti in se je odtujilo tako Mojzesu kakor Gospodu, sedaj kaže izredno spoštovanje do obeh; v vrsticah 8—10 beremo: »Kadar koli je šel Mojzes ven k taboru, je vstalo vse ljudstvo. Vsak je stal pri vhodu svojega šotora ter gledal za Mojzesom, dokler ni prišel k šotoru. Ko je pa Mojzes prišel k šotoru, se je spustil dol oblačni steber ter stal pri vhodu v šotor; tedaj je govoril z Mojzesom. Ko je vse ljudstvo videlo, da je oblačni steber stal pri vhodu v šotor, je vse ljudstvo vstajalo ter se poklanjalo, vsak pri vhodu svojega šotora.« S svojim vedenjem je ljudstvo tako prepričalo Mojzesa, da lahko prosi Gospoda, naj odpusti krivdo in končno prevzame vodstvo v njihovi sredi, Gospod pa je s tem dobil novo potrdilo, da Mojzesovo prošnjo lahko usliši.<sup>25</sup>

### 3. Vrstice 12—17 — Mojzesova prošnja za Gospodovo navzočnost

Osnovna tema tega odlomka je Mojzesova nepopustljiva prošnja, naj Gospod sam spremlja svoje ljudstvo v obljubljeni deželo. Tokrat nikjer ni omenjeno, kje se je Mojzes obrnil na Gospoda, ker je dovolj očitno, da se je to zgodilo v shodnem šotoru, ki že služi kot nadomestilo za srečanja na gori.<sup>26</sup> Mojzesova tretja prošnja prinaša vrsto tematskih in stilističnih posebnosti. Čeprav je Gospod izrecno obljubil angela (32,34), Mojzes pravi, da mu Gospod ni razodel, koga bo poslal z njim (33,12). Pri tem se sklicuje na Gospodovo zagotovilo: »Poznam te po imenu in našel si tudi milost v mojih očeh« (v. 12)<sup>27</sup> Mojzes pričakuje od Gospoda jasen dokaz, da je v resnici našel milost v njegovih očeh, zato ga prosi, naj mu pokaže svoja pota in naj se spomni, da gre za njegovo ljudstvo (v. 13). Ker Mojzesov apel pomeni prošnjo za odpuščanje, razodetje Gospodovih poti pomeni predvsem manifestacijo Gospodovega usmiljenja, vendar Mojzes računa tudi z božjo zvestobo danim obljubam očetom (prim. 32,11—13).

Gospod usliši Mojzesovo prošnjo in odgovarja z jasnim zagotovitom: *pānāy yēlēkū wahānīhōtī lāk* — »Moje obličje bo šlo zraven in naklonil ti bom počitek« (v. 14). Obljuba počitka lahko pomeni podelitev dežele (prim. 5 Mz 3,20; 12,10), toda v tem sobesedilu najbrž ne gre za to, kajti podelitev dežele ni vprašljiva. Zdi

se, da Gospod Mojzesu osebno obljublja splošno olajšanje in pomoč.<sup>28</sup> Ker se Mojzes zavzema za svoje ljudstvo, še ni zadovoljen z Gospodovim zagotovilom in sili vanj: »Ako tvoje obličje ne gre zraven, nas nikar ne vodi od tod. Po čem se naj spozna, da sem našel milost v tvojih očeh, jaz in tvoje ljudstvo? Ali ne po tem, da hodiš z nami? Potem bomo jaz in moje ljudstvo odlikovani pred vsem ljudstvom, ki je na zemeljski površini« (v. 15—16). Tukaj Mojzes dvakrat uporablja besedno zvezo »jaz in tvoje ljudstvo«; Mojzes torej pričakuje enoumno zagotovilo, da bo šel Gospod v sredi svojega ljudstva. Šele to bo pomenilo, da jim je odpustil in je pripravljen, da obnovi zavezo z njimi. Z nepopustljivo prošnjo, naj Gospod enako dobrotno ravna z vsem ljudstvom, Mojzes dokazuje, da je zares pravi prerok. Na takšno velikodušnost Gospod končno lahko odgovarja tako, kakor je Mojzes želel: »Tudi to, česar si me prosil, bom storil; kajti našel si milost v mojih očeh in poznam te po imenu« (v. 17).

#### 4. Vrstice 18—23 — Mojzes prosi, naj Gospod razodene svoje veličastvo

Za vse tri dosedanje Mojzesove prošnje (32,11—13.30—34; 33,12—17) je značilno, da Mojzes ne prosi zase, ampak se zavzema za rešitev in blagor ljudstva. Toliko bolj nenavadno zvenijo vrstice 18—23, ker tukaj Mojzes prosi, naj Gospod razodene veličastvo njemu samemu. V vrstici 18 beremo: »Daj mi, prosim, videti svoje veličastvo (*kəbōdekā*).« Vrstice 18—23 so verjetno predelava starejšega izročila o razmerju med Gospodom in Mojzesom.<sup>29</sup> V našem kontekstu poglavij 32—34 te vrstice posredno pojasnjujejo, zakaj Gospod ne more kar takoj odpustiti krivde ljudstva in se mu popolnoma približati.

Biblična mesta, v katerih se pojavlja beseda *kābōd* — »slava, veličastvo«, pričajo za izredno velik semantičen obseg tega pojma; označuje lahko vso neizrekljivo presežno Gospodovo veličastvo, svetost in dobroto v razmerju do sveta in človeka. Če Mojzes pričakuje, da se mu bo Gospod razodel v vsej svoji neizmerni veličini, je šel predaleč; ni upošteval, da se neskončen Stvarnik ne more popolnoma približati človeku. Razumljivo torej, da tokrat Gospod Mojzesovi prošnji ne more popolnoma ugoditi. Gospod odgovarja v treh členih, vsakokrat z istim uvodom »in dejal je...«. Prvi del odgovora prinaša vrstica 19: »Storil bom, da pojde mimo pred teboj vsa moja dobrota (*kol-tūbī*) in klical bom pred tetboj ime Jahve. In milostljiv bom, komur hočem biti milostljiv, in usmilil se bom, kogar se hočem usmiliti (*wehannōti 'et-’āšer ’āhōn wērīhamti 'et-’āšer ’ārahēm*).« Iz zagotovila, da bo šla mimo Mojzesa vsa Gospodova dobrota, je razvidno, kaj hoče Gospod povedati z znamenitim drugim stavkom, ki je le v oblikovnem pogledu bolj ali manj podoben nekaterim izjavam v hebrejski Bibliji (prim. 2 Mz 3,14; 4,13; 16,23). Gospod je po svojem bistvu dober, milostljiv in usmiljen gospodar nad človekom, vendar ne skazuje svojih milosti brezpogojno. S človeške strani se zahteva pravičnost, tj. predvsem zaupanje in zvestoba Bogu, toda samo Gospod lahko zanesljivo sodi, kdo je v resnici pravičen; zato si upravičeno pridružuje vso svobodo v odločanju, komu, kdaj in koliko bo naklonil svoje milosti. Kaj hoče Gospodovo načelo povedati v našem sobesedilu? Zanesljivo je mogoče priti le do enega sklepa: Gospod zagotavlja vso svojo dobroto, milost in usmiljenje tistim, ki so se v resnici spreobrnil.

Drugi in tretji del odgovora (v. 20—23) Mojzesu predočita mejo, ki obstaja med Gospodom in slehernim človekom; ta meja velja tudi za Mojzesa, čeprav se mu je Gospod še najbolj približal. Tu gre za življenje in smrt; noben človek ne more videti Gospodovega obličja in ostati živ. To pomeni, da obstajata dve skrajno nasprotni možnosti za človekovo smrt: če se od Boga popolnoma odtuji ali se

mu preveč približa. Pisatelj z značilnim antropomorfizmom prikazuje nujnost, da človek ostane v primerni razdalji od Gospoda. Ko se prikaže Gospodovo veličastvo, se mora Mojzes skriti v votlino in Gospod mu s svojo roko zastre obraz, da ne bi zrl v njegovo obličje; videti ga sme le v hrbet.

Prikaz meje med Gospodom in človekom ima mnogo globlji pomen, kakor se morda zdi. Ko pisatelj pokaže, da Mojzes ne sme zreti v božje obličje, hoče povedati predvsem, zakaj Gospod ne more sam takoj iti v sredi svojega ljudstva. Če se niti zvesti služabnik Mojzes ne sme popolnoma približati svojemu Stvarniku, ne da bi umrl, kako bi v njegovi navzočnosti preživelo ljudstvo, ki se je onečastilo z odpadom zlatemu teletu? (prim. 33,3.5). Božje veličastvo pomeni torej stalen klic k spreobračanju in prečiščevanju grešnega ljudstva. Od izpolnjevanja te zahteve bo odvisno, kako se jim bo Gospod približal z odrešenjsko milostjo in usmiljenjem.

### III. OBNOVA ZAVEZE (2 Mz 34,1—35)

Jasni znaki spokornosti ljudstva in vztrajna Mojzesova prošnja za prizanesljivost so Gospoda nagnili, da je odpustil krivdo zaradi odpada. Zdaj je pripravljen, da obnovi zavezo s svojim ljudstvom. V 34. poglavju je govor o obnovi zaveze (v. 1—10), o Gospodovi zahtevi glede ločitve od tujih narodov (v. 11—16), o zakonih (v. 17—26), o sklenitvi zaveze na gori Sinaj (v. 27—28), o Mojzesovem žarečem obličju (v. 29—35). Tudi te enote v literarnokritičnem pogledu predstavljajo izredne probleme. Očitno se tu prepletata dve vrsti izročil, eno v zvezi z razodetjem postave in sklenitve zaveze na gori Sinaju, drugo v zvezi z odpadom k zlatemu teletu.<sup>30</sup> V sedanjem obsegu besedila je samo v prvi enoti direktno govor o obnovi zaveze v znamenju sprave.

#### 1. Vrstice 1—10 — odpuščanje in sklenitev nove zaveze

Gospod naroča Mojzesu, naj si izseka dve kamniti tabli, kakršni sta bili prvi dve, ki ju je bil razbil; Gospod sam bo na novi tabli napisal besede zaveze (v. 1). Podobno kakor v 19. poglavju, Mojzes dobi naročilo, naj nihče drug razen njega ne hodi na goro. Gospodove odredbe glede sklenitve nove zaveze so najbolj zanesljiv dokaz, da je ljudstvu odpustil krivdo.

Ko je Mojzes prispel na goro s kamnitima tablama, je Gospod »stopil dol v oblaku in se postavil ondi poleg njega ter klical ime Gospod« (v. 5). V vrsticah 6—7 Gospod z znamenitim veroizpovednim obrazcem predstavi sam sebe v tretji osebi: »Gospod, Gospod, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe, ki ohranja dobroto za tisoče, odpušča krivdo, upornost in greh, toda nikakor ne oprostí krivde, kaznuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrtih.«<sup>31</sup> V 19. poglavju tega obrazca ni, pač pa v razodetju desetih zapovedi v 20,5—6, in sicer v nekoliko drugačni formulaciji in v nasprotnem vrstnem redu pozitivnega in negativnega Gospodovega razmerja do svojega ljudstva. V 20,5—6 je na prvem mestu grožnja kolektivne kazni za tiste, ki Gospoda sovražijo, temu pa sledi zagotovilo dobrote do tisočega rodu tistih, ki Gospoda ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi. V našem primeru je vrstni red obraten, poleg tega tu Gospod ne zagotavlja na splošno le svojo dobroto (*hesed*), temveč govori predvsem o usmiljenju in odpuščanju; tu je nakopičeno tovrstno besedišče.<sup>32</sup>

Razlog za temeljne razlike v uporabi sicer istega obrazca je očiten. Pred padcem je bilo treba predvsem svariti in prikazovati hudo kazen za primer odpada.

Po odpadu bi v skladu z Gospodovo grožnjo morala nastopiti napovedana kazen. Gospod bi svoje ljudstvo upravičeno zavrzel in uničil. Da se to ni zgodilo in je Gospod celo pripravljen obnoviti zavezo, pomeni, da je v svojem bistvu »usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe...« Razumljivo je seveda, da je Gospod usmiljen le do tistih, ki spoznavajo svojo krivdo in so voljni, da se spreobrnejo. Usmiljenje velja le, dokler traja človekova zvestoba. Dosedanje izkušnje z ljudstvom pomenijo stalno možnost ponovnega odpada, zato je potrebna grožnja kazni tudi po ponovni sklenitvi zaveze. Grožnja je sicer na drugem mestu, vendar zato ni nič manj resna kakor v 20,5—6, kjer pride do veljave pred zagotovitom Gospodove dobrote.

Mojzes se tega zelo dobro zaveda, saj ve, da je obnova zaveze možna le zaradi Gospodove prizanesljivosti in da je treba zanjo ponižno prositi. Pred Gospodom se prikloni do tal in se s prošnjo obrne nanj: »Če sem našel milost v tvojih očeh, Gospod, naj hodi, prosim, Gospod v naši sredi. Ljudstvo je namreč trdovratno. A odpusti našo krivdo in našo pregreho in vzemi nas za svojo lastnino« (v. 9).<sup>33</sup> S temi besedami povzema vse glavne točke svojih prošenj v poglavjih 32 in 33.

Med Mojzesovo sklepno prošnjo za odpuščanje Gospod končno razglasi sklenitev zaveze in obljubi čudovita znamenja, ki presegajo predstave zaveznega ljudstva in okoliških narodov: »Glej, sklenem zavezo: vpričo vsega tvojega ljudstva bom delal čudeže, kakršni se niso zgodili na vsej zemlji in pri nobenem narodu, in vse ljudstvo, med katerim bivaš, bo videlo delo Gospodovo; kajti čudovito je, kar ti bom storil« (v. 10). *Noblesse oblige*. Čim bolj veličastne so obljube v prid Izraela, tem bolj je potrebno, da to ravna po Gospodovi postavi in se ne zgleduje po navadah drugih narodov. V tem je teološki razlog, da zadnji avtor celotnega besedila tukaj predstavi tudi zapovedi (v. 11—26). Zaveza je vir vseh Izraelovih dobrin in razlog njegove odličnosti, zato ga tudi do skrajnosti zavezuje. Zaveze brez postave si ni mogoče zamišljati.<sup>34</sup>

## 2. Vrstice 29—35 — Mojzesovo žareče obličje

Po sklenitvi zaveze se je Mojzes vrnil s Sinajske gore. S seboj je vzel obe tabli postave. Pisatelj pravi v vrstici 29b: »... in Mojzes ni vedel, da žari koža njegovega obličja zaradi pogovora z njim.« V nadaljevanju poroča, da so Aron in »vsi Izraelovi sinovi« videli, kako je Mojzesovo obličje žarelo in se mu zaradi tega niso upali približati (v. 30). Mojzes je poklical k sebi Arona in kneze občine (v. 31). »Nato so se približali vsi Izraelovi sinovi in zapovedal jim je vse, kar je Gospod na Sinajski gori z njim govoril. Ko je Mojzes nehal z njimi govoriti, je dal zagrinjalo (*masweh*) na svoje obličje« (v. 32—33). Mojzes nadaljuje svojo posredniško vlogo. »Kadar je Mojzes prišel pred Gospoda, da bi z njim govoril, je snel zagrinjalo, dokler ni odšel; potem je odšel in govoril Izraelovim sinovom vse, kar mu je bilo zapovedano. Izraelovi sinovi so videli Mojzesovo obličje, da je žarela koža njegovega obličja. Potem pa je Mojzes zopet del zagrinjalo na obličje, dokler ni šel, da bi govoril z njim« (v. 34—35).

V besedilu se trikrat pojavi povéd *qāran ʿōr pānāw (pēnē mōšeh)*: vrstice 29.30.35. Akvila in Vulgata se opirata na prvotni pomen korena *qm* — »(imeti) rog«, zato Vulgata vrstico 29 npr. prevaja: »... et ignorabat quod cornuta esset facies sua...« Drugi prevajalci upoštevajo drugotni pomen glagolske oblike »žareti« in prevajajo: »koža njegovega (Mojzesovega) obličja je žarela.« To je v pričujočem sobesedilu edini smiseln prevod, čeprav zgodovina religij pozna tudi uporabo mask z rogov za obredne namene.<sup>35</sup> Žarenje kože na Mojzesovem obličju ne po-

meni, da se je Mojzes spremenil, kajti Mojzes se tega pojava niti ni zavedal (gl. v. 29). To žarenje je znamenje Gospodovega veličastva,<sup>36</sup> zato je razumljivo, da so se Aron in »vsi Izraelovi sinovi« bali približati Mojzesu. Ugotovitev tega pojava Mojzesu narekuje, da mora z zagrinjalom pokriti svoj obraz, kadar govori z ljudstvom.

Očitno se tu v novi obliki ponovi tema iz 33,18—23, kjer je poudarjeno, da nihče, tudi Mojzes ne, ne sme zreti v Gospodovo veličastvo, zato Gospod s svojo roko pokrije svoje obličje, ko gre mimo Mojzesa. Pričujoči odlomek sicer ne govori o božjem obličju, temveč o žarečem Mojzesovem obličju, toda učinek je zelo podoben. Mojzesov obraz žari »zaradi pogovora z njim«, tj. z Gospodom (v. 29); to pomeni, da gre za epifanijo božjega veličastva, ki hkrati zbuja strah in zaupanje. Pri Izraelcih budi zavest, da so ustvarjena, omejena, grešna bitja, zato se ne smejo popolnoma približati Gospodu. Obenem jim pokaže, da je Gospod oziroma njegovo veličastvo zares navzoče v njihovi sredi. S tem je dosežen končno glavni namen Mojzesove prošnje. Manifestacija božjega veličastva je znamenje božje dobrote, v pričujočem kontekstu predvsem zagotovilo odpuščanja krivde. S tem so dane vse možnosti za nastop nove zaveze, ki naznanja svetlejšo prihodnost.

#### IV. ODMEVI NA ZGODBO O ZLATEM TELETU

2 Mz 32—34 daje videz, da je bil odpad k zlatemu teletu največji greh v vsej zgodovini Izraela. Kljub temu Sveto pismo Stare in Nove zaveze o njem ne poroča pogosto in pod vsemi vidiki. Podobno izčrpna predstavitev tega dogodka prihaja sicer do veljave samo v 5 Mz 9,7—10,11. Na nekaj drugih mestih upošteva le ta ali oni vidik. Ps 106 v obtožbi Izraelove stalne nezvestobe v preteklosti le v vrsticah 19—20 navaja greh ob Sinajski gori:

Ob Horebu so naredili tele,  
molili so pred ulito podobo.  
Božje veličastvo so zamenjali  
za podobo bika, ki jé travo.

Nehemijeva knjiga v spokornem bogoslužju (9,1—37), spomin na Izraelov odpad, podreja izpovedi božjega usmiljenja. Ko ljudstvo v veliki stiski prosi za usmiljenje in pomoč, vidi v zgodbi o zlatem teletu predvsem potrditev božje prizanesljivosti. V vrsticah 16—19 se izpoved glasi: »Ti pa, naši očetje, so bili predrzni in trdovratni in niso poslušali tvojih zapovedi. Niso hoteli slušati in se niso spominjali tvojih čudežev, ki si jih delal med njimi. Postali so trdovratni in si postavili poglavarja, da bi se vrnili v svojo sužnost v Egiptu. Ti pa si Bog, ki rad odpušča, milostljiv in usmiljen, prizanesljiv in velik v milosti, ti jih nisi zapustil. Tudi ko so si naredili ulito tele in rekli: 'To je tvoj bog, ki te je izpeljal iz Egipta,' ter delali velika bogokletja, jih vendar v svojem obilnem usmiljenju nisi zapustil v puščavi. Oblač ni steber se ni umaknil izpred njih podnevi, da jih je vodil po potu, ne ognjeni steber ponoči, da jim je razsvetljeval pot, po kateri naj bi hodili.«

V Novi zavezi je tema o zlatem teletu zastopana v Apd 7,39—42; 1 Kor 10,7; 2 Kor 3,7—18. Diakon Štefan pred velikim zborom v Jeruzalemu podaja izčrpno zgodovino Izraelove nevere in zavračanje pravih prerokov (Apd 7,1—33). Ko govori o upornosti Mojzesu, pravi: »Ta je bil pri množici, zbrani v puščavi, z angelom, ki mu je govoril na Sinajski gori, in z našimi očeti; on je prejel besede življenja, da jih nam izroči. Toda naši očetje ga niso hoteli ubogati. Zavrnili so ga in si v svojih srcih želeli nazaj v Egipt. Govorili so Aronu: 'Naredi nam bogove, ki bodo hodili pred nami! Zakaj ta Mojzes, ki nas je popeljal iz Egipta — ne vemo, kaj se mu je zgodi-

lo.' In v tistih dneh so naredili tele, darovali maliku in se veselili nad izdelkom svojih rok.« (v. 38—41). Pavel se dotika te teme v I Kor 10,7, ko svari pred slabimi zgledi očetov: »Ne bodite malikovalci, kakor so bili nekateri izmed njih, kakor je pisano: 'Ljudje so sedli jest in pit in vstali, da bi se zabavali.'« V 2 Kor 3,7—18 Pavel uporablja izročilo o sklenitvi nove zaveze, da poudari edinstvenost razodetja po Kristusu. Ob sklenitvi nove zaveze na Sinaju si je Mojzes zaradi sijaja na obrazu deval ogrinjalo na glavo. Pavel v tem zagrinjalu vidi mejo razodetja v stari zavezi; Kristus je to zagrinjalo odstranil, da je do polnosti prišel do veljave sijaj nove zaveze.

Izrazito zgodovinsko dojemanje božjega razodetja in odziva zaveznega ljudstva na božja dela razlaga, zakaj se tema o zlatem teletu v Svetem pismu ne pojavlja bolj pogosto. V zgodovini Izraela je bilo malikovanje ob posnemanju tujih kultov tako pogost, pravzaprav stalen pojav, da se zgodovinski spomin zvestih ni mogel stalno ustavljati ob prvem velikem odpadu. Končno orgije okrog zatega teleta ob Sinaju niso bile enkratni pojav; iz Jerobeamovega odpada (1 Kr 12,26—32) in iz Ozejeve kritike Izraelove zablode (8,4b—6; 10,5—6; 13,1—3) je mogoče razbrati, da je imel kult zatega teleta tudi v obljubljeni deželi dokaj vidno vlogo.

Ko je bil kanon Stare zaveze sklenjen, se začne nova doba interpretacije starozaveznih poročil. Časovna oddaljenost od dogodkov in nove zgodovinske razmere so razlagalce navajale k bolj načelnemu vrednotenju posameznih dogodkov. Starejši dogodki so postopoma dobili večjo težo kakor novejši. Odpad prav ob sklenitvi zaveze je prvi nezasišan greh Izraela, zato je neizbežno dobil pečat izvirnega greha.

Ker poleg našega besedila samo še 5 Mz 9,7—10,11 podaja vse temeljne vidike spomina na odpad ob Sinajski gori, kaže to besedilo posebej predstaviti. Prav tako zasluži pozornost zgodovina starejše judovske in krščanske interpretacije tega dogodka, da bi lahko ugotavljali, katera temeljna vprašanja lahko pridejo na dan in kako jih je mogoče reševati.

## 1. Pedagoško didaktična vloga zgodbe v 5 Mz 9,7—10,11

Avtor Devteronomija uporablja bistvene prvine zgodbe o zlatem teletu vse do obnove zaveze, a jih podreja osnovnemu pedagoško-didaktičnemu namenu svoje knjige. Tukaj Mojzes ljudstvo spodbuja k poslušnosti Gospodovi postavi, ker je prepričan, da sicer ne bo moglo obstati. Svojo spodbudo hoče podkrepiti s spominom na posledice Izraelove upornosti in trdovratnosti v preteklosti. V 9,7 beremo: »Spominjaj se, ne pozabi, kako si razjezil Gospoda, svojega Boga, v puščavi! Od dneva, ko si odšel iz egiptovske dežele, do svojega prihoda v ta kraj ste se upirali Gospodu.« (Prim. oznako »trdovratno ljudstvo« v 9,6.13.)

Avtor Devteronomija vidi v odpadu k zlatemu teletu najbolj klasičen primer Izraelove upornosti, zato večkrat poudarja, da ga je Gospod v svoji jezi hotel uničiti (9,8.14.19.20; prim. 9,25.26; 10,10). Prizanesel mu je zaradi izredno zavzete in vztrajne Mojzesove prošnje. V Devteronomiju o teh dramatičnih dogodkih ni govor v tretji osebi; Mojzes sam govori v prvi osebi in dogodka prikazuje v luči lastnih doživetij. Najprej poroča, da je na gori štirideset dni in štirideset noči prebil v postu (9,9) in kako mu je Gospod izročil kamniti tabli zaveze (9,10—11). Potem podobno kakor v 2 Mz 32,7—10 Gospod Mojzesu sporoča, da se je ljudstvo obrnilo k zlatemu teletu, zato ga namerava uničiti (9,12—14). Mojzes gre z gore in pred očmi razbrzdanega ljudstva razbije obe tabli postave (9,15—17). Takoj nato pravi



Mojzes: »Potem sem padel pred Gospoda in molil kakor prvič; štirideset dni in štirideset noči nisem jedel kruha in ne pil vode zaradi vseh vaših grehov, s katerimi ste se pregrešili, ko ste delali, kar je hudo v Gospodovih očeh, tako da ste ga razdražili. Kajti bal sem se jeze in togote, s katero se je jezil na vas, tako da vas je hotel pokončati. In Gospod me je uslišal tudi tokrat. Tudi nad Aronom se je Gospod tako silno razsrdil, da ga je hotel pokončati; prosil sem takrat tudi za Arona« (9,18—20). Tukaj Mojzes trdi, da je molil »kakor prvič« in da ga je Gospod uslišal »tudi tokrat«, v resnici je v našem besedilu to šele prva prošnja. Dalje pravi, da je prosil tudi za Arona, čeprav ni v 2 Mz 32—34 o tem nikjer izrecno govora. Iz vsega tega je razvidno, da hoče avtor Devteronomija nadvse poudariti Mojzesovo posredniško vlogo. Prav zato tukaj Mojzes poroča o svoji posredniški prošnji, preden pride na temo o sežigu in uničenju zlatega teleta (9,21).

Poročilo o dogodkih ob Sinaju prekinja vložek, ki zadeva Izraelovo upornost v kasnejšem obdobju (9,22—24); potem Mojzes znova spregovori o svoji prošnji pred Gospodom, naj prizanese Izraelu (9,25—29). Zdaj se, podobno kakor v 2 Mz 32,11—13, sklicuje na rešitev iz Egipta z znamenji Gospodove moči, na očake Abrahama, Izaka in Jakoba in na Gospodovo čast pred deželo tujčevanja. V podobnem stereotipnem slogu govori končno o svoji prošnji v 10,10—11, in sicer brez sleherne povezave z vmesnimi odlomki. V 10,1—4 Mojzes poroča o obnovi zaveze (prim. 2 Mz 34,1—4), potem pa pravi: »Obrnil sem se, da bi stopil z gore in položil tabli v skrinjo, ki sem jo naredil; ondi ste ostali, kakor mi je Gospod zapovedal« (10,5). Potem je govor o potovanju od Beerota do Jotbate (10,6—7) in o določitvi Levijevega rodu za duhovniško službo (10,8—9). Prošnja v 10,10—11 se torej očitno navezuje na pretrgano poročilo o dogodkih v zvezi z zlatim teletom: »Jaz sem torej kakor prej ostal na gori štirideset dni in štirideset noči in Gospod me je uslišal tudi to pot. Gospod je opustil namero, da bi te pogubil. In Gospod mi je velel: 'Dvigni se in pojdi pred ljudstvom, da pridejo v deželo in jo prejmejo v last, ki sem jo s prisego obljubil dati njih očetom!'«

5 Mz 10,11 vsebinsko v bistvu ustreza besedilu v 2 Mz 32,34. Nikjer pa v našem besedilu ne pride do veljave tematika iz 2 Mz 33; nikjer ni govora o spokornosti ljudstva. Avtor Devteronomija v odpadu od Gospoda očitno vidi tako gotovo pot v pogubo, da lahko le izjemni Mojzesovi posredniški vlogi pripisuje razlog Gospodove prizanesljivosti. V kontekstu Mojzesove oporoke to pomeni skrajno resno svarilo za prihodnost, ko Mojzesa ne bo več: V primeru ponovnega odpada od Gospoda Izraela nihče več ne bo branil pred uničujočo Gospodovo jezo.<sup>37</sup>

## 2. Odmevi v starejši judovski in krščanski razlagi

Judovsko in krščansko izročilo pozna zelo različna stališča glede usodnosti Izraelovega greha ob Sinajski gori. Razlike so občutne znotraj posameznega izročila, še bolj pa v razmerju med obema. Judovska razlaga kaže izredno močne apologetične težnje, ker je bila tarča tako poganskih kakor krščanskih obtožb, ki so med drugim temeljile na zgodbi o zlatem teletu. Kristjani so od vsega začetka odpad k zlatemu teletu povezovali z judovskim zavračanjem Kristusa. V njihovih očeh je odpad ob Sinaju začetek in vrh značilne judovske upornosti, nevere in malikovanja v stari zavezi; zaradi tega greha je Izrael izgubil položaj zaveznega ljudstva. Ker je odklonil tudi Kristusa, je toliko bolj razumljivo, da ga je Bog dokončno zavrgel, nova zaveza pa je prišla do veljave v Cerkvi. Takšna razlaga je značilna za Barnabovo pismo, Justina, Origena, Ireneja, Tertulijana, Efrema Sirskega, Avgušтина.

Judovski odziv na obtožbe poganov in kristjanov kaže apologetične težnje v dveh smereh: eni poskušajo prikriti, tako ali drugače opravičiti ali celo zanikati krivdo Izraela, drugi brez pridržka priznavajo, da je bil greh izredno velik, a obenem poudarjajo, da je Bog krivdo odpustil in Izraela torej ni zavrzel. V predrabinski dobi npr. Jožef Flavij in Filon Aleksandrijski sploh ne omenjata odpada od Boga in prehoda k zlatemu teletu, ko poročata o dogodkih v puščavi. Od 2. stol. dalje pa rabini pred krščansko misijonsko vneto branijo veljavo zaveze z Izraelom, postavijo na splošno in obrezo. Pri tem se sklicujejo na izredne okoliščine. Dalje menijo, da ni odpadlo celotno ljudstvo, temveč le manjši del, v bistvu le tisti, ki niso bili čistokrvni Izraelci. Posebno močna je težnja, da je treba opravičiti Arona, ki je predhodnik duhovništva v templju. Pojavilo se je celo naziranje, da je za prehod k zlatemu teletu kriv Bog sam, ker je dal priložnost za takšen greh.

Na drugi strani nekateri rabini priznavajo polno Izraelovo krivdo. V odpadu od Boga in prehodu k zlatemu teletu vidijo največji Izraelov greh. Prepričani so, da je ta greh dejansko neodpustljiv, torej velja kot izvorni greh. Zaradi te krivde očetov bodo vedno trpeli vsi pripadniki judovskega ljudstva. V tem grehu rabini vidijo razlog raznih nesreč v puščavi in v obljubljeni deželi. Končno menijo, da je izguba duhovništva, monarhije in tragedija izgnanstva neposredno posledica tega greha. Toda uveljavilo se je tudi prepričanje, da je Bog odpustil Izraelovo krivdo. Kljub svoji jezi je določil Mojzesa, naj posreduje za svoje ljudstvo, temu pa je dal priložnost za kesanje in pokoro. Uveljavilo pa se je celo naziranje, da zadoščevanje za prelomitev zaveze sploh ni bilo potrebno, ker zaveza v trenutku malikovanja pred zlatim teletom še ni bila dokončno sklenjena. Izraelci bi naj torej grešili, niso pa prelomili zaveze. V vsakem primeru so rabini prepričani, da Bog Izraela ni popolnoma zavrzel in ga bo nekoč zopet pripeljal v obljubljeno deželo. To judovsko stališče je v poznem srednjem veku in v dobi reformacije zelo močno vplivalo tudi na krščanske razlagalce, da so bolj upoštevali pomen odpuščanja in obnove zaveze v zgodbi o zlatem teletu.

### 3. Kritična presoja odmevov v Svetem pismu in kasnejši interpretaciji

Za odmeve v Svetem pismu in v kasnejši interpretaciji je značilno, da večina ne zajemajo vseh vidikov naše zgodbe o zlatem teletu v razponu med padcem ljudstva in obnovo zaveze. Če je pred sklepno redakcijo našega besedila obstajalo več različnih izročil o odpadu k zlatemu teletu in o posledicah, je toliko bolj očitno, da zadnji avtor različna izročila povezuje v celoto tako, da je hkrati do skrajnosti poudarjena teža greha, pomen Mojzesovega posredništva, spokornosti ljudstva in božje prizanesljivosti. Vsi ti vidiki so podani v čudovitem ravnovesju v stopnjevanju do obnove zaveze. Ker gre za odpad na začetku, je krivda zares nezasišana. Kljub temu Bog po posredovanju zvestega preroka Mojzesa in po jasnih znakih spokornosti ljudstva prekliče svoj sklep, da Izraela uniči. Še več, znova se mu približa in končno ponovno sklene zavezo z njim. Razumljivo torej, da v takšni teološki perspektivi dialektike med človeško šibkostjo in vsepresejajočo božjo zvestobo lastnemu odrešenjskemu načrtu naš pisatelj ne čuti nobene potrebe, da bi zanikal oziroma prikrival krivdo ljudstva v celoti in posebej krivdo duhovnika Arona.

Vsa druga biblična besedila bolj ali manj upoštevaajo le ta ali oni vidik, ne da bi seveda zanikali ali izključevali druge. Celo v 5 Mz 9,7—10,11 je očitno eden osnovni poudarek: Gospod je preklical sklep o uničenju ljudstva zaradi vztrajne Mojzesove prošnje za prizanesljivost. Tu je težišče bolj na zgrešenosti ljudstva

zaradi nezvestobe kakor na božji prizanesljivosti zaradi suverenega božjega načrta glede zgodovine odrešenja. Po vsem tem je očitno, da je 2 Mz 32—34 najobsežnejše in najbolj univerzalno pričevanje o razmerju med kaznijo zaradi človeške krivde in med božjo prizanesljivostjo zaradi manjšine pravičnih ali celo enega samega pravičnega in zaradi zakona božje zvestobe do svojega lastnega bistva, ki ustvarja in ohranja življenje.

Zakaj je kljub temu v kasnejši judovski in krščanski interpretaciji nastalo toliko enostranskih in celo ekskluzivnih stališč? Zakaj zanikanje božjega usmiljenja v razmerju do judovskega ljudstva pri krščanskih razlagalcih, ko svetopisemsko besedilo prav v prevladi božjega usmiljenja in v sklenitvi nove zaveze doseže vrh? Čemu na drugi strani opravičevanje prednikov? Končno je judovsko ljudstvo preživelo, čeprav se je vedno znova upiralo svojemu Bogu. Nista obe strani razlage vse preveč človeški? Človek hoče graditi na lastni pravičnosti, božje ljudstvo pa lahko obstaja le tam, kjer vsi priznavajo svojo grešnost in upajo v božje usmiljenje. Ko ta zavest preneha, se lahko vsaka religiozna skupnost, vsaka reforma in vsako sklicevanje na novo zavezo sprevrže v nov kult zlatega teleta, tako v judovstvu kakor v krščanstvu in povsod drugod. Sama interpretacija je lahko odsev pripadnosti zlatemu teletu kljub sklicevanju na presežno božanstvo.

Nobena nova zaveza ne daje sama na sebi, tj. brezpogojno, v posest dobrin svojih obljub. Nasprotno, čim bolj popolno je razodetje nove zaveze, tem bolj v človeku budi zavest, da je grešno bitje in se torej ne more sam odrešiti. Nikjer ni to spoznanje prišlo tako jasno do veljave kakor v razodetju Kristusove nove zaveze. Pavel v pismu Rimljanom najprej prikaže grešnost vsega človeštva, da potem pokaže, v čem je bistvo razodetja božje pravičnosti po edinem pravičnem posredniku Kristusu. Ves poudarek je na božji zvestobi, ki v zadnjem bistvu pomeni božje usmiljenje. Božjega usmiljenja pa je lahko deležen le tisti, ki priznava svojo nezvestobo in veruje v božje usmiljenje do vseh, ki verujejo v smislu presežnih božjih meril. Umestno je trditi celo to, da je bil padec k zlatemu teletu že na začetku Izraelove zgodovine potreben. Ko se je pokazala človeška laž, je namreč še bolj jasna postala božja resnica (prim. Ps 51,6; Rim 3,1—8).

#### **Povzetek: Jože Krašovec, Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34**

V pripovedi 2 Mz 32—34 so jasno vidni sledovi različnih izročil. Kljub temu je besedilo v tematskem pogledu dokaj enotno in priča za odločilen delež zadnjega avtorja. Pripoved je edinstven primer polarnosti med prelomitvijo in obnovo zaveze. Ko Izraelovo ljudstvo odpade od Boga in se oklene zlatega teleta, Gospod sklene, da ga uniči. Zda se pokaže izreden pomen Mojzesovega posredovanja. Mojzes trikrat ponižno prosi pred Gospodom, obenem pa kaznuje tiste, ki so se najbolj pregrešili. Ker je ljudstvo pokazalo znake spornosti, je Gospod uslišal Mojzesovo prošnjo, odpustil krivdo in pristal na obnovev zaveze. 5 Mz 9,7—10,11, ki je kasnejše poročilo o istem dogodku, še bolj kakor 2 Mz 32—34 stavi v ospredje vlogo Mojzesovega posredništva. Avtor poudarja, da ljudstvo samó zaradi Mojzesovega posredovanja ni bilo uničeno; s tem hoče učinkovito svariti svoje sodobnike in prihodnje rodove pred podobnim odpadom. Kasnejša judovska in krščanska razlaga greha ob Sinajski gori je v veliki meri enostranska in ne ustreza celotni perspektivi poročila v 2 Mz 32—34. Judje neutemeljeno poskušajo zmanjšati težo greha, kristjani pa ga nasprotno tako poudarjajo, da zanikajo možnost odpuščanja. Toliko bolj velja upoštevati, da je veličina našega besedila prav v pričevanju o božjem odpuščanju in obnovi zaveze.

## Summary: Jože Krašovec, *The Breaking and Renewing of the Covenant in Ex 32—34*

In the report of Ex 32—34 there can clearly be seen the traces of several different traditions. Nevertheless, the text is quite unified as regards subject matter, which shows a decisive role of the last author. The report is a unique example of the polarity between the breaking and the renewing of the covenant. When the people of Israel turned aside from God and worshipped the golden calf, the Lord decided to destroy them. Moses besought the Lord three times and at the same time punished those who had most seriously sinned. As the people showed some signs of repentance the Lord gave in to Moses' plea, forgave the sin and agreed to a renewal of the covenant. Deut 9.7—10.11, which is a later report about the same event, puts an even stronger emphasis upon Moses' mediatory role than Ex 32—34. The author states that it was only due to Moses' mediation that the people of Israel were not exterminated, whereby he wants to effectively warn his contemporaries as well as later generations against any similar breaking away. Later Judaic and Christian explanations of the sin at the Mount Sinai are largely one-sided and not in accordance with the whole perspective of the report in Ex 32—34. The Jews try to diminish the seriousness of the sin, whereas the Christians emphasize it so strongly as to negate the possibility of forgiveness. Hence it should be emphasized that the greatness of this text lies in its bearing witness to God's forgiveness and to the renewing of the covenant.

---

<sup>1</sup> Gl. zlasti G. Beer — K. Galling, *Exodus*, HAT 3, J. G. B. Mohr. Tübingen 1939, 153—65; Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1948, zlasti str. 155—60 — angl. prevod *A History of Pentateuchal Traditions*, prevedel B. W. Anderson, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1972, zlasti str. 141—45; isti, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 200—20; O. Eissfeldt, *Die Komposition der Sinai-Erzählung Ex 19—24*, v: *Kleine Schriften IV*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1968, 231—37; J. Ph. Hyatt, *Commentary on Exodus*, New Century Bible, Oliphants, London 1971, 300—28; B. S. Childs, *Exodus. A Commentary*, Old Testament Library, SCM Press, London 1974, 553—624; J. A. Soggin, *Ancient Israelite Poetry and Ancient 'Codes' of Law, and the Sources 'J' and 'E' of the Pentateuch*, v: *Congress Volume — Edinburgh 1974*, VT. S 28, E. J. Brill, Leiden 1975, 185—95; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32—34*, JSOT. SS 22, JSOT Press, Sheffield 1983, zlasti str. 15—43; *Chapter I: Some Considerations of Method in Narrative Interpretation*; E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testamen*, CB.OT 27, Almqvist & Wicksell International, Stockholm 1988.

<sup>2</sup> Gl. zlasti B. S. Childs, n.d; isti, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1979; J. F. A. Sawyer, *From Moses to Patmos. New Perspectives in Old Testament Study*, SPCK, London 1977; H. C. Brichto, *The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry*, v: *HUCA* 54 (1983), 1—44; R. W. L. Moberly, n. d.

<sup>3</sup> Prim. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, The Magnes Press, the Hebrew University, Jerusalem 1983, 409—10.

<sup>4</sup> Prim. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 155—60; isti *Exodus*, 200—202, S. Lehming, *Versuch zu Ex XXXII*, v: *VT* 10 (1960) 16—50, se opira predvsem na M. Notha, ko poskuša bolj natančno določiti vire v našem besedilu. Svojevrsne poglede glede tega vprašanja zastopa S. E. Loewenstamm, *The Making and Destruction of the Golden Calf*, v: *Biblica* 48 (1967), 481—90; *The Making and Destruction of the Golden Calf — a Rejoinder*, v: *Biblica* 56 (1975), 330—43. Prim. odgovor na prvi prispevek L. G. Perdue, *The Making and Destruction of the Golden Calf — A Reply*, v: *Biblica* 54 (1973), 237—46. Prim. dalje G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Abingdon Press, Nashville 1968, 184—91; *Excursus: Exodus 32: 1—33,6*; J. Hahn, *Das »Goldene Kalb«. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels*, disertacija, Tübingen 1980. Hahn sam svojo študijo v uvodu

označi najprej kot kompilacijo in obdelavo mnenj ter izsledkov dosedanjih raziskav. Poleg 2 Mz 32 dokaj izčrpno obravnava tudi 5 Mz 9,7—10,11 in 1 Kr 12,26—33, v ekskurzu pa tudi Oz 8,4b—6; 10,5—6; 13,1—3 (str. 437—45).

<sup>5</sup> Prim. B. S. Childs, *Exodus*, 558—59; R. W. L. Moberly, n.d.; H. C. Brichto, n.d.

<sup>6</sup> Gl. zlasti M. Noth, *Exodus*, 202—203; J. Ph. Hyatt, n.d., 301—305.

<sup>7</sup> Gl. B. S. Childs, *Exodus*, 560; U. Cassuto, n.d., 409. M. Aberbach — L. Smolar, *Aaron, Jerobeam, and the Golden Calves*, v: *JBL* 86 (1967), 129—40, ugotavljata izredno podobnost med vlogo Arona in Jerobeama v omenjenih besedilih, vendar puščata odprto vprašanje zgodovinske verodostojnosti obeh poročil.

<sup>8</sup> G. J. Loza, *Exode XXXII et la redaction JE*, v: *VT* 23 (1973), 31—55.

<sup>9</sup> Gl. *Vulgata*: formavit opere fusorio; *RSV*: and fashioned it with a graving tool; *ZB*: goss es in eine Tonform; *Einheitsübersetzung*: zeichnete mit einem Griffel eine Skizze, itd.

<sup>10</sup> Prim. B. S. Childs, *Exodus*, 565.

<sup>11</sup> Prim. L. R. Bailey, *The Golden Calf*, v: *HUCA* 42 (1971), 97—115.

<sup>12</sup> Ne smemo prezreti, da se Mojzes sklicuje na obljube, ki jih je Gospod dal očakom, ne da bi se bil spraševal po razlogih. Ker se obljube ne tičejo samo očakov, temveč vsega izraelskega ljudstva, mora razlog daleč presepati »zasluge« očakov. Gre za suvereno Gospodovo odločitev glede poteka odrešenjske zgodovine. Prav zato je Mojzes lahko prepričan, da morajo obljube, ki zadevajo sam obstoj Izraela, ostati v veljavi kljub nezvestobi ljudstva. Glede pomena »zaslug« očakov v judovskem izročilu prim. S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, Schocken Books, New York 1923, 170—98: *The Zachuth of the Fathers*.

<sup>13</sup> Prim. J. Jeremias, *Die Reue Gottes*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975.

<sup>14</sup> Prim. J. Krašovec, *Merism — Polar Expression in Biblical Hebrew*, v: *Biblica* 64 (1983), 234.

<sup>15</sup> Prim. pesniški opis, kako boginja Anat hoče popolnoma uničiti Mota, v *UT* 49 II: 31—35. S. E. Loewenstamm, *Biblica* 56 (1975), 341, naglašja podobnost med 2 Mz 32,20 in tem ugaritskim besedilom in meni, da ne gre za neposredno odvisnost, temveč za skupno kanaansko literarno izročilo.

<sup>16</sup> Nekateri razlagalci v zvezi s tem dejanjem navajajo postavbo o ljubosumnosti v 4 Mz 5,11—31, ki predpisuje ugotavljanje zvestobe oziroma nezvestobe žene s pitjem »vode prekletstva«. Vendar v našem primeru ne gre za ugotavljanje, temveč za izkoreninjenje krivde.

<sup>17</sup> Glede mesta in pomena korena *kpr*, ki označuje razne odenke pojma sprave oziroma zadoščevanja, gl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, o našem primeru zlasti str. 142—45.

<sup>18</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 423.

<sup>19</sup> M. Noth, *Exodus*, 206, domneva, da je morala nekoč obstajati neposredna zveza med vrsticama 20 in 35.

<sup>20</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 427.

<sup>21</sup> Odlomek se začne z besedami: »In Mojzes je vzel šotor ('et-hā'ōhel)...« Beseda »šotor« z določnim členom pomeni, da gre morda za čisto določen šotor, ki mora biti znan in že ima določeno vlogo. To dejstvo postavlja razlagalcem razna vprašanja, ki ne dopuščajo gotovih rešitev. Prim. zlati M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zeltraditionen Altisraels*, BBB 27, P. Hanstein, Bonn 1967, zlasti str. 151—70: *Ex* 33,7—11.

<sup>22</sup> Prim. J. Ph. Hyatt, n.d., 314—15; B. S. Childs, *Exodus*, 590—92.

<sup>23</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 429, ki zavrača naziranje o dvojni vlogi šotora v skladu z dvema izročiloma. M. Görg, n.d., 174, prihaja do podobnega sklepa.

<sup>24</sup> Prim. M. Haran, *The Nature of the 'ōhel mō'ēdh in the Pentateuchal Source*, v: *JSS* 5 (1969), 50—65. V vrstici 11 je rečeno, da se Jozue »ni umaknil iz šotora«. Shodni šotor očitno ni smel biti brez stalnega služabnika oziroma varuha, Mojzes pa je kot voditelj ljudstva imel preveč opravkov v taboru, da bi bil lahko stalno v šotoru.

<sup>25</sup> U. Cassuto, n.d., 429—32, upravičeno opozarja na poetične in retorične značilnosti pričujočega odlomka. Upoštevati velja zlasti ponavljanje ključnih izrazov »zunaj« in »vhod« ter besedno igro 'ammûd — »steber« in 'âmad — »stati« v vrsticah 9—10.

<sup>26</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 430—31.

<sup>27</sup> Prim. J. Mulienburg, *The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33:1a, 12—17)*, v: *Words and Meanings, Essays Presented to David Winton Thomas*, izd. R. R. Ackroyd — B. Lindars, Cambridge University Press, Cambridge 1968, 159—81; avtor raziskuje predvsem pomen besede »poznati« v pričevanjih o zavezi v hebrejski Bibliji in drugod v starem Bližnjem Vzhodu.

<sup>28</sup> Prim. S. Terrien, *The Elusive Presence, Toward a New Biblical Theology*, Religious Perspectives 26; Harper & Row, New York 1978, 141.

<sup>29</sup> Prim. B. S. Childs, *Exodus*, 595—97.

<sup>30</sup> Glede vprašanja virov in izročil gl. predvsem F.—E. Wilms, *Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, StANT XXXII, Kösel-Verlag, München 1973; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10—26*, FRLANT 114, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975; B. S. Childs, *Exodus*, 604—19.

<sup>31</sup> Gl. obravnavo tega besedila in sporednic v J. Krašovec, *Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove*, v: *BV* 48 (1988), 357—84, zlasti 358—59.

<sup>32</sup> Glede izvora in pomena tega veroizpovednega obrazca gl. zlasti R. C. Dentan, *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f*, v: *VT* 13 (1963), 34—51. Dentan ugotavlja, da obrazec izvira iz modrostnih liturgičnih krogov in ima univerzalni pomen, ker ne označuje priložnostnih Gospodovih del v razmerju do Izraela, temveč samo naravo edinega Boga.

<sup>33</sup> Glede razmerja med vrsticama 8 in 9 gl. K.—H. Walkenhorst, *Warum beeilte sich Mose niederzufallen? — Zur literarischen Einheit von Ex 34,8f*, v: *BZ* 28 (1984), 185—209.

<sup>34</sup> Prim. J. Ph. Hyatt, n.d., 319.

<sup>35</sup> Med novejšimi avtorji na to izročilo opozarja K. Jaroš, *Des Mose »strahlende Haut«. Eine Notiz zu Ex 34,29.30.35*, v: *ZAW* 88 (1976), 275—80.

<sup>36</sup> Prim. prevode v targumih, posebno targum Psevdo Jonatan. Dalje gl. F. Dumermuth, *Moses strahlendes Gesicht*, v: *ThZ* 17 (1961), 241—48.

<sup>37</sup> V 2 Mz 32—34 je o Gospodovi nameri, da uniči Izraela, govor samo enkrat (32,10; prim. 33,3.5). Toda razlika med besedilom ni samo v pogostosti, temveč tudi v različnosti besedišča o uničenju ljudstva zaradi odpada. V 2 Mz 32,10 se pojavi glagol *kalah* (piel), v 5 Mz 9,7—10,11 pa petkrat *šamad* (9.8.14.19.20.25) in dvakrat *šahat* (9,26; 10,10), oba glagola v hifilu. V 5 Mz 9,7—10,11 je Mojzesova posrediška vloga torej v tem, da Izraela reši pred uničenjem.

<sup>38</sup> K vprašanju judovske in krščanske interpretacije gl. zlasti L. Smolar — M. Aberbach, *The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature*, v: *HUCA* 39 (1968), 9—116; B. S. Childs, *Exodus*, 574—79; *History of Exegesis*; P. C. Bori, *Il vitello d'oro, Le radici della controversia anti-giudaica*, P. Borincheri, Torino 1983.

Stanko Janežič

## Duh krščanske edinosti v reviji Voditelj v bogoslovnih vedah (1898—1916)

Mariborski bogoslovni profesorji so v letih 1898—1916 izdajali v Mariboru teološko revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*. Revijo je do leta 1908 urejal Frančišek Kovačič. Letnik 1909 je uredil skupno s Francem Lukmanom, ki je nato urejal revijo sam.

*Voditelj v bogoslovnih vedah* izpričuje razvejeno dejavnost mariborskih teoloških profesorjev in drugih sodelavcev ter njihove poglede na razna bogoslovna vprašanja. V tem spisu bi rad opozoril na zedinitveno misel v tej reviji: kako iz revije odsevajo pogledi na odnose med krščanskimi Cerkvami in na dolžnost molitve in dela za krščansko edinost v duhu ustanovitelja mariborskega bogoslovja škofa Antona Martina Slomška in njegove zedinitvene »Bratovščine sv. Cirila in Metoda« (ust. 1851).

### I

Že v letniku 1900 (III) Franc Zmazek zanimivo piše o potovanju sv. Cirila in Metoda skozi slovenske kraje. Na svoji poti sta sveta brata maševala najbrž tudi na Ptuj, pri Sv. Benediktu v Slovenskih goricah in v Jarenini, kakor o tem govori izročilo. Jezuit T. Lempl pa v istem letniku objavlja svoje Kritične beležke o potovanjih sv. Metoda v Rim.<sup>1</sup>

V naslednjem letniku (1901) začenja urednik Frančišek Kovačič poročati o življenju vzhodnih Cerkva, o vprašanju cerkvenega zedinjenja ipd. Dotika se tudi verskih razmer na slovenskem jugu, posebej še glagoljaštva, zlasti pa položaja v Rusiji, kjer je začrtal pot vsekrščanske edinosti pesnik in filozof Vladimir Solovjov.<sup>2</sup>

O vzhodnih Cerkvah poroča Frančišek Kovačič tudi v letniku 1902 na več mestih.<sup>3</sup> A. Jerovšek se v istem letniku dotika mešanih zakonov,<sup>4</sup> Jožef Benkovič pa z zgodovinsko obširnostjo in natančnostjo piše o »slovenskih reformatorjih«. Pri naša mnogo podatkov, ki jih povzema predvsem iz protestantskih virov, odločno pa zagovarja katoliško prenavo.<sup>5</sup> Jezuit T. Lempl v istem letniku objavlja dolgo razpravo »V obrambo krščanskega reda svetega Cirila«.

V letniku 1903 urednik Frančišek Kovačič nadaljuje s poročanjem o vzhodni Cerkvi, zlasti o razmerah v Rusiji in Carigradu. Za vprašanja cerkvenega zedinjenja se ruska in carigrajska Cerkev sicer zanima, posebno carigrajski patriarh Joahim

v svoji okrožnici pravoslavnim Cerkvam želi njihov odgovor glede tega, toda prav iz odgovora ruske pravoslavne Cerkve diha odločno odklanjanje zedinjevanja, zlasti še s katoliško in protestantsko Cerkvijo.<sup>7</sup>

V letniku 1904 začne o vzhodnih Cerkvah, posebno še ruski, poročati Franc Grivec, ki se je tisti čas začel zavzeto vglabljati v te Cerkve in je polagoma zorel v odličnega ekleziologa in razgledanega delavca za cerkveno edinost. V svojem poročilu se še posebej dotika pomanjkljive izobrazbe ruske nižje duhovščine, hvali pa ruske Duhovne akademije (teološke fakultete) in podkovanost njihovih profesorjev. Meni, da bi zaradi zedinitvenega dela v prihodnosti tudi katoliška Cerkev potrebovala »več strokovnjakov o vzhodnem cerkvenem vprašanju«.<sup>8</sup>

V naslednjem letniku (1905) Franc Grivec podrobneje predstavlja rusinsko zedinjeno Cerkev v Galiciji, zlasti še vprašanje teološke izobrazbe njenih duhovnikov. Govori pa tudi o ustanovitvi ruskega oddelka v Vatikanski knjižnici, o pomenu ruske teologije in o potrebi tesnejših znanstvenih stikov med katoliškimi in ruskimi pravoslavni teologi. O ruski Cerkvi in prihajajoči večji verski svobodi tudi za katoličane v Rusiji piše v istem letniku tudi Frančišek Kovačič.<sup>9</sup>

V Letopisu tega letnika je kratko predstavljen tudi djakovski škof Josip Juraj Strossmayer, »navdušen zagovornik in goreč apostol cerkvenega zedinjenja med vzhodom in zahodom«. Tople besede o njem in njegovem delu je ob njegovi smrti (8. apr. 1905) zapisal urednik, ki je tudi avtor ostrega zapisa o razprtijah in malovernosti nemškega protestantizma.<sup>10</sup> O »ricmanjskem cerkvenem vprašanju«, o boju Ricmanjcev za narodne pravice v Cerkvi in o njihovi vnemi za glagolico in vzhodni obred ter v Trstu izdani knjižici, o vsem tem pa kratko poroča Anton Korošec.<sup>11</sup>

Cerkveni letopis v Voditelju (v bogoslovnih vedah) 1906 poroča o Interkonfesionalnem zakonu na Hrvaškem, ki odpravlja nekatere posebne pravice katoliške Cerkve v tej deželi,<sup>12</sup> manjkajo pa tokrat že običajne vesti o vzhodni Cerkvi. Le pod zaglavjem Slovestvo govori S. S. o nekaterih glagoljaških bogoslužnih knjižicah, F. K. (urednik) pa o drugih publikacijah Staroslovenske akademije na Krku. Skoro vse je za tisk pripravil praški duhovnik in slavist Josip Vajs, ki ga je na Krk povabil tamkajšnji škof dr. Anton Mahnič.<sup>13</sup> Urednik predstavi tudi češko knjigo o protestantizmu na Češkem v letih 1517—1620, do zmage katoličanov v bitki na Beli gori (1620). Ob koncu avtor izraža željo, da bi tudi Slovenci kmalu dobili »objektivno zgodovino reformacije« na Slovenskem. Protestantizma se dotika tudi urednikovo poročilo o nemški knjigi Lutherpsychologie (Albert Maria Weiss O. P., 1906). Iz knjige diha sicer želja po objektivnosti, vendar pa tudi neekumenski duh tistega časa.<sup>14</sup>

V Voditelju 1907 (letnik X) objavlja jezuit T. Lempl Razne pripombe k zgodovini sv. Cirila in Metoda. Iz njegove dolge razprave je razvidno, da je dobro poznal zgodovinska vprašanja glede svetih bratov in da je imel o marsičem svoje lastno mnenje.<sup>15</sup>

Franc Kruljc osvetljuje v istem letniku Protestantsko poroko in protestantsko odgojo otrok mešanih zakonov pa cerkvene kazni, posebej se še dotika zapletov glede oklicev. Avtor daje dokaj umirjene pastoralne nasvete, hkrati pa pojasnjuje takratne stroge zahteve katoliške Cerkve glede težkega vprašanja mešanih zakonov.<sup>16</sup>

Frančišek Kovačič ponovno objavlja številne vesti iz življenja vzhodne Cerkve. Osvetljuje zlasti položaj v Rusiji po razglasitvi »verske svobode vesti« tudi za nepravoslavne vernike. Ob nerešenih socialnih vprašanjih dviga glavo socializem, v Georgiji pa je Cerkev oklicala svojo samostojnost in pretrgala stike s Svetim sino-



dom ruske Cerkve. Sicer pa ruska Cerkev pripravlja vseruski cerkveni zbor. Avtor poroča tudi o napetostih med carigrajskim patriarhom in bolgarsko Cerkvijo ter o željah carigrajskega patriarha, da bi sklical koncil vzhodnih Cerkva.<sup>17</sup>

Isti avtor kritično obravnava tudi rimski odlok glede rabe glagolice, ki v nekaterih stvareh kar nerazumljivo zožuje pravice glagoljašev, z zavzetostjo pa poroča o Velehradskem shodu za cerkveno unijo (jul. 1907). Med predavatelji je bil tudi dr. Franc Grivec, v debato pa je posegal tudi urednik Voditelja dr. Kovačič.<sup>18</sup>

V letniku 1908 Frančišek Kovačič predstavlja Slomškovo Bratovščino sv. Cirila in Metoda (ust. 1851, od papeža potrjena 1852) ter razne druge verske družbe za edinost med kristjani po svetu. Navaja tudi število članov Bratovščine (domačih in tujih), ki je iz leta v leto raslo (l. 1852: 2858, l. 1853: 7787, l. 1857: 12.118, l. 1860: 34.260, l. 1864: 75.352, l. 1882: 153.383, l. 1906: 157.225). Na Moravskem je bila ob tisočletnici smrti sv. Metoda (1885) zamišljena in potem tudi ustanovljena (1891) podobna bratovščina z imenom: »Apostolat sv. Cirila in Metodija«.<sup>19</sup>

Pod zaglavjem Cerkvini letopis (Vzhodna Cerkev) F. K. in M. K. poročata o težkem položaju katoličanov v Rusiji, o težavah ovdovelih pravoslavni duhovnikov in o rusinski katoliški Cerkvi. Obširen članek (avtor M. K. = Marko Kranjc) posebej osvetljuje težke razmere rusinske katoliške Cerkve v Združenih državah Severne Amerike. Frančišek Kovačič (F. K.) poroča tudi o hrvaško-slovenskem znanstvenobogoslovnem shodu v Zagrebu (avg. 1908). Na njem je urednik Voditelja (Frančišek Kovačič) govoril o vzhodni Cerkvi in uniji ter načrtal smernice za znanstveno zedinitveno delo teologov in za praktično dejavnost Apostolstva sv. Cirila in Metoda. Franc Grivec pa je predaval o pomenu bogoslovne vede. Ustanovljen je bil poseben odbor, ki bi naj skrbel za utrditev in razširjenje zedinitvenega dela, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda pa naj bi vpeljali v vseh jugoslovanskih škofijah.<sup>20</sup>

Pri urejanju Voditelja 1909 (letnik XII) je Frančišku Kovačiču pomagal Franc Lukman, ki je vanj napisal tudi več prispevkov, s pisanjem pa je sodeloval že v prejšnjih letnikih revije.

Avtor razprave z naslovom Nauk pravoslavni teologov o Cerkvi je Frančišek Kovačič (podpisan kot navadno le s F. K.), ki tako med Slovenci verjetno prvi obširneje (33 strani) osvetljuje to pomembno področje. Ustavlja se pri ruskem teologu Evgeniju Akvilonovu in dokaj podrobno predstavlja njegov nauk o Cerkvi po njegovi knjigi Novozavetnoe učenje o Cerkvi (S. Peterburg 1904). Akvilonov naglašča zlasti, da je Cerkev »Kristusovo telo«. V zvezi s tem govori o glavi Cerkve, ki je Kristus (ne pa rimski škof), o njenih udih in »svojevih« (znakih). Naslanja se na Sveto pismo in zlasti na vzhodne cerkvene očete, pa tudi na nekatere ruske bogoslovne pisatelje. Na več mestih pisanja izstopa protikatoliška ost. Kovačič očita avtorju enostransko poudarjanje mistične vsebine Cerkve in odklanjanje njene vidne narave. Filozof Kovačič pogoša v pisanju tudi dosledno logičnost, sicer pa pohvali, kar je dobrega, in vabi k medsebojnemu spoznavanju, kar bi odprlo pot pravičnejšim pogledom na druge Cerkve in še posebej na rimski primat.<sup>21</sup>

Temeljito razpravo o Vzhodnem cerkvenem vprašanju objavlja v tem letniku dr. Franc Grivec. V njej osvetljuje vzroke razkola (I.), poizkuse zedinjenja (II.) ter takratno stanje tega vprašanja in delo za zedinjenje (III.). Iz razprave dihajo avtorjevo poznanje zgodovine, njegova teološka pronicljivost in zavzetost za zedinitveno delo, v duhu »ciril-metodijske ideje« medsebojnega spoznavanja in zблиževanja.<sup>22</sup>

Objavljenih je tudi več poročil iz življenja vzhodnih Cerkva, zlasti ruske. Največ o tem piše dr. Franc Grivec, ki je prispeval tudi daljši zapis o 2. Velehradskem kongresu.<sup>23</sup>

Leta 1910 je urejevanje Voditelja v bogoslovnih vedah prevzel dr. Franc Ksaver Lukman, ki je potem revijo urejal vsa leta do konca njenega izhajanja (1916) — letnike XIII do XIX. Usmeritev revije je v glavnem ostala ista, le vsebinska razdelitev je še bolj pregledna, vzhodnim cerkvenim ter zedinitvenim vprašanjem pa je prav tako, zlasti v nekaterih letnikih, namenjenega veliko prostora. Glavni sodelavec na tem področju je dr. Franc Grivec.

Letnik 1910 prinaša poročila o ruski, grški in bolgarski Cerkvi (dr. Franc Grivec) ter o težavah rusinske katoliške Cerkve doma in v izseljenstvu (M. Kranjc). Posebno zanimivo je poročilo o pismu, ki ga je leta 1909 poslal gališki katoliški metropolit Andrej Šeptickij enemu izmed najvplivnejših ruskih staroobredcev. Šeptickij se v pismu pohvalno izraža o staroobredcih in priznava veljavnost staroobredskega duhovništva.<sup>24</sup> Franc Grivec poroča tudi o močnih, v glavnem pozitivnih pravoslavnih odmevih na 2. Velehradski shod (1909), o Slomšku in njegovi Bratovščini ter o Apostolstvu sv. Cirila in Metoda, ki je bilo v ljubljanski škofiji ustanovljeno leta 1909 (ob koncu leta že 10.000 članov), zlasti pa še o novi znanstveni ustanovi z imenom Velehradska akademija (Academia Velegradensis). V reviji so predstavljene tudi knjižice ljubljanskega Apostolstva sv. Cirila in Metoda o Mariji, sv. Cirilu in Metodu ter Slomšku.<sup>25</sup>

V letniku 1911 objavlja dr. Franc Grivec kar tri razprave o vprašanih cerkvene edinosti: Uvod v pravoslavno bogoslovje, O Kristusovi obljubi Petru glede Cerkve (Mt 16, 17—19) ter O sv. Cirilu in Metodu, zavetnikih unije. V prvi razpravi predstavlja pomembno knjigo Avrelija Palmierija *Theologia dogmatica orthodoxa* (Pravoslavno dogmatično bogoslovje), prvi zvezek obširnega dela o nauku pravoslavne Cerkve. Palmieri v knjigi izvirno, z vglabljanjem v pristne vire, uvaja zahodnega bralca v spoznavanje vzhodne bogoslovne znanosti, ki jo primerja s katoliškim naukom. V drugi razpravi Grivec v katoliškem duhu razlaga Kristusove besede v Matejevem poročilu glede prvenstva apostola Petra (in rimskih škofov — papežev) ter zavrača protestantske, pravoslavne in modernistične razlage tega evangelijskega odlomka. V tretjem, bolj kratkem spisu se Grivec zavzema, da bi Devico Marijo častili kot »Mater krščanske edinosti«, sveta brata Cirila in Metoda pa kot »patrona cerkvenega zedinjenja«.<sup>26</sup>

V istem letniku dr. Franc Grivec poroča o zedinjeni bolgarski, makedonski in ruski katoliški Cerkvi, o carigrajskem patriarhatu in bolgarski pravoslavni Cerkvi, o Snopkovi knjigi Konstantinus-Cyrellus und Methodius, die Slavenapostel ter o knjižici Adolfa Jaška *Was ist die cyrillo-methodeische Idee*.<sup>27</sup> Grivec tudi zavrača premalo kritično pisanje katoliškega teologa, princa Maksa Saksonskega o uniji<sup>28</sup> ter brani katoliškost sv. Cirila in Metoda, z zavzetostjo pa zlasti piše o Velehradski akademiji in 3. Velehradskem shodu (1911), čeprav z vodenjem tega shoda ni povsem zadovoljen.<sup>29</sup>

Na uvodnem mestu Voditelja 1912 stoji razprava Andreja Snoja o organizaciji krščanskih občin v apostolski dobi s trojno cerkveno službo: episkopat, prezbiterat, diakonat. V razpravi avtor omenja tudi knjigo ruskega pravoslavnega teologa Vasilija Myšcyna.<sup>30</sup>

Pod zaglavjem *Cerkveni pregled franciškan Mariofil Holeček goreče*, vendar s pomanjkanjem ekumenskega duha, razmišlja o »protestantizmu in misijonih«. Mimogrede omenja tudi misijonski kongres protestantov v Edinburgu leta 1910, ki pa predstavlja (ne da bi se seveda avtor tega zavedal) tudi rojstvo sodobnega ekumenskega gibanja.<sup>31</sup>

O rusinski Cerkev, pravoslavni in katoliški, ter njenih problemih poroča M. Kranjc, o ruski in bolgarski Cerkev pa Franc Grivec.<sup>32</sup> O Sveti deželi (Palestini) ter o njeni prihodnosti in pripadnosti zaskrbljeno razmišlja A. Mrkun, o »misijski ideji« in protestantskem deležu na tem področju pa G-k.<sup>33</sup> Tako je zedinitveno gradivo tega letnika v primerjavi s prejšnjim letnikom bolj skromno.

Še manj ga je v letniku 1913. Dr. Franc Grivec tu le kratko poroča o težkem položaju na več delov razdeljene srbske pravoslavne Cerkve: v Turčiji, v kraljevini Srbiji, v metropoliji Sremski Karlovci in v Dalmaciji. Isti avtor kratko predstavlja tudi dogajanja v ruski Cerkev. V Peterburgu je policija odkrila tajno rusko-katoliško kapelo vzhodnega obreda, kjer so se zbirali ruski katoličani, ki so delovali v duhu Vladimira Solovjova. Vlada je »nevarno katoliško propagando« nemudoma prepovedala. Že dalj časa ruska pravoslavna Cerkev pripravlja vseruski cerkveni zbor, obnovev patriarhata in reformo Cerkve, ki naj bi prinesla tudi prenovo verskega in npravnega življenja.<sup>34</sup>

V Voditelju 1914 dr. Franc Grivec objavlja obširno razpravo o zedinitvenem delu pod naslovom Misijonska misel med Slovenci. V njej govori o Bratovščini in Apostolstvu sv. Cirila in Metoda, zlasti med Jugoslovani in v luči svetovnega misijonskega dela, ter o enotni misijonski organizaciji. Spis je poln navdušenja za zedinitveno delo (znanstveno in praktično), razpršuje predsodke in razčiščuje pojme ter pripravlja pot ekumenskemu gibanju, ki pa zahteva tudi jasno ločitev med misijonskim delom in delom za vsekrščansko edinost in ki se mora izogibati ostrih nazivov (npr. »razkolniki«), kar iz te razprave še ne izhaja.<sup>35</sup>

Dr. Andrej Snoj je za ta letnik Voditelja napisal razpravo Sv. Ignacij Antiohijski o primatu in tako posegel v polemiko med katoliškimi, protestantskimi in modernističnimi teologi o papeškem prvenstvu. Avtor predstavlja pričevanje sv. Ignacija Antiohijskega (umrl l. 107) o rimski Cerkev in njenem prvenstvu, kakor odseva iz Ignacijevega pisma Rimljanom v začetku 2. stoletja.<sup>36</sup>

Dr. Franc Grivec je tudi avtor članka Katoliško gibanje v Bolgariji. Po zedinitvenem gibanju v drugi polovici 19. stoletja (1861) je leta 1913 med Bolgari nastalo novo gibanje za unijo s katoliško Cerkvijo, ki bi moglo prinesiti več trajnih sadov. Isti avtor poroča tudi o življenju ruske Cerkve, o potrebah po reformi in pripravah na vseruski cerkveni zbor ter o novih ločinah.<sup>37</sup>

Voditelj 1915 (letnik XVIII) nima običajnih poročil o življenju vzhodnih Cerkva. A. Rezman le kratko predstavi knjigo jezuitskega teologa Bukowskega (Paderborn 1911) o ruskem pravoslavnem nauku glede zadoščevanja. Knjiga govori o Kristusovem zadoščanju, o zadoščevanju grešnika, o odpustkih ter o usodi duš po smrti, o vicah in veseljni sodbi. Pravoslavni nauk o teh vprašanih se v glavnem ujema s katoliškim, obstajajo pa tudi nekatere razlike (pravoslavni zlasti odklanjajo odpustke in vice).<sup>38</sup>

J. L. prav kratko tudi opozarja na dolžnost duhovnikov — članov Bratovščine sv. Cirila in Metoda, da vsak dan molijo po namenu družbe, na god slovanskih apostolov pa opravijo mašo, »da se zedinijo razkolniki s katoliško Cerkvijo«.<sup>39</sup>

Leta 1916, sredi prve svetovne vojne, je izšel zadnji, XIX. letnik Voditelja v bogoslovnih vedah (200 strani). Nekdanji urednik dr. Frančišek Kovačič v njem objavlja razpravo o Janu Husu, ob 500-letnici njegove smrti (sežgan je bil 6. jul. 1415). Naslanja se zlasti na obširno Sedlakovo knjigo, ki je ob tem jubileju izšla v Pragi. Kovačič predstavlja Jana Husa kot učenjaka, vseučiliškega profesorja, duhovnika in pridigarja. Pod vplivom Johna Wyclifa je prišel v spor z naukom katoliške Cerkve in njenim vodstvom. Cerkevni zbor v Kostnici je obsodil nekatere njegove spise in ga razglasil za krivoverca ter izročil svetni oblasti, da ga kaznuje.

Kovačič skuša tako objektivno osvetliti podobo tega znamenitega češkega predhodnika reformacije.<sup>40</sup>

V tem letniku je objavljenih še nekaj navodil, kako naj »ravna katoliški duhovnik v verskih zadevah z razkolniki«,<sup>41</sup> ni pa v njem nobenih poročil o življenju vzhodnih Cerkev ali kakršnihkoli drugih zapisov o vprašanih edinstvi med kristjani.

## Sklep

Revija *Voditelj* v bogoslovnih vedah je v kratki dobi svojega izhajanja razširjala tudi duha krščanske edinstvi. Odkrivala je zlasti življenje vzhodnih slovanskih krščanskih Cerkev, naloge Bratovščine (Apostolstva) sv. Cirila in Metoda, vsebino ciril-metodijske ideje in delo Velehradskih kongresov. Oba urednika, dr. Frančišek Kovačič in dr. Franc Lukman, sta v reviji odpirala prostor za to pomembno zedinitveno razsežnost Cerkev. Glavni duhovni usmerjevalec in pisatelj za to področje pa je bil dr. Franc Grivec.

Profesor Grivec je bil tudi tisti, ki je leta 1927 začel izdajati posebno zedinitveno glasilo *Apostolstva sv. Cirila in Metoda: Kraljestvo božje* (1927—1941).

Po drugi svetovni vojni so ta apostolat pod istim naslovom nadaljevali letni zborniki (1957—1968), od leta 1970 dalje pa *Ekumenski zborniki V EDINOSTI*. Te vsako leto izdaja Slovenski ekumenski svet (glavni urednik dr. Stanko Janežič).

Tako so zrna, ki so jih ob Slomškovem zgledu sejali nekdanji sodelavci *Voditelja*, obrodila bogate sadove.

### **Povzetek: Stanko Janežič, Duh krščanske edinstvi v reviji *Voditelj* v bogoslovnih vedah**

Mariborska teološka revija *Voditelj* v bogoslovnih vedah v 18 letih svojega izhajanja (1898—1916) izpričuje tudi zavzetost za popolnejšo edinstvo med krščanskimi Cerkvami, in sicer v duhu škofa Antona Martina Slomška in njegove »Bratovščine sv. Cirila in Metoda« (ust. 1851). Za to zedinitveno idejo je gorel zlasti prvi urednik revije dr. Frančišek Kovačič, glavni sodelavec in usmerjevalec na tem področju pa je kmalu postal dr. Franc Grivec. Tako je revija pripravljala tla za prodor ekumenizma na Slovenskem.

### **Summary: Stanko Janežič, Spirit of Christian Unity in the Periodical *Voditelj* v bogoslovnih vedah (Guide to Theological Science)**

The theological periodical *Voditelj* v bogoslovnih vedah, which was published at Maribor for 18 years (1898—1916), also shows endeavours for a greater unity among Christian churches in the spirit of the bishop Anton Martin Slomšek and his Brotherhood of St. Cyril and Methodius (founded in 1851). Especially the first editor-in-chief Dr. Frančišek Kovačič was very enthusiastic about the idea of Christian unity and later Dr. Franc Grivec became the main contributor and the leading mind in this field. Thus, this periodical paved the way for the breakthrough of ecumenical movement in Slovenia.

## Opombe

- <sup>1</sup> Prim. Voditelj (v bogoslovnih vedah) 1900, 374—379; 255—265.
- <sup>2</sup> Prim. Voditelj 1901, 107—110, 232—235.
- <sup>3</sup> Prim. Voditelj 1902, 105—108, 228—229, 358—360, 492—493.
- <sup>4</sup> Prim. r. t., 75—77.
- <sup>5</sup> Prim. r. t., 290—313, 399—436.
- <sup>6</sup> Prim. r. t., 437—464.
- <sup>7</sup> Prim. Voditelj 1903, 101—103, 223—226, 476—478.
- <sup>8</sup> Prim. Voditelj 1904, 233—235.
- <sup>9</sup> Prim. Voditelj 1905, 94—98, 230—231; 346—348, 464—465.
- <sup>10</sup> Prim. r. t., 342—345.
- <sup>11</sup> Prim. r. t., 112—113.
- <sup>12</sup> Prim. Voditelj 1906, 98—99.
- <sup>13</sup> Prim. r. t., 115—116.
- <sup>14</sup> Prim. r. t., 453—455.
- <sup>15</sup> Prim. Voditelj 1907, 1—26.
- <sup>16</sup> Prim. r. t., 196—199, 319—323.
- <sup>17</sup> Prim. r. t., 112—114, 341—343, 445—446.
- <sup>18</sup> Prim. r. t., 223—225; 440—442.
- <sup>19</sup> Prim. Voditelj 1908, 274—283.
- <sup>20</sup> Prim. r. t., 118—119, 208—210; 432—437; 428—429.
- <sup>21</sup> Prim. Voditelj 1909, 23—55.
- <sup>22</sup> Prim. r. t., 221—260.
- <sup>23</sup> Prim. r. t., 199—201, 302—308, 322—324, 415—422.
- <sup>24</sup> Prim. Voditelj 1910, 79—83, 255—261, 360—364.
- <sup>25</sup> Prim. r. t., 75—79, 176—182, 257—258, 281—283.
- <sup>26</sup> Prim. Voditelj 1911, 111—129, 193—210.
- <sup>27</sup> Prim. r. t., 68—75, 174—176, 268—271, 178—179, 181.
- <sup>28</sup> Prim. r. t., 91—96.
- <sup>29</sup> Prim. r. t., 191—192, 279—280, 361—363.
- <sup>30</sup> Prim. Voditelj 1912, 1—13.
- <sup>31</sup> Prim. r. t., 76—80.
- <sup>32</sup> Prim. r. t., 81—84, 178—180, 384—385.
- <sup>33</sup> Prim. r. t., 292—293, 382—384; 374—382.
- <sup>34</sup> Prim. Voditelj 1913, 84—87; 287—288.
- <sup>35</sup> Prim. Voditelj 1914, 85—111.
- <sup>36</sup> Prim. r. t., 343—355.
- <sup>37</sup> Prim. r. t., 76—81; 385—388.
- <sup>38</sup> Prim. Voditelj 1915, 76—77.
- <sup>39</sup> Prim. r. t., 274.
- <sup>40</sup> Prim. Voditelj 1916, 108—114.
- <sup>41</sup> Prim. r. t., 179.



Edvard Kovač

### Temelji krščanskega socialnega nauka

#### Uvod

V Evropi smo danes priča somraku ideologij: na eni strani se je zrušila ideologija kolektivismu, ki je posameznika podrejala monolitni skupnosti, nato pa mu svojo dogovorno ekonomijo obljubljala paradiž, na drugi strani pa je odpovedala tudi ideologija absolutnega individualizma, ki je posameznika postavila na prestol in mu hotela prek »divjega« kapitalističnega liberalizma zagotoviti uspeh, ne oziraje se na stisko in potrebe drugega človeka.<sup>1</sup> Ali to pomeni, da Evropa znova sprejema krščanske vrednote in da je v sporu ideologij izšel kot zmagovalec krščanski socialni nauk?

To bi bilo res, ko bi bil krščanski socialni nauk ena izmed ideologij in bi bil sedaj kot zmagovalec sam na vrsti, da ga izrine kakšna nova, tokrat morda populistična ideologija skrajne desnice. Toda krščanski socialni nauk ni ideologija in kljub svoji stalni kritičnosti ne potrebuje nujno nasprotnika, da bi v soočenju z njim opredelil svoja temeljna načela.<sup>2</sup> Zato tudi krščanski socialni nauk ne more biti alternativna, tako imenovana »tretja pot«, kvečjemu njena inspiracija.<sup>3</sup>

Vsak model družbe je namreč časovno, to se pravi zgodovinsko, civilizacijsko in kulturno pogojen. Zato je tudi nujno nepopoln in vedno izpostavljen kritiki ter popravkom. Krščanstvo je torej s svojimi temeljnimi načeli takšen korektiv, ki se ne bo do konca časov sprijaznil z dokončno izdelanim modelom družbe, še manj pa z njegovo konkretizacijo. Krščanstvo se bo obnašalo kritično do vsake družbe. Vendar pa njegov socialni nauk ni samo kritika obstoječe družbe, ampak tudi izvir novih navdihov za nove poti v prenovi družbe. Krščanski socialni nauk je torej inspiracija, ki zbujata ustvarjalnost in daje pobude za zgodovinsko uresničitev globokih etičnih zahtev. S svojo pozitivno vlogo je torej krščanski socialni nauk vir novega upanja.<sup>4</sup>

Lahko bi pa šli še dalje in rekli, da ni niti pravi nauk ali doktrina. Socialni nauk ali doktrina ima namreč izdelane pojme in načela, kako urediti družbo. Socialna doktrina je tudi zgodovinsko uklenjena in strukturirana v kakšni civilizaciji. Zato tudi nastopi z zgodovinskim prelomom in s preraščanjem civilizacije zaton doktrin, ki jih je ta civilizacija porodila. Da bi se teologi izognili preveliki časovni ujetosti krščanskega socialnega nauka in nakazali njegov dinamični razvoj, nekateri raje govorijo o krščanski socialni govoricah ali razpravljanju (discours).<sup>5</sup> Človekov govor je namreč vedno odprt za nova spoznanja in nove danosti. Nobena doktrina ne more izčrpati njegovih neizmernih možnosti. Zato tudi takrat, kadar uporabljamo izraz krščanski socialni nauk, mislimo na nauk, ki je odprt, ki ni zaključen sistem, ampak govor, ki človeka usmerja v udejanjenje, uresničitev njega samega in njegovega poslanstva.<sup>6</sup>

## 1. Kriterij, ki je odnos z Bogom

Postavlja se vprašanje, ali odprtost nauka ne bi bila lahko tudi značilnost določenega humanizma, ki ni nujno verski in še manj krščanski? To je res, vendar je potrebno dodati še naslednje vprašanje: kaj je tisti moralni imperativ, ki bi preprečeval, da bi se ta ali oni socialni nauk ne mogel sprevreči v ideologijo ali celo tiranijo? Kot vidimo, so velike ideje francoske revolucije: svoboda, enakost, bratstvo zvenele skorajda mistično zaneseno, a so se vendar sprevrgle v morijo in tiranijo.<sup>7</sup>

Krščanstvo pa nosi samo v sebi tisti korektiv, ki mu ne bo nikoli dovolil, da bi v časnih zadevah izdelal dokončni nauk. Ta korektiv je: **osebni odnos z Bogom**. Bog se razodeva človeku in ga nagovarja, postavlja predenj tolikšne zahteve, da jih ni mogoče zajeti v noben socialni nauk, zato bo osebni odnos z Bogom za kristjana vedno vznemirljiv in ne bo pustil, da bi sprejel svoj socialni nauk kot dokončen.<sup>8</sup> Drugi pogledi na svet in družbo nimajo tega korektiva. Prepuščeni so doslednosti svoje lastne logike in priznati moramo, da je ta v zgodovini našega veka kar prevečkrat odpovedala. Tako lahko tudi razumemo, zakaj se je toliko visokih in nebebičnih idealov v izvajanju sprevrglo v nasilje in nestrpnost.

Za krščanski socialni nauk pa je potrebno, da razloži, v čem je značilnost osebnega odnosa Boga do človeka, opisati mora njegovo vsebino in pomen, ki ga bosta vodila in neprestano korigirala. Odnos Boga do človeka gotovo najbolj dosledno izraža evangeljska zapoved ljubezni, ki doseže svoj višek v stavku: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo da življenje za svoje prijatelje.« (Jn 15,13) Seveda pa je ta klic k popolni ljubezni ideal, ki pričakuje svojo uresničitve šele v eshatoloških dogodkih. Pot do njega pa vodi skozi konkretno življenje v družbi, v razpetosti med »že« in »še ne«.

Čeprav božja obljuba v tem življenju še ni uresničena, je pa vendarle že dana, zato spremlja kristjana upanje, ki mu ga zbuja božja obljuba: »Jaz sem z vami vse dni do dovršitve sveta.« (Mt 28,20) Prav tako pa je z njim božji mir, ki ga opogumlja: »Ne bojte se!« (Mr 16,6)

Potrebno je, da se Cerkev, Kristusovo skrivnostno telo, zaveda, da je nositeljica božje obljube človeštvu, saj znotraj sebe že živi in uresničuje obljubo, ki jo je dal Bog. Apostolska dela opozarjajo na to eshatološko vlogo Cerkve, v kateri se razodeva božja obljuba vsemu človeštvu. Zato so tudi prvi kristjani »hvalili Boga in vsi ljudje so jih imeli radi,« (Apd 2,47), »ljudstvo jih je zelo cenilo,« (Apd 5,13), kajti »nihče med njimi ni trpel pomanjkanja,« (Apd 4,34) in bili so »kakor eno srce in ena duša.« (Apd 4,52). Res je, takšno preroško-eschatološko vlogo imajo danes v Cerkvi redovne skupnosti,<sup>9</sup> toda njihov ideal je predvsem eschatološko kritična drža do obstoječega stanja ter razkrivanje božje obljube, ni pa še konkreten model družbe, ki bi ga Cerkev v imenu Boga ponujala svetu. Koncilski konstitucija *Gaudium et spes* jasno govori o »avtonomiji zemeljskih stvarnosti« (GS 36), zato tudi teolog Yves Congar opozarja, da se je v podajanju krščanskega moralnega nauka potrebno izogibati »neposrednega božanstvenja« posameznih pobud.<sup>10</sup>

Potrebno je torej, da krščanska ljubezen dobi konkretno aplikacijo, ki bo v krščanski zavesti delovala kot nezmotljivi etični imperativ. Ljubezen torej v svoji uresničitvi razodeva svojo bistveno sestavino, brez katere ne bi obstajala, ta temelj pa je pravičnost.<sup>11</sup>

Krščanska pravičnost zahteva skladje z božjo besedo, saj je človek pravičen šele pred Bogom. Edino takrat, ko je sposoben stopiti pred božje obličje in odgovoriti na njegov klic, je obenem tudi Bogu odgovoren, in prav uravnan, to se



pravi pravičen, usklajen z božjo Besedo. Pomembno pa je, da ima krščanski socialni nauk pred očmi vsebino božjega razodetja, ki pravi, da je Božja beseda, božja zahteva po pravičnosti in ljubezni preeksistentna svetu (Jn 1,1). To se pravi, da je tudi etični imperativ, ki izhaja iz božje pravičnosti in ljubezni preeksistenten zemeljski stvarnosti, torej tudi pred vsako sociološko danostjo.<sup>12</sup>

## 2. Spoštovanje človekove osebe

»Boga ni nikoli nihče videl« (Jn 1,8), med nami pa je njegova beseda, Kristus, ki dokazuje, da je božji odnos do človeka vedno osebni odnos. Zato bo tudi najvišja vrednota, ki bo usmerjala krščanski socialni nauk ravno oseba.

Toda tudi izraz oseba je tako kot vsak človeški pojem le človekov proizvod.<sup>13</sup> Zato je zelo pomembno, kakšno vsebino ali smisel dajemo tej besedi. Gotovo to ni samo grška krinka ali maska, ki bi človeku določala vlogo: najprej v teatru, nato pa še v svetišču ali pa morda še v družbi.<sup>14</sup> Takšno pojmovanje osebe, ki vidi v njej samo družbeno vlogo, pa naj bo le-ta še tako pomembna, se izkaže nezadostno in pomeni ob krščanskem zorenju pojmovanja osebe korak nazaj. Od tod tudi nespravljivost med dvojnimi vrednotenjem osebe: krščanskim in marksističnokolektivističnim. Krščanstvo je namreč napravilo v pojmovanju osebe korak dlje od grške tragedije in grškega polisa in je osebo začelo pojmovati kot substanco, slovensko podstat. To se pravi, kot neodtujljiv temelj, ki ima smisel sam v sebi in ne šele s to ali ono vlogo. Zgodovinarji evropske misli priznavajo, da je ravno krščanstvo Evropi omogočilo in razvilo takšno pojmovanje osebe, ki bo od sholastikov naprej poudarjalo njen nezamenljivi smisel, to se pravi njen enkratni pomen.<sup>15</sup> Krščanski srednjeveški teologi so torej razvili takšno vrednotenje osebe, ki je hkrati absolutno in relativno, (v smislu vzpostavljanja relacij), kar pomeni, da je oseba več kot posameznik (individuum), saj je tudi v odnosu z drugimi. Zato lahko rečemo, da je krščansko pojmovanje osebe več kot korektiv posamezniku, je tudi pozitivno vodilo, saj vodi k spoštovanju vsake osebe, ki je v vzpostavljanju novih osebnih odnosov. To celotno pojmovanje človeka kot osebe pride še bolj do veljave pri sodobnih krščanskih mislecih, ki so razvijali tako imenovani krščanski personalizem: od J. H. Newmana, prek J. Maritaina in G. Marcela do E. Mounierja. Ti misleci človeka znova pojmujejo kot združeno celoto v vseh njegovih dimenzijah.<sup>16</sup>

Človek je torej oseba, telesno in duševno. Ni zveček dveh substanc, od katerih bi bila ena v podrejenem položaju. Zato je tudi vsaka telesna kazen ali pa mučenje v krščanski družbi napad na osebo in ne le odstranjevanje njenih »pritik« ali pritikin. Prav tako pa v luči krščanskega personalizma socialne zahteve vsebujejo ne samo ekonomskih razsežnosti, ampak tudi duhovne. Krščanski socialni nauk torej postavlja v ospredje spoštovanje človekove osebe, to pa pomeni, da zahteva njeno uresničitev v vseh dimenzijah: biološki, socialni, ekonomski, kulturni, duhovni in duševni.

Tako tudi Pierre Hubtmann, francoski teolog in sociolog, glavni urednik končnega besedila Koncilne konstitucije *Gaudium et spes*<sup>17</sup>, že pred II. vatikanskim koncilom izrecno poudarja osebnostno (personalistično) razlago vseh stališč krščanskega socialnega nauka, ki jih najdemo v papeških okrožnicah, posebno še v *Pacem in terris* in pa *Mater et magistra*.<sup>18</sup>

Zato tudi ima prvo poglavje koncilne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu naslov Dostojanstvo človeške osebe. Zaradi tega tudi v drugem poglavju, ki govori o človeški skupnosti, še pred zahtevo o »bistveni enakosti vseh ljudi in socialni

pravičnosti« (GS 29) najprej poudarja »spoštovanje do človeške osebe« (GS 27); v to vključuje tudi »spoštovanje in ljubezen do nasprotnikov« (GS 28).

Udejanjenje celotne človeške osebe bo torej tista opcija, po kateri se bo ravnal ves krščanski socialni nauk. Zato je razumljivo, da bo v tem nauku stopila v ospredje in imela posebno zaščito ustanova, kjer so osebni odnosi privilegirani, to je družina.<sup>19</sup> Čeprav vloga države za blaginjo posameznika tudi nikoli ne bo zanemarjena; vendar krščanski socialni nauk nikoli ne bo sprejemal državnega monopola ne v ekonomskem in ne v socialnem življenju.<sup>20</sup> Pobuda hoče zaščititi človekovo polno osebno življenje in onemogočiti avtoritativno državo, zato daje celo pobudo za tako imenovane »vmesne skupnosti«, kot so društva vseh vrst, sindikati, vzajemna pomoč itd., te pa nimajo korporativno ekonomske narave.<sup>21</sup>

Lahko bi rekli; krščanski socialni nauk je s svojim vrednotenjem človekove osebe, ki naj bo odprto tudi v kulturno-duhovni in religiozni svet, govornica, ki nasprotuje toku vsakdanjega političnega življenja. Kot vemo, je gonilna sila političnega življenja ekonomski interes, medtem ko je za krščanski socialni nauk ekonomija le ena izmed razsežnosti človekovega osebnotnega uresničevanja.<sup>22</sup> Osvoboditev, ki jo predlaga, je torej celostna.

Tudi današnji krščanski personalisti v skladu z govorom papeža Janeza Pavla II. v Unescu leta 1980 poudarjajo, da mora družba človeški osebi omogočiti tak razvoj, v katerem ne bo samo možnosti ekonomske zadovoljitve, ampak tudi duhovne in kulturne uresničitve.<sup>23</sup> Človeška oseba je ustvarjalna v političnem, ekonomskem in tehničnem življenju le, če se čuti tudi duhovno in kulturno svobodna. Zanimivo je, kako so v nasprotju s krščanskim socialnim naukom vsi totalitarni režimi želeli ekonomsko zadovoljiti človeka, da bi se laže sprijaznil s svojo nesvobodo.<sup>24</sup>

Toda oseba, ki se ne odpira v transcendenco in ki sebe ne prerašča tudi v duhovnem smislu, sčasoma ne bo več mogla biti ustvarjalna in domiselna v družbenem in organizacijskem življenju in bo zato tudi politično in ekonomsko stagnirala. Čim bolj sodobno politično in ekonomsko življenje postaja kompleksno in pluralno, tem bolj zahteva za svojo uresničitev svobodno in nedotakljivo človeško osebo.

### 3. Konkretnost človekove osebe

Položaj osebe je vedno kompleksen. V njenem konkretnem položaju se križajo, dopolnjujejo in uresničujejo vse njene razsežnosti. Zato je tudi zelo nevarno nositi v sebi izključujoči ideal vzvišene osebe v vsej njeni čistosti in živeti daleč od konkretnih okoliščin, ki jih pogojuje socialno življenje. Takšen ideal čistosti osebe, ki ni vključen v življenje, je ponovna osiromašitev človeka, saj oseba znova ni celostna, ker ji manjka zgodovinska, socialna in politična razsežnost.<sup>25</sup>

Takšen ideal odmaknjene osebe tudi ne more biti vsebina krščanskega socialnega nauka, ker ne sprejema v vsej polnosti verske resnice o učlovečenju.<sup>26</sup> Kristus se je namreč učlovečil v čisto konkretnih zgodovinskih, socialnih in kulturnih okoliščinah judovskega naroda. Srečeval se je s stisko in bedo takratnega človeka in odgovarjal na vprašanja človeškega trpljenja. Toda zopet se ni poistovetil s takratnimi političnimi spletkami, pač pa le dajal temeljna etična načela spoštovanja in ljubezni do vsakega človeka. V socialnem življenju je prav tako zahteval spoštovanje in razmejitve duhovne in svetne oblasti, pri čemer pa avtonomija svetne oblasti nikoli ni absolutna: »Nobene oblasti bi ne imel nad menoj, če bi ti ne bilo dano od zgoraj.« (Jan 19,11)

Lahko torej rečemo, da je politično življenje sicer podrejeno duhovnim vrednotam, a je obenem tudi nujna dimenzija v uresničevanju osebe. Zato je potrebno politično življenje počlovečiti, kar pomeni, da je v njem potrebno uveljavljati osebnostne vrednote, kajti tudi v političnem življenju se uresničuje življenje osebe.<sup>27</sup>

Poleg duhovnega puritanizma, ki je tuj krščanstvu, obstaja še ena nevarnost za krščanski socialni nauk. Neposredno prenašanje duhovnih vrednot v politično življenje lahko prav tako socialni krščanski nauk sprevrže v ideologijo. Različne ideologije, ki so svoje ideale aplicirale neposredno v politično življenje in ki se niso ozirale na konkretnost osebe, so se dosledno sprevergle v totalitarizem. Ideali, npr.: bratstvo in skupnost v marksizmu, svoboda posameznika v liberalizmu, družina in narod v populizmu, niso napačni ideali za kristjana. Sporna je le njihova absolutnost, ko jih različne ideologije prinašajo na politično prizorišče brez upoštevanja socialnega in ekonomskega položaja konkretnega človeka. Zato so se tudi vse ideologije, ki so sprva nastopale v blaginjo človeku, sčasoma sprevergle v tiranstvo. Krščanski filozof Paul Ricoeur opozarja, da iz te zakonitosti niso izvzeti niti religiozni in duhovni ideali, zato se morajo tudi zahteve po duhovni uresnitvi človeka nanašati na politično prizorišče v skladu s konkretnim položajem osebe; to pomeni, da morajo tudi duhovne zahteve upoštevati socialno in ekonomsko življenje posameznika.<sup>28</sup>

#### 4. Odprtost osebe v občestvenost

Temeljni kriterij krščanskega socialnega nauka smo opredelili kot osebni odnos Boga do človeka. To pomeni, da spada k bistvu človekove osebe ne samo njegova hipostatičnost ali substancialnost, ampak tudi njegova osebna razmerja. Lahko bi torej rekli, da se brez osebnega odnosa, ki ga posameznik vzpostavlja z drugimi, njegova oseba v polnosti ne more uresničiti. To pomeni, da osebe ne bi bilo, ko ne bi bilo poprej osebnih odnosov.<sup>29</sup> Krščanstvo je miselno zelo dosledno, saj zagovarja nauk, da je tudi dejanje vere osebno dejanje, kar pomeni, da se vedno odvija znotraj občestva vernih, ki je Cerkev. Odtod tudi trditev: »Extra Ecclesiam nulla salus.«

Če je torej oseba v vsej svoji celovitosti, to se pravi tudi v svojem osebnem odnosu, najvišja vrednota krščanskega socialnega nauka, potem za ta nauk ni dovolj, če ščiti vsako posamično osebo, ampak mora omogočati tudi njen osebni odnos do drugih ljudi. Z drugimi besedami: omogočiti mora, da bo v družbenem življenju mogoče vzpostaviti medosebne odnose. Medosebni odnosi nujno ustvarjajo občestvenost ali skupnost. Skupnost je potemtakem v krščanskem socialnem nauku več kot spoštovanje vsakega posameznega človeka. Občestvenost namreč nastopi šele takrat, kadar so vzpostavljena osebna razmerja, ki s svojo avtentičnostjo dajejo pomen besedi »oseba«.

Pomembno pa je poudariti, da občestveni odnosi ne ukinjajo posameznika in da skupnost ne more postati nikoli brezimen kolektiv, pač pa občestvo posamezniku omogoča, da postane več kot posameznik, da je »človek z drugimi«, to pa pomeni, da je oseba.<sup>30</sup>

Oseba je torej po svoji naravi nujno graditelj občestvenosti in skupnosti. Zato ima tudi delo v krščanskem socialnem nauku pomen, ki prerašča biološko in ekonomsko nujnost posameznikovega preživetja. Delo namreč posameznika povezuje v skupnost in mu pomaga, da posameznik z drugimi vzpostavi občestvene odnose.<sup>31</sup>

Takšna skupnost ali občestvo, v katerem se uresničuje človek kot oseba, pa počlovečuje tudi širšo skupnost, ki ji pravimo narod in država ter v novejšem času znova tudi skupnost narodov. Ravno krščanski personalisti so dali največ pobud za združeno Evropo in poudarjajo, da ta skupnost ne sme biti zgolj pragmatično ekonomska, ampak mora imeti tudi kulturne, intelektualne in duhovne dimenzije. V takšni skupnosti narodov bo spoštovan vsak posameznik kot oseba, a ne samo on sam, pač pa tudi njegova kultura in skupnost, njegov narod in njegova država.<sup>32</sup>

Čeprav oseba ohranja prvenstvo duha in bo zaradi tega duhovna dimenzija skupnosti vedno poudarjena, pa spoštovanje duha in kulture ne bo zapostavljalo smisla za konkretnost človeške osebe, v kateri se nujno zrcali gospodarska in politična potreba. Lahko bi celo rekli, da bo v krščanskem socialnem nauku celo prihajalo do pokulturjanja človeških odnosov v gospodarstvu in politiki. Krščanski socialni nauk torej ne priznava dileme kultura ali ekonomija, ampak poudarja njuno vzajemnost.<sup>33</sup>

Ker pa krščanski socialni nauk želi človeka obravnavati v vseh njegovih razsežnostih, obravnava tudi človekov odnos do narave. V integralno podobo osebe je vključen tudi njen odnos do širšega okolja in bo zaradi tega takšno vrednotenje integralne osebe zahtevalo tudi varstvo in spoštovanje njene okolice, to je narave. Ker krščanski socialni nauk že od začetka ni postavljal na prvo mesto ekonomske uspešnosti, mu ni bilo težko sprejeti pobud naravovarstvenikov, obenem pa je tudi s svojim personalizmom na novo ovrednotil ekološke zahteve.<sup>34</sup>

## Sklep

Krščanski socialni nauk pogosto doživlja kritike glede svojega temeljnega načela, ki je osebni odnos Boga do človeka in ki naj bi bilo za politično življenje neuporabno. Vsakdanje konkretno družbeno in politično življenje namreč potrebuje izdelan program s konkretnimi socialnimi pobudami. Toda tudi krščanski socialni nauk daje konkretne pobude. Če se ustavimo samo pri okrožnici *Laborem exercens*, najdemo v njej vrsto konkretnih predlogov glede sindikalnega življenja, reševanja sporov med kapitalom in delom, zaposlovanja, delitve dohodka itd. Toda tako kakor vse, kar nastane v času, tako so tudi te pobude časovno omejene in se bodo v razvoju krščanskega socialnega nauka spreminjale, dopolnjevale, morda tudi ukinjale. Takšen očiten razvoj je krščanski socialni nauk napravil npr. v pojmovanju bančništva, kjer je iz izrazito odklonilnega stališča prešel k pozitivnemu vrednotenju denarnega gospodarstva.<sup>35</sup>

V ta razvoj pa ni vpletena božja beseda, ki je nadčasovna, zato so tudi njena načela pravičnosti in ljubezni aplikativna v vsakem obdobju. Sveto pismo navaja več izvrstnih aplikacij temeljnih etičnih načel v reševanju etničnih, socialnih in političnih sporov. Takšne primere imamo ne samo v Apostolskih delih ali v Pavlovih pastoralnih pismih, ampak jih najdemo obilo že v Stari zavezi. 21. poglavje Druge Samuelove knjige je takšen primer, kako rešujejo spor med Izraelci in Gabaonci. Tu kralj David upošteva pri poravnavi krivic etično načelo pravičnosti. Davidov predhodnik, kralj Savel, je namreč krivično prizadel Gabaonce; ker so ti zahtevali svojo pravico, jim je David dal zadoščenje. Toda Gabaonci niso bili sposobni pokazati pri poravnavi krivic z Izraelci zmožnosti odpuščanja in usmiljenja (hebrejsko »rahanim«), zato so si za vedno zapravili možnost, da bi bili pripadali izvoljenemu narodu. Pri tej pripovedi vidimo, da sta bili obe etični zahtevi, pravičnosti in usmiljenja, dosledno spoštovani. Pripoved končuje opis svetlega lika

matere in žene Resfe, ki zelo dobro ponazarja temeljno etično načelo krščanskega socialnega nauka, »tiste osebne ljubezni, ki bo mimo vseh dialektičnih pretresov in nasprotij, ne glede na ta ali oni politični sistem, našla pravo pot do dostojanstva človeka«<sup>36</sup>.

<sup>1</sup> Somrak ideologij še ne pomeni, da nastaja v Evropi prazen prostor. Rojevajo se nove in že obstoječe, ki so bile komaj opazne, pridobivajo pomen. Na to opozarja tudi Pavel VI., ko pravi, da »se je poudarila težnja k novemu pozitivizmu: univerzalna tehnika kot prevladujoča oblika dejavnosti, kot najbolj razširjen način bivanja, kot govor, kjer vprašanje zdravega čuta ni resnično zastavljeno.« (*Octogesima adveniensi*, 29; naš prevod.)

<sup>2</sup> Teolog René Coste se sprašuje: »Teolog naj bi bil 'ideolog'? Če sprejme to vlogo, bo ravnal brezvestno.« (*La Responsabilité politique de l'Eglise*, Paris, Editions ouvrières, 1973, 120.)

<sup>3</sup> Kardinal Suhard pravi: »Cerkev pušča pristojnostim njihovo legitimno avtonomijo: ne podvrže se nobenemu sistemu, naj bo znanstven, socialen ali političen; kristjanom pušča svobodo mnenj in iskanj. Le-ta imajo svoje lastne metode in svoj določen predmet. To razlikovanje je nujno, da bi se izognili vsakemu pomešanju kraljestev.« (*Essor ou déclin de l'Eglise?* Paris, Edition Lahure, 1947, 59) Podobno pravijo tudi malgaški škofje: »Cerkev ni na ravni političnega ali ekonomskega nauka, ampak ima svoj nauk za temelj, na katerem je mogoče zgraditi različne socialne sisteme.« (*Documentation catholique*, Paris, 1962, col. 180.)

<sup>4</sup> Francoski škofje neprestano poudarjajo v krščanskem socialnem nauku krščansko upanje: »Časi se spreminjajo, a krivice se obnavljajo. (...) Toda kristjan ni obupan, ampak je zaradi Jezusa Kristusa, umrlega in vstalega, nosilec upanja, ki sicer ni iz tega sveta, a zato nič manj ne osvetljuje njegovega dela in bojev...« (*Documentation catholique*, Paris, 1972, 1011—1021.) Podobno pravi tudi Janez-Pavel II. delavcem v Sao Paulu, da namreč nihče v cerkvenem nauku ne bo našel že »izdelanih rešitev, toda razjasnitve in opogumljanje za osebno premišljevanje in delo.« (*Documentation catholique*, Paris, 1981, 762.)

<sup>5</sup> Čeprav je omenjena pobuda prišla iz vrst francosko govorečih teologov in sociologov, posebno teh, ki sodelujejo v okviru gibanja *Evangile et société*, kot npr. Gerard Defois, Patrick de Laubier in Pierre Boisard, pa tudi Poljak Joseph Tischner razlaga človeško delo in prek njega vse socialno življenje kot »svojestveno obliko dialoga med ljudmi, ki pomaga ohranjati in razvijati človeško življenje.« (*Ethique de Solidarité*, Limoges, Ed. Droquet-Arden, 1983, 32.) Na dvoumnost izraza nauk ali doktrina, ki ima različen pomen v sociologiji in v teologiji, opozarja tudi Pierre Hautmann, *La doctrine sociale de l'Eglise*, v: *Mater et magistra*, Paris, Fleurus, 1964, 81.

<sup>6</sup> V tem smislu lahko govorimo o novem izražanju vere, ki ga zahteva vsaka doba. Takšna »formulacija« vere je izvorna in neodvisna od ideologij, obenem pa je prizadevanje za nov nauk in novo prakso vere, za ta čas, ki je naš.« (René Coste, *Analyse marxiste et foi chrétienne*, Paris, Editions ouvrières, 1976, 40.)

<sup>7</sup> Kardinal Jean-Marie Lustiger se vprašuje, kako je mogoče, da se je toliko visokih idealov sprevrglo v zasužnjenje človeka. Vzrok vidi v absolutni neodvisnosti humanizma od božjih zapovedi. (Prim.: *Liberté-Egalité-Fraternité: une formule chrétienne? v: Le choix de Dieu*, Paris, Editions de Fallois, 1987, 361—365.)

<sup>8</sup> Pavel VI. v: *Octogesima adveniensi*, 27, izrecno pravi: »Krščanska vera je nad ideologijami in včasih nasproti njim toliko, kolikor priznava Boga kot transcendenco in stvarnika, ki prek vseh ravni stvarstva nagovarja človeka z odgovorno svobodo.« Prim. tudi Yves Ledure, *Conscience religieuse et pouvoir politique*, Paris, Centurion, 1979, 140—153.

<sup>9</sup> Prim.: René Coste, *Témoignage de type eschatologique*, v: *La responsabilité politique de l'Eglise*, Paris, Editions ouvrières, 1973, 246—278.

<sup>10</sup> Prim.: Jérôme Régner, *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 30.

<sup>11</sup> Jean-Yves Calvez opozarja, da »prava lestvica vrednot«, o kateri je govoril zadnji koncil (GS 72) vključuje tudi prepoved »zmernosti, kadar smo soočeni z nujno potrebo svojih bratov.« (*Une éthique pour nos sociétés*, Paris, Nouvelle cité, 1988, 76.) Takšna razlaga koncilskih dokumentov nakazuje podudarke papeških okrožnic Pavla VI. (*Octogesima adveniensi*, 43) in Janeza-Pavla II. *Laborem exercens*, 18).

<sup>12</sup> Od tod tudi teološko utemeljevanje »civilne nepokorščine« ali kot pravi teolog Jérôme Régner, sklicujoč se na *Pacem in terris*, 51, »dolžnost nepokorščine«; prim. *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 78—81.

<sup>13</sup> Krščansko pojmovanje osebe je skupaj s filozofijo osebe doživljalo razvoj, toda v njegovem razvoju je bil odločilen vpliv Božje besede, ki pravi, da je človek »božja podoba« (1Mz 1,27); na to se sklicuje tudi koncilski konstitucija *Gaudium et spes*, 12, ko pravi: »Toda kaj je človek? Mnogo mnenj o sebi je izrazil in izraža, različnih in medsebojno si nasprotujočih; (...) Sveto pismo namreč uči, da je bil človek ustvarjen »po božji podobi«, sposoben spoznavati in ljubiti svojega stvarnika...« Poročilo stvarjenja pa dobi dopolnilo v Novi zavezi, saj sv. Pavel pravi, da je Kristus »postal podoben ljudem.« (Flp 2,7); prim. tudi *Sollicitudo rei socialis*, 47.

<sup>14</sup> Izraz »persona« je predkrščanski, Cicero ga je uporabljal v štirih pomenih: gledališka maska, gledališka vloga, gledališki igralec in slednjič »civitem personam gerere«, oseba, ki predstavlja državo, ki jo vodi. Prim. Jean Lacroix, *Le Personnalisme*, Lyon, Cronique Sociale, 1981, 17.

<sup>15</sup> Prim. Emile Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1971; Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952; Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*, Albeuve (Suisse), Editions Castella, 1987.

<sup>16</sup> Prim. John Henry Newman, *The Argument from Conscience to the Existence of God* (Ed. A. J. Boekraad and H. Tristram), Louvain, Nauwelaerts, 1961; Pierre Gauthier, *Un témoin de la personne: John Henry Newman (1801—1890)*, v: *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 63 (1989) 227—241; Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Hartmann, 1945; *La personne et le bien commun* v: *Oeuvres (1940—1963)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, 379—388; Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1938; Emmanuel Mounier, *Oseba in dejanje*, Ljubljana, Društvo 2000, 1990.

<sup>17</sup> René Coste imenuje Pierra Hautbanna »le principal rédacteur final« (*L'Eglise et les défis du monde, La dynamique de Vatican II.*, Paris, Nouvelle cité, 1986, 15).

<sup>18</sup> »Globoko personalistično lahko razumemo občutje vse okrožnice.« (Pierre Hautmann, *Mater et magistra*, Paris, Fleurus, 1964, 405).

<sup>19</sup> Koncilski konstitucija *Gaudium et spes* v svojem drugem delu, ko govori o »nekaterih posebno perečih vprašanjih«, na prvo mesto pa postavlja »dostojanstvo zakona in družine« (GS 46—52). V luči tega poglavja, katere soavtor je, in v luči razprav na sinodi o družini leta 1981, je papež Janez-Pavel II. napisal apostolsko spodbudo *Familiaris consortio*, kjer je družina znova predstavljena kot temeljna etična skupnost ljubezni (FC 49).

<sup>20</sup> Pij XI. je v svojih govorih že leta 1926 razkrival »statolatrijo« italijanskega fašizma in leta 1973 v *Mit brennender Sorge* ostro obsodil totalitarno državo. Tudi Pavel VI. govori v *Octogesima adveniens* o tem kar »ne pripada državi« (OA 25); prav tako je to nauk okrožnice *Mater et magistra*, 66; in zadnjega koncila (GS 75).

<sup>21</sup> V tem smislu tudi Pierre Hautmann opozarja na jasen premik med *Quadragesimo anno* Pija XI., ki vmesne skupnosti še razume korporativno in *Mater et magistra* Janeza XXIII., ki vmesnih skupnosti ne razume več kot poklicno-ekonomska združenja, ampak poudarja kulturna, družbena in vzajemna združenja vseh vrst. Prim. Pierre Hautmann, *Mater et magistra*, Paris Fleurus, 1964, 160—161.

<sup>22</sup> V tem smislu Janez-Pavel II. pojmuje delo veliko širše kot zgolj ekonomsko vrednoto. Vrednost dela je utemeljena v človeku samem in ne obratno (*Laborem exercens*, 6).

<sup>23</sup> Prim. *Discours de Jean Paul II le 2 Juin 1980 à l'UNESCO*, v: *La Documentation catholique*, št. 1788, Paris, 1980, 604; prim. tudi Jacques Vidal, *Une sagesse active*, v: *Technologie, sacré, religions*, Louvain-La-Nouve, Centre d'histoire des religions, 1989, 116—121.

<sup>24</sup> Tako se krščanski socialni nauk jasno oddaljuje od absolutizacije ekonomskih vrednot, ki nastopijo v korporativnem fašizmu in v državnem socializmu. Prim.: Jean-Guy Tremblay, *Le travail en quête de sens*, Montréal, Editions Pauliens, 1990, 141—153.

<sup>25</sup> Janez XXIII. opozarja v *Mater et magistra*, 259—260, da si osebna popolnost in angažiranje v svetu ne nasprotujeta, ravno obratno, duhovnost zahteva zavzeto dejanje v družbi. Prim. tudi: Emmanuel Mounier, *Personalizem čistosti*, v: *Oseba in dejanje*, Ljubljana, Društvo 2000, 1990, 10—19.

<sup>26</sup> *Gaudium et spes*, 22, 38, 45.

<sup>27</sup> *Gaudium et spes*, 9, 75; Prim. tudi: Paul Valadier, *Inévitable morale*, Paris, Seuil, 1990, 220.

<sup>28</sup> Prim.: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; Na »časni mesianizem, brez konca ponavljajočo napako«, opozarja tudi: Pierre Hautmann, *La doctrine sociale de l'Eglise*, v *Mater et magistra*, Paris, Fleurus, 1964, 79; Tudi Karl Rahner svari pred duhovnostjo, ki bi bila hkrati konkreten političen program, zato poudarja »razlikovanje svojstvenih vlog človeka in kristjana« (*XX. siècle, siècle de grâce*, Paris, Name, 1962, 10).

<sup>29</sup> Olivier de Dinechin poudarja, da otrok ni samo biološko rojen, ampak je tudi prek odnosov v določeni kulturi in družbi »posvojen« (*Le désir d'enfant exprime une culture*, v: *Projet*, N. 195, Paris, 1985, 9).

<sup>30</sup> Prim.: *Gaudium et spes*, 12; Jean-Luc Chabot, *La personne humaine*, v: *La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, Puf, 1989, 25—49.

<sup>31</sup> Prim.: *Mater et magistra*, 31, 72; *Gaudium et spes*, 35; *Laborem exercens*, 2, 9.

<sup>32</sup> Prim. *Gaudium et spes*, 69, 75, 76; Prim.: tudi Jérôme Regnier, *Vers une société internationale*, v: *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 147—183.

<sup>33</sup> Prim. Janez Pavel II., *Homélie à la Basilique de St. Denis*, v: *Documentation catholique*, Paris, 1980, 572.

<sup>34</sup> Prim.: *Redemptor hominis*, 15; *Sollicitudo rei socialis*, 26.

<sup>35</sup> Pij XI. govori o učenju Leona XIII., »o čisto novem za svet, ki je izval tudi pri nekaterih katoličanih nezaupanje in pohujšanje« (*Actes de Pie XI*, Paris, Bonne Presse, t. VII, 35). O razvoju krščanskega socialnega nauka glej tudi: Jérôme Regnier, *Variations des comportements et doctrines*, v: *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 7—22.

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *Envers autrui*, v: *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1968, 63—64.





Anton Mlinar

## Morala in politika

Moderna civilizacija je na razpotju med religijo in politiko. To je že vsaj stoletje trajajoče dejstvo, ki ga dobro ponazarja to, kako politik izgovori besedo morala ali etika, ali kako teolog izgovori besedo akcija. Politika je nepojasnjena, toda postala je močna; religija, v širšem pomenu besede kot nadgradnja posvečenih vrednot, je postala nezavezujoča in sklop posvečujočih občutkov.

Morale in politike ni mogoče gledati drugače kot v partnerskem razmerju. Toda prav *kot* razmerje sta postali eno najbolj kontroverznih vprašanj sodobnega sicer bolj znanega razmerja med notranjo in zunanjo politiko. Kot vsak partnerski odnos bi tudi ta pomenski par temeljil v »religioznem«, kolikor nam ta izraz še pomeni zavezujoče vrednotenje in vzajemno priznanje drugačnosti drugega. Danes neposredno stopamo na področje razmerja med njima, ko ugotavljamo, da gre le za dozdevno partnerstvo med moralo in politiko, ki meji na obsodbo na njuno sobivanje, podrejanje drug drugemu in izginjanje razmerja med njima. Omeniti moramo vsaj dve bistveni oviri, ki onemogočata partnersko razmerje med moralo in politiko praktično. Najprej gre za t.i. »nedokončano religijo«<sup>1</sup> in iz nje izhajajočo moralo, ki jo zajema pojem t.i. »religiozne politike«. Iz te aporije črpajo verski, politični ali še kakšni fundamentalizmi in njih spremljajoče nasilje. Drugič imamo opraviti s pojavom t.i. »nedokončane revolucije« v socialističnih družbenih ureditvah. Pojem permanentne revolucije oziroma to, da se socialistična revolucija nikjer na svetu še ni končala ali se ni uspela končati, je ena najbolj svojevrstnih aporij; to v marsičem razloži tudi njena revolucionarna pomešanost med sredstvi in nameni in skoraj vedno spremljajoče nasilje. Posledica nedokončanosti obeh, religije in revolucije, se praktično kaže kot pomanjkanje razmerja med politiko in moralo. To trditev utemeljuje naslov sam.

Pomanjkanje razmerja med politiko in moralo je rodilo nemogoč pojem »politične etike«; tega si v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih prisvoja nova evropska »levica«. Ker se je ta pojem rodil v tem razdobju prav kot posledica nesorazmerja med moralo in politiko, bi nam ta pojem lahko služil kot vodilo k možnemu temelju obeh, politike in etike, skratka, k vprašanju, ki se ga sodobni civilizacijsko usmerjen človek ne loteva s prevelikim navdušenjem. Ta človek je namreč globoko prepričan, da niti morala niti politika nista sposobni prežeti njegovega celotnega življenja, ker preprosto nista kvas in ker v bistvu ločeni med seboj in obsojeni na sobivanje tudi sami obsojata človeka na prekletstvo ločevanja med javnim in zasebnim. Morala in politika sta, kolikor ju gledamo sami zase, porabnika in ne počelo moči, ki bi človeka usposabljala za odločanje. Sodobne-

mu civilizacijsko usmerjenemu človeku ne gre le za vprašanje, koliko politika stane, temveč je v pojmu »politična etika« kljub navidezni prednosti etike ta vendarle podrejena politiki; pač pa gre za njeno »moralno« nemoč, ki jo svojevrstno simbolizirajo številne deklaracije o človekovih pravicah in njihova tako skromna apelativna moč v konkretni situaciji.

V našem primeru gre predvsem za značaj veznika »in« med moralo in politiko, za zbiranje bibličnih, krščanskih in civilizacijskih antropoloških trditev in njihovih osrednjih etičnih meril. Če smo pozorni na tovrstne premike v Cerkvi, smo lahko kar presenečeni, ko merimo razvoj njenih zadnjih sto let. Drugi vatikanski koncil se je tega vprašanja lotil najtemeljiteje v svoji zadnji konstituciji *Gaudium et spes*. Opredelitev nekaterih pojmov v njenem uvodu, kot »svet«, »človečnost« in »dialog« (CS 4—10), bo za naše vprašanje odločilna.<sup>2</sup> Tukaj nam ne gre za to, da bi opredeljevali celo vrsto drugih antropoloških pojmov, marveč da bi bili pozorni na zavzetost, kako razelektriti leta trajajoče doktrinalne spore in kako se na koncilu opredeliti do socialno-političnih vprašanj sodobnega časa z razločnim in dojemljivim jezikom, to je, kaj koncilu pomeni »napredek človeške družbe« in na katerih temeljih naj ta stoji. Optimizem, ki veje iz konstitucije, je nedvomno kasneje vplival na vsebino in odprtost enciklike Pavla VI *Populorum progressio* (1967), predvsem na njen koncept sedanosti in napredka,<sup>3</sup> in na zavzetost enciklike Janeza Pavla II *Sollicitudo rei socialis* (1988) za solidarnost, ki je dojetje razvoja kot bistveno etične in kulturne razsežnosti človekove socialno-politične dejavnosti. Iz tega sledi, da je za razmerje med politiko in moralo odločilen tisti pojem napredka, ki ga enciklica *Sollicitudo rei socialis* predstavlja kot »novo ime za mir« (prim. št. 10) Ni treba posebej poudarjati, da je na tej črti razvoja že koncil hotel revidirati *Syllabus* Pija IX., tako da se na novo opredeljuje do koncepta sodobne države, državotvornosti in geto-kompleksov, do »sveta« in do skoraj stoletje trajajoče hladne vojne med Cerkvijo in avtonomnim subjektom societete in njeno avtonomno ekonomskopolitično razvojno tematiko, skratka, do problemov, ki jih nekoliko predstavljajo njeni konkordati.

Koncil je dal pobudo za dialog, toda ta je prinesel in prinaša s seboj vrsto razočaranj. Eno od največjih je, da koncilskih izjav ni mogoče »destilirati« po danes ustaljenih političnih načelih. V tem, da jezik novejših cerkvenih dokumentov odklanja kakšno novo definicijo ali kar konstituiranje nove družbe in novih pravil igre, koncil še ni v celoti sprejet. Nesmiselno je namreč pričakovati, da bi kot »tretjo (srednjo) pot« že dobili jasne koordinate za to, po čemer se vprašujemo v naslovu. V času in prostoru začetega in nedokončanega marksističnega mesijanizma, njegove ideološko artikuliranega politično-militantnega koncepta družbe in človeka v njej, kapitalističnega koncepta prostega trga in njegove neizprosne logike, zgodovinsko in politično vprašljivih mej, gospodarskih in socialnih problemov, odvisnosti socialnih programov od ekonomske uspešnosti, tehnične prevlade nad svetom in strahov pred samouničenjem je še kaksna nova določitev zgodovinskega razvoja in prostora odveč. V encikliki *Sollicitudo rei socialis* je to tisto vprašanje, ki kot disproporcionalnost med upanjem in resničnostjo po mojem mnenju meri na vprašanje razmerij v celoti. Če se omejimo le na političen horizont te okrožnice, je zanjo znamenje upanja predvsem omogočanje celostnega premika v političnem mišljenju k vzajemni soodvisnosti, to je k soodgovornosti, spoštovanju življenja in okolja ter *k miru kot principu* nove politike.<sup>4</sup> To pa pomeni, da enciklika namesto definicij predlaga nov način mišljenja.

Medtem pa se tudi v modernih parlamentarnih demokracijah in posameznih strankah resnica še vedno skriva. Igra se na karte političnih fikcij, kar pomeni, da

se odgovornost pred javnostjo še vedno nadomešča z dozdevnimi kompromisi. Tudi demokracija spodbuja državljane za to, da bi njihovi programi uspeli. Klasičen moralnopolitičen problem je razmerje med sredstvi in nameni, ki je v tem, kako pridobiti človeka, da te bo volil. Nedvomno je aplikacija religioznih metod v politiki eno najbolj neavtonomnih početij v politiki, in to toliko bolj, kolikor bolj jasno je, da politični nameni sami na sebi praktično ne obsegajo ničesar razen oblasti. Seveda to še ni poskus, kako izreči kompliment tisti politiki, ki se ne krasi z mesijanskimi obljubami, marveč razvidnost, da se človek moderni civilizacijski popačenosti ne bo odpovedal vse dotlej, dokler bo odpoved preživetemu le zahteva in ne konstatacija nove poti. Gotovo se pred tem vprašanjem nočem vesti kot tisti, ki ve, marveč kot tisti, ki bi rad vedel, kaj je res. To pa je dosegljivo le z govorico občutkov. Morda gre pogosto za napačno prepričanje, da je mogoče začeti znova le, če se vse spremeni. Morda gre tudi za napačno tolmačenje časa in prostora ter temeljev konstituiranja družbe ob prehodu v naprednejšo obliko medsebojnih odnosov, ki bi temeljili — kolikor gre tudi za teološko oceno vprašanja — na priznanju greha, ozdravljajočem spreobrnjenju in nenasilni kulturi.<sup>5</sup> Morda je posebno pri nas v ozadju tudi napačno pričakovanje, da je šlo v zadnjih desetletjih za zdravilno spanje, ki bo še do pred kratkim spečega prebudilo v nekaj modernejšega in predvsem neobremenjenega. Morda je v ozadju tudi spoznanje, da se tudi najmodernejše družbe niso nehale vesti ideološko in da na splošno razen notranje pomiritve niso zmogle odpraviti nevarnosti imperialistične vojske.

Kakorkoli že, razmerje med moralo in politiko v našem zgodovinskem trenutku vodi do ene od tistih preprostih ugotovitev, da temeljna napaka kakšnega političnega sistema ni v tem, da se v njem nekaj zgodovinsko nujnega ne uresniči, marveč v tem, da je neuresničenje tega, kar bi se moralo zgoditi, posledica slepe politične odločitve. V politiki namreč kljub razvidnosti nujnih vprašanj ni pravega prostora za dolgoročne procese; to govori v prid tezi, da danes govoriti o tem, da bi morali spremeniti mišljenje, pomeni samo potrebo po spremenjenem dojo-manju resničnosti.<sup>6</sup> To je mogoče in nujno, čeprav bo verjetno neznosno težko. Gre za dobesedno »žrtvovanje« vsega tistega, kar je do nedavnega bilo neobhodno potrebno za dosego življenjske sreče, to se pravi za t.i. »pregledno zgodovino«, z drugimi besedami: za simbolično dejanje, ki je po eni strani od znotraj razsvetljeno dojo-manje namenov ideologij in osiromašenja človekovega duhovnega sveta, po drugi strani pa dejanje, iz katerega veje prepričanje, da je drugačno mišljenje in drugačno dojo-manje resničnosti že *obenem* konstatacija »izgube« sodobne alternative med ideološko obremenjenima pojmom enakosti in svobode. Ni dovolj reči, da se bo človek verjetno spreobrnil takrat, ko bo opazil, da žanje le veter in vihar, marveč da se bo to zgodilo takrat, ko se bo tudi praktično že opredelil za človekovo dostojanstvo, pravičnost, mir, nenasilje in ohranitev stvarstva.

Osnovno vprašanje, ki se ga lotevam v pričujočem predavanju, je utemeljitev narave sobivanja in sožitja med moralo in politiko. Praktično gre za dve bistveni vprašanji: 1) za aplikacijo hermenevitičnega principa v politiki ali mesto nadzgodovine v zgodovini in 2) za ambivalentnost samo po sebi razvidnih in utemeljujočih principov v novejši politični zgodovini. To mi bo podlaga za 3) pomen in meje političnega principa.

## 1. Hermenevitično načelo in mesto nadzgodovine v zgodovini

### a) Babilonska sužnost kot »rešitev«

Drama izraelske državotvornosti se po zaslugi preroške pridige v babilonski sužnosti namesto v »tragedijo« spremeni v »dramatično rešitev«. Svetopisemskemu pisatelju je že v Genezi (2—3) več do tega, da uokviri človekovo dramo kot »rešitev«, kot da bi se ukvarjal z utemeljevanjem izvora in namena sveta. Ta svet sprejema takšnega, kot je. Takoj potem, ko pojasni »scenarij« stvarjenja, se začne ukvarjati s človekovo dramo, v kateri je zanj spoznanje greha postalo »rešitev«; v tem je tista bistvena razlika, kako se biblični človek loteva svoje zablode in kako lahko prerok v času babilonske sužnosti izraelsko politiko in moralo ponovno postavlja na preizkušnjo »dramatične rešitve«, ki bi sicer v »normalnih razmerah« pomenila gotovo narodovo tragedijo. Pisatelj Geneze hoče s preprosto podobo o kači pokazati na največje zlo za človeka, to je na greh, obenem pa se s to podobo kar najbolj oddaljiti od določnejše karakterizacije zla kot principa, ki je sicer bilo značilno opravičilo tragedij in zablod; pisatelj hoče kar najbolj jasno pokazati, da gre v grehu, t.j. pred *spoznanjem* greha, za razmere brez razmerij. Zato je zanj spoznanje greha začetek človekove dramatične rešitve iz njegovega prekletstva. Antropološki pristop k razmerju kot priznanju drugačnosti (mož in žena) in izkustvo, da Bog gleda na človeka kot na odgovorno bitje tudi po grehu, ni le dopolnitev spoznanj o človekovi naravi in zgodovinskem okviru končne redakcije teksta, marveč v marsičem tudi v našem primeru dejanska osvetlitev razmerja med notranjo in zunanjo politiko v določenem zgodovinskem obdobju, kakor že tudi nazkovanje planetarne »notranje politike«.<sup>7</sup>

Dejstvo, da biblična tradicija jemlje ta svet kot nekaj avtonomnega in obenem podarjenega, je bistveno vplivalo na oblikovanje politične miselnosti prerokov in njihovo presojo sosednjih v glavnem totalitarnih sistemov, pa tudi na zares presenetljivo dejstvo, da je izraelsko suženjstvo za preroško miselnost pravzaprav garant za preživetje ideje o prvotnem partnerskem razmerju med Bogom in človekom (duhovna postava zaveze) in za preživetje vseh drugih partnerstev, končno tudi partnerskega razmerja med politiko in moralo oz. preroškega koncepta »notranje politike« kot človekove »optio fundamentalis«. Šele če upoštevamo dejansko razmejitev med Bogom in človekom in torej dejanski obstoj »notranje politike« pri prvem človeku in v prvi človeški skupnosti, moremo govoriti o odgovornosti za zlorabo razmerij in seveda o odgovornosti za zlorabo popolnoma zastojnega in utemeljujočega razmerja s Stvarnikom. Svetemu pisatelju je jasno, da o »notranji in zunanji politiki« ni mogoče govoriti prej, preden ni jasnih pojmov o prvobitnem partnerskem razmerju in jasnih mejah. Te pa so načrtane že v bivanju in bistvu mnogovrstnega stvarstva. Pisatelj prvih poglavij Svetega pisma nadzgodovinsko analizira v naslovu omenjeno razmerje v določenem zgodovinskem trenutku v izraelski zgodovini. Par »morala in politika« sta mu torej z našega zornega kota le paradigma za v marsičem mnogovrstnejše razmerje med notranjim in zunanjim, za zanj očitno izginjanje »notranje politike« v Izraelu in posledično za ugotavljanje, kako izginja zunanja politika v času pred babilonsko okupacijo.

Biblično spoznanje greha teološko tolmačimo kot »rešitev«; to potrjujejo bogoslužje velikonočne vigilije, protoevangelij in zaveza v Jezusovi krvi. Ker je v biblični tradiciji to prav dramatično sidrišče za presojo vseh drugih razmerij, je seveda razumljivo, zakaj se človeku zlo, za katerega je sam odgovoren, »daje v premislek«<sup>8</sup> ne le kot oseben greh, marveč v dejanju in spoznanju tudi kot uveljavljanje etične strukture omejene svobode. V tem dejanju se človek zaveda

obojeja: neurejenega razmerja v sebi in neurejenega razmerja z Bogom, torej nereda, ki ima očitne posledice v razmerjih, ki jih »avtonomno« sklepa s sovrstniki in s svetom.

Pisatelj predstavlja nesorazmerja v prav eksemplarični zidavi babilonskega stolpa. Pri tej gradnji je religija ne le zlorabljen (kot zgolj zavezujoča ideja), marveč zlorabljen na poseben način, tako da je postala nadomestek za notranjo politiko, ki je sicer praktično ni; v tem torej, ko ni nobenega »prostora«, v katerem bi se človeku zlo »dajalo v premislek«, kjer ni slutnje nedokončanosti stvarstva in ne »rešitve«, marveč tragedija in uničenje, je izkustvo resničnosti obenem postalo nemožnost kakršnekoli spremembe. Če bi to hoteli izraziti v terminih morale in politike, bi morali reči, da je to tisti položaj, v katerem je argumentativen postopek za uveljavljanje resnične avtonomije kot odgovornosti teoretično in praktično odsoten.

Sveti pisatelj ne obsoja babilonskega mita neposredno, marveč tako, da postavlja človekovo zlo v zgodovino in da možnost spreobrnjenja predstavlja tudi kot možnost zgodovinskega preobrata. Iz tega smemo potem tudi sklepati vsaj na to, da je za tako radikalizacijo avtonomije, kot jo predstavlja »babilonska« izginitiv razmerij in njena dopustitev, da se svet spremeni v bojišče med seboj sprtih bogov, človek odgovoren sam, in da torej zgodovina v biblični tradiciji ni bila nikoli sinonim za ustvarjanje dokončnih zgodovinskih podob.

#### *b) Evangeljska »politika«*

Na prvi pogled je evangelij povsem nepolitičen. Apostoli niso in tudi ne smejo biti nobena politična stranka. Po drugi strani pa je evangelij za politiko tista osvobajajoča luč,<sup>9</sup> ki jo poznamo že iz preroške govornice. Razodetju ne gre za politiko. Abrahamov odhod v obljubljeni deželo, izraelski odhod iz Egipta, zgodovina izraelske državnosti in končno tudi suženjstvo v Babilonu so bogate paradigme za to, da se človeški cilji ne pokrivajo vedno z nameni politične gotovosti, da gre za t.i. »dajanje prednosti« srečanja z drugimi kulturami, pa čeprav gre za njihovo popolno nesorazmernost z izraelsko kulturo, in predvsem za doživetje neposredne zgodovinske resničnosti osvoboditve. Preroška govornica oznanja prihodnje kraljestvo, kraljestvo božjega služabnika, ki ne bo imel ničesar opraviti s politiko kot uveljavljanjem z močjo.

Ta politična drža, ki je v bistvu ista kot oznanjevanje odrešujoče pravičnosti, prebija navajena izkustva razmerij med vzroki in učinki in zmedenimi predstavami ter manipulacijami glede zemeljskega političnega mesijanizma. Za Jezusa sta prisotnost in moč t.i. »naučene zgodovine« tako očitni, da učencem celo prepove, da bi ga klicali »Mesija«. Petru to sporoči s skoraj nerazumljivim: »Pojdi od mene, satan, izgini mi izpred oči...!« (prim. Mt 16, 23) Jezusovo vedenje do zgodovine zavrača tisto splošno mnenje, kakor da so bili njegovi glavni nasprotniki farizeji. Resnični nasprotniki Jezusovega oznanjevanja so s političnim mišljenjem prepojeni saducejski krogi, ki so, vsaj kolikor gre v Jezusovi drami tudi za političen konflikt, za dosego svojih namenov izrabili vso farizejsko religiozno in politično naivnost in tudi vse kompromise, ki so jih sklenili z Rimljani.

Evangeljska »zavzetost« za politiko je v tem, da nadzgodovinsko presoja razmerja med politiko in moralo in odklanja neustrezno prednost, ki jo daje človek političnim načelom in politični miselnosti. S tem, ko hoče človek »politično« misliti, v družbi dejansko le zakriva obraz resnice, preoblači dejstva in predvsem onemogoča oznanilo o osvobajajoči božji pravičnosti. Ko si v govoru na gori Jezus že nadene podobo božjega služabnika in ko napove politične operacije s smrtjo

in izginjanjem razmerij do človeka, že napove svojo obsodbo. V prostoru, kjer se je v preobleki politike pravzaprav skrivala želja po oblasti, ni bilo mogoče pričakovati drugega.

Že samo zaradi tega, da kristjan pristaja na Jezusovo resničnost v celoti, tudi na politično inkriminirano obsodbo in smrt, bi moralo to imeti močan vpliv na njegovo politično delovanje, da razkrinkava politiko brez razmerij, ki jo preroška govorica Stare zaveze označuje kot moralno metamorfozo moči v nasilje. Ravno zato, ker evangelij ne pozna političnih programov, je mogoče v njem odkriti vrsto novih vidikov za tako sodobno politiko, ki bi poleg poguma, kako demitizirati politiko uspeha, kako razkrinkati nagnjenost samozadostne politike k nasilju in pokazati na upravičen strah, če se v doseganje političnih ciljev z nasiljem spusti tudi teologija,<sup>10</sup> imela tudi pogum za globalno korekturo razmerja med sredstvi in nameni.

### *c) Politične in moralne metamorfoze<sup>11</sup>*

Kakor zgolj spoznanje o transcendenci še ni prestop v večnost, tako tudi zavest o nadčasovnosti razmerja še ne pomeni vstopa vanj. Premišljevanje o razmerju med moralno in politiko je v sodobnem času pogosto podobno tistemu problemu, ki ga ima človek, ki je vstal zjutraj in ki tistemu, ki je vstal šele opoldne, nikakor ne more dopovedati, kakšno je bilo jutro. Če se ozremo po sodobnih političnih sistemih in procesih v njih, potem pač ne moremo spregledati, da veliko število teh sistemov peha svet v uničenje. To povsem jasno spoznanje ima čisto kontroverzne posledice: pehanje sebe in družbe v celoti v propast ne preneha.<sup>12</sup>

Paradoks je v tem, da si t.i. nadzgodovino v zgodovini izbirajo narodi sami. Nadzgodovina je branje zgodovine »od znotraj«. To se pravi, da je to pot k spoznanju značaja kakšnega naroda oz. posameznikov v njem. To je nekaj drugega, kot predvidevano podaljševanje dozdevne zgodovine brez pravih ciljev. V tem načinu branja gre za to, da bi obrezovali zgodovino in morda iz nje vendarle potegnili nekaj pozitivnega, marveč za vprašanje, kdaj človek začne živeti zgodovino osebno, to se pravi, kdaj se v »objektivni« zgodovini dvigne nad pravila dekaloga oz. socialno-politične, in dojame vsebino in pomen tistega razmerja do drugih in do drugačnosti — v teološkem jeziku bi temu rekli dialoško razmerje ali razmerje ljubezni do Boga, bližnjega in sebe —, ki bi ga osvobajalo in usposobilo za politično odločitev. Evropski narodi in evropske politike imajo v tem smislu velike »bele lise« izbrisanega spomina, pa čeprav se zdi, da se zgodovinsko še spominjajo inkvizicije, religioznih vojn, imperializmov in končno tragedije našega stoletja. Zgodovinski spomin pa gotovo tudi ni samo v tem, da ne pozabimo na fanatično, grozno in nečloveško zlagano zaupanje voditeljem; vprašati se je namreč treba, če je to spoznanje že dovolj za resnično in zavestno spoznanje zgrešenosti in za drugačno mišljenje. Popolnoma nesmiselno je namreč pričakovati, da bo človek ovire, ki jih prinaša življenje, lahko rešil z dekalogom ali kakršnokoli morda zgodovinsko preizkušeno in uspešno socialno-politično zakonodajo.

Mesta nadzgodovine v zgodovini ne določa nerazumljiv, neodgovoren beg ali celo tajitev konfliktov, pa tudi ne sklicevanje na zapovedi in ponavljanje dekaloga, marveč globoko duhovno razumevanje in razpoloženje za višjo obliko pravičnosti. Če pa se zgodovina — po načelu moralne metamorfoze — predstavlja kot nadzgodovina, to se pravi, če »babilonsko« nelegalno prestopanje meja drugega ali njihovo ukinjanje, če pride do zagovarjanja nujnosti (principlialnost) zla za dosego političnih ciljev in družbenega napredka ipd., vdinja kot kriterij zgodovine

in ne skriva svoje težnje po legitimnosti, potem smo v bistvu dobili »antizgodovino«; prav njo simbolizira (nikoli dokončana) gradnja babilonskega stolpa. Prav tako kot v tej zgodovini je potem mogoče pričakovati nenavadno in neverjetno pospešeno propadanje občutka za moralo (notranjo politiko) in socialno postavodajo (zunanjo politiko).<sup>13</sup> Ta propad napoveduje Werflow stavek: »Umorjeni je kriv!« Če bi za to že iskali krivca v evropskem novem veku, potem bi ga našli v nenavadni religiozni indiferentnosti akademskoizobraženih krogov, ki je bila kar po vrsti na čelu — milo rečeno — sodobnih političnih nesreč Evrope, če ne kar tragedij. Socialističnega nasilja namreč ni mogoče preprosto izvajati iz njihove teorije, saj je končno socializem eden prvih političnih konceptov, ki operira s pojmom »moral«. Toda hkrati je dovolj razločno, da se nemškega nacionalsocializma in revolucionarnega socializma, potem ko sta bila že v teku, ni dalo več počlovečiti oz. poplemeniti.

V bistvu gre za metamorfozo moralnega principa odločitve in odgovornosti v princip neodločenosti (in neodgovornosti). Tega preobrata ne potrjuje le to, da se želja po oblasti kot politični princip (neodločenosti) ni mogla končati drugače kot s totalno vojno in totalno katastrofo, marveč tudi to, da se je odločilna ost političnega principa kot oblasti zlomila s tem, ko ji v političnem boju ni uspelo podrediti absolutne moči religije.

Prav neresno bi bilo tajiti, da je propad moralnosti tisto, mimo katerega danes ne more nihče mirno iti. Vprašanje pa je vendarle še mnogo prej v tem, kako ga tolmačiti in, če je mogoče, položaj rešiti tako, da bi v politiko uvedli strožje moralne kriterije. To je preveliko pričakovanje od moralnih kriterijev. Za neodločenost kot načelo tudi ne moremo obdolžiti voditeljev in se pri tem delati nedolžne, kajti to načelo je najbolj notranje načelo notranje politike. Verjetno pa tudi ni čudno, da je ta uveljavljanje tega principa, ki ga v Evropi intronizira meščanska demokracija z zlorabo religije oz. religioznih vsebin (prisega v vojski) in z navidezno religijo (moralno zavezujočo idejo), ki je postala njen nadomestek. Socialistična revolucija je ta proces le še pospešila, religiozno spoznanje še bolj zlorabila in z mahanjem zastav pisala še bolj žalostno apologijo iskanja popolne oblasti. Tega vprašanja tukaj seveda ne bomo rešili. Vpletanje religije v razpravo ima tukaj en sam namen: pokazati, da se je totalitarna oblast, ko je zaslutila moč religije, hotela polastiti prav nje. Ni opazila, da je njena moč v nemoči, v nenasilju, v tem, česar ne moremo na noben način obravnavati po načelu posedovanja.

Povedati je treba, da sta si religija in zločin genetično zelo blizu. Da se je iz izginjajoče religije — ta se je »potuhnila« — rodil zločin, je bilo treba pričakovati; tukaj je šlo za potezo, s katero je zgodovina hotela postati kriterij in sodba nad nadzgodovino; izkazalo se je, da je s to potezo izginila njuna vzajemnost. Uporabimo podobo: Slikar, ki je zaradi zanimivosti barv za nekaj časa pustil slikanje in šel raziskovat barve, se bo, če je slikar, vendarle vrnil k platnu in spet slikal. Opis, ne razlaga. In če smo že na začetku ugotavljali, da je osrednje početje nad- ali protozgodovine opis že obstoječega sveta in ne utemeljevanje njegovega izvora in cilja, ki ga ta svet že davno pred utemeljitvijo *ima v sebi in nosi s seboj*, kolikor je svet — isto lahko rečemo o človeku —, potem je razlaganje nadzgodovine z zgodovino pravzaprav trepetanje ob predpostavki, da se zgodovina ponavlja, da se je začel zgodovinski propad ali da zgodovine sploh ni več.

Znova smo ob vprašanju, kaj je združilo »Babilonce«, da so se lotili gradnje »stolpa«, ne da bi vedeli, če ga zidajo v »pravo smer«. Na to vprašanje odgovarjamo: niso se zavezali (predanost) poti in cilju, temveč gradnji sami, ali, če hočemo, zavezali so se temu, kar razumemo pod pojmom »dozdevna religija« in čemur us-

treza v novejšem času, od 1880 naprej, politično in militaristično pohabljen pri-sega in zaprisega, ki je po obliki in vsebini religiozno dejanje. V celotnem sklopu dogajanj je šlo (gre) za poskus podreditve religije najprej morali in nato politiki.

Nadsgodovina je časovno nedosegljiva, marveč je »skozi čas« pričujoča resničnost. Nič ni namreč tako hudega kot to, da se zla več ne prestrašimo. V socialistično-kolektivistični državi gre ali je šlo ravno za to. Moralna anestezija in politična metamorfoza zgodovine sta torej vsaj začasno delovali. Na las podobno se torej ponavlja diskontinuiteta med tragedijo zidanja babilonskega stolpa in dramo sužnosti, ki so jo preroki upali imenovati »rešitev«. Morda gre res predvsem za kontrastno sliko, ob kateri se je Izrael ponovno prestrašil zla, kot pred njim Adam in Kajn, in se na ta način »rešil«, čeprav »skozi« sužnost.

Ker govorimo o sidrišču modernih političnih načel, se mi zdi pomembno še enkrat poudariti pogubnost tistih dejanj, s katerimi se je politika v novejši evropski zgodovini zatekla k religioznim dejanjem *samo* zaradi restavracije in utrditve svoje lastne oblasti. Ko vojak zapriseže v vojski, takrat seveda še ne čuti, da je to dejanje zanj pomenilo izginitev razmerja z oblastjo; toda ta ga je ne le podredila, marveč tudi vrgla v vrtinec vsaj načelnega sovraštva, t.j. najbolj očitnega nesorazmerja in v položaj vsaj potencialnega zločina. Zaradi te splošno uveljavljene prakse se mi skoraj zdi, da je to današnje razpravljanje na témo »morala in politika« v določenem smislu pravzaprav ironija. Sleherni državljan pri nas je seveda lahko prepričan, da bi ga nasilna mobilizacija do neke mere razbremenila zbadanja vesti, saj taka porinjenost v brezmejno nesorazmerje človeka na neki način narkotizira. Toda dejstvo, da je v določenih razmerah nezvestoba dani prisegi višja dolžnost kot zvestoba njej, in da razum ne priznava te dolžnosti, ker ga preveč stane, je pravi opis zlorabljenega religije in njej sledečega stanja nesorazmerja med moralo in politiko.

Treba se je vprašati, če vprašanja o morali in politiki oz. politični etiki, ki jima razumsko ni težko pritrditi, sploh gresta vštric z dejstvom, da moralna anestezija dejansko deluje, ali če rečemo drugače, če se ob taki diskusiji sploh zavedajo, da se danes človek prebudi v kolektivni družbi, to je tam, kjer so družbeno-obvezujoča razmerja tako razrahljana, da ni nobenega spomina več, kako je bilo »v začetku«. Tistemu torej, ki se je prebudil opoldne in ki mu je nemogoče dopovedati, kakšno je bilo jutro, je tisti, ki se je rodil v času predestiniranega konsensa o tem, kaj je dobro in prav, nesorazmernih kazni in znanstvene zavesti, dogmatizma in nesorazmernih krivic itd. Temu je nemogoče dopovedati, čemu vse to nasprotuje, vse dotlej, dokler se sam ne prebudi v jutru bitnega in bivanjskega razmerja do temelja svojega lastnega bivanja in bistva. Toda človekova nesreča je v tem, da v svojem spoznanju še ne more hoteti in da se, prestrašen nad tem, da ve in ne more hoteti, v prostoru religioznega indiferentizma in tudi moralno neutemeljenega razlikovanja med dobrim in slabim zateče k svoji zaprisegi. Ko pri-sega nadomešča hotenje, je konfliktni krog zaključen. Globalno gledano je to urejanje urejenega, demonizacija neurejenega, blazno iskanje svoje lastne nedolžnosti, inkriminiranje človekovega dela, jezika, institucij, spolnosti, v bistvu torej reprodukcija zgodovinskega zla in nesposobnost, da bi vzroke za to, kolikor obstajajo, brali »od znotraj«.

Politika je preveč resna stvar, da bi jo smeli zaupati samo generalom. Tudi morala je preveč resna stvar, da bi jo lahko zaupali samo teologom. Trditvi se srečata v tem, da je vse velike vojne našega stoletja pomagala začeti tudi (ali morda predvsem) morala in njeni argumentativni postopki, in da je boljševiška revolucija brez antireligioznega afekta nerazumljiva.<sup>14</sup> V tem prostoru in času so



sredstva in nameni tako v ospredju, da o poti in cilju sploh ni mogoče resno govoriti. Očitno je torej, da nam ob tem manjka preroškega znamenja o smiselnosti svetovne zgodovine, tudi politične zgodovine. Ravno to, da Jezus morali in politiki v svojem delovanju ne daje nobene prednosti, marveč ju postavlja v razmerje do Absolutnega oz. v razmerje do razodetja, razodeva njegovo ozdravljujočo in odrešujočo opcijo do politike. Politično ravnanje z močjo in revolucionarnimi metodami je brez sidrišča v religioznem razmerju do Boga kot temelju vsega bivajočega v bistvu že izročeno nasilju na milost in nemilost.

## 2. Ambivalentnost političnih idealov

Na »sejmu« pomenov, ki jih ima ambivalentnost, izbiram tisto definicijo, ki pravi: »Ambivalentnost je izkustvo, da smo prav zato, ker smo po nečem hrepeneli in nekaj dosegli, v tem, ko smo to dosegli, ugotovili, da to ni tisto, po čemer smo hrepeneli in kar smo hoteli doseči in uresničiti.«<sup>15</sup> V politiki zato pogosto trčimo na moralizem, to je na tisto in tako moralo, ki utemeljuje določene postopke za dosego cilja, čeprav ni prepričana, da je to tisto pravo in da bo tja v resnici tudi prišla. Tudi politiki se tega ne sramujejo bolj kot drugi ljudje, da skupinski egoizem preoblačijo z moralnim plaščem. Tudi v najbolj razvitih parlamentarnih demokracijah je še vedno dovolj prostora za demagogijo, identifikacijo programov s posamezniki in obratno, sovražnost med partijami itd. Govorijo v vzvišenem jeziku in nemalokrat pri tem mislijo ravno na vzvišenost; toda hkrati je to že vrženo pred ljudi; ti to razgrabijo in ponavadi hitro zavržejo. Usoda kakšne vzvišenosti na tak način je usoda človekove nesposobnosti za vzpostavljanje neposrednih razmerij; ta pa razodeva, kako je težko zastopništvo človeške vrste v današnjem svetu in človek z njim vstopa v razmerje z resničnostjo, ki ni odvisna od njega, in kako težko se ta človek srečuje z drugačnostjo drugega, ki je temelj vsega bivajočega.

### a) Religija in morala

Morda pa je omenjena nesposobnost, ki se ponavadi ponuja kot že utemeljen strah pred antropomorfizmi, le njihovo nerazumevanje<sup>16</sup> ali pa morda resnični strah pred tem, da ni mogoče izraziti etičnega v samostalniški obliki brez njenega partnerskega odnosa z religioznim? Je torej vzvišenost morale in njenega jezika v bistvu njen beg pred določenimi razmerami, ki jih ne obvlada? Vprašali se bomo, kaj pravzaprav predstavljata pojma »religiozno« in »moralno«.

Morala ali *moralno* v samostalniški rabi je človekov »da« ali »ne« svojemu možnemu vedenju in delovanju, to je radikalnemu razlikovanju med »da« in interesom in »ne« in nezainteresiranostjo,<sup>17</sup> ali drugače: je razlikovanje med vrednoto in nevrednoto, ki je zakoreninjena v bistvu in bivanju njih samih. V antropološki govorici je to že priznanje »pravesti« kot onto-patične podstati človeka: to pomeni, da na moralo oz. moralno naletimo kot na čisto osebno možnost konfrontacije z resničnostjo, to se pravi na možnost poslušanja (nagovorjenosti), razločevanja, odločanja in osebne odgovornosti. Ali še drugače: moralno je tisto vedenje in ravnanje, v katerem oseba za razlikovanje med pravilnim in napačnim ne potrebuje nobenega drugega kriterija kot samo sebe.

Religiozno v samostalniški rabi je v strogem pomenu razmerje človekove osebe do Absolutnega, kolikor oseba stopa v to razmerje kot celota, kolikor kot celota v tem razmerju tudi vztraja in kolikor to, kar oseba imenuje Absolutno, ni Absolutno zato, ker o njem ona tako misli, marveč ker je to Absolutno. Oseba v osebнем razmerju o Absolutnem ne ve vsega oz. ve o njem le toliko, da to Abso-

lutno stopa z njo v razmerje kot oseba. S tem hočemo reči, da je osebno razmerje možno, pa tudi to, da tako o Absolutnem še nismo povedali vsega.

V kakšnem razmerju sta torej morala in religija oz. moralno in religiozno? Bistvo razmerja med religioznim in moralnim ne bomo dosegli tako, da bi med seboj primerjali etični in religiozni nauk, marveč da resnično stopamo v obe sferi in sicer, kot se ti dve združita v konkretni človekovi osebi (človečnosti). Doseči bi morali (dejavno) nravno odločitev posameznika in na drugi strani njegovo (dejavno) razmerje z Absolutnim. Pri tem ne gre za sposobnosti osebe, marveč za njeno celoto, za celoto človeka. Poudariti velja, kar je bilo rečeno že prej, da vsaj na religioznem področju (kronološko) ni odločilno moje razmerje do Absolutnega, marveč spoznanje (v veri), da sem od Absolutnega tako spoznan.

Razmerje med obema sferama v človeku je tako, da more živa religioznost roditi živ etos. Ali lahko trditev obrnemo in rečemo: Ali more živ etos roditi živo religioznost? Na to vprašanje odgovarjamo negativno. Trditev, da živ etos ne more roditi žive religioznosti, ne drži zaradi tega, ker bi že vnaprej dajali prednost religioznemu, marveč zaradi preprostega dejstva, da je religioznost »generativna«, etos pa ni. Tudi popolna osebna samodoločitev v etičnem ne more roditi najmanjše religioznosti, kajti značajska poteza etičnega je prejemanje. Etično se uresničuje v že obstoječem svetu. O etičnem torej ne moremo govoriti, ko uresničujemo nekaj v korist sveta (družbe), ki ga še ni, če to ni hkrati sad religioznega, saj je njegova značajska poteza dajanje.

Zaradi takega razmerja med njima je razumljivo, da je nespravljalivost med avto- in heteronomijo umetna, četudi je res, da nasprotje med njima dejansko obstaja. Ker pa je Absolutno (Bog) s človekom v razmerju *kot* oseba, tega nasprotja ne doživljamo kot nespravljalivost, marveč kot človekovo nalogo; ker je osebno razmerje rodovitno, je to, kar se rodi, torej to, kar postane etično, svobodna vzajemnost. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da je oseben odnos *oseben* predvsem zato, ker je rodoviten, ker rodi »osebno« in s tem tudi temelj npravnega; ta odnos je torej *tak* še mnogo prej, preden bi ga sploh mogli določiti kot odnos, saj je kot odnos nevsiljen in svobodno sprejet. Reči smemo tudi takole: teonomija rojeva avtonomijo, človekovo najbolj lastno postavo; resnično razodetje razodene tebe tebi samemu.

Bolj kot fundamentalna zakoreninjenost človeka v osebni razmerju z Absolutnim pa je za naše vprašanje usoden poskus, kako iz obeh sfer, religiozne in moralne oz. teonomne in avtonomne narediti eno samo. Konkretno to pomeni predvsem tisto vprašanje, če je moralne sodbe mogoče utemeljevati z Absolutnim, drugič pa to pomeni tudi dejstvo, da je takih poskusov veliko. Tako se je v grškem in nato tudi v evropskem duhovnem svetu ravno sofistika lotila razmerja med moralnim in religioznim tako, da je ukinila razmerje med njima in identificirala dobro z Absolutnim. To ni pomenilo le relativizacije vrednot, marveč tudi izginitev mnogovrstnosti v dobrem. Za etične teorije, ki dajejo prednost dobremu, je sploh značilno, da dajejo dobremu prednost tako, da dajo prednost temu, *kar mora biti*, to se pravi *ideji*. Do tega, da je Absolutno postalo ideja in da je etos postal nekaj večnega, da je iz religioznega, ki je bitna in bivanjska podstat, nastala le funkcija, in do famozne trditve: *Bog-mora-bit*i, je bil le še en korak.

Tudi v biblični tradiciji je to, vsaj kot poskus, dovolj razločno. Tudi Izrael si je prizadeval za fuzijo med etičnim in Absolutnim, čeprav je pri njem zaradi tega, ker npravni rez ne gre med dobrim in hudim, marveč med lučjo in temo, imela fuzija drugačno podobo. V izraelski morali ne srečamo zapovedi, da nekdo mora biti *dober*, marveč da mora biti *svet*. Osnovna norma pri njih ni najprej to, kar se *mora*

*zgoditi*, marveč *pot*, ki vodi pred obličje Absolutnega. Čeprav gre v Stari zavezi za kolektivni koncept »svetega naroda«, je mogoče iz tega vendarle sklepati tudi na posameznikovo osebno svetost. Zato je osnovna poteza tega etosa vera, ki je človekovo najbolj notranje in etično najvišje ovrednoteno dejanje. Lahko gremo še naprej: ker je vera božji dar, je etos v bistvu njena inherentna funkcija.

Iz zgornjega lahko sklepamo, da se je novodobno utemeljevanje morale oprijelo prvega, t.j., da se ne razlikuje bistveno od zgoraj omenjene redukcije Absolutnega na dobro. Temu se je pridružilo še izginjanje religije in njena nadomestitev z neke vrste »umetnostjo nezaupanja«<sup>18</sup> in seveda tudi to, da hoče nova doba imeti biološko utemeljeno moralo ali, kot jo imenuje NIETZSCHE, moralo kot »voljo do moči«. NIETZSCHEJU je jasno, da tudi novodobne norme slonijo na sklicevanju na absolutno, čeprav gre očitno za etično in ne religiozno raven; zato mu je tudi jasno, da je za razrešitev te redukcije treba najprej »razglasiti«<sup>19</sup> božjo smrt. Genialnost njegovega uvida je v tem, da je pokazal na usodnost te redukcije, to se pravi, da religija propada ravno zaradi njene redukcije v moralo in da je ta morala morala začeti propadati ravno zaradi svoje težnje »absolutnosti«. Ta uvid je določil ne le preobrat v evropskem idealizmu, marveč je tudi že interpretiral zmago vrednostne lestvice v izrazito rigoristični smeri v teologiji; za naše stoletje to v celoti pomeni zavetje stališča do t.i. problema *nove evropske levce*, o kateri bo govor posebej kasneje.

M. BUBER, ki se je s tem srečal ob prelomu stoletja, je hotel na ta začarani krog take povezanosti etičnega z Absolutnim, kjer etično preprosto nadomesti Absolutno, to se pravi etično preprosto razglasi avtonomijo in suspendira religiozno enako, kot sme in zmora suspendirati etično dolžnost le religiozna sfera s svojim višjim in bistveno drugačnim razumevanjem »dolžnosti«, ki je red osebnega razmerja, pokazati s primerom posplošitve religioznega dejanja oz. osebnega razmerja.<sup>19</sup> Ugotovil je, da je poskus razbremenitve in lajšanja osebnega dejanja imel za posledico posploševanje na etičnem področju. Ker pa je v etičnem splošno to, kar je dobrega, in v religioznem to, kar je osebnega, in ker je šele na religiozni ravni človek dejaven (človek ne deluje) kot oseba oz. človek kot celota in ne kot neke vrste funkcionalno razmerje do dobrega, mu je jasno, da moralni kodeks osebnega (religioznega) ne more suspendirati. Bolj kot s tem suspensom religioznega kodeksa pa se v sodobnem času srečujemo s suspensom moralnega kodeksa s kakim drugim moralnim kodeksom — govorimo o pluralizmu v morali —, ki ni lahko tragičen zaradi pluralizma v morali, marveč zaradi živega spomina na to, kaj je sodoben suspens in kako se ga aktivira.

Smo namreč v času, ko moralo suspendira t.i. »religiozni anestetik«<sup>20</sup> oz. navidezna religija. Ta religiozni anestetik je človekov vstop (rojstvo) v maso,<sup>20</sup> kot nekakšen poskus, da bi združil dogmatične spekulacije s kritično znanostjo, kot nekakšna fuzija socialnega in personalnega v pojmu socialne solidarnosti, kot nekakšen psihični politeizem, kakor da bi lahko religijo vpregli v voz napredka, kot nekakšno permanentno slepoto za sedanost, za življenje in odgovornost, kot nekakšno umetno dialektiko življenja in poskus, kako ga rešiti, čeprav ga konsekvantna znanstveno utemeljena morala ravno uničuje, skratka, je nekakšen beg pred ugotovitvijo, da je moralnost moralna le kot religiozno dejanje in nikoli obratno, da bi bila religioznost religiozna le kot moralno dejanje. Ker so sodobne podobe o Absolutnem tako napihnjene in kosmate, tako nezveste in nepokončne, minljive in sanjske in predvsem neosebno prisotne, vsiljive, varljive in nasilne, je res mogoče pritrđiti, da je za moralo današnjega časa NIETZSCHEJEV »Bog je mrtev«<sup>21</sup> najboljši možni izhod. Navidezna nesmiselnost te trditve ne izhaja iz

tega, da NIETZSCHE ni imel prav, marveč verjetno iz dejstva usodnega razraščanja nad psihičnim politeizmom. Te zmedene podobe o Absolutnem so si namreč prisvojile dušo in jo onesposobile, da bi to zmedeno podobo pregnale s prostora, ki je prihranjeno podobi pravega in osebno navzočega temelja vsega bivajočega. Da gre pri tem res za zlorabo religije oz. za konstrukt »dozdevne religije«, je razvidno iz dejstva, da se žrtvuje najdražje, pa ne, da bi to storila oseba sama, marveč kdo drug v njenem imenu, da si s tem reši življenje.<sup>21</sup> Resnična religioznost (in moč krščanstva) pa je velika ravno v tem, da je znala vedno opozarjati na nedopovedljivo zlaganost vseh človeških poskusov za doseg absolutne resnice. Njena veličina v tem, da ve, da ta (in tak) svet in take norme izgubijo svojo moč takoj, ko je kdo solidaren s svojo smrtjo. Vse do tedaj pa ohranja svojo moč talionski zakon, ki je v sodobnem svetu pravzaprav le se relikt religioznih falsifikatov.

Zelo težko je reči, kdaj se bo človek osvobodil nelegalnega prestopanja meje med moralo in politiko. Tega razmerja ne zagotavljata partnerja niti ne njuna popljenost v splošno javnost, marveč paradoksalni premik situacije v osebno razmerje; to pomeni, da je to razmerje med moralo in politiko možno le, če je pred njim človek »on sam« in če se v osebni razmerju ne zanaša na nobenega in nobeno stvar na tem svetu. Če bi se že zgodilo, da bi predpostavljali ABRAHAMOV svet, da ne govorimo o sodobnem svetu kot osnovnem pogojem rešitve razmerja, potem nima človek kam zbežati. Vprašanje, kako ohraniti razmerje je tako izključno stvar poslušnosti in odločitve v vesti (veri), da bo to razmerje ozdravljeno šele takrat, ko se bo v človeku rodila nova vest, vest, ki bo znala v svoji duši razlikovati med pogojenim in brezpogojnim in s preskušajočim pogledom razkrinkati zgrešeno podobo Absolutnega, tisto podobo absolutnega, ki stopa v človekovo življenje brez odnosa in brez dovoljenja. To končno tudi pomeni, da človek v resnici ne more vedeti ničesar, česar sam ne izkusi. Iz zgodovine se človek ne more naučiti ničesar bistvenega. To so skozi stoletja dokazovali Izraelci. In Slovenci tudi. Izredna ožina človekove zavesti in izreden posluš v vesti je tisto, ki nam pove, zakaj se religioznosti ni mogoče naučiti in se na osnovi naučene še manj odločiti, in zakaj naučena religioznost še ni religiozno izkustvo. Ugotovimo lahko le to, da človeka do izkustva prerokov loči njihova jasnovidna in razločna nepopustljivost pred tem, da jih od alibijev (Jona) lahko osvobodi edino osebna odgovornost pred Bogom.

Naloga te razprave pravzaprav ni v tem, da bi analizirala posledice dozdevne religije ali posledice božje smrti, marveč v tem, da bi pokazala na »vrstni red« v razmerju in s tem pomagala razumeti razmerje med moralo in politiko, ki na videz nima z religioznim nobene stične točke. Nenazadnje je to tudi ugotovitev, da je zatekanje k ideološkemu poskusu, kako vendarle rešiti (neobstoječe) razmerje med moralo in politiko, poskus, ki ga označuje princip nezaupanja in neodločnosti ali celo prepričanje, da med moralo in politiko ni bilo nikoli nobenega razmerja in da je treba o tem molčati. To pomeni nadalje osvetlitev tega, da je generativno le tisto razmerje, ki je zasidrano v religioznem oz. osebni, da je za etična razmerja rodovitna le hkratna prisotnost oseb v razmerju »jaz-ti«. Nerodovitno in brezosebno pa je sleherni moralistično obredje in gnostično sklicevanje na to, da je dovolj že to, če vem za skrito in če mi je izničenje spontanosti z nezvestobo postalo le še pošastna oblika »zvestobe« in zavezanosti razmerju »jaz-to«. Ker je v tem razmerju samo en »jaz«, ki (še) ni Bog, toda sposoben pogromov, je popolnoma utemeljeno, da se vprašamo, kakšna bo naslednja ura naše zgodovine. To ni vprašanje, ki bi ga naslavljali na moralo, marveč vprašanje, kdaj se iz skritosti

ponovno vrne razmerje »jaz-ti«. To pomeni, da dajemo prednost človeku, to je človekovemu dostojanstvu, ki ga prejema v razmerju do svojega Stvarnika.

### *b) Razmerje sredstvo-cilj in politični ideali*

Skrivnost človeških zablod je v tem, da v njih ljudje nevede govorijo resnico. Kajti iz zgornjega je razvidno, da Bog človeka tudi potem, ko se je izgubil in ko je za to odgovoren sam, še vedno ima in spoštuje kot odgovorno osebo. Toda sredi tega sveta, v katerem politika pomeni oblast in v katerem je morala postala samozadostna, v politiki pa neke vrste utrdba zlaganosti, je do cestinarjevega priznanja: »Bog, bodi milostljiv meni grešniku!« (Lk 18, 13) še zelo daleč. Religiozno izkustvo je cestinarja osvobodilo od samoprisile, iskanja alibijev in samoopravičevanja. V tem spoznanju ni več »obsojen« na življenje, marveč *sme* živeti in biti varuh svojega brata in ohranjevalec stvarstva.

Če bi mogli res razumeti, zakaj je moč v politiki tako pomembna in zakaj predstavlja v njej morala neke vrste samoprisile, potem bi tudi znali odgovoriti na vprašanje, kaj je ta moč. Terminološko je to nekaj človeškega in predstavlja akumulacijo sredstev za doseg cilja. Realno pa je moč namen, to se pravi vsaj potencialna abolicija sredstev. Potemtakem je torej moč lahko nekaj tragičnega, saj vzpostavlja skrajno askezo, t.j. zanika drugačnost drugih in na grob način postane »potrošnik duha«.

Zaradi tega je tako težko pričakovati, da bo kakšen političen sistem v resnici zmožgal povedati čisto resnico o svojih namenih. Mnogo prej kot to bomo v njem srečali neko odvečno politično kategorijo racionalne morale, ki je sredstvo oz. praktičen vsakdan oz. t.i. politična morala.<sup>22</sup>

Razmerje se zaostri šele na tistem mestu, kjer se biblično in krščansko razumevanje etike razodevata kot izrazito nepojasnjeno in neutemeljeno. Niti ena božja zapoved ni utemeljena. Če ne bi bilo omenjenega konflikta med moralo in religijo tudi v biblični tradiciji, potem o tem na tem mestu verjetno sploh ne bi nikoli razpravljali. Morala je v tem pomenu prohibitivna in ne pove zakaj. Ni nključje, da se prepoved nanaša predvsem na moč oz. uporabo moči. Bolj kot njena aplikativnost je skrivnostna njena nepojasnjeno. Če bi hoteli pojasniti to, zakaj le »Ne ubijaj!«, to se pravi »zakaj« njene nepojasnjeno, potem bi pravzaprav spet trčili na problem ambivalentnosti morale, z drugimi besedami, na problem že omenjene racionalizacije obnašanja.

To ni nobena domneva, da je nepojasnjeno morale moralno škandalozna šele takrat, kadar jo hoče človek racionalizirati. Teoretična obdelava morale, in ne morala, je tista, ki ne prenese njene bistvene neutemeljenosti, in to toliko bolj gotovo, kolikor očitneje se je politična praksa razglasila za razločevalko med dobrim in hudim — očitno zaradi vpreženosti morale v svoj voz — in kolikor bolj gotovo je tudi v morali v bistvu že nastal preobrat od etosa gospodovanja in služenja k etosu svobode in enakosti oz. k liberalističnemu principu svobode in famoznemu principu socialistične solidarnosti.<sup>23</sup>

Tako smo dobili dva politična »ideala«, ki označujeta dva osnovna koncepta sodobne politične teorije, liberalizma in socializma,<sup>24</sup> v bistvu pa dve prefinjeni politični programski zasnovi, na katerih bosta oba politična sistema iskala predvsem svojo uspešnost. Zelo težko je seveda reči, ali gre v tem primeru za politično ali za moralno teorijo, kajti vse to se dogaja tostran dobrega in zlega; resnična slika je ta, da se politika v resnici sploh ni zavedela, da je v svoj voz vpregla vsaj potencialen, realno pa zelo prisoten moralen relativizem, in da si je s tem praktično odžagala vejo, na kateri je sedela.

Liberalizem in socializem so kot teoretični zasnovi političnega mišljenja in delovanja že tolikokrat obravnavali, da je tukaj nesmiselno ponavljati, za kaj jima gre. Upravičeno vprašanje pa je: zakaj na meji med obema ni dovolj prostora za kreativno in z nameni neobremenjeno človekovo delovanje. Če rečemo, da področje politike in morale ni edino področje življenja, s tem še ne zagovarjamo robinzonstva. To je jasno slehernemu človeku. Toda jasno je tudi to, kaj se dogaja s človekom pod okriljem ideološkega »tako-mora-bit«<sup>25</sup> in kaj je v senci njegove ambivalentnosti. Ko je hotel liberalizem človeka osvoboditi, ga je dejansko pripeljal pod oblast ekonomskih zakonitosti. Ko je socializem hotel uveljaviti solidarnost, se je v resnici znašel v birokraciji in pred dejstvom, da potrebuje karizmatičnega voditelja.<sup>26</sup> V obeh primerih manjka prostosti za zdravo evolucijo. V revolucionarnem socializmu pa je ob tem še posebej preveč poskusov, kako zakriti svojo ambivalentnost. Obema teorijama pa manjka predvsem tisti pogum, ki bi v svoji teoriji pustil nekaj prostora tudi za teorijo o svoji lastni ambivalentnosti.

### *c) Moralni problem evropske »levice« in moralni problem morale<sup>27</sup>*

Kritika politike ima to vrednost, da vedno zadene kaj pravilnega. Ko namreč politik pravi »svoboda«, misli pa na nafto, in ko pravi »solidarnost«, misli na oblast. Tudi v sodobnem času se politične skupine vedejo pretežno ideološko in kratkoročno, zato so skrivanje interesov, zloraba sredstev, politični škandali in samoprevara na dnevnem redu. Paradoksalno je, da je resnična kritika ideologije, to se pravi razkrinkavanje samozadostnosti določene politične morale, postala šele marksistična kritika, in da tolikšne samozadostnosti in samoopravičljivosti, kot jo poznamo ravno v marksistično-sekularizirani morali, in tolikšne nesposobnosti za to, da bi se pogovarjali o argumentih v resničnem dialogu, ni pokazala nobena politična teorija doslej. Toda to je seveda nekaj drugega, če kritiko morale upoštevamo kot politično orožje.

Stopamo na področje še enega problema, ki smo ga sicer že omenili, to je na področje moraliziranja politike. Mnenje je, da je moraliziranje tisto početje morale, s katerim ta utemeljuje samo sebe in pravilnost svojih stališč. Moralno utemeljene odločitve namreč niso že zagotovo bolj moralne kot moralno neutemeljene odločitve, gotovo pa so bolj ideološko nabite. Sklicevanje na moralno presojo spada v politiki k nujnim sredstvom. Ker gre pri tem pogosto za prekrivanje laži in politične samozadostnosti, je normalno, da to sklicevanje postaja vedno bolj ideološko, to se pravi, da je vedno manj jasno, če utemeljevanje še temelji na splošnih moralnih principih in če pri tem že ne gre za suspenz moralnega z moralo samo.

Konkretno se to vprašanje navezuje na prerod »evropske levice« v študentskih nemirih, ki dosežejo svoj višek leta 1968. Analiza tega pojava nam posreduje tipičen primer suspenza morale z moralo samo, to se pravi obenem tudi metodologijo prevračanja oblasti pri vseh novodobnih socialističnih revolucijah. Prvoten namen tega suspenza ni zavarovanje prvobitnega osebne razmerja, marveč pridobitev oblasti.

V pojavu nove evropske »levice« se manifestira globalna presoja družbe pod določenim vidikom, to se pravi moralni protest proti moralni zlaganosti vladajočih javnih institucij, ki jo spremlja moralna motiviranost mladih. Moralni naboj protesta je zakoreninjen v očitku obstoječi oblastni strukturi, da je človek v visoko civilizirani družbi postal »uporabni idiot«. Toda ker gre, podobno kot pri socialistični revoluciji, pretežno za protest intelektualcev, ki so preprostim ljudem s

svojo faktično moralnostjo v protestu pognali strah v kosti, ostaja fenomen »levice« prej ali slej še en mejnik slepote strogo aplikativne politične morale, s katero se je sicer moralno visoko motivirana levica spustila v konflikt s samo moralo.

V nekem smislu gre že za ponovitev tiste ugotovitve, da je moralni problem socialistične oz. levičarske revolucije v moralnem problemu morale same.<sup>28</sup> Univerzalistična morala temelji na zlatem pravilu: Karkoli hočeš, da bi drugi storili tebi, stori ti njim. To pa pomeni, da je v jedru etosa tistega, ki to sprejema, oz. tistega, ki se odpoveduje sebi, tako globoko prepričanje, da je enakost, ki jo to pravilo zahteva, mogoče uresničiti edinole tako, da jaz sam od sebe zahtevam več, kot domnevam, da je meni dolžan storiti drugi. Toda ker je ta enakost za razum preveč »zapletena«, se protest usmerja proti oblasti; ta pa, kot je znano, sloni na principu neenakosti oz. na razliki med tistimi, ki so na oblasti, in tistimi, ki so pod njo in ki bi jo potemtakem moral omejevati določen in izrečen moralen kodeks politične deontologije.

Razvidno je, da se je protest proti sedanjosti obrnil v protest proti preteklosti in popolnoma zameglil vprašanje prihodnosti. Podobno, kot je bila prepričana socialistična revolucija oz. njeni nosilci, da bo s predajo oblasti njej podobno preprosto, kot s predajo oblasti od fevdalne gospode v roke meščanski revoluciji — to pa se ni zgodilo —, se je tudi prerod evropske »levice« zanesel na to, da je protest obenem zadosten temelj za dosego namena, to je za zrušenje obstoječih struktur in možen prevzem oblasti. Doseganje cilja z enim samim korakom nosi s seboj v ozadju prepričanje, da je oblast moralen problem. Sklicevanje na moralno zadolženost vladajočih pa je razpihovanje verjetno najstarejšega problema odnosa med sredstvi in nameni. Medtem ko je prevratniški naboj v novi evropski levici razmeroma šibek, pa je bil pred tem za socialistično revolucijo dramatično usoden: ker ji ni šlo toliko za spremembo razmer kot za pridobitev oblasti, je oblast postala prava obsedenost. Prav ta skrajna unipolarnost v moraliziranju političnega koncepta je vzrok, da se socialistična revolucija do danes še nikjer ni mogla do konca izpeljati.

Nekako se vrtimo v krogu. »Levica« čuti, da se za univerzalistično moralno normo, ki pa je v bistvu razumljiva le v etosu gospodovanja-in-služnja, skriva nezrečen interes po oblasti ali racionalizacija morale (na gospodovanje), kot smo to videli zgoraj. Je racionalizacija morale potemtakem res osnovni pogoj moralnega opravičenja za politično laž? Če odgovorimo z »da«, potem bi to z drugimi besedami pomenilo, da je ravno sklicevanje na moralo tisto, kar resnični morali onemogoča, da bi postala družbeno oblikovalni element.

Tako se je fenomen »levice« spremenil v prazno se vrteče kolo. Odstraniti so hoteli tisto »oviro«, ki so jo hoteli sami postaviti za kriterij. To v našem primeru še ne pomeni zavračanja pluralizma političnih moral, marveč le ugotavljanje nasprotja, ki samo po sebi nima nobenega resničnega razloga za obstoj in ki pluralizmu v politični morali ne zagotavlja obstoja, vzajemnega dialoga in vzajemne odprtosti.<sup>29</sup> Težko bi pritrdili, da je šlo pri evropski levici za prebujanje za političen pluralizem. Mnogo prej se je v njej ponovno prebudil »psihični politeizem«, to se pravi tista oblika destruktivnega pluralizma, ki je v neprestani pripravljenosti na vojno.

Študentska revolucija je bila najbolj mirna revolucija doslej verjetno zato, ker ni imela namena prevzeti oblasti. To, da se je opekla ob moralnem vprašanju morale, pa je bilo, vsaj kolikor smemo presojeti dogodke po tem letu, v nekaterih primerih tisto spoznanje, ki se je kasneje uresničilo kot obrat k različnim oblikam duhovnih gibanj.

Izpodbijanje kakšnega sistema s tistimi sredstvi, na katerih ta sistem sloni in s katerimi ta sistem že operira, pomeni več ali manj to, da bo sistem, če bo nastal preobrat, do nadaljnjega isti. To seveda ne pomeni že vedeti, kaj se bo, dolgoročno gledano, zgodilo s sistemom oblasti, marveč, kaj se bo zgodilo, če se morala ne bo odpovedala temu, kar očitamo obstoječi politični morali, namreč, da v bistvu ni progresivna, da je racionalna in utemeljena in da v normalnih razmerah ne more ničesar spremeniti, ker je v bistvu reakcionarna. Z drugimi besedami: očitno je sleherna racionalizacija morale podrejena izključno ohranjanju oblasti. S pragmatičnega vidika je torej morala razorožena in zaslužnena. Sama na sebi nima nobene moči, da bi lahko kakorkoli predlagala konstruktivno rešitev konfliktov, ki prihajajo.

To tudi pomeni, da bi se začarani krog pretrgal na tistem mestu, na katerem bi se odpovedali ne le pojmu, marveč tudi vsebinski zmaličenosti t.i. politične morale. Morala namreč ne utemeljuje zlatega pravila, pa tudi zlato pravilo ne more utemeljiti nobene morale. Odpovedati se je treba racionalizaciji. V dnu zlatega pravila, ki kot moralno načelo brezpogojno drži, je treba iskati najočitnejšo pojavnost morale, da je nerazložljiva. To dno ni več morala, marveč religiozno izkustvo odrešujoče moči ljubezni do bližnjega. Nerazložljivost in neutemeljenost morale pomeni rešitev začaranega kroga in za moralno občutljivega človeka rešitev morale, ki ga je kot racionalizirani konstrukt pehala v sovraštvo do samega sebe in po psihološki projekciji verjetno tudi v sovraštvo do bližnjega. Za moralo ni usodna njena nerazložljivost, marveč njena racionalizacija.

Prav zaradi tega, ker je »levica« moralno bolj motivirana in bolj aktivna, je naredila več »moralnih« napak kot njen moralno očitno manj občutljiv nasprotnik. Moralna obsodba moralnih zablod je v bistvu dejanje razdvojenosti in v bistvu nezmožnosti za moralni pluralizem.

#### d) Drugačno mišljenje

Omeniti bi bilo treba, da je politična morala s tem, ko se je uprla obstoječi morali, razkrinkala samo sebe na način, ki šele omogoča pogledati v oči t.i. samozadostni racionalistični in utemeljeni morali, o kateri smo govorili prej. Racionalistična morala je omogočila diagnosticirati omenjeni moralni problem morale, ki se ga bo kakšen intelektualec zaradi enostavnosti morda celo sramoval: Zadnji temelj človeškega sožitja ni morala, marveč ljubezen. Morala je predzadnji temelj.<sup>30</sup>

Ko pravim »drugačno mišljenje«, ne mislim zgolj na dobesečen pomen, kot da bi šlo zgolj za spremembo mišljenja, marveč za *spremenjeno dojemanje resničnosti*. Z drugimi besedami: obstoječa politična principa svobode in enakosti bi bilo treba uvrstiti v lestvico vrednot, ki na bi jo v sodobnem času dopolnili še naslednji principi: pravičnost, mir in nenasilje ter ohranjanje stvarstva.<sup>31</sup>

V liberalnih in socialističnih političnih modelih je resničnost predmet ideologij. Ti teoriji se sicer na zunaj vedeta precej različno, toda v bistvu sta isti, ideološki. Obe teoriji sta le nekoliko sposobni zagotoviti mir in pravičnost, toda njun osnovni problem je v tem, da politike v pravem pomenu besede sploh ne poznata. Mir znotraj take politike ni najprej nenasilje, marveč vprašanje, kako se izogniti vojni in odklanjati razmere, ki bi vanjo vodile. V resnici v njej ni prave in priznane strukture, ki bi zares zanesljivo preprečevala vojno in ki bi se zanesljivo ukvarjala z vprašanjem miru.<sup>32</sup> Nadnacionalne strukture in nacionalni organizmi za raziskavo miru in pravičnosti so negotovi ravno zaradi arogantne politike tistih držav, kjer je na krmilu ideologija, kjer ni nobenega dolgoročnega modela za raz-



voj družbe, kjer veliko govore o preprečevanju vojn in kjer menijo, da dolgoročnost ni potrebna. Zaradi tega so v ideološko usmerjenih politikah notranjepolitične oblike razumevanja in odklanjanja konfliktov in kriz ponavadi zelo slabotne ali celo neobstoječe.

Glede na to pomeni zavzemanje za drugačno mišljenje naslednje: gre za uveljavljanje miru kot družbeno najbolj obsežne opredelitve glede sprememb v korist človekovega dostojanstva. Zaradi tega se je treba izogniti pretiranim zahtevam (zahtevnosti programov) in seveda pretiranim obljubam, ki so običajno odskočna deska zahtev. Seveda ostaja preprečevanje vojne kot najbolj obsežne opredelitve družbenega reda še vedno visok cilj, toda z določenim popravkom: za kakšno ceno gre? Cilj je dolgoročna politika. Ta predpostavlja osebna stališča in dojetje svetovno politične povezanosti vseh bistvenih vprašanj.

Nadalje pomeni drugačno mišljenje nasprovanje totalnemu osiromašenju, v katerega vodi ideološka (hladna) vojna. Če je ideološko usmerjena politika oz. tip politične etike, ki jo ideologija generira, prepričana, da je najcenejša oblika reševanja konfliktov vojna, potem je treba poudariti, da bi drugačno mišljenje moralo zadeti sodobnega človeka kot neke vrste strah pred norostjo. Racionalno namreč omenjeni trditvi, da je vojna najcenejša oblika reševanja medsebojnih konfliktov, ne moremo oporekati. Zato naj bi ta strah človeka zadel v tisti globini, v kateri sicer postaja vse bolj jasno, da največje osiromašenje človeka ni to, da mora za tako zagotavljanje miru, ki stane toliko in toliko, toliko plačati, marveč to, da se v obdobju relativnega miru ohranja ista miselnost, ki temelji na demonizaciji nasprotnika. Za obstoj tega principa, ki ga doslej še nismo omenili, priča relativno blaginja industrije, ki dobesedno živi od militarizma. V sodobnem svetu je ta princip ena od stalnic samoprevar. To je blaginja tistega, ki si želi miru in ki tudi govori o mirovni politiki, vendar tako, da drugemu ne pusti, da bi bil to, kar je. Pravo osiromašenje človeka je v stavku: »Si vis pacem, para bellum!« ali, kot bi lahko rekli, v tem, da zastrašujem z njo druge, namesto da bi se sam prestrašil svoje miselnosti. To je ideologija, ki iz zastraševanja gradi vojaško industrijo, za katero sicer trdi, da je obrambne narave, toda vsekakor industrijo, ki že v sorazmerno mirnem času naredi toliko škode, kot če bi bila vojna. Vojna žarišča so le tvori te miselnosti.

C. F. v. WEIZSÄCKER govori o tej miselnosti kot o »zamrznjenem nemiru«,<sup>33</sup> zasidranem v tehnični kulturi. To je tista kultura, ki generira izrazito arhaično miselnost in piramidalne organizacije ter se odlikuje s prav izrazitim nerazumevanjem dejanskega stanja. Ta kultura pravi, da sta mir in pravičnost utopiji, in to toliko bolj, kolikor očitneje je to zanjo vprašanje cene. Na to kulturo deluje resnično vprašanje miru kot nevroza. Včeraj je zanjo veljalo, da se vojni ni mogoče izogniti. Danes velja v istih kategorijah mišljenja, da se ji je mogoče izogniti z visoko ceno. Toda to ceno (profit) določa ta kultura sama. Eden od vidikov te cene je omenjena »zamrznitev nemira«, drugi vidik je oboroževanje zaradi zastraševanja, tretji je reševanje brezposelnosti tako, da se ne izogiba nevarni industriji. Vse to so nevarne predpostavke, kajti miselnost, ki se opira izključno na ceno in zamrzovanje konfliktov, je zamrznila tudi tisto, kar je najbolj ustvarjalno, to je vprašanje osebe ter njenega ustvarjalnega nemira. Ker je to sistemsko vprašanje, je možno, da izbruhne vojna, ista kot prej oz. premosorazmerna s ceno, ki jo je treba plačevati za ohranjanje miru, le da bo vojna strašnejša.

Drugačno mišljenje je torej po eni strani želja po miru, ki je božji dar in ki združuje vse božje darove skupaj,<sup>34</sup> po drugi strani pa dejavni motiv in princip nove politike. Politika, ki si miru le želi in ga ne sprejema za svoj lastni konstitutivni

princip, je verjetno že osnutek nove nasilne države prihodnosti. V političnem procesu, katerega dejavni motiv sta mir in pravičnost, ne gre zgolj za želje, marveč za odstranjevanje militaristične miselnosti in vseh momentov, ki vodijo v vojno, oz. tudi za odstranjevanje institucionalne vojske kot zagotavljanja miru. To pa ni želja, marveč trdo delo in vprašanje ustvarjalnega nemira. Temu lahko rečemo: drugačno mišljenje, sprejemanje drugačnosti in — vsaj danes — čiščenje stališč v demokratičnih institucijah. Cena relevantnih družbeno-etičnih vprašanj je odvisna od tega, koliko resne moralne drže in napora je na razpolago. Od tod lahko sleherni trenutek navežemo stike z osnovno etiko in specialnimi vprašanji t.i. individualne etike, kjer zaradi ocene človeka kot osebe izraz »moralen« oz. v našem primeru »politično-etičen« dobi tudi svoje ime: pogum in napor.

Če se zdi danes resničnost še vedno pravi generator politično-nevrotičnih stanj, potem je to tisto stanje, ko ni poguma, da bi »hišo zares pometli«. To je pripravljenost, da gledamo resničnosti v oči oz., da vemo za resnico. Ozdravljanje z resnico ne predvideva avtoritarnih terapij, marveč odkritje bolezni pri bolniku. Če jo bolnik odkrije sam in če se je usposobil za gledanje resničnosti, potem je v konfliktu svoboden in dojemljiv za osebni notranji mir in usposobljen za ustvarjalni nemir. To je odmrznitev nemira oz. ugotovitev, da ima religiozno dojetje resničnosti neposredne posledice za javno življenje in za politično odgovornost, konkretnije za nenasilje in usposobljenost za mir.<sup>35</sup>

### **Zaključek: Vrednost in meja političnega principa**

Ko je indijski guverner že l. 1921 poskusil oceniti Gandhijevo politiko, je med drugim rekel: »To, česar se je Gandhi lotil, je eden največjih poskusov v zgodovini, in le malo je manjkalo, pa bi mu bilo uspelo. Ni vedel za človeške strasti.« Ta dvoumni stavek si je M. BUBER sposodil za razmišljanje o političnem uspehu.<sup>36</sup> GANDHI človeških strasti gotovo ni spregledal,<sup>37</sup> toda ni jih hotel izkoristiti v politične namene; to, da je bil »slep« oz. preveč »naiven«, da bi izkoristil njihovo neizčrpnost, pa je le še ena od zrcalnih podob in utečenih poti »normalne« oz. zelo bolne novodobne politike, ki se političnemu uspehu ni sramovala žrtvovati prav vsega, tudi človeka in njegove strasti.

To, kar politiki manjka, je cilj in pot. Politika je sredstvo in namen. Politika ciljev pravzaprav sploh ne pozna, in če bi bili pošteni, te besede v tej zvezi danes sploh ne bi smeli imenovati; politični namen je uspeh, ki ga bo zanjo knjižila zgodovina. To je v bistvu namen, ki ne daje nobene smeri. Beseda namreč v zgodovini ne zmaguje tako, kot mislijo tisti, ki jo izgovarjajo, marveč tako, da jo izrečejo, in po principu »corruptionis seminis« na neki način pustijo, da umre in se razprši. Tega spoznanja o besedi pa politika nima. In če se kje v religiozni zgodovini uspehi knjižijo zgodovinsko, tam ne gre za religijo, marveč verjetno za najbolj nevarno obliko t.i. religiozne politike.

GANDHI si je upal nenasilje vzeti za merilo svoje politične uspešnosti. Ravno zaradi tega principa se njegov politični pristop bistveno razlikuje od danes poznanih političnih teorij, od liberalistične, ki temelji na svobodi, ali od socialistične, ki temeljijo na enakosti. V teh sistemih seveda ni popolnoma brez nenasilja, vendar še zdaleč ni princip, marveč »orožje slabotnih in ne izključuje uporabe moči ali nasilja, če gre za dosego namenov«<sup>38</sup> in posledica moralne nebogljenosti teh sistemov, in ni verjetno, da bi iz nje moglo zrasti tisto resnično nenasilje, ki mu GANDHI pravi »orožje močnih, ki izključuje uporabo nasilja v kateremkoli pogledu in v obliki ... in ki se ne hrani z zlo voljo do svojih preganjalcev«; tako ga prevaja MASSIGNON in ga sam imenuje »civilno uveljavljanje resničnega«.<sup>39</sup>

Vprašanje po vrednosti in mejah političnega principa je pravzaprav vprašanje o političnem uspehu. Že omenjeni principi nenasilja, pravičnosti, miru in varovanja stvarstva so takšni, za katere danes še ne bi mogli reči, da so politični, marveč v očeh politike kvečjemu sredstva za dosego političnega uspeha. Dramatični GANDHIJEV značaj je na meji med brezpogojnostjo človeškega občutja in pogojne situacije, zato je bil vedno nasprotnik poskusov, ki so pod videzom poravnave in kompromisov skrivali prav grški in babilonski pojem tragedije brez izhoda. Seveda zamenjava »deus ex machina« z »veritas ex gratia« ne obljublja trenutnega uspeha, marveč je bolj pripravljeno potiti Bogu, da stopi skozi našo zgodovino. Njegove poti pa se ne da meriti z uspehom. Kako Bog deluje v zgodovini, je njegova stvar. Kolikor lahko o tem govorimo po človeško, smo lahko gotovi, da deluje kot resnicoljubno nenasilje. V religioznem ostaja nenasilje pot do cilja, tudi če sredstva odpovedo. Toda podobno, kakor mora biti politik kot politično delujoč zadovoljen, če mu množice pritrjujejo, mora po drugi strani vedeti, da je političen uspeh prej ognjeni krst njegove človečnosti kot neuspeh.

S tem, da moderno civilizacijo označujemo kot materialistično, ji celo izrekamo pohvalo. Moderna civilizacija je preveč prepojena z ideologizmi. In ko poskuša ohranjati substanco človečnosti, pravzaprav ne ve, da ji ideologija preprečuje, da bi se učlovečila. Hočem reči, da je taka politika, kot jo poznamo danes, v določenih okoliščinah v bistvu še vedno zelo nerodna. Njena mašinerija deluje onstran človeškega. Ko govori, se ne uteleša, ni navzoča in ne razume situacije.

Ko so Jezusa vprašali, ali je dovoljeno dajati cesarju davek ali ne (prim. Lk 20, 20-26), lahko vidimo, da je Jezus to vprašanje interpretiral v času in prostoru, ko je bilo vprašanje postavljeno tako, da je s svojim odgovorom za trenutek prekinil nesmiselno zgodovino in celoten položaj premaknil bližje njenemu temelju. Prav na osnovi tega dogodka moremo izmeriti pomen in mejo političnega principa.<sup>40</sup>

Odgovor poznamo: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.« Na kovancu je cesarjeva podoba in njegov napis. To naj bi mu vrnili. Ravnanje z denarjem je glede na odgovor za Jezusa očitno simbolično. Kajti cesarju ne moremo vrniti podobe in napisa, če mu ne damo kovanca. V kakšnem razmerju sta si torej podoba in upodabljaljivo? »Človekova oseba«, če nanjo gledamo z ontološkega vidika, ni ena sama sfera, marveč povezava dveh. Pri tem pa nikakor ne mislim na dvojnost telesa in duše, po kateri bi mogli eno dati cesarju, drugo pa Bogu. To nasprotuje Jezusovemu odgovoru. Mnogo prej mislim, da ta odgovor izhaja iz tiste devtoronomične govorice »z vso dušo in vso močjo«, to se pravi iz sfere celote, ki jo šele lahko delimo in upodabljam. Če bo človek ves in cel človek, bo dal in daje Bogu — prav svojo celost; toda vse uresničevanje celote pa je končno odvisno od tega, kako je v tem svetu in kako ga imenuje. Njegovo umrljivo in s smrtjo gneteno življenje ne more teči kot celota; poteka lahko kot »različnost in razdeljenost.«<sup>41</sup>

Neplačevanje davka ponavadi velja za političen protest. Če poslušamo Jezusov odgovor, potem se bomo zelo težko sklicevali na takšen princip, ki bi hkrati s protestom zagotavljal zavarovanje človečnosti. Seveda Jezusu ne gre za to, da bi zavzemal stališče do okupatorja prej kot do sebe in do svojega Očeta, kajti svojega bivanja ni prejel od nobene človeške oblasti. Če bi bilo tako, potem bi morali plačevati ne le z denarjem, marveč z ljudmi. Empirično arogantni in totalitarni politični sistemi si seveda privoščijo tudi to, da vzamejo ne le podobo in napis, marveč tudi telo, dušo in voljo.

Takšna relativizacija najvišjih vrednot se ima zahvaliti predvsem pragmatičnemu pristopu k življenju, ki etične, noetične in religiozne vrednote že na indivi-

dualni stopnji podreja osebnim interesom in jim odreja pomembnost glede na njihovo korist. Na kolektivni ravni zamenjamo le zaimek v »mi« in »za nas«. In takrat te vrednote spet služijo ohranitvi in razširitvi oblasti, medtem ko se ta ljudem ponuja, seveda pod krinko vrednot, kot verodostojnost, čeprav sama sebi ne verjame.

Političnemu principu torej ne moremo zaupati, da bo nosilec prihodnjega obrata, če bo ta princip zagovarjal vrstni red »od nujnosti k svobodi«. Ker pa je mnogo lažje odkriti sovražnika kot diagnosticirati sovraštvo kot princip mojega lastnega mišljenja in delovanja, pa se zdi, da bo pot do nove politike »od ljubezni k resnici«<sup>42</sup> še zelo dolga. Dokler bodo obstajale razmere, kjer bodo svobodne odločitve prisiljene, dokler bodo obstajale tovarne za mirno vest in dokler bo namesto »z vso dušo in vso močjo« veljalo »ali-ali«, toliko časa si bomo delali probleme z Jezusovim odgovorom, ki aroganci ne daje prav nobenega prostora. Jezusu gre za človekovo resnico, to je za zvestobo eni sami resnici, ki ne bo nikoli njen lastnik, marveč njen služabnik. Njegov odgovor na vprašanje, če je res treba dati davek politični oblasti, bi lahko parafrazirali različno, tudi takole: »Daj cesarju to, kar je njegovega, tako boš dal hkrati tudi Bogu.« Ali pa tudi: »Dajte Bogu kar je božjega, in človeku, kar je človeškega, da ga ne ugonobi politični princip.«

<sup>1</sup> Prim. C.F.v.WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, München 1988, 180 ss.

<sup>2</sup> Prim. Ch. MOELLER, *Kommentar zum Proemium der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes*, v *LThK XIV*, 280 ss.; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 396 ss.

<sup>3</sup> »Progressio« kot razvoj in šele drugotno kot napredek, v kolikor je seveda prepričljivost (tehničnega in ekonomskega) napredka v tem času že morala priznati, da izgublja ugled. Prim. C.F.v.WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, 384 ss.

<sup>4</sup> *Sollicitudo rei socialis*, 26. »Strukture zla« (35 sl) moremo brati ravno v tem smislu kot tragični problem kratkoročnosti političnih odločitev.

<sup>5</sup> Prim. *Sollicitudo rei socialis*, 38; B. HÄRING, *Frei in Christus III*, Freiburg 1989, 476.

<sup>6</sup> Prim. C.F.v.WEIZSÄCKER, *Der bedrohte Friede*, München 1983, 256 ss.

<sup>7</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, Freiburg 1979, 422 ss.

<sup>8</sup> Prim. P. GISEL, *Schöpfung und Vollendung*, v: *Neue Summe Theologie II*, Freiburg 1989, 35 ss.

<sup>9</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 358 sl.

<sup>10</sup> Prim. D. SÖLLE, *Wählt die Wahrheit*, Stuttgart 1980; prim. v tem smislu tudi pojem »politične teologije«, ki je obremenjen zaradi notranje-teoloških nasprotij in kaže na dejstvo, da je teologija v celoti premalo »terapeutična«. Tudi ko gre za nezavestne poskuse reakcij na politično situacijo v smislu neposrednih aplikacij Jezusovih reakcij na tedanjo situacijo, ne gre spregledati »vrstnega reda«. Dejansko pa bi moral biti ta vidik prisoten v vsaki teologiji v smislu kritičnosti do zlorab in resničnega doprinosu k počlovečenju politike. Prim. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 364 ss.

<sup>11</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart 1951, 35 ss.

<sup>12</sup> Tukaj gre za prebiranje polpretekle politične zgodovine v Nemčiji, vsaj ne v tem smislu, da bi mogli na osnovi tragičnih predpostavk predvideti samouničevalsko tendenco tega naroda v tem stoletju. To tudi ne pomaga pri narodih, ki jih je privedla na rob propada začeta in nikoli dokončana socialistična revolucija. To ne pomaga tudi v našem primeru, saj sklicevanje na slovensko pridnost, zavezanost krščanski tradiciji, prislovično poštenost in narodno nenasilje ne more razložiti slovenskega sindroma, ki ga svojevrstno razkrivajo zadnje volitve.

<sup>13</sup> Pojem »zunanje« politike, t. j. socialne postavodaje, je po veljavni terminologiji še vedno notranja politika ali morda celo tisto najbolj notranje v notranji politiki. Tukaj nam gre za odmik od ustaljene miselnosti, ki smatra, da je mogoče nekatere notranje-politične probleme rešiti z »dobro« zunanjo politiko. Izkaže se, da je ta politika »dobra« v tem in toliko, kolikor ji uspe zakriti probleme v notranji politiki. V resnici gre za eno samo politiko oz., če hočemo, politiko, ki ne potrebuje privedniške določitve, če res o njej ne moremo povedati kaj novega. Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, 35 sl.

<sup>14</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, 179.

<sup>15</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, München 1986, 58.

<sup>16</sup> Prim. M. BUBER, *Gottesfinsternis*, v *Werke I*, München 1962, 512.

<sup>17</sup> M. BUBER, *Gottesfinsternis*, 575.

<sup>18</sup> M. BUBER, *Gottesfinsternis*, 586.

<sup>19</sup> M. BUBER navaja kot primer KIERKEGAARDOV zakon. Prim. *Gottesfinsternis*, 590 sl. Zanj je bil zakon ovira, da bi postal »on sam«. Če bi imel vero, pravi, bi ostal pri svoji ženi. Kakor je ABRAHAM daroval svojega sina in verjel, da ga ne bo izgubil, je tudi KIERKEGAARD »poskušal« verjeti, da žene s tem, da se loči od nje, ne bo izgubil. V svetem pismu gre za primer suspenza etične norme z religioznim redom, torej za red žrtvovanja, ki ni več norma v pravem pomenu besede. Žrtve namreč ni mogoče več interpretirati, niti zagovarjati niti obsojati; to izkuša poslušajoči človek kot uganko, ki na ravni etičnega nima nobene rešitve. Zdi se torej, da je KIERKEGAARD primerjal ABRAHAMOVO daritev z AGAMEMNOVO zaprisega, v katero ga je prisililo ljudstvo. AGAMEMNON ostaja na ravni etike, ABRAHAM pa je vitez vere.

<sup>20</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, 172.

<sup>21</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, »*Euthanasie und Menschenversuche*«, Heidelberg 1947. Zlaganost te zavezuječe navidezne religioznosti je v tem, da se (tukaj konkretno medicinska) znanstvena dognanja, ki so bila obsojena kot zločini, mirno aplicirajo, kot da se ne bi ničesar zgodilo.

<sup>22</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1985, 388 ss.

<sup>23</sup> Prim. J. TISCHNER, *Etica della solidarietà*, Bologna 1981.

<sup>24</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Deer bedrihte Friede*, München 1983, 279 ss. Pustili bomo ob strani edinstvo, ki utemeljuje absolutizem oz. ki si jo ta jemlje kot svoj temelj na podlagi krščanske predstave o stvarjenju in antičnih teoloških teorij.

<sup>25</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, 45—89.

<sup>26</sup> Za eno osnovnih zmot socializma imamo prepričanje, da je socializem prva politična doktrina, ki je dojela človekovo šibkost in ki je to vprašanje doktrinalno rešila. Karizmatičnost socialističnih voditeljev pa se pravzaprav ne meri po tem, kolikšen uspeh so na tej poti dosegli — znano je, da socializem svojega cilja, razen oblasti, in poti za doseg tega cilja ni nikoli razodel — marveč po ideološki diferenciaciji, to se pravi po »očitnosti« asimetrije med bedno resničnostjo in zaželjeno prihodnostjo. Vsebinsko karizmatičnost socialističnih voditeljev sovпада s kultom osebnosti oz. z vrnitvijo v dogmatizem, politično pa z željo po popolni oblasti. To zadnje hoče socializem doseči po isti poti kot pred njim meščanszvo, toda tokrat oblast ni »naprodaj«. Nedosegljivost cilja je obenem s tem nedokončani »babilonski stolp« socialistične revolucije. Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, 41 ss. 179 ss.

<sup>27</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, 85 ss.

<sup>28</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der bedrohte Friede*, 298.

<sup>29</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 385 sl.

<sup>30</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Bedrohte Friede*, 301.

<sup>31</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 474 ss.

<sup>32</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, 301—429.

<sup>33</sup> Prim. *Der bedrohte Friede*, 153 ss.

<sup>34</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 428 ss.

<sup>35</sup> Prim. B. HÄRING, *Zeitgemässe und unzeitgemässe Tugenden*, Augsburg 1984.

<sup>36</sup> Prim. M. BUBER, *Die Frage nach dem Erfolg*, Werke I, 1081 ss.

<sup>37</sup> GANDHI se je že l. 1906 zavestno opredelil za »satyagraho« ali za »trdno ljubezen do resnice« kot vodilni princip svojega zasebnega in javnega delovanja. Njen nastanek opisuje v svoji avtobiografiji takole: »Zdaj razumem, da so me vsi pomembnejši dogodki mojem življenju, ki so potem dosegli svoj višek v osebni odločitvi za *brahmacharya*, skrivnostno pripravljali na to; teorija, ki se imenuje *satyagraha*, se je rodila prej, preden sem vedel za njeno ime: ko se je rojevala, nisem vedel, kaj bo iz nje. Tudi gvajarati so jo napovedovali v angleščini kot »pasivna rezistenca«. Ko sem se nekoč na kongresu Evropejcev zavedel, da je »pasivna rezistenca« kot izraz tako povprečna, da bi morda celo dala vtis kot da gre za slabotno orožje, da jo notranje določa sovraštvo in da se nazadnje lahko razodene kot nasilje, sem začutil potrebo, da razložim duha tega indijskega gibanja. Očitno je bilo, da bodo morali Indijci za svoje bojevanje najti novo besedo. Tudi sam nisem zmogel najti nobene primerne besede, tako da sem v časopisu *Indian Opinion* razpisal nagrado bralcu, ki bo dal najboljši nasvet. Magandal Gandhi je predlagal besedo *Sadagraha* in zmagal. Da bi bila bolj razumljiva, sem jo spremenil v *Satyagraha*, in od tedaj naprej je ta beseda v jeziku gvajarati postala splošna označitev našega boja. GANDHI, *La mia vita per la libertà*, Roma 1983, 290.

<sup>38</sup> C. DREVET (izbor tekstov), *Massignon e Gandhi, Il contagio della verità*, Casale Monferrato 1984, 65.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>40</sup> M. BUBER, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, Werke I, 1097—1108.

<sup>41</sup> M. BUBER, *Ibid.*, 1100.

<sup>42</sup> *Massignon e Gandhi*, 66 sl.



## Laiki — nosilci družbenega življenja

### Uvod

Globalne družbene spremembe, ki pretresajo vso Evropo, bodo bistveno vplivale na našo zavest. Končano je obdobje levega totalitarizma in vsa človeška tragika tega časa bo postajala ustvarjalni kvas prihodnosti. Moralni potencial vzhodne Evrope dobiva nove možnosti razvoja in upajmo tudi odločilnega vpliva na zahodni del svoje ne najbolj zgledne polovice.

Ob tem predvsem družbenopolitičnem procesu ne smemo pozabiti, da je obličje evropske kulture globoko zaznamovano s sekularizacijo. Nemški teolog in škof Walter Kasper pravi, da je osnovna značilnost našega časa dejstvo, da je Bog mrtev, kar pa ne pomeni, da Boga ni, ampak da ni pravega življenja iz vere.<sup>1</sup> Papež Pavel VI. je to dejstvo imenoval dramo našega časa, ki je v razkoraku med kulturo in evangelijem. Sekularizacija danes ni več samo stvar intelektualne elite, ampak je postala vsesplošen pojav, tako da lahko govorimo o ateizmu množic. Pri tem ne gre več toliko za ideologijo, pač pa za način razmišljanja in življenja, za življenjsko držo, ki je velikokrat brez refleksije. Tudi veliko kristjanov živi, kakor da bi Boga ne bilo. To ne pomeni, da ljudje nimajo v svojem srcu nobenega odnosa do Boga in da tega tudi občasno ne pokažejo navzven, pač pa pomeni, da ni pravega in polnokrvnega življenja iz vere. Naše pastoralne težave z zakramentalizmom imajo ozadje prav v tem razkoraku med vero in življenjem, med kulturo in evangelijem. To diagnozo sodobnega sveta ima za svoje izhodišče tudi Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih, v kateri pravi papež Janez Pavel II.: »Današnji pojav sekularizma je resnično težaven: ne osvaja samo posameznikov, ampak se na razne načine vriva v občestvo, kakor to razkriva že koncil: 'Vedno številnejše množice praktično odpadajo od vernosti.' Večkrat sem že sam spomnil na pojav dekristjanizacije, ki so ga zakrivila starejša krščanska ljudstva, kar brez vsakega odlašanja zahteva novo evangelizacijo.«<sup>2</sup>

Če smo še pred leti verjeli, da evropskemu človeku zadošča neki splošni humanizem kot temelj za njegovo eksistenco in njegov etos, potem se danes vse bolj jasno kaže, da so mnogi kristjani v tem ozračju izgubili svojo identiteto in tako sami prispevali, da je sekularizacija postala množična. Drugi vatikanski koncil je res govoril o avtonomiji zemeljskih stvarnosti, vendar ne v smislu kakšne avtonomistične vizije človeka in sveta, ki pušča ob strani človekovo religiozno razsežnost in osebno vero v osebne Boga, saj bi s tem zanikal eno izmed bistvenih dimenzij človeka, poleg njegove individualnosti in družbenosti. Danes je ta poizkus avtonomističnega pogleda na človeka, ki išče svoj lastni temelj in smisel v samem sebi že presežen z novim krikom po religioznem in po svetem.

Na podlagi te bežne analize stojimo tako najprej pred vprašanjem, kdo je veren laik, kakšen je odnos med različnimi udi enega in istega Kristusovega telesa Cerkve in kakšen je kristjanov odgovor na kulturne in družbene spremembe danes?

## 1. Kristusu in njegovi Cerkvi zvesti verniki

Beseda laik<sup>3</sup> še vedno povzroča določene težave in nesporazume, saj je obremenjena s pomeni, kot so, neznanje, nesposobnost in nekompetentnost človeka na določenem področju. V glavnem bomo ostali pri tej terminologiji, včasih pa bomo za laike uporabljali besedo verniki. Sicer pa bo vsebinska razčlenitev identitete krščanskega laika posredno pomagala, da ta pojem razbremenimo njegovega slabšalnega prizvoka.

Drugi vatikanski koncil razume pod imenom laik vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, to se pravi, da so to verniki, »ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu« (C 31). Ta opredelitev laika ima svoj teološki temelj v zakramentu sv. krsta in v svetopisemski prisposodbi o trti, ki jo najdemo tako v starozaveznih tekstih kakor v Novi zavezi, še posebej v Jezusovem poslovnem govoru. Medtem ko Stara zaveza govori o božjem ljudstvu kot o trti (Jer 2,21; Ez 19,10; Iz 5,1—7), Jezus uporablja to prisposodbo, ko govori o božjem kraljestvu (Mr 12,1). Apostol Janez pa ima prisposodbo trte za Jezusa, ki je prava trta, mi pa smo njegove mladike (Jan 15,1) (PASOKL 8). Drugi vatikanski koncil gre še en korak naprej in govori o trti in mladikah, ko pojasnjuje skrivnost Cerkve, in pravi: »Kristus je prava vinska trta, ki daje življenje in rodovitnost mladikam, to je nam, ki po Cerkvi v njem ostanemo in ki brez njega ne moremo ničesar storiti (Jan 15, 1—15).<sup>4</sup> Cerkev je naposled evangeljska trta. Je skrivnost, kajti ljubezen in življenje Očeta, Sina in Svetega Duha sta popolnoma zastonski dar, po katerem smo rojeni iz vode in Duha (Jan 3,5), poklicani, da bi zaživel v skupnosti z Bogom in jo naredili navzočo, prisotno v zgodovini (misijonsko poslanstvo): 'Tisti dan' pravi Jezus, 'boste spoznali, da sem jaz v Očetu in vi v meni in jaz v vas' (Jn 14,20)« (PASOKL 8).

Lahko končamo z apostolsko spodbudo, »da se identiteta krščanskih laikov razodeva samo znotraj skrivnosti Cerkve kot skrivnostne skupnosti«. Tu se razodeva pravo dostojanstvo laikov. Znotraj konteksta tega dostojanstva se potem lahko opredeljuje poklicanost laikov in njihovo poslanstvo v Cerkvi in v svetu (PASOKL 8).

Krst je v tradiciji Cerkve vedno pomenil tisti zakrament vere, ki je nekakšen vstop v krščansko življenje in temelj celotnega krščanstva. Saj nas »krst prerodi za življenje božjih otrok, nas zedini z Jezusom Kristusom in z njegovim telesom, ki je Cerkev, nas mazili v Svetem Duhu in nas napravi za duhovna svetišča« (PASOKL 10). Kakor je Oče izrekel ob Jezusovem krstu besede: »Ti si moj ljubljeni Sin, zelo sem te vesel« (Lk 3,22), tako jih ponovi nad vsakim krščencem in ga pridruži svojemu Sinu. Krščeni je tako Kristusov brat. Kot »sinovi v Sinu« pa so krščeni tudi Kristusovi udje in udje telesa Cerkve. Jezus nas je pridružil svoji smrti, da bi nas pridružil vstajenju (Rim 6, 3-5). Gre za skrivnostno edinstvo med Jezusom in njegovimi učenci, ki je podobna edinstvu med Očetom in Sinom in Svetim Duhom. Sveti Duh »mazili« krščenca, vtisne mu svoj neizbrisni pečat (2 Kor 1,21-22) in ga naredi za duhovni tempelj oziroma ga napolni s sveto božjo navzočnostjo zaradi združitve in potrditvi v Jezusu Kristusu.

Po tem duhovnem »maziljenju« lahko kristjan po svoje ponavlja Jezusove besede: »Gospodov Duh je nad menoj, kajti Gospod me je mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim, da jetnikom prinesem oproščenje in slepim vid, da zatirane pustim na svobodo in napovem leto Gospodovega usmiljenja« (Lk 4,18-19). Ker smo krščeni z izlitem krstne in birmanske milosti, smo deležni Kristusovega poslanstva Mesije in Odrešenika. To je deležnost v trojni Kristusovi službi, ki pomeni tudi krščansko novost ali specifikum.



Verniki so najprej deležni Kristusove duhovniške službe, za katero je Jezus sam sebe podaril na križu in se neprestano daruje pri sveti daritvi v Očetovo slavo in za odrešenje sveta. S tem, ko se krščeni včlenijo v Jezusa Kristusa, so združeni z njim in njegovo žrtvijo, ko žrtvujejo sami sebe v vseh svojih dejavnostih (Rim 12, 1-20). Koncil tako pravi o krščanskih laikih, da »vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Pet 2,5). V obhajanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki pobožnosti darujejo Očetu. Tako kot povsod dejavni božji čistilci, tudi svet sam posvečujejo Bogu« (C 34). Duhovniška služba je torej predvsem daritvena služba, je služba žrtvovanja.

Delež krščenih pri Kristusovi preroški službi, ki je v njegovem pričevanju in v njegovi besedi, s katero je oznanjal božje kraljestvo, zavezuje laike, da sprejemajo evangelij z vero, ga oznanjajo z besedo in deli ter brez pomišljanja pogumno razkrinkavajo zlo v svetu. Laiki, združeni s Kristusom, »velikim prerokom«, in potrjeni v Svetem Duhu, so priče vstalega Kristusa. Verniki so deležni tako nadnaravne vere Cerkev, ki se ne more motiti v verovanju, deležni pa so tudi milosti besede. Poleg tega so poklicani, da pokažejo v vsem sijaju novost evangelija v vsakdanji družinski in družbeni praksi. Sredi nasprotovanj sodobnega sveta naj pogumno in potrpežljivo izražajo svoje upanje v večno slavo vsega božjega stvarstva (prim. C 34).

Verniki so od Kristusa poklicani v službo za božje kraljestvo in njegovo razširitev v zgodovini. Pri tem gre za vodstveno službo. Krščansko kraljevanje pomeni predvsem duhovni boj nad kraljevanjem greha, pomeni služenje drugim v ljubezni in pravici (prim. Mt 25,40).

Posebej pa so laiki poklicani, da povrnejo stvarstvu njegovo prvotno vrednost. To pomeni, da urejajo stvarstvo v smislu skupne blaginje za vse ljudi. Tako sodelujejo pri izvrševanju službe, s katero vstali Kristus želi pritegniti vse stvari k sebi in jih tako podvreči Očetu, da bi bil Bog vse v vsem (Jan 12,32; 1 Kor 15,28).

Delež v trojni Kristusovi službi je krščanskim laikom zagotovljen s krstom, birmo in evharističnim življenjem. Konkretno pa se ta trojna služba kaže v kristjanovi temeljni drži, ki je služenje vsem v vsem, kar je hkrati pričevanje na podlagi evangelija in zmagovanje nad vsemi oblikami zla na vseh področjih človekovega delovanja. Ker pa ta deležnost izhaja iz cerkvenega občestva, ga je potrebno tudi živeti in uresničevati v občestvu in za rast občestva.

## 2. Eklezialna narava poslanstva laikov

Identiteta vernega kristjana je izrazito eklezialna. Posinodalna apostolska spodbuda govori o občestvenosti ali »communio« kot ključu za razumevanje vernikovega poslanstva v svetu. Gre za osrednjo idejo II. vatikanskega koncila, s katero skuša koncil zajeti tako vertikalno kot horizontalno razsežnost Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa. V bistvu gre za skupnost z Bogom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. To skupnost imamo v božji besedi in v zakramentih. Krst je vstop, izvir in temelj skupnosti Cerkev. Evharistija je vir in vrh celotnega krščanskega življenja (C 11). Ustvarja skupnost Kristusovega evharističnega telesa, to je, gradi notranjo skupnost vseh vernih v Kristusovem telesu, ki je Cerkev (1 Kor 10,16). Papež Pavel VI. je dan po koncilu dejal vernikom: »Kaj hočemo reči z besedo občestvo? Katekizem govori o občestvu svetih. Cerkev je občestvo svetih, ki pa pomeni dvojno življenjsko soudeležbo: včlenitev kristjanov v Jezusovo življe-

nje in pa širjenje iste ljubezni med vsemi verniki na tem in drugem svetu. Edinost s Kristusom in v Kristusu; edinost med kristjani v Cerkvi.«<sup>5</sup>

Communio — skupnost — občestvo, je človekova prastara stvarnost in težnja. Že prve strani v Svetem pismu nam govorijo o človekovem hrepenenju po skupnosti (Gen 2,18). Antična filozofija opredeljuje človeka temu ustrezno kot zoon politikon, kot družbeno bitje, ki je tako materialno-telesno kakor duhovno-kulturno naravnano in odvisen od drugih. Človek je bitje, ki lahko samo v polisu, v skupnosti najde svojo polnost in uresničenost.

Po propadu stare individualistične družbe po prvi svetovni vojni se je porodila ideja kolektiva kot odgovor na preteklost. Zahteva po skupnosti, po občestvu, je postajala vse bolj glasna. Danes doživljamo nekaj podobnega, ko je konec stare kolektivistične rešitve. Odpor do okostenelih oblik institucionalnega življenja in do vsake institucionalizacije je živo navzoč tudi v Cerkvi. V Cerkvi veliko govorimo o bazičnih skupinah, temeljnih občestvih in malo ali neradi o Cerkvi. Poleg tega pa na socialno-kulturni ravni opažamo izrazito navzočnost individualističnih, egoističnih in brezbriznih drž. Zaradi vsiljenega kolektivismu so ljudje postali privatisti in brez pravega čuta za solidarnost in karitativnost. Priče smo novega neoliberalističnega vala. Problem občestvenosti se tako na novo postavlja, kakor se je že med obema vojnama in po II. vatikanskem koncilu. Mladinska gibanja pred drugo svetovno vojno so bila znanilci koncilске pomladi. Ko je koncil sprejel pojem communio kot enega izmed osrednjih pojmov za razumevanje Cerkve, je dejansko sprejel tisto, kar so verniki živeli. To je bil tudi odgovor koncila na potrebe časa. Ta potreba pa še zdaleč ni izčrpana. Zgodovinski poizkusi individualizma in kolektivismu so namreč pokazali, da se občestvenosti ne da graditi zgolj na človeških temeljih in s človeškim prizadevanjem. To je vedel že Romano Guardini, ki je dejal, da se Cerkev prebujala v dušah ljudi. S tem pa je prestavljen poudarek z zunanjega institucionalnega vidika, na notranji osebnostni vidik. Cerkev ni najprej institucija, ampak smo Cerkev najprej mi, živi ljudje, v katerih in po katerih deluje Sv. Duh. Poudarek na Cerkvi, ki smo mi in ki živi v prvi vrsti v naših srcih, je našel svoje mesto v pojmu Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Cerkev je tako Kristusova navzočnost med nami, njegova realna prisotnost, ker je on njen temelj, njen vedno novi temelj, tako v preteklosti kot sedanjosti in v prihodnosti. Kristus je navzoč v srcih ljudi in iz tega raste nova Cerkev. Zato je koncil začel svoj dokument o Cerkvi z besedami: »Kristus je luč narodov«.

Ta notranji vidik Cerkve je dopolnjen z zunanjim, ki izhaja iz notranjega, in to je skupnost v Cerkvi. »Cerkev raste od znotraj navzven in ne obratno. Predvsem pomeni najbolj intimno občestvo s Kristusom; oblikuje se po molitvenem in zakramentalnem življenju, po temeljnih držah vere, upanja in ljubezni.«<sup>6</sup> Koncil je skušal s pomočjo bibličnih podob osvetliti skrivnost Cerkve kot občestva, zato je uporabljal pojme, kot so: ovčji hlev, polje ali božja njiva, božja zgradba, sveti tempelj, božja družina, nevesta, sveto mesto, predvsem pa zavzema v vseh dokumentih pomembno mesto Pavlov pojem telesa. Po svoje pa koncil prevzema tudi pojem božjega ljudstva: »Vendar je Bog hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (C 9). Zato ne moremo pravilno razlagati cerkvenega občestva samo s sociološkimi in psihološkimi pojmi. Cerkev kot občestvo je novo ljudstvo, je mesiansko ljudstvo, je ljudstvo, ki ima za »svojo glavo Kristusa,... za postavo ima novo zapoved ljubiti tako, kot nas je on ljubil... Za cilj ima naposled božje kraljestvo... in je postavljeno od Kristusa v življenjsko skupnost, skupnost ljubezni in resnice« (C 9). Vez, ki člane te skupnosti povezuje med seboj, je vez Sv. Duha in ne vez krvi in mesa.

Sintezo Pavlovega nauka o Kristusovem mističnem telesu najdemo v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Kakor vsi udje človeškega telesa, čeprav jih je mnogo, sestavljajo vendarle eno telo, tako ga tudi verniki v Kristusu (1 Kor 12,12). Tudi v zgradbi Kristusovega skrivnostnega telesa obstaja različnost udov in opravi. En Duh je, ki v korist Cerkve razdeljuje svoje raznovrstne darove v skladu s svojim bogastvom in s potrebami služb (1 Kor 12,1-11). Med temi darovi se odlikuje milost apostolov, katerih oblasti sam Duh podreja tudi karizmatike (1 Kor 14). Isti Duh sam po sebi in s svojo močjo ter z notranjim medsebojnim povezovanjem udov zedinja telo ter prebuja in razvema ljubezen med verniki. Zato, če en ud trpi, trpe z njim vsi udje; če je en ud v časti, se z njim vesele vsi udje« (1 Kor 12,26) (C 7).

Eklezialna skupnost je torej dar, velik dar Sv. Duha, ki bi ga naj verniki sprejeli s hvaležnostjo in ga živeli s čutom odgovornosti. To se uresničuje prek njihovega aktivnega življenja v Cerkvi in v življenju sredi sveta.

Verni laik se ne more zapreti vase, tako da bi se duhovno izoliral od svojega vernega občestva, ampak mora živeti v stalnem izmenjavanju izkušenj z drugimi, z živim čutom za bratstvo, z zavestjo enakega dostojanstva vseh in s prizadevanjem, da bi obrodil sad z vsemi skupaj na podlagi neskončnega daru, ki ga je skupaj z drugimi prejel kot dediščino. Gospodov Duh daje laikom svoje darove in karizme, jih vabi k različnim službam in nalogam, jih spominja, kakor spominja druge, da vse to, kar posameznega laika razlikuje od drugih ni nekaj več na dostojanstvu, ampak posebna in dopolnjujoča usposobljenost za službo. Tako karizme, službe, naloge in zadolžitve vernega laika obstajajo v občestvu in za občestvo. To so komplementarna bogastva, ki bi naj služila vsem pod modrim vodstvom pastirjev.<sup>7</sup>

Za rast Kristusove Cerkve daje Sv. Duh dvojni dar, to je dar služb in dar karizem. Glede razlikovanja med službenim in skupnim duhovništvom in iz tega izhajajočih služb sinoda o laikih in apostolska spodbuda nista dali zadnjega odgovora.<sup>8</sup> Jasno pa je sinoda pokazala, da je posebno področje dejavnosti za vernike »svet politike, socialnosti in gospodarstva; a tudi znanosti in umetnosti, mednarodnega življenja in sredstev družbenega obveščanja; prav tako druge stvarnosti, ki so evangelizaciji posebno odprte, kakor so ljubezen, družina, vzgoja otrok in mladine, strokovno delo, trpljenje«.<sup>9</sup> Primarno področje za laični apostolat je tako svet, v vseh njegovih razsežnostih.

### 3. Duhovnik v službi za službe

V problem skupnega duhovništva in posebnega duhovništva se ne bomo kaj več spuščali, izhajamo pa iz prepričanja, da so službe v Cerkvi različne in da bodo tudi takšne ostale, saj ima vsaka služba svojo določeno posebnost.

Jezus Kristus, pravi Bog in pravi človek, je osnovna resnica našega verovanja, ki v sebi vključuje vse drugo, brez dvoma tudi duhovnikovo poslanstvo. Tukaj nam ne gre za obsežno kristološko razpravo, ki se je v sodobni teologiji vrtela okrog te temeljne resnice. Eno pa nam mora biti jasno: če bi bil Jezus Kristus samo človek, potem bi nam lahko dal samo to, kar je človeško. Kolikor pa bi Jezus Kristus ne bil pravi in popolni človek, nam v vsem enak razen v grehu, nas tudi Bog ne bi mogel doseči po njem v naši človečnosti. Potem bi odrešenje ostalo abstraktno, prazno in puhlo. Samo celovit Jezus Kristus, Jezus zgodovine in Kristus vere je lahko temelj našega upanja. Celoviti Jezus Kristus je skrivnost, o kateri moramo pričati. Kdor bi se tega izogibal, bi se izogibal temelja krščanstva in bi zasenčil to, kar krščanstvu daje čar.

Jezus Kristus je edini srednik med Bogom in človekom in je tudi edini duhovnik Nove zaveze. Vsi duhovniki imajo samo delež v njegovem duhovništvu. Tako nam je danes spet bolj jasno, kot nam je bilo v preteklosti, da imajo v Kristusovem duhovništvu delež vsi krščeni in birmani. Vsi skupaj sestavljamo duhovniško božje ljudstvo, v katerem so številne in različne karizme. Posebno duhovništvo, ki temelji v svetem redu, služi po pismu Efežanom za to, da se sveti usposobijo za opravljanje svojega poslanstva (Ef 4,12). Gre za službo drugim službam, za službo, ki jo izvršujejo v imenu Jezusa Kristusa. Duhovnik bi naj svoje občestvo usposobil za službo s tem, da posedanja Jezusa Kristusa kot temelj in kriterij občestva.

Bistvo zakramenta svetega reda je tako v tem, da po polaganju rok in molitvi podarja posebno enakost in podobnost z Jezusom Kristusom. S tem pa je izraženo javno in službeno znamenje, pričevanje za Jezusa Kristusa, ki se kaže v službi za druge službe. Zakrament sv. reda usposobi duhovnika enkrat za vselej, da govori in dela v imenu Jezusa Kristusa. Kolikor to prav razumemo, ne gre za utemeljevanje kakršnekoli moči. Kajti govoriti in delati v imenu Jezusa Kristusa najprej pomeni, da je potrebno delati in govoriti po njegovo. To pomeni, da Jezusa ne posedanjimo samo z dejanji službenega duhovništva, ampak tudi s svojim življenjskim pričevanjem. Duhovnik je tako v prvi vrsti služabnik Besede, in to božje besede, pri tem pa je vedno v središču oznanilo križanega in vstalega Kristusa. Sodobni človek je namen tega oznanila, ne pa merilo. Oznanjati pa pomeni posredovati sadove lastne kontemplacije. Prihodnost bo iz nas naredila diletante na vseh drugih področjih razen na področju oznanjevanja božje besede. Tu lahko ostanemo specialisti, če jo bomo meditirali in študirali.

Drugi vidik duhovniške službe je služba zakramentom, ki so utelešena božja milost. Zakramentalna služba je služenje ljudem v njihovih ključnih življenjskih okoliščinah. Njena učinkovitost pa gradi občestveno življenje, ki prebuja vero, upanje in ljubezen.

Tretji vidik duhovniške službe je vodstvena služba ali pastirska oz. pastoralna služba. Duhovnikova dolžnost je, da zbira občestvo in ga gradi ter ga vodi po modelu dobrega pastirja, ki da življenje za svoje. Duhovnik mora skrbeti, da se uresničuje to, kar je storil Bog, ki brezpogojno sprejema vsakega človeka po Jezusu Kristusu. V občestvu je potrebno vzpostaviti prostor bratstva in človečnosti, kjer je vsakdo sprejet s svojimi nalogami in talenti. Zato mora duhovnik karizme odkrivati in jih spodbujati, jih opogumljati in jim omogočati prostor za delovanje ter jih vključevati v celotno telo. Duhovnikova vloga je pastirska, to je pastoralna vloga v izvirnem pomenu. Vodenje občestva pa je duhovna služba, ki jo duhovnik vrši po besedi, po obhajanju zakramentov, posebej še evharistije kot zakramenta edinosti. Končno pa se občestvo vodi po osebnem pričevanju, kajti Bog se bliža človeku po človeku. Pastoralna služba kot analogija Jezusovi pastirski službi zahteva celega človeka. Zato mora biti duhovnik najprej duhovni človek, ki ustvarja prostor za delovanje Sv. Duha. Življenje po Duhu pa pomeni življenje iz vere, upanja in ljubezni, iz zaupanja v moč molitve. To končno pomeni tudi žrtev, odpoved in trpljenje.

Dalje je duhovni človek tudi človek sveta in zanj. Duhovni človek je poklican, da je pozoren na znamenja časov, da prisluhne različnim duhovom časa. S pomočjo vprašanj časa lahko določene razsežnosti evangelija bolje dojame ter tako oznanja primerno konkretni situaciji in potrebam. K temu spada tudi duhovnikovo prizadevanje za človeka vreden družbeni red in socialno pravičnost, to je pa bistvena vsebina starega benediktinskega reka, ki je temelj evropske kulture: ora et labora. Včasih so rekli, da mora teolog v eni roki nositi brevir v drugi pa časopis. K duhovnikovemu poslanstvu spada prizadevanje za vzgojo in kultiviranje ljudi.

Duhovnik s svojim delom služi ljudem za službe, ki jih ljudje opravljajo v svetu na krajih, do koder duhovnik ne pride.

Čas, ki prihaja, na novo zastavlja vprašanja o smislu življenja in o Bogu. Pogosto zgolj horizontalno sociološko in politično pojmovanje evangelija v zadnjih desetletjih je mimo. Vse bolj se zdi, da se kmalu ne bomo smeli pritoževati, da ni dovolj zanimanja za vero. Problem, ki bo nastal, je, ali bo Cerkev — to pomeni mi, sposobna verodostojno in prepričljivo odgovarjati na prebujena religiozna vprašanja in religiozno pomlad tudi eklezialno osmisliti. Nove pastoralne naloge zahtevajo intelektualno in duhovno budnost. Potreben je pogum, da odgovorimo na nova in nenavadna vprašanja. Predvsem pa se moramo zavedati, da so v ospredju vprašanja vsebine, ne metode. Poleg tipično duhovniških služb, kot sta oznanjevanje in delitev zakramentov, je dolžnost duhovnikov, redovnikov in redovnic, da delamo za vzgojni, socialni in kulturni dvig božjega ljudstva. Pri tem se seveda posebej zastavlja vprašanje naše vloge v političnem in javnem življenju.

#### 4. Družbena angažiranost laikov in duhovnikov

Posinodalna apostolska spodbuda o laikih pravi, da je politika eno najpomembnejših področij, kjer bi moral pričevati kristjan laik. V politiki namreč gre za odločitve, ki imajo izredno velik vpliv na sedanost in prihodnost človeškega življenja, celotne skupnosti in narodov. Sodelovanje v politiki je služba za skupnost, da bi bilo skupno dobro razdeljeno med vse ljudi, da bi to bilo tudi storjeno v pravičnosti in miru in da bi države vodili v soglasju z evangeljskimi načeli. Evangelij nam daje luč in motive za pravilno sodelovanje v politiki. Dokument tudi pozitivno opredeljuje politiko kot »mnogovrstne oblike gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega... Skupna blaginja pa je vsota vseh tistih pogojev za družbeno življenje, ki so potrebni, da morejo posamezniki, družine in združenja čim bolje in čim lažje doseči lastno popolnost« (PASOKL 42).

Vendar to sodelovanje zahteva predhodno vzgojo in pripravo za to, da bi znali razumeti prave namene v vsakem trenutku odločanja. Pri tem je zelo pomembno, da se upoštevajo različne strukture vladanja in se ve, kako se z njimi komunicira, da bi se uveljavilo čimveč pravičnosti. Pri tem je odločilnega pomena, kako pojmujeemo odnos med Cerkvijo in državo. Potrebno je jasno razlikovati med tem, kar kristjan dela v svojem imenu ali v imenu kakšnega združenja, od tega, kar dela v imenu Cerkve. V prvem primeru ga vodi krščansko oblikovana vest, v drugem primeru pa mora poleg tega najtesneje sodelovati z duhovnimi pastirji. Cerkve v nobenem primeru ne smemo enačiti z državno skupnostjo ali je povezovati s katerokoli družbeno ureditvijo. Hkrati pa so krščanski laiki danes postavljeni pred zahtevo in odgovornost, da »pričujejo za tiste človeške in evangeljske vrednote, ki so najbolj notranje povezane s politično dejavnostjo, kot so svoboda in pravica, solidarnost, zvesto in nesebično delo za dobro vseh, preprost način življenja, večja ljubezen do ubogih in odrinjenih«, predvsem pa jih mora pri izvrševanju politične oblasti voditi duh služenja (PASOKL 42). Politično angažiranje kristjana upravičuje samo duh služenja, ki lahko povrne ugled poklicnim politikom. Prav na podlagi služenja lahko tudi razlikujemo med pravo politiko in njenimi deformacijami. Politika, ki si ne prizadeva, da bi bile njene akcije razvidne kot dejanja za skupno dobro, je na najboljši poti, da prebudi pri ljudeh nepripravljenost za politično delovanje. Od preglednosti in prozornosti političnega delovanja je odvisna zainteresiranost ljudi za družbeno življenje. Preglednost delovanja pa je mogoča, če se deluje iz postavke - vse za skupno dobro. Apostolska spodbuda tako

izrecno pravi: »Očitki stremušstva, malikovanja oblasti, sebičnosti in korupcije, ki so jih neredko deležni oblastniki, poslanci v parlamentu, vladajoči razredi, politične stranke, kakor tudi razširjeno mnenje, da je (politika p.a.) nujno moralno nevarna, niti najmanj ne opravičujejo kristjanov, da bi skeptično zavračali javno delovanje« (PASOKL 42). Drugi vatikanski koncil pa je več kot jasen, ko pravi, da je »v očeh Cerkve trud tistih, ki se ljudem v korist žrtvujejo za dobro države in sprejemajo bremena te službe, vreden vse hvale in spoštovanja« (CS 75). Apostolska spodbuda govori celo o političnem delovanju kot o krepostnem delovanju za pravičnost, v kateri je potrebno vzgajati vse ljudi.<sup>10</sup>

Potrebno je, da se laiki angažirajo v politiki, vsak pač ustrezno svojim sposobnostim in možnostim. Kristjan laik mora imeti aktivno skrb, tako pri uporabi glasovanja kakor z osebnim angažiranjem, za to, da bi se z vsemi pozitivnimi sredstvi uveljavljale človeške in krščanske vrednote, da bi bile priznane, in da bi jih dosledno uresničevali. Za to nalogo pa je potrebno oblikovanje vesti na podlagi socialnega nauka Cerkve, ki vsebuje temeljne principe, kriterije pravičnosti in praktične napotke. Ta nauk je seveda dinamičen, prilagodljiv razmeram in krajem. Posebna dolžnost kristjanov laikov je, da se zavzemajo za človekove pravice, prav tako pa je njim pridržana pravica svobodnega političnega organiziranja in strankarskega delovanja. Pod posebno točko (23) pravi dokument, naj se kristjani borijo za svobodo veroizpovedi in za svobodno politično delovanje.

Za takšno delovanje pa se je potrebno navdihovati v družbenem nauku Cerkve in spremljati življenje Cerkve. Pri tem pa je potrebno sodelovanje in spremljanje krščanskega občestva in njegovih pastirjev, saj je tudi družbeno delovanje kristjana potrebno razumeti na podlagi krsta in znotraj občestva — *communio* (PASOKL 42). Končno pa tudi Zakonik cerkvenega prava od 225. kan. do 227. kan. govori o laikih in njihovi dolžnosti ter pravici, ki izhaja iz krsta in birme, da »imajo na splošno, posamezni ali povezani v združenje« posebno dolžnost, »da vsak po svoji zmožnosti časno ureditev stvari prepojijo in spolnijo z evangelijskim duhom«, pri čemer morajo biti »pozorni na nauk, ki ga oznanja cerkveno učiteljstvo, vendar naj se varujejo, da bi v domnevah ne prikazovali svojega gledanja kot nauk Cerkve«.

V primerjavi s temi kanoni, ki so namenjeni laikom, pa pravi kan. 285 v tretjem členu, da je klerikom »prepovedano sprejemati javne službe, ki so združene z izvrševanjem civilne oblasti«. Kan. 287 pa nadaljuje: »Kleriki naj si vedno kar najbolj prizadevajo za ohranitev na pravičnosti temelječega miru in slege med ljudmi.

Dejavno naj ne sodelujejo v političnih strankah in vodenju sindikalnih združenj, razen če po presoji pristojne cerkvene oblasti to zahteva varovanje cerkvenih pravic ali pospeševanje skupne blaginje.«

Iz teh sorazmerno skopih zakonskih določil je razvidno, da Zakonik cerkvenega prava razlikuje med različnimi nivoji družbenega delovanja. Vsako prizadevanje za pravičnost in mir namreč nujno vključuje tudi družbeno angažiranost klerikov in s tem vedno tudi določeno politično angažiranje v smislu skupnega dobrega. V izjemnih primerih kanon celo dopušča, da pristojna cerkvena oblast pooblasti duhovnika za politično delovanje, če je to v interesu Cerkve oz. skupne blaginje.

Prav tako pa kanon, ki govori o laikih in njihovem družbenem delovanju, posebej določa, da to delovanje izhaja iz zakramenta sv. krsta in birme in da je vodilo njihovega delovanja evangelijski duh. Ker smo ugotovili, da so kleriki v službi tistih služb, ki jih izvršujejo laiki, je razumljiva dolžnost klerikov, da oznanjajo, kakšne življenjske posledice izhajajo iz kristjanovega zakramentalnega življenja

in iz poslušanja božje besede tudi tedaj, kadar gre za politično delovanje. Še več, laiki so dolžni spoznavati nauk cerkvenega učiteljstva o družbenih stvareh in ga upoštevati. Duhovniki pa moramo ta nauk posredovati in vse storiti, da bi kristjani delovali iz evangeljskega duha tudi v družbi in še posebej v politiki, gospodarstvu, kulturi, socialni, šolstvu in drugod. Na področju vzgoje, izobraževanja in osveščanja smo duhovniki laikom dolžni nuditi vso pomoč in podporo. Poleg duhovnega vodstva, ki spada k bistvu duhovniške službe, je naša naloga, da s pomočjo posebnih struktur in institucij naredimo vse, da bi verni kristjani lahko v duhu evangelija delovali na vseh družbenih področjih brez izjeme.

Kar pa zadeva delovanje v združenjih in gibanjih, ki imajo natančno določene politične namene, pa nam kanon jasno odsvetuje sodelovanje. Ko se gibljemo na praktično operativni ravni političnega delovanja, takrat tam ni mesta za klerike, razen omenjenih izjem, ki pa niso stvar zasebne pobude. Lahko bi povzeli: kleriki neposredno ne smejo delovati v politiki, posredno pa morajo, kolikor hočejo zvesto oznanjati Jezusovo veselo oznanilo, ki ima za namen božje kraljestvo, to pa hkrati vključuje tudi politično dimenzijo, katere temeljna razsežnost je določena razdalja do vsega zgodovinskega in svetnega, torej tudi do politike. Cerkev kot institucija in kleriki kot njeni predstavniki se tako političnemu delovanju v najširšem smislu te besede ne morejo in tudi ne smejo odtegniti. Kolikor vera odgovarja na bistvena vprašanja človekovega življenja, toliko vključuje tudi vsa posamezna delna vprašanja našega bivanja, v to pa spada tudi politika. Ko se govori o tem, naj se Cerkev ne vmešava v politiko, se dejansko največkrat govori iz pozicije politične moči, ki si je politiko prilastila kot izključno svojo domeno. Prav tisti, ki so in še vedno radi opozarjajo Cerkev, do kod sme in do kod ne, so sami pridno snubili predstavnike Cerkve za svojo politično opcijo. Zgodovinska izkušnja nam govori, da si je vsaka oblast prizadevala pridobiti Cerkev na svojo stran, zahtevala je njeno lojalnost, ker se je zavedala njene moralne avtoritete, saj ji lahko pomaga ali pa onemogoča vladati. Prav tako pa se je Cerkev vedno znova znašla v skušnjavi, da bi paktirala z oblastjo zaradi svojih koristi, v primerjavi z nujnim sodelovanjem z oblastjo zaradi obče blaginje.

Glede na razmere, v kateri smo danes, mislim, da je pri našem delovanju potrebno upoštevati naslednje vidike:

1. Duhovniki, redovniki in redovnice ne spadamo med člane katerekoli politične organizacije ali stranke.
2. Naše sodelovanje v družbenopolitičnih ustanovah skupnega pomena mora imeti mandat pristojnega ordinarija.
3. Stanovska organizacija z nujnimi političnimi posledicami ne more delovati brez soglasja pristojnega ordinarija.
4. Laiki so dolžni delovati v družbenopolitičnem smislu ustrezno svojim strokovnim in človeškim sposobnostim.
5. Cerkev je dolžna z vsemi razpoložljivimi sredstvi pomagati svojim vernikom, da bi bilo njihovo družbeno delovanje čimbolj v skladu z evangelijem in socialnim naukom Cerkve.
6. Cerkev je dolžna samoiniciativno prirejati različne oblike izobraževanja za tiste vernike, ki želijo kot kristjani delovati v različnih družbenih plasteh.
7. Cerkev je dolžna kritično presojati javno delovanje vseh ljudi, še posebej pa kristjanov, in se tudi javno distancirati od njih, če njihovo delovanje ni mogoče etično upravičiti.
8. Laiki so svobodni, ko izbirajo in iščejo duhovno-etično pomoč pri duhovnikih, redovnikih in redovnicah. Mi pa smo jim po svojih močeh dolžni dati odgovo-

re, ki so v skladu z razodetim naukom Cerkve in še posebej z družbenim naukom Cerkve.

9. Duhovniki so dolžni aktivne kristjane v družbenem življenju spominjati na temeljno evangelijsko zahtevo, ki je služenje, tudi ko se upravlja z oblastjo.

10. Kristjani so dolžni svoje upravljanje z oblastjo izvrševati ne samo javno, ampak tudi z zavestjo, da gre za odgovornost pred Bogom, ki je najtesneje povezana z zakramentalnim življenjem.

## Sklep

Izhajali smo iz prepričanja, da je v naši sekularizirani kulturi identiteta vernega kristjana - laika zbledela in izgubila svojo posebnost oz. specifičnost. Prav sedanje družbene razmere in spremembe v njih pa nas izzivajo k dejavni veri. Najprej smo skušali odgovoriti na vprašanje, kdo je vernik oz. laik. Pri tem izhajamo iz zakramenta sv. krsta, saj smo po njem vsi verni deležni trojne Kristusove službe: duhovniške, preroške in vodniške. To ima vpliv na kristjanovo življenje in delovanje. Glede na različnost služb v enem in istem Kristusovem občestvu — *communio* imajo vsi krščeni različna poslanstva. Drugi vatikanski koncil, za njim pa Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih, poudarjata, da je primarni kraj vernikovega poslanstva sredi sveta, v katerem verniki živijo in delujejo.

Potem ko smo orisali identiteto vernika - laika in pokazali na njegovo posebno poslanstvo, smo iskali odgovor glede odnosa med verniki in duhovniki, še posebej, kadar gre za družbeno oz. politično delovanje vernikov. Na eni strani smo izhajali iz stališča, ki duhovniku prepoveduje oz. omejuje politično delovanje (Kan. 287) v strankah in sindikatih, na drugi pa je jasno, da si duhovniki morajo prizadevati za pravično družbo. Laiki so pri svojem političnem delovanju popolnoma svobodni in jih zavezuje njihova krščansko oblikovana vest (CS 4, 73-76). V desetih točkah smo tako skušali povzeti tiste vidike, ki opredeljujejo odnos med družbeno angažiranimi verniki in duhovniki oz. Cerkvijo kot institucijo.

<sup>1</sup> Prim. Kasper W., *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, 87.

<sup>2</sup> Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih* (PASOKL), CD 41, 4, Ljubljana 1989.

<sup>3</sup> Beseda laikos (iz gr. »laos«) pomeni »množico«, nižji, neizobražen sloj ljudstva v primerjavi z višjim slojem. Pojem se je uporabljal v različnih obdobjih različno. V 3. stol. pred Kristusom se uporablja za stvari in osebe. Laoi so tisti, ki se udeležujejo zborovanj tako v gledališču kakor pri poganskih kultih ter so se tako razlikovali od posvečenih. Profan pomen te besede najdemo tudi v NZ. Judovski prevod SZ v grščino v 2. stoletju po Kristusu uporablja pojem laos za stvari, ki niso posebej posvečene Bogu (1 Sam 21,5; Ez 22, 16; 48,15). V LXX najdemo pojem uporabljen za ljudstvo nasproti duhovnikom in levitom (Iz 24,2; Jer 34,19). Laikos se v krščanski literaturi pred 3. stol. pojavi zelo redko. Prvič še v judovskem pomenu pri Klemenu Rimskem (1 Klem 40,6). Laikos v poganskem pomenu (neuka masa ljudi) ali v judovskem pomenu (niti duhovnik niti levit) NZ ne uporablja. Krščansko ljudstvo pomeni ekklesia (Theou), kristjani so udje krščanske skupnosti. Ta pomen kaže na to, da stvarnosti krščanskega laičnega stanu ni mogoče razumeti samo z vidika razlikovanja od klera. Eden izmed prvih NZ pomenov o laikih govori o tem, da so od Boga poklicani k verovanju, da so dediči božjega Sina in tako tvorijo eklesia. Dalje je govor o tem, da so sveti in da tvorijo sveto duhovništvo in hišo nebeškega kralja, so duhovni tempelj (1 Kor 3,16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 19—22; Hebr 10,21). Ti, ki nekoč niso bili ljudstvo, so postali božja lastnina, kraljevsko duhovništvo (1 Pet 2,9; Ex 19,6; 23,22; Iz 43,20). V NZ ne gre več za razliko med duhovniki in neduhovniki, se pravi za razliko znotraj Cerkve, ampak za razliko med božjim ljudstvom in tistimi, ki temu ljudstvu ne pripadajo, oz. drugače, za razliko med Cerkvijo in svetom. Razlikovanje med »profanim« in »svetim« v NZ pa tudi ni enako razlikovanju med laiki in duhovniki ali leviti, ampak razlikovanju med božjim ljudstvom in tistimi, ki niso božje ljudstvo. Poleg tega pa NZ pozna razlikovanje med čredo in pastirjem (Apd 20,28; 1 Pet 5,3) oz. služabniki božjih skrivnosti (1 Kor 4,1), ki imajo določeno odgovornost do božjega ljudstva (1 Pet 5) ali določeno funkcijo oz. hierarhično mesto (Apd 1,25). Tako je struktura Cerkve razdeljena na stalne službe in na božje ljudstvo. Vsi posve-



čeni služabniki tako dobijo ime klerus in preprosti verniki pomenijo laike. Ta terminologija je uveljavljena od 3. stoletja naprej (Klemen iz Aleksandrije, Tertulijan, Origen, Ciprijan), prim. LThK, Freiburg 1961, Bd.6, 733-735.

<sup>4</sup> Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 6.

<sup>5</sup> Prim. Pavel VI, *Allocuzione del mercoledì* (8. junij 1966), v: *Insegnamenti IV*, Rim 1966, 794.

<sup>6</sup> Prim. Ratzinger J., *L'ecclesiologia del Vaticano II*, L'Osservatore Romano, 27. oktober 1985, 6.

<sup>7</sup> Prim. Janez Pavel II., homilija na slovesni koncelebraciji ob sklepu 7. rednega zasedanja škofovske sinode (30.10.1987), v: AAS 80 (1988) 600.

<sup>8</sup> Prim. PASOKL, 23.

<sup>9</sup> Prim. PASOKL, 23 in Pavel VI., *Apostolska spodbuda o evangelizaciji*, 70.

<sup>10</sup> »Poleg tega ima politika v prid osebe in družbe svojo osnovno orientacijsko smer v obrambi in v pospeševanju pravičnosti kot 'kreposti', za katero je treba vse vzgajati, in kot moralne 'moči', ki podpira uveljavljanje pravic in dolžnosti vseh in vsakogar na podlagi osebnega dostojanstva človeškega bitja« (PASOKL, 42).



Matija Kovačič

## Osnovne zakonitosti ekonomije

V svojem referatu naj bi obrazložil temeljne zakonitosti ekonomije. Omejil se bom predvsem na praktične vidike ekonomske teorije. Imam pa ambicijo razmišljati o ekonomiji tudi z etičnega vidika. Že dalj časa me namreč vznemirja vprašanje odnosa med etiko in ekonomiko. Ne morem se pomiriti s trditvami, ki jih zagovarja večina ekonomskih teoretikov, da se ekonomija dogaja povsem neodvisno od etičnih načel. Saj sta vendar tako ekonomija kot etika utemeljeni v človeškem ravnanju. Skupen jima je prostor, pa najbrž vsaj deloma tudi smoter dogajanja. V obeh primerih gre za odnose med ljudmi, za kvaliteto življenja. Tako bo moje razmišljanje prepleteno tudi z etično razsežnostjo, kolikor pač poznam etiko iz svoje krščanske prakse.

Kaj je pravzaprav ekonomija ali po naše gospodarstvo? Odgovor poskusimo najti posredno z definicijo ekonomike kot znanstvene discipline. Izdajatelj znane Sodobne ilustrirane enciklopedije (v Londonu izšla 1965. leta, v Ljubljani pa prevod 1967. leta) so v zvezku Zdravje in bogastvo zapisali naslednjo definicijo: »Ekonomija je veda, ki preučuje, kako si družba organizira zadovoljevanje svojih materialnih potreb.« Namenoma sem izbral to definicijo, ker se mi zdi, da najbolj nazorno predstavlja bistvo in pravzrok gospodarske dejavnosti. Gospodarstvo je torej proces, ali drugače, je sistem aktivnosti in odnosov, ki ima namen zadovoljevati človeške potrebe. Potrebe — to je tisto, kar ljudje potrebujemo za življenje. Potrebe zadovoljujemo s porabo dobrin, katerih večino mora dandanes človek proizvesti — izdelati. Ker se dobrine porabljajo in ker potrebe naraščajo z večanjem blaginje in s porastom števila prebivalstva, jih je treba vedno znova in več proizvajati. Poraba dobrin torej povzroča in hkrati omogoča proizvodnjo. Pa tudi obratno velja, zlasti kadar gre za nove dobrine, ki so rezultat tehničnega napredka. Dokler npr. pralnega stroja niso izumili, te dobrine nismo mogli uporabljati. Potrebo po pranju smo zadovoljevali drugače. Tako klasična politična teorija.

Na tej točki se mi postavlja vprašanje, kaj je pravzaprav tisto, kar potrebujemo za življenje. Zakaj kdo lahko živi s pestjo riža na dan, pa je ob tem srečen, drugi pa ne more, ne da bi imel vsak dan bogato obloženo mizo, in še se pogosto pritožuje, kako slabo da živi, zakaj kdo vse življenje prebije v zakotni hribovski koči, drugi pa mora vsako leto na potovanja po svetu, zakaj mora kdo premagovati vsakdana pota s kolesom, drugi pa ne more brez mercedesa, zakaj je komu dovolj, da se vsak dan naje in napije, za drugega pa življenje nima vrednosti, če ne more obiskovati gledališča in podobno? Kaj je torej tisto, kar potrebujemo za življenje? V ekonomski teoriji nisem našel zadovoljivega odgovora.

Da bi prišli do njega, je treba — mislim — najprej razčistiti sam pojem dobrine. Dobrine, ki stopajo v gospodarski proces, niso samo materialne narave. Vzemimo znanje, ki postaja vse pomembnejši gospodarski dejavnik, ali glasbo, ki pomeni danes izredno donosno dejavnost in hkrati predmet najbolj široke potrošnje. Gospodarstvo zajema tudi materialno področje človekovega življenja ali kot pravi prof. Trstenjak v svoji knjigi *Temelji ekonomske psihologije* (str. 63) »ekonomsko obnašanje dobiva svoje pobude tudi od drugod, od heterogenih področij, ki sama po sebi nimajo nič opraviti z ekonomijo.« Sprašuje se: »ali je sploh možno imeti kak predmet, ki ne bi mogel postati tudi ekonomska vrednota.« Gospodarsko kot tudi vsakršno drugo človekovo ravnanje ne usmerjajo samo primarne življenjske potrebe. Človek si potrebe, kot pravi Trstenjak prav tam, tudi »umetno ustvarja.« Velikega dela dobrin, brez katerih se zdi, da danes ne moremo, še pred sto leti niso poznali.

Zase razlikujem tri vrste dobrin:

- dobrine, ki omogočajo življenje (hrana, obleka)
- dobrine, ki lajšajo življenje (orodja, stanovanjska oprema)
- dobrine, ki lepšajo življenje (potovanja, kulturne dobrine).

Čim bolj je družba ekonomsko razvita, tem večji delež v potrošnji in proizvodnji imajo dobrine druge in tretje skupine. Čim večji je delež teh v porabi, tem večja je kvaliteta življenja, kakor to danes moderno poimenujemo. Človek po svojem bistvu teži k čim večji kvaliteti življenja. Da bi to dosegel, pa mora več in bolj učinkovito delati, kajti čim višje kvalitete je dobrina, tem več truda je treba vložiti v njeno pridobitev. To načelo dosledno velja na družbeni ravni. Na ravni posameznika ali skupine posameznikov pa si je mogoče zagotoviti večji delež kvalitetnejših dobrin tudi takrat, kadar kdo lahko participira z večjim deležem pri delitvi ustvarjenega družbenega bogastva. To je eden od vzrokov za pojav socialnih razlik v družbi. O tem več kasneje.

Glede na potrebe oziroma dobrine, ki jih potrebujemo ali želimo, smo ljudje zelo različni. Za čim bolj kvalitetne dobrine gre, tem večje so te razlike. Medtem ko se glede potreb po dobrinah prve skupine ljudje skorajda ne razlikujemo (razen kolikor so te razlike geografsko in morda civilizacijsko pogojene), so potrebe po dobrinah tretje skupine izrazito individualno obarvane. Nekomu lepša življenja obiskovanje koncertov, drugemu križarjenje z jahto, tretjemu oblačenje po zadnji modi, četrtemu pornografske predstave, petemu občutek prestižnega družbenega položaja itd. Od kod te razlike? Mislim, da gre za sistem individualnih in družbenih vrednot. Ta je etično in civilizacijsko določen. Ekonomske zakonitosti ne igrajo pri tem nobene vloge. Gospodarstvo bo proizvajalo tiste dobrine, ki jih ljudje potrebujejo oziroma za katere mislijo, da jih potrebujejo, torej tiste, ki jih ljudje iščejo. Za gospodarstvo ni dobrih in slabih dobrin v etičnem smislu. Seveda pa z druge strani sistem vrednot lahko močno vpliva na gospodarski proces. Zato družbeni sistemi, zlasti totalitarni, skušajo tako pogosto prek ideološke indoktrinacije vplivati na sistem vrednot.

Za razumevanje tega odnosa med ekonomijo in etičnim se zdi pomembno vprašanje, od kod v človeku motiviranost za delo — fizično in umsko, ter za napezovanje k vse večji storilnosti tega dela kot tudi za vsakršno drugo ustvarjalnost. Ekonomska teorija lahko utemelji to motiviranost samo z željo ali potrebo po vse večjem dohodku. Toda dohodek ni zadnji namen človekove aktivnosti, dohodek je samo sredstvo za dosegajo ciljev — razen v tistih izjemnih primerih, ko posamezniku bogastvo samo po sebi pomeni vrednoto. Namen je pravzaprav večja kvaliteta življenja. Toda od kod v človeku to hotenje, ki je temeljni generator nje-

govega ravnanja? Mislim, da gre za izrazito človeško držo, ki jo zase poimenujem »Težnja po preseganju materialne določenosti« in ki temeljno določa človeka kot psiho-socialno bitje. Teologi jo v vašem jeziku morda poimenujete drugače. Najbrž je transcendenca ena od oblik v uresničevanju te težnje. Človek kot biološko bitje je namreč izrazito materialno določen, in ker se zaveda sam sebe, ga to ovira v njegovem samouresničevanju, v njegovem učlovečenju. Če Teilhard de Chardin pravi, da svet še ni dovršen, smemo najbrž to reči tudi za človeka. Učlovečenje se še vedno dogaja. Prof. Trstenjak govori o človeku kot bitju prihodnosti. Človek ni samo to, kar je, ampak tudi to, kar bo. Človek s svojim intelektualnim snovanjem, emocionalnim doživljanjem in svojimi željami presega svojo materialno biološko določenost in razsežnost. Trstenjak pravi, da »se s specifično človeško višino srečamo samo tam, kjer nam zgodovinski ostanki pričajo, da so ta bitja s svojim ravnanjem že prekoračila naravne okvire zgolj biološkega obstoja« (Človek bitje prihodnosti, 51). Ta težnja po preseganju materialne določenosti se z razvojem stopnjuje, kar na ekonomskem področju najdeva odsev v pojavljanju in spodbujanju vedno novih potreb, predvsem tistih iz druge in tretje skupine. Žal ta razvoj z vidika krščanske etike ne gre vedno v pozitivno smer. Posameznikom ali skupinam pomenijo vrednote višje kvalitete tudi take dobrine, do katerih je mogoče priti samo s podrejanjem ali oškodovanjem drugih oziroma take, ki služijo zadovoljevanju nizkih gonov v človeku.

Zadovoljevanje življenjskih potreb je torej temeljno gibalno gospodarske dejavnosti. Gospodarski proces pa se odvija v štirih fazah: proizvodnja, menjava, delitev in potrošnja.

**V proizvodnji** dobrin se — kot pravi ameriški ekonomist Samuelson — pred gospodarstvenika postavlja troje temeljnih vprašanj, na katere mora najti odgovor, preden sprejme poslovno odločitev: KAJ, KOLIKO in KAKO proizvajati. Odgovor na prvi dve vprašanji je povezan s problemom zadovoljevanja potreb. Proizvajati je treba tisto, kar ljudje potrebujejo, kajti samo tisto bo mogoče prodati in samo toliko, kolikor ljudje potrebujejo. Toda kako naj npr. tovarna čevljev ve, kakšne in koliko čevljev ljudje potrebujejo? Do te informacije je mogoče priti na dva načina:

1. z načrtovanjem porabe na družbeni (državni) ravni na podlagi nekakšnih potrošnih normativov, katerih kakovostna in količinska raven je odvisna od stopnje gospodarske razvitosti družbe oziroma višine življenjskega standarda. Ta način je osnova za model centralno-planskega gospodarstva, ki so ga izdelali v želah realsocializma in se je izkazal za preveč togega in zato neučinkovitega.

2. Druga pot do informacije KAJ in KOLIKO proizvajati pa je spremljanje povpraševanja. Proizvajati je treba tisto, kar ljudje kupujejo, po čemer torej povprašujejo in pri čemer je zaslužek največji. Praktično uporabno merilo za to odločitev je stopnja donosnosti (rentabilnosti) oziroma profitabilnosti. Kot podjetnik se bom odločal za vlaganje v tisto proizvodnjo, ki mi bo prinesla največji dohodek oziroma dobiček. Tako bo moj proizvodni program najbolj usklajen z družbenimi potrebami. Čim večje je namreč pomanjkanje določenih proizvodov na trgu, tem večji dobiček dosežemo v tej proizvodnji. Ko je proizvodov dovolj ali preveč, njihova cena pade in višina dobička se zmanjša oziroma se lahko pojavi celo izguba. Takrat nadaljnja proizvodnja ni več smotna, ker ni več družbeno potrebna. Ljudje teh proizvodov več ne potrebujejo. Tako deluje model tržnega gospodarstva. Dobiček je torej merilo podjetniške uspešnosti in hkrati skladnosti proizvodnje z družbenimi potrebami. Zato je temeljni namen podjetij ustvariti čim večji dobiček.

Za narodnogospodarsko raven pa to ne more biti edini kriterij. Če bi na tej ravni presojanja uporabljali kot merilo potrebnosti in uspešnosti zgolj dobiček, bi bilo npr. nesmiselno preganjati proizvodnjo in trgovino z mamili, ki prinaša velike dobičke. Spet gre za temeljno vprašanje vrednot. Potrebe ljudi so namreč lahko izkrivljene, socialno patološke, destruktivne. Spet moramo ugotoviti, da je gospodarstvo indiferentno do vrednostnih meril. Z upoštevanjem zgolj ekonomskih zakonitosti ni mogoče preprečiti zadovoljevanja destruktivnih potreb. To je ena šibkih strani tržnega modela gospodarstva. Ustvarjanje čimvečjega dohodka ne more biti edini namen družbenega razvoja. To se nam danes vse bolj očitno kaže.

Kje je izhod iz zadrege? V dveh smereh:

a) Na ravni posameznika, torej gospodarstvenika, ki sprejme poslovne odločitve; ta in edino ta lahko poleg ekonomskih upošteva tudi vrednostna merila.

b) Na družbeni ravni je mogoče ta problem normativno urejati na podlagi političnega konsenza (v demokratični družbi) ali totalitarne politične moči. Pri tem gre v bistvu za prisilno uveljavljanje večinskega ali splošnega interesa pred poslovnim interesom posameznikov. Toda učinkovitost takega urejanja je, kot je znano, omejena.

V obeh primerih se srečujemo z etičnim.

Drugo vprašanje KAKO proizvajati je povezano z gospodarsko uspešnostjo proizvodnje. Temeljno ekonomsko načelo pravi, da je treba s čimmanjšim vložkom sredstev in dela doseči čimvečji učinek. Zato gredo prizadevanja na področju razvoja proizvodnih postopkov (tehnologija) v smeri čimbolj racionalne porabe sredstev, energije in dela, pri tem pa podjetnik zasleduje samo direktna vlaganja in direktne finančne učinke. Zato je zgolj s podjetniškega vidika razumljivo, da si ne dela skrbi, če npr. zaradi uvedbe robotov delavci izgubijo zaposlitev ali če stranski proizvodi onesnažujejo okolje ipd. Šele če bi npr. prispevek za zaposlitev odpuščenih delavcev ali izdatki za sanacijo ekološko škodljivih proizvodnih učinkov postali obvezen element proizvodnih stroškov, bo podjetnik zainteresiran za družbeno ustrežnejšo tehnologijo ali proizvodno smer. To mora zagotoviti družba oziroma država z ustreznimi normativnimi akti. V bistvu gre spet za vprašanje družbenih vrednot.

Dobrine praviloma porabijo drugod, kot jih proizvajajo. Da bi proizvodi prišli od proizvajalca do porabnika, je potrebna posredniška faza, torej **menjava**. To opravljata promet in trgovina (oziroma banke, kadar nastopa denar kot blago). Osnovno vprašanje za gospodarstvenika v tej fazi je »PO ČEM IZDELKE PRODAJATI?« ali z drugimi besedami »KOLIKO JE BLAGO VREDNO?« Drugo ekonomsko načelo pravi, da je blago vredno toliko, kolikor je mogoče zanj iztržiti, za kolikor ga je mogoče prodati. Prodajalec vedno postavi najvišjo možno ceno, za katero še pričakuje, da bo za kupca sprejemljiva, ne glede na to, koliko je blago v resnici stalo. Kakšno ceno bo doseglo, pa je odvisno od razmerja med ponudbo in povpraševanjem. Gre za poznan zakon vrednosti, ki pravi, da cena blaga raste, če je povpraševanje po blagu večje od ponudbe oziroma pada, če je stanje obratno. To je osrednja ekonomska zakonitost, ki ne samo določa vrednost blaga v prometu, temveč usmerja tudi razmestitev (alokacijo) proizvodnih tvorcev — torej naložbe. Kapital za naložbe se seli oziroma močneje usmerja v tiste dejavnosti, za katerih izdelke je povpraševanje večje od ponudbe in so zato zaslužki tam večji. Tako zakon vrednosti samodejno uravnava razvoj gospodarstva v ekonomsko optimalni smeri. Tržni model gospodarstva temelji na delovanju zakona vrednosti. Zakon vrednosti pa deluje popolno samo v primeru, če na trgu vlada svobodna

konkurenca med subjekti (proizvajalci in porabniki). Če proizvajalci z monopolnim povezovanjem obvladujejo obseg ponudbe (npr. ob velikem pridelku kave del pridelkov uničijo ali zadržijo v skladiščih), potem je cena večja, kot bi ustrezalo razpoložljivi količini blaga. Ali drug primer: če država z normativnimi akti zadržuje cene kmetijskih pridelkov pod ravnijo cen, ki bi se oblikovala na prostem trgu, deluje to enako, kot če bi cena padla zaradi prevelike ponudbe. Proizvajalci zmanjšujejo pridelovanje, čeprav blaga ni dovolj. Ta omejitveni dejavnik pri delovanju zakona vrednosti je druga šibka točka tržnega modela gospodarstva. Zato je tudi v tržnem gospodarstvu nujna normativna intervencija države.

Delovanje zakona vrednosti ni nikakršna specifičnost tržnega gospodarstva, ki ga v naših predstavah enačimo s kapitalističnim oziroma meščanskim družbenoekonomskim sistemom. Zakon vrednosti deluje povsod, kjer se dogaja menjava blaga. Deloval je enako v prazgodovinski dobi, ko so še menjavali blago za blago, deloval bo tudi v poindustrijski dobi, ko denar morda ne bo več menjalno sredstvo. Zato mislim, da tržni in centralno-planski ekonomski model nista nikakršno določila takega ali drugačnega družbenoekonomskega sistema. Sta le dva različna — in po dosedanjih izkušnjah tudi različno uspešna — instrumenta za obvladovanje zakona vrednosti in s tem za uravnavanje gospodarskega razvoja. Tržni model je uspešnejši, ker vključuje samodejnost uravnavanja razvoja skozi sproščeno delovanje zakona vrednosti ob hkratnem normativnem zagotavljanju svobodne konkurence (prostega trga). Tudi tržni model gospodarstva ni popoln. Poleg že omenjenih slabosti se npr. tudi informacija o tem, da proizvodnja določenega blaga ni več družbeno potrebna, pojavi šele takrat, ko je tega blaga že preveč, ko je bilo nekaj dela in sredstev (teoretično gledano) že nekoristno porabljeno. Vendar je treba reči, da bolj učinkovitega modela gospodarskega razvoja doslej človeštvo še ni uspelo razviti.

S tem ko smo v menjavi na trgu ugotovili, koliko je blago vredno, pa se odpre naslednje vprašanje: KOLIKO BOMO S TO PROIZVODNJO ZASLUŽILI. Podjetnik mora — po možnosti že vnaprej — ugotoviti, ali se mu proizvodnja splača. Splača se mu takrat, kadar za blago iztrži več, kot je vanj vložil, teži pa za tem, da bo ta razlika čimvečja. Kako je sploh mogoče kaj zaslužiti? Proizvodi so praviloma več vredni kot predmeti in energija, ki smo jih uporabili za njihovo izdelavo. Pravimo, da pridobijo proizvodi v proizvodnem procesu novo vrednost. Ta je rezultat vloženega dela in znanja, ki je samo oblika dela. Nova vrednost je v bistvu dohodek, ki ga s proizvodnjo ustvarimo. Narodni dohodek je skupen dohodek celotnega gospodarstva kakšne družbene skupnosti. Dohodek oz. narodni dohodek, v bistvu torej delo, je izraz blaginje. Ta nova vrednost je namenjena v prvi vrsti pokrivanju stroškov delovne sile, razliko pa predstavlja dobiček. Ekonomsko uspešna je tista proizvodnja, ki zagotavlja nadpovprečen dobiček. Kolikšen je nadpovprečen dobiček? Če deluje trg kapitala, potem lahko rečemo, da dosežemo nadpovprečen dobiček takrat, kadar je ta večji od obresti, ki bi jih dobili, če bi za proizvodnjo potreben kapital naložili v banki. Včasih pa je smiselno proizvajati tudi tedaj, če podjetje posluje brez dobička, da torej zagotavlja le osebne dohodke delavcem (pokriva stroške delovne sile) ali celo — v izjemnih primerih in za krajši čas — če nova vrednost ne pokriva niti predvidenih (ali povprečnih) stroškov delovne sile. Bolje je zaslužiti nekaj kot nič, če ni mogoče proizvajati kaj drugega. Količina dobička je odvisna od konjunktornosti proizvodnje (kako dobro se blago prodaja) in od tega, za kolikšno »plačo« so ljudje pripravljeni ali tudi prisiljeni delati. Čim manjši delež nove vrednosti gre za osebne dohodke delavcev oziroma za stroške dela, tem večji je dobiček.

**Pri delitvi** gre za vprašanje, koliko nove vrednosti bo pripadlo posameznim udeležencem v proizvodnem procesu. To vprašanje ima več razsežnosti:

- koliko od skupnega narodnega dohodka bo odpadlo na posamezne panoge
- koliko dohodka bo šlo za osebne dohodke in koliko za dobiček
- komu pripada dobiček in kako se bo porabil.

Ekonomski teorija pozna dve delitvi: primarno in sekundarno.

S primarno se razporedi narodni dohodek med posamezne panoge. Mehanizem delitve so cene. Če deluje zakon vrednosti neovirano, potem skozi višje cene dobivajo večji delež narodnega dohodka tiste panoge, ki so deficitarne, katerih proizvodi so bolj iskani oziroma pri katerih je povpraševanje večje od ponudbe. Učinek tega je, da se te vrste proizvodnja lahko razmeroma hitreje razvija in tako pride do izenačevanja ponudbe in povpraševanja. Lahko pa tudi država z določanjem cen postavi posamezno panogo v privilegiran položaj, če želi npr. pospešiti njen razvoj, ali tudi v podrejen položaj, če želi del akumulacije, ustvarjene v tej panogi, preliti drugam. To zadnje se je npr. domala ves čas po vojni dogajalo z našim kmetijstvom.

Sekundarna delitev pa zajema delitev dohodka v podjetju. Osebni dohodki delavcev v tržnem gospodarstvu so odvisni predvsem od razmer na trgu delovne sile in od delovne storilnosti posameznika ali skupin, pa seveda tudi od konjunktornosti proizvodov. Če je v deželi veliko brezposelnih, ki so pripravljene delati tudi za nižjo plačo, potem se mezde znižajo. Poznana so zgodovinska obdobja, ko so podjetniki tudi prek državnih instrumentov vzpostavljali take odnose, da je bilo število brezposelnih zelo veliko in je bila cena dela zato zelo majhna. Podobno stanje se lahko pojavi v obdobjih gospodarskih kriz. V novejšem času je sindikalno gibanje na tem področju veliko napravilo za zaščito delavcev, tako da imajo danes tudi brezposelni vsaj minimalno socialno varnost. Višino osebnih dohodkov pogosto regulirajo tudi z državnimi predpisi (minimalni osebni dohodki), zelo pomembno vlogo pri določanju plač pa imajo še kolektivne pogodbe med sindikati in delodajalci. V gospodarsko razvitih družbah je delitev dohodka v korist delavcev razmeroma dobra. Dobički pa so zato seveda manjši. Tudi iz teh razlogov se pogosto kapital seli v dežele, kjer je veliko delovne sile (Taiwan) in je ta zaradi tega poceni. To pa spet omogoča gospodarski razvoj tam, kjer nimajo lastnega kapitala. Merilo za udeležbo posameznikov pri skupnem dohodku je delovna storilnost, ki je rezultat prizadevnosti in znanja. Prizadevnejši zaslužijo več, in to je neposredna spodbuda za bolj učinkovito delo, ki poveča tudi skupni učinek. Kjer ta motivacija odpade, ljudje popustijo v svoji delovni prizadevnosti in učinki proizvodnje se zmanjšajo (primer pri nas ali še bolj drastično v vzhodni Evropi). Konjunktornost proizvodnje pa se v delitvi dohodka kaže tako, da so v tistih dejavnostih ali podjetjih, kjer ustvarjajo večji dohodek, lahko osebni dohodki (ali mezde) večji. Učinek tega je, da se sposobnejši delavci selijo v uspešnejša podjetja in panoge, ali tudi dežele, kar tem podjetjem omogoča še hitrejši razvoj. Podoben učinek pa lahko dosežemo tudi, če na račun manjšega dobička povečamo osebne dohodke sposobnih in prizadevnih delavcev, ali priznavamo nagrade inovatorjem ali vlagamo sredstva v strokovno usposabljanje delavcev.

In zdaj k vprašanju, KOMU pripade dobiček. Mislim, da gre za eno ključnih vprašanj gospodarstva, ki v ekonomski teoriji še vedno ni zadovoljivo rešeno. Družbenoekonomski sistemi se bistveno razlikujejo prav glede tega vprašanja in ne po tem, ali je prisotno ali odsotno tržno gospodarstvo, kakor navadno mis-



limo in poslušamo. Dalje mislim, da vključuje to vprašanje poleg ekonomske tudi izrazito etično dimenzijo. Poglejmo:

Meščanska ekonomska teorija izvede osebne dohodke ali mezde na raven proizvodnih stroškov in trdi, da je dobiček kot del nove vrednosti rezultat izključno vloženega kapitala. Zato pripada lastniku kapitala oziroma podjetniku. Po marksistični teoriji pa je nova vrednost rezultat izključno vloženega dela, zato ta teorija praktično ne pozna pojma dobiček. Pozna le kategorijo dohodka, ki se, grobo vzeto, deli (porabi) za osebne dohodke, splošne družbene potrebe in za razširitev proizvodnje. Torej pripada delavcem in družbi. Gre za pomembno razliko med obema konceptoma. Res, da tudi podjetnik v kapitalističnem gospodarskem sistemu vlaga večji ali manjši delež dobička nazaj v gospodarstvo — v razširitev in razvoj podjetja in s tem tudi v nova delovna mesta. V sodobnih razvitih družbah ga k temu močno spodbuja tudi državna regulativa. Vendar pa lastnik kapitala lahko poljubno količino dobička porabi za osebno potrošnjo in v praksi ta rešitev številnim ljudem omogoča razkošno življenje v brezdelju. Tako zasebno lastništvo kapitala oziroma dobička omogoča močno socialno diferenciacijo med prebivalstvom. Drugi socialni problem, ki je nemara še bolj pereč, pa vidim v tem, da se pri lastnikih kapitala praktično koncentrirata tudi politična moč. Čim manjši je krog lastnikov kapitala, tem bolj zgoščeni so centri politične moči in tem hujše socialne napetosti se porajajo. Zato ni naključje, da v sodobnih meščanskih gospodarstvih zelo spodbujajo razpršitev kapitala na čim širši sloj prebivalstva (delničarski sistem).

Mislim, da nobeno od teh dveh teoretičnih izhodišč v zvezi z izvorom nove vrednosti povsem ne ustreza realnosti. Kapital sam po sebi se ne more oplajati. Banka lahko npr. varčevalcem izplačuje obresti samo zato, ker je nekdo zainteresiran, da si te prihranke sposodi in jih vложи v proizvodnjo ter del dohodka odstopi banki kot odškodnino (obresti) za sposojeni kapital. Nobene proizvodnje pa ni brez dela. Torej končno vendarle le delo ustvarja novo vrednost. Res pa je tudi, da je delo, ki je opremljeno s kapitalom, dosti bolj učinkovito, ustvari torej več nove vrednosti. K novi vrednosti torej prispevata oba proizvodna faktorja: delo in kapital. Ključno vprašanje pa je, kolikšen je delež enega in drugega. Ekonomska znanost zadovoljivega odgovora na to vprašanje — kolikor mi je znano — še ne pozna. Zato je tudi težko izpeljati s socialnega vidika optimalno (da ne rečem pravično) delitev nove vrednosti. Mislim, da ni nemogoče.

Ostane še četrta faza ekonomskega procesa: **poraba** (ali potrošnja v starem besednjaku). To je faza, ki sklene proizvodni krog in hkrati odpre novega. Z dohodkom, pridobljenim v proizvodnji, ljudje nabavijo dobrine ter jih porabijo. S tem se ustvari prostor za proizvodnjo novih dobrin in ustvarjanje novega dohodka. Pomembna pa je tudi oblika porabe. Dohodek lahko porabimo za osnovne življenjske potrebe, za dobrine, ki olajšajo in oplešajo življenje, del dohodka lahko tudi kapitaliziramo, se pravi spremenimo v hranilne depozite pri banki ali naložimo v proizvodnjo. Končno lahko del dohodka tudi tezavriramo — spremenimo v zaklad (npr. kupimo zlato ali devize in jih hranimo doma). To je mrtev kapital, ki se ne oplaja in ničesar ne prispeva k razvoju gospodarstva. Lastniku pa seve zagotavlja določeno socialno varnost, če je varno spravljeno. Čim večji delež nove vrednosti — torej dobička in osebnih dohodkov — se porabi za nove naložbe, tem hitrejši je gospodarski razvoj družbene skupnosti, rast življenjskega standarda pa je nekoliko upočasnjena.

Tako je gospodarski reprodukcijski krog sklenjen.

Za konec tega razmišljanja bi rad opozoril še na vprašanje, ki se nam danes še prav posebej ostro zastavlja: Kakšna je funkcija gospodarstva v razvoju družbe nasploh? Mnogi enačijo gospodarski in družbeni razvoj. Mislim, da je to velika zmota in da povzroča številne razvojne konflikte v družbi. Gospodarstvo je samo eden od segmentov družbenega — ali če hočete civilizacijskega — razvoja. Res, da nemara najpomembnejši, ker zagotavlja temeljne možnosti za življenje, vendarle samo eden. Predvsem pa — kot smo videli — gospodarstvu je namen postavljen zunaj njega samega, s tem, kako ljudje želijo živeti oziroma kako mislijo, da bi bilo vredno živeti. Zato samo z optimiranjem gospodarstva ni mogoče optimirati celotnega družbenega razvoja. Tudi ni mogoče razvoja gospodarstva prepustiti zgolj samodejnemu delovanju ekonomskih zakonitosti. Ne zaradi teh zakonitosti samih, pač pa zato, ker družbeno življenje zaradi svobode posameznika omogoča tudi destruktivne oblike, ki ne delujejo v smeri optimalnega in etično korektnega družbenega razvoja, pač pa uveljavljajo ozke in samoljubne interese posameznikov ali skupin.

Kam vodi današnji model gospodarskega razvoja, ki determinira sodobno porabniško družbo? Zanj je značilno spodbujanje potrošnje, menda zaradi potrošnje same. S tem se sicer vzdržuje razvojna napetost v gospodarski sferi, je pa po mnenju mnogih slepa ulica in vodi v razkroj naše civilizacije. Ko je E. From v svoji znani študiji (E. From: *To have or to be*, 1976) analiziral razvojne trende zahodne civilizacije, je dilemo nadaljnjega razvoja izrazil z znanim rekom »biti ali imeti«. Tako dosledno, kot je izrečena, seveda te dileme ne gre razumeti. Če hočemo biti, brez imetja vendarle ne gre. Gospodarstvo je nujna in pomembna sestavina življenja. Vsekakor pa je bridko res, da mora današnji — zlasti zahodni — človek resno razmisliti o tem, KAJ IMETI in KAKO BITI, če hoče preživeti.

In to je v svojem bistvu vendarle predvsem etično vprašanje, čeprav se postavlja v potrošni in delitveni fazi gospodarskega procesa. Če hočemo »ozdraviti«  
gospodarski razvoj, moramo začeti spreminjati predvsem sistem vrednot. To pa je mogoče izključno na osebnotni ravni.

Janez Juhant

## Krščanstvo in narod(nost)

### Uvod

Skoraj brezsmiselno se zdi govoriti danes o narodu, ko se povsod po svetu pogovarjamo o združevanju, o svetovni družbi, o evropski skupnosti, o odpravljajanju meja. Na drugi strani pa se v dediščinah realnega socializma narodi šele sedaj borijo za svoje pravice, za priznanje in za osamosvojitve. Marksizem je osamosvojitve naroda zavrgel za ceno internacionalizma delavskega razreda in njegove vodilne sile. Za Slovence in druge narode, ki smo živeli desetletja pod rdečo zvezdo, je to pomenilo korak nazaj oz. pri njih je razvoj zaostal za petdeset let: Kocbek govori leta 1970 enako kot leta 1940: Slovenec stoji torej danes spet pred enakimi problemi kot pred revolucijo.

Narod je po Slovarju slovenskega knjižnjega jezika »skupnost ljudi, navadno na določenem ozemlju, ki so zgodovinsko, jezikovno, kulturno, gospodarsko povezani in imajo skupno zavest«<sup>1</sup>. Narod, od naroditi, torej ni samo naraven ampak tudi nadnaraven, se pravi nadempiričen pojav, ki je zaradi svoje presežnosti težko opredeljiv. To potrjujejo že razprave o narodu v naši zgodovini, npr. pri Prešernu, Kreku, Cankarju. Ti misleci v zvezi z narodom poudarjajo kri, pleme (naraven izvor) in jezik (kulturo), pri tem pa vlada negotovost glede slovanskih plemen, kar potrjujejo razprave ob ilirizmu in ponovno ob združenju južnih Slovanov v Jugoslavijo.

Pojem narodnosti pomeni pripadnost določenemu narodu, tudi oznaka za narodne manjšine. Soroden pojem je nacija, ki naj bi bila subjektiviteta-samozavedanje naroda kot etnične skupine: Narod kot naravna in kulturna danost, dobi z nacijo svojo ontološko uresničenje. Njena potrditev je tudi politična utemeljitev, tj. državnost.<sup>2</sup>

### 1. Rast narodne zavesti v novem veku

Večina evropskih narodov je narodne probleme reševala že v prejšnjih stoletjih, vzhodnoevropski so korakali za njimi, prav tako tudi Avstrija, ječa narodov. Nove misli je dosledno zavračala, kajti cesar ni potreboval učenjakov ampak »pridne državljane«, kot je zatrdil Franc I. na kongresu treh cesarjev leta 1821 ljubljanskim šolnikom in zahteval, da mora »kdor meni služi, poučevati, kakor jaz ukazujem.«<sup>3</sup> Avstrijsko-nemški in madžarski nacionalisti, ki jih je spodbudila ustanovitev nemške pruske države (l. 1866) in avstrijsko-madžarske dualistične unije (l. 1867), pa so narodnostna vprašanja reševali mimo in proti interesom drugih narodov.

Slovenci so še najbolj izmed narodov Avstrije upali, da jim bo vprašanje narodnosti pomagala reševati katoliška Cerkev. Razumljivo, saj so bili narodnostni problemi poleg oznanjevanja predvsem delo duhovnikov. Alojzij Wolf, Matevž Ravnikar, Anton Martin Slomšek, Luka Jeran, Karel Klun, Anton Mahnič, Anton Gregorčič, Franc Ivanocy, Janez Ev. Krek, Anton B. Jeglič, Ivan Trinko-Zamejski so samo nekatera vsem znana imena teh mož. Vsi so se zavedali, da morajo kot slovenski katoličani skrbeti tudi za narodov blagor. Mahnič je tudi jasno opredelil odnos vere in narodnosti: katolištvo je vesoljnost, zato je nad narodno pripadnostjo in jasno je postavil tudi formalno plat tega odnosa: Katoličan ne sme biti suženj narodne zaprtosti, katolištvo je odprtost za vse. Z drugačne strani je Krek poudarjal isto: Avstrija je kot katoliška država dolžna skrbeti za enakost vseh narodov in Krek je menil, da je katolištvo tudi za nas Slovence edina rešitev. Avstrija je bila premalo katoliška in preveč liberalistična, da bi bila uspela rešiti ta problem. Tudi slovenski narodnonapredni krogi zaradi političnih okoliščin še zdaleč niso uspeli Slovincem zagotoviti pravic, ki so jih brezobzirno uveljavljali Nemci.

Nova država ni bila ugodno podnebje za reševanje narodnih problemov. Med kristjani so nove teoretične osnove nudili krščanski socialisti, zlasti Kocbek, ki pa so s podreditvijo odrešenjske vizije naroda Oblasti (Partiji) zapečatili narodovo usodo v zakonitosti razrednega boja (Hribar). Razredni boj pa je razrešil narod in ga postavil v funkcijo mednarodne razredne teorije. Njen končni cilj je ukinitvev naroda z vsemi drugimi družbenimi pojavnimi oblikami vred. Marksisti so kljub zamegljenemu teoretičnemu razčlenjevanju tega vprašanja praktično kaj hitro pokazali takšno pot podreditve vsega logiki Partije, kot pričajo protagonisti tega boja za oblast pri nas.

Pri nas in v drugih realsocialističnih deželah je po razpadu Partije nacionalno vprašanje postalo poleg gospodarstva spet glavni družbeni problem.

## 2. Pogledi Cerkve na narod

Krščanski pogled na narod temelji v veri, da je Bog absoluten gospod usode posameznikov in narodov. Že Stara zaveza se zaveda, da Bog vodi vse človeško delovanje, tudi usodo naroda ter vso njegovo politiko in zgodovino. Preroki zato napovedujejo zlom vsakega človeškega prizadevanja, ki ne temelji na božji moči (npr. Mihejeva, Ozejeva pa Izaijeva knjiga o pokori Izraela za krivdo svojega in tujih narodov npr. 54. in 55. pogl. in drugod).

Tudi Nova zaveza poudarja pomen globljih razsežnosti zemeljskih kraljestev, po katerih so zemeljski vladarji le po božji volji oz. dopustitvi to, kar so. Tako pravi Jezus Pilatu: »Nobene oblasti bi ne imel nad menoj, če bi ti ne bilo dano od zgoraj.«<sup>4</sup> Prav tako Jezus presega razlike med Judi in Samarijani, podobno trdi Pavel, da ni ne Juda ne Grka.

Srednjeveško krščanstvo teh problemov ni poznalo, ker je vse narode združevalo v božjo državo. Pač pa je novi vek odprl Cerkvi nove probleme. Postavitev subjekta (posameznika in naroda) v neodvisnost od Boga je dosegla vrhunec v raznolikih oblikah liberalizma. Ta je na novo postavil problem povezave posameznika do naroda in naroda v odnosu do drugih narodov. Če narod ali določena skupina postane brezprizivna absolutna oblast, potem ni nikomur dolžna odgovora in tako nastanejo problemi odnosa do drugih takih enot. Začne se tekma za prevlado, kjer manjši oz. slabši nujno podleže.

V tej tekmi je novi vek oblikoval zavest o naravni, kulturni in tako transcendentni ideji naroda oz. nacije, pri čemer naj bi bil pojem narod naravna podlaga za transcendentno (ontološko), torej nad-naravno podlago, ki jo izraža pojem »nacije«. Tvorci novoveškega partikularizma so torej prihajali do prepričanja, da je

treba poiskati nadempirično podlago, ki je v presežnosti naroda in posameznika. Ivan Urbančič meni, da so nacionalizmi danes preseženi, vendar še vedno ni doseženo soglasje, kdaj narodnost prehaja v nacionalizem. Rešitev tega problema se ponuja v ponovnem posinovljenju krščanstva in naroda.

Krščanstvo osvetljuje subjektivno (samozavedno) vsebino naroda z lučjo vere. To vsebino hoče »osvoboditi in privedi pod gospodstvo Boga odrešenika«. <sup>5</sup> Kajti vsi ljudje so državljani kraljestva, »ki ni zemeljsko, marveč nebeško«. <sup>6</sup> Nobena zemeljska osvoboditev in podreditev naroda, ne zagotavlja namreč njegovega pravega razvoja v sobivanju in soglasju z drugimi narodi. Okrožnice zadnjih papežev dajejo tudi praktična navodila, kako naj bodo medsebojni odnosi narodov pravično urejeni in poudarijo pri tem skrb za zatirane, za male narode in narodne manjšine.

Krščanstvo je bilo torej v preteklosti vest in vabilo k sodelovanju in zavzemanju za razvoj naroda, predvsem njegove kulturne in duhovne podlage. Z novoveško osveščenostjo narodov in izgubo verske substance se je moč božjega v življenju narodov okrnila in transcendentno v narodu so začeli nadomeščati nacionalizem, imperializem pa tudi (katoliški) funkcionalizem in formalizem (ta je značilen tudi za slovenske razmere).

Ker je bil naš narod stalno vezan na okrilje Cerkve, je razumljivo, da je med materjo Cerkvijo in sinom Narodom, ki je ob koncu prejšnjega stoletja začel odraščati, prihajalo do napetosti. Ali pa prehaja danes ta napetost v sinovsko zrelost in s tem v novo fazo duhovnega preroda slovenskega naroda na temelju zahodnoevropskih pridobitev, ki jih je postavilo krščanstvo? In tega sodelovanja zagotovo ne bo le ob gospodarskem tržnem gospodarjenju in tekmovanju, ampak predvsem v prenovi srca in kulture. Človek in narodi potrebujejo danes trdne duhovne temelje, nadempirično, transcendentno osnovo, na kateri bo utemeljena njihova etična in etnična vsebina, ki bo odprta za sodelovanje z drug(imi)ačnimi.

### 3. Krščanske zahteve utemeljitve naroda

Novoveško prepričanje, ki izvira iz krščanstva, je, da narod temelji na samostojnem, svobodnem in osveščenem človeku, skratka, na vsestransko razviti človeški osebi. Takšna oseba tvori tudi pokončen, svoboden in osveščen narod. Zdi se, da se razmere v Sloveniji razvijajo po tej poti. Cerkveni zbor ponuja svetu Kristusa kot polno osebo, ki bo osvetlila skrivnost človeštva in tako narodov in posameznikov. <sup>7</sup>

Tine Hribar poudarja, da človek zaradi svoje umrljivosti ne more sebe postaviti absolutno, torej gre za spoznanje, ki je eminentno krščansko, ki pa je pomembno dopolnilo novoveških nacionalnih evforij. Zato Hribar nasproti Pirjevcu poudarja, da mora človek priznati svojo nepopolnost in s tem omejenost vsakega nacionalnega ali državnega projekta. Na drugi strani pa meni nasproti Kocbeku, da pošastnost oblasti izvira iz popolne podvrženosti ideji. Ta nevarnost lahko zadene tudi Cerkev kot institucijo, in sicer, kolikor ta postavi naroden ali kak političen model kot totalen in absoluten. Najbrž je tej skušnjavi podlegel Mahničev idejni in družbenopolitični program.

Cerkev je med Slovenci dajala pomembno podlago za razvoj našega jezika in kulture. To je tudi danes pomembna razsežnost narodovega življenja in njegove dinamičnosti. Gojiti bogastvo jezika in kulture in se zavzemati za njegovo emancipacijo med drugimi narodi bo tudi naprej ostala pomembna naloga tudi cerkvenega oznanjevanja. Dalje gre še za pomembnejši element, postavitev narodnega programa, kjer bo morala tudi Cerkev dati svoj delež: Kaj smo Slovenci da-

nes, kaj hočemo, kako naj združimo svoje sile, raztresene po vsem svetu? Slovenci ne bomo mogli pri tem mimo vprašanja svoje vojske in državnosti. Glede prvega se mi zdi najbližje krščanstvu demilitarizacija Slovenije. Slovenska državnost pa vključuje samostojno reševanje svojih stvari in potem v skladu z možnostmi tudi dogovor o pomoči drugim. Zavedati se pa moramo, da je tržno gospodarstvo samo ena plat gospodarjenja, ki nikakor ne rešuje vseh gospodarskih, še manj socialnih vprašanj in nosi v sebi tudi negativne posledice za posameznika in narod: npr. odliv kapitala v tujino, socialne razlike, nevarnost monopola itd.

Najpomembnejša naloga narodne integritete pa bo sprava. Ta zahteva najprej dosledno iskanje resnice pri vsakem posamezniku in s tem pri narodu kot celoti. To pomeni za vsakega tudi prevzem svojega dela krivdne dediščine, ki je, kot je prepričljivo zapisal Justin Stanovnik, večplastna. Kristjani smo zaradi izvora sprave, ki ga nosimo v svojih srcih, prvi poklicani na to pot. Pravičnost, mir in sprava niso le stvar deklaracij, ampak poštenih in pravičnih odnosov v našem neposrednem osebnem in družbenem življenju. Šele iz tega lahko izvira pošten in pravičen odnos do drugih narodov in do celotnega človeštva. Podlaga za takšne odnose je priznanje resnice. Kot nepopolni ljudje imamo pri njenem neuresničevanju tudi vsak svoj (seveda različen) delež krivde.

Zahteve za suveren narod so velike in nas postavljajo pred pomembne politične, gospodarske, kulturne, s tem pa tudi vzgojne, etične in religiozne naloge. Da se Slovenci teh nalog zavedamo, potrjuje našo nacionalno sposobnost. Sposobnost življenja kot nacije, kot nadempirične kvalitete pa se mora neprestano obnavljati, gojiti in svobodno potrjevati. V pristanku večine njenih osamosvojenih članov kot zrelih oseb. Tudi danes pri tem ne moremo mimo krščanstva. Ali nas bo to tudi danes odpiralo spoznanju, da ostajamo v tem prizadevanju omejeni ljudje, pa kljub temu poklicani, da iz vere, iz predanosti Bogu uresničujemo svoje človeško in božje dostojanstvo v sebi in ga zavarujemo pred kakršnokoli zlaganostjo. Preroški duh krščanstva je torej zagotovilo za uspešnost pri reševanju nacionalnega vprašanja. In če parafraziram Stanovnikove misli o spravi z izkušnjo prvotne Cerkve, menim, da imamo Slovenci veliko bogastvo, ki ga v tem trenutku ne smemo zaigrati. Torej: Ali ni morda kri slovenskih mučencev zadnje vojne seme novih, osveščenih, pokončnih kristjanov in Slovencev?

---

<sup>1</sup> Zv. II, 982.

<sup>2</sup> Prim. T. Hribar, Nova Revija 57, 12.

<sup>3</sup> J. Mal, Zgodovina slovenskega naroda, Celje (MD) 1928, 292.

<sup>4</sup> Jn 19,11.

<sup>5</sup> M 11.

<sup>6</sup> C 13.

<sup>7</sup> Prim CS 9,10.

*Bogdan Dolenc*

## Krščanski družbeni nauk v Cerkvi

(Možnosti in meje demokracije v Cerkvi)

### Uvod

Francoski tradicionalistični nadškof mons. Marcel Lefebvre, ki je leta 1988 povzročil manjši razkol, očita katoliški Cerkvi, da se je na 2. vatikanskem koncilu (1962—1965) izneverila svoji dvatisočletni tradiciji hierarhične družbe. Po njegovem je sprejela in uveljavila pogubna prostožidarska gesla francoske revolucije izpred dvesto let: svobodo, enakost in bratstvo. Načelo svobode vidi Lefebvre uresničeno v koncilski izjavi o verski svobodi, načelo enakosti prepozna v naku koncila o kolegialnem (zbornem) odločanju vseh škofov, načelo bratstva pa v ekumenskem gibanju. Na koncilu naj bi nastala zarota, ki jo je izpeljala skupina liberalnih škofov in kardinalov iz dežel ob Renu (Švice, Nemčije in Nizozemske). Ti so ostalim udeležencem koncila vsilili svojo voljo in svoje poglede. Iz Cerkve kot božje ustanove so hoteli in tudi uspeli napraviti nekakšno ohlapno demokratično družino brez prave avtoritete, v kateri vsak veruje tisto, kar mu ustreza, in odklanja, kar mu ne gre v račun.

Čeprav so te trditve skrajne in nevzdržne, po svoje razodevajo, da se je v katoliški Cerkvi v zadnjih tridesetih letih po koncilu spremenilo več kot poprej morda v tristo letih. To velja tudi za družbeno podobo Cerkve, to je za odnose med njenimi člani in institucijami.

Kmalu po koncilu se je v katoliški teologiji pojavila občutljiva tema, ki še vedno buri duhove: to je vprašanje demokratizacije Cerkve. Leta 1970 sta Joseph Ratzinger in Hans Maier izdala knjigo z naslovom *Možnosti, meje in nevarnosti demokracije v Cerkvi*. Leta 1971 so posvetili številko revije *Concilium* demokratizaciji v Cerkvi. Ob uveljavljanju pluralne in demokratične družbene ureditve v naši civilni družbi postaja to vprašanje vse bolj aktualno tudi pri nas.

### Različni pomeni besede demokracija

Pojem demokracije je mnogoznačen, zato je z njim lahko manipulirati in ga zlorabljeni. Ima predvsem dva različna pomena:

1. Za nekatere je demokracija sinonim za popolno svobodo, ki naj bi jo človek dosegel. Ne gre za obliko vladanja, ampak za odsotnost vsake oblasti, institucij, norm in omejitev, ki jih postavlja družba. To je t. i. **totalna demokracija**, ki v bistvu ni nič drugega kot brezvladje in brezpravje. V vsaki instituciji in v vsaki normi vidi manipuliranje s človekom, saj ga pojmuje kot bitje absolutne svobode in s tem enači z Bogom. Tako gledanje je seveda povsem sprto s teološkim naukom o človeku. S takšnim razumevanjem demokracije v Cerkvi nimamo kaj početi.

2. Drugi, običajnejši pomen nam je bližji: mišljena je ustavna ali **parlamentarna demokracija**, ki je oblika izvajanja in kontrole oblasti ter sredstvo za najustreznejše delovanje države in družbe. Tudi s takšnim pojmovanjem demokracije se Cerkev vsaj v dveh pogledih bistveno razhaja:

a) Nosilec suverenosti v demokratično urejeni državi je edinole ljudstvo. Ves aparat oblasti je odgovoren temu edinemu suverenu. Cerkev pa suverenosti nima sama iz sebe, ne izvaja je iz volje svojih članov, iz volje večine. Nosilec vse suverenosti in oblasti v Cerkvi je njen ustanovitelj Jezus Kristus. Dvanajsteri apostoli s Petrom na čelu in njihovi nasledniki škofje s papežem imajo oblast izključno od Kristusa in jo izvajajo v njegovem imenu. Ustavna oblika Cerkve torej izhaja od zgoraj, od Boga, ne od spodaj, iz ljudstva.

b) Država izpolnjuje svojo vlogo, če služi skupnemu blagru državljanov, če čimbolje upravlja dobrine in vrednote, ki so ji poverjene od ljudstva. Nasprotno pa naloga Cerkve ni upravljanje lastnih vrednot in dobrin. Cerkev je marveč oskrbnica božjih skrivnosti (zakramentov) in razlagalka božje besede, predvsem Jezusovega evangelija. Tega si ni napisala sama, kot si npr. država na osnovi konsenza napiše ustavo, ampak prihaja »od zunaj«, t. j. od Kristusa, kot klic in zahteva. Evangelij je nad Cerkvijo in ga ta ne more spreminjati. Evangelij je zato tudi zadnje in edino merilo vsakršne oblasti in upravljanja v Cerkvi.

Z omenjenimi pojmovanji demokracije si torej v razpravljanju o Cerkvi ne moremo dosti pomagati. Pa poskusimo drugo pot. Vprašajmo se, ali ne kaže ravno koncilsko pojmovanje Cerkve razločno v smer demokratičnosti.

### **Demokratična Cerkev — koncilski imperativ?**

V prid temu naj bi govorilo naslednje: koncil veliko govori o bratskih odnosih med papežem in škofi, med škofi in duhovniki ter med duhovniki in verniki; nadalje: veliko pozornosti posveča karizmam t. j. posebnim milostim, ki jih Sveti Duh razdeljuje med vernike vsakega stanu (prim. C 12); koncil vzpostavlja zbornost na vseh ravneh, predvsem pa v ospredje postavlja podobo Cerkve kot božjega ljudstva.

Ne smemo pozabiti, da **bratstvo** po svetopisemskem gledanju samoumevno vključuje in kaže na očetovstvo Boga in na posinovljenje ljudi oz. posvojitve (adoptio) v edinem Sinu Jezusu Kristusu. Bratstvo je nedvomno temeljna razsežnost življenja po veri in imperativ tudi za institucionalno plat Cerkve. Prvotna Cerkev ni jemala dobesedno Jezusovih besed pri Mt 23,9 (Na zemlji nikogar ne imenujte 'oče'...); to vidimo iz tega, da se je apostol Pavel brez obotavljanja imenoval očeta. V pismu krščanski občini v Korintu piše: »Nimate mnogo očetov. V Kristusu Jezusu sem vas po evangeliju rodil jaz.« (1 Kor 4,15) Drugje pravi: »Veste, kako smo vsakega izmed vas kakor oče svoje otroke opominjali, spodbujali in rotili.« (1 Tes 2,11) O svojem najtesnejšem sodelavcu piše: »Poznate njegovo preizkušnost, ker je z mano kakor sin z očetom služil evangeliju.« (Fil 2,22)

Tako lahko sklenemo: novozavezno občestvo — Cerkev — je v bratski ljubezni in pomoči povezana skupnost, ni pa bratstvo oblika njene ureditve. Cerkev ima namreč od začetka ogrodje raznih služb, opravil in tudi oblasti.

Nekateri povezujejo pojem demokracije s pojmom **karizem**; govorijo o »karizmatični ureditvi« Cerkve, ki ne pozna oblasti, ampak le različne naloge. Manj pa jim je jasno, da karizma nikakor ni demokratičen, temveč pnevmatičen princip, saj je izraz suverenega in zastonskega delovanja od zgoraj. Pojem karizme zato v debati o demokratizaciji nima dosti opraviti.



Velika novost zadnjega koncila je v tem, da postavlja v ospredje podobo Cerkve kot **božjega ljudstva**, to pa naj bi govorilo v prid demokratično urejene Cerkve.

Pogosto nastaja usoden nesporazum, ko kdo božje ljudstvo omejuje zgolj na laike v Cerkvi, na »bazo« v nasprotju s hierarhijo in redovniki. Koncil uči drugače. Preden govori v konstituciji *Lumen gentium* o hierarhiji (3. pogl.), o laikih (4. pogl.) in o redovnikih (6. pogl.), obravnava v 2. poglavju božje ljudstvo. Že s to razvrstitvijo hoče povedati, da hierarhija, laiki in redovniki enako pripadajo božjemu ljudstvu. Šele vsi skupaj so božje ljudstvo, o njem pa velja temeljna enakost vseh krščenih.

Božje ljudstvo je le ena od mnogih podob za Cerkev v koncilskih dokumentih in je povsem v ravnovesju z drugimi, ki jo dopolnjujejo (npr. Cerkev kot kal in začetek božjega kraljestva, božja njiva, vinograd, tempelj, čreda, hiša, Kristusova nevesta, zlasti pa Kristusovo telo). Božje ljudstvo je predvsem starozavezni Izrael v svojem razmerju molitve in zvestobe Bogu. Ostati samo pri tem pojmu bi pomenilo nazadovati iz Nove v Staro zavezo. Najbogatejša novozavezna podoba Cerkve je Pavlova: Cerkev je Kristusovo (skrivnostno) telo, v katero se včlenimo s krstom in evharistijo. Na prvem mestu je kristološka razsežnost, šele na drugem sociološka. Cerkev se ne izčrpa v kolektivu vernih. Kot Kristusovo telo je neizmerno več kot vsota svojih članov.

Omenimo še, da Nova zaveza ne uporablja za Cerkev besede »laos« (ljudstvo) ampak »eklesia« (sklicani zbor, zbiranje). S tem je povedano, da Cerkev obstaja v aktivu, v zbiranju. Ni kakšno statično ljudstvo, ampak zbor tistih, ki jih sklicuje božja beseda k evharistiji, da obhaja spomin Gospodove smrti in vstajenja. Vzorec njene ureditve je evharističen, ne pa sociološki.

## Demokratični nastavki v Cerkvi

Cerkev ima lastna demokratična izročila in nastavke, ki jih je treba priklicati iz pozabe in razviti. Ustavimo se ob nekaterih.

1. Vse službe v Cerkvi so **službe evangeliju**; vezane so nanj in na njegovo obliko v veri Cerkve. Predstojnik v Cerkvi je predstojnik »v tem, kar se nanaša na evangelij« in na veroizpoved (credo). Credo Cerkve postavlja mejo vsakršni samovolji kateregakoli nosilca cerkvene službe, saj je edinole ta credo prava vsebina takšne službe.

To pomeni, da je treba demokratično urejati vsa tista področja v Cerkvi, ki ne spadajo v vodenje Cerkve v smislu evangelija (npr. gospodarsko, finančno in mnoga druga področja).

2. Nadaljnji »demokratični« nastavek v Cerkvi je večidel pozabljeno dejstvo, da je vsaka posamezna **eklesia pravni subjekt** v Cerkvi. Drugače povedano: nosilec pravic je vsak bogoslužni zbor, ki ga vodi duhovnik ali škof. A. Jungmann je tudi z liturgičnega vidika pokazal, da subjekt liturgičnega dejanja npr. maše ni le mašnik, ampak prav zbrano občestvo v celoti in mašnik le toliko, kolikor spada vanj in je njegov »tolmač«. Vsako občestvo je torej subjekt. Samoumeven izraz tega je dejstvo, da so si posamezne eklesie (cerkvena občestva, župnije) še daleč v srednji vek same volile svoje predstojnike (župnike).

Naj na tem mestu nekoliko podrobneje pojasnim odnos med krajevnim, bogoslužnim občestvom in vesoljno Cerkvijo.

Bogoslužni zbor je, kakor vemo iz Nove zaveze, primarna oblika in prvotno uresničenje Cerkve, je Cerkev v polnem pomenu. Ker se v njej oznanja ves evangelij in ker je navzoč Gospod, je v njej navzoča Cerkev v polnosti. Iz tega pa ne sledi, da bi bila vesoljna Cerkev le dodatna vsota ali organizacijska streha nad

posameznimi občestvi, nekakšna konfederacija. Gospod je navzoč v posameznem občestvu, a tudi v vesoljni Cerkvi. Kdor hoče biti eno z Gospodom, mora biti v edinosti z vesoljno Cerkvijo.

Tu se kar vsiljuje vzporednica z evharistijo: Kristus je v kruhu (hlebu) in v posameznem koščku, ki pa mora biti prav košček od celega hleba. Čeprav je torej posamezno občestvo Cerkev v polnosti, je to le pod pogojem, da ostaja v edinosti z vesoljno Cerkvijo.

Iz gornjega sledi važno načelo: ker je posamezno krajevno občestvo subjekt, je pri postavitvi kandidata za kakšno službo (npr. škofa ali župnika) potrebno omogočiti tudi demokratično soodločanje občestva. Ne bi se to smelo izvrševati izključno od zgoraj (tu je na mestu kritika prakse, ki je v veljavi od 13. stoletja dalje). Spet pa iz povedanega sledi, da postavitev v službo tudi ni izključno stvar posameznega občestva. Vedno mora upoštevati tudi blagor vesoljne Cerkve. Prav ta medsebojnost je bistvena za pravi red v Cerkvi. To načelo si je dobro priklicati v zavest ob vroči polemiki, ki se je razvnela ob nekaterih imenovanjih škofov v ZR Nemčiji, Švici in Avstriji. Zdi se, da je bil premalu upoštevan glas krajevnih Cerkev, kar ima tudi nekatere kvarne pastoralne posledice.

3. Tretji, verjetno najbolj daljnosežen nastavek demokratičnosti v Cerkvi pa je kolegialna ali **zborna narava cerkvenih služb**. Zbornost obstaja na več ravneh: na ravni zbora škofov, zbora duhovnikov in tudi vernikov. Pomeni pa naslednje: duhovnik uresničuje svoje duhovništvo kot član duhovniškega zbora (prezbiterija) krajevnega škofa. Ni duhovnik sam od sebe in sam zase. Podobno velja za škofa: ni zaprt, izoliran sistem, ampak deluje nujno v povezavi z zborom škofov, ki imajo svojo zedinjevalno točko v rimskem škofu. In končno — tudi kristjan ni osamljen individuum, temveč je kristjan, kolikor pripada bogoslužnemu občestvu, ki se zbira okoli duhovnika. Ti trije zbori: bogoslužno občestvo, duhovniški zbor in škofovski zbor se med seboj prepletajo in so soodvisni.

Odnosov znotraj teh zborov ni mogoče skrčiti na kakšen demokratičen obrazec: duhovnik je več kot poslovodja občestva, škof je več kot predsednik zbora duhovnikov in papež je več kot generalni sekretar narodnih škofovskih konferenc. Vsak od njih ima svojisko in lastno odgovornost za evangelij. In vendar nihče od njih ni oz. ne sme biti avtokrat.

Spomnim naj na klasično Ciprijanovo formulacijo o vzajemnosti teh odnosov. Po eni strani poudarja edinstvo krajevne Cerkve okoli škofa: *Nihil sine episcopo*. A nič manj razločno ne pove svojemu prezbiteriju (zboru duhovnikov): *Nihil sine consilio vestro*. Občestvu vernikov pa enako jasno: *Nihil sine consensu plebis*. V tej trojni obliki sodelovanja pri graditvi krajevne Cerkve najdemo klasičen model »demokracije« v Cerkvi. Ta ni v nekritičnem prenašanju vzorcev, ki so tuji njeni naravi, marveč raste iz notranje strukture cerkvenega reda, zato edina ustreza njenemu bistvu in poslanstvu.

4. Svojevrstna demokratična prvina v Cerkvi je tudi njen nauk o verskem čutu (*sensus fidei*), t. j. o **nezmotljivosti božjega ljudstva kot celote** in iz tega izhajajoča svoboda cerkvenih struktur od političnih in družbenih ureditev.

Dejstvo je, da se je Cerkev v kriznih časih proti političnim oblastem vedno sklicevala na vernike kot celoto in uveljavljala demokratično prvino nasproti oblasti vladarjev. Sveti Ambrož (4. stol.) se je skliceval na vernike in na cerkveno javnost proti težnji, da bi cerkvene zadeve urejali v cesarskem kabinetu. Podobno je ravnal papež Gregor VII. (6. stol.) v boju proti državni uzurpaciji nad Cerkvijo. V arijanski krizi (4. in 5. stol.) je bilo verno ljudstvo tisto, ki je v nasprotju s kompromisarskimi teologi in vladarji ohranjalo pravo vero v Jezusa Kristusa, opredeljeno na prvem koncilu v Niceji (325). Ta vloga vernega ljudstva ima lahko tudi

danes svoj pomen spričo različnih kompromisov. Tisti, ki najglasneje govorijo o demokratizaciji Cerkve, bi morali najbolj spoštovati skupno vero cerkvenih obče-  
stev. Končno je ta vera bistveni vidik skupnega blagra (bonum commune) Cerkve.

## Sklep

Za mnogoznačnim in pogosto napak razumljenim pojmom demokratizacije v Cerkvi se skrivata resničen izziv in naloga, ki ju posamični napačni koraki ne morejo kompromitirati in jima odvzeti teže. Vsaka doba prinaša ugodne priložnosti in nevarnosti za Cerkve. Neumno in nekritično bi bilo meniti, da je šele demokratizacija prinesla idealen in edinozveličaven recept za njene notranje odnose. Enako nekritično in ozkosrčno pa je trditi, da današnje težnje po vsestranski demokratizaciji v družbi nimajo Cerkvi nič povedati in se sme zadovoljno oklepati preteklih oblik. Navsezadnje je Cerkev skozi vso zgodovino posvajala in prilagajala mnoge oblike družbenega življenja, sredi katerih je živeła. To je veljalo za vso konstantinsko obdobje (od. 4. stol. dalje), ko je bilo krščanstvo državna religija, kot tudi za srednji vek in čas evropskih absolutističnih monarhij, a tudi pozneje do danes.

Demokratizacija v Cerkvi nikoli ne more biti »totalna«, niti parlamentarna, v kateri bi se glasovalo o resnici in v kateri bi neposredno volili pastirje. Mogoča je samo analogija demokratizacije in **analogno privzemanje** določenih **demokratskih prvin**. Sheme, ki izvirajo iz političnih ideologij (demokratizacija — avtokracija, progresiven — konservativen) je treba zelo previdno — če sploh — aplicirati na področje vere. Cerkev ni zgolj sociološka stvarnost. Je veliko več kot zgolj vsota (kolektiv) teh, ki ji pripadajo. Njena najgloblja struktura je zakramentalna in prav zato hierarhična. Doba demokratizacije je izziv, s katerim se mora Cerkev odprto in obenem kritično soočati. Kar je v današnji družbeni zavesti pozitivnega, mora zaradi vsestranske povezave s svetom sprejeti v svoje življenje. Njena verodostojnost bo odvisna tudi od tega, ali bo zares »kraj resnice in svobode, pravičnosti in miru« (evharistična molitev za Cerkev).



## Župnija, skupine in družbena dejavnost

Razmišljanje o krščanskem socialnem nauku v okviru župnije razumem predvsem kot vprašanje, kako uresničevati načela in smernice tega nauka v današnjih verskih in družbenih razmerah.

Župnija namreč nikakor ni le upravna enota škofije ali Cerkev, ampak je, čeprav v majhnem obsegu, prava Cerkev. Če rečemo za Cerkev, da pomeni »Kristusa tukaj in sedaj«, je tudi župnija »Cerkev tukaj in sedaj«, saj v okviru župnije poteka celotno poslanstvo Cerkev. To je tudi nauk zadnjega cerkvenega zbora, ki pravi:

»Ko (duhovniki) pod škofovim vodstvom posvečujejo in vodijo sebi izročeni del Gospodove črede, napravljajo vesoljno Cerkev vidno v svojem kraju« (C 28,2). Župnija je torej Cerkev v določenem kraju ali svetopisemsko: »mesto na gori«. S posodobljeno prisododobo pa bi mogli reči: župnija je »ekran Cerkev«.

Tako ali podobno prikazujemo notranjo, duhovno oz. zakramentalno strukturo župnijskega življenja. Čeprav gre pri tem za bistvo, pa vendar ne smemo prezeti, da poleg teološke resničnosti obstaja tudi sociološka ali družbena razsežnost župnije. Prvo oblikujejo verske resnice, moralne norme (mednje sodi tudi krščanski družbeni nauk), bogoslužje in oblike verske skupnosti oz. organizacije. Zunanja struktura župnije pa nastaja z vključevanjem župljanov v družinske, poklicne, gospodarske, politične, rekreacijske in podobne družbene odnose.

Samo dovolj širok in neokrnjen, neenostranski pogled na resničnost župnije lahko vodi k vsestransko razvitemu in polnokrvnemu verskemu življenju v njej. Prav ta vidik se mi zdi problematičen, še posebno v naših razmerah. Zato ga vzemimo za izhodišče, da bi v prvem delu nanizali nekaj »bolezenskih« znakov naše župnije predvsem glede na krščanski družbeni nauk. Tako bo mogoče oblikovati nekaj smernic in poudarkov, ki bi jih veljalo upoštevati v prizadevanju za poživitev socialne ljubezni.

### Vase usmerjena in zaprta župnija

Verjetno je za zunanjega opazovalca (npr. popotnika skozi našo deželo ob pogledu na zunanost naših cerkva) zelo tuja misel o krizi našega župnijskega verskega življenja. Pastoralni delavci in verniki pa slej ko prej z njim nismo zadovoljni. Ne le da naše cerkve in župnišča večkrat niso dovolj obljudena. Življenje v župniji se pač odvija v takšnih oblikah, za katere ne bi mogli reči, da so odsev življenja celotne Cerkev - da je župnija Cerkev v malem.

Dovolj je primerjati sodobno podobo župnijskega dogajanja s tistim izpred petdesetih let, pa je na dlani, da se je marsikaj globoko predrugačilo (čeprav ne upoštevamo razlik na področju bogoslužja in oznanjevanja). Najprej opazimo, da se je veliko župnij številčno toliko povečalo, da že ni možno uspešno oblikovanje in delovanje župnijske skupnosti<sup>1</sup> ali to dejstvo vsaj močno spreminja njeno delovanje.

Predvsem pa ugotovimo, da v župnijah ne živi in več ne deluje množstvo najrazličnejših združenj. Izginile so številne organizacije in dejavnosti Katoliške akcije. Le poredkoma še srečamo cerkvena društva, ki so vključevala tretji red za svetne ljudi, bratovščine in pobožne zveze. Nekatera cerkvena društva so priporočali, druga ukazovali. Slednja je morala ustanoviti vsaka župnija.<sup>2</sup>

Poleg njih so poznali necerkvena ali katoliška društva, ki jih Cerkev ni ustanovila, ampak priporočala vernikom. Imela so svetne namene, skušali pa so jih dosegati po načelih katoliške vere. Sem so sodila npr. prosvetna, vzgojna, mladinska, dijaška, dobrodelna in gospodarska društva.<sup>3</sup>

Svetnih društev (npr. planinska, lovska, športna) Cerkev ni niti priporočala niti obsojala. Obsodila pa je framasonska, anarhistična, boljševiska, teozofska in nekatera druga društva in vernike svarila pred vstopanjem vanje.<sup>4</sup>

Razmislek o izginotju večine omenjenih društev in z njimi družbeno angažirane vere kaže na precej drugačno mesto župnije v celotnem družbenem dogajanju. Župnija se je večinoma spremenila iz aktivne sooblikovalke družbenega dogajanja v pasivno celico, ki ji je začela družba odmerjati prostor njenega bivanja. Družbeno funkcionalno je obubožala. Predvsem je prenehala biti svetovalka, pa tudi pobudnica ter podpornica in hkrati kritik družbenega dogajanja.

To dejstvo pa seveda ne pomeni, da je socialno oznanjevanje iz župnije izgini- nilo, ampak se je skrčilo — predvsem v smeri govora, spodbujanja, usmerjanja; od konkretnosti je opazen premik k večji teoretičnosti in abstraktnosti.

To pa slej ko prej pomeni tudi izhodišče za drugačno doživljanje vere. Bog postane bolj oddaljena resničnost, bolj odsoten Bog, ki v stiskah življenja pogosto ostaja gluha za človekovo vpitje k nebu. Bog je hitro »predaleč«.

V takšnih razmerah se spremeni tudi pripadnost vernikov župniji: ta vez postane vse bolj ceremonialna, skrčena na velike življenjske prelomnice ali največje praznike. Le pri manjšem delu vernikov so vezi z župnijo bolj trdne.

V takšni župniji dejansko nastane nekaj »nenormalnega« če ne tudi »shizofreničnega«, saj gre za globok prepad med notranjo in zunanjo strukturo župnije. Vsaka od obeh struktur se prične razvijati izolirano, predvsem po svojih zakonitostih: družbena po zakonitostih svetne-globalne družbe, duhovna pa po zakonitostih verske skupnosti. Med njima je vedno manj komunikacije in več konfliktov. (To dejstvo me spominja na neko vernico, ki je vsak dan prihajala že k prvi maši ob 5. uri zjutraj in ostajala v cerkvi še pri naslednjih mašah — skupaj dobre tri ure. Prav šokantno je bilo za duhovnika, ko je zvedel, da doma pušča nepostreženega nepokretnega moža — v cerkvi je vsekakor bilo manj naporno, pa še pohvalo pobožnosti si je služila...).

Kjer versko oziroma župnijsko življenje poteka v pravkar nakazani smeri, nastaja pojav, da so naši župljani verniki samo v cerkvi in odložijo »krstno oblačilo«, brž ko prestopijo cerkveni prag. V javnem življenju, na delovnem mestu, na počitnicah ni niti sledu o njihovem verskem prepričanju. Najslabše pa je to, da je takšen vernik prepričan o pravilnosti, normalnosti takšne podobe vernosti.

Kolikor se takšna vernost uveljavlja na celotni župnijski ravni, gre pri tem gotovo za iznakaženo versko podobo župnije. Kajti pozabljeno je, da je diakonia oziroma caritas konstitutivni element krščanske vere. Gre za pravo okrnjenost ver-

skega življenja. Ko skuša to prazno področje nadomestiti predvsem bogoslužna dejavnost, pa je velika nevarnost, da imamo opraviti z zakramentalizmom ali celo ritualizmom.

To okrnjenost oziroma iznakaženost, neuravnovešenost različnih področij verskega življenja v župniji bi lahko povzeli z mislijo: Evharistija brez umivanja nog je herezija; umivanje nog brez evharistije pa je suženjstvo.

### **Župnija: Odprto občestvo**

Premislek glede družbeno angažiranega krščanstva nam na poseben način razkriva usodnost tokov in premikov, ki so v zadnjem času usmerjali usodo župnije. Očitno je čas župniji močno prestrigel peruti. Svoje je po vsem zahodnem svetu storila moderna industrijsko urbana civilizacija. V naših razmerah pa je slabokrvnost župnije določala še komunistična ideologija oz. na njej temelječ družbeni sistem.

Z druge strani pa nam premislek te vrste omogoča zaslutiti velikanski pomen našega sedanjega prelomnega časa. Z demokratizacijo slovenske družbe, z družbenopolitičnim in gospodarskim pluralizmom se za župnijo vsekakor odpirajo nove možnosti, da svobodneje zaživi v vsej širini in globini krščanskega življenja. Hkrati so to tudi nove naloge. Vprašanje pa je, če jih bo župnija zmogla uresničiti.

Ne trdim, da v preteklih desetletjih na tem področju ni bilo ničesar storjenega (gotovo so prizadevanja v danih okoliščinah še posebno dragocena). Vendar smo priče občutju, da v marsikaterem smislu stojimo na začetku. Ob tem pa se postavlja vprašanje, kje in kako začeti s prenovno vere v naših župnijah, da bi le-ta postala bolj družbeno angažirana.

Zanimivo misel ponuja zgodovina našega predvojnega socialnega gibanja glede na to, v kakšnem zaporedju so izdajali značilno naslovljena glasila: najprej je izhajala Socialna misel, sledila je Beseda in nato (Kocbekovo) Dejanje.

Vsekakor je prva naloga oznanjevanje, širjenje, študij socialnih in družbenih vprašanj. Vrzeli na tem področju so velikanske. Potrebno je osveščanje, da pri socialni veri ne gre za mašenje lukenj, ki nastajajo v sistemu države oz. družbe, ampak je to nepogrešljiv kamen v zgradbi krščanskega verovanja.

Socialno oznanjevanje, ki bi vključevalo vsaj določeno mero preroško-kritične modrosti, bi moglo sprožiti novo socialno gibanje v našem času. Cerkev na Slovenskem bi v sedanjem času še posebno potrebovala nekaj takšnih osebnosti, ki bi na to pot pritegnili tudi druge. Vsekakor je potrebno za takšne ljudi prositi Boga, hkrati pa jih odkrivati in k dejavni socialni ljubezni spodbujati.

To pa ne pomeni, da bi na tem področju verskega življenja zadoščala le nekakšna »karizmatična spontanost«. Te dejavnosti je gotovo potrebno tudi organizirati. Navadno le takšna usmerjevalna pomoč krščanskega družbenega nauka skupaj s pastoralnim apelom vodita k določenim dejanjem. Morda smo v organiziranosti posebno neboljani. Zato bodo še toliko bolj potrebne in dragocene izkušnje od drugod, npr. od mednarodne organizacije Caritas ali Diakonije ali drugih podobnih organizacij in gibanj.

Ob omenjenih prizadevanjih pa ne smemo pozabiti, da Cerkev deluje predvsem na ravni vrednot. Zato ni dovolj zgolj pouk, informiranje o katoliškem socialnem nauku, ampak je potrebna vzgoja, socializacija, ki pomeni interiorizacijo vrednot. Le tako družbena dejavnost župljana resnično temelji na veri, če jo usmerjajo verske vrednote. To je življenje iz vere.

Za udejanjenje takšnih idej in smernic je neobhodno, da ima vsaka župnija skupino za diakonijo oz. caritas - pa ne na prvem mestu za določene akcije (to

seveda tudi), ampak najprej kot pričevanje vsem, da je to del življenja po veri. Za začetek pa bi bilo nujno po župnijah spodbuditi in vzgojiti vsaj enega, dva vernika kot nosilca teh prizadevanj. Prek njiju bi bilo mogoče ustvarjati medžupnijske in škofijske mreže povezav.

Dotaknil sem se že točke, ki se mi zdi nadvse pomembna: čeprav imam ves čas razmišljanja pred seboj katerokoli župnijo, je vendar jasno, da vsega tega ni mogoče uresničevati brez sodelovanja župnij na dekanijski, regionalni in škofijski ravni (kot npr. priprave na zakon ne zmorejo vse župnije zase). V tej točki bo spreobrnjenje še posebej težavno, saj smo priče močnemu zapiranju župnij vase, pravemu župnijskemu vrtičkarstvu, ki vsaj delno temelji na zmotnem pojmovanju župnije, kolikor meri na župnijsko samozadostnost.<sup>5</sup> To miselnost medžupnijske nesocialnosti bo slej ko prej posebno težko preseči.

Na škofijski in medškofijski ravni je potrebno najprej ponuditi možnosti izobraževanja. Teološka fakulteta naj bi že v prihodnjem akademskem letu v okviru podiplomskega študija pripravila to možnost izobraževanja duhovnikom in pastoralnim delavcem. V sklopu Teološko pastoralnega tečaja se v Mariboru že pripravlja program posebne specializacije za diakonijo oz. caritas (podobno, kot je bila do sedaj katehetska), v katero bi se lahko vključili vsi, ki so uspešno opravili osnovni del tega tečaja. Gotovo bi se v ta prizadevanja vključili tudi mnogi tisti, ki so uspešno opravili tečaj s katehetsko specializacijo, pa nimajo prave možnosti katehiziranja.

V diakonijo vedno bolj sodijo tudi oblike svetovalnega dela oziroma pastoralnega svetovanja, kajti moderni slumi niso več samo materialno revne četrti, ampak vedno bolj razširjena področja duhovne bede: osamljeni, alkoholiki, zasvojenji, ljudje vseh starosti v krizi glede smisla življenja. Ti moderni reveži večkrat bolj kot materialno pomoč potrebujejo pogovor, človeka, ki jim prisluhne, ki jim zna pokazati, da jih sprejema v celoti, brezpogojno. Zato pastoralno svetovanje ne more ostati domena redkih svetovalnic, ampak je stvar vsake župnije, vsakega pastoralnega delavca in kristjanov, ki so pripravljene tako delovati. V okviru pastoralnega svetovanja pravzaprav gre za dokaj nov stil pastoralnega delovanja: duhovnik oziroma pastoralni delavec ni več nekdo, ki sogovorniku, verniku, človeku v stiski ponuja izdelane odgovore, rešitve, »recepte« na njegova vprašanja. V svetovalnem procesu postaja bolj nekdo, ki človeka *spremlja* na določenem odseku njegove življenjske poti in mu pomaga iskati rešitve njegovih vprašanj (podobno kot Jezus na poti v Emavs). To pomeni, da svetovanec, vernik, človek v stiski postane subjekt, ker dejansko stopi v središče dogajanja. Pastoralni delavec kot svetovalec je v njegovi službi. Ker je temu tako, je tudi jasno, da tako pastoralno delovanje ne bo hitro prešlo v prakso, ker se mora spremeniti tudi podoba pastoralnega delavca. Zato je na tem področju potrebno še s posebno skrbjo zastaviti delo. Pastoralni institut ponuja vsaj prve možnosti tovrstnega izobraževanja.

Poleg omenjenih nalog in pobud bo potrebno misliti tudi na vernike, ki so se v zadnjem času angažirali v politiki in drugih oblikah javnega življenja ter si želijo, da bi boljše poznali krščanski socialni nauk. Verjetno so za to delo še posebej primerne oblike dela v manjših skupinah oziroma raznih krožkih.

Očitno je, da bosta marsikatera pobuda in delovanje najprej stekli v krogu manjših skupin, župnijskih ali medžupnijskih. To pa je tudi v skladu z novjšimi težnjami za prenovo podobe župnije, po kateri vse bolj postaja skupnost manjših skupnosti oziroma skupin.



## Sklep

Znani nemški pastoralni teolog Zulehner pravi, da današnji kristjani še kar dobro poznamo vidike današnjih verskih in družbenih kriz; marsikaj tudi vemo o pastoralnih metodah. Manjka pa nam predstava o tem, kakšna naj bi bila v prihodnosti praksa Cerkve.<sup>6</sup>

Družbeni nauk Cerkve je vsekakor ena izmed pomembnih vizij Cerkve v prihodnosti, ki nam je ponujena, da jo uresničujemo. Pravzaprav je edina naloga Cerkve, da institucionalizira zapoved ljubezni — v smislu tega tečaja: da institucionalizira socialno ljubezen.

Končujem z željo, da bi obnovljeno delovanje na tem področju kristjane usmerjalo v takšen odnos do vseh družbenih struktur, ki bi ga mogli označiti s kritično distanco in diakonsko solidarnostjo.

---

<sup>1</sup> Pogosto je srečati ocene, da bi bilo v mestih idealno število 1000 do 2000 vernikov, naveč 3000 v eni župniji. Prim. F. Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, 185.

<sup>2</sup> Prim. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*, Škofijski ordinariat, Ljubljana 1940, 129.

<sup>3</sup> Prim. prav tam, 130.

<sup>4</sup> Prim. prav tam, 133-136.

<sup>5</sup> Prim. Valenčič R., *Župnija - skupnost občestev*, v: *BV* 39(1979) 2, 143-166.

<sup>6</sup> Prim. P. M. Zuhlemer, *Das Gottesgerücht, Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Patmos, Düsseldorf 1987, 7.



*Drago Ocvirk*

## Od negativne laičnosti k pozitivni

Skrivnostni naslov tega kratkega koreferata se nanaša na tisti del krščanskega družbenega nauka, ki obravnava odnose med Cerkvijo in državo. Načela o teh odnosih so jasno podana v četrtem poglavju koncilske konstitucije O Cerkvi v sedanjem svetu z naslovom Življenje politične skupnosti in obsegajo slabih šest strani.

Po tem nauku je »državna skupnost osnovana zaradi skupne blaginje, od nje dobiva svojo popolno upravičenost in svoj smisel, iz nje črpa svoje prvobitno in posebno pravo« (74,1). Kar se tiče odnosov med Cerkvijo in državo »sta na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni. Vendar služita obe, čeprav sta različni v svojem poslanstvu, osebnostni in družbeni poklicanosti istega človeka« (76,3). Cerkev, ki ni država in »ni povezana z nobeno družbeno ureditvijo«, je »znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe« (76,3). Zato je razumljivo, da obsoja »vse take vrste državnih ureditev, ki ovirajo državljansko ali versko svobodo, množe žrtve pohlepa in političnih zločinov in ki oblast, namesto da bi služila javni blaginji, obračajo v korist določene stranke ali celo oblastnikov samih« (73,1).

Ta nauk je vam vsem dobro znan, zato se ne bi zadrževal pri njem, pač pa se bom lotil konkretnih odnosov med državo in Cerkvijo, ki so danes v znamenju laičnosti. Od tega, kako to laičnost pojmuje, ni odvisna le usoda Cerkve in njene poslanstva, marveč tudi določene družbe in njene države. Zadnjih petinštirideset let je laičnost v naši domovini označevala protiversko in proticerkveno delovanje države. Absurdno in katastrofalno bi bilo, če bi se ta negativna laičnost nadaljevala tudi potem, ko bo Slovenija svobodna, demokratična in pluralna družba. Zato se mi zdi pomembno, da najprej osvetlimo zgodovino in idejne vire laičnosti, da bi potem lahko predlagali novo, bolj humano in družbeno koristno obliko laičnosti.

### 1. Začetki laičnosti

Poleg številnih novosti, ki jih je krščanstvo prineslo v človeško skupnost, je tudi povsem novo in izvirno pojmovanje odnosov med versko skupnostjo in državo. Božje kraljestvo namreč, ki ga je oznanjal in vzpostavljajl Kristus, ni od tega sveta, vendar pa se začenja in gradi sredi svetnih kraljestev. J. J. Rousseau, pri katerem so se navdihovali številni zagovorniki laičnosti, je opazil to krščansko posebnost in jo obsojal: »Jezus je prišel vzpostaviti na zemljo božje kraljestvo. Ker je ločil teološki sistem od političnega, je država prenehala biti enotna in začeli so

se notranji razdori, ki niso nikoli prenehali pretresati krščanskih ljudstev.«<sup>1</sup> Drži, da je Jezus razlikoval med političnim in teološkim sistemom, ne pa tudi očitek, da je to slabo, saj je z vidika sodobne demokratične pluralne ureditve napetost, ki jo je iznašalo krščanstvo, postala gibalo družbenega življenja in sprememb. Res pa je, da v preteklosti, vsaj kratkoročno gledano, ni bila ta napetost vedno koristna, saj se je spreverčala v izključevanje. Dogajalo se je namreč, da je država preganjala in zatirala vernike in Cerkev, ti pa so se svetu umikali in ga obsojali, namesto da bi se bili spoprijeli z njegovimi problemi.

Cerkev je vedno iskala sožitje z državo in je v skladu s časom te odnose tudi izražala v svojem nauku. Vodilo njenega razmišljanja so bile Jezusove besede: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« (Mt 22,21). Če odmislimo popolno državno ignoriranje in preganjanje Cerkve: ateokracijo, so se v zgodovini izoblikovali trije modeli odnosov med državo in Cerkvijo: teokracija, galikanizem/jožefinizem in laičnost. V teokraciji duhovno obvladuje časno (sekularno); kadar si svetni vladarji podrejujejo vero in Cerkev, govorimo o galikanizmu ali jožefinizmu; laičnost pa je, naj ponovim za koncilom (prim. CS 76,3), priznavanje neodvisnosti in avtonomnosti tako Cerkve kot države na njima lastnim področjih.

Laičnost se je v zgodovini pojavila najprej v pozitivni obliki, in sicer v novo ustanovljenih ZDA. Deklaracija o neodvisnosti iz 1776 omenja Boga narave, Stvarnika, Najvišjega sodnika veselja in Božjo previdnost, ne da bi razglasila katekroli veroizpoved za državno vero. To je razumljivo, saj so bili ameriški kolonisti večinoma pripadniki različnih sekt, ki so jih v Evropi preganjali. Ker so se morali ubadati s preživetjem, niso hoteli ponavljati evropske nestrpnosti in zgubljeni časa z verskimi vojnami. Zato že prvi amandma k ustavi (1791) prepoveduje kongresu, da »bi izdal kakršenkoli zakon o uzakonitvi kake religije ali o prepovedi njenega svobodnega uresničevanja.«<sup>2</sup> Družba je tako v celoti religiozna, pripadnost tej ali oni (krščanski) veroizpovedi pa je osebna zadeva, ki se države ne tiče. Tako splošno religioznost v ZDA so sociologi poimenovali civilna religija<sup>3</sup>. Ni treba posebej poudarjati, da se tvorca naše laičnosti niso navdihovali pri ameriškem zgledu. Navdihe zanjo so iskali v 19. stoletju pri francoski revoluciji in Marxu.

V Evropi je prva vzpostavila nove odnose med religijo/Cerkvijo in državo francoska revolucija, ko je Konvencija ločila religijo od države 21. januarja 1795. Toda že Napoleon je iz političnih razlogov omilil ta radikalizem in sklenil konkordat s Svetim sedežem. V njem je priznal katolištvo kot religijo, ki jo izpoveduje večina Francozov, priznal pa je še protestantski veroizpovedi in judovstvo. Tako je nastal kompromis med staro konfesionalno državo in novo laično nekonfesionalno. Vse 19. stoletje so se v Franciji bili boji med zagovorniki konfesionalne (katoliške) države in laične. Končno je 9. decembra 1905 skupščina razglasila ločitev Cerkve od države. Francija je po negotovem stoletnem boju postala laična država.

Razumljivo je, da se je med boji, revolucijami in državljanskimi vojnami napočilo veliko sovraštva in fanatizma; to se je poznalo pri zagovornikih laične države kot tudi pri njihovih nasprotnikih. Zaradi tega je laičnost postala v Franciji neke vrste religija: laicizem, ki je po zgledu prej netolerantnega katolištva neusmiljeno preganjal katoliško Cerkev. Viviani, eden od zagovornikov laicizma, je 1906 zapisal: »V preteklosti smo se trudili za nevernost; človeško zavest smo iztrgali vernosti. Na nebu smo ugasnili luči, ki jih ne bo nihče več prižgal.« Za uresničitev teh ciljev niso hoteli več prelivati krvi, marveč so za to uporabljali šolo. Isti Viviani je še zapisal: »Nevtralnost šole je bila vedno laž. Nikoli nismo imeli drugega namena, kot da napravimo protiversko univerzo, in to dejavno, angažirano in bojovito.« Jules Ferry, oče laične šole, pa je v zvezi z vzgojo deklet vzkliknil: »Dr-

žavljani, izbrati morate: ali bo ženska pripadala znanosti ali Cerkvi, za cilj pa si je zastavil, »da bi organiziral človeštvo brez Boga.« Tudi Cerkev in državo so ločili, da bi »ločili Cerkev od ljudstva, družin in posameznikov« (Buisson).<sup>4</sup> Toda po dveh svetovnih vojnah so se Francozi spravili in laicizem je zamrl, država pa je zavzela pozitiven odnos do vere in Cerkve.

## 2. Ovira za sodobnega človeka in družbo

Ameriško obliko laičnosti so navdihovali pragmatični razlogi, zato so ZDA materialno in duhovno uspešne od ustanovitve naprej, ker so znale združevati in vključevati v delo za skupni blagor različne krščanske veroizpovedi, čeprav je treba resnici na ljubo priznati tudi to, da je bilo katolištvo dejansko drugorazredno vse do šestdesetih let našega stoletja. Nasprotno pa je bila francoska oblika laičnosti izključujoča, negativna in avtoritarna, ker je bila ideološka. Njeno izhodišče je vredno spoznati in preveriti njegovo veljavnost, saj stoji na njem tudi dosedanja laičnost pri nas.

Tvorci negativne laičnosti so bili privrženci racionalistične ideologije zgodovine. Ta je zagotavljala, da bo religija izginila iz družbenega in osebnega življenja, ko bo razsvetljeni razum suvereno zavladal človeštvu. Neomajen napredek in vsemogoč razsvetljeni razum naj bi vodila naravnost v srečno družbo brez verskega mračnjaštva in tega, da bi človek izkoriščal človeka. Toda to slepo vero v napredek in razum je življenje ovrglo na vseh področjih človekovega življenja.

### a) Svobodonosne religije in meje racionalnosti

Čas je pokazal, da so religije bolj trdožive in potrebne človeštvu, razsvetljeni razum pa manj uspešen, kot so predvidevali tvorci novega človeštva. Verstva še vedno obstajajo in jih ni mogoče izkoreniniti ne iz človekovega srca ne iz družbe. Bo verjetno bolj držalo, da je religioznost ena bistvenih in neodtujljivih človeških razsežnosti, ki pa se v zgodovini različno manifestira. Pogled v preteklost živih verstev kaže na njihovo izredno prilagodljivost novim družbenim in človeškim okoliščinam.

Še več. Priče smo nenavadnemu preobratu. Fanatizem in mračnjaštvo sta namreč zamenjala stran. Če sta bila svojčas na strani religije, ju sedaj srečujemo pri preganjalcih religije, osvoboditeljih človeštva in prerokih svetle prihodnosti. Danes je npr. krščanstvo med branilci civilizacijskih in kulturnih vrednot, ki jih razsvetljeni razum v svojem sekularnem pohodu brezobzirno uničuje. Cerkve so postale redke oaze svobode in spoštovanja človeka, kjer najdevajo ljudje zatočišče in oporo pred totalitarno oblastjo, ki se sicer ponaša z znanstvenostjo in svobodoljubnostjo.

K temu je treba dodati, da je tudi razsvetljeni razum pred vse večjim številom nerešljivih vprašanj, ki jih je sam ustvaril, na nje pa ne more sam odgovoriti. O blagodejnosti znanosti in tehnike nihče ne dvomi, toda nihče več si ne more zatiskati oči pred usodnimi posledicami njune moči. Pomislimo le na manipulacije z atomom, na genetiko in nevrologijo, na zapletenost svetovnega gospodarskega in denarnega sistema, ekologijo... Danes ni več aktualno vprašanje, kaj zmoremo, ampak, do kod človek (še) sme. Na ta vprašanja pa ne more odgovarjati stroka, saj jo zanimajo le nova spoznanja. Ustrezne odgovore lahko poišče in izdela samo etika. Zato človek ne more nepustiti zadnje besede in odločitve tehnokratom, pa tudi pred relativizmom ne sme kloniti. Res ne more biti vsak posameznik strokovnjak na vseh področjih, toda povsod, kjer znanost in tehnika, denar in politika posegajo v temelje življenja in sožitja, mora posameznik ohraniti sposobnost od-

ločanja, saj bi se v nasprotnem primeru odrekel svoji človeškosti, odgovornosti in svobodi. To pa bi bilo ravno nasprotno od emancipiranega človeka, ki so ga privrženci čiste racionalnosti zanosno napovedovali. Prav triumf te racionalnosti bi bil danes nedvomno usoden poraz za človeka.

## **b) Brez preteklosti, brez identitete**

Dolgočasen je, kdor še danes pravi, da je svet ena sama velika vas, saj to dejstvo prav bode v oči. Ljudje različnih ras, kultur in verstev se srečujejo, sodelujejo in vse bolj tudi spoznavajo. V tej raznolikosti pa je mogoče obstati, ne le če poznamo druge, marveč če najprej vemo, kdo sploh smo. Zato se evropski človek ponovno sprašuje, kdo je. Isto vprašanje je za slovenskega človeka še toliko bolj neizogibno, ker tudi Evropejec ni smel več biti, ampak so ga (pre)kovali miti o diktaturi proletariata, »bratstvu i jedinstvu« ter bajke na temo »še pomnite, tovariši«.

S ponovnim ozaveščanjem tisočletne evropske identitete, bomo znova srečali krščanstvo, in mi Slovenci, še zlasti katolištvo. To je namreč vgrajeno v našo narodno identiteto, zato je razčiščevanje odnosov z njim dejansko usodno. Morda bo kdo, ki še ni dojel vloge in pomena religije v sodobnem svetu, samo zamahnil z roko, češ, to je zasebna ali pa preživeta zadeva. Za tega svet še ni vas, ker živi na vasi, daleč od sveta. Le peščica ljudi v »krščanskem« svetu se ima za ateiste, medtem ko je štiri milijarde nekristjanov religioznih. In ti ljudje nas prepoznavajo tudi, če ne predvsem, po krščanstvu. V primerjavi z njimi je prav to naša pomembna razpoznavna lastnost.

Če naša preteklost, pa tudi sedanost!, in »sosedje« govorijo o naši krščanski zaznamovanosti, potem bi bilo morda le modro, da spremenimo negativen odnos do krščanstva. Kako naj prav to sestavimo naše identitete enačimo kratko malo z mračnjaštvom in fanatizmom? Ali ne bi bilo bolj zdravo, da si znova preudarno prisvojimo svojo dediščino in jo oplemenitimo s pridobitvami sodobnega sveta, kot pa da jo črnimo in pljuvamo po njej? Sicer pa naj jo še tako tajimo in zatiramo, je del nas in nas brez nje ne bi bilo? Ali se zavedamo, da demokratična družba, družba stalne in institucionalizirane debate ter človekovih pravic, ni razumljiva (je sploh možna, se sprašujejo nekateri politologi!) brez krščanskega simbolnega ozadja?

Zopet je nastal obrat: za ideologe sekularizacije se razum emancipira z zmago nad religijo (krščanstvom), za sodobne analitike evropske civilizacije, pa bi se razum nikoli ne zavedel sebe brez krščanske religijske podlage. Krščanska simbolika<sup>5</sup> se kaže kot trajni vir sekulariziranega razuma in demokratičnih družbenih odnosov.

## **c) Nova vprašanja o laičnosti**

Negativna laičnost je danes očitno ovira za človekov in družbeni vsestranski razvoj. Njeni racionalistični temelji in načela so se porušili, tako da ne more več reševati sodobnih problemov. Njeno nemoč čutimo na različnih področjih.

Tako npr. laična šola, ki je bila kovačnica novega človeka, ne usposablja ljudi za življenje. Po racionalističnem načelu še vedno kopiči znanje in potaplja šolarje v oceanu informacij. V šoli sta prevladali znanost in tehnika ter seveda uradna neživljenjska in protihumana ideologija. Ker pa je človekovo dojetje in sprejemanje omejeno, se postavlja vprašanje, po kakšnem načelu izbirati znanje. Zakaj to in ne ono? Toda ali lahko znanje selekcioniramo, ne da bi bili v sekularni laiciistični viziji obtoženi mračnjaštva? Tudi če bo v šoli v svobodni Sloveniji ukinjena

dosedanja ideologija, kar ne bo lahko, saj je ta rak zasejal metastaze povsod, bo še vedno ostalo odprto vprašanje laičnih načel. Z njimi ni namreč več mogoče ozdraviti šolstva, ker ga sami hromijo.

Recimo, da se pripadniki laičnosti zavejo nemoči izobraževanja pred nepopolno količino novih znanj in se odločijo za vzgojo. Tako šola ne bi bila več samo informativna ustanova, marveč tudi vzgojna. Toda kakor hitro govorimo o vzgoji, smo se že odločili za določen pogled na človeka, določeno moralo, da, celo duhovnost. S tem pa seveda prekršimo toliko poveličevano laično nevtralnost šole. Recimo, da premagamo to oviro. Na katero moralo bomo oprli vzgojo?

Te naloge gotovo ne more izpeljati laična morala, saj je danes povsem odsotna pri reševanju velikih in perečih vprašanj našega časa. Kolikor pa se še oglašča, je zaradi svojega racionalizma podrejena tehnokraciji, zato ostaja nema pred temeljnimi vprašanji, kot so npr. tista v zvezi z začetkom in koncem življenja, ipd. Ta morala je v bistvu sekularizirani posnetek katoliške morale in se je izčrpala, ker nima več tega nasprotnika ali pa je ta toliko napredoval, da se do njega ne zna več opredeliti. Ker njen racionalizem ni simbolno in čustveno zakoreninjen, poraja le še enodnevne ali neizvedljive predpise. Tako jalovo moralo dobro poznamo pri nas pod imenom socialistična. V teoriji je sicer zelo leporečna, v življenju pa sintonim za nedelavnost, nepoštenost, prisvajanje družbene lastnine...

Kriza negativne laičnosti pa ni prizadela le šolstva, ampak tudi osnove družbenih vezi. Kaj naj še povezuje različne skupine, interese in ideologije? Družba ne more obstajati brez predstave o svoji enotnosti. Toda kje jo najti v pluralnem svetu? Ta vprašanja kažejo, da sekularizacija, ki je porinila religijo na obrobje družbe, ne vodi k trdni in dokončni družbi, ampak da je v končni fazi zamajala tudi državo in družbo. Na splošno se poznavalci sodobne družbe strinjajo, da je tradicionalno družbeno vez (religijo npr.) zamenjala komunikacija razlik, ki sestavljajo družbo. Družbena enotnost ni dana več vnaprej v eni religiji, filozofiji ali ideologiji: sedaj se postavlja in preverja v institucionalizirani debati in stalni izmenjavi. Razlike torej ne škodijo družbenim vezem, kot je to mislila laična doktrina in pred njo Rousseau, ampak ravno sprejemanje in priznavanje razlik plete ta družbene vezi in krepita družbo.

Laična država je nastala tako, da je vse verske in idejne razlike izrinila iz javnosti, da bi zagotovila mir. Moderna država pa ni nič manj laična, če pritegne v komunikacijo različna verska, filozofska in moralna izročila, ki sestavljajo družbo. Seveda lahko poteka dialog le, če se posamezna izročila odpovedo absolutnim stališčem in prepričanju, da so le ona nosilci družbene vezi. Kakor je moderni družbi v pogubo, če zavrača izročila, ki jo nosijo, tako ji je v rešitev, če se opira na njih, kadar se sooča z novimi problemi, še zlasti etičnimi. Zato bo država resnično delala v prid skupni blaginji, če bo sposobna in dovolj pogumna, da organizira in spodbuja dialog med temi izročili. Pri nas ji bo to toliko lažje, ker ima opravka s krščanstvom, ki je religija Besede in komunikacije (celo v Bogu) in za katero lahko ravno zato brez pretiravanja rečemo, da je religija sodobnosti.

### **3. Za pozitivno laičnost pri nas**

Po moderni državi hrepenimo tudi v Sloveniji, kjer smo doslej imeli totalitarno državo z agresivno komunistično ideologijo. Razumljivo je, da taka država ni mogla priznavati ne civilne družbe ne nobenega drugega nazora, kaj šele kakšen pluralizem, kjer bi se različne ideje in interesi organizirano izražali. Nasprotno, vse poskuse v smeri pluralizma je neizprosno zatirala.

Žrtev državnega terorja so bili tudi verniki in njihova skupnost, ki so bili pravzaprav edini organiziran ostanek civilne družbe v totalitarni normalizaciji slovenske družbe. Zato ni nič nenavadnega, da je še pred petimi leti naš sociolog M. Kerševan videl določene možnosti za delovanje Cerkve le, če sprejme uradno ideologijo: »Pogoj za to je, da sprejme temelje sodobne socialistične nacionalne ideologije in tako ne zbuja suma, da hoče oblikovati konkurenčno nacionalno ideologijo (temveč le da skuša od znotraj spremeniti tiste posamične elemente, ki jih kot cerkev ne more sprejeti). V nasprotnem primeru bodo njene 'moralne sodbe' in njeno 'služenje narodu' še naprej tolmačeni kot poseganje v dnevno politiko in oblikovanje konkurenčne ideologije.«<sup>6</sup> Vsekakor nenavadno, da se sociolog moderne družbe boji konkurenčnosti na ideološkem področju. Očitno si družbo predstavlja po rousseaujevsko, kjer naj bi ne bilo ločitve med političnim in teološkim sistemom, s tem da je teologija v službi politike.

Danes, ko se ruši totalitarna oblast in je njena ideologija izpuhtela, lahko ocenjujemo rezerviranost slovenske Cerkve do nje kot pomemben prispevek v boju za pluralno in demokratično družbo. Kot del civilne družbe je namreč s svojo navzočnostjo, dejavnostjo in besedo vedno znova opozarjala, da ni mogoče izenačiti slovenske družbe s partijsko in ideološko državo. Očitno je bilo tedaj priznanemu sociologu do tega, da država ostane še naprej totalitarna, saj nadaljuje: »Mislim, da ni razlogov in pogojev, da bi slovenska socialistična nacionalna ideologija opustila svojo izrecno areligioznost in sekularno naravo, kot tudi, da bi v Sloveniji opustili dosledno uresničevanje načela o ločitvi cerkve od države. Ni tudi razlogov, da ne bi javni/skupni/obvezni družbeni prostor še nadalje ostal zaprt za religiozno in ateistično raznolikost, rezerviran le za tako ravnanje, ki je sposobno dati specifične religiozna ali protireligiozne karakteristike v oklepaj.«<sup>7</sup> Pri vsej širini avtor namreč preze, da so bili nosilci »socialistične nacionalne ideologije« ateisti, racionalisti in scientisti — vsi fanatični nasprotniki religije in Cerkve —, ki so določali vsebino areligioznosti in sekularnosti kot tudi vsebino načela o ločitvi Cerkve od države. Da je bila laičnost, ki smo jo poznali pri nas, še bolj negativna kot tista, ki so jo nekoč poznali Francozi, ni dvoma, saj je bila zabeležena z marksističnim pojmovanjem religije in v službi totalitarne oblasti.

Seveda to ne pomeni, da se zavzemam za ukinitvev načela o ločitvi Cerkve od države, saj smo videli, da ga je koncil potrdil, gre mi le za to, da bi to načelo dobilo pozitivno vsebino, ki bo v skladu s civilizacijskimi pridobitvami zahodnih demokracij in z našo kulturo, ki se ni začela 1945 leta. Ko bomo kdaj premagali ideološke in laicistične predsodke, to dediščino 19. stoletja in marksizma, ter v polnosti zaživel v pluralni družbi, kjer bo država skrbela za nemoteno debato o vseh življenjskih vprašanjih svojih članov, bodo rešena tudi sekundarna vprašanja, povezana z negativno laičnostjo kot npr. gmotni položaj verskih skupnosti, pravni položaj cerkvenih šol, itd.

Seveda pa se moramo dialoga in skupnega iskanja še le učiti, tako verniki in Cerkve kot politiki in država, pa tudi znanstveniki in stroka. Sodelovanje v komunikaciji ni lahko za nikogar. Predstavniki morale in religije ni več v lagodnem položaju nad družbenim vrenjem, odkoder predpisuje norme, ne da bi se zmenil za njihove praktične učinke. Oblastnik je ob moč in nedotakljivost, njegova oblast pa je odvisna od njegove sposobnosti, da spodbuja in uspešno vodi komunikacijo v družbi. Strokovnjak se mora sprijazniti s tem, da so kriteriji o vrednosti in veljavnosti njegove dejavnosti zunaj nje: v etiki. Toda vse to je mogoče, saj je od tega odvisna naša prihodnost.



<sup>1</sup> J. -J. Rousseau, *Du Contrat Social*, VIII.

<sup>2</sup> Navaja L. de Naurois, *Eglise et état*, v *Encyclopaedia universalis*, t. 6, Paris, 1985, 690—695.

<sup>3</sup> R. Bellah, ki je vpeljal pojem civilne religije v sodobno sociologijo, ga takole opredeli: »Čeprav so bila osebna religiozna verovanja, kulti in versko združevanje smatrana za strogo privatno zadevo, ima velika večina Američanov neke skupne elemente religiozne usmeritve. Ti so imeli bistveno vlogo v razvoju ameriških institucij in še vedno dajejo religiozno razsežnost ustroju in pogonu ameriškega življenja s politično sfero vred. Ta javna in skupna religiozna dimenzija je izražena v sklopu verovanj, simbolov in ritualov, ki jih imenujem ameriška civilna religija. Inavguracija novega predsednika je pomemben ceremonial v tej religiji, saj med drugim reafirmira religiozno legitimnost najvišje politične avtoritete.« Navaja M. Kerševan, v *Religija in slovenska kultura*, Ljubljana, Partizanska knjiga, 1989, 27. M. Kerševan še opozarja na odnos civilne religije do cerkvene: »Civilna religija je način obstoja religije, ki ne zanika cerkvenih religij in obstoja religije kot cerkvene religije, ampak nastane ob njej, iz nje in tudi zaradi nje v tem smislu, da nastaja zaradi specifičnega načina obstoja cerkvene religije kot univerzalne in hkrati specializirane institucije.« Prav tam, 35.

<sup>4</sup> Navaja L. de Naurois, *Laïcité*, v *Encyclopaedia universalis*, t. 10, Paris, 1985, 927.

<sup>5</sup> Z izrazom simbolika označujemo učinkovite verske predstave, ki povezujejo ljudi v skupnost, določajo vsebino medčloveških in družbenih odnosov ter ustvarjajo določeno podobo sveta in določajo človekovo mesto v njem. Te predstave so predracionalne v tem smislu, da jih razum predpostavlja in so njegovo življenjsko okolje. Tako je npr. predstava o Stvarniku osvobaja človeka od strahov pred duhovi in božanstvi v naravi, tako da jo ne le občuduje, ampak tudi preučuje, da bi ji zagospodaril. Predstava, po kateri smo po Jezusu vsi božji otroci in bratje/sestre med sabo, je podlaga za enakopravnost vseh ljudi.

<sup>6</sup> M. Kerševan, *Religija in slovenska kultura*, Ljubljana 1989, 75.

<sup>7</sup> M. Kerševan, prav tam, 76.



Anton Štrukelj

## Bibliografija nadškofa dr. Alojzija Šuštarja

Ob sedemdesetletnici dr. Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa, slovenskega metropolita in velikega kanclerja Teološke fakultete v Ljubljani, je bila sestavljena njegova bibliografija. V ljubljanskem bogoslovnem semenišču je Marijina kongregacija 14. novembra 1990 poklonila našemu nadpastirju 180 strani obsegajoči seznam njegovih pisnih del. Po novem letu 1991 bo Družina izdala njegovo celotno bibliografijo.

Bogoslovni vestnik objavlja v tej številki, ki je posvečena velikemu kanclerju Teološke fakultete, seznam njegovih knjig in razprav, ki so nastale v letih 1950—1990.

### A KNJIGE

#### 1951

- 1 **De caritate apud Joannem apostolum**, Doktorska disertacija PUG Roma 1951, 78 str. Objavljeno tudi v reviji *Verbum Domini* 28(1950)110—119; 129—140; 193—213; 257—270; 321—340. (Glej B 3).

#### 1965

- 2 **Von der Ehrfurcht**, Luzern 1965, 54 str.

#### 1966

- 3 **Geheimnis Mensch. Ehrfurcht vor dem erwachsenen Menschen**, Luzern 1966, 22 str.

#### 1967

- 4 **Gewissensfreiheit**, Theologische Meditationen Nr. 17. Einsiedeln-Zürich-Wien 1967, 77 str. 2. izd. 1968, 3. izd. 1969. Italijanski prevod: **La libertà di coscienza**, Meditazioni teologiche N. 16, Brescia 1969. Hrvaški prevod: **Sloboda savjesti**, Teološke meditacije št. 10, Zagreb 1982. Slovenski prevod: **Svoboda vesti**, v: Alojzij Šuštar, Vest. Zbirka Versko izobraževanje odraslih, 2. knjiga, Ljubljana 1991 (v tisku).

## 1968

- 5 **Friede als Auftrag.** Papst Paul VI. über den Frieden, Luzern 1968, 141 str.

## 1971

- 6 **Pastirsko pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori.** Rok. 43 str. Skripta za pastoralno teologijo, CDSB Ljubljana 1971.

## 1976

- 7 **Einheit und Vielfalt in der Kirche,** Bern 1976, 32 str.

## 1978

- 8 **Treue,** Ingenbohl 1978, 99 str.

## 1979

- 9 **Zakrament sprave** (skupaj s Š. Steinerjem), Ljubljana 1979; vsebuje: Delo, prosti čas in zakrament sprave, 27—44; Lastninski odnosi in zakrament sprave, 45—60 ter Govorjenje in zakrament sprave, 61—75.

## 1980

- 10 **Prenova v Cerkvi,** Celje 1980, 143 str.

## 1985

- 11 **Pismo slovenski mladini,** Ljubljana 1985, 81 str.

## 1986

- 12 **Na razpotjih časa,** Ljubljana 1986, 296 str.

## 1988

- 13 **Kako prav živeti?,** Ljubljana 1988, 40 str.

## 1990

- 14 **Prehojena pot,** Celje 1990, 243 str.

1991

- 15 **Vest**, Ljubljana 1991 (v tisku).
- 16 **Služba sprave**. Rok. 78 str. Gradivo za knjigo s petimi poglavji. Zasnova priročnika za duhovnike. Ljubljana 1979. (Doslej neobjavljeno).

## B RAZPRAVE

1946

- 1 **Poudarki Pija XII. v katoliškem socialnem nauku**, objavljeno pod psevdonimom **T.R.**, v: Nova doba. Revija slovenskih akademikov 1, jul.—avg. 1946, 18—26.

1947

- 2 **Katoliški svetovni nazor**, objavljeno pod psevdonimom **T.R.**, v: Nova doba. Revija slovenskih akademikov 2, št. 3—4 1947, 6—17.

1950

- 3 **De caritate apud Sanctum Joannem**, v: Verbum Domini 28(1950)110—119; 129—140; 193—213; 257—270; 321—340. (Glej A 1)

1954

- 4 **Marija in duhovnik**, v: Omnes unum (odslej okr. OU) 1(1954)6—15; 39—42.
- 5 **Analogija med Marijo in duhovnikom**, v: OU 1(1954)68—73.
- 6 **Marija in duhovnik**, v: OU 1(1954)99—104.

1955

- 7 **Moderna filozofija in teologija**, v: OU 2(1955)3—10.
- 8 **Pij XII. in Katoliška akcija**, v: OU 2(1955)1—11; 148—158.
- 9 **Anliegen der Theologie heute**, v: Orientierung 19(1955)58—60.
- 10 **Die religiöse Krise der Gegenwart**, v: Orientierung 19(1955)149—153; 180—184.

## 1956

- 11 Sören Kierkegaard — ob stoletnici njegove smrti, v: Meddobje 2(1956) 251—254.

## 1957

- 12 Mednarodni kongres za laični apostolat, v: OU 4(1957)174—176.

## 1957

- 13 **Der Laie in der Kirche**, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln—Zürich—Köln 1957, 519—548; 2. izd. 1958; 3. izd. 1960.  
Francoski, holandski, angleški in španski prevod.  
Španski prevod: **El seglar en la Iglesia**, v: Orbis Catholicus. Revista iberoamericana internacional, Barcelona 1961, 278—315.

## 1958

- 14 **Quid de laicis?**, v: OU 5(1958)39—43.

## 1959

- 15 **Zur Problematik des Philosophieunterrichtes an höheren Schulen**, v: Orientierung 23(1959)163—164; 25(1961)198—200, 211—212, 257—258.  
16 **Nekaj imen iz sodobne nemške književnosti**, v: Meddobje 4(1959)177—195.

## 1960

- 17 **Welche Möglichkeiten bietet der Philosophieunterricht an den höheren Schulen?**, v: Schweizer Schule (odslej okr. S.Schule) 46(1960)737—741.

## 1961

- 18 **Drugi vatikanski koncil — veliko upanje?**, v: OU 8(1961)1—9.  
19 **Sinn für Proportionen oder die tätige Nächstenliebe als Lebensform**, v: Der grosse Entschluss, Wien 16(1961)256—259.  
20 **Sinn für Proportionen**. Die tätige Nächstenliebe als Lebensform, v: S.Schule 48(1961)441—444.  
21 **Die Verwertung der Hl. Schrift im Religionsunterricht**, v: S. Schule 48(1961)257—260.

## 1962

- 22 **Sodobna bogoslovna vprašanja**, v: OU 9(1962)31—43.

## 1963

- 23 **Vpliv tehnike na versko življenje in dušno pastirstvo**, v: OU 10(1963)14—40.  
24 **Vprašanja sodobne katehetike**, v: OU 10(1963)61—72.

## 1964

- 25 **Koliko otrok v družini?**, Knjižice št. 45, Trst 1964, 5—28.

## 1965

- 26 **Gewissen und seelsorgliche Erziehung zur persönlichen Entscheidung**, v: Anima 20(1965)63—72.  
Povzetek v španščini v: Selecciones de teologia 4(1965)281—286.  
Slovenski prevod: **Vest in dušnopastirska vzgoja za osebno odločitev**, v: Alojzij Šuštar, Vest. Zbirka Versko izobraževanje odraslih, 2. knjiga, Ljubljana 1991 (v tisku).  
27 **Das gegenwärtige Ethos der Ehe**, v: Schweizer Rundschau (odslej okr. S. Rundschau) 64(1965)198—208.  
28 **Die Gewissensfreiheit der Christen**, v: S.Rundschau 64(1965)209—219.

## 1966

- 29 **Gewissensbildung**, v: Handbuch der Elternbildung, Einsiedeln—Zürich—Köln 1966, I.Bd., 427—451.  
Hrvaški prevod: **Odgoj savjesti**, v: Teološke meditacije 11, Zagreb 1983, 38 str.  
Slovenski prevod: **Vzgoja vesti**, v: Vest. Zbirka Versko izobraževanje odraslih, 2. knjiga, Ljubljana 1991 (v tisku).  
30 **Kirche und Presse**, v: Presse im Spannungsfeld von Kirche, Partei und Staat, Flüeli—Ranft OW 1966, 1—16. Ponatis v: S.Rundschau 66(1967)165—177.  
Francoski prevod v: Journalistes catholiques (Paris) 1967.  
31 **Norm und Gewissen**, v: Der Feldprediger/L'aumonier militaire, März 1966, 16—30.  
32 **Zur Priesterausbildung**, v: S.Rundschau 65(1966)4 —423.

## 1967

- 33 **Die Entwicklung der moraltheologischen Reflexion über Krieg und Frieden. China und Vietnam: Herausforderung unseres Gewissens**, v: Offene Wege 6, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, 97—127. Ponatis v: S.Rundschau 66(1967)435—450. Tudi francoski prevod.  
34 **Was heisst das eigentlich: ein mündiger Laie — ein mündiger Christ?**, v: Civitas 23(1967)127—138.

## 1968

- 35 **Das Priesterbild des Zweiten Vatikanischen Konzils**, v: F. Enzler, Priester —Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild, Luzern 1968, 37—52.
- 36 **Priesterlicher Lebensstil nach dem Zweiten Vatikanum**, v: F. Enzler, n.d., 103—117.
- 37 **Bekennnisverschiedene Ehen in moraltheologischer Sicht**, v: Christliche Ehe und getrennte Kirchen, Freiburg 1968, 75—80.
- 38 **Moraltheologische Fragen der Herztransplantation**, v: S.Rundschau 67(1968) 140—151.
- 39 **Erziehung zur Mündigkeit**, v: S.Schule 55(1968)551—555.

## 1970

- 40 **Moralna teologija pred novimi nalogami**, v: BV 30(1970)173—186.
- 41 **Die Bischöfe begrüßen die Vereinigung missionarische Gruppen**, v: Laien als Mitarbeiter der Bischöfe. Referat anlässlich der Kaderschulung in Dulliken 11./12. Oktober 1970, 3—13.
- 42 **Die Bischöfe haben Wünsche an die Vereinigung missionarischen Gruppen**, v: Laien als Mitarbeiter der Bischöfe. Referat anlässlich der Kaderschulung in Dulliken 11./12. Oktober 1970, 14—27.

## 1972

- 43 **Svoboda vesti kot izraz človekovega dostojanstva**, v: Znamenje 2(1972) 437—447.

## 1973

- 44 **Odnos med moralnim zakonom in vestjo**, v: BV 33(1973)185—200.
- 45 **Zur strafrechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs — Fristelösung und Indikationenlösung**. Ein Diskussionsbeitrag, v: Civitas 28(1973) 604—619.

## 1975

- 46 **Weg in die Zukunft zeigen**, v: G. Denzler, Papsttum heute und morgen, Regensburg 1975, 198—201.
- 47 **Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze**, v: BV 35(1975)113—126.
- 48 **Moralna kateheza po koncilu**, v: BV 35(1975)1—15.
- 49 **Das Buch als Lebensbegleiter**. Razprava, podpisana s škofovim imenom (dr. Johannes Vonderach), v: Librarium 18(1975)2—8.

## 1976

- 50 **Europäische Bischofskonferenzen und Europa**, v: Pastoralblatt 11/1976, 327—334.



## 1977

- 51 **Vloga vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti** v: BV 37(1977)286—302.  
52 **Geht die Schlussakte von Helsinki auch die Kirche etwas an?**, v: Pastoralblatt 1/1977, 18—24.

## 1978

- 53 **Zakrament sprave v božji razsežnosti**, v: BV 38(1978)140—161.  
54 **Pomen diakonije v pastoralni**, v: BV 38(1978)389—405.  
55 **Diakonie in einer erneuerten Pastoral**, v: Diakonia 9(1978) 77—91.  
56 **Kirche und Europa**, v: Christen für Europa (Hrsg. von H. Tenhumberg und H.-J. Grossimlinghaus), Würzburg o.J., 152—185.

## 1979

- 57 **Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon**, v: BV 39(1979)321—340.

## 1982

- 58 **Moč poštenja v medčloveških odnosih**, v: Bomo preživel?, Celje 1982, 183—213.

## 1983

- 59 **Nedelja — praznik za človeka**, v: BV 43(1983)3—14.  
60 **Europa, öffne die Tore für Christus!**, v: Christen bauen Europa. Pastorale Initiativen zur Einigung Europas. Festgabe zum 20. Bischofsjubiläum für Bischof Dr. Josef Stimpfle, Donauwörth 1983, 108—111.

## 1984

- 61 **Brücken bauen und Gemeinsames entdecken**. Über einige Aufgaben der Christen in Europa, v: Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. Schambeck, Berlin 1984, 475—488.  
Poljski prevod: **Budować mosty i odkrywać to, co wspólne**. O niektórych zadaniach chrześcijan w Europie, v: Chrześcijanin w świecie, Warszawa 181/1988, 17—30.

## 1987

- 62 **Ist Europa noch christlich?**, Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag, Luzern 1987, 81—104.  
Slovensko: **Ali je Evropa še krščanska?**, v: Kristjanova obzorja 2/6 (1987)3—18.  
63 **Kristjan v procesu humanizacije sveta**, v: Na pragu tretjega tisočletja, Celje 1987, 369—383.

1989

- 64 **Die Situation der Christen in Jugoslawien und ihr Verhältnis zu Europa**, v: 39. Internationaler Kongress »Kirche in Not«. Christen im Osten: Hoffen auf Europa?, Königstein 1989, 46—66.

1991

- 65 **Teološki temelji narodne svobode**. Rok. 9 str. Izide v: Dom in svet 1991.

Poleg tukaj objavljenih knjig in razprav je nadškof dr. Alojzij Šuštar napisal še 718 člankov v raznih tujih in domačih revijah in časopisih. Imel je nad 600 predavanj in 70 tečajev duhovnih vaj, ki so večinoma v rokopisu. V tisku pa je izšlo še: 43 govorov, 107 intervjujev, 47 spremnih besed ali uvodov in 417 recenzij. V glavnem je pisal v nemščini in slovenščini. Pogosto je predaval tudi v italijanskem in francoskem jeziku. Številne njegove razprave, članke in predavanja so prevedli v angleški, španski, italijanski, holandski, poljski, hrvaški in slovenski jezik.

Pričujoča bibliografija je dokument nadškofove ustvarjalnosti, razgledanosti in delavnosti.

*Ivan Pojavnik*

## Navodilo kongregacije za katoliško vzgojo glede študija cerkvenih očetov

### **Uvod**

Kongregacija za katoliško vzgojo v bogoslovjih in študijskih ustanovah je 10. novembra 1989, na praznik sv. Leona Velikega, izdala posebno navodilo za študij cerkvenih očetov. Navodilo je namenjeno predstojnikom in teološkim učiteljem. To v času — beremo v uvodu — ko »zahaja neki svet, rojeva pa se drugi«. Naš čas je kljub mnogim razlikam podoben dobi cerkvenih očetov, ko se je potapljal antični svet in se je rojeval neki novi svet.

Cerkev je danes sredi velikega prehoda in sprememb, ki jih ta prinaša s seboj. Isto velja tudi za teologijo, saj je postavljena pred nove in težavne naloge. Da jih bo reševala uspešno, ne more in ne sme iti mimo dediščine cerkvenih očetov. Globalen pogled na zgodovino teologije razodeva, da se ni teološka refleksija nikoli odpovedala potrjevalni in orientacijski navzočnosti očetov. Nasprotno, prav živo se je zavedala, da je v očetih nekaj posebnega, neponovljivega in trajno veljavnega, ki živi naprej ter kljubuje minljivosti časa. »Cerkev še danes oživlja življenje, ki ga zajema iz svojih očetov; še danes se zida na strukturah, ki so jih postavili njeni prvi gradbeniki, v veselju in težavah svojega potovanja in svojih vsakdanjih naporov« (Janez Pavel II.).

V 20. stoletju je študij cerkvenih očetov prispeval k poglobitvi številnih teoloških vprašanj na različnih področjih. Ves pozitivni razvoj je povzel 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Danes upada poznavanje klasičnih jezikov zaradi propadanja humanistične kulture. To otežuje študij cerkvenih očetov.

Cerkev uresničuje 2. vatikanski koncil, a pri tem so nastopile tudi določene težave in ovire. Zaradi njih postajajo neplodna razna prizadevanja. Splošna pastorala in novi tokovi duhovnosti zahtevajo močno hrano in zanesljive vire duhovnosti. Spričo nerodovitnosti mnogih naporov nas spreletava misel o svežem dihu modrosti, ki preveva spise cerkvenih očetov. Teologija ne bo uspešno opravila svoje naloge v pokoncilskem času, če ne bo zajemala iz del očetov podobno kot tudi črpa iz Svetega pisma.

## I. Teološko snovanje po koncilu

### 1. Uresničevanje koncila

Za pravilno umevanje navodila Kongregacije je potreben globalni pogled na življenje Cerkve v zadnjem in sedanjem času. Duh Resnice, ki govori Cerkvam (prim. Raz 2,7), je posebno slovesno spregovoril na zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru, da bi Cerkev pripravil za vstop v 3. tisočletje krščanske ere. Delo koncila je v svoji celoti potrditev iste resnice, ki jo Cerkev živi od začetka. Hkrati pa je to delo »prenova« ali »aggiornamento« iste resnice, ker upošteva razvoj Cerkve in človeške kulture v novem veku. V tem pogledu je koncilski »aggiornamento« podanašnje (posodobitev) večne resnice razodetja in je tako neka »novost«. Koncilski nauk je pot, po kateri mora napredovati Cerkev kot potujoče božje ljudstvo. A to zmore samo, kolikor učljivo sprejema mogočno delovanje Kristusovega Duha.

»V Cerkvi smo v pokoncilskem obdobju priče velikemu delu, da bi »novo« (»novum«), ki ga predstavlja 2. vatikanski koncil, pravilno preželo zavest in življenje posameznih občestev božjega ljudstva. Ob tem prizadevanju pa so nastopile težnje, ki ustvarjajo določene težave na poti uresničevanja koncila. Za eno od teh teženj je značilna želja po spremembah, ki pa niso vselej v sozvočju z učenjem in duhom 2. vatikanskega koncila, četudi se skušajo nanašati na koncil. Spremembe bi rade izrazile neki napredek, zato se imenuje ta težnja »progresizem«. Napredek je v tem primeru teženje v prihodnost, ki prelamlja s preteklostjo, ker ne upošteva vloge izročila, ki je temeljnega pomena za poslanstvo Cerkve, da bo mogla vztrajati v resnici, katero ji je izročil Kristus Gospod in apostoli ter jo marljivo ohranja cerkveno učiteljstvo. Nasprotna težnja, ki se navadno imenuje »konservatorizem« ali »integrizem«, se ustavlja v preteklosti. Ne upošteva namreč pravnega teženja v prihodnost, kot ga razodeva prav delo 2. vatikanskega koncila (Janez Pavel II., pismo 8. 4. 1988).

Cerkveno učiteljstvo avtentično razlaga zadnji koncil in uresničuje njegov »aggiornamento«. Pod njegovim karizmatičnim vodstvom potujoče božje ljudstvo koraka po pravi poti in ne skrene ne na desno ne na levo. Po koncilu pa smo priče nepričakovanega nastopa in razvoja progresizma in integrizma. Obe navedeni struji se premalo menita za tesno povezanost z živim cerkvenim učiteljstvom in za učljivo sprejemanje njegovih nauk. Takó se oddaljujeta od njega prav glede razlaganja koncila v določenih pomembnih točkah. S tem pa se obenem odmikata tudi od pravnega umevanja Sv. pisma in sv. izročila. Progresizem in integrizem si glede na horizontalno nasprotujeta. V dinamiki medsebojnega nasprotovanja vodita v sekularizacijo, ki jo vsak od obeh svojsko uvaja v Cerkev.

### 2. Teološki progresizem

Navodilo v št. 16 podaja splošen pogled na teološki progresizem. »Danes ne manjka pojmovanj in teoloških stremljenj, ki so v nasprotju z navodili odloka O duhovniški vzgoji (prim. št. 16). Ta posvečajo bore malo pozornosti pričevanju očetov ter na splošno pričevanju cerkvenega izročila. Omejujejo se na neposredno soočanje bibličnih podatkov s sociološko stvarnostjo in konkretnimi življenjskimi problemi, ki jih analizirajo s pomočjo antropoloških ved. Ti teološki tokovi odmislijo od zgodovinske razsežnosti verskih resnic in se jim ne zdijo prav nič pomembna neizmerna prizadevanja patristične dobe in srednjega veka. V takem

primeru je študij očetov skrčen na najmanjšo mero in je praktično vključen v globalno zavrnitev preteklosti.

Razne teologije našega časa, ki so stopile iz struge izročila, kažejo, kako je pri njih teološka dejavnost skrčena na goli »biblicizem« ali pa postanejo ujetnice lastnega zgodovinskega obzorja s prilagoditvijo različnim modernim filozofijam in ideologijam. Teolog je dejansko prepuščen sam sebi. Medtem ko meni, da je teološki delavec, pa s sploščanjem vsebine veroizpovedi na zgolj zemeljsko raven v resnici pospešuje historicizem, sociologizem, itd.« (št. 16).

V moči izročila Cerkev stalno vztraja skozi minljivo zgodovinsko dogajanje v resnici, ki jo je prejela od Boga. Ta večna resnica je presežna novost za vse čase. Prenaša se iz roda v rod v potujočem božjem ljudstvu, ki skozi čas roma v nebeško domovino.

Progresizem se zdi, da priznava za pravilno v teologiji to, kar je »novo«. Zaradi napačnega pojmovanja izročila spregleduje, da to, kar je »novo« pri zadnjem koncilu, je v nepretrgani povezanosti s sv. izročilom. Pri razlaganju koncilskega »novega« se odmika od sv. izročila. S tem pa postopoma splošča teologijo na pozemeljsko raven in se nekritično približuje modernim miselnim tokovom. Kar po vrsti se porajajo manjše in večje, včasih celo izredne teološke novosti. Te zbujejo pozornost mnogih ter jih pritegujejo. A ker so brez prave povezave z večno novim sv. izročila, so omenjene novosti nemalokrat »novotarije«. Prej ali slej se izkaže — ali pa se bo izkazalo — da so novotarije stare zablode, preoblečene seveda v sodobne modne modele.

Skrajni progresizem stopa iz velikega in spokojnega toka sv. izročila in trga povezanost s preteklostjo Cerkve. Nadnaravni koncilski »aggiornamento« polagoma nadomešča s sekularizirajočim. Na žalost postaja ujetnik moderne, a posvetne sedanjosti.

Dojemanje razodete resnice zahteva vzpenjanje na visoko goro teologije. Cerkevni očetje in veliki sholastiki so z neizmernimi napori kontemplacije in akcije plačali prodiranje v višave božjega razodetja, ki je vsebovano v sv. izročilu in v Sv. pismu. Progresizem se izogiba temeljitemu študiju patristike in sholastike in velikim naporom, ki so s tem združeni. S sestopanjem v moderni svet splošča vzvišene resnice razodetja na pozemeljsko raven.

»Negativno vpliva na patristični študij tudi določena enostranost, ki je danes opazna v raznih primerih pri eksegetičnih metodah. Moderna eksegeza, ki uporablja pomoč zgodovinske in literarne kritike, meče neko senso na eksegetični prispevek očetov. Ima ga namreč za preveč preprostega (simplicističnega) in v bistvu za nekoristnega za poglobljeno umevanje Sv. pisma. Takšne usmeritve obubožajo in popačijo naravo eksegeza, ker pretrgajo njeno naravno enoto z izročilom. Brez dvoma zmanjšajo cenitev in zanimanje za patristična dela« (št. 9).

Navodilo imenuje »biblicizem« takšno eksegezo, ki pretrga ali pa ne (zadostno) upošteva cerkvenih očetov pri razlagi Sv. pisma. Biblicizem je ena izmed gnostičnih struj, ki je v novem veku precej povezana s širjenjem protestantizma. V 20. stoletju je začel biblicizem močnejše stopati tudi v katoliško Cerkev, in to zlasti po 2. vatikanskem koncilu. »Protestantska reforma je izključila cerkveno učiteljstvo in je vsakega Kristusovega privrženca spravila v stik s »sola Scriptura« ter mu pustila, naj jo »svobodno raziskuje« (liber examen). Ali ni bilo nevarno, da bi tako svetopisemska resnica izgubila svoj enoumni pomen in bi se razdrobila na tisoče različnih in nasprotujočih si razlag? To dokazuje boleča zgodovina v razdeljevanju kristjanov, ki so še zdaj ločeni od katoliške Cerkve« (Pavel VI.). Ko biblicizem izključuje posredovanje izročila pri razlagi Sv. pisma, polagoma odpravlja tudi posredovanje cerkvenega učiteljstva.

Biblicizem meni, da je z razvojem »znanstvene« eksegeze nadkrilil patristično eksegezo. Opira se na nove eksegetične metode, ki jih niso poznali cerkveni očetje. Prav tako niso poznali modernih antropoloških ved, ki jih privzema eksegeza. Te so pod mnogimi vidiki napredovale v poznavanju človeka ter prekosile antično antropologijo.

### 3. Teološki integrizem

Navodilo omenja težave, ki se danes porajajo »iz skrivljenih pojmovanj izročila. Poleg pojmovanja o živem izročilu, ki napreduje in se razvija v zgodovini, nastopa ponekod drugačno, preveč okostenelo pojmovanje. To je »integristično« pojmovanje, ki skrči izročilo na ponavljanje preteklih vzorcev in iz tega naredi monolitčen in negiben blok. Tako ni več prostora za zakoniti razvoj in za potrebe vere, ki naj bi odgovorila na nove razmere« (št. 10).

Integrizem priznava za pravilno v teologiji to, kar je »staro«. Pri tem pa zabrede v napačno pojmovanje izročila. Čezmerno občuduje patristiko in morebiti še sholastiko. Meni, da se bo danes teologija rešila z materialnim ponavljanjem vzorcev, ki so jih oblikovali očetje in veliki sholastični učitelji. Grobo rečeno, potrebna bi bila »restavracija« in »konzervacija« slik cerkvenih očetov in velikih sholastikov.

Navodilo izrečno omenja dva predsodka, ki se včasih pojavljata pri preučevanju patristike. Prvi se zavzema za materialno oklepanje spisov cerkvenih očetov in zaničuje živo izročilo Cerkve. Zgodovina Cerkve po patristični dobi naj bi bila progresivna dekadenca. Drugi predsodek instrumentalizirana zgodovinsko danost za neko samovoljno uresničitev, ki ne upošteva zakonitega napredka in objektivnega položaja (prim. št. 55).

Integrizem spregleduje to, kar je »novo« pri drugem vatikanskem koncilu. »Novo« avtentično razlaga živo cerkveno učiteljstvo in s tem hkrati ohranja živo sv. izročilo. Cerkevno učiteljstvo je danes tako dejavno, kot še ni bilo nikoli doslej. Za dojemanje »novega« bi bili potrebni veliki naporji v hoji za živim cerkvenim učiteljstvom. Integrizem se danes izmika vzpenjanju na goro teologije, ker zanemara dojemanje in sprejemanje »novega« v avtentični razlagi cerkvenega učiteljstva. Tako postopoma stopa iz toka živega izročila, ki teče naprej. Prezre zahteve in potrebe novih časov in pada v preteklost, ki je ni več.

## II. Odpravljanje odklonov

Drugi vatikanski koncil jasno uči, da sv. izročilo, Sv. pismo in cerkveno učiteljstvo sestavljajo neločljivo enoto v zgodovini potujočega božjega ljudstva (prim. BR). Teologija potuje po pravi poti, kadar harmonično povezuje v enoto tri omejene dejavnike. Naglašenje enega od njih na škodo drugih dveh vodi v nevarna neravnotežja, potem v drsenje navzdol in končno v dekadenco. Neobhodno je potrebno odpravljanje odklonov, ki so nastopili v pokoncilskem obdobju. Navodilo Kongregacije se ne ustavlja le pri analizi pozitivnih in negativnih vidikov na današnjih teoloških šolah. Daje tudi jasna navodila za odpravljanje obeh velikih odklonov, ki ogrožata od znotraj teologijo in Cerkev. To veliko bolj kot bi menil površen opazovalec.

### 1. Zdravilo za teološki progresizem

Zdravilo za teološki progresizem je rodovitna priključitev na sv. izročilo v nepretrgani povezavi z živim cerkvenim učiteljstvom.

»Cerkveno učiteljstvo priznava očetom razne usposobljenosti in vloge, na prvem mestu seveda to, da so izvrstne priče izročila. Očetje zavzemajo popolnoma posebno mesto v toku živega izročila, ki se od začetkov krščanstva skozi stoletja nadaljuje do naših dni. Tako se očetje razlikujejo od drugih protagonistov cerkvene zgodovine. Oni so zgradili prve nosilne strukture Cerkve z doktrinalnimi in pastoralnimi naravnostmi, ki ostajajo v veljavi za vse čase« (št. 18).

Napačno je mnenje nekaterih teologov, da so enako pomembna vsa obdobja cerkvene zgodovine. Za vso nadaljnjo rast Cerkve je dejansko odločilna patristična doba. Cerkevni očetje so odlične priče apostolskega izročila in so položili temelje teologije. To s tem, da so določili kanon svetopisemskih knjig in njih temeljno razlago, sestavili pravilo vere (veroizpoved), podrobneje določili zaklad vere pri zavračanju krivih ver, oblikovali liturgijo, pastoralo, katehezo in cerkveno disciplino.

Teologija se je rodila iz eksegetične dejavnosti sv. očetov »sredi Cerkve«, in to še posebej v krogu živih bogoslužnih občestev, v stiku z duhovnimi potrebami božjega ljudstva. Takšna dejavnost očetov je bila neločljivo povezana z inkulturacijo bibličnega sporočila. Očetje so integrirali tedanjo kulturo v krščanstvo in jo s tem pokristjanili. To so storili s celovitim živetjem Kristusove velikonočne skrivnosti. Kulturo so tako rekoč »precejali« skozi Kristusov križ in njegovo vstajenje in jo tako prečiščeno in oplemeniteno vključili v Cerkev. Po drugi strani pa so krščanstvo z inkulturacijo približali svojemu času. Bili so velikani duha, ki so premagali racionalizem grško-rimske filozofije in krščanske gnostike. V velikem in večstoletnem procesu so gnostiki notranje sekularizirali krščanstvo s površnim posodabljanjem. Podlegli so filozofskim racionalističnim sistemom, zašli v herezije in sinkretizem.

Cerkveni očetje so prvenstveno in bistveno razlagalci Sv. pisma, ki je zanje res »duša teologije«. »Nepreračunljive so njihove zasluge za boljše umevanje svetih knjig. Oni so nam resnični učitelji. Mogli bi reči, da pod mnogimi vidiki nadkriljujejo eksegete srednjega in novega veka z neke vrste blago intuicijo nebeških resničnosti s čudovito prodornostjo duha. Tako prodrejo globlje v globine božje besede« (št. 26).

Zaradi razvoja novih bibličnih ved in metod moderna eksegeza mnogokrat prekaša patristično eksegezo pri raziskavah »črke« (telesna) Sv. pisma. Glede na to je preživel določen del patristične eksegeze. Cerkevni očetje prekašajo moderno eksegezo pri dojetju »duha« Sv. pisma. Oni so dosegli zavidljivo visoko stopnjo zedinjenja s Kristusom in Bogom in prekipevajo v zanosu duhovnega izustva. Po duhu so najbližji svetopisemskim pisateljem. Glede na anagogično, modrosto in večnostno razlago svetopisemskih knjig daleč prekašajo eksegezo srednjega in novega veka. Z vzvišenega stališča potem očetje odmerjajo tudi pravo mesto svetopisemski »črki« in ne zahajajo v historicizem. Ker so življenjsko in kronološko bliže svetopisemskim pisateljem, je mnogokrat njihovo pričevanje o »črki« zanesljivejše od ugotovitev moderne eksegeze. Saj je znano, da se ta neredko giblje na ravni hipotez in torej verjetnosti. Tridentinski in I. vatikanski koncil sta poudarila zoper biblicizem, da je soglasje cerkvenih očetov norma za pravilno razlaganje Sv. pisma.

Moderne antropološke vede so parcialne in večinoma ujetnice imanentizma. Nimajo globalnega pogleda na človeka in človeštvo. Nekritično sprejemanje njih pogledov vodi, kot kaže razvoj, v sekularizacijo teologije in eksegeze. Antična antropologija prekaša moderne znanosti o človeku pod metafizičnim vidikom. Cerkevni očetje so jo integrirali v nadnaravno antropologijo, za katero je značilen

globalni pogled na človeka in človeštvo v zgodovini odrešenja. Patristična antropologija visoko presega moderne znanosti o človeku, čeprav so te bolj razvite na posameznih delnih področjih.

2. vatikanski koncil je moderne antropološke vede vključil v novi odsek razvoja nadnaravne antropologije. Z nekritičnim sprejemanjem pogledov modernih antropoloških znanosti se biblicizem spušča na njihovo raven. Pravilen je nasproten proces dviganja: na črti zadnjega koncila je treba razvijati novi odsek razvoja nadnaravne antropologije. Pri tem pa se ne moremo izogniti prispevku cerkvenih očetov, ki so določili prvo in temeljno stopnjo v umevanju biblične antropologije. Prispevek patristične eksegeze in antropologije torej pomaga današnji eksegezi, da bo opravila nalogo, pred katero jo je postavil zadnji vesoljni cerkveni zbor.

Patristična teologija »je v celoti osredotočena v skrivnost Kristusa. V čudoviti sintezi nanaša nanj vse posamezne resnice. Očetje se ne razpršijo v številne obrobne problematike, pač pa skušajo objeti celoto krščanske skrivnosti. Pri tem so zvesti temeljnemu gibanju razodetja in odrešenjske oikonomije, ki poteka od Boga po Kristusu k Cerkvi, katera je zakrament zedinjenja z Bogom in delivka milosti, da se vrne nazaj k Bogu. Očetje s takšno intuicijo, ki izhaja iz njihovega živega čuta za cerkveno občestvo in iz bližine krščanskim izvorom ter domačnosti s Sv. pismom, zrejo to celoto v njenem središču. Ponavzočajo celoto v njenih delih in povezujejo vsako obrobno vprašanje s središčem« (št. 27).

Teologija cerkvenih očetov je enovita in celovita. Vse zrejo v odnosu do središča razodetja, ki je Bog-Človek. Zato pravilno vrednotijo, kaj je v razodetju in krščanstvu središčno (jedro) in kaj obrobno (lupina). S pravo lestvico vrednot postavijo vsako stvar na njeno objektivno mesto. Jasno začrtajo razliko in zavezo med Bogom in človekom, vero in razumom, duhovnim in materialnim, nebeškim in zemeljskim, večnim in časnim, občestvenim in individualnim. Sv. Tomaž Akvinski je zvest učenec očetov. Podrobneje je razvil teologijo, a je ohranil njeno celovitost in univerzalnost.

V novem veku je specializacija razvejala teologijo v mnoge vede. Rast posameznih znanosti na škodo celote je zameglila globalno enoto teologije in oslabilo njeno modrostno razsežnost. Posnemanje celovitega teološkega gledanja cerkvenih očetov nam more pomagati, da bomo spet globoko stopili v jedro vere in se rešili iz pretiranega motanja v lupinskih orbitah.

»Vrnitev k cerkvenim očetom je del vzpona k izvorom krščanstva, brez katerega ne bo mogoče uresničiti biblične preнове, liturgične reforme in novega teološkega raziskovanja, ki ga želi 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor« (Pavel VI., nagovor 4. 5. 1970).

## 2. Zdravilo za teološki integritet

»Izročilo, o katerem pričajo očetje, je živo in kaže enoto v raznovrstnosti in kontinuiteto v napredku. Ni torej kakšen monoliten, negiben in sklerotiziran kamen, pač pa je kakor bogat organizem v polnem življenjskem utripu. Je življenjska in doktrinalna praksa, ki po eni strani pozna tudi negotovost, napetosti, tipajoča iskanja, po drugi strani pa pravočasne in pogumne odločitve, ki so se izkazale kot zelo izvirne in odločilne. Hoditi za živim izročilom očetov ne pomeni oklepiti se preteklosti, pač pa pritrjevati z zanesljivim čutom in svobodnim zagonom črti vere z ohranjanjem stalne naravnosti k temelju: k temu, kar je bistveno, kar je trajno in se ne spreminja. Gre za absolutno zvestobo, ki je v mnogih primerih privedla in je bila dokazana »prav s prelitjem krvi«, do verskih resnic



in do moralnih in disciplinarnih načel, katera dokazujejo svojo nenadomestljivost in rodovitnost prav v trenutkih, ko si utirajo pot nove stvari« (št. 21—22).

Integrizem je spregledal tole dejstvo: zadnji koncil ni kratko in malo materialno ponovil patristike in sholastike, pač pa je izvršil njun »aggiornamento«. Koncil ju je na novo »prebral« in je s tem odprl novi odsek razvoja krščanskega nauka v umevanju božjega razodetja. Koncil je na novi stopnji dogemskega razvoja in v novi obliki, ki ustreza potrebam in zahtevam novih časov, posodobil patristiko in sholastiko.

Koncil je vključil v novi odsek razvoja nauka pozitivne prispevke kulture človeštva v novem veku. Koncil je »aggiornamento« tudi pod tem vidikom. Če gledano v celoti, vidimo, da je koncil uresničil novo inkulturacijo evangelija, ki je temelj tako imenovane druge evangelizacije.

Prav v trenutku, ko si utirajo pot nove stvari, tj. koncilski »aggiornamento«, dobiva vedno večji pomen novo »branje« cerkvenih očetov in velikih sholastikov. Gre za branje v novem univerzalnem koncilskem duhu v skladu z novo stopnjo v razvoju krščanskega nauka. Novo branje se ne ustavlja pri golem občudovanju očetov in velikih sholastikov, marveč teži, da bi jih posnemali. Potrebno je namreč uresničevati novi odsek razvoja nauka, ki je vsebovan v koncilskih dokumentih. Novi odsek je seveda neločljivo povezan s prvima dvema: s patrističnim in sholastičnim. Sholastika ni materialno ponovila cerkvenih očetov. Zaradi globokega poznanja jih je uspela posodobiti, ko je upoštevala potrebe novih časov, ki so nastopile z novim razvojem človeške kulture. S tem je sholastika utrla pot novemu odseku razvoja krščanskega nauka, ki je bil odločilen za zgodovino katoliške Cerkve v 2. tisočletju.

Potrebno je torej upoštevati »enoto in razvoj izročila in dojemati pomen zatekanja v preteklost. To zatekanje se ne bo izkazalo kot kakšen nekoristni arheologizem, pač pa kot ustvarjalni študij, ki nam pomaga bolje spoznavati naše čase in pripravljati prihodnost« (št. 60).

»Vsak pismouk, ki je poučen o nebeškem kraljestvu, je podoben hišnemu gospodarju, ki prinaša iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13, 53). Ne samo »novo« (progresizem) niti ne samo »staro« (integrizem), ampak »novo in staro« je zakon organskega razvoja krščanskega nauka.



Adam Seigfried

### Spravna narava zakramenta pokore\*

»Če je kdo v Kristusu, je *nova stvar*. Staro je minilo. Nastalo je *ново*. Vse pa je od Boga. On nas je v Kristusu *spravil s seboj*, nam pa naložil *službo sprave*. Vsekakor pa je v Kristusu *spravil svet s seboj s tem*, da ljudem ni zaračunal njihovih grehov, nam pa naložil, da oznanimo *besedo sprave*. V Kristusovem imenu smo torej poslani, kakor da bi Bog opominjal po nas: V Kristusovem imenu vas prosimo, spravite se z Bogom. Iz njega, ki ni poznal greha, je za nas napravil greh, da bi mi v njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5, 17—21).

Kar Pavel tu piše svoji mladi občini v Korintu, je navsezadnje doživel sam na sebi: Odrešenje v Kristusu pomeni, da nas Bog spravlja s seboj in iz nas napravlja nove ljudi. Značilno za »besedo sprave« je, da v temeljih spreminja položaj celotnega človeštva.

Pavel tudi jasno pove, da se Kristusovo »delo sprave« še ni končalo, ampak se nadaljuje, dokler se ne uveljavi. Do tedaj pa je Bog naložil ljudem »službo sprave«, da so tako rekoč njegovi poslanci sprave v grešnem svetu. V vsakem zgodovinskem obdobju morajo znova govoriti in posredovati, kaj je Bog storil za ljudi, kaj dela, kakšne so naše možnosti in njegove zahteve do nas. Kaj to danes za nas natančneje pomeni, hočemo poskusiti razviti v dveh stavkih.

#### I. SPRAVA — ZAKRAMENT CERKVE

##### 1. Etimološko semantične pripombe

Kjer so ljudje, je vedno tudi izkustvo krivde in sprave. Prav tako kot izkustvo sovraštva in ljubezni, je tudi izkustvo krivde in sprave temeljno človeško izkustvo. Krivda ni najprej krščanska, ampak človeška težava. Takó filozofija kot tudi profana in religijska zgodovina danes nasploh komajda resno zanikata dejstvo, da ljudje prepoznava jo krivdo kot temeljno danost svojega življenja. Vendar pa pri ljudeh ni vedno navzoče zgolj izkustvo krivde; tudi zahteva po pokori spada k temeljnim človeškim danostim.

---

\* V predloženem članku so bile zbrane spodbude k diskusiji. Način podajanja je ostal v veliki meri ohranjen. (Uporabljena literatura: Schneider Th., *Zeichen der Nähe Gottes, Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz (1984 4), 187—219; Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, 223—249; isti, Lell J, Busse/Vergebung, v: NThG, München 1984, 150 - 170; Auer J, *Das Sakrament der Busse*, v: NKD VII, Regensburg (1979 2) 177—193.

Da je izkustvo krivde in sprave že davno poznano kot posebnost človeškega bivanja, nam kažeta že etimologija in semantika ustreznih nemških besed. Nekaj takšnih primerov nam lahko približa široko polje pojava krivde in sprave.

Beseda *krivda* (nem. Schuld) izhaja iz staronemške besede Sculda, ki pomeni približno nekaj, kar naj bi bilo (= staronem. sculan = sollen). Nova raziskovanja *indogermanščine* so pokazala da sculda vsebuje besedni koren *squel*, ki pomeni toliko kot rezati in cepiti. Stara islandska beseda skal je je pomenila biti ranjen ali kar usmrčen in je zavezovala k »Wergeld« (staronem. Wer = mož, človek; = plačilo za kri, plačilo kot pokora). To nikakor ne pripada le religioznemu področju.

Človekovo krivdo torej lahko razumemo na tri načine:

(1) Na splošno: Biti začetnik nečesa slabega. Vedeti, da je bil ranjen in poškodovan *dani red* in da je treba stvari spet urediti. In na koncu boleče spoznati, da to v mojem samouresničevanju ne prispeva k bistvu mojega bivanja, in da sem zato dolžan povrniti prvotno stanje. V tej zvezi bi bila sprava ponovna vzpostavitve izvirnega reda. To še ne vključuje nikakršne moralno — npravne ali celo krščanske sestavine.

(2) Čisto nekaj drugega, čeprav izvira iz istega besednega korena, pa pomeni krivda kot navezanost na neko obveznost (lat. obligatio), torej dolg (dolžniško razmerje). Krivda v tem smislu pomeni, da smo se k nečemu (npr. plačilu) obvezali. Golo razveljavitev dolžniškega razmerja lahko v istem smislu označimo kot »spravo«.

(3) Moralni dolg je več kot zgolj odtujeno avtorstvo ali zavezujoče dolžniško razmerje. Za zares krivega imata etika in morala le tistega, katerega ravnanje zasluži očitek zaradi njegove notranje naravnosti. Predpostavljata, da je bil storilec v trenutku dejanja prišteven, da je imel potrebno zrelost, vpogled in svobodo, da je lahko uvidel škodljivost svojega dejanja in da je svojo voljo svobodno usmeril vanj. Oseba je po Kantu »tisti subjekt, katerega dejanja so prištevna«.<sup>1</sup> Hegel precizira: »Pravica volje pa je, v svojem delovanju kot svoje dejanje prepoznati in *biti odgovorna le za tisto*, kar predpostavlja kot *svoj smoter*, in kar od tega postavlja v svoj namen«<sup>2</sup>.

Nas v tej zvezi zanima le krivda v etično-moralnem smislu, ker le ta načelno predpostavlja svobodno in zato osebno prištevno odločitev nasproti npravnim vrednotam. Krivi se zaveda svoje notranje odtujitve in si več ali manj zavestno želi sprave.

Le v tem smislu lahko krivdo označimo tudi za *greh*. To govori tudi izvor besede »Sünde« (= greh) iz staronemške besede »sunt(e)a«, ki vsebuje indogermanski koren »skam-«, ki ima opravka z notranjim občutkom sramu in sramote. Temeljni pomen besede »greh« je torej obnašanje, ki se ga mora človek sramovati. Glede na to je beseda »greh«, enako tudi »krivda«, izvirno uporabljana tako na profanem kot na religioznem področju. Podobno je z besedo »pokora« (»Sühne«). Izpeljana je iz staronemške besede »suona«, ki pomeni toliko kot sodba, sojenje, mir in sprava. Izvira iz germanskega besednega rodu »suoh- in swog-«, katerih osnovni pomen je »pomiriti«. Semantično pomeni pokora tudi odškodnino za povzročeno krivico z namenom, da bi odvrnila človeško ali božje maščevanje. Porušeni red mora biti zopet vzpostavljen, da bi bil užaljeni potolažen (pomirjen, spravljen).

Šele v zgodnji novi knjižni nemščini je nastala beseda *sprava*; skraja je pomenila poravnavo na splošno, potem pa tudi teološko, ponovno vzpostavitve z

grehi pretrganega občestva z Bogom po Jezusu Kristusu. To lahko dosežemo na najrazličnejše načine.

Eden od teh različnih načinov je *pokora* (Busse). Beseda prihaja iz staronemške besede »buoza«, »buose«, ki je sorodna besedi »baz« in pomeni »boljši«. V temelju torej pomeni pokora na splošno izboljšanje, popravilo. Krščansko misionarjenje pa je dalo smislu te besede še pojem *subh* (= korenit preobrat), *metanoia* (= spreobrnitev, sprememba mišljenja), in poenitentia, paenitentia (= kesanje). Pokora tako v tem smislu predpostavlja priznanje preračunanega krivičnega ravnanja nasproti Bogu kot tudi zavest, da je mogoče spet popraviti, kar je prestopek prizadejal. Ljudje so prav tako kot Bog zmožni sprave.

Že teh nekaj vidikov nam kaže, da doživetje krivde in hrepenenje po spravi in pokori nista nevrozi, ki bi imeli svoj izvor v krščanstvu, pač pa pripadata temeljnim danostim človeškega bivanja nasploh.

## 2. Antropološke pripombe

Odkod izvirajo tako temeljna izkustva? Odgovorov na to vprašanje je veliko. Tu naj kratko orišemo dva, ker sta učinkovita še danes:

(1) Arhaični pojmovni modeli razumejo človeka kot bitje, ki ima svoje stalno mesto v večnem svetovnem redu, ki ga je določil Bog. Če človek ravna proti svetemu redu, poruši dani red, tedaj doživi krivdo in mora računati z božjimi sankcijami. »Vsako nasprotno ravnanje bo doživeto kot krivda, ne glede, ali dejanje izvira iz človekove svobode in preudarka ali ne, in ne glede na to, kakšen je bil namen. Ko se dejanje postavi proti redu, je red prizadet, zato se mora začeti pravno dogajanje. Subjekt pravnega dogajanja je grešnik v družbi, okuženi z grehi. Sprava se zgodi tako, da grešnik med svetim obredom prizna svoje ravnanje. S tem prizna tudi red, in za njegovo ponovno vzpostavitev voljno sprejme naložene mu sankcije. Te sankcije so lahko: Spokorne naloge, asketska odpoved, žrtev svojega ali tujega življenja, pa tudi ritualizirano darovanje živali in stvari.«<sup>3</sup>

Ta pojmovni model postavlja doživetje krivde in sprave v objektivistično-magično soodvisnost. V njem pri doživetju krivde in sprave ne gre za osebno-dialoško dogajanje med Bogom in človekom, pač pa za čisto stvarno porušenje in ponovno vzpostavitev poslušnosti od Boga vnaprej danemu redu ne glede na notranje, *subjektivno* obnašanje, vest, naravnost in človeka. Pomembno je le, da stvarni prelomitvi reda ustreza čisto objektivna vzpostavitev sama. Ta model je botroval že staroorientalskim in grškim mitom, še bolj pa se je zasidral v temeljih klasične grške tragedije. Naj pomislimo le na ojdipovsko temo, ki so se je lotili Aishil, Sofoklej in Evripid, v kateri je junak kljub osebnemu nezavedanju, brez svobode in namena, obtožen in kaznovan, ker je kriv incesta.

To *objektivistično* razumevanje razmerja med krivdo in spravo je sicer v temelju preseženo že v SZ, v mnogih krščanskih teoloških tokovih pa se je obdržalo vse do danes (npr. skoraj objektivistično razumevanje popolnega priznanja grehov, ritualistično dajanje odveze pri mnogih duhovnikih itd., itd.).

(2) Načelno pa krščansko razumevanje krivde in sprave izhaja iz popolnoma drugačne predstave o človeku. V smislu krščanske zahodne tradicije je Karel Rahner opredelil človeka kot »duha v svetu.«<sup>4</sup> Kot tak je človek bitje, ki je po svojem telesu povezano z materijo, s svojim duhom pa z brezkončno transcenco. Pogojenosti njegovega telesa ga sicer priklepajo na ta svet, katerega se lahko reši le za ceno svojega življenja. V svojem času pa ima to človeško bitje v sebi osebne moči, ki ga usposablja za to, da presega vse omejitve. V tem je njegovo dostojanstvo nasproti drugim bitjem tega sveta. Je vodilo in končna točka dosedanje

evolucije. Je obenem božja podoba, čuvaj in glava vsega stvarstva. W. Kasper v smislu zahodne antropologije vsekakor izpeljuje možnost greha in s tem tudi prav takó temeljno doživetje krivde in sprave iz dejstva, da je človek *bitje sredine*.<sup>5</sup> Človeški duh, s svojim telesom vezan na določen prostor in določen čas, se dviga k celoti resničnosti, k biti kot taki. Človek kot bitje sredine ni nikoli tako priklenjen na kakšno omejeno dobro, da bi se onkraj svoje vezanosti na eno, resnično, dobro in lepo, na presežno bit moral izgubiti. *Prav ta njegova naravnost dela človeka za etično bitje z moralnimi dolžnostmi*, mu podeljuje njegovo dostojanstvo. Moralna obveznost ni nič manj kot spoznanje, da moje delovanje in obnašanje, pa tudi to, kar opustim, vedno stoji v obzoru brezpogojne vrednote, ki je navsezadnje Bog sam.

Če se odločam, ne da bi upošteval ta odnos, se poruši vnaprej dani *moralni red*. Nastane krivda. Krivično dejanje je zatorej več kot zgolj izključno *objektivno* porušenje določenega reda ali golo zunanje prizadetje dostojanstva lastne osebe ali pravic drugega. *Objektivno in subjektivno* kriv je veliko bolj tisti, čigar dejanje ali obnašanje *ni* usmerjeno k *brezpogojni* vrednoti. V takem okviru razumevanja lahko o grehu govorimo le tam, kjer kdo postane kriv zaradi svojega ravnanja proti bitju, ki je spoznano kot osebno, božansko, kot brezpogojna vrednota, torej proti Bogu.

Religijsko-zgodovinske raziskave so pokazale, kar so veliki misleci in pesniki vedeli že vseskozi, da se namreč v zavedanju krivde kaže odmev nekega globljega prepričanja, da je greh največje zlo prav zato, ker z njim zavestno prizadenemo red stvarstva *in* božjo voljo.

Ne glede na bolesto škrapuloznost je *zavedanje krivde* normalno izraz neranljivega lastnega *dostojanstva osebe*. F. Nietzsche gotovo ni imel prav, ko je zavedanje krivde načelno razglasil za onečaščenje, da, izroditev človeka. Takšna opredelba človeka prav tako malo oprostí kot pojasnilo K. Marxa, ki je krivdo pripisoval le družbenim odnosom, ali S. Freuda, ki je krivdo prikazoval kot napetost v razmerju med goni in v naravi zasidrano zavestjo o prav tako potrebni odpovedi prvim. Te in druge interpretacije so sicer skozi zadnjih sto let prinesle tudi nekaj dobrega: Mnogim ljudem so namreč pomagale rešiti se nevrotičnih občutkov krivde in stisk spríčo lastne grešnosti in sodelovale pri odstranjevanju dramatizirajočih pridig o grehu in ekleziogenih nevroz, ki so pogosto rastle iz teh pridig. Nikakor pa jih ne moremo imeti za *prave opredelíve* občutka krivde. Doživetje krivde in hrepenenje po spravi sta in ostajata splošna človeška pojava.

### 3. Biblično-teološki in teološko-zgodovinski preudarki

V biblično-teološkem pogledu človekovo spravo uresničuje Bog. Ta spravi človeka; človek sam je navsezadnje za spravo le pogojno sposoben, četudi se ta sprava dogaja v notranji povezavi s spreobrnjenjem. Naj z nekaterimi mislimi pojasnimo to povezavo.

V grški klasiki poznamo nekakšno spremenitev mišljenja. Nasproti ciničnemu poučevanju sofistov namreč že Sokrat poudarja t. i. *samosvest*. Iz tega se je kasneje razvilo tisto idealistično pojmovanje besede »metanoia«, ki pojmuje spreobrnitev (= pokoro) kot sebe-spoznanje in -svest. To pomeni: Le kadar gre človek vase in misli dovolj globoko, naleti na božje v sebi. Spreobrnjenje je torej obrnitev vase. Z njim se je torej bistveno že zgodilo! Nasproti temu je biblično razumevanje spreobrnjenja in pokore veliko bolj kritično in korenito. Tu človek ne kritizira izključno zato, ker je zapadel zunanjemu svetu, se s tem raztresel in obrnil nazaj k samemu sebi. Sveto pismo ve, da more nevarnost za človeka priti ravno

iz njegove *notranjosti*. Biblična vera kritizira tudi *prilaščanje duha*, tisto prilaščanje, ki ne spoznava svoje končnosti in zapada v hebeis, superbia, ošabnost. Svetemu pismu ne gre le za polovičarstvo, pač pa za celega človeka, njegovo notranjost in zunanost. Za Sv. pismo spreobrnjenje ni enostavno obrnitev vase, pač pa obrnitev proč od samega sebe in obrnitev k Bogu. Človeka ne vodi preprosto nanj samega, pač pa na takega, ki se od zunaj približuje Bogu, na osebni Ti; Sv. pismo zahteva od človeka korenito spremembo.

Za to korenito spremembo obstaja že v SZ pojem *šubh*. S prevodom Sv. pisma v grščino se je povezal s pojmom *metanoia*, ki je pred Biblijo in zunaj nje pomenil najprej le »spremembo mišljenja« (»*metanoia*« se veže s pojmom »*nous*«, mišljenje) brez posebne vrednosti. Pravi, drugotni religiozni pomen »šubh« (le 118 od 1050 mest) kaže dve začilnosti: na bistveno in kultno:

a) *Bistveno* pomeni *šubh* 'spreobrniti se' v smislu 'spet se kam obrniti, obrniti se nazaj'. Največkrat se torej oglašata 'spet nazaj'. S tem prihaja na dan dvojni vidik; ...odvrniti-se-od in spet-se-obrniti-k. Predmet odvrnitve-od je na splošno zlo, zlo početje, grehi, še posebej maliki, torej vse, kar nasprotuje temu, k čemur naj se spreobrnjeni spet *obrne*: Jahve. ... Tisti, h kateremu se mora spreobrnjeni obrniti, se vrniti k njemu, je Bog, Jahve. Ta vidik spreobrnitve, ta spet-se-obrniti-k, je odločilen, ker iz njega drugi, se-odvrniti-od, pravzaprav prejema svojo smiselno naravnost. Spet-se-obrniti-k Jahveju pri tem pomeni temeljno, vse človekovo življenje prežemajoče novo obnašanje do Boga, in *iz tega nato tudi* do drugih ljudi in do občestva.<sup>6</sup> To je temeljna značilnost.

b) Pojmu *šubh* pa pripada tudi *kultna* izoblikovanost spreobrnjenja: »Kajti kot druga staroorientalska ljudstva, tako tudi Izrael pozna kultno-ritualne oblike tega, kar pomeni spreobrnitev v smislu 'delati pokoro', 'pokoriti se'. Kakor koli je treba večkrat presoјati, pa v Izraelu kljub temu obstajajo določene oblike individualnih kot tudi skupnih *spokornih slavij* in *spokornih obredov*, ki so zrasle iz splošne zavesti grešnosti pred Bogom, kakor tudi iz posameznih zgrešenih dejanj. Zunanje oblike so predvsem post, pa tudi spokorna in žalna oblačila, raševina in pepel kakor tudi molitev in žalostinke (prim. npr. 1 Kr 2,1; Joel 1,8; Jdt 4, 7 sl.; Iz 58, 5; Nah 2,9; Dan 9,4-19; Bar 1,15-3,8). Obstajajo lastni spokorni dnevi s posebnimi spokornimi bogoslužji. Njihova vsebina je klicanje k Jahveju za pomoč in izbrisanje grešnega stanja, priznanje grehov in siceršnja obredna opravila (prim. 1 Kr 8,33 sl.; Jer 36,6.9; Zah 7,3.5;8.19).«<sup>7</sup>

Temeljni biblični pomen pojma *šubh* se strne v naslednje: Postaviti razmerje do Boga in njegovega stvarstva (predvsem do občestva božjega ljudstva) na novo, ob Boga postavljeno osnovo, in se s tem *dati spraviti*.

V NZ se glede razumevanja spreobrnjenja in sprave na prvi pogled ne spremeni zelo veliko. Medtem ko Janez Krstnik utemeljuje nujnost sprave z mislijo o sodbi in opozarja na to, da ni odločilen rodovni izvor od Abrahama, marveč notranje spreobrnjenje, pa postavlja zemeljski Jezus misel o spravi predvsem v povezavo s svojim oznanilom o rešilni bližini božjega kraljestva. Jezus Kristus kaže na brezdanjo in svobodno božjo obrnitev k ljudem in povezuje idejo sprave in spreobrnjenja z zatekanjem k njegovi lastni osebi (prim. Mk 1,15). To razumevanje sprave kažejo predvsem prilike o najdenju izgubljenega (ovce, drahme, sina: Lk 15). Izraziti hočejo naslednje: Ker Bog išče izgubljenega, t.j. grešnika, in mu *brez pogojev* ponuja spravo v občestvu s seboj, je pokora kot vrnitev k njemu sedaj spet možna. Sprava s tem ni človeški dosežek, pač pa je dar! Še bolj jasno je to mogoče zaključiti iz Jezusovih dejanj: Jezus omogoča spreobrnjenje s tem, da

odpušča grehe (prim. Lk 7,36-50; Mk 2,13—17). S tem izziva farizeje, ki menijo, da si prilašča pravico izključno božjo pravico.

Jezusov klic k spravi ne dopušča polovičarstva. Najvišji pomen njegovih prilik in dogodkov iz njegovega življenja je to, da so *enkratni*: Kakor je človek le enkrat ustvarjen, tako je tudi prerojenje kot možnost spreobrnitve *enkratno* dogajanje. Spravni klic k spreobrnjenju in sploh vsi dogodki v zvezi z njim načelno imajo pečat enkratnosti (poklic učencev: Sedaj ali nikoli! Nobenega odlašanja! Jezus reče človeku, ki želi iti za njim, a hoče prej pokopati svojega očeta: »Pusti, naj mrtvi pokopljejo svoje mrtve, ti pa pojdi in oznanjaj božje kraljestvo.« (Lk 9,60) — Jezus reče tistemu, ki se hoče še posloviti od družine: »Nihče, ki je položil roko na plug in še vedno gleda nazaj, ni primeren za božje kraljestvo.« (Lk 9,62) Iz spoznanja, da imata srečanje z Jezusom in vrnitev k njemu nekaj enkratnega in dokončnega, je *prvotna skupnost* sklepala, da je mogoče spravni krst podeliti le enkrat. Pismo Hebrejcem pravi, da poleg krsta ni nobene *druge pokore* (6, 4-6): »Nemogoče je namreč ljudi, ki so bili enkrat že razsvetljeni, ki so uživali nebeške dari in prejeli delež Svetega Duha, ki so spoznali dobroto božje besede in moč prihodnjega sveta, pa so potem padli, pripraviti, da se prenovljeni spet spreobrnejo.«

V prvi skupnosti tudi obstaja boleče spoznanje, da je v njej greh prisoten tudi po krstu, da enkratno dejanje sprave ne prežene vsake skušnjave. Vendar pa v NZ ne najdemo nobenega mesta, ki bi zavračalo radikalno enkratnost odločnega preobrata k veri v korist več zaporednih spravni dejanj. Prva skupnost razmerja med enkratnim krstom in kasnejšimi dejanji sprave sploh še ni reflektirala. To se je zgodilo šele pozneje.

Eno je gotovo: Vse bitje in dejanje Cerkve je že od začetka dalje radikalni NE grehu. Ni bilo omejeno s *kultnimi* dejanji sprave in pokore. To prihaja veliko bolj do veljave v njeni službi oznanjevanja, ki samo sebe razume kot »službo sprave« (prim. 2 Kor 5,18 sl). Skupnost razume same sebe kot usmerjajočo-spravno navzočnost povišanega Gospoda v svetu. H krstu, ki ga razume kot dejanje sprave, vodi ljudi kot grešnike (prim. Apd 2,38; 1 Kor 6,11; umreti grehu Rim 6). Prav tako dela tudi pri obhajanju evharistije, v katerem oznanja Gospodovo smrt za dejanje sprave (»dano za vse«, Mt 26,28; prim. 1 Kor 11,24—26). Poleg tega priznava lastno krivdo, ko (v očenašu) prosi za odpuščanje (prim. Mt 6,12), in v molitvi, postu, bdenju in dajanju miloščine dela pokoro (prim. Mt 6,1-18; 9,15; Mk 9,29). Končno prosi za posamezne grešnike v svojih vrstah (prim. 1 Jn 5,15) in bratsko svari (prim. Mt 18,15). Če to ne obrodi sadu, »postavi« grešnika pred starešine (prim. 1 Tim 5,20; 2 Tes 3,14).

Kakor sinagoga, tako tudi krščanska skupnost »povezuje« grešnika, vendar pa se tu ima za *spravno navzočnost Kristusa* v svetu, »izobčuje« in odklanja odpuščanje z *namenom, da pomilosti* in reši (prim. 1 Kor 5,5; 1 Tim 1,20): Grešnika izroča satanu »v pogobu njegovemu mesu«, da bi »rešila na Gospodov dan duha«. Samo zoper zakrknjenost nič ne doseže.

Sprava po novem, bolj grobem grehu se izkazuje le z odlašanjem. Zato naj se člani skupnosti kar naprej med seboj tolažijo, opominjajo in podpirajo, kot to že delajo (prim. 1 Tes 5,11). Za taka dejanja obstajajo celo določena pravila: Če grešnik ostaja trdovraten, naj se skupnost od njega oddalji, da se pokesa (prim. 2 Tes 3,6-15). Ta oddaljenost se očitno ne razume v smislu nekakšnega izobčenja, njen namen ni zgolj zaščita skupnosti pred okužbo z grehom, ki bi v njej ostajal neomejeno, pač pa tudi in predvsem spreobrnitev grešnika, kot je rečeno zgoraj (prim. 1 Tes 3,14; 1 Kor 5,1—13; 2 Kor 2,5—11).



Že iz tega vidimo, da je odpuščanje grehov prvotno stvar *celotne skupnosti*. Ker greh zadeva in ogroža skupnost, ima z njo opraviti tudi odpuščanje grehov. Spravo sicer nakloni Bog, vendar ne mimo nje, pač pa v njej in po njej.

V sedmih tezah bi želel povzeti tisto, kar NZ govori o spreobrnitvi, pokori in spravi:

1. NZ vseskozi pričuje o tem, da mora spravno božje potrjevanje sveta ostati navzoče tudi po smrti Jezusa Kristusa, bolje rečeno, od njega naprej.
2. Kljub temu sta vsepovsod poudarjeni korenitost in *enkratnost* spreobrnjenja.
3. V NZ ni *nobene* nedvoumne in neomejene neposredne besede o postavitvi zakramenta pokore.
4. Izoblikuje pa se temeljno pravilo spravnega dogajanja v *skupnosti*, ki ve, da jo je Gospod pooblastil za odpuščanje grehov.
5. Ker zadeva greh celotno skupnost, je tudi dejanje sprave dogajanje *celotne* skupnosti.
6. Novozavezno občestvo ve, da ima nalogo, naj pri spravi sveta igra svojo vlogo. Zaveda se svojega poslanstva v »službi sprave«.
7. Niti v SZ niti v NZ ni vedno in povsem veljavnih pravil za postopek pri spravi.

Iz teh tez izhaja, da je pastoralni obliki spokornega in spravnega dogajanja v zgodovini ostajal širok prostor.

Kar najdemo v Svetem pismu o spreobrnjenju in spravi, ima očitno le malo opraviti s tem, kar pri tem navadno razume današnja govornica. Ta dva pojma razume večinoma enostransko kot *dosežek* materialne poravnave za prekršek: »Spovednik« mi naloži »pokoro«! To pojmovanje ne izvira iz NZ, marveč iz tradicionalne cerkvene spokorne prakse zadnjih stoletij. Kako je prišlo do tega?

V svoji pastoralni praksi sem velikokrat srečeval stisko, ki jo imajo ljudje v običajni spovedni praksi. »Če nas je že odrešil, zakaj nas ni oprostil tudi spovedi?« Neka gospa me pri vsakem novem srečanju sprašuje: »Ali Cerkev še vedno ni odpravila spovedi?«

Na začetku zgodovine pokore stoji v Cerkvi — kot rečeno — diametralno nasprotujoče si, tesnobno vprašanje: »Ali morem in smem, ko sem bil krščen in potem spet padel v greh, še upati na zveličanje v Kristusu? Ali imam še možnost?« Prvi odgovor bi bil nekako dramatičen prizor iz Apostolskih del, kjer prva skupnost zelo prestrašeno reagira pri pojavu greha: Takojšnja smrt Hananije in Safire zaradi laži (prim. Apd 5,1—11). Tudi izključitev zaradi hujših grehov so jemali zelo resno (prim. 1 Kor 5,1—12), posebej kadar je bila uporabljena z namenom, da se grešnik spreobrne. Pismo Hebrejcem (6,4—6) ne vidi za odpadle več nobene možnosti spreobrnjenja. V ozračju take strogosti je morala zveneti beseda Hermovega pastirja v sredini 2. stoletja zelo tolažilno: Obstaja *neka* možnost sprave in pokore tudi za tistega, ki je po krstu grešil! V pričakovanju bližnjega konca pa je bila ta možnost dopuščena *le enkrat*. Hermas nikakor ne pravi, naj bi to enkratno pokoro v njegovem času prvič vpeljali, pač pa govori le o njeni možnosti. »Kajti Gospod je svojim izvoljenim prisegel pri svoji slavi: 'Kdor po tem (za enkratno ponovno pokoro) določenem dnevu stori še eno tako dejanje, za tega ni več *nobene rešitve*. Pokora se namreč za pravične (t.j. krščene) konča; vsi sveti so svoje dneve pokore že izpolnili; za pogane je pokora do poslednjih dni (lahko se dajo kadarkoli krstiti).'<sup>8</sup>

V tem navedku sta izrečeni *dve* najpomembnejši značilnosti tedanje spokorne prakse: »enkratnost« in »javnost«. To se pravi, da *enkratno spravno dejanje*

javno poteka v *središču* Cerkve! Od sredine 3. do začetka 7. stol. je bil grešnik pripuščen k temu spravnemu dogajanju samo enkrat. To enkratno spravno dogajanje je bilo mišljeno izključno za hude grehe in strogo cerkvenostno usmerjeno.

Starocerkveni postopek sprave je imel *veliko prednost*: Grehe so vzeli zelo resno in grešnik je bil ponovno obsežno vpeljan v krščansko življenje. Kdor je tedaj vzdržal pokoro, ta je gotovo osebno *dozorel* za novo krščansko življenje.

Vendar pa je enkratna pokora imela tudi *pomanjkljivosti*:

1. V pridigah očetov je pogostokrat govor o strahu podvreči se očitni pokori. Vsepovsod sta se bohotila hinavščina in svetohlinstvo.

2. Spokorniki so veljali za drugorazredne ljudi, do katerih se drugi niso vedno pravično obnašali. Prezirali so spokornike in mnogi so pobegnili v puščavo.

3. Zaradi vztrajanja pri enkratnosti je moglo to cerkveno pokoro opraviti le manjše število kristjanov. O cesarju Konstantinu so govorili, da je odlagal krst do konca svojega življenja iz strahu pred pokoro. Zgodovinsko tega ni mogoče dokazati. Vse to je vodilo k temu, da je cerkveni postopek sprave od sredine

6. stoletja naprej zašel v krizo.

Končno je v 6. in 7. stoletju z irskimi misijonarji prišla na kontinent nova spokorna praksa in spodrinila do tedaj že dodobra izvotljene kontinentalne postopke sprave.

Na novo vpeljano spravno dogajanje kaže naslednje značilnosti:

1. Je *»zasebno«*, ker poteka med duhovnikom in grešnikom. Skupnost pri tem ne sodeluje. Od tedaj običajna spoved pri menihu se navadno ni končala z obhajilom. Pri dotedanjem cerkvenem spokornem postopku pa je ponovno sodelovanje pri evharistiji pomemben sestavni del ponovne sprave.

2. Je *ponovljivo*: Pokora sedaj ni več vse življenje trajajoča osramotitev. Medtem ko so pokoro za težke grehe prej odlagali do konca življenja zaradi njenih osramotjenih oblik, jo je sedaj mogoče in celo treba takoj sprejeti. Nekako od l. 800 naprej je v Galiji mogoče izpričati obvezno velikonočno spoved.

3. *Redni* delavec pokore ni več le škof, ampak preprost *duhovnik*. Tako jo je mogoče pogosteje deliti.

4. Nova oblika pokore je bila zelo *stroga*: Nalaganje pokore je bilo sčasoma sicer omejeno, vendar je bila trda in *»dodatna«*: Za različne grehe so bile različne pokore, nakopičene pa so znale biti zelo hude. Celoten postopek je dobil ime *»Pokora po tarifi«*.

5. Čez čas so pokore za posamezne grehe zbrali v t.i. *knjižice pokore*.

6. Od osmega stoletja naprej se je izoblikoval skoraj *»skupen«* nov obred pokore:

— Grešnik se odpravi k duhovniku, da z njim razmišlja o določenem členu vere, ki zadeva odrešenje in obudi kesanje.

— Nato pred njim prizna grehe in moli z njim — kleče pred oltarjem — spokorne psalme ali druge, večinoma zelo dolge spokorne molitve.

— Nato mu duhovnik naloži pokoro in ga vpraša, če jo lahko izpolni.

— Ko izpolni obveznosti pokore, se vrne k duhovniku, ki mu podeli odvezo.

Ta, vse do 12. stol. veljavna t.i. *»pokora po tarifi«*, je vse bolj porivala v ozadje družbeno in eklezialno naravo krivde in sprave in je dogajanje odela v pravno obliko. Iz tega se je od visokega srednjega veka naprej razvijala nova oblika spravnega dogajanja.

Srednjeveška sholastika je prvič vzpostavila sistematično refleksijo o določenih problemih pokore. Ukvarjala se je še posebej z zakramentalnostjo, s sodnim

značajem pri delitvi pokore, z obveznostjo spovedi (težki grehi!) in z bistvom kesanja in odveze!

1. Že od sredine 12. stoletja obstaja splošno priznan pojem zakramentov. Od tedaj se tudi spravno dogajanje prišteva k dejanjem, ki jih označujemo s pojmom »zakrament«.

2. Sholastično pojmovanje *oblasti ključev* razlaga Mt 16,16 sl. v smislu *sodne moči*. Izvršuje se s podeljevanjem duhovniške »odveze«: Sedaj zakrament pokore ni toliko ponovna pomiritev s Cerkvijo kot postopek med sodnikom in obtoženim, t.j. med duhovnikom in grešnikom. Duhovnik ugotovi grehe in izreče sodbo (pokora po tarifi).

3. Nastal je spor o pravem *vzroku sprave*: Ena smer je videla v kesanju in skesanem priznanju izbrisanje grehov in pojmovala odvezo kot od Boga podarjeno spravo, ki jo potrdi duhovnik. Druga smer (viktorinci) pa je odvezo vključila globlje v spravno dogajanje. Z duhovnikovo odvezo naj bi Cerkev od Boga podarjeno spravo, ki je *pogojna*, po kesanju in priznanju spreminjala v *absolutno*.

Tomaž se je sicer odločil za smer, ki je odvezo pojmovala kot vzrok sprave, vendar je strogo ločil med kesanjem, priznanjem grehov, spokornimi deli in sklepom na eni strani in duhovnikovo odvezo na drugi. Spokornikova dejanja so po njem *materija* in spovedni obrazec *forma* zakramenta pokore. Krivda se odpusti zaradi kesanja in spreobrnjenja grešnika, t. j. zaradi njegovih spokornih del, vendar pa ta dosežejo *svojo izpolnitev* šele s cerkvenim posredovanjem, t.j. z odvezo, ki je sprava z Bogom in obenem s Cerkvijo. Oboje *neločljivo* spada skupaj.

Tridentinski koncil je privzel obliko pokore, kot jo je razvila sholastika visokega srednjega veka, in do danes se na zasebno »confessio« (priznanje/spoved) gleda kot na središče spravnega dogajanja v Cerkvi. Vendar pa je ta oblika danes zašla v krizo.

#### 4. Spoved v krizi

Stoletja dolgo je bilo obiskovanje maše brez prejema obhajila pravilo. Ko so na začetku tega stoletja reformni dekreti Pija X. naznanili prejem obhajila kot središče obhajanja evharistije, si je utrla pot tudi poglobljeno spreminjanje zakramentalne prakse tudi z vidika pokore. Če je človek želel spodobno prejeti sveto evharistijo, za kar se je dolga stoletja čutil nevrednega, je moral pogosteje k »spovedi«. Gotovo jih v vsej cerkveni zgodovini ni bilo spovedanih toliko kot med leti 1920—50. Zakaj naj bi se to spet ne spremenilo?

*Zakaj je danes tako razširjeno odklanjanje sprejemanja zakramenta pokore? Kje je potem utemeljeno hitro upadanje spovedi? Zakaj so naše spovednice in spovedni kabineti prazni? Postavljam tezo: Upadanje pripravljenosti za spoved odločilno temelji v spremenjenem doživljanju greha in sprave pri današnjem človeku.* To tezo želim osvetliti s štirih strani:

1. Najprej bi jo podkrepil z rastočo *občutljivostjo* današnjega človeka za *osebna dejanja in koristi*. Današnji človek lahko komaj kaj začne z neosebnimi, le formaliziranimi in ritualiziranimi postopki. To konkretno pomeni: Za mnoge je danes ob uporabljeni zunanji obliki spovedi (naj ilustriram: Čakanje v vrsti pred spovednico, klečanje v ozki omari, šepetajoče naštevovanje grehov po določeni shemi, nekaj mnogokrat bežnih stavkov, naložitev rutinske pokore) težko doživeti, da se *tu in tako* posreduje pomoč v boju proti hudemu. *Globlja osebna prenova* v smislu bibličnega spreobrnjenja se zato pri takem ritualiziranem postopku spovedi v mnogih primerih ne dogodi. Da, kaj ni

mnogokrat tako, da stopi v ozadje *realna*, t.j. resnična sprava z ljudmi in odpravljanje medčloveških in družbenih konfliktov ravno tam, kjer se išče sprava z Bogom v zakramentalnem obredu?

2. Spreminjanje se še razločneje vidi v naslednjem: zasebna posamezna spoved je utrdila doživljanje greha kot natančno, podrobno določljivo, po nekem modelu vnaprej formulirano posamično prelomitev obstoječih božjih in cerkvenih zakonov. Tako se spovedi drži nekaj legalističnega.

3. Spoved je s svojim dosedanjim izključnim osredotočenjem na zasebno in intimno področje prispevala k temu, da so bili odrinjeni v stran veliki *socialni grehi* in *nepravilnosti*. Krščansko življenje je zreducirano na razmerje med Bogom in dušo. Zamegljen je pogled na *zunanj* odgovornost kristjanov. Le malo občutka imamo za družbeno relevantne grehe, npr. šušmarjenje pri delu, pomanjkljivo politično odgovornost, odsotnost angažiranja pri odstranjevanju očitnih nepravilnosti. Ta privatizacija krivde in sprave pa se zato danes mnogim ljudem kaže kot neprimerna. Človek zato spoved doživlja kot nekaj *anahronističnega*, neustreznega!

4. Starejša generacija je zrastle s tem, da je krivda stvar *posameznega* človeka. Stvar, s katero opravi posameznik, zadeva, ki se tiče morda le še Boga, sicer pa nikogar drugega. S tega vidika sledi: Zakaj naj bi šel v cerkev k duhovniku in prejel odpuščanje? Tu se kaže nerazumevanje *eklezijske razsežnosti* greha in s tem spreobrnjenja in sprave. Kjer pa gospoduje to nerazumevanje, tam smisel in pomen zakramenta pokore sploh ne moreta biti več utemeljena. Iz bistva stran je treba razviti novo razumevanje krivde in sprave.

Iz te kritične analize situacije ne sledita niti resignacija niti pesimizem, vendar pa se različno kažejo točke, ki zahtevajo reformo. Prenova cerkvene sprave je možna le tam, kjer so pomanjkljivosti dosedanjega postopka dovolj obsežne in so utrte poti za njihovo premagovanje. Tu ima teologija odločilno vlogo.

Naslednji preudarki naj bi bili nekakšen uvod v poglobljeno razumevanje pravega dogajanja v Cerkvi.

## II. ZAKRAMENT POKORE KOT SPRAVA Z BOGOM IN CERKVIJO

### 1. Vertikalni in horizontalni vidik greha in sprave

Tradicija je greh označevala skoraj izključno kot prestop božje zapovedi in »žalitev« Boga. To je sicer res, a ni vse. Pri natančnejšem pregledu se namreč pokaže, da že Sveto pismo pojmuje greh kot upor proti Bogu ravno zato, ker je to zavračanje njegove odrešilne poti.

Tu imamo nastavek, s katerega se moremo tudi z današnjim človekom enakovredno pogovarjati o izkustvu krivde in hrepenenja po spravi. Tudi on ima takšna izkustva. Zdi se, da mu manjka zavest, da je kriv *pred Bogom*. Zato pa popolnoma jasno doživlja, da je kriv zaradi določenih dejanj in obnašanja, in sicer najprej *sam pri sebi*, pri svoji lastni določenosti, nato pa tudi pri *soljudeh*, pa celo pred *naravo*. Današnji človek ima vsekakor smisel za to, da je soodgovoren za porušeno razmerje do Ti-ja in človeške družbe, da kvari komunikacijo, okužuje družbo, da se je izoliral in da dopušča proste roke hudobnim silam laži, nepravilnosti in nasilja. V tej zvezi je vredno omeniti, da že v Stari zavezi *magično* pojmovanje greha v smislu objektivnega prestopa od Bog posvečenega reda polagoma stopa v ozadje in da se greh sploh ne zdi več *gola žalitev* Boga. Nasprotno!

Jobova knjiga pravi (35,6-7): »Ko si grešil, kaj *mu* storiš, če so številni tvoji zločini, kaj *mu* škodiš? Če ravnaš pravično, kaj *mu* daš, ali kaj prejme iz tvojih rok?« Če torej greh ne zadeva in ne prizadene Boga, koga potem zadene? Odgovor leži v vrstici 8: »Ljudi, kot si ti, zadene tvoj zločin, tvoja pravičnost le človeške otroke.« Biblični odgovor je torej: Greh zadene najprej storilca samega in človeško družbo! Kaj pa ima potem greh opraviti z Bogom? *Temeljno razumevanje greha* ima že v SZ svoje mesto v *dialoškem odnosu* Boga in človeka. Greh je resničnost, ki se dogaja v človekovem dialogu z osebnim Bogom. Po *teološkem* pojmovanju greha človek zavrača dialog z Bogom, božjemu vodenju, ki mu hoče dobro, svojega blaga ne želi od Boga, ampak iz sebe samega.

To nam osvetljuje pravo razumevanje zapovedi: Izrael je »deset zapovedi« razumel kot »deset besed življenja«. Z njimi je zakoličen prostor, znotraj katerega more potekati srečno, blaženo človekovo življenje. Kdor ravna proti besedam življenja, prizadene najprej *sam sebe*. Zgreši pot, ki mu jo je razkril Bog. Ker je posameznik s krvnimi vezmi in skupno usodo tako globoko vpleten v celoto ljudstva, tudi njegov greh ni nikdar zgolj zasebna zadeva. S tem zlo prehaja na celoto in deluje razdiralno. Glede na to se tisti, ki greši, pregreši najprej proti lastnemu blagru, nato pa tudi proti njegovemu *darovalcu*, ki se želi posredovati v ljubezni in dati blaženo življenje. Potemtakem je greh *najprej* izstop iz območja življenja, odklonitev od Boga osvetljene poti blaženosti; *drugič* je *zatorej* tudi upor proti Bogu samemu, zavrnitev njegove ljubezni, nezvestoba in izdaja.

Potreba po spravi je pri današnjem človeku tako malo izgubljena, kot njegova zavest grešnosti. Vendar pa moramo tudi tu postaviti v središče pozornosti druge vidike: Kljub nasprotnim trditvam mnogih sociologov in psihologov tudi današnji človek ve, da ne more sam izbrisati krivde, ko se pregreši, in da mora sam stopiti v prostor sprave. S svojo zgrešeno odločitvijo je *najprej v sebi* ustvaril nekaj *nepopravne*, tega pa ne more več popolnoma vrniti. Napačna svobodna odločitev je prodrla v globino njegovega bitja in ga trajno oblikovala. *Vrhu* tega pa se je z grehom vzpostavilo nekaj nepopravljivega tudi v *svetu in družbi*. Človekova krivda se je nazvzen »utelesila«. Utelesša se v vseh oblikah neobvladanosti in egoizma. Obratno pa tudi družbene danosti prodirajo v človeka in vplivajo na njegovo misel in dejanje. Vzpostavi se »obtok«, iz katerega ni videti možnosti za nov začetek, *circulus vitiosus*.

Krščansko razodetje kaže izhod. Zanj je sprava možna samo kot *dar*. Njegova obljuba odpira možnost kvalitativno novega začetka. To se neprekosljivo dogaja po Jezusu Kristusu. Ta oznanja začetek božjega gospostva. Jezus poudarja, da Bog sam v njem najbolj neposredno z ljubeznijo in odpuščanjem prihaja ljudem naproti in s tem omogoča nov začetek. To se kaže v tem, da Jezus ljudem v božjem imenu izreka besedo sprave. Ta beseda sicer ne pozabi grehov in ne obide preteklosti, kakor da se ne bi bilo zgodilo. Beseda sprave namreč pomeni, da vzame Bog grešnika *takega, kakršen je*, z vso njegovo grešno preteklostjo. Da bi človek začel na novo, se mu ni treba vrniti na točko nič svojega bivanja. Sedaj greh ni več *brezupnost*. Človek torej ne stoji več pred brezupnim vprašanjem, kako more storiti, kakor da bi greha ne bilo. Jezus mu namreč govori, da ga Bog sprejema kot grešnika, da je spravljen.

Sprava, ki jo ponuja Jezus, je neločljivo povezana s *klicem k spreobrnjenju*. Milostno odpuščanje *omogoča* in utemeljuje človekov vstop v dogodek spreobrnjenja. Zato *indikativu* napovedi božjega gospostva sledi *imperativ*: Spreobrnite se in verujte! Grešnik naj veruje Jezusu, na njem se kaže, kaj pomeni to božje gospostvo in odrešenje. Jezusovo življenje je življenje darovanja, ljubezni in slu-

ženja drugim — predvsem malim in neznatnim —, življenje pokorščine in pripravljenosti za Boga in njegov klic. Pred ljudmi doživlja svobodo, ne da bi ga kaj nasilno odtujevalo, nenasilnost, resničnost, potrpežljivost in dobroto. V Jezusu Bog človeku ponuja kontrastno izkustvo odrešenja in mu tako daje, da spoznava nujnost spreobrnjenja. Bog ga naravnost *izziva* s tem kontrastnim izkustvom k novemu obratu k Bogu v hoji za Kristusom. Tako je jasno, da spreobrnjenje in pokora za NZ bistveno obstajata v *hoji* za Jezusom. Ti biblično-antropološki preudarki so zelo pomembni za globlje razumevanje zakramenta pokore v našem času. Postati nam mora jasno, da dolžnost izpraševanja vesti, spreobrnjenja in pokore ni *nekakšen* model meščanske etike ali zapovedane morale ali vzorec povprečne poštenosti, pač pa Jezus Kristus sam.

Naslednja odločilna točka: To spreobrnjenje, k kateremu Jezus vabi grešnika, se ne *uresničuje in ne udejanja* v *izoliranem vertikalnem* odnosu do Boga (tu: moja duša - tam: Bog), pač pa v obratu k bližnjemu. Odvrtitev od kroženja okoli samega sebe *in obrat* k Bogu se uresniči z obratom k bratu, sestri, posebno v pozornosti do najbolj ubogih in zapostavljenih. S tem nočem reči, da se obrnitev k Bogu tako rekoč izključi v korist obrnitve k sočloveku in/ali jo nadomesti. *Obe naravnosti* morata biti tu: Usmerjenost k Bogu in k bližnjemu. Vendar pa se obrnitev k Bogu *verificira*, uresničuje v *obrnitvi* k bližnjemu. To so enoumne trditve Nove zaveze.

Kot ima greh socialno razsežnost, tako se mora tudi spreobrnjenje udejanjati v novem razmerju do občestva. Drugače povedano: sprava se kaže na posamezniku tako, da je kljub svojemu grehu sprejet in postavljen v hojo za Jezusom. Tako se tudi razdiralna moč greha na svet in družbo ustavi in odpravi s tem, da Kristus z besedo odpuščanja in z darovanjem samega sebe vzpostavlja prostor, v katerem si ljudje kot spravljeni med seboj vzajemno odpuščajo krivdo in drug drugega *opogumljajo in vzpodbujajo* za nov začetek.

Ta *prostor sprave* je Cerkev. Cerkev živi iz sprave, ki jo je prejela po Jezusu Kristusu, in ki jo podaja naprej. Vendar pa Cerkev ni vase zaprta skupina, pač pa je tu za vse. Je anticipacija spravljenega človeštva. V njej naj se v medsebojno spravljenem življenju uresniči sprava vseh z Bogom. Še več: po Cerkvi želi Bog svoje pravno gospostvo narediti za vedno prisotno in vidno svetu. Cerkev je torej tisto, kar pravi II. v. k.: »Znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu.«<sup>9</sup> Cerkev je *zakrament sprave*. Nov odnos do Boga, ki ga Jezus obljublja in naznanja ljudem, je uresničen na medosebni ravni v novem razmerju do sočloveka. Zato je *neprijaznost* do bližnjega hkrati zavračanje božje ponudbe ljubezni. Ta struktura Jezusovega oznanila, enost ljubezni do Boga in do bližnjega, ostaja ohranjena tudi v apostolskem oznanjevanju: »Če kdo reče: 'Ljubim Boga!', a sovraži svojega brata, je lažnivec. Kajti, kdor ne ljubi svojega brata, ki ga vidi, ne more ljubiti Boga, ki je neviden« (1 Jn 4,20). Podobno misel najdemo tudi v Ef 2,13 sl.: »Mi, ki smo bili nekoč daleč, smo v Kristusu prišli blizu, t.j., spravili smo se. Jezus je postal naš mir.« To pa pomeni: Kristus, naša sprava, »je združil oba dela (Jude in pogane) in porušil s svojo smrtjo ločevalno steno sovraštva.«

Z drugimi besedami: Sprava z Bogom, mir z njim, *se uresničuje* na *horizontalni ravni* s tem, da ljudje živijo v spravi med seboj, tudi če so bili kot Judje in pogani popolnoma ločeni.

V teh biblično-teoloških preudarkih gotovo ni govor o zakramentu sprave. Vendar pa imamo tu temelj za to, da obstaja eklezialno — zakramentalna sprava. Jezusovo poslanstvo sprave se nadaljuje v »službi sprave« v Cerkvi. Cerkveno oznanjevanje in delovanje, ki kaže na Jezusa, ker je od njega uzakonjeno, kaže,

prinaša spravno osvobajajoče Jezusovo delovanje skozi zgodovino do nas. V Cerkvi je *prostor sprave*, ki ga je ustanovil Jezus Kristus. V njej se posameznik spravi z Bogom. Cerkev je tudi kraj, kjer si ljudje med seboj odpuščajo, drug drugemu ne očitajo preteklosti in se škodoželjno ne ocenjujejo. Tu se ustvarja pogum za nov začetek. Drug drugemu zaupajo in si pri novem začetku med seboj pomagajo in se spremljajo. Dostop do tega *prostora sprave* pa se odpre le s temeljnim zakramentom sprave, s *krstom*. Pred njim gre odločilna obrnitev h Kristusu in sočloveku. Zakrament torej ne nadomesti niti stvarne očitave, niti stvarnosti življenja v spravi.

## 2. »Spokorna Cerkev« kot »kraj« stalnega spravnega dogajanja

Cerkev se ima sicer že od nekaj za »občestvo svetih«, vendar pa tudi ve, da vedno potrebuje pokoro. To pomeni: *Zanjo ima greh, kot tudi odpuščanje, eklesialno razsežnost*. Z vero v Kristusa se mora povezati tudi volja po vrnitvi, vŕlja, da s stvarnimi dejanji čim bolj uresničujemo spravo, ki jo daje Bog, in sicer v skupnosti in medčloveškem odpuščanju. Ta *resničnost* sprave je odločilna.

V naslednjem naj to pojasnim: Tisti, ki so v svojem življenju s spreobrnjenjem, vero in krstom naredili velik preobrat, so, kakor pravi Sveto pismo in tudi cerkveni očetje, spravljeni z Bogom. So eshatološko novo božje stvarstvo. V njihovih vrstah deluje duh prihodnjega veka. Med njimi je sicer pod pogoji zgodovine, t.j. šele v kali, krhko in šolsko, a *vendar stvarno* uresničeno in navzoče božje zveličanje. Pod pogoji zgodovine konkretno pomeni: Stari vek greha in zla še ni prešel, nova Kristusova resničnost pa je šele na tem, da se uveljavi. Zato je občestvo, čeravno iztrgano moči in brezizhodnosti zla, vendarle ogroženo. Zato tudi povedku zveličavnega daru vedno znova sledi velelnik: *Kristjani so v novem življenju, sedaj pa naj se po tem tudi ravnaajo*. Iztrgani so bili grehu, sedaj mu tudi ne smejo več dajati prostora.

Glede na to obstaja občestvo skupnosti v svojski dialektiki: Po eni strani je občestvo svetih, opremljeno z odličnimi duhovnimi darovi za vzajemno služenje in bogato v ljubezni in spoznanju; po drugi strani pa obstaja nenehni primanjkljaj. V občestvu je navzoče dejstvo greha, in sicer tako očitno, da *ideal absolutne brezgrešnosti* nikoli ni bil uresničen. Greh v vsej svoji mnogoličnosti, vse do odpada od vere, ima v občestvu realno vlogo. Občestvo doživlja, ne izpolnjuje temeljne odločitve za radikalno vrnitev, da stalno zaostaja. Zato se mora Jezusovo spravno dogajanje nadaljevati najprej v njenih lastnih vrstah: »Bodite dobri drug do drugega, bodite usmiljeni, odpuščajte si, ker vam je po Kristusu tudi Bog odpustil« (Ef 4,32). Z drugimi besedami: Od Boga prejeto odpuščanje se mora utrditi v bratskem in sestrskem odpuščanju in spravi (prim. o tem tudi Kol 3,3; Mt 18, 37 sl.). Ti premisleki kažejo, da niti greh, niti stalno novi poskusi preseči greh in zaživeti v spravi niso zasebna zadeva. Vedno znova začeti spreobrnjenje, spada k »Mysterium ecclesiae«, k službi skupnosti. Cerkev mora ponuditi možnost življenja v spravi, s tem pa podaja naprej Jezusovo besedo o spravi. *To se more zgoditi različno in se je v Cerkvi, kot smo videli, tudi izvrševalo*. V osnovi velja: »Cerkveno občestvo je kraj, kjer je doma božje odpuščanje; Vse, kar nas bliža Cerkvi, kar nas zbližuje z Jezusom Kristusom, je vir sprave.«<sup>10</sup>

## 3. Sprava v današnjih cerkvenih oblikah pokore

Primanjkuje nam prostora, da bi se spuščali v mnogovrstnost spokornega dogajanja v Cerkvi današnjega časa. Vendar pa se mi zdi pomembno reči besedo ali dve o skupnem spokornem bogoslužju in o »spovedi«.

(1) Spokorno bogoslužje in skupna odveza

Spokorna bogoslužja želijo in hočejo poudariti to, kar implicitno vedno spada k središču občestvenega življenja, namreč stalno spreobračanje in spravo. V središču spokornega bogoslužja je soočenje s Svetim pismom. Tako je jasno: Spreobrnjenje, pokora, priznanje in sprava - vse to nima svojega razloga v kakšni zakonjeni morali ali meščanski etiki, pač pa v *božji besedi*, ki poziva in vabi na pot življenja, da bi po njej vedno odločno hodili. Iz tega soočenja z božjo besedo se prebudi za kesanje in *skupno priznanje* prestopka. S tem je povezano *skupno hotenje* po vrnitvi, resnično hotenje, v medčloveškem ravnanju *uresničiti* spravo, ki jo daje Bog. Ta resničnost sprave je odločilna. Bilo bi povsem zgrešeno, če bi iz spokornega bogoslužja nastal nov zakramentalni ali kvazi — zakramentalni ritual *brez resnične vrednosti*.

Kolikor bolj je bila posamična spoved zašla v krizo, toliko jasneje je cerkvena praksa odkrivala smiselnost spokornih bogoslužij, ki so se na francoskem govornem območju pojavila že leta 1947. Tudi *neodvisno od zakramenta pokore* takim spokornim obredom in pobožnostim ne moremo odrekati njihove teološke in praktične vrednosti: Ponujajo resnično *srečanje z božjo besedo*. Spokorno bogoslužje božje besede otipljivo izraža *solidarnost grešnikov in grešne Cerkve*. Udeleženci drug pred drugim priznavajo svojo grešnost in svoje kesanje. Celotno občestvo sodeluje pri molitvi k Bogu za grešnike v svoji sredi. To zavzemanje drugega za drugega je tista prošnja Cerkve, kateri v skladu s Svetim pismom (prim. Mt 18,19; Jn 14,13 sl.; Jk 5,16 idr.) pripada uslišanje. Cerkev je, izhajajoč iz NZ, cenila medsebojno priprošnje vedno višje kot pa posameznikovo molitev. V tem smislu tudi II. v. k. 11 pravi, da ima vsak skupni obred prednost pred zasebno molitvijo. Odtlej se govori o »hišni Cerkvi« in o »družinskem bogoslužju«. V takem spokornem bogoslužju je še posebej naglašen družbeni vidik greha in sprave. Za tako spokorno bogoslužje poleg teoloških odlik govore tudi praktični in psihološki razlogi.

Vendar je bila že od začetka očitna nevarnost, da bi mogli zakrament pokore pri posamezni spovedi prikrajšati ali ga celo povsem izpodrinuti. Tako je bilo potrebno postaviti spokorno bogoslužje v povezavo z zakramentom pokore in ga ovrednotiti glede na slednjega. Obsežna diskusija o tej dogmatični problematiki je pripeljala do dveh temeljnih stališč:

a) Po prvem se spokornemu bogoslužju ne sme pripisovati nobene *zakramentalne* kvalitete. Tridentinski koncil pravi, da mora grešnik svoje velike grehe naštetih po vrsti in številu.<sup>12</sup> Tako je spokorno bogoslužje sicer zakonito slavje, ki pa vodi le k izbrisaniju manjših grehov. Priporočljivo je, ker skupnosti približa družbeno-cerkveni vidik greha in sprave in jo pripravi na izvršitev zakramentalne sprave.

b) Drugo stališče v omejenem obsegu kvalificira spokorno bogoslužje kot zakrament. Karl Rahner meni:<sup>13</sup> »Ko sedaj duhovnik pri spokorni pobožnosti ... (Rahner ima pred očmi '*normalen primer*' *iskreno prizadevnega krščanskega življenja*) v resnem opravljanju svoje cerkveno — duhovne vloge do skupnosti tudi izrecno podeljuje božje odpuščanje, ki se v globini vesti dogodi v vsakem primeru, in ko s svojimi besedami tudi zares tako misli, kot so izrečene in kakor označajo na vsak način milostno dogajanje v družbeni odprtosti Cerkve, *ali more potem sploh preprečiti*, da bi imele njegove besede *zakramentalni* značaj?« Ne razpravljamo o tem, ali bi bila odveza, ki bi jo podelil duhovnik, neveljavna — ta je v vsakem primeru veljavna —, pač pa, ali zakonita *potreba občestva* opravičuje



»duhovnikovo neposlušnost«, če glede na okoliščine nedovoljeno izvaja svojo pooblaščenost za podeljevanje odveze.

Leta 1972 je rimska Kongregacija za verski nauk objavila pastoralne smernice, ki jasno širijo možnosti za podeljevanje skupne zakramentalne odveze. Brez posameznega priznanja je bila prej omejena na posamezne izjemne primere. Sedaj se je njeno podeljevanje raztegnilo na »nujne situacije«, ki bi se sčasoma lahko pojavile. Neobhodne postavke pa so štiri spokornikova dejanja (prej le tri): Kesanje, priznanje, zadoščevanje in *sklep*, opraviti osebno spoved tako hitro, kot bo le mogoče. Te norme so pastoralna pomoč le tam, kjer jih tudi uporabljajo. Za njihovo uporabo je odločilno to, kaj razumemo pod »nujno situacijo«. Tako se zdi pohvalna interpretacija H. Vorgrimlerja:<sup>14</sup> »Osebno spoved po skupni odvezi...je treba opraviti tam, kjer spokornik ni prepričan o njeni *subjektivno psihični* ali *moralni nemožnosti*. Ne obstaja nikakršen razlog, da bi *notranjo stisko*, ki bi spokorniku *moralno onemogočala* pristop k osebni spovedi, mogli priznati kot zakonit opravičilni razlog za opustitev spovednega sklepa. Zato človek ne more oceniti, da ta notranja nuja izhaja iz zakramenta pokore samega, pač pa tu predvideva *celotno priznanje*, katerega se že vnaprej nujno boji. Nasproti temu je zato treba opozoriti na to, da obstaja notranja stiska spokornika, ki jo je treba pripisati *krivdi grešne Cerkve*: Ko Cerkev spokornemu dejanju pozabi vzeti videz sodbe človeka nad človekom; ko v tem neprepričljivo izraža solidarnost duhovnika s spokornikom v grehu, priznanju in molitvi itd., nima pravice v legalistični strogosti zapirati oči pred tako notranjo stisko.«

Norme Kongregacije za verski nauk so škofovske konference različno interpretirale. V Švici in Franciji so se župniki odločili za *nujnost* podeljevanja splošne odveze. Nemška škofovska konferenca je možnosti za splošno odvezo »ozkoskrčno« omejila, zaradi tega so jo kritizirali Rahner in drugi teologi.<sup>15</sup>

Gotovo bi bilo napačno v načelu odrekati spokornemu bogoslužju zakramentalno kvaliteto, ker bi mu manjkala *sodna narava* in ker pri splošnem priznanju ne bi bila mogoča »obsojajoča ugotovitev« grehov. Pri zakramentu pokore namreč ne gre za sodbo v juridičnem smislu. Veliko bolj gre za zakramentalno naklonitev *milostne božje sodbe*. Z grehom se je grešnik sicer resnično oddaljil od Boga in od Cerkve, ko pa pride k zakramentu pokore in v priznanju naloži »liturgično komunikacijo«, stori to v božji milosti, ki mu je že podarila željo po vrnitvi. Kjer je Bog grešniku položil v srce pravo kesanje, ki se razvije v resnično spreobrnjenje, Cerkev ne sme ničesar »zadržati«. Potemtakem je napačno, če navajamo nezmožnost cerkvenega »sojenja« kot ugovor proti zakramentalnosti spokornih bogoslužij.

Naslednji argument proti spokornim bogoslužjem je dejstvo, da Cerkev že od tridentinskega koncila za smrtne grehe zahteva osebno spoved. Odgovor na ta ugovor: »Po definitivnem nauku Cerkve je gotovo, da *subjektivno hudega greha* ni mogoče zakramentalno odpustiti brez *osebne spovedi*. Slej ko prej pa ostaja težko rešljivo vprašanje, kdaj je »peccatum mortale« dejansko storjen... Vprašanje... kakšni kriteriji obstajajo za to, je vendar v zelo mnogih primerih realno, vprašanje, na katero ni mogoče odgovoriti z enoumno gotovostjo; stvar zato ostaja v tisti neopredeljenosti, kjer ne morem govoriti o subjektivni gotovosti in zato zapoved osebne spovedi tudi ne obvezuje.«<sup>16</sup>

### »Spoved«

V naslednjem naj usmerimo našo pozornost na posamična dejanja pri subjektivno hudih grehih nujne, sicer pa priporočljive osebne spovedi. Poseben pre-

mislek velja eklezialno-socialni dimenziji, ki jo 'Lumen Gentium' takole izraža: »Tisti, ...ki pristopijo k zakramentu pokore, prejmejo...odpuščanje in se obenem spravijo s Cerkvijo, ki so jo z grehom ranili in katera se z ljubeznijo, zgledom in molitvami trudi za njihovo spreobrnjenje.«<sup>17</sup>

### a) Kesanje (spreobrnjenje) in priznanje

Grešnik mora označiti nov začetek s kesanjem, voljo po spreobrnitvi in priznanjem grehov. Dasi tudi obred pokore iz l. 1973 še utemeljuje posamično spoved hujših grehov s sodno naravo tega zakramenta, pa bi smel biti pravi vzrok te zahteve (tudi v zgodovini) drug. Priznanje krivde pomeni najglobljo zapustitev samega sebe in s tem oddaljitev od greha. Ko človek prizna ne le: »Jaz sem grešnik,« pač pa: »Jaz sem ta grešnik, nimam deleža le pri splošni krivdi človeštva, pač pa sem na tem mestu odgovoren za krivdo in blagor,« se tako s tem priznanjem najbolj odtrga od greha in pokaže svojo voljo po spreobrnitvi. Šele z izpovedjo krivde ta tako rekoč stopi iz človeka. To zelo lepo formulira Dietrich Bonhoeffer: »Greh želi ostati neznan, boji se luči. V temi neizrečenega zastruplja celotno človekovo bitje.«<sup>18</sup> Pri spovedi se zgodi preboj. Priznanje grehov vpriči krščanskega brata zapusti zadnjo trdnjavo samoopravičenja. S tem se priznanje grehov v bistvu zahteva zato, da se človek odreče grehu.

»Ordo Paenitentiae« (1973) predvideva možnost, da se to priznanje opravi po berilu iz Sv. pisma. Tako še enkrat postaja jasno, da se greh kristjana ne presoja po nekakšni meščanski etiki, marveč je greh prekršek nad božjo besedo, nad Bogom samim in njegovim darom.

### b) Spokorna dela

Preden je v prejšnjih časih Cerkev grešnika spet spravila s seboj in z Bogom, mu je pogosto zapovedala težka spokorna dela. Tudi ko je danes odveza podeljena, še preden je odpravljena naložena pokora, je treba paziti, da je naložena pokora resnična in prava. Voditi mora k temu, da grešnik ozdravi. Spoved ne sme postati »zakrament izogibanja pokori«.

Red pokore želi, naj bi bila »naložena pokora... dejansko zdravilo za greh« in naj bi prispevala »k prenovi življenja«.<sup>19</sup> Pokora »naj ne bi bila samo sprava za preteklo krivdo, pač pa tudi pomoč za novo življenje in zdravilo proti slabosti. Zato naj spokorno dejanje, kolikor je to mogoče, ustreza teži in posebnosti grehov. Obstaja naj v molitvi, samozatajevanju, predvsem pa v službi bližnjemu in v delih usmiljenja, da bo s tem postal viden družbeni poudarek greha in odpuščanja.«<sup>20</sup> Kljub zahtevanim delom je pokora milosten odgovor vnaprejšnji dobrotljivosti Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Nikakor ni pogoj sprave. Zato je pomembneje težiti k vedno novemu obračanju k Bogu in bližnjemu, kakor stalno naglašati boj z grehom in njegovimi posledicami.

### c) Polaganje rok in odveza

Po priznanju grehov in izraženem kesanju ter pripravljenosti za spreobrnitev, duhovnik po »ministeriis ecclesiae«, po službi Cerkve, podeli spravo. S tem je izraženo tole: Kakor greh škoduje občestvu, tako tudi občestvo v osebi svojega voditelja pomaga grešniku k ponovni spravi. In ta ponovna sprava z občestvom je učinkovito znamenje sprave z Bogom, kot danes trdi večina teologov. Že pri Tertulijanu je mir s Cerkvijo mir z Bogom.<sup>21</sup> Avguštin pravi takole: »*Pax ecclesiae dimittit peccata*,«<sup>22</sup> mir, ponovna sprava s Cerkvijo odpušča krivdo. To še posebej

izraža kretnja polaganja rok. To je v skladu s starim izročilom tako znamenje ponovne sprave kakor tudi podelitve Svetega Duha. Grešnikova sprava s Cerkvijo podeli tudi ponovno delež pri božjem Duhu.

Na vseh odločilnih točkah spokorne liturgije se torej kaže, da sprava ni individualen dogodek, tudi ne dogajanje med spokornikom in duhovnikom, pač pa eklesialno-zakramentalno dogajanje. Zakramentalna sprava meri na ponovno spravo s Cerkvijo kot znamenje sprave z Bogom.

Danes po pravici radi govorimo o »slavju sprave«. Ta izraz ustreza bistvu zakramentalne pokore, ker je delo sprave, ki se dogaja v Cerkvi, obenem bogoslužje in liturgija, slavljenje božjega usmiljenja in svetosti.

Prevedel Janez Šimenc

---

<sup>1</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB 22.

<sup>2</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Der Vorsatz und die Schuld*, § 115 - 118, tu 117.

<sup>3</sup> Greshake G., *Die Beichte, Eine biblisch-antropologische Hinführung*, v: *ThPO* 124 (1976), 324—336, tu 325.

<sup>4</sup> Rahner K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.

<sup>5</sup> Kasper W., *Anthropologische Aspekte der Busse*; v: *ThQ* 163 (1983) 96—109.

<sup>6</sup> Schulte R., *Umkehr (Metanoia) als Anfang und Form christlichen Lebens*, v: *MySal* 5, Zürich idr. 1976, 117-135, tu 121.

<sup>7</sup> Prav tam, 112.

<sup>8</sup> Vis II 2,2 (prevod: B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, 142 sl.) - Podčrtal avtor.

<sup>9</sup> LG I.

<sup>10</sup> *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Dt. Ausg. d. Holl. Katechismus, Freiburg 1971, 507.

<sup>11</sup> B 27.

<sup>12</sup> Conc. trid., sessio XIV, De sacramento paenitentiae, can. 7-8, DS 1707/8.

<sup>13</sup> Rahner K., *Bussandacht und Einzelbeichte*, v: *StdZ* 190 (1972) 370 sl. - Podčrtal avtor.

<sup>14</sup> Vorgrimler H., *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, v: *MySal* 5, Zürich idr. 1976, 349-467, tukaj 437.

<sup>15</sup> Prim. n. d., 363 - 372.

<sup>16</sup> Vorgrimler H., n.d., 439.

<sup>17</sup> LG II.

<sup>18</sup> Bonhoeffer D., *Gemeinsames Leben*, München 1953/7, 77.

<sup>19</sup> *Die Feier der Busse*, Studienausgabe, Einsiedeln idr. 1974, 14.

<sup>20</sup> Prav tam, 19.

<sup>21</sup> Prim. K. Rahner, *Zur Theologie der Busse bei Tertulian*, Schriften zur Theologie XI, 187-223, tu 212-217.

<sup>22</sup> Avguštin, *De bapt. c. Donat.* III, 18,23.



*Mahničev simpozij v Rimu:* (Uredil Edo Škulj, izdale Slovenska teološka akademija v Rimu, Mohorjeva družba v Celju, Goriška Mohorjeva družba in Krščanska sadašnjost v Zagrebu.)

Pred nami je že sedmi zvezek Simpozijev v Rimu. Prvič v sodelovanju Mohorjeve iz Celja in Gorice ter Krščanske sadašnjosti. Tudi tokrat simpozij vnaša novo luč na prelomno obdobje našega naroda in osvetljuje ključno vprašanje narodnosti in krščanstva, predvsem pa v celoti prikazuje delovanje in trpljenje odločnega in za krščanstvo in slovanstvo zavzetega bogoslovnega profesorja v Gorici in krškega škofa. Zbornik je ob simpoziju o Jegliču 19. 9. letos predstavil ravnatelj Slovenika in Slovenske teološke akademije v Rimu, dr. Maksimilijan Jezernik.

Mahničeva vsestranska dejavnost seva tudi iz vsebine predavanj pričujočega Zbornika. Žal ga poznamo le kot (neusmiljenega ?!) kritika slovstvenih umetnikov (posebno Simona Gregorčiča) in gromovnika, ki je vnesel razdor v slovensko narodno gibanje konec prejšnjega stoletja. Malokdo pa pozna Mahničeve temelje, iz katerih so izhajale te njegove opredelitve. Temu je posvečen prvi sklop tem, ki prikazuje njegovo osebnost ter njegove filozofske in teološke opredelitve (D. Klemenčič, A. Trstenjak, J. Juhant, A. Bratuž, C. Sorč). Anton Mahnič, rojen v Kobdilju na Krasu 14. sept. 1850, leta 1874 posvečen v duhovnika, je bil predstojnik in profesor v goriškem seminšču do leta 1895. Kot izrazit filozofski duh je uporabil platonizirano sholastično filozofijo za jasno opredelitev teoloških, umetnostnih, socialnih in političnih načel. Izključno verski razlog — vse podrediti Kristusu-Bogu — je narekoval njegovo ločitev duhov, s tem pa je tudi druge (posebno mladoslovence) prisilil, da pokažejo svoje

barve. Podrobneje opredeljujejo to vprašanje teme o Mahničevem odnosu do vzgoje duhovnikov, do škofa Sedeja in do ločitve duhov pri nas (F. Oražem, A. Sedej in J. Pirč).

Drugi sklop vprašanj zadeva raznolike smeri te osnovne Mahničeve usmerjenosti: njegove poglede na Jugoslavijo, razumevanje nacionalnega vprašanja, njegova literarna hotenja, njegov odnos do literatov (M. Benedik, W. Lukan, J. Zadavec, T. Kermavner). Izstopa Kermavnerjeva skoraj mahničevsko načelna in metafizična razčlenitev odnosov krščanstvo-umetnost, politika-kultura, subjektivno-objektivno, človek-Bog. Mirko Mahnič je smelo orisal Mahničev vpliv in pomen pri Slovencih po letu 1920. Jasno izstopajo silnice razvoja našega naroda po Mahniču, njegov raznolik vpliv ali odpor temu vplivu ter posledice njunih medsebojnih prepletanj v življenju našega naroda med obema vojnama, med zadnjo in po revoluciji leta 1945.

Slovenecem je slabo poznano plodovito in najtežje obdobje Mahničevega življenja in delovanja med Hrvati v škofiji na otoku Krku. Leta 1896 je bil imenovan za to naporno službo. Vršil jo je od 27. marca do 4. aprila 1919, ko so ga Italijani odpeljali za leto dni v ujetništvo, odkoder se je vrnil bolan, se v Varaždinskih Toplicah zdravil in v Zagrebu pri nadškofu Bauerju 14. decembra 1920 umrl. M. Smolik uvaja v Mahničevo delo s predstavitvijo cerkvenih dokumentov o glagoljaštvu. Pisava glagolica je dala Istri, delu Dalmacije, Bosni, Zeti in Sremu podlago za bogoslužne knjige in obrede, ki so Hrvatom služile tudi kot narodna opora. Rimsko dovoljenje za glagoljaštvo pri Hrvatih v Črni gori je tudi ostalim dalo pobudo, da zahtevajo glagoljaško bogoslužje. Mahnič je gibanje podpiral in naletel na ovire Italijanov, kar je pogojevalo tudi njegovo pot v italijanski zapor. Vprašanje je bilo pereče tudi s cerkvenopolitičnega vidika, ker

je moral to seveda odobriti Rim. O Mahničevem odnosu do glagoljaštva govore trije referenti: Mahnič i glagolica (I. Milovčič) ter (A. Badurina Biskup Mahnič i provincija trečeredaca glagoljaša). Mahnič je leta 1902 ustanovil na Krku Staroslavensko akademijo za »negovanje starocerkvenoslovanskega liturgijskega jezika in pospeševanje njegovega učenja ter gojenje glagoljaškega cerkvenega petja, ki naj ustreza cerkvenim predpisom.« S tem je bilo povezano tudi njegovo dušnopastirsko delovanje in pisma (A. Bozanič, A. Benvin) ter publicistično delo (M.J. Mataušič). Delovanje duhovnikov naj usmerjata dve stvari: notranje ali duhovno oblikovanje in zunanje oblikovanje ali usposabljanje duhovnikov za delo v novih narodnih, družbenopolitičnih in kulturnih prilikah. Mahnič je dal pomemben prispevek tudi za katoliško gibanje na Hrvaškem, o čemer govorita dve temi (S. Tamhina, S. Vitković). S predavanjima o družbenopolitičnih in cerkvenih prilikah pred Mahničevim prihodom in v njegovem času, je zakrožena celotna podoba Mahničevega dela (M. Bogovič in F. Velčić). V njih prihaja v polnosti do veljave Mahničeva ljubezen in skrb do hrvaškega naroda in njegovo neutrudno delo za narodno svobodo in kulturno razvitost. Tudi tukaj zagovarja katoliško radikalnost, načelno uveljavljanje krščanstva na vseh področjih življenja. Kljub temu pa mora biti duhovnik odprt za prilike in izzive časa: »Duhovnik mora biti najmodernejši, bolj moderen od vseh drugih ljudi, kakor mora biti, kar zadeva dogme in katoliška načela med vsemi najbolj konservativni, najbolj intrasigenten (nespravljiv)«.

Skoraj 450 strani debelo delo vsebuje tudi pozdrav in sklepno besedo ravnatelja dr. Jezernika ter pozdravne poslanice (nad)škofov iz Krka (škofa in škofa naslednika), Zagreba, Kopa, Ljubljane, Maribora, Gorice in Trsta. Predavanja in povzetki so izmenično v slovenščini in v hrvaščini, kar Zbornik odpira širšemu krogu bralcev. Zbornik je dragocen in razumljivo pisan prispevek k obči in idejni zgodovini naših narodov in spodbuda za nadaljnje razmišljanje in študij teh vprašanj, ki bodo zanimala gotovo tudi širšo bralsko publiko.

*Janez Juhant*

#### Lexikon des Mittelalters I—IV.

Naloga fakultetne knjižnice je tudi v tem, da možne bralce seznanja s knjigami, ki so v njej na voljo. Pri nas to nalogo izvršujemo bolj poredkoma. Pred desetletji je bilo nekaj časa v navadi, da je revija Cerkev v sedanjem svetu objavljala seznam novih tujih knjig, ki so bile vpisane v knjižnici na Poljanski 4 v Ljubljani. Pozneje je to zamrlo, v zadnjih nekaj letih je bila sistematično povzeta le vsebina prvih zvezkov nemške Theologische Realenzyklopädie (1983 in 1987), ki seveda še izhaja in bo čez čas spet treba pogledati, kaj je zanimivega v njej. Če upoštevamo samo denarno vrednost posameznega zvezka (ok. 290 DM), bi bilo res nesmotrno, če bi tako drago in bogato delo samo krasilo čitalnico. Naše objave naj bodo predvsem spodbuda, da bi prišlo v fakultetno knjižnico več obiskovalcev, ki bi si nabralo znanje iz teh in podobnih knjig (TRE je na voljo tudi v mariborski škofijski bogoslovni knjižnici).

Tokrat naj bodo predstavljene prve štiri knjige bolj ozko usmerjenega specialnega, vendar ne zgolj teološkega leksikona, v katerem je zajeto znanje o srednjem veku: LEXIKON DES MITTELALTERS, ki ga izdaja založba Artemis Verlag (München in Zürich). Od oktobra 1977 do poletja 1989 so izšle štiri knjige, vsaka ima nad 1000 strani. Tudi ta leksikon izhaja v manjših snopičih, po deset je vezanih v eno knjigo. Založba in pisci nameravajo s tem leksikonom obdelati politično zgodovino vseh delov Evrope, zgodovino prava, ureditve in družabnega življenja, gospodarstvo, mesta in podeželje, arheologijo, naseljevanje pa tudi vzhodno in zahodno cerkveno zgodovino, teologijo in filozofijo, srednjeveško slovstvo, umetnost, vsakdanje življenje, medicino, matematiko in tehniko. Posamezne osebe iz tega časa so obdelane v krajših ali daljših člankih. Stvarni podatki naj po namenu sestavjalcev izničijo tolikokrat ponovljeno trditev o »mračnem«, »temnem« srednjem veku, kar za poznavalce že zdavnaj ne velja, prevladuje pa vendarle še vedno v zavesti mnogih ljudi in knjig.

Članke je za vsako knjigo napisalo po več sto sodelavcev, v prvi knjigi so bili iz 13 držav, njihove prispevke pa so iz angleščine, francoščine, italijanščine, holandsčine, portugalščine, španščine, srbohrvaščine in skandinavskih jezikov prevedli v nemščino.

Ilustracij v pravem pomenu v leksikonu ni, besedilo ponekod pojasnjuje le nekaj risb (verjetno je bilo to nujno iz ekonomskih razlogov, saj še v tej izvedbi vsaka knjiga stane nad 450 DM).

Težišče vsebine je na evropskem srednjem veku, upoštevano pa je tudi poseganje vzhoda (npr. Bizanca) in juga (islam) ter judovstva v Evropo. Časovni pojem srednjega veka je širok: od približno leta 300 do 1500, vključen je torej tudi čas pozne antike, ki je tako močno vplivala na zgodnji srednji vek. Stvarna in biografska gesla so obdelana v daljših in krajših člankih, daljša so navadno pisali različni avtorji, vsak pa je pod svojim prispevkom podpisan. Biografski članki so navadno zelo kratki, le izjemne osebnosti so dobile več prostora. Stvarna gesla so obdelana tako, da je članek razdeljen v časovne in zemljepisne oddelke, kar pa ni izvedeno povsod z vso doslednostjo, morda tudi zato ne, ker uredniki niso našli primernih sodelavcev. Navedeno slovstvo se omejuje na najpomembnejša dela. Pri mnogih geslih najdemo le usmeritev (kazalko) na članke drugod v leksikonu, kjer so ali bodo ta gesla obdelana. To je zelo koristno, saj ne pride vsakemu, ki v leksikonu išče, takoj na misel prav tisto geslo v nemščini, pod katerim je uvrščeno iskano gradivo.

V kratki predstavitvi je seveda nemogoče zajeti vse zanimive članke v tem leksikonu, omenim le nekatere, da bi laže spoznali, kaj lahko iščemo in kakšne odgovore pričakujemo v njem.

Prva knjiga (Aachen do Bettelordenskirchen = cerkve beraških redov) je v 10 snopičih izhajala od 1977 do 1980. V prvem daljšem biografskem članku je predstavljen Abelard, prvi teološki, cerkveno-zgodovinski članek pa predstavlja zahodni razkol (Abendländisches Schisma). Za predstavitev obsega člankov v tem leksikonu naj povem, da ima ta članek 190 vrstic, kar je tri stolpce, ki ustrezajo približno petim stranem v navadni knjigi. Obsežnejši je naslednji članek o evharistiji (Abendmahl), ki ima 355 vrstic. Za njim je članek o praznoverju (Aberglaube), nato je daljši članek iz gospodarstva o dajatvah (Abgaben), razdeljen po zemljepisnih področjih in omenja med drugimi zahodne Slovane (to niso Slovenci) in Madžare. Za našo zgodovino veljajo verjetno podatki za srednjeevropska

nemška področja, kamor smo politično v tistem času spadali (ali pa niso znali poiskati ustreznih slovenskih sodelavcev). Seveda ne manjka članek o odpuščanih (Abläss). V članku o freisingškem škofu Abrahamu je tudi znamenje, ki napoveduje članek o brižinskih spomenikih, a tam, pod Freisinger Denkmäler, je le oznaka, da bo treba počakati na članek o slovenskem jeziku. Našo bližnjo sosesčino prikazuje članek o Albaniji. Obsežno je opisan filozof in teolog Albert Veliki (ok. 350 vrstic), za njim pa so na vrsti albižani. Veliko strani je zavzela alkimija (nad 900 vrstic). Stari jeziki so prikazani pod začetnimi črkami Alt-, za staro cerkveno slovanščino pa kazalka pošilja na cerkveno slovanščino (Kirchenslavische Sprache). Precej dolg članek je posvečen podobicam in drugim upodobitvam, ki spodbujajo češčenje Boga in svetnikov (Andachtsbild). Z glasbenega področja sta članka o antifonah in antifonarjih, ustrezno je razložen tudi vpliv apokalipse (Janezovega Razodetja) na življenje in teologijo srednjega veka. Na podoben način najdemo tudi druge svetopisemske knjige, pri katerih je naštetu tudi prevajanje v evropske jezike. Isto velja za članek o apokrifih. Zgodovina Ogleja (Aquilaia) je opisana precej podrobno, obljubljeni pa so še članki o Furlaniji, Koroški in Kranjski. Proti koncu črke A je dolg članek o Arabcih, njihovem jeziku in slovstvu, tudi delo (Arbeit) in izpeljanke so obsežno prikazane. Dolg članek je dobil Aristotel. Ars, ki v latinščini ni samo likovna umetnost, ima več podrobnih člankov, med drugim tudi o vaji za srečno smrt (ars moriendi). O zdravnikih in zdravilih (Arznei, Arzt) je več člankov, upoštevani sta tudi astrologija in astronomija. Še marsikaj bi se našlo zanimivega samo v črki A (skupaj 1320 stolpcev), najbrž je že to naštevanje dolgočasno in utrudljivo.

V drugi polovici prve in v dobri polovici druge knjige so članki, ki se začenejo s črko B (Bettlerwesen do Codex von Valencia). Ta knjiga je izhajala v snopičih od 1981 do 1983. Vsaj nekaj gesel naj bo naštetih: Članek o Babenberžanih lahko zbuja upanje, da bomo v leksikonu našli veliko podatkov o plemiških družinah, ki so bile v srednjem veku tesno povezane z našim ozemljem. Koristni bodo članki o škofijah, v tem zvezku npr. o Baru in Beogradu (Belgrad). Ob posameznih osebah, npr. Barbari Celjski pa

najdemo celo tako drobne podatke, kot je navedek, da je 1908 o njej nekdo v Leipzigu napisal disertacijo. Cel sklop gesel je v zvezi z zidanjem (Bau-). Verjetno je kaj za nas zanimivega tudi v obsežnem članku o Bavarcih (Bayern). Članek o spovednih obrazcih (Beichtformeln) utegne pojasniti kakšno vprašanje v zvezi z brižinskimi spomeniki in drugimi starimi slovenskimi zapisi. Obsežno so prikazani Benedikt in njegovi duhovni sinovi in hčere, morda je v članku tudi za nas kaj zanimivega. Umetnostni zgodovinarji bodo veseli članka Bestiarium, saj je živalska simbolika tako pogostna v srednjeveški umetnosti. S članki o beraških redovih (Bettelorden) se končuje prva knjiga.

Več gesel na začetku druge knjige je povezanih s Svetim pismom (Bibel). V Bibeldichtung so omenjene prepesnitve v južno- in vzhodnoslovanske jezike, slovenščine tudi tu ni, saj menda do 1500 nimamo kaj pokazati. Isto velja za geslo o prevodih Svetega pisma. Tudi knjižnice (Bibliothek) imajo svoje geslo, kjer najdemo podatke o jugovzhodni Evropi, naše kraje pa lahko samo slutimo med anonimnimi samostani in škofijami na »nemškem« ozemlju. Nam bližji so še članki o bogomilih, Čehih (Böhmen), Bolgarih (Bulgaren) in Bosni. Poseben članek je o Bosni v srednjem veku, zato je dovolj upanja, da bo tudi članek o Sloveniji dobro predstavil našo zgodovino. Več člankov obravnava snov, ki je v zvezi s pismi (Brief-), saj je mnogo zgodovine in teologije skrite v tej vrsti spisov. Obsežno geslo o vodnjakih (Brunnen) je pomembno za splošno kulturo in življenje, prav tako ali še bolj skupina člankov v zvezi s knjigo (Buch-), tiskarstvom in knjigovestvom. Izjemno obsežen je članek o knjižnem slikarstvu (Buchmalerei), žal, brez slikovnih prilog, ki bi poživljale 28 strani besedila. Srednjeveškega življenja si ne moremo misliti brez gradov (Burg), ki so prikazani na 24 straneh, skoraj enako obsežno so prikazani meščani (Bürger). Teološko pomembni so članki o pokori (Bussbücher, Busse), vzhodni evropski svet pa na 80 straneh opisuje gesla v zvezi z Bizancem (Byzanz).

Manjša polovica druge knjige so gesla, ki se začinjajo s črko C. Za nas je med njimi manj domačega, če izvzamemo geslo o Cilliju (Cilli), ki je uvrščeno po nemškem ime-

nu, čeprav so sicer mesta uvrščena po sedANJI krajevni rabi (najbrž so izjema tista, ki so Nemcem bolj domača v nemški obliki: Cilli, Belgrad npr., počakati moramo, kje bo uvrščena Ljubljana). Prvi del članka je napisal dr. Sergij Vilfan, menda edini slovenski sodelavec, drugi del pa Heinz Dopsch iz Salzburga. Leksikon sicer obravnava samo dogajanja v Evropi, vendar v geslu o Kitajski (China) najdemo podatke o srednjeveških zvezah evropskih prebivalcev s to daljno deželo (enako velja za druga podobna gesla). Veliko lahko izvemo o kirurgiji (Chirurgie). Geslo Chronik je pomembno, saj je večina znanja o srednjeveški zgodovini ohranjena v spisih, ki sodijo v vrsto kronik. Obsežen članek je razdeljen v 18 oddelkov, med njimi C: Imperium/Deutschland, M: Ostmitteleuropa, P: Südosteuropa — v katerem od njih bi bilo kaj o naših kronikah? Podrobno bo treba prebrati geslo o Čedadu (Civiale dei Friuli). Razumljivo je, da je nekaj več zapisano tudi o samostanu Cluny in duhovnem gibanju, ki je izšlo iz tega samostana.

Tretja knjiga (Codex Wintoniensis do Erziehungs- und Bildungswesen) je izhajala v letih 1984—1986. Izmed gesel, ki se začinjajo s črko C, je treba omeniti še obe, ki prikazujeta srednjeveško cerkveno (Corpus iuris canonici) in civilno pravo (Corpus iuris civilis). Na članek o sv. Cirilu bo treba počakati do črke K (Kyrillos in Konstantin).

V začetku gesel na črko D je članek o strehah (Dach) z več risbami. Dalmacija je prikazana precej obširno (14 stolpcev), poseben članek pa je objavljen še o Juriju Dalmatinu. Demoni in veda o njih (Daemonologie) imajo tudi poseben članek, podobno kot Danska in pesnik Dante. Ob geslu Descensus Christi ad inferos (Jezus v predpeklu) lahko opozorim na metodo leksikona, da srednjeveške in teološke pojme obravnava pod njihovimi latinskimi oznakami ali pa ob njih vsaj usmeri iskanje na pravo mesto, kazalke pa usmerja tudi v obratni smeri, kar je vse zelo koristno. Razumljivo je, da je v tem delu leksikona veliko člankov v zvezi z Nemčijo in njeno zgodovino (Deutsch-). Ob našem razvrednotenem dinarju je osupljivo geslo Dinar, kar je bil v srednjem veku arabski zlatnik s 4,25 grami zlata! Nekaj strani pozneje je geslo Divan. Srbski samostan Djurdjevi Stupovi pri Novem Pazarju in hrvaški kralj Dmitar Zvoni-



mir imata tudi vsak svoj članek. Nekaj strani dalje je opis dominikancev in dominikank (skupaj 15 strani) — nisem preiskal, če so avtorji vedeli tudi za samostane na naših tleh. Zanimivo in poučno bi bilo prebrati članek o vasi in življenju v njej v srednjem veku (Dorf): podatki so na 24 straneh razvrščeni po geografskih in časovnih skupinah. Srednjeveške kulture si ne moremo misliti brez dramatskih prizorov (Drama). Osebe, ki nastopajo v troje (Drei-), imajo več prispევkov, med njimi tudi enega o treh modrih (drei Könige). Kar presenečeni smo ob slovanskem geslu Družina, kmalu zatem pa je še članek o hrvaškem vladarju Držislavu iz 10. stoletja: obakrat in tudi sicer so slovanske črke pravilno zapisane, v oklepaju pa je navodilo za pravilno izgovarjavo. Ob geslu Dubrovnik je kazalka, da bo treba počakati na Raguso, takoj nato pa je (nedosledno) geslo o dubrovniški slikarski šoli (Dubrovnik, Malerschule von).

Med gesli, ki se začenjajo s črko E (v tem in 4. zvezku), je veliko germanskih imen. Daljši pripevek govori o zakonskem življenju (Ehe) in zakonolomu (Ehebruch), precej je napisanega o prisegi (Eid). V leksikonu je veliko gesel o izrazih ljudskega verovanja, eno takih je o ledenih svetnikih (Eisheilige). Daljši članek je posvečen Polabskim Slovanom (Elb- und Ostseeslaven). Še več je napisanega o angelih (Engel) in Angliji (England). S člankom o vzgoji se končuje tretja knjiga.

Četrta knjiga (Erzkanzler do Hiddensee) je komaj izšla (1987 do oktobra 1989, v snopičih), tudi iz nje bom omenil samo nekaj člankov, ki so mi ob prelistavanju zbudili pozornost. Obdelani so npr. evangeliji in evangelisti, razložen je »Exempel«, ki je v srednjeveškem slovstvu tako pomemben pojav. Članek je nekakšno kazalo avtorjev, ki so ustvarili spise te vrste.

Podoben članek v začetku črke F razčlenjuje basni in bajke (Fabel). Družboslovno pomembna je razprava o družini (Familie) na 13 straneh. Več člankov je v zvezi s postom (Fasten-) in prazniki (Feste), tudi denarno gospodarstvo (Finanzen) je obdelano. Za srednjeveško slovstvo je pomemben članek o obrazcih (Formel). Veliko je napisanega o Frankih, njihovem kraljestvu in kulturi, podobno o Franciji. Geslo o

frančiškanih in sv. Frančišku je dolgo 17 strani, nekaj krajši pa je članek o ženi (Frau). Za nas tako pomembni Brižinski spomeniki (Freisinger Denkmäler) so sicer obdelani, a zelo kratko, ker kazalka usmerja na obljubljeni članek o slovanskem jeziku, pa bo treba nanj čakati še vrsto let. Naše širše ozemlje opisuje članek o Brežah na Koroškem (Friesach), zanimivi so tudi članki o knezih (Fürsten) in izpeljankah iz te besede.

Pod črko G so uvrščeni članki o molitvi (Gebet), duhovnem pesništvu (Geistliche Dichtung), duhovni igri (Geistliches Spiel), sodiščih (Gericht), Germanih, poslancih (Gesandte), zakonih (Gesetz), ni pa posebnega članka o petju, verjetno bo treba počakati na geslo o pesmi (Lied). Tvarno kulturo osvetljuje članek o steklu (Glas) in o zvonovih (Glocke), v obeh so nedvomno podatki, ki bodo osvetljevali tudi delo v naših glažutah in zvonarskih delavnicah, čeprav jih niso avtorji posebej naštel. Glose so zanimiv srednjeveški način razlaganja posameznih besedil. Z zlatom je v zvezi več gesel (Gold-), podobno tudi o Bogu (Gott-). Lasten, čeprav kratek članek ima srbski samostan Gračanica. Grčijo in njeno kulturo obravnava več člankov (Griechische...), v družbeno in tvarno področje pa sega daljši članek o zemljiški posesti (Grundhererschaft).

Zadnjih dvesto strani četrte knjige so gesla, ki se začenjajo s črko H. Omenim le nekatere: o pristaniščih (Hafen), pisanju življenja svetnikov (Hagiographie), trgovini (Handel), rokopisih (Handschriften), obrti (Handwerk), hišah (Haus), vojskovanju (Heer), svetništvu (Heilige) in 150 različnih Henrikov (Heinrich). Kot zanimivost omenim, da je v leksikonu Friedrichov »samo« 55, osebe istega imena so štete v leksikonu samem, da jih je laže najti. V srednjeveškem življenju so bili grbi zelo pomembni, zato je geslo Heraldik precej obsežno. Pred koncem knjige se lahko poučimo še o Hercegovini v srednjem veku in o pojavu čarovnic (Hexen).

Kljub tako sorazmerno kratkem pregledu upam, da je mogoče dobiti splošen vtis o bogati vsebini leksikona o srednjem veku, ki mu želim samo veliko prizadevnih bralcev.

Marijan Smolik

ALEXANDRE GANOCZY, **Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre**, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 375.

»Milost« ni pojem, ki bi bil dandanes pogosto v rabi. Naše sodobnike vse prevečkrat spominja na ponizanje, odpuščanje, prednost (»našel je milost v njegovih očeh«), staromodno vljudnost. Te predstave spremlja priokus idealizirane moči in oblasti; ljudje, ki živijo v sekulariziranem in demokratičnem svetu, ne vidijo več v tem pojmu kakšne pozitivne vrednote. Tako nalleti tudi teološka govorica o božji milosti na nemajhne težave pri poslušalcih. Kljub tem težavam in nesporazumom in v soočenju ter spoprijemu z njimi hoče avtor ponovno »premisлити« krščanski nauk o milosti in ga posredovati današnjemu človeku kot njemu namenjeno in potrebno stvarnost. Avtor hoče snov svetopisemsko utemeljiti, t. j. na temelju razodetja, ki je nekakšna »norma« za naše govorjenje o milosti (tukaj se naslana predvsem na izsledke prijatelja R. Schnackenburga, kateremu tudi posveča pričujoče delo). Nato podaja razvoj nauka in pojmovanja v patristični, teološki in učiteljski tradiciji. Končni njegov namen pa je razložiti ta nauk v obzorju današnjih vprašanj. Na podlagi povedanega deli delo na tri osnovne enote: Svetopisemsko razodetje, Teološko in učiteljsko izročilo, Sistematični premislek. Iz tega poglobljanja in premisleka izvira avtorjeva definicija milosti: »Milost je svobodna, nedolgovana samopodaritev troedinega Boga v Jezusu Kristusu po Svetem Duhu, ki po zgodovinskem preseganju omogoči, uresničuje in dovrši samouresničitev človeka kot osebe in občestva, kljub odtujitvi in grehu« (352). Novgorodska ikona o sv. Trojici iz 15. stoletja dobro ponazarja prvi del definicije in tudi naslov dela. »Polnost«, katero prejemajo vsi z milostjo obdarjeni ljudje, je polnost božjega »ljubečega občestva« (Agape-Gemeinschaft). To je stalno dogajanje odnosov in izmenjave treh, v bistveni enakosti različnih, ki se odpira stvarstvu (na ikoni ga predstavljata moški in ženska) in ga stalno bogatita (prim. 9).

V prvem delu avtor navaja svetopisemske temelje za nauk o milosti. Krščanska teologija namreč govori o tisti Božji milosti, ki se je »utelesila« v Jezusu Kristusu. Ta milost pa je opisana z različnimi izrazi, ki sa-

mo potrjujejo bogastvo in raznolikost božjega sklanjanja k človeku. Že Stara zaveza pozna celo vrsto takih izrazov, med katerimi sta najbolj značilna vsekakor izraza **hen**, katerega Septuaginta prevaja s **charis** in **hesed** ali v grščini **éleos**. Pomenljivi so tudi izrazi, ki govorijo o božji ljubezni (**ahaba** = **agápe**), usmiljenju (**rahamin** = **oiktirmós**) in pravičnosti (**saedeq**, **sedaqa** = **dika- iosine**). Nova zaveza skuša odkriti to bistveno in temeljno zadržanje Boga v osebi in poslanju Jezusa iz Nazareta. Jezusovo oznanilo o milosti je tesno povezano z oznanilom o Božjem kraljestvu, glede katerega se današnji eksegeti strinjajo, da je središče in povzetek Jezusovega oznanjevanja (prim. 39), s klicanjem k spreobrnitvi, z blagovanji ter s prilikami. Za prihajajoče božje kraljestvo je značilno, da je odprto za vse in da vse vabi v občestvo med seboj in z Bogom (prim. priliko o veliki gostiji: Lk 14, 15—24). Pomembna je tudi »nova zapoved ljubezni« in oznanilo o Božjem očetovstvu. Kako se Bog »bliža« ljudem, je nazorno pokazano v Jezusovi osebi, vedenju in »usodi«.

Avtor nato posveča precej prostora Pavlovi teologiji milosti (od 54 do 86), in sicer tako, da se ustavlja predvsem pri štirih, za nauk o milosti najpomembnejših, pismih: 1 in 2 Kor, Gal in Rim. O Janezu pa spregovori na šestih straneh (86—91). Če je za Pavlovo pojmovanje milosti temeljna beseda **charis**, je Janez bolj pozoren na učinke te milosti: življenje (zoé) in ljubezen (agape).

V drugem delu govori avtor o teološkem in učiteljskem izročilu ter poudarja, da za prve — vzhodne očete pojem milosti ni bil središčen v njihovem učenju, toda njena vsebina je prišla do veljave v sklopu drugih vprašanj in tem: kristologije, pnevmatologije, ekzeziologije in etike. Šele pri zahodnih teologih (predvsem od Avgušтина naprej), postaja beseda »gratia« ključni pojem teološke antropologije, ki je precej naravnana na osebno spopolnitev. Pri vzhodnih očetih ima zelo pomembno mesto izraz »pobožanstvenje«, ki pomeni v takratnem jeziku ravno uresničitev pravega, popolnega človeka. Milost prejema enkrat bolj »vertikalne«, drugič bolj »horizontalne« razsežnosti, skoro vedno pa je pojmovana kot dinamična in napredujoča stvarnost. Ne smemo pa milosti ločevati od zadržanja sv. Trojice, saj ta je vir, zgled in cilj vsake milosti.

Za razvoj nauka na Zahodu so pomembni predvsem Tertulijan, Pelagij, Avguštin, provincialna sinoda v Kartagini leta 418, ki se je ukvarjala z vprašanjem potrebnosti krsta otrok in sinoda v Orangeu leta 529 ter problem semipelagianizma. Avtor se najdalje ustavlja pri Avguštinu (od 118 do 141) in ga imenuje »doctor gratiae«. Avguštin je izkusil božjo milost čisto osebno kot tisto moč, kateri se ne moreš ustavljati in ga je v njegovi mladosti vodila od različnih filozofskih in religiozних stališč h krščanski veri. V posebnem poglavju prikazuje avtor nauk o milosti v srednjem veku, ki nosi še poteze Avguštinovega prispevka, vendar pa že ubira nova pota ter postavlja nove naglase (npr. milost kot počelo kreposti). Avtor ne more iti mimo Tomaža Akvinskega in Duns Scota in njenega deleža pri nauku o milosti.

Na straneh 184 do 200 prikazuje avtor protestantski nauk o milosti in opravičenju, predvsem v zvezi z učenjem Lutra in Kalvina; nato predstavlja nauk tridentinskega koncila (201 do 222) ter nas v svojem »zgodovinskem« pregledu tega nauka pripelje do pojmovanja milosti in opravičevanja v zadnjem obdobju, od Baja in Janzenija naprej.

Tretji del: Sistematični nauk o milosti. Avtor ga je razdelil na šest poglavij: Današnje stanje nauka o milosti; Bog v svoji naravnosti k človeku; Človek v svoji naravnosti na Boga; Udejanjenje božje milosti v človeku; Udejanjenje božje milosti v božjem ljudstvu, in: Milost kot samopodaritev troedinega Boga za samouresničitev človeka. Tu podaja avtor nekakšen povzetek celotnega dela in njegovega pojmovanja milosti.

Nemajhna zgodovinsko-teološka nepravilnost je dejstvo, da je večkrat težišče nauka o milosti slonelo ali bilo celo zoženo na njeno antropološko razsežnost. Kot da bi bilo odločilnega pomena to, kar je v »ustvarjenem«, »dejanskem« in »habitualnem« daru, ki napravlja »lastnika milosti« pravičnega in svetega, in ne prvenstvo v darovalcu teh darov. To pretiravanje (Hyperthrophie) antropologije ne odgovarja temeljni ideji svetopisemskega razodetja. V luči te se nam pokaže potreba po ponovnem teocentričnem osredotočenju sistematičnega nauka o milosti, če se nočemo oddaljiti od svetopisemskih poudarkov.

Ponovna vzpostavitev teocentrizma ni na račun človeka ali celo krščanskega humanizma. Nasprotno: samo milost, katero razumemo kot božjo, more nuditi trden temelj temu, kar človek je in kar naj bi postal. Zato je avtor iskal v Svetem pismu, pri cerkvenih očetih in učiteljstvu predvsem temelje za to, da je Božja naravnost na človeka bistvenega in eksistencialnega pomena za človeka.

Korenine milosti so že v stvarjenju. Kajti pralik božje samopodaritve je že svobodno, nedolgovano stvarjenje človeka in sveta, katerega razlog ni nič drugega kot večna ljubezen (agápe). Nadaljnje oblike tega samopodarjanja moremo v nekakšnem povzetku navesti: razodetje imena Jahve, vzpostavitev zaveze, osvoboditev in odrešitev v Jezusu Kristusu, nastanek Cerkve, poslanje v svet (Weltmission), dovršitev zgodovine in, kot dokončni dar in vrh: večno gledanje Boga po vstajenju. Stara zaveza predstavlja množino lastnosti milostnega Boga: njegovo absolutno svobodo in njegovo svobodno odločitev za vključitev v zgodovino, njegovo presežnost in njegovo dobrotno, spremljajočo bližino, njegovo svetost in usmiljenje, njegovo »ljubosumnost« in zvestobo občestvu (čisto božanski način pravičnosti!), njegovo suvereno izvolitev, brez »razlogov« na strani človeka in vesoljno odprtost njegove ljubezni do vseh ljudi.

Prav ta ljubezen, ki se razodeva kot agape, prejme v Novi zavezi kristološko središče in pnevmatološko odprtost, kar nam omogoča govoriti o Jezusu Kristusu kot milosti v osebi (on sam je milostni dar) in o Svetem Duhu kot o milosti v zgodovini. V obeh »božjih poslanjih« Sina in Svetega Duha odseva dejstvo, kako pomembna je za večnega Boga naravnost na človeka, biti »milosten« do njega. Bistvo Boga odkrijemo kot agape. In tu najdemo »razlog«, zakaj se more izpolniti večno božje življenje le v skupnem življenju in delovanju Očeta, Sina in Svetega Duha. Takó bivajoče božje bistvo se podarja »navzven« v skupnem delovanju troedinega Boga in to osnovno naravnost na človeka in na celotno stvarstvo imenujemo milost. To »milost« kliče apostol Pavel na vernike v Korintu in nekako povzema nauk celotne Nove zaveze: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo Svetega Duha z vami vsemi!« (2 Kor 13,13). Vse izhaja iz središča,

ki je »božja ljubezen« (agape), iz te izhajata odrešenjski poslanji Sina in Duha. Kristusovo milost »charis« moremo temu primerljivo razumeti kot eshatološko in oprijemljivo na človeka naravnano božjo zastonjsko ljubezen (agape), in občestvo, »koinonia« Svetega Duha kot ekzeziološko skupnost, ki živi prav iz iste agape. »Trinitarično je torej Pavel izrazil tisto ljubezen, brez katere ne bi mogla nastati in obstajati nobena ustvarjena skupnost, kaj šele cerkveno občestvo« (276). Avtor močno poudarja občestveno naravo milosti in njene ekzeziološke posledice (prim. 281—282 in 335—351). Trojedino »občestvo« Boga zahteva in vzpostavlja človeško občestvo, ki je po zgledu sv. Trojice različno in vendar edino, enakovpravno in solidarno. To ima velike posledice za ekzeziologijo: »Na svoji poti skozi preizkušnje in stiske prejema Cerkev okrepcujočo moč božje milosti, ki jo je obljubil Gospod, da v slabosti mesa ne omaga v popolni zvestobi, temveč da ostane svojega Gospoda vredna nevesta, in da po delovanju Svetega Duha ne neha sebe prenavljati, dokler ne pride po križu do luči, katera ne pozna zatona« (C 9,2). Sploh se avtor v tem tretjem delu večkrat sklicuje na koncilске dokumente in miselnost, ki daje podudarek občestvenemu značaju božje milosti.

»Milost je temeljno zadržanje (Grundhaltung) Boga. To pomeni: milost je — v jeziku Tomaža Akvinskega — nekakšen »habitus«, ki je trdno zasidran v bistvu delujočega in vsa njegova delovanja omogoča, ne da bi se ta v njih, niti v njihovi vsoti, kdajkoli izčrpal« (247). Torej nobene notranje prisile, nobenega samoorganiziranja znotrajsvetnega duha (Weltgeist), nobenega samodejnega (Mechanik) delovanja in ravni vzrok — učinek, nobenega izlitja nezadržne polnosti, ampak samo popolnoma svobodna odločitev je vzrok in izvor te samopodaritve. Te tudi ni »dolžan« Bog zaradi kakršnegakoli vnaprejšnjega človekovega religioznega prizadevanja, še manj je to odgovor ali odziv na človekov odpad. Še preden je bil greh, je že obstajala milost, ker je obstajal Bog! In milost bo še vedno obstajala, čeprav bo moč zla že davno premagana. Prav po svoji veličini presega božja milost vse »nazaj« (nach hinten) in »naprej« (nach vorne), kar je človek dobrega ali slabega napravil (prim. 353). Ta milost se

torej ne poraja v njenih časovnih izrazih in delovanjih, kakor npr. v opravičevanju in odpuščanju grehov. Vsak del božjega milostnega posega (Begnadigung) je samo en moment v celoti, od vekomaj hoteni zgodovini milostne naravnosti Boga.

Namen te naravnosti in naklonjenosti je človekovo zveličanje. Stvarnik hoče, da njegova najvišja stvar, njegova podoba, človek kot mož in žena, v polnosti doseže lastno uresničitev v tesni povezanosti z drugim stvarstvom (Mitgeschöpfen). Avtor pogosto uporablja namesto izraza zveličanje (Heil) novejši izraz samouresničitev (Selbstwerdung), ki seveda vnaša tudi drugačno razsežnost v pojem milosti. Postati on sam (das Selbst) je najvišji človekov cilj. Vsakemu »jaz« je dana eksistenčna naloga, da postane on sam subjekt lastne življenjske zgodovine in vedno manj objekt tujih moči, dejavnikov in nekih razvojnih tokov. Gre torej za dokončno izpolnitev osebne razvoja in izpopolnjevanja. Toda do te uresnitve ne more priti brez sočasnega razvoja in zgodovinske hkratnosti z drugimi osebami, da, tudi ne brez celotne narave. Oseba Stvarnikova milost ne odtegne po samouresnitvi naravnane osebe sobivanju in povezanosti s celotnim stvarstvom, prav tako ne iz skupnosti ljudi, občestva, Cerkve, ki so včasih človeku v oporo, včasih v oviro. Samouresničitev je milostni dar, ki nam je dan v kontekstu sobivanja (Mitseins), še več: v sklopu bivanja za druge (Füreinanderseins) (prim. 354).

Božja milost, ki prihaja k nam v Kristusu in po Svetem Duhu, prinaša nekaj novega, česar ne moremo izvajati iz nobenega naravnega procesa. Njen odnos do naše konkretne narave je podoben odnosu božjega kraljestva (Basieleia) do sveta: prihaja po nepredvidljivih poteh in se pojavi nepričakovano kot ta sredi noči. Obrnitev večnega Boga k ljudem in skupnostim oseb vedno poteka v neizčrpni transcendenci »večne novosti« (Avguštín), in to kot tiste, ki hoče prebivati v nas.

Iz vseh teh razlogov in temeljev, ki postavljajo v središče Boga, izhaja dejstvo, da milostna »samouresničitev« (Selbstwerdung) ni istovetna s »samoudejanjenjem« (Selbstverwirklichung). Za prvo se moramo zahvaliti odrešujočemu Svarniku, druga pa postavlja za nobenemu odgovoren subjekt procesa — tu je navzoča misel o

samoodrešenju. V nasprotju s popolnoma sekularističnim in ateističnim humanizmom, ki brezpogojno polagata usodo narave, osebe, družbe in kulture v človekove roke in vidita rešitev iz vseh okov nesreč in zla zgolj v samoosvoboditvi, zagovarja krščanska vera neobhodno potrebnost božje milosti za samouresničitev človeka kot v občestvu bivajoče osebe (Person in Gemeinschaft). Samouresničitev človeka je popolnoma božje delo, ne da bi pri tem prenehalo biti hkrati na ravni svobode stvari, v polnosti delo človeka samega. Božja svoboda vzdržuje in omogoča človekovo svobodo od vsega začetka. Reči smemo: »Bolj ko je ta človekova svoboda odvisna in povezana z božjo svobodo, tem večja je« (355).

Na koncu svojega dela navaja avtor kot povzetek in potrditev nauka o milosti besede apostola Pavla, katere je spregovoril na temelju svojega osebnega izkustva ob spreobrnjenju iz Kristusovega preganjalca v Kristusovega apostola: »Po božji milosti pa sem to, kar sem, in njegova milost, ki mi je bila dana, ni ostala brez sadov. Nasprotno, bolj kakor oni vsi sem se trudil, pa ne le jaz, ampak božja milost, ki je z menoj« (1 Kor 15,10) (357).

Pomembnost dela vidim predvsem v njegovem bogatem sklicevanju, upoštevanju ter razvijanju nauka drugega vatičanskega cerkvenega zbora.

Ciril Sorč

Wolfgang Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Herder, Freiburg/Br., 1989, 208 strani.

Wolfgang Beinert je profesor osnovne teologije in mariologije na univerzi v Regensburgu. Iz področja mariologije je v kratkem razdobju deset let izdal pet pomembnih spisov med njimi soizdajateljem Heinrichom Petrijem Handbuch Marienkunde (1984; 1042 strani). Med slušateljki teologije je precej študentk, ki so tako znanstveno kakor akademsko in pastoralno močno prizadevne. Te stavijo zunaj feministične teologije celo vrsto vprašanj o vlogi in položaju ženske v Cerkvi. Obenem pa Beinert upravlja tudi župnijo v bližini Re-

gensburga in tako konkretno doživlja prispevek ženskih vernic za življenje in rast župnije. Na Salzburških visokošolskih tednih 1988 je imel seminarska predavanja na temo Bog je ustvaril človeka kot moškega in žensko; povzema jih v naslednjih peterih poglavjih, ki imajo naslov: Je nadvlada patriarhata ostala brez posledic?, Marijin lik v Novi zavezi, Marija in moška Cerkev, Marija in feministična teologija, Marija in teološka antropologija z Epilogom, opombami, bibliografijo (152 del — večinoma knjig, iz nemškega govornega področja) in imenskim ter predmetnim registrom. Knjiga je v slovenskem prevodu na voljo v knjižnici Teološke fakultete.

1. **Je nadvlada patriarhata ostala brez posledic?** To je prvo vprašanje, ki ga zastavlja Beinert. Apostol Pavel je v pismu Galacjanom napovedal: »Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja ne svobodnega; ni več moškega ne ženske. Kajti vi vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (3,28). Prva trditev se je sicer nasilno, nekrščansko, uresničila v francoski revoluciji natančno pred dvesto leti 1789, vendar je zrasla iz evangelija; druga zahteva je izpolnjena 1888, ko so odpravili zadnji ostanek suženjstva v Braziliji, in tretja naj bi se začela uresničevati 1976, ko je Erich Fromm v Haben oder Sein-Imeti ali biti napovedal začetek partnerstva med moškimi in žensko. Pavel se opira na celotno biblično poročilo o moškem in ženski, ki sta oba enako ustvarjena po božji podobi in sličnosti in na Jezusov dobrohoten in spoštljiv odnos do žensk. Da je komaj po dva tisoč let prišlo do premika za enakopravnost spolov ni bilo odvisno od krščanskega sporočila, temveč od struktur družbe, kateri je bilo oznanjeno krščansko sporočilo, to pa je bilo patriarhalno-očetovsko, androgino-moško in ne matriarhalno-matersko, gineško-žensko oblikovano. Krščanstvo pa je najprej religija, ki obravnava in pospešuje odnose Boga do človeka in človeka do Boga in ne politika, ki skrbi za zemeljske danosti ali sociologija, ki se ukvarja z uredbo družbe. Zato krščanstvo tudi ni moglo nastopiti proti suženjstvu, na katerem je slonel celoten gospodarski ustroj starega in srednjega veka, pač pa je z religiozne in moralne plati delovalo na mišljenje ljudi v Evropi in sredozemskem območju. Krščanstvo se je ženskam oddolžilo tako, da je eno izmed njih, Marijo iz Nazareta,

mater Jezusa Kristusa nekako »ustavno«, v moči svojega notranjega ustroja, postavilo za najvišji izraz človeškega dostojanstva in popolnosti, ki daleč nadkriljuje vsakega človeka. Najvišji dosegljiv ideal popolnosti je ženska Marija in ne kak moški, tudi iz najbližje Jezusove družčine. Jezus je zaradi svojega božanstva zunaj tozadevnega primerjanja.

Odpor proti patriarhizmu v Cerkvi je bil zelo močan. Za to imamo zbranega mnogo dokaznega materiala iz poznega srednjega veka in iz renesančne dobe. Beinert iz množice primerov navaja Geoffreya Chaucerja (London 1340—1400), ki je v Canterburyjskih zgodbah končal svoje poročilo o ženski iz Batha in ženskam sredi Londona zaklical: »O plemenite ženske! Ne pustite, da bi vam vaše jezike zavezali z vrvmi. Polastite se oblasti in pogumno skušajte drzno tvegati boj!« Iz iste dobe, samo da v Parizu, je Kristina de Pizan (\*1365 v Benetkah †1429 v Poissyju) napisala po smrti svojega moža, preden je stopila v samostan 1399, Zakladnico mesta žensk ali Knjigo treh gospá (Pamet, Poštenost, Pravičnost) in velja za eno največjih oporečnih francoske literature. V tej knjigi ugotavlja splošno sovražnost do žensk. Predstavljajo se ji tri gospe in ji naročijo, naj sežida mesto žensk. Pri tej priliki ji pamet pove: »Postani ti sama! Poslušaj svojo lastno pamet in se ne oziraj na neumnosti, ki so zapisane v knjigah moških!« Ko je mesto žensk sezidano, privede Pravičnost Marijo, Jezusovo mater, kot prvo prebivalko in jo razglasi za kraljico mesta. Kristina se z gospemi pogovarja o vseh vprašanih žensk in navaja argumente, ki jih tudi sodobno žensko gibanje ni povečalo in izboljšalo. Kar sta terjala Chaucer in Kristina de Pizan in toliko drugih za njima, je zaradi socialnih in političnih razmer utišalo in ni imelo neposrednega učinka. Jasno je pa kazalo, da so bile sile proti patriarhizmu na delu.

Vsekakor je eden izmed vzrokov za neuspeh potegovanja za ženske pravice tudi v mariologiji. Ta je v smislu sholastične filozofije razpravljala o tem, ali so ženske sploh ljudje, ali jih smemo imenovati božje podobe in ali niso samo nepopolne kopije moškega. Vse je zopet nadomestila zvišena podoba Marije bogorodice in device. Marija ni postala vzor, temveč nadzor in s tem nedosegljiva.

To je trajalo vse do začetka tega stoletja, ko se je iz ženskega gibanja, ki se bori za enakopravnost z moškimi, in feminističnega gibanja, proti nadvladi moških ali patriarhizmu izoblikovala feministična teologija in je med drugim izoblikovala podobo »druge Marije«, ki naj bi bila utemeljena v Svetem pismu, vendar bi rasla in se razvijala zunaj patriarhalnega vpliva krščanskih Cerkva.

**2. Marijin lik v Novi zavezi.** Marija je bila kot »otrok svojega časa« postavljena v biblično okolje Judovstva ob koncu stoletja pred novim štetjem in na začetku našega krščanskega štetja. To okolje pa je bilo patriarhalno. Sestavljala sta ga dva vidika, ki imata svojo osnovo v duhovniškem in jahvističnem poročilu o stvarjenju (1 Mz 1,27 in 2,22). Na osnovi duhovniškega poročila sta moški in ženska Bogu podobna in s tem popolnoma enaka. Po jahvističnem izvajanju pa je ženska manjvredna, ker je narejena iz moža in je moža zapeljala v greh, zato ni božja podoba, temveč podoba moža. Zaradi patriarhalne družbene ureditve je v javnem življenju prevladala tudi na religioznem področju druga struja. Prvo mnenje je pridobilo veljavo, ko so 1 Mz 1,27 začeli razlagati dvospolno in trdili, da je božja podoba samo človeški zakonski par in da moški, ki nima žene, sploh ni človek. To je silno dvignilo ugled zakona. Teološko gledano se mnenja rabinov nagibajo k enakopravnosti obeh spolov, zaradi družbenih okoliščin, ki so bile zlasti zaradi rimske okupacije Palestine pod vplivom helenistične kulture, pa je prevladoval patriarhat.

Jezusov odnos do žensk je opredeljen od njegovega odrešenjskega poslanstva, katerega predmet so obrobne skupine: cestninarji (krivičneži), grešniki, reveži vseh vrst in ženske. Pri tem se opiramo na njegove besede in dejanja. V besednem prepiru s farizeji o razvezi zakona Jezus brani enake pravice moškega in ženske in se pri tem sklicuje na 1 Mz 1,27, ko je Bog človeka ustvaril kot »moškega in žensko«. To stališče zagovarja tudi Pavel v pismu Galačanom 3,38. V dejanjih Jezus še odločneje kaže svoj novi odnos do žensk. To se jasno vidi iz pogovora Jezusa s Samaritanko pri Jakobovem studencu. Ta ženska je bila grešnica in krivoverka. Ko so ju učenci zagledali, so bili osupli in prestrašeni, saj si niso vedeli svéta. Zgodilo se je nekaj nezaslišanega:

»Učenik je govoril z žensko!« Toda Jezus jo je naredil za prvo oznanjevalko odrešenja (odrešil jo je od greha, od verske nestrpnosti in od manjvrednosti pred moškimi), kakor je pozneje prav ženske naredil za oznanjevalke svojega vstajenja. Tu gre za vzpostavljane enakovrednosti in za določanje značilne naloge oznanjevanja.

V desetletjih po Jezusovi smrti, to je v apostolski dobi, se je Jezusovo odrešeniško gledanje o enakopravnosti žensk razširilo po vsem tedanjem svetu. Tudi Pavlovo stališče je bilo jasno na strani žensk. Toda v nekaterih grških mestih, ki so bila tako pod vplivom helenizma (odprtost), so nastali neredi. Krive zanje naj bi bile tudi »napredne« ženske. Zato so v pismih Pavla Korinčanom, domači razlagalci interpolirali (napisali med tekst) »ženske naj v skupnosti molčijo«, »ženske naj bodo podvržene možem«, »ženske naj si pokrijejo glavo«, »ženske naj ne nosijo nakita«. Tako je zopet zmagala socialna ureditev (patriarhizem) nad religioznim odrešenjem. To je seveda vse kaj drugega kot magna charta libertatum Gal 3,28.

Marijin lik in Marijina vloga v krščanstvu ni v službi reševanja ženskega vprašanja, dasi je njen sin Jezus v tem pogledu zavzel jasno pozitivno stališče, temveč njena vloga je v odrešeniški nalogi njenega sina. Tukaj je Marija v krogu Jezusovih sorodnikov in tudi njo obravnava kot enega izmed njih. Ko je Jezus govoril množicam in so mu sporočili, da so prišli njegova mati in sorodniki, je Jezus jasno povedal svoje stališče: Kdor izvršuje voljo mojega očeta, ta mi je brat in sestra in mati. Ne gre za kako krvno sorodstvo, ne gre za kake spremembe temveč za uvedbo novega religioznega reda, za božje kraljestvo na zemlji. Tudi Marija, Jezusova mati, ni izvzeta iz tega reda.

Ali si je mogoče misliti, da bi v takih okoliščinah Marija vzela vladavino v Mestu žena Kristine de Pizanove? Nikakor ne. Odrešenje Jezusa Kristusa velja za vse ljudi, za moške in ženske enako. Zato tudi ne more Marija vladati samo ženskam, temveč vsem ljudem, ženskam in moškimi enako.

**3. Marija v Cerкви moških.** Avtor skuša podati ocenjevanje ženske v zgodovini. Evangeljsko sporočilo o ženskah, da so ženske ljudje, da je treba ženske varovati pred moško samovoljo in da so ženske v

redu milosti enakovredne moškimi, je obče priznано. Je pa cela vrsta pričevanj, ki podajajo dejansko stanje žensk. Aristokratinja Ines de Sepúlveda pravi (1490—1573) »kakor so otroci podrejeni odraslim, **ženske moškimi**, podivjanci čistim in obvladanim, kakor opice ljudem, tako so Indijanci podrejeni Špancem«. Kladivo čarovništva iz leta 1487 našteva celo vrsto lastnosti, zaradi katerih se ženske pustijo vplivati tudi od hudih duhov. Že beseda 'femina' Fe-fides = vera in minus = manj kaže, da ima ženska manj vere. Približno istega leta je Sikst IV. prepovedal ženskam stopati v Sikstinsko kapelo. Epiteti Maurice de la Porteja iz leta 1571 podajajo 61 manj vrednih lastnosti, ki naj bi jih imele ženske. John Milton v pesnitvi Izgubljeni raj trdi, da žensko povezuje z Evo zlasti grešnost. Rešitev ženske je v tem, da postane moški, kakor je to že izpovedala mučenka Perpetua (354) in ženske svetnice so »moške ženske«. Obče prepričanje je bilo, da naravni red terjaja, da so ženske podrejene moškimi. Temu občemu prepričanju so dodali še antropološke razloge in filozofska gledanja.

Prvo antropološko sklepanje je teološko-religiozne narave: Ženska je že po naravi manj vredna, ker je nastala iz moževega rebra, je zaradi Eve pramatere zapeljivka, drugo je biološko-ginekološko »utemeljeno«, da ženska ni nosilka dednosti (kromosome so odkrili na začetku 19. stol.) temveč samo zemlja, v kateri vzklije in raste seme, ki ga je moški zasejal v njeno telo. Moški rojevajo samo sinove, če pa se rodi hči, je to napaka ali okvara narave, tretje pa je idealizacija ženske v romantiki, ki gleda v njej ali ideal materinstva = žrtvovanja za druge, ali devištva = odmaknjenosti od telesnosti.

Spolnost je samo en vidik dvojno oblikovanega sveta duha in materije, duše in telesa, razuma in čutnosti, znanja in neznanja, moči in slabosti. Gre za polarnost, v kateri vlada napetost, kajti človek ni enovit temveč dvojen ali v dvoje, kakor lepo pravi slovenski izraz »spol«, »na-pol« in izražen v sexus (secare = sekati-razsekan) in nemškem Geschlecht (od schlachten = deliti, razdeljen) ter ima najlepši poetični izraz v Platonovem krogelskem mitu. Gre končno za dobro ali zlo, za nositelja dobrega in slabega, za moškega in žensko. To pa je eno izmed osnovnih filozofskih vprašanj.

Na osnovi teh razmišljanj lahko predidemo k osrednji temi naše razprave, k antropologiji spolov ob »Mariji-edinstveni devici in sveti bogorodici« znotraj katoliške Cerkve. Avtor najprej ob primerjavi pri vzporejanju Marije z Evo predstavlja vse ženske možne oblike, kakor se ob primerjavi Adama z Jezusom Kristusom jasno pokažejo odlike moškega oziroma po božji zamisli ustvarjenega človeka: Marija je protilik po Evi zamišljene ženske. Marija je primer uspele ženske, saj je v sebi uresničila dve najvišji odliki ženske: materinstvo in devištvo. Vse to jo dviga v žensko brez primerjave in edini primer tako naravne kakor nadnaravne polnosti človeka.

Iz povedanega je razvidno, da je Marija velika, nenadkriljiva, toda ženske so slabotne in manj vredne. To je samo polovica pričevanja in pričevanja, temu pričevanju stoji nasproti protizročilo, ki prav na osnovi dejstva, da je Marija spočela Jezusa Kristusa brez sodelovanja moškega, dokazuje, da so ženske neodvisne od moškega in ga celo nadkriljujejo.

**4. Marija in feministična teologija.** Zdi se skoraj nerazumljivo, da tako človeštvo kakor krščanstvo in zlasti še katoliška Cerkveniso upoštevali, da je večina človeštva, to je 50—60 % žensk, in da se je ta večina pustila voditi od moških, od manjšine 40—50 %. Feminizem ali boj za neodvisnost žensk od moških in za pravico do samostojnega oblikovanja sveta po želji žensk je dejstvo, ki bo polnilo zgodovino prihodnjih stoletij in verjetno celega prihodnjega tisočletja. Zato je treba to novo gibanje osvoboditve več kot polovice človeštva vzeti zelo resno. V krščanstvu je gibanje za osvoboditev ženske dobilo obliko feministične teologije. Zato bomo najprej prikazali, kaj je feministična teologija, nato pokazali mesto Marije Jezusove matere znotraj feministične teologije in dali oceno feministične teologije.

Krščanstvo je zrastle iz božjega razodetja, ki je obsegano v Svetem pismu. Sveto pismo so pisali moški v smislu takrat obstoječega družabnega reda, v katerem so imeli očetje, patres, vodilno mesto. Ker so morali govoriti o Bogu in je Bog vsebina razodetja, so uporabljali govorico. Govorica je narejena po človeškem vzorcu, ki deli ljudi v moške in ženske. Bog pa ni ne moški ne ženska,

Bog je najpopolnejše bitje, ki je ustvaril tako moške kakor ženske lastnosti. Toda ker so moški pisali Sveto pismo, so ga pisali s sredstvi, ki so jim bila na voljo, in to je bila ločitev po spolu. Tudi Bogu so morali dati spol — dasi Bog nima spola — in dali so mu moški spol. S tem so Bogu pripisovali predvsem moške lastnosti in v smislu tistega časa tudi način vladanja in medčloveških odnosov. Ti odnosi so bili v prid moškim in v škodo žensk. Tako se je uveljavil patriarhat ali ocenjevanje in vladanje človeškega življenja po merilu in volji moških. Ženske so bile seveda zapostavljene. Po francoski revoluciji se je pojavilo žensko vprašanje, to je boj žensk za enake pravice z moškimi. Ko so jih dosegle, se je v šestdesetih letih našega stoletja pojavil feminizem, ki terja, da se odpravi patriarhat in se oblikuje tak način življenja, da bodo imele ženske možnost, tako živeti, kakor one same hočejo.

Tako žensko vprašanje kakor feminizem sta dobila v katoliški Cerkvi svoje mesto. Katoliški feminizem zavrača patriarhalno pojmovanje religije in s pomočjo teoloških raziskav, zlasti eksegeze Svetega pisma, pokazati, da je Bog prav toliko ženski, kakor so ga do sedaj delali za moškega. V tej novi teološki struji ima tudi Marija svoje mesto.

Najbolj zagrizene feministke od vsega začetka zavračajo Marijo, oziroma tradicionalno mariologijo in ji očitajo androcetrično (na moške osredotočeno) podrejenost. To ne more voditi k osvoboditvi ženskega spola, ker opravičuje tradicionalno vlogo spolov.

Cerkvena veja feministične teologije skuša Marijo razumovati kot simbol večno ženskega, predkrščanski simbol pramita o ženskosti, simbol samovrednosti ženske, znamenje zgodovinsko-odrešenjskega pomena ženskega spola.

Kdor sprejema feminizem in zlasti še katoliški feminizem — in temu se ni mogoče več izogniti — mora priznati, da je po dva tisoč letih obstoječe nerešeno žensko vprašanje za krščanstvo (tudi za človeštvo) pravi škandal /sramota, pohujšanje/. Razpravljanje o mestu Marije v krščanskem življenju pa je ena izmed poti, po kateri moremo končno začetni reševati žensko vprašanje in Cerkvi (ki še zdaleč ni rešeno). Beinert našteva petero možnosti in stališč v Cerkvi, jih je pa še več.



## 5. Marija in teološka antropologija.

Beinert skuša podati prve prispevke k rešitvi ženskega vprašanja v Cerkvi. Pri tem gre pot teološke antropologije ali razlage človeka pod vidikom teološke znanosti (sveto pismo, cerkveni nauk, koncili itd.). Začne s pričakovanji, ki jih ima človeštvo o svoji prihodnosti in pri tem nakazuje Marijo kot »ogledalo« = vsoto človeških pričakovanj. Kar je Marija uresničila v svojem življenju — brez dvoma najvišji dosežek kakega človeka — to je tudi za vsakega človeka in za človeštvo veliki cilj in izziv.

Marija je svojo človeško-božjo polnost dosegla kot ženska, se pravi kot spolno bitje, in sicer kot pripadnica do sedaj ocenjenega »slabotnejšega spola«.

Marija naj bi bila poleg tega tudi razodetje »ženske razsežnosti Boga«. Bog ni ne moški ne ženska, temveč je stvarnik moškega in ženske, zato mora v polnosti imeti ali vsaj vzorčno vsebovati vse lastnosti tako moške kakor ženske. Patriarhalna teologija in Cerkev sta prikazali in razvili predvsem »moške« lastnosti Boga, vendar pa pustila »ženske« lastnosti, ki so prav tako kakor moške pričujoče v Bogu. Marija naj bi bila ključ, ki bi nakazal »ženske« lastnosti Boga.

Na osnovi dognanj takih raziskav bi se izoblikoval nov model ali vzorec ženske. Temu vzorcu bi bile potem prideljene nove vloge in novi vzorci obnašanja. Kar bi verjetno prineslo v Cerkev velike spremembe.

Ne da bi čakali na dognanja takih raziskav — kar je delo stoletij in še več — moramo Marijo sprejeti za sestro v verovanju. Vera bo kljub znanstvenim dognanjem vedno osnova krščanskega življenja in krščanske biti vse do konca, ko bosta vera in upanje prenehali in bo ostala samo ljubezen. In Marija je bila močna v veri, saj je bilo o njej rečeno »blagor, ker si verovala«. Ta vera je ob vseh možnih dognanjih trdna opora njenega življenja in naše vere, saj je ona naša sestra v veri.

Beinertovo delo *Unsere Liebe Frau und die Frauen* je povzetek ogromnega znanstvenega dogajanja zadnjih petdesetih, da, zadnjih petindvajsetih let, saj navaja 152 del zvečine z nemškega jezikovnega področja. Če k temu dodamo vsaj trikrat plodovitejšo ameriško področje in k temu še francosko, italijansko in špansko, potem pridemo do velikanske številke tisoč in še

več. Beinert je v veliki ljubezni in spoštovanju, kot pravi v uvodu, začel to delo in dal bistven vpogled v celotno problematiko. Beinert je dal rokopis te knjige tiskarni in jo predal javnosti takrat, ko je izšlo apostolsko pismo. *Mulieris dignitatem* — O dostojanstvu ženske dne 30. septembra 1988. Zanimiva hkratnost. Zdi se, da je papež Janez Pavel II. Beinertova izvajanja potrdil, ali pa gre tudi tukaj za hkratnost enakih vidikov.

*Valter Dermota*

*Forum Katholische Theologie 5 (1989), 2.*

Druga številka Foruma je v precejšnji meri posvečena nemškim razmeram. Fritz Weidman razmišlja o šolskem verouku v Nemčiji (81—102). Na Bavarskem se odjavi od verouka 10 %, v Westfaliji pa kar 20 % gimnazijcev. Vzroki so različni. Gotovo vpliva materialistična usmerjenost, protiinstucionalna naravnost, izguba središčne morale, ravnodušnost do etičnih načel ter do verskih izkustev. K temu je potrebno dodati še krizo družine ter težnjo staršev, ki bi vso versko vzgojo radi preložili na ravnar verouka. Stanje otežuje še to, da danes mnogim ni več jasno, kaj naj bi verouk bil in kakšen je njegov odnos do drugih šolskih predmetov. Pri vsem tem učenci pogosto ma čutijo le delno obveznost do sprejemanja cerkvenega nauka v svojem življenju. Avtor se pridružuje mnenju Ratzingerja, da se mora kot odgovor na takšen položaj kateheze ponovno osredotočiti na štiri klasična področja, in sicer na veroizpoved, zakramente, dekalog ter na Gospodovo molitev. Zelo nespametna je v zadnjem času vedno glasnejša zahteva, da naj bi verouk izpadel iz seznama obveznih predmetov. Če bi Cerkev potrdila tej zahtevi, bi škodila sama sebi. Biti pa mora verouk res verouk. Vero je potrebno razlagati v okviru življenja in življenje pojasnjevati v luči vere. Ob vsem spoštovanju drugače mislečih mora verouk ohranjati identiteto lastne vere. Dober verouk je koristen, saj napravi učenecem razumljivo življenje v luči vere, ko jim odgovarja na vprašanja »od kod«, »kam«, »čemu« in »zakaj«. Učenci morejo tako najti

svojo identiteto. Verouk pomaga pri uresničevanju novega načina življenja, ki temelji na veri. Koristno vpliva tudi v sami šoli, saj podpira vzgojo in ostali pouk. Na osnovi vere morejo priti učenci do poenotenege gledanja na mnoge podatke, ki jih osvojijo pri drugih predmetih. Dober verouk v šoli je koristen tudi za Cerkev, saj mladi tako ohranjajo z njo stik. Hkrati postopoma rastejo v različnih oblikah služenja v okviru Cerkve.

Tudi Karl Böck iz Münchna razmišlja o položaju šolskega verouka v Nemčiji. Kaže, kako hudi so bili v zadnjih sto letih boji, da si je Cerkev s pomočjo laikov priborila oziroma ohranila verske šole, kjer je mogla poučevati in vzgajati na osnovi katoliških načel.

Horst Bürkle iz Münchna v razpravi *Model Assisi 1986* ter medverski dialog (117—127) zavrača ugovore tradicionalistov zoper to srečanje. Natančno prikazuje papežev in koncilsko umevanje dialoga ter prihaja končno do ugotovitve, da je razlog nesporazumov v nepravni ekleziologiji.

Leo Scheffczyk in Anton Ziegenaus se v poročilih dotikata »kölnske izjave« nemško govorečih teologov (128—136). Sestavljalci izjave ne upoštevajo, da si zbora brez glave sploh ni mogoče zamisliti. Kölnska izjava je sad že daljši čas trajajoče latentne krize, ki je nastala zaradi napačne razlage 2. vat. koncila. Neposreden povod je bilo imenovanje kölnskega nadškofa kardinala Meisnera, ki je bil dejansko imenovan povsem legitimno. Celotna kölnska izjava je na zelo majavih teoloških temeljih. Podpisnikom izjave je skupno to, da vsi nasprotujejo, a med seboj v nauku še zdaleč niso enotni. Samo od »proti« človek ne more živeti! Prežeti so z napačno humanistično racionalistično miselnostjo in zato nimajo pravega pojmovanja odnosa med vero in znanostjo, med cerkvenim učiteljstvom in teologijo. To se kaže tudi na moralnem področju, kjer govorijo o »avtonomni moralik«. Sklicujejo se na vest kot zadnjo normo, a pri tem ne vidijo, da »v notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati« (CS 16) in da je treba vest usklajati z božjo postavo. Verniki morajo biti poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga (CS 50). Nauk *Humanae vitae* je popolnoma pravilen in sta ga npr. potrdila

kongresa o družini v Parizu in na Dunaju. Kölnska izjava kaže na globoko krizo Cerkve na zahodu. Krajevno Cerkev skuša postaviti v nasprotje z Rimom. Scheffczyk in Ziegenaus se sprašujeta, kako je mogoče, da duhovniki tako malo poznajo učenje papeža in odloke, ki so sad škofovskih sinod. Namesto škodljivega nasprotovanja naj bi teologi rajši vse svoje sile posvetili novi evangelizaciji, h kateri nas spodbuja ravno papež.

Francois Reckinger iz Kölna razmišlja v svojem prispevku o reformi eksorcizma (137—145). To je edino področje med liturgičnimi knjigami, ki še ni prenovljeno po navodilih zadnjega koncila. Avtor daje konkretne predloge za prenavo.

Sledijo recenzije knjig iz filozofije, mistike ter duhovnosti, mariologije, praktične teologije in dogmatike.

*Andrej Pirš*

#### *Forum Katholische Theologie 6 (1990), 2.*

Prof. Anton Ziegenaus se loteva v posebnem sestavku vprašanja devteronomičnih svetopisemskih spisov (85—102). Ti so za Cerkev in teologijo velikega pomena (npr. glede vprašanja posmrtnega življenja 2 Mkb 12, 31—45). Tridentinski koncil poudarja, da je potrebno vse knjige, ki spadajo v kanon, enako spoštovati. Avtor se nagiba k mnenju, da so Judje zavrnili devterokanonične spise ravno zaradi krščanstva. Krščanska tradicija je devterokanonične knjige imela za navdihnjene. Šele Evzebij se je oddaljil od tega izročila. Res pa je, da so kristjani v kontroverzah z Judi uporabljali v glavnem le citate od Judov priznanega kanna. Sholastiki (Albert, Bonaventura, Tomaž Akvinski) so devterokanonične knjige popolnoma priznavali. Reformatorji pa so se odločili za judovski kanon, vendar se iz različnih izdaj Sv. pisma vidi, da so se šele postopoma in v različnih stopnjah približali tej odločitvi. Zato so velike težave pri ekumenskih izdajah Svetega pisma. Devterokanonične knjige so navdihnjene in jih ne smemo enačiti z apokrifi. Tudi ni res, da so samo devterokanonične knjige novejšega izvora.

Josef Kreiml iz Regensburga razlaga in komentira *Donum vitae*, navodilo kongregacije za nauk vere z dne 22. 2. 1987 glede

osemenjevanja v epruveti (103—116). Tako spočetih in rojenih je do sedaj okoli 10.000 otrok, samo v ZR Nemčiji se letno okoli 1500 parov odloča za izventelesno osemenitev. Vsak tak poseg stane okoli 50000 DEM. Tudi med zakonskim možem in ženo takšna osemenitev npravno ni dopustna, ker je zakonsko združitev in odprtost za rodno Bog nerazdružno povezal in te povezave človek ne sme svojevoljno pretrgati (prim. HV 12).

Theodor Maas-Ewerd v članku Liturgija hierarhije? (117—130) kritično obravnava pojmovanje liturgije Herberta Vorgrimlerja, profesorja dogmatike v Münstru, ki napačno deli ter postavlja v nasprotje uradno službeno liturgijo ter liturgijo ljudstva.

Sistematično predstavitev knjig, ki obravnavajo New age, podaja Gerta Riedel (131—139). Leo Scheffczyk predstavlja (140—142) glavne značilnosti novega marijanskega leksikona.

Monika Recken pa predstavlja zanimivo študijo ameriške psihoterapevkinje Judith

Wallenstein, ki prikazuje življenje 60 zakonskih parov po njihovi ločitvi. Wallensteinova razodeva sicer svobodomislene in popustljive nazore glede ločitve, a v svoji študiji jasno pokaže, kako ločitev in novi zakon ne prinaša sreče, zlasti pa trpijo otroci.

Sledijo recenzije iz področja dogmatike in cerkvene zgodovine.

*Andrej Pirš*

#### PREJELI SMO

Radovan Grgec, Reči ime, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1990, 47 str.

Obljetnice hrvatskih velikana, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1991, 88 str.

Danica 1991, Hrvatski katolički kalendar, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1990, 224 str.







# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

**Jože Krašovec**

- Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34 ..... 197  
*The Breaking and Renewing of the Covenant in Ex 32—34*

**Stanko Janežič**

- Duh krščanske edinosti v reviji Voditelj v bogoslovnih vedah  
(1898—1916) ..... 217  
*Spirit of Christian Unity in the Periodical Voditelj v bogoslovnih  
vedah (1898—1916)*

## TEOLOŠKI TEČAJ '90

**Edvard Kovač**

- Temelji krščanskega socialnega nauka ..... 225

**Anton Mlinar**

- Politika in morala ..... 235

**Ivan Štuhec**

- Laiki — nosilci družbenega življenja ..... 257

**Matija Kovačič**

- Osnovne zakonitosti ekonomije ..... 269

**Janez Juhant**

- Krščanstvo in narod(nost) ..... 277

**Bogdan Dolenc**

- Krščanski družbeni nauk v Cerkvi ..... 281

**Vinko Potočnik**

- Župnija, skupine in družbena dejavnost ..... 287

**Drago Ocvirk**

- Od negativne laičnosti k pozitivni ..... 293

## PREGLEDI (Surveys)

**Anton Štrukelj**

- Bibliografija nadškofa dr. Alojzija Šuštarja ..... 301

**Ivan Pojavnik**

- Navodilo Kongregacije za katoliško vzgojo glede študija cerkvenih očetov 309

## PREVODI (Translations)

**Adam Seigfried**

- Spravna narava zakramenta pokore ..... 317

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Mahníčov simpozij v Rimu (J. Juhant) ..... 335

- Lexikon des Mittelalters I—IV (M. Smolik) ..... 336

Alexandre Ganoczy, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.*

- Grundriss der Gnadenlehre* (C. Sorč) ..... 340

- Wolfgang Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen* (V. Dermota) .... 343

- Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 2 (A. Pirš) ..... 347

- Forum Katholische Theologie* 6 (1990), 2 (A. Pirš) ..... 348

