

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 57 (1997)

ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Teološki tečaj 1997

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jože Plevnik (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), France Rozman, Anton Stres, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač, A. Slavko Snoj, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

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

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

Letna naročnina: 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: DAN, d.d., Ljubljana

Rafko Valenčič

Življenje - dar in obveza

Nova evangelizacija, osrednja tema sodobne pastoralne teologije, se dotika številnih žgočih vprašanj. Med ta vprašanja spada tudi življenje, njegovo vrednotenje, zavarovanost in razvoj.¹ Od rešitve le-teh je odvisna prihodnost človeštva. Gre za človeka, ki je »pot Cerkve«,² zato je »evangelij življenja«, kakor je naslov okrožnice Janeza Pavla II., »evangelij Božje ljubezni do človeka, evangelij dostojanstva človeške osebe in evangelij življenja«.³ Ta evangelij je veselo oznanilo o življenju, ki ga potrebuje današnji človek, utrujen od razosebljujočih ideologij. Le-te so razvrednotile ali celo zavrgele njegovo dostojanstvo, v človeku so porušile harmonijo, ga oropale transcendence in mu predložile varljive rešitve za srečo, razvoj in prihodnost. To so ideologije racionalizma in materializma, ekonomizma in porabništva, biologizma in determinizma, sociologizma in psihologizma, zayerovanosti v zunanji razvoj, ki so človeka omejile na eno dimenzijo bivanja. Človeka so oropale duhovnosti in transcendence, z njim so manipulirale in mu predstavile varljivo podobo prihodnosti.

1. Nasprotja v sodobni družbi

Iz mnogih razlogov je danes življenje samo razvrednoteno. Kako govoriti o življenju kot vrednoti, kot daru in nalogi v času, ko v nerazvitih in revnih deželah umirajo desetisoči na dan, medtem ko se drugje kopljejo v izobilju, ko milijonske množice odhajajo v negotovost brezdomstva in tujino, medtem ko v razvitih deželah kljub izobilju, zdravstvenemu in socialnemu varstvu ter drugim ugodnostim narodi propadajo zaradi dvoma nad življenjem; ko je življenje ogroženo zaradi vojn, medsebojnih obračunavanj, terorizma in nasilja, življenj-

¹ Prim. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o spoštovanju porajajočega se življenja in o dostojanstvu roditve* (odslej: Navodilo o daru življenja - DŽ), Cerkevni dokumenti 36, Ljubljana 1987; A. Lobato in dr., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, 45-64.

² Janez Pavel II., Okrožnica *Redemptor hominis* (Človekov Odrešenik, odslej: ČO), Cerkevni dokumenti 2, Ljubljana 1979, 14.

³ Janez Pavel II., Okrožnica *Evangelij življenja* (odslej: EŽ), Cerkevni dokumenti 60, Ljubljana 1995.

skih stresov in hrupa, ekoloških polucij, čezmernega prometa in izpostavljenosti novim nevarnostim uničenja vsega živega?

Na tem mestu ne moremo mimo vprašanja, ki zadeva prihodnost mnogih narodov, tudi slovenskega: naraščanje brezcilnosti in življenjske praznine, nepoštenosti in kriminala, upadanje rojstev in številni splavi. Pred tem dejstvom ne moreta biti ravnodušni ne družba ne Cerkev, ne posamezniki ne skupine. Družba meni, da so temu vzrok predvsem družbeni, politični, ekonomski, stanovanjski in drugi razlogi, kot so brezposelnost, zaposlenost žene, zdravstveni in ekološki pomisleki, negotova prihodnost in drugo. Takšno sklepanje močno omaje dejstvo, da ima življenje večjo vrednost v razmerah, v katerih imajo ljudje manjše možnosti za preživetje (npr. dežele v razvoju), prav tako dejstvo, da razviti narodi, skoraj brez izjeme, doživljajo močno demografsko krizo. To pomeni, da je potrebno iskati razloge drugod, predvsem v pomanjkanju vrednotenja življenja in vrednot na splošno. Dejstvo je, da vrednotenje življenja lahko premaga ovire, težave in pomisleke, ki se porajajo v človeku in v družbi. Dejstvo je tudi, da morejo krščanski etos, druge pozitivne oblike družinske tradicije in povezanost med družinami, medsebojna naklonjenost, solidarnost in pomoč, prispevati k temu, da se stanje spremeni ali vsaj bistveno izboljša. Pri tem gre zlasti za vzgojo mladih ljudi, predvsem v družini, za nove medčloveške odnose.

Ko govorimo o nasprotjih sodobne družbe, ne moremo mimo dejstva, da so nekatera v skladu z Božjim načrtom, zato nam dajejo upanje, da se bodo primerno rešile, druga pa nas popolnoma prepuščajo človeški misli in delovanju. Oglejmo si nekaj teh nasprotij.

1. Razvoj znanosti v 19. in 20. stoletju se je obrnil od zunanjega sveta k človeku. Zanimanje za človeka se je raztegnilo od prenatalne dobe in rojstva prek vseh življenjskih obdobij do starosti in smrti in še čez. V ospredje stopajo obrobne skupine, bolni in invalidi, siromaki in okuženi, skriti in neznani. Sodobna družba se vedno bolj ukvarja s človekom in njegovimi pravicami, komunikacija pa postaja oblika življenja prihodnosti. Vse, kar je neposredno povezano s človekom in njegovo prihodnostjo, je vključeno v ta prizadevanja: mir, ekologija, razvoj narodov in svetovne družbe.

Toda življenje je tudi vedno bolj ogroženo. Ogroža ga človek sam, ogrožajo ga nove možnosti, ki so sad sodobne znanosti in tehnoloških dosežkov. Tako človek pogosto zavrača življenje od njegovega začetka, bodisi zaradi lagodnosti bodisi tedaj, ko so s spočetjem povezane razne težave. Človeški zarodki so postali predmet manipulacije; pojavljajo se nove oblike nasilja nad otroki v družini in družbi, dvom nad življenjem v najbolj vitalnih obdobjih bivanja zaradi brezcilnosti, alkoholizma, droge in nasilja; spolnost kot naravna in medosebna komunikacija je razvrednotena; bolezen in trpljenje, starost in smrt v človeku zbujejo strah in odpor. Govorimo sicer o kvaliteti življenja, ne da bi vedeli, kaj je življenje in kaj je kvaliteta. V izrazu kvaliteta je bolj ali manj zaobsežen le na zunaj vidni, fizični, zdravstveni in ekonomski vidik, »ločen od medosebnih,

duhovnih in religioznih vidikov«. ⁴ Kriterij kvalitete življenja je postal prevladujoč na vseh stopnjah bivanja: v prenatalni diagnostiki, ki hoče iz evgeničnih razlogov določiti, kdo sme in kdo ne sme živeti; v razumevanju samega življenja, ki se - v primeru, da mu človek ne zmore dati smisla - nadaljuje v brezcilnosti, neodgovornosti (aids, mamila) ali pa se končuje v samomoru; v marginalizaciji ljudi, ki zaradi bolezni, starosti, invalidnosti ali drugih razlogov družbi ne morejo več ničesar dati; v evtanaziji, ki ni toliko problem posameznika kolikor znamenje patologije neke družbe in njene miselnosti.

Čeprav je tudi nekdanja družba doživljala moralna nasprotja v razumevanju življenja, razpetost med dobrim in zlim, smislom in nesmisлом, se je teh nasprotij in razpetosti zavedala in jih pod etičnim vidikom tudi presojala. Sodobna družba pa je naredila usoden korak: z legalnimi sredstvi skuša uzakoniti to, kar je samo v sebi zlo, na primer dovoliti splav, evtanazijo, poskuse na človeku ipd. ⁵ V takšnih usmeritvah odseva sprevrženost človeške misli, ki odpira pot še večjemu svobodnjaštvu med ljudmi in k zavajanju nezaveščenih.

Vprašanja, ki se pojavljajo, niso nova, so pa danes toliko bolj žgoča. Na vprašanje, ali je vredno živeti življenje v revščini, trpljenju, invalidnosti, starosti, marginaliziranosti, kako torej osmisлити tako rojstvo kot neizbežno staranje in smrt, ne more dati odgovora samo trenutno stanje, v katerem se človek nahaja, pa naj bo to cvetoče ali zaskrbljujoče, marveč razumevanje človeka samega, njegovega zemeljskega bivanja. Kaj je človek, njegovo dostojanstvo in poklicanost, kaj je začetek in cilj njegovega življenja, kako to življenje živeti in dopolnjevati, to in samo to določa kvaliteto njegovega življenja. Vsi našti atributi (dejstva) so relativni in minljivi, oseba pa ima njej lastno in neodtujljivo dostojanstvo, ker v sebi nosi kali nesmrtnosti.

2. Bolj kot v preteklosti se danes človek srečuje s tako imenovano »kulturo želja«. ⁶ Z ene strani doživlja strah pred življenjem, pred rojstvom otroka, ki ga pogosto sprejema kot breme in oviro za doseg drugih ciljev, z druge strani pa se uveljavlja želja po otroku za vsako ceno. Tako otrok postane predmet, ki se ga hoče za vsako ceno odstraniti iz življenja ali pa se ga hoče na vsak način imeti. Zaradi psiholoških, ekonomskih, zdravstvenih in drugih razlogov nekateri nočejo imeti otrok, drugi pa odlagajo spočetje, da bi si ustvarili boljše pogoje za življenje. Tudi kontracepcijska miselnost negativno vpliva na vrednotenje novega življenja, ki po mnenju nekaterih ogroža človekovo svobodo in ekonomsko blagostanje. Takšna miselnost vpliva na sprejem novega življenja, saj se mnogim zdi, da so že dosegli neke vrednote zakona ali skupnega življenja, čeprav niso stopili ne pred matičarja ne pred duhovnika. Da je pot do splava v primeru nezaželene ali rizične nosečnosti s tem še bolj odprta, je jasno. Poleg tega je desetletja trajajoče zapostavljanje žena in mater ter družin z več otroki, prevladujoča liberalistična miselnost, v kateri je otrok ovira, ne pa dar in oseba,

⁴ Conferenza Episcopale Italiana (CEI), *Evangelizzazione e cultura della vita umana*, v: P. Verspieren (ur.), *Biologia, medicina ed etica*, Queriniana, Brescia 1990, 515; G. Angelini, *Il figlio, una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁵ Prim. *Evangelij življenja*, 4; *Evangelizzazione e cultura*, 515.

⁶ *Evangelizzazione e cultura*, 516.

pustilo globoke negativne sledove. Tudi vse pogostejša sterilizacija žensk in moških je znamenje strahu, izogibanja in bega pred življenjem z ene strani, z druge pa želje po svobodni ali »varni spolnosti«.

Želja po otroku za vsako ceno ponižuje otroka na raven predmeta. Znanost skuša narediti vse, da bi staršem izpolnila željo po otroku, pa naj gre za neplodnost, ki jo upravičeno zdravi, ali za etično sporne in nedovoljene posege, kot so homologna in heterologna inseminatio (in vitro fertilisation), nadomestno materinstvo, kloniranje ipd. Ta želja gre tako daleč, da hočejo posvojiti otroka celo istospolni partnerji. Kot da usoda otroka pri tem ni pomembna. Osební odnos zakoncev odslej nadomeščata znanost in tehnologija. Spolní odnos tako zgublja interpersonalno dimenzijo, šteje le sposobnost biološke reprodukcije. Tako imenovana »humana reprodukcija« nima nič opraviti z resnično humanostjo. Človek je postal, tako kot mnoge druge stvari, predmet in proizvod želja in tehnoloških zmožnosti. V takšnem početju danost in obdarovanost, skrivnost in svetost nimajo mesta, prav tako ne resnična ljubezen, ki sprejema drugega zaradi njega samega; na njeno mesto stopata znanost in tehnologija.

3. V ozadju teh pojavov je več vzrokov, predvsem razumevanje spolnosti, zakona (vloge moža in žene) ter družine.

a) Spolnost je postala porabno blago, ki naj človeku prinaša osebno zadoščenje in korist. Zato, po mnenju nekaterih, ni vezana ne na zakonsko zvezo ne na zvezo s partnerjem drugega spola. Spolnost je zgubila medosebno, komunikativno in družbeno vlogo. Takšna usmeritev je prisotna v prepričanju, da je spolnost zgolj privatna zadeva, ki jo človek živi že pred zakonom, če do njega sploh pride, ali izven zakona. Spolnost je dejansko oropana naravnosti v zakon in otroke, zato postaja sama sebi namen v njeni zgolj biološki ali porabniški razsežnosti. Takšna miselnost je tudi v ozadju množičnih pojavov spolnega izkoriščanja otrok, mladostnikov in odraslih, pornografske industrije ipd.

b) Sprevrženo pojmovanje zakona in družine je razvrednotilo tudi vlogo starševstva in sinovstva: starševstva v njegovi dvojnosti, v očetovstvu in materinstvu, v njuni različnosti, darovanjskosti in dopolnjevanju, otroštva pa v daru, kar otrok je tako samemu sebi kot tudi drugim, zato starši do njega nimajo absolutne pravice, marveč so z njim obdarovani. Rastoče število ločitev zakonov je ne samo posledica osebne nezrelosti zakoncev in okolja, ki ne podpira vrednot zakona, marveč tudi zgrešenega pojmovanja zakona in družine, ki tudi v primeru sklenjenega zakona ne najde temeljev za graditev zakonske in družinske skupnosti in opore za premagovanje napetosti.

V zmotah sodobne antropološke misli je v ospredju tako imenovana človekova subjektiviteta, ki ji manjkata celostna in zgodovinska perspektiva. Človek presoja dejanja zgolj pod vidikom lastne koristi oziroma trenutne situacije. Tako popredmetenje človeka vodi tudi v njegovo razosebljanje, svoboda subjekta brez odnosa do drugega pa vodi v nasilje, medtem ko se spoznanja in želje omejujejo le na trenutne dobrine.

Sodobna pozitivistična miselnost tako presoja dejstva zgolj z vidika znanosti in uspešnosti. Brezpogojno zaupa znanosti, tej pa naj bi bilo dovoljeno vse, česar je zmožna. Tako želje in možnosti postajajo tudi resničnost, ne glede na etična

merila. Trenutna in za človeka ugodna posledica je merilo, da je tudi dejanje samo v sebi dobro. Takšno razmišljanje človeku preprečuje, da bi spoznal resnico samo, resnico o človeku, njegovem dostojanstvu in poklicanosti v luči višjega načrta, kakor ga more imeti sam o sebi. Tako imenovani moralni konsekvencionalizem presoja dejanja zgolj po njihovi takojšnji (posledični) uspešnosti in koristi.⁷

Različna in nasprotujoča si mnenja glede razumevanja življenja (porajajočega se in odhajajočega) imajo svoje korenine v pomanjkanju ustrezne antropološke, filozofske in teološke misli. Cerkev veruje, da je mogoče ne samo Boga, marveč tudi človeka, njegov izvor in cilj bivanja spoznati z naravno lučjo razuma, ki je človeku podarjena. Zato se tudi v tem primeru obrača na vse ljudi »dobre volje«. Tako v okrožnici Evangelij življenja pravi, da gre za »zavzet klic, namenjen vsem in vsakemu«, za spoštovanje, obrambo, ljubezen do vsakega človeškega življenja; želi, da te besede »pridejo do vseh ljudi dobre volje, zavzetih za blagor vsakega človeka in za usodo vse družbe« (EV 5). Obe resnici, o Bogu in o človeku, sta druga z drugo tesno povezani: ob eroziji (izničenju) ene doživlja erozijo tudi druga. Če človek enkrat zanika Boga, če je njegov obstoj postal odveč, s tem zanika tudi lastno dostojanstvo.

2. Življenje kot dar in obveza

Navodilo *Dar življenja*, okrožnica *Evangelij življenja* in drugi cerkveni dokumenti obravnavajo to pomembno vprašanje sodobnega človeštva in teološke misli, izhajajoč iz dejstva, da je življenje »dar« in »veselo oznanilo človeku«.⁸ Zato je naloga Cerkve, to oznanilo tudi posredovati človeku in ga poglobljati tako v primerih, ko se človek zaveda veličine življenja, še bolj pa v primerih, v razmerah in v času, ko je življenje na razne načine ogroženo.

Človek se je vedno srečeval s svetopisemsko dilemo - biti »kakor Bog« (prim. 1 Mz 3,5). Danes je takšna prometejevsko miselnost še močnejša. Razvoj znanosti in tehnoloških možnosti je lahko za človeka ena izmed skušnjav, da Boga ne potrebuje. Toda resnica je drugačna. Človek mora priznati, da je začetek njegovega bivanja in bivanja vsega ustvarjenega izven domene njegove volje in moči. Človek ne biva po svoji volji, tudi ne po volji staršev, ki prav tako niso tvorci ne svojega začetka in ne cilja, marveč po volji nekoga drugega. Ali je na začetku vsega usoda ali slučaj? Takšna rešitev se človeku upira, saj je v tem primeru igrača v rokah neznane in brezosebne moči, ki z njim poljubno razpolaga.

Odgovor na ta in podobna vprašanja je izrazil Drugi vatikanski koncil z besedami, da je »človek na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same« (CS 24,3), da je vse, »kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka kot središče in višek vsega zemeljskega« (CS 12,1). Besede se nanašajo na sleherno

⁷ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice*, Cerkevni dokumenti 52, Ljubljana 1994, 71-83.

⁸ Prim. *Navodilo o daru življenja* in Janez Pavel II., *Pismo družinam*, Cerkevni dokumenti 54, Ljubljana 1994.

človeško bitje, čeprav se kdaj dozdeva, da so upravičene besede pesnika Simona Gregorčiča: »Človeka, nikar!«

Omenjene koncilске trditve vsebujejo več razsežnosti: teološko, kozmološko, etično in eksistencialno.

- Teološko, ki govori o Božjem načrtu; gre za načrt večne modrosti, kajti že »pred stvarjenjem sveta nas je (Bog v Kristusu) izvolil« (prim. Ef 1,1) in nas prvi »vzljubil« (prim. 1 Jn 4,10); njegova ljubezen nas je torej priklicala v življenje, ki nam je darovano kot dar.

- Kozmološko, to je v razmerju človeka do sveta, v katerega je postavljen kot gospod in oskrbnik; torej ne suženj usode ali stvari, marveč tisti, ki stvarstvo dopolnjuje, da bi bilo v službi njegovega razvoja (prim. 1 Mz 1,28).

- Etično, iz katere izhaja, da človek ni predmet ali instrument v rokah drugega za izpolnitev njegovih želja in načrtov, marveč edinstvena in neponovljiva oseba, ki mora izpolniti njej zaupano življenjsko nalogo, ki je prvenstveno v celostnem razvoju in dopolnitvi lastnega bivanja po meri Jezusa Kristusa, novega in popolnega človeka (prim. CS 22).

- Eksistencialno, ki govori o tem, da je vsak človek ne le deležen neskončne Božje ljubezni, marveč vreden tudi vse človeške ljubezni, spoštovanja in pomoči.

Dar, o katerem govorimo, ima nekatere značilnosti, ki niso vedno dovolj prisotne v naši zavesti. Večina ljudi razume dar kot nek predmet, ki nam ga drugi podari. Predmet ima značaj orodja, instrumenta, uporabnosti. Predmet imamo, posedujemo; ko ga rabimo, ga vzamemo v roke, ko nam odsluži, se zanj več ne zmenimo, ko (če) se uniči, ga zavržemo.⁹ Takšna je njegova narava in namembnost. Toda življenje ni predmet, ki bi ga mogli z rokami ali kako drugače zaobjeti. Človek, nosilec življenja, je oseba. Človek kot oseba pa je vrednota *in se in per se*. To mora vsak upoštevati v razmerju do lastnega bivanja in v razmerju do drugih.¹⁰ V našem razmišljanju gre za resnico, da sta tako darovalec kot obdarovanec osebi, ki se druga drugi podarjata, priobčujeta in se sprejemata. Takšno darovanje je »osebno in nepreklicno«, »dokončno in celostno«.¹¹ Uresničuje se na raznih ravneh: med Božjimi osebami, med Bogom in človekom, med možem in ženo, med prijatelji. Prototip in vzor vsakega darovanja je darovanje med Božjimi osebami. Dve stvari sta pri tem pomembni: nepreklicnost darovalčeve volje, darovati se drugemu, in odprtost za sprejemanje s strani obdarovanca. V odnosu med enakimi (med zakonci, prijatelji, ljudmi na splošno) gre za medsebojno sprejemanje, ki se npr. izraža v besedah zakonske privolitve: »Jaz N. sprejemem tebe N.« Na ta način se oseba uresničuje preko podarjanja drugemu in sprejemanja drugega. Oseba daruje in sprejema, kar ji je bilo že darovano - ljubezen. Bog je tisti, ki je ljubezen sama, začetnik ljubezni, On je dar za človeka. Ta ljubezen je človeka priklicala k življenju. Zato je življenje kot takšno Božji dar, je sad Božje ljubezni in naklonjenosti do bitja,

⁹ Prim. A. L. Trujillo, *La famiglia: dono ed impegno, speranza dell'umanita*, Città Nuova, Roma 1997.

¹⁰ Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 234-252.

¹¹ A. L. Trujillo, n. d., 16.

ki doslej ni obstajalo, vendar je bilo od vekov v načrtu Božje ljubezni, njegovo bivanje pa je določeno za večno bivanje v občestvu z Bogom.¹²

Na različne načine človek doživlja, da je življenje dar: tedaj, ko premišluje o lastnem bivanju, o začetku in sklepu zemeljskega življenja, ko sprejema drugega kot dar (sozakonca, brate in sestre, prijatelje, sočloveka), ko sprejema v dar otroke, ko staršem izkazuje hvaležnost za življenje, ljubezen in vzgojo, za posredovanje drugih vrednot v zavesti, da prav oni stojijo na začetku njegovega bivanja, da so ga in ga bodo še spremljali v najbolj pomembnih trenutkih življenja, ko ga življenje (trpljenje, preizkušnja, kritične situacije) nagibajo k razmišljanju in k neizprosni iskrenosti.¹³ Če nam je kdo rešil življenje (zdravnik, prijatelj, sosed), na poseben način občutimo ponovno darovanost življenja.

V miselnost sodobnega človeka se je pritihotapila skušnjava, da otroka gleda kot breme in oviro, kot tistega, ki mu jemlje svobodo in ga prikrajša za mnogo stvari. Ravno nasprotno! Teologija govori o otroku kot dobrini. »Bonum prolis« je ne samo življenje in ljubezen, ki ga starša dajeta otroku, marveč tudi dobro, ki ga otrok prinaša njima in drugim. Kajti otrok »je dar bratom, sestram, staršem, vsej družini. Njegovo življenje postane dar za same darovalce življenja, ki bodo nujno čutili navzočnost otroka, njegovo deležništvo pri njihovem bivanju, njegov prispevek za njihovo skupno dobro in dobro družinske skupnosti«, pa tudi za narod in družbo.¹⁴

Tedaj ko človek, tako kot Bog, sprejema drugega »zaradi njega samega« (prim. CS 23,3), je udeležen ne samo na Božjem stvariteljskem dejanju, marveč tudi izkuša Božjo srečo in darujočo se ljubezen.

3. Skrb za življenje

Brez dvoma je svetopisemsko sporočilo, da je namreč človek »Božja podoba« (prim. 1 Mz 1,27), za verujočega človeka enkratna in nenadomestljiva resnica, ki določa bistvo, dostojanstvo in naloge ustvarjenega bitja, človeka. Bog, ki je »ljubitelj življenja« (Mdr 11,26) in je v njem »izvir življenja« (Ps 36,10), zato tudi kategorično zapoveduje »Ne ubijaj!« (2 Mz 20,13), pri čemer je tudi sama zapoved dar, kajti zapoved življenje kot dar varuje in brani, je v službi življenja samega, od njega tudi prejema svojo verodostojnost. Sposobnost spoznanja (razum) in odločanja (volja, svoboda) so lastnosti, ki človeka opredeljujejo nasproti drugim ustvarjenim bitjem in mu dajejo izjemno mesto, ki ga obvezuje k izpolnjevanju njegove življenjske naloge. Upravičeno lahko govorimo o dinamičnosti človekove bogopodobnosti, ki se uveljavlja tako nasproti zunanjemu svetu kot v območju duhovnega, človeku lastnega sveta, zlasti v razmerju do Boga, ki je nedosegljiv vzornik človeka. Življenje (bivanje) izhaja iz Boga kot znamenje neskončnega zaupanja Boga samega v človeka. Takšno razmerje naj bi vladalo tudi med ljudmi: to je priznanje človekovega dostojanstva,

¹² Prim. *Cerkev v sedanjem svetu*, 32; tudi na več drugih mestih konstitucija govori o občestvu z Bogom kot zemeljskem in nebeškem cilju človeškega bivanja.

¹³ Prim. *Evangelizzazione e cultura*, 522-523.

¹⁴ Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 11.

njegove enkratnosti in neponovljivosti, nedotakljivosti, pa tudi spoštovanja, ki ga Bog izkazuje bitju od trenutka, ko je začelo bivati.

Bolj kot v preteklosti se človek danes srečuje z nerazumevanjem in razvrednotenjem življenja. Drugi vatikanski koncil je že pred tridesetimi leti zapisal, da »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo, kakor npr. življenje v človeka nevrednih razmerah, samovoljno zapiranje, nasilno preseljevanje, suženjstvo, prostitucija, trgovina z ženskami in mladoletniki; tudi sramotne delovne razmere, ko z delavci ravnaajo, kakor da so le orodje za dobiček... vse to je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico« (CS 27,3). Stanje se v zadnjih desetletjih ni izboljšalo, marveč se je zaradi novih oblik napada na življenje še poslabšalo. Gre za nov, še »krivičnejši vidik«, ki ga označuje dejstvo, da »široke plasti javnega mnenja opravičujejo nekatere zločine proti življenju v imenu pravic individualne svobode in na tej domnevi zahtevajo zanje ne samo nekaznivost, ampak celo potrditev s strani države, z namenom, da se opravljajo popolnoma svobodno in celo z brezplačnim posegom zdravstvenih ustanov« (EV 4). Ugotovitve merijo predvsem na hoteni splav, evtanazijo, samomor in napade na človeško življenje, poskuse na človeških bitjih in druge oblike manipulacije s človekom, ki so v našem času močno narasle. Besedilo ugotavlja, da gre pri tem najprej za individualistično pojmovanje svobode, ki v imenu lastne svobode zanika svobodo drugega, dalje za legalizacijo takšne svobode (pravice) s strani družbe, in končno, da morajo takšne usluge opravljati zdravstveni delavci, in sicer na državne stroške.¹⁵

Cerkev je ob teh primerih pokazala na moralno nedopustnost takšnih dejanj in posegov. Pri tem se papež sklicuje: 1. na oblast, zaupano Petru in njegovim naslednikom, 2. na občestvo in edinost s škofi katoliške Cerkve, 3. na nauk, utemeljen na naravnem moralnem zakonu in na razodetju, ki ga posreduje cerkveno izročilo in ga Cerkev danes slovesno potrjuje.¹⁶ Dokument izjavlja, »da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega človeškega bitja vedno težko nemoralen« (EŽ 57); »da je neposreden, to je kot cilj ali sredstvo hoten splav, vedno moralno težak nered« (EŽ 62), »da je evtanazija težka kršitev Božjega zakona, kadar gre za preišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe« (EŽ 65).

Izjave cerkvenega učiteljstva imajo v ozadju pomembne utemeljitve, ki predstavljajo življenje kot dar in vrednoto. Na kratko se bomo ustavili pri

¹⁵ Prim. D. Tettamanzi, *Introduzione*, v: *Evangelium vitae*, PIEMME, Casale Monferrato 1995, 8-10.

¹⁶ Prim. Okrožnica *Evangelij življenja*, 57, 62 in 65. Navajamo en vzorec besedila: »Zato z oblastjo, ki jo je Kristus dal Petru in njegovim naslednikom, v občestvu s škofi katoliške Cerkve, potrjujem, da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega človeškega bitja vedno težko nemoralen. Ta nauk, ki temelji na nenapisanem zakonu, ki ga vsak človek v luči razuma odkriva v svojem srcu (prim. Rim 2,14-15), potrjuje Sveto pismo, posreduje izročilo Cerkve in ga uči redno in vesoljno cerkveno učiteljstvo« (EŽ 57).

nekaterih ključnih primerih, pri čemer nas bodo bolj kot prepovedi (zapovedi) zanimali pozitivni vidiki in utemeljitve življenja kot daru in vrednote.

1. Koncil je spregovoril o »odgovornem starševstvu«, ki se kaže v odprtosti za življenje, v sprejemanju otrok glede na subjektivne in objektivne razmere, ki jih morajo zakonci v luči vere upoštevati pri porajanju novega življenja (odnosi med zakoncema, drugi otroci, zdravje, družbene in druge okoliščine), v skrbi za duhovno in vsestransko vzgojo otrok (prim. CS 50). Družina kot »svetišče življenja«¹⁷ je prostor življenja, upanja, razvoja in prihodnosti za zakonca, otroke in družbo. »Otroci so najodličnejši dar zakona in kar največ prispevajo k blagru staršev« (CS 50,1).¹⁸ Bistvo daru je, da ni nekaj zasluženega, kar nam drugi dolguje ali bi imeli do tega pravico. Medtem ko je »želja zakoncev po otroku nekaj naravnega« in je »vpisana v zakonsko ljubezen«, pa »zakon sam ne daje zakoncem pravice imeti otroka, temveč le pravico izvrševati tista naravna dejanja, ki so sama po sebi naravnana na roditev« (DŽ 8). Novo življenje je dar, s katerim so obdarovani - najprej otrok sam, nato tudi njegovi starši, družina in družba. Cerkev zavrača kot moralno nedopustno umetno oploditev (fertilisatio in vitro) bodisi znotraj zakona (homologno) bodisi med poljudno izbranimi darovalcema (heterologno). Takšen poseg tretje osebe ne more in ne sme nadomestiti najbolj osebne in celostne podaritve zakoncev. »Pravica do otroka« naj bi v prihodnje vključevala tudi izbiro spola in drugih lastnosti novega bitja. Prav tako pa naj bi tudi neporočeni imeli pravico do otroka, pri čemer bi bila umetna oploditev ena izmed oblik za izpolnitev osebnih želja. V takšnem ravnanju ni več v ospredju oseba (otrok), ki je zaželena zaradi nje same, marveč izpolnitev lastnih želja.

2. Spočetje otroka je začetek novega človeškega bitja, ki je sicer začelo bivati v času, njegovo bivanje pa nosi kali nesmrtnosti. Dokler subjekt/človek ne obstaja, ne more biti ne nosilec pravic ne dolžnosti. Lahko je le predmet hipotetičnega obravnavanja. Ko pa je novo človeško bitje začelo bivati, mu morajo drugi priznati pravice, ki iz njegovega bivanja izhajajo. Sodobna znanstvena, antropološko-filozofska in teološka spoznanja govore, da ni mogoče postaviti drugega mejnika glede začetka novega življenja, kakor je trenutek spočetja. Gre za človeško bitje, ki mu nekatere vede (npr. pravne in družbene) tega še vedno ne priznavajo. Življenje kot temeljna vrednota in pravica živečega je temelj vseh drugih pravic, s tem pa tudi odnosa tistih, ki so dolžni pravice novega bitja spoštovati (prim. EŽ 58-62).

3. Sodobna medicina je v zadnjem času dosegla vidne uspehe na področju tako imenovane prenatalne diagnostike. Z medicinskimi posegi je mogoče odstraniti ali vsaj zmanjšati gotove ali morebitne telesne deformacije. V tem pogledu je prenatalna diagnostika brez dvoma sprejemljiva in daje staršem upanje za zdrav naraščaj. Ne more pa biti sprejemljiva tedaj, ko spoznanja ali sum deformacije uporablja kot razlog (indikacijo) za odpravo plodu. Gre za klasičen primer evgenične indikacije, ki bolnim in deformiranim, celo če gre

¹⁷ Janez Pavel II., Okrožnica *Ob stoletnici*, Cerkveni dokumenti 45, Ljubljana 1991, 39; *Pismo družinam*, 11.

¹⁸ Prim. A. L. Trujillo, n. d., 23; izraz je vnešen na predlog papeža Pavla VI.

samo za sum, odreka pravico do življenja. Medicina in družba je (bo) na tem področju vedno v večji nevarnosti za takšno odločanje o še nerojenem bitju (prim. EŽ 63).

4. Manipulacija s človeškimi zarodki (foetusi) je dejstvo, ki se pogosto dogaja za zaprtimi vrati laboratorijev. Le od časa do časa pridejo v javnost zastrašujoči podatki glede ponižujočega odnosa človeka do živih človeških bitij. Eksperimentiranje z zarodki zaradi znanstvenega razvoja, vzgoje novih nadomestnih substanc za zdravje drugih ljudi, ni zgolj znanstvena fantastika, marveč realnost našega stoletja, ki se ponaša, da je stoletje človeka in uveljavitve njegovih pravic. Toda človek si v imenu istih pravic ali znanstvenega napredka lasti pravico, da z nemočnimi, brezpravnimi počne, kar se mu zahoče. Bioetični (državni) komiteji, tudi evropska bioetična konvencija, niso dovolj učinkoviti, saj nimajo trdnih antropoloških in filozofskih utemeljitev za svoja gledišča in zahteve.

5. Evtanazija je, podobno kot splav, večna skušnjava človeštva in celo »drama našega časa« (prim. EŽ 64-65). Danes je ta skušnjava še večja predvsem zaradi razosebljajočih odnosov med ljudmi, starostne strukture prebivalstva, novih oblik obolenj. Različne oblike fizičnega, duševnega in moralnega trpljenja so za človeka stvarnost, ki se ji človeška narava upira, proti čemur človek išče zdravlilo. V iskanju odgovora na smisel trpljenja je človek našel nešteto poti, ki so mu pomagale osmisliti ne le trpljenje, marveč tudi življenje. Izkustvo pove, da nihče ne more drugemu osmisliti trpljenja, če tega tudi sam ne stori. Vendar pa je evtanazija, ki jo zahteva trpeči človek, tudi odsev socialne patologije, to je pomanjkanja sprejetosti, ljubezni in pozornosti s strani družine in družbe. Mati Terezija iz Kalkute je izjavila, da med ljudmi, ki jih oskrbujejo njihove sestre, še nihče ni storil tega dejanja (prim. TV oddaje). Najmočnejši odgovor na trpljenje je Kristusovo trpljenje, smrt in vstajenje. Zadnje besede nima smrt, marveč vstajenje, ne nesmisel, marveč ljubezen, ki je sposobna stvari spremeniti, ustvariti prehod iz nesmisla v kulturo ljubezni, ne v zagledanosti v trenutno, čeprav težko, marveč končno stanje.¹⁹

6. V zadnjem času je svetovno javnost pritegnila možnost kloniranja, to je brezspolnega razmnoževanja živih bitij. To dejstvo lahko obravnavamo zgolj z znanstvenega vidika, ki napolnjuje časopisne stolpce, buri domišljijo, ustvarja tako ponos nad doseženim kot strah pred prihodnostjo. Upravičeni so odmevi nekaterih vidnih predstavnikov družbe in znanosti, ki zahtevajo takojšnjo prepoved vsakega eksperimentiranja celo pri živalih. Znanstveni in tehnološki razvoj bo vedno presenečal, hkrati pa sprožal vprašanja, ki jih je mogoče zadovoljivo rešiti samo pod vidikom dolžnega spoštovanja človeške osebe in njenega celostnega razvoja. Možnost za klone sicer obstaja, ne bo jih pa priklicala k življenju človeška ljubezen, tudi ne bodo odraščali v pristni družinski in človeški skupnosti. Za resnično človečnost tu ni prostora. Človek pa je bitje ljubezni in za ljubezen, zato brez nje ne more živeti.

¹⁹ Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o odrešenjskem trpljenju*, Cerkevni dokumenti 21, Ljubljana 1984.

7. Nič manj ni pomembna skrb za tako imenovano »humano ekologijo«. Človek je gospod stvarstva, njegovo gospodstvo pa je v službi človeka. Kar je izpričano kot negativno ali obstaja dvom glede morebitnih negativnih posledic za stvarstvo in za človeka, etično ni dopustno. Ekološka zavest postavlja sicer v ospredje skrb za zunanje okolje, ki je zaradi človekove kratkovidnosti in neodgovornosti postalo škodljivo in sovražno. V resnici je potrebno bolj skrbeti za tisto notranje okolje, ki je v človekovi naravnosti v dobro, za miselnost, ki oblikuje zdrav duhovni svet, medčloveška razmerja in odnos do zunanjega sveta. Kakor zunanji svet ne sme postati zgolj predmet človekovega izkoriščanja in nekontrolirane izrabe, tako tudi notranji duhovni svet potrebuje preoblikovanja. Humani ekologiji pa nasprotuje med drugim protispočetvena miselnost, otroku in življenju nenaklonjeno javno mnenje, porabniška miselnost, razne oblike socialne patologije, prisotne v nekdanji in sodobni družbi (alkoholizem, mamila, naveličanost in brezciljnost), ki so posledica nekega stanja in hkrati generator vedno novih oblik odvisnosti, nasilja in porabništva. Proti takšnim grešnim strukturam se je mogoče boriti le s skupnimi močmi in programi.

4. Sklep

Življenje kot naloga ni samo v ohranjanju prejetega življenja, marveč v darovanju življenja za druge. Razumevanje življenja kot daru se kaže v dvojnem odnosu. Z ene strani v tem, da človek lastno življenje in življenje drugega sprejema kot dar, z druge strani pa v tem, da svoje življenje spremeni v dar za druge. Janez Pavel II. je to izrazil z besedami: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ljubezni ni deležen« (Okrožnica Človekov Odrešenik, 10). V teh trditvah je izražena dvojna dimenzija: dimenzija sprejemanja in dimenzija darovanja. Primarno mesto takšnega darovanja je družina. V njej zakonca živita drug za drugega, oba pa za otroke, ki jih z zgledom učita darovanja za druge. Družinsko izkustvo je nenadomestljivo bodisi za rast staršev in otroka bodisi za prenos tega izkustva na prihodnje rodove. Teologi razlagajo, da je človeško bitje, kolikor nosi pečat bogopodobnosti, ustvarjeno iz ljubezni in za ljubezen, torej za darovanje drugemu po Božjem vzoru.²⁰ Tudi narava človeške spolnosti je ne samo medsebojna privlačnost, marveč dopolnjevanje in darovanje. Zato je vsako drugačno mišljenje ali ravnanje glede spolnosti, kot npr. spolnost kot porabna dobrina ali kot trenutna zadostitev nagona, laž in prevara, ki se prej ali slej kot takšno tudi izkaže.

»Človeško življenje je dar, ki ga prejmemo, da bi ga darovali.«²¹ Dar ostane vedno dar, nikoli lastnina, ki ga človek v različnih oblikah posreduje dalje. Ta dar je večji, kot ga more človek doumeti, ker izhaja iz rok neskončnega in ljubečega Boga. Tako starši doživljajo svoje starševstvo, katerega zakonitosti ne morejo popolnoma doumeti, razen v razumevanju življenja kot skrivnosti.

²⁰ Prim. *Evangelizzazione e cultura*, 524.

²¹ *Evangelizzazione e cultura*, 527.

Sodobna družba je potrebna nove evangelizacije. Le-ta med drugim obsega tudi vzgojo za občečloveške vrednote, ki so pogoj za razumevanje krščanskih vrednot. Med nje spada tudi življenje kot prva vrednota. Prvi kristjani so bili sposobni spremeniti tedanjo družbo - družbo blagostanja enih in suženjstva drugih, družbo brezdelja in uživaštva. Oznanilo evangelija je bilo tedaj in je še danes oznanilo o življenju kot daru in vrednoti: je vzgoja za odgovorno sprejemanje življenja, za kvaliteto in razvoj življenja. S tem oznanilom Cerkev postaja znamenje, zakrament Božje ljubezni, ki pričuje za Boga in njegovo ljubezen.

Spoštovanje in skrb za življenje je predmet dialoga Cerkve s svetom. Zavze-manje za življenje ni le predmet krščanske življenjske opcije, marveč je vsem ljudem razumljiva vrednota. Gre za občečloveško dobrino, preko katere je mogoče vzpostaviti dialog s svetom. Svet priznava, da je življenje vrednota, ker je subjekt življenja, človek, najvišja vrednota med ustvarjenimi bitji. Koncil ugotavlja, da je po »skoraj soglasnem prepričanju vernih in nevernih ljudi vse, kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka kot središče in višek vsega zemeljskega« (CS 12,1). Tako je vrednotenje življenja predmet dialoga med kulturami, verami, narodi, med ljudmi dobre volje, torej tudi predmet in prostor evangelizacije.

Rastoča zavest o vrednosti narave kot o človekovem življenjskem prostoru je prebudila v človeku zavest odgovornosti do njene prihodnosti kot prihodnosti človeka samega. Vprašanja, ki so se v tej zvezi pojavila, človeka nagibajo v skrbni za tako imenovano humano ekologijo, to je tisto skrb za notranje, duhovno ravnovesje, ki človeku zagotavlja duhovno zdravje in razvoj ter odpira perspektive za prihodnost. Tudi to je predmet dialoga Cerkve s svetom.

V zavesti ljudi je prisotno prepričanje, da družba daje zakone, da je tisto, kar je po zakonu dovoljeno, resnica oziroma dobrina. S filozofsko-antropološkega ter moralno-teološkega vidika temu ni mogoče pritrčiti. Na tem področju prihajamo do hudih nasprotij sami s seboj. Najprej zaradi ugotovitve, da so človeški zakoni lahko zelo različni, kakor so različne tudi družbe, ki jih dajejo. V tem primeru bi bil moralni zakon odvisen od družbenih dejavnikov. Tudi v primeru, da bi bili ti dejavniki in pogledi enotni, je vprašanje, na kakšnih temeljih gradimo pravni ali družbeni red. Dalje zaradi tega, ker pravo ne določa, kaj je dobro in kaj je zlo, marveč odkriva zakonitosti, zapisane v človekovo individualno in družbeno naravo ter uzakonja etično dobre oziroma prepoveduje etično sporne ali nedopustne rešitve.

V kritičnih trenutkih življenje ne neha biti dar in vrednota. Ti trenutki lahko prizadenejo različne osebe in na različne načine. Kdo je pred izbiro, kaj storiti v koliziji dolžnosti, kako lajšati drugemu trpljenje ipd. Človek je dolžan najprej skrbeti za lastno življenje. Tega ne more nihče storiti namesto njega. Ne samo ohranitev, tudi dopolnjevanje življenja je naloga vsakega človeka. Prav tako pa je vsak človek varuh življenja svojega brata (prim. 1 Mz 4,9).

Kristus je s svojim učlovečenjem, življenjem, trpljenjem in smrtjo ovrednotil naše bivanje. Če nam je njegovo življenje tuje in nerazumljivo, tudi naše bivanje ostaja brez odgovora. Kristus kot popoln človek, novi Adam, je človeku odkril vrednost njegovega zemeljskega bivanja in bivanja v prihodnosti. Odslej imamo

v Kristusu referenco, ki nas uči, govori, daje zgled. Nasproti subjektivizmu, liberalizmu, porabništvu in podobnim usmeritvam, ki vodijo v pogubo in nesmisel, Cerkev oznanja »kulturo življenja«. Cerkev ima specifično nalogo, da oznanja Kristusa, ki je »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6), ki je prišel, »da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jn 10,10).

Povzetek: Rafko Valenčič, Življenje - dar in obveza

Za naš čas so značilna mnoga nasprotja glede pojmovanja in vrednotenja življenja. Tako človek z ene strani zavrača življenje, zlasti življenje porajajočega se ali odhajajočega bitja, z druge strani pa stori vse, da bi novo bitje priklical k življenju. V obeh primerih življenje sprejema kot nekakšno pravico, s katero prosto razpolaga. Toda življenje je dar, do katerega nima pravice. Ko pa mu je življenje dano, je to zanj dar, ki ga mora kot takšnega sprejeti, ohranjati in dopolnjevati. Nauk katoliške Cerkve glede tega vprašanja je utemeljen na antropoloških in teoloških osnovah, ki so za današnjega človeka veselo oznanilo, to je evangelij življenja in vsebina nove evangelizacije.

Summary: Rafko Valenčič, Life - Gift and Obligation

Our time is characterized by numerous differences concerning the conception and valuing of life. Thus, on the one hand man rejects life, especially the life of persons in the process of formation or leaving, and on the other hand he does everything to bring a new person into being. In both cases he considers life as some kind of right he has free disposal of. Yet life is a gift that man is in no way entitled to. However, once life is given to him, this is a gift he must accept as such, preserve and develop it. The teaching of the Catholic Church on this question is based upon anthropological and theological principles, which are good news for the modern man. This is the gospel of life and the contents of new evangelisation.

Anton Štrukelj

Človek je pot Cerkve

Za duhovno naravnost papeža Janeza Pavla II. je značilna zlasti izredno jasna in močna osredotočenost na Kristusa kot Odrešenika človeštva in veseljstva, tako da je tu res mogoče govoriti o kristocentričnem ali o krščanskem humanizmu. Kristus je, kakor pravi papež glede Cerkve in samega sebe v prvi okrožnici, »edini usmerjevalec našega duha, razuma, volje in srca«, in sicer Kristus kot »odrešenik človeka, odrešenik sveta« (Rh 7,2).

V službi odrešenja

V luči takšnega kristocentričnega humanizma gleda Janez Pavel II. tudi na celotno poslanstvo Cerkve, zlasti še danes, ko je človek tako silno ogrožen. »Poglavitna pot Cerkve je Jezus Kristus. On sam je naša pot 'k Očetu' in je tudi pot k vsakemu človeku... konkretnemu, zgodovinskemu človeku; in sicer k slehernemu, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja in se je po tej skrivnosti Kristus za vselej s slehernim združil« (Rh 13,2.3). »Cerkev ima zaradi tega za svojo temeljno nalogo delati za to, da bi se to združenje vedno znova uveljavljalo in poživljalo. Samo temu cilju bi Cerkev hotela služiti: da bi vsak človek mogel najti Kristusa, da bi Kristus mogel spremljati vsakega posameznika na njegovi življenjski poti z močjo tiste resnice o človeku in svetu, ki je obsežena v skrivnosti učlovečenja in odrešenja, in s tisto močjo ljubezni, ki izžareva iz te skrivnosti« (Rh 13,1). »Zaradi Kristusa in njegove skrivnosti, ki sestavlja njeno življenje samo, Cerkev ne more ostati brezčutna, ko gre za resničen človekov blagor, kakor tudi ne more biti brezbrizna spričo tistega, kar ta blagor ogroža. Drugi vatikanski koncil je na več mestih svojih dokumentov izrazil to temeljno skrb Cerkve, da bi bilo življenje na svetu bolj vsestransko v skladu z 'visokim človekovim dostojanstvom' (CS 91,1) in bi postalo 'vedno bolj človeško' (CS 38,1). To je skrb samega Kristusa, dobrega pastirja vseh ljudi« (Rh 3,2).

Papež je prvo okrožnico posvetil »resnici o človeku, resnici, ki se nam v svoji polnosti in globini razkriva v Kristusu« (Dmis 1,2); v drugi okrožnici pa nadaljuje: »Resnica o Bogu, 'Očetu usmiljenja', kakor se je razodela v Kristusu, nam omogoča, da 'vidimo', kako neizmerno blizu je Bog človeku, zlasti tedaj, ko trpi, ko je ogrožen v jedru svoje biti in svojega dostojanstva« (Dmis 2,5). V okrožnici *Centesimus annus* papež zelo veliko govori o tem. Šesto poglavje nosi značilni naslov *Človek pot Cerkve*.

Človekovo dostojanstvo

V okrožnici o Božjem usmiljenju papež mnogokrat omenja, kako se Cerkev »skupaj s človeško družino bliža koncu drugega tisočletja po Kristusu« (Dviv 2,5) in kako potrebno je, da Cerkev v tem obdobju začne zavestneje živeti iz skrivnosti Troedinega Boga. »Veliki jubilej, ki ga bomo obhajali ob koncu tega tisočletja in v začetku naslednjega, mora biti mogočen poziv vsem tistim, ki 'molijo Boga v duhu in resnici'. Za vse mora biti to posebna priložnost, da pre-mišljujemo skrivnost Troedinega Boga« (Dviv 54,1). »Božja navzočnost v svetu in v človeku se je v Jezusu Kristusu razkrila na nov način in v vidni obliki. V njem se je res 'razodela Božja milost' (Tit 2,11). Ljubezen Boga Očeta, ki je dar, neskončna milost, počelo življenja - ta ljubezen je postala vidna v Kristusu in je po njegovi človeškosti postala 'del' veselja, človeškega rodu, zgodovine. To 'raz-kritje' milosti v zgodovini človeka se je v Jezusu Kristusu izvršilo po delovanju Svetega Duha, ki je počelo vse odrešensko-zveličavne Božje dejavnosti v svetu, po delovanju njega, 'skritega Boga' (Iz 45,15), ki kot ljubezen 'napolnjuje vesoljni svet' (Mdr 1,7). Vse življenje Cerkve, kakor naj se razodene ob velikem jubileju, pomeni iti naproti skritemu Bogu: iti naproti Duhu, ki oživlja« (Dviv 54,2).¹

S tem se nam odpirajo svetla obzorja, ob katerih odkrivamo pratemelj, večno neizčrpni Studenec za tisti resnični smisel človeškega življenja, ki si ga ni mogoče misliti brez ljubezni in brez tiste svobode, ki je neločljiva od ljubezni (prim. CS 24). Človek najpopolneje uveljavlja samega sebe, če se daje. To je popolna uresničitev ljubezni. »Človek ne more živeti brez ljubezni,« poudarja papež v prvi okrožnici, »sam v sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če se mu ne razodene ljubezen, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ni deležen ljubezni. Prav zaradi tega Kristus Odrešenik... v polnosti razkriva človeku človeka. To je, če se smemo tako izraziti, človeški pomen in človeška razsežnost odrešenske skrivnosti. V njej človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno... Človek, ki se hoče poznati v globinah... se mora s svojim nemirom, negotovostjo in tudi s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo približati Kristusu. Z vsem, kar je, mora tako rekoč preiti vanj. Prisvojiti in privzeti si mora vso resnico o učlovečnju in odrešenju, da spet najde sam sebe« (Rh 10,1). »V Kristusu in po njem se je Bog v polnosti razodel ljudem in se jim za vedno približal; hkrati pa je človek v Kristusu in po njem prišel do polne zavesti glede svoje človeškosti in odličnosti, do svoje zavesti glede presežnostne vrednosti svoje človeškosti in glede smisla svojega bivanja« (Rh 11,3).

»Cerkev skuša gledati na človeka nekako 'z očmi samega Kristusa' in se vedno bolj zaveda, da je varuhinja velikega zaklada, ki ga ni dovoljeno razmetavati, temveč ga je treba nenehno množiti« (Rh 18,3). Ker v človeku Jezusu Kristusu srečamo Boga samega, je vsak človek neskončno dragocen pred Bogom in za nas. In Cerkev je poklicana, da kot 'vesoljni zakrament odrešenja' razodeva in hkrati uresničuje neskončnost Božje ljubezni do človeka.

¹ Prim. Janez Pavel II., *Dives in misericordia* 49,4,5; 50,2,3.

Skrivnost človekovega odrešenja je torej bistveno povezana s skrivnostjo Troedinega Boga. To ima pred očmi papež, ko v drugi okrožnici znova naglaša: »Čim bolj se poslanstvo Cerkve obrača k človeku, čim bolj je tako rekoč antropocentrično, osredotočeno na človeka, tem bolj se mora to poslanstvo izkazovati kot teocentrično, kot osredotočeno na Boga; v Jezusu Kristusu se torej mora usmerjati k Očetu. Medtem ko so se različni miselni tokovi v preteklosti in sedanjosti nagibali in se nagibljejo k temu, da bi teocentričnost in antropocentričnost medsebojno ločevali ali celo postavljali v medsebojno nasprotje, pa si Cerkev, ki hodi v tem za Kristusom, prizadeva zagotoviti njuno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi ena od temeljnih misli, morda celo najpomembnejša misel v nauku zadnjega koncila. Če torej v sedanjem obdobju zgodovine vidimo svojo glavno nalogo v tem, da uresničujemo nauk tega velikega cerkvenega zbora, tedaj se moramo te temeljne misli spet okleniti z vero, odprtostjo duha in s srcem. Že v prvi okrožnici sem skušal naglasiti, da morata poglobitev in mnogovrstna obogatitev zavesti glede Cerkve - kar je sad koncila - našega duha in naše srce prostraneje odpreti za Kristusa. Danes pa bi rad povedal, da se ta odprtost za Kristusa, ki kot Odrešenik sveta človeku v polnosti razodeva človeka, more uresničiti samo v vedno globlji povezanosti z Očetom in njegovo ljubeznijo« (Dmis 1,3,4).

Kristocentrični humanizem

Središčno vsebino krščanstva, to se pravi Kristusovo skrivnost, ki je ni mogoče ločiti od troedinosti Boga, papež Janez Pavel II. ob vsaki priložnosti povezuje z evangelijsko resnico o človeku, s svojevrstno krščansko antropologijo, s kristocentričnim humanizmom.² Kristusova skrivnost in resnica o človeku sta med seboj nerazdružljivo povezani.

Neločljiva od Kristusove skrivnosti je resnica o človeku. »Cerkev iz evangelija ve za resnico o človeku. S to resnico se srečujemo v antropologiji, ki jo Cerkev nenehno pogloblja in podaja. Prvenstvena trditev te antropologije je, da je človek Božja podoba, ki se ne da skrčiti na navaden del narave ali brezimno prvino človeške družbe (prim. CS 12,3; 14,2). V tem smislu je sv. Irenej zapisal: 'Človekova slava je Bog; prejemnik Božjega delovanja, Božje modrosti in moči pa je človek' (Adv. h. 3,20,2-3). Koncil ponovno naglaša to resnico o človeku in Cerkev vidi v njej posebno močno in odločilno vodilo za svoje apostolske naloge. Če je namreč človek pot Cerkve, gre ta pot skozi vso Kristusovo skrivnost, ker je Kristus Božji vzor za človeka. Na tej poti Sveti Duh v vsakem izmed nas utrjuje 'notranjega človeka' in dela na to, da bi v vedno večji polnosti 'našel sam sebe z odkritosrčno daritvijo samega sebe'. Reči je mogoče, da je v teh besedah *Pastoralne konstitucije o Cerkvi* povzeta vsa krščanska antropologija: tista teorija in praksa, ki sta utemeljeni na evangeliju, ko človek sam v

² Prim. U. Ruh, *Neuer Aufbruch in Kontinuität. Eine Zwischenbilanz zum Pontifikat Johannes Paulus II.*, v: Herder - Korrespondenz 33 (1979), 310-319; J. Sudbrack, *Konzentration auf die Mitte. Anstöße moderner Spiritualität bei Johannes Paul II.*, v: Geist und Leben 52 (1979), 167-189.

sebi odkrije svojo pripadnost Kristusu in v njem svoje povišanje na stopnjo Božjega otroka; tako bolje razume tudi svoje dostojanstvo, ki mu pripada kot človeku prav zato, ker je subjekt navzočnosti Boga, ki se mu približa (subiectum accessus et praesentiae Dei), subjekt Božje dobrotljivosti; v tem pa je vsebovano upanje na dokončno poveličanost in celo že korenina te poveličanosti. Torej moremo v resnici ponavljati one besede: 'Božja slava je živi človek, človekovo življenje pa je gledanje Boga' (Irenej): človek, ki živi Božje življenje, je Božja slava; Sveti Duh pa je skriti delivec tega življenja in te slave« (Dviv 59,3).

Cerkev odseva Kristusa

Če drži, da »v resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22,1), potem to tem bolj velja za skrivnost Cerkve! Vsa njena svetloba prihaja od Kristusa. S to gotovostjo se začena prvi stavek koncilske *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*: »Lumen gentium« - »Kristus je luč narodov. Zato ta cerkveni zbor, zbran v Svetem Duhu, goreče želi, da bi s to Kristusovo svetlobo, ki odseva na obrazu Cerkve, razsvetlil vse ljudi in da bi v ta namen oznanil evangelij vsemu stvarstvu (prim. Mr 16,15)« (C 1).

Kristus je središče, on je sonce pravičnosti, Cerkev ima samo njegovo svetlobo, tako kakor luna odseva samo sončno svetlobo (to primeru očetje pogosto uporabljajo). To je njen položaj v času njenega romanja, v katerem si želi »permanere cum Sole«, ostati pri Kristusu, soncu, in zapustiti vse napore romanja.

»Bog je sam v sebi neskončno popoln in blažen.« Prva beseda *Katekizma* je Bog. Prva izjava *Katekizma* je, skoraj bi rad rekel, vrisk: »Bog je sam v sebi neskončno popoln in blažen.« V tej prvi, temeljni izpovedi zazveni češčenje: Bog je neskončno vreden češčenja. Hvaliti ga, ne potrebuje nobenega opravičila. Bog je neskončno hvalevreden, pa vendar ne potrebuje hvale. Ničesar mu ni mogoče dodati. Ničesar mu ne manjka; Bog je v sebi neskončno blažen. On sam je dovolj velik razlog, da ga premišljujemo, hvalimo in častimo.

Ker je Bog sam v sebi neskončno blažen in popoln, zato in samo zato je vse, kar stori, storjeno iz čiste dobrote, iz ljubezni. Nič ga ne sili, Bog nas ne potrebuje, da bi bival. Bog edini JE (KKC 212). Nikdar ne bomo izčrpali tega, kaj Bog je; nikoli doumeli, kdo je: »Si comprehenderit, non est Deus« (Avgustin, Sermon 52,6,16; KKC 230: »Ko bi ga ti doumel, bi to ne bil Bog«). A vendar bomo deležni njegove blaženosti. Zato smo ustvarjeni: »Bog je po svojem načrtu iz čiste dobrote svobodno ustvaril človeka, da bi ga naredil deležnega blaženosti svojega življenja. Zato je Bog vedno in povsod blizu človeku. Kliče ga in mu pomaga, da bi iskal, spoznaval in ljubil Boga z vsemi svojimi močmi. Bog sklicuje ljudi, ki jih je greh razkropil, v edinost svoje družine, Cerkve. To dela po svojem Sinu, ki ga je ob dopolnitvi časov poslal kot Odrešenika in Zveličarja. V njem in po njem kliče ljudi, da v Svetem Duhu postanejo njegovi posinovljeni otroci in torej dediči njegovega blaženega življenja« (KKC 1).

Osebnost prijateljstvo s Kristusom

V *Catechesi tradendae* je zapisano: »V središču kateheze bistveno najdemo osebo, osebo Jezusa Kristusa iz Nazareta, 'edinorojenega od Očeta'... Katehizirati pomeni... v Kristusovi osebi razkrivati celoten večni Božji načrt; pomeni skušati dojeti pomen Kristusovih del, besed in znamenj, ki jih je delal« (prim. KKC 426). Vendar bi bilo to še preveč zunanje. Ne gre le za vednost o Jezusu, za predstavljanje Jezusa, marveč gre za priobčevanje njegovega življenja, za življenjsko skupnost z njim. Zato pravi *Catechesi tradendae* dalje: »Cilj kateheze je: Privesti ljudi v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privedi k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja Svete Trojice« (prim. KKC 426).

Da bi odgovorili na to vprašanje, se najprej napotimo k skrivnosti učlovečenja. V *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* je stavek, ki ga sveti oče pogosto navaja. Je ključni stavek, kar najbolj daljnosežen: »Božji Sin se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22,2; KKC 521). Učlovečenje večnega Sina je temeljno življenjsko priobčenje Sina človeštvu. Seveda se to ne zgodi avtomatično.

V čem pa obstaja Kristusovo priobčenje življenja? V čem tisto življenjsko občestvo, ki jo *Catechesi tradendae* označuje kot cilj kateheze? Drugo Petrovo pismo govori o tem, da »smo postali deležni Božje narave« (2 Pt 1,4). Cerkevni očetje so ob priključitvi na to govorili o pobožanstvenju človeka. Katekizem (460) povzema ta nauk z besedami sv. Ireneja, Atanazija in Tomaža Akvinskega: »Takšen je bil namreč razlog, zaradi katerega se je Beseda učlovečila in je Božji Sin postal Sin človekov: zato, da bi človek, ko stopi v občestvo z Besedo in tako prejme Božje posinovljenje, postal Božji Sin« (Irenej). »Božji Sin je postal človek, da bi nas pobožanstvil« (Atanazij). »Edinorojeni Božji Sin je privzel našo človeško naravo, da bi nas napravil deležne svojega božanstva, postal je človek, da bi ljudi pobožanstvil« (Tomaž Akvinski).

Kaj pa konkretno pomeni pobožanstviti človeka? Nikakor ne more iti za to, da bi bila naša človeškost použita v Bogu. Jezus je pravi Bog in pravi človek. Sv. Maksim govori, da pobožanstvenje ne pomeni, da se spremeni naša človeška bit, ampak da je način naše človeškosti prenovljen. Jezusova človeškost ni »pobožanstvena« z odpravo njegove človeškosti, ampak z novim načinom biti človek: On je Sin v vsem, kar dela in govori in je. Njegova človeškost je iz same korenine sinovska, ne hlapčevska. Koncil je v *Gaudium et spes*, neposredno v priključitvi na navedeno besedo, klasično oblikoval novi način človeškosti: Božji Sin »je s človeškimi rokami delal, s človeškim razumom razmišljal, s človeško voljo deloval, s človeškim srcem ljubil« (CS 22,2).

Božji Sin ljubi s človeškim srcem. Večno Sinovo ljubezen vtisne svojemu človeškemu srcu. On je kot človek »ljubljeni Sin« večnega Očeta. Delež pri življenju Troedinega Boga prejmemo, če smemo biti deležni Jezusove človeškosti. Naš prostor v srcu Svete Trojice je, da prejmemo delež pri njegovem sinovstvu, da postanemo sinovi v Sinu. Zato smo prejeli »v svoje srce Duha njegovega Sina, Duha, ki kliče: Abba, Oče« (Gal 4,6).

Materinske poteze Božje ljubezni

Marijanska duhovnost, ki je prav zaradi marijanskosti še posebno izrazito kristocentrična in humanistična, je globoko zaznamovala vse tri okrožnice, ki jih je Janez Pavel II. posvetil skrivnosti Troedinega Boga. Pravzaprav je to samo po sebi razumljivo. Saj je ravno tisto odrešenjsko učlovečenje večne Besede, pri katerem je imela po Božjem načrtu Marija docela edinstveno vlogo, izhodiščni kraj, kjer Bog človeku razodeva in podarja sam sebe v svoji neizrekljivo bogati notranji skrivnosti. Odrešenjsko učlovečenje je ključ za vstop v notranjo skrivnost Boga, v skrivnost njegove troedinosti.³

Ob Mariji, ki je hotela in hoče biti vedno samo Gospodova dekla in Kristusova učenka (prim. Rm 20,8,9),⁴ naj bi na poti v tretje tisočletje na obzorju Cerkve in človeštva z novim sijajem zažarelo veličastvo skrivnosti Jezusa Kristusa, ki »ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22,1,6).⁵ Ob Mariji naj bi današnji človek, ki je iz raznih vzrokov še posebno »nagnjen k temu, da bi v Bogu videl predvsem omejitve zase, ne pa vir svoje osvoboditve in polnost dobrega« (Dviv 38,2), lažje in globlje spoznal, »da priznavanje Boga nikakor ne nasprotuje človekovemu dostojanstvu«, marveč da »ravno v Bogu dobiva to dostojanstvo svoj temelj in svojo dovršitev« (CS 21,2).

»Veliki jubilej ob koncu drugega tisočletja« se neposredno nanaša na Kristusa, a je neločljivo povezan tudi s Svetim Duhom, kajti »skrivnost učlovečenja se je izvršila po Svetem Duhu. Učlovečenje je bilo namreč delo tistega Duha, ki je... v absolutni skrivnosti Troedinega Boga oseba-ljubezen, neustvarjeni dar, večni izvir vsakega daru... V nekem smislu je Sveti Duh subjekt samopriobčenja (samopodaritve) Boga v redu milosti«, tistega samopriobčenja, ki ima svoj »višek v skrivnosti učlovečenja« (Dviv 50,1). »Spočetje in rojstvo Jezusa Kristusa sta namreč največje delo, ki ga je izvršil Sveti Duh v zgodovini stvarjenja in odrešenja... največja milost... izvir vsake druge milosti... Veliki jubilej se nanaša na to delo, torej tudi na avtorja, uresničevalca tega dela, na osebo Svetega Duha« (Dviv 50,2). Zato pa se »k Svetemu Duhu obračata misel in srce Cerkve ob koncu tega 20. stoletja ter v pričakovanju 3. tisočletja... Zavedati se je tudi treba, da ta dogodek pomeni za nas kristjane 'polnost časa', ker je v njem bila človekova zgodovina popolnoma prešinjena od časovne mere Boga samega: od njegove vse presegajoče navzočnosti, v 'večnem sedaj'... In to učlovečenje Sina, 'rojenega iz žene', se je izvršilo po Svetem Duhu« (Dviv 49,1).

»Cerkev se torej na ta jubilej ne more pripravljati drugače kakor v Svetem Duhu. Kar se je izvršilo v 'polnosti časa' po Svetem Duhu, more v spominu Cerkve zopet priti do veljave samo po njem. Po njem more to postati navzoče v

³ Prim. Janez Pavel II., *Redemptor hominis* 1,2; *Dives in misericordia* 49-54; *Redemptoris Mater* 3.

⁴ V *Redemptoris Mater* je Marija označena kot Gospodova dekla nad dvajsetkrat (prim. RM 40, 41, 46).

⁵ Prim. A. Strle, *V tretje tisočletje z Marijo*. Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II. Odrešenikova mati, Maribor 1988.

novem obdobju človekove zgodovine na zemlji: v letu 2000 po Kristusovem rojstvu« (Dviv 51,1). »V naši dobi nas torej vedno stara in vedno nova vera Cerkve vabi, naj svoje zanimanje spet posvetimo Svetemu Duhu kot tistemu, ki daje življenje. Pri tem nam pomaga in daje pogum dediščina, ki jo imamo skupaj z vzhodnimi Cerkvami, kjer so skrbno ohranjali izredno bogat nauk cerkvenih očetov o Svetem Duhu... Sveti Duh je tisti, ki odpira pota, ki vodijo k edinosti kristjanov, kot zadnji izvir edinosti, ki prihaja od Boga samega« (2,2).

»Tako je Cerkev... pozvana ne samo k temu, da se spominja vsega tistega, kar v njeni preteklosti izpričuje posebno materinsko sodelovanje Božje Matere pri odrešenjskem delu v Kristusu Gospodu, ampak tudi k temu, da s svoje strani za prihodnost pripravlja pota temu sodelovanju: kajti konec 2. krščanskega tisočletja odpira hkrati novo obzorje prihodnosti« (RM 49,2). »V tem težavnem in odgovornosti polnem zgodovinskem razdobju Cerkve in človeštva prav posebej čutimo, da se moramo obračati h Kristusu, ki je v moči odrešenjske skrivnosti gospodar Cerkve in gospodar človeške zgodovine. Pri tem pa upravičeno mislimo, da nas nihče drug ne more bolje kakor Marija uvesti v Božje in človeške razsežnosti te skrivnosti. Nikogar drugega ni Bog sam uvedel v to skrivnost, kakor je uvedel Marijo. Prav to je tisto, v čemer obstoji izjemnost in edinstvenost milosti Božjega materinstva. Enkratno in neponovljivo v zgodovini človeškega rodu ni le dostojanstvo tega materinstva; enkratno in popolnoma edinstveno po svoji globoki in vseobsegajoči učinkovitosti je tudi sodelovanje, s katerim je Marija na temelju tega materinstva po Božjem načrtu glede odrešenja in zveličanja ljudi udeležena pri izvajanju skrivnosti odrešenja. Značilnost te materinske ljubezni, kakršno Božja Mati vnaša v skrivnost odrešenja in v življenje Cerkve, najde svoj izraz v tem, da je prav posebno blizu človeku in prav vsemu, kar se z njim dogaja v njegovem življenju. V tem obstaja skrivnost matere. Cerkev, ki se ozira nanjo s prav posebno ljubeznijo in upanjem, bi se rada bolj in bolj usvojila to skrivnost. Prav v tem prepozna Cerkev tudi pot svojega vsakdanjega življenja, ki je zanjo prav vsak človek« (Rh 22, 3,4).

»Ko je pred nami leto 2000 po Kristusovem rojstvu, gre za to, da bi vedno večje število ljudi 'z odkritosrčno daritvijo v polnosti našlo samega sebe'. Prišlo naj bi do tega, da bi se po delovanju Duha Tolažnika udeležil proces resničnega zorenja v človečnosti tako v zasebnem kakor v družbenem življenju. Da bi nam razjasnil ta proces resničnega zorenja v človečnosti, nam Jezus sam, 'ko prosi Očeta, naj bodo eno kakor sva midva eno' (Jn 17, 21,22), namiguje na neko podobnost med zedinjenjem Božjih oseb in med zedinjenjem Božjih otrok v resnici in ljubezni« (CS 24).

Papež v apostolskem pismu *Tertio millennio adveniente* nakazuje sijajen načrt za obhajanje velikega jubileja leta 2000. Ta zgodovinski dogodek je povabilo vsem ljudem dobre volje, da bi sprejeli veliki dar odrešenja. Papež poudarja osrednji dogodek učlovečenja Božjega Sina. Pri tem se izogiba triumfalizmu in apokaliptičnemu zastraševanju in poudarja pomen tiste človekove pripravljeneosti in sprejemljivosti za Boga, kakršna je značilna za Marijo.

»Marija je na poseben in izreden način - bolj ko kdorkoli - izkusila usmiljenje in prav tako na izreden način z daritvijo svojega srca omogočila svojo soudeležnost pri razodetju Božjega usmiljenja. Ta daritev je tesno povezana s

Sinovim križem, pod katerega je bila postavljena kot mati. To je edinstvena soudeležnost pri razodetju usmiljenja, se pravi pri absolutni zvestobi Boga do svoje ljubezni, do tiste svoje zaveze s človekom, z ljudstvom, s človeštvom, ki jo je Bog vso večnost hotel in jo v času sklenil. To je soudeležnost pri razodetju, ki je doseglo svoj vrhunec v križu. Nikogar ni, ki bi tako kakor mati Križanega izkusil skrivnost križa, tega pretresljivega srečanja vsepresegajoče Božje pravičnosti z ljubeznijo, tega 'poljuba', s katerim je usmiljenje poljubilo pravičnost (Ps 85,11). Nikogar ni, ki bi tako globoko s srcem kakor Marija sprejel to skrivnost: resnično Božjo razsežnost odrešenja, ki se je izvršilo na Kalvariji s smrtjo Božjega Sina skupaj z daritvijo njenega materinskega srca, skupaj z njenim dokončnim 'zgodí se'« (Dmis 9,2).

»Edinstvena plemenitost Marijinega srca, njena izredna rahločutnost, njena prav posebna sposobnost, da se približa« najbednejšim in najbolj preskušanim - vse to je odsev Boga samega in najlepše razodeva tisto usmiljeno Božjo ljubezen, »ki je močnejša od smrti, močnejša od greha in slehernega zla, ljubezen, ki človeka dviga iz najglobljih padcev in ga osvobaja najhujših ogrožitev« (Dmis 15,1). To je »ljubezen, ki nosi na sebi materinske poteze in ki hodi kakor mati za vsakim od svojih otrok, za vsako izgubljeno ovco« (Dmis 15,3).

»Z vso pravico verujemo: Ko je Božja Mati slavila usmiljenje, ki so ga 'od rodu do rodu' deležni vsi tisti, ki se dajo voditi strahu Božjemu, so njene besede vključevale tudi naš rod. Marijin magnifikat ima preroško vsebino, ki se ne ozira samo na Izraelovo preteklost, marveč gleda tudi v prihodnost Božjega ljudstva na zemlji. Mi vsi, ki danes živimo na zemlji, smo tisti rod, ki se zaveda, da se je približalo tretje tisočletje, in globoko čuti zgodovinsko prelomnico, ki nastopa v sedanjem obdobju« (Dmis 10,1).

»K Svetemu Duhu se obračata misel in srce Cerkve ob koncu tega 20. stoletja ter v pričakovanju 3. tisočletja, odkar je prišel Jezus Kristus na svet... Na ta prihod namreč gledamo v redu človeškega časa kot na dogodek, ki spada v človekovo zgodovino na zemlji. Čas merimo navadno z leti, stoletji, tisočletji, kakor potekajo pred Kristusovim rojstvom ali po njem. Zavedati se je pa tudi treba, da ta dogodek pomeni za nas kristjane po apostolovem izražanju 'polnost časa', ker je v tem dogodku bila človekova zgodovina popolnoma prešinjena od 'časovne mere' Boga samega: od njegove vse presegajoče navzočnosti v 'večnem sedaj'... 'Ko je nastopila polnost časa, je Bog poslal svojega Sina, rojenega iz žene... da bi mi prejeli posinovljenje'. In to učlovečenje Sina-Besede se je izvršilo po Svetem Duhu« (Dviv 49,1). »Cerkev od začetka izpoveduje vero v skrivnost učlovečenja, v to osrednjo skrivnost vere, in se pri tem poziva na Svetega Duha« (Dviv 49,4).

Marijina »navzočnost sredi Izraela - tako skromna, da je sodobnikom ostala skoraj neopazena - je jasno žarela pred Večnim, ki je to skrito 'sionsko hčer' povezal z odrešenjskim načrtom, obsegajočim vso zgodovino človeštva. Zatorej ob iztekanju drugega tisočletja mi kristjani, ki vemo, kako je previdnostni načrt Svete Trojice središčna stvarnost razodetja in vere, po pravici želimo osvetliti navzočnost Kristusove matere v zgodovini, zlasti še v tem času pred letom dva tisoč« (RM 3,3).

»Ko se torej vse človeštvo približuje mejniku med dvema tisočletjema... se Cerkev obrača k Odrašeniku in njegovi Materi s prosečim krikom: 'Pomagaj!' Kajti Cerkev vidi sveto Božjo Mater v Kristusovi odrešenjski skrivnosti; vidi jo globoko vcepljeno v zgodovino človeštva... Vidi jo materinsko navzočo in udeleženo v mnogoterih zapletenih vprašanjih, ki danes spremljajo življenje posameznikov, družin in narodov; vidi jo, kako pomaga krščanskemu ljudstvu v neprestanem boju med dobrim in zlim, da 'bi ne padlo', ali če je padlo, da 'bi vstalo« (RM 52,6).

»Cerkev vztraja v molitvi skupaj z Marijo. To zedinjenje v molitvi s Kristusovo materjo je že od začetka del skrivnosti Cerkve: Marijo vidimo navzočo v tej skrivnosti tako, kakor je navzoča v skrivnosti Sina... In ko Cerkev zre na Marijino skrivnostno svetost in posnema njeno ljubezen... postane tudi ona sama mati in v posnemanju Matere svojega Gospoda z močjo Svetega Duha na deviški način varuje neokrnjeno vero, upanje in iskreno ljubezen« (Dviv 66,2) in s tem »neprestano uresničuje binško skrivnost«, ki zmaga vse ovire, ko gre za »oznanjevanje evangelija vsemu stvarstvu« (Mr 16,15).

Ne bojte se!

V vseh papeževih okrožnicah, pismih in nagovorih je téma o Bogu izmed vseh najbolj osebna. Je moč, ki oblikuje njegovo življenje. Hkrati je to tudi najbolj splošno vprašanje, ki zanima vsakega človeka. Bog za papeža ni samo miselni problem, ampak temelj življenja, tista resničnost, ki je pred vsako mislijo in ki navdihuje vse njegovo mišljenje. Vera v Boga je pri papežu gotovo našla najpomembnejši izraz v programatičnem vzkliku ob začetku njegovega papeževanja: »Ne bojte se!« V tem stavku je na kratko izrečen ves pomen, ki ga ima zanj Bog. Papež sam priznava, da tedaj, ob izvolitvi, 22. oktobra 1978, še sam ni dojel vse razsežnosti teh besed: »Njihov pomen je prihajal bolj od Svetega Duha... kakor od človeka, ki jih je izgovarjal.«

V knjigi *Prestopiti prag upanja* papež posebej spregovori o tem: »Na koncu drugega tisočletja smo mogoče bolj kot sploh kdaj potrebni besed vstalega Kristusa: 'Ne bojte se!' Potreben jih je človek, ki se niti po padcu komunizma ni nehal bati in ki ima pravzaprav veliko razlogov za to, da ga navdaja takšen občutek. Potrebni so jih narodi, tisti, ki so se znova rodili po padcu komunističnega imperija, pa tudi tisti, ki so to izkušnjo spremljali od zunaj. Potrebni so jih narodi in ljudstva vsega sveta. V njihovi zavesti se mora spet okrepiti gotovost, da obstaja nekdo, ki ima v rokah usodo tega minevajočega sveta; nekdo, ki ima ključne smrti in podzemlja (prim. Raz 1,18); nekdo, ki je Alfa in Omega človekove zgodovine (prim. Raz 22,13), tako individualne kot kolektivne. In ta nekdo je Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8.16): Ljubezen, ki je postala človek, Ljubezen, ki je bila križana in ki je vstala od mrtvih, Ljubezen, ki je nenehno pričujoča med ljudmi. To je evharistična Ljubezen. Je nenehni vir občestva. Je edina, ki daje polno poroštvo besedam 'Ne bojte se!'«

»Evangelij je gotovo zahteven. Vemo, da Kristus glede tega ni nikoli slepil svojih učencev in tistih, ki so ga poslušali. Nasprotno, zelo trdo jih je pripravljaj na vse mogoče notranje in zunanje težave, pri čemer se je vedno zavedal, da se

lahko tudi odločijo, da ga zapustijo. Če torej pravi 'Ne bojte se!', potem tega gotovo ne reče zato, da bi kakorkoli uničil tisto, kar zahteva. Nasprotno, s temi besedami potrjuje vso resnico evangelija in vse zahteve, ki so v njem. Obenem pa razodeva, da to, kar zahteva, ne presega človekovih sposobnosti. Če človek to sprejme v veri, potem tudi v milosti, ki mu jo Bog gotovo nakloni, najde potrebno moč, da se sooči s tem. Svet je poln dokazov za rešilno in odrešenjsko moč, ki jo oznanjajo evangeliji, z zanosom, ki je celo večji od tistega, s katerim spominjajo na moralne zahteve. Koliko je na svetu ljudi, ki v svojem vsakdanjem življenju pričajo o izvedljivosti evangeljske morale! Izkušnje dokazujejo, da uspelo človeško življenje ne more biti drugačno, kot je njihovo.«⁶

Religiozni kritiki so včasih zagovarjali tezo, da je strah ustvaril idejo o Bogu in božanstvih. Danes pa doživljamo prav nasprotno: pozabljanje in odklanjanje Boga je porodilo strah, ki do dna ogroža človekovo bivanje. Današnji človek se boji, da bi Bog vendarle utegnil bivati in ga ogrožati. Zato se človek boji tudi samega sebe in soljudi. Boji se praznine svojega bivanja, boji se prihodnosti, preobljudenosti, vojne, bolezni, naravnih katastrof in dokončnega uničenja sveta. Človek doživlja tesnobni strah in negotovost tudi pod varljivim videzom optimizma in vere v napredek. Sredi teh bojazni papež neutrudno oznanja: »Ne bojte se! Obstaja Nekdo, ki drži v svoji roki usodo tega minljivega sveta; On ima ključ smrti in podzemlja (prim. Raz 1,18); On je Alfa in Omega človekove zgodovine (prim. Raz 22,13); On je Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8 in 16).« Téma o Bogu se tu srečuje s témo o človeku in s témo o odrešenju. Prav ta povezava je značilna za Karla Wojtyła. Človek, ki pozna Boga, resničnega in živega Boga, ki ljubi ljudi, je odrešen in osvobojen strahu ter živi v zaupanju v Ljubezen.

Bog je za papeža v prvi vrsti osebni Ti, s katerim se srečuje v molitvi, v poslušanju, premišljevanju in oznanjevanju Božje besede ter v srečanjih z ljudmi. Boga doživlja osebno v svojem življenju, mišljenju in delovanju. Vsa filozofska misel Karla Wojtyła kroži okrog človeka. Skrb za človeka je tudi v središču njegove vrhovne učiteljske in pastirske službe. Papeževa antropologija je teološka in soteriološka; to pomeni: vprašanje o človeku je vprašanje o njegovem odrešenju in njegovi sreči, ki jo človek najde samo v Bogu. V tem smislu je téma o Bogu ključ papeževe osebnosti in njegovega dela.⁷

Povzetek: Anton Štrukelj, Človek je pot Cerkve

Za duhovno naravnost sedanjega papeža je značilna izredno jasna in močna osredotočenost na Kristusa kot Odrešenika človeštva in vesoljstva. V luči kristocentričnega humanizma gleda Janez Pavel II. tudi na celotno poslanstvo Cerkve, zlasti še danes, ko je človek tako silno ogrožen. »Poglavitna pot Cerkve je Jezus Kristus. On sam je naša 'pot k Očetu'. On je tudi pot k vsakemu človeku, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja. Po tej skrivnosti se

⁶ Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, MK, Ljubljana 1995, 228.

⁷ J. Ratzinger, *Dio nel libro di Giovanni Paolo II Varcare la soglia della speranza*, v: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* št. 137 (1994), 81-86.

je Kristus za vselej združil s slehernim človekom« (RH 13,2,3). Človekovo dostojanstvo, ki je utemeljeno v Kristusu in Troedinem Bogu, po Cerkvi dosega vsakega človeka, zato papež upravičeno poudarja, da je »človek pot Cerkve«.

Summary: **Anton Štrukelj, Man is the Path of the Church**

The spiritual orientation of the present Pope is characterized by a very clear and strong concentration on Jesus Christ as the Redeemer of man and universe. In the light of christocentric humanism John Paul II also views the mission of the Church, especially nowadays when man is so endangered. »The main path of the Church is Jesus Christ. He himself is our 'way to Father'. He is also the way to every man because each one is included in the mystery of redemption. By this mystery Jesus Christ has united himself for ever with every man« (RH 13,2-3). Human dignity based on Jesus Christ and the Triune God reaches out to every man by the Church, therefore the Pope is right in emphasizing that »man is the path of the Church«.

Vinko Škafar

Družina - pot Cerkve

Cerkev se je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru, ki ga je dejavno sooblikoval tudi poljski nadškof Karol Wojtyła, odločila, da bo obravnavala med »nekaterimi posebno nujnimi temami« v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* »Dostojanstvo zakona in družine« (CS 47-52) in v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* »Poklicanost vseh k svetosti v Cerkvi« (C 39-42).

V tej perspektivi papež Janez Pavel II. uvršča zakonsko in družinsko pastoralo med prioritete pastoralne naloge. Slovenskim škofom je leta 1992, ko so bili pri njem *ad limina*, naročil, naj pospešujejo družinsko pastoralo, »kajti krščanska družina - domača Cerkev - ki je odprta življenju, je naravni prostor za prenašanje vere staršev na otroke. Krščanske družine bodo temelj žive Cerkve in zdrave družbe«. ¹ Ni čudno, da je v apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* zapisal, da mora priprava na veliki jubilej »potekati v nekem smislu prek družine«. ²

V svoji prvi okrožnici *Človekov Odrešenik* je papež Janez Pavel II. postavil načelo, da je »človek pot Cerkve« oziroma da je »človek nekako prva pot, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi; za Cerkev je prva in osnovna pot, ki jo je nakazal Kristus s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja«. ³ Kristus, ki se je solidariziral z vsakim človekom (prim. Mt 26,40), želi biti »vsakemu sopotnik na življenjski poti« (RH 14). V *Pismu družinam* v mednarodnem letu družine, leta 1994, pa papež gornje načelo dopolnjuje in razširja s trditvijo, da je tudi »družina pot Cerkve«, ⁴ in s tem nakazuje pomembnost poglobljanja

¹ Prim. *Sporočila slovenskih škofij* 11(1992), 135.

² Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja (Tertio millenio adveniente = TMA)*, CD 58, Ljubljana 1995, 28.

³ Janez Pavel II., *Človekov odrešenik (Redemptor hominis = RH)*, CD 2, Ljubljana 1979, 14.

⁴ Janez Pavel II., *Pismo družinam (Lettera alle famiglie = PD)*, CD 45, Ljubljana 1994, 2. Mednarodno leto družine (1994) s papeževo trditvijo, da je »družina pot Cerkve«, je nov pastoralni izziv za vesoljno Cerkev in tudi za Cerkev na Slovenskem. Prav v mednarodnem letu družine sta v Sloveniji dve opaženi zborovanji: slovenski kongres o družini v Stični od 14. do 17. 4. 1994 (prim. I. Rampre - M. Žužek (ur.), *Za zdravo in srečno družino*, Družina, Stična-Ljubljana 1994) in znanstveni simpozij v Cankarjevem domu v Ljubljani 25. in 26. 10. 1994 (prim. J. Ramovš (ur.), *Družina*, Zbornik predavanj na osrednjih strokovnih prireditvah v Sloveniji v letu družine, Inštitut Antona

teologije zakramenta zakona in pastoralne zavzetosti za zakonce in družine v luči Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in pokoncilskih dokumentov cerkvenega učiteljstva.

V tem smislu bom razpravo *Družina - pot Cerkve* razdelil na tri dele:

1. Načela cerkvenega delovanja za zakon in družino.
2. Celostna pastorala zakona in družine.
3. Strukture in nosilci družinske pastorale.

1. Načela cerkvenega delovanja za zakon in družino

Cerkveno delovanje ne sledi slepo modi in družbenim danostim, marveč nad njimi izreka »evangeljsko razločevanje«⁵ in deluje v skladu z verskim čutom, ki ga podarja Sveti Duh, in ponuja lastne vsebine.

Cerkev ceni sociološka in statistična raziskovanja, da bi bolje spoznala zgodovinske okoliščine, upošteva psihologijo in druge humanistične vede, vendar daje v pastoralni zakona in družine svoje lastne vsebine. Cerkveno delovanje mora stalno upoštevati določena načela; pastoralni teolog P. Aračić jih omenja sedem.⁶

a) Poznavanje položaja zakona in družine v današnjem svetu

Če želi Cerkev spremljati družino, ki je pot Cerkve, mora najprej poznati njen položaj v današnjem svetu, Cerkev na Slovenskem pa položaj družine v Sloveniji.⁷ Industrializacija je povzročila dinamično urbanizacijo in preseljevanje ljudi v industrijske centre in je tako podeželje, predvsem odmaknjeni predeli, ostalo redkeje naseljeno. Mestno okolje, vpliv množičnih občil in razkristjanjenje družbe so vplivali na zakon in družino in so jo spremenili. V

Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, Ljubljana 1994). Revija za pastoralna vprašanja *Cerkev v sedanjem svetu* je posvetila leta 1994 kar dve številki (1-2 in 11-12) družinskim problemom.

⁵ Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini (Familiaris consortio = FC)*, CD 16, Ljubljana 1982, 5.

⁶ Prim. P. Aračić, *Crkveno djelovanje za brak i obitelj*, v: P. Aračić (ur.), *Obitelj u Hrvatskoj - stanje i perspektive*, Djakovo 1995, 133-136.

⁷ Prim. M. Šircelj, *Demografski razvoj človeštva*, v: CSS 24 (1990), 166-168; L. Gosar, *Ali je Slovenija na pragu izumiranja?*, v: CSS 24 (1990), 170-171; M. Žužek, *Podlage prebivalstvene politike v Sloveniji*, v: CSS 24 (1990), 175-177; D. Čepar, *Naj sinov zarod nov*, v: CSS 24 (1990), 168-169; D. Čepar, *Koliko otrok? Kaj pa brezposelnost!*, v: CSS 23 (1989), 183-185; J. Gril, *Slovenska družina jutri*, v: *Družina v župniji ob zakramentih uvajanja*, Zbornik predavanj s pastoralnega tečaja v mednarodnem letu družine, Družina, Ljubljana 1994, 7-25; J. Bajzek, *Kriza in perspektive evropske družine*, v: Ramovš (ur.), *Družina*, 1995, 87-121; T. Renner, *Družina in ideologije*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, 1995, 129-134. Zagrebški pastoralni teolog Josip Baloban je napisal zelo dobro pastoralnoteološko monografijo *Hrvatska kršćanska obitelj na pragu XXI. stoljeća*, Zagreb 1990.

malem slovenskem narodu je kritična sedanja nizka rodnost, zato potrebujemo družinsko in prebivalstveno politiko.⁸

b) Zakon in družina sta živa resničnost, ki se razvija in raste

Zakon in družina sta ustanova, toda predvsem skupnost živih oseb z vsem bogastvom in stopnjo razvoja in (ne)zrelosti, ki jo vsebujeta. V tej ustanovi je v središču človeška oseba. »Kot vse, kar je živo, tako je tudi družina poklicana, da se razvija in raste« (FC 65,1). Rast vsakega živega bitja je postopna, izhaja iz njegovega središča. Življenjski princip in notranje počelo družinskega življenja in rasti je ljubezen (prim. FC 18). Iz tega življenjskega in notranjega počela izhaja vsa rast, trdnost in življenjskost družine. Zato je prva in temeljna naloga vse zakonske in družinske pastorale prav to, da brani, krepi in hrani zakonsko in družinsko ljubezen, ki pozna svoje scile in karibde od faze zaljubljenosti, rodne faze z malimi, odraščajočimi in odraslimi otroki ter fazo praznega gnezda in fazo starosti, ko dozoreva in ima različne vsebine.

c) Postopnost rasti

Postopnost rasti, ki vključuje spreobračanje, zanimivo poudarja apostolsko pismo o družini: »Spreobračanje se v vsakdanjem življenju uveljavlja postopno, v dinamičnem procesu od stopnje do stopnje, v skladu z napredujočim sprejemanjem Božjih darov in zahtev njegove nepreklicne in absolutne ljubezni v celotnem osebnem in družbenem življenju človeka. Potrebna je torej vzgojna pot rasti« (FC 9,2).

Sprejeti je treba dejstvo, da je čas oziroma delo »na dolge proge« bistvena komponenta v zakonski in družinski pastoralni. Postopnost rasti je temeljna pedagoška zakonitost rasti živega bitja in tako tudi zakonske in družinske resničnosti. Ustvariti je potrebno primerno ozračje za rast človeških oseb v njihovih psiholoških, moralnih in duhovnih razsežnostih.

⁸ »Totalna mera rodnosti, ki pove število otrok na žensko v vsem življenju, je v štiridesetih letih padla od 2.80 (1953) na 1.31 (1993). Od leta 1980 je pod mejo, ki zagotavlja dolgoročno obnavljanje prebivalstva in stalno pada. Letno število živorojenih otrok je v istem obdobju padlo od 33 754 (1953) na 19 793 (1993). Če za vsako leto od leta 1980 dalje izračunamo za dolgoročno obnavljanje potrebno število živorojenih otrok in ga primerjamo z dejanskim, ugotovimo do leta 1993 skupni primanjkljaj več kot 100 000 otrok. Ta primanjkljaj se pri sedanji rodnosti poveča za okrog 12 000 vsako leto. Za ponazoritev kritičnosti sedanje rodnosti povejmo, da bi jo bilo treba povečati za več kot 60%, da bi dosegli raven, potrebno za dolgoročno obnavljanje prebivalstva; pri sedanji ravni pa bi se prej kot v dobi enega človeškega življenja prebivalstvo Slovenije razpolovilo, če bi ne bilo priseljevanja ne odseljevanja« (D. Čepar, *Družinska politika v Republiki Sloveniji*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 83). »Rodnost, merjena v številu otrok na eno žensko, je padla na 1,29%, kar je daleč pod ravnijo, potrebno za enostavno obnavljanje. To je največja grožnja obstoju slovenstva v vsej zgodovini« (I. Žerjal, *Veselim se žive veje na narodovem drevesu*, Intervju z Dragom Čeparjem, v: *Novi glas* 2(1997), št. 22 (70), 3.

d) *Cerkveno delovanje vključuje zakone in družine in vso njihovo resničnost*

Dejstvo je, da sta zakon in družina splošna človeška dobrina. S pospeševanjem splošno človeških in krščanskih vrednot se prispeva k vsemu človeštvu in zagotavlja njegova kvalitetna prihodnost. Če postavljamo pod vprašaj temeljne vrednote zakona in družine, ogrožamo temeljno človeško strukturo.⁹

To načelo obvezuje Cerkev, da v svojem delovanju misli na vse družine ne glede na stopnjo vere ali cerkvenosti. Na to opozarja tudi *Familiaris consortio* v zadnjem poglavju, kjer govori o družinski pastoralni težavnih razmerah (prim. FC 77-85). To načelo obvezuje Cerkev, da vključi v svoje delovanje vse resničnosti zakonskega in družinskega življenja: versko, ekonomsko in kulturno.

e) *Zakon in družina se srečujeta z večjimi in manjšimi krizami in odkloni*

Včasih se morda oglašajo dokaj temne slutnje. Kljub temu je dejstvo, da obstajajo v vsakem času, tudi danes, zelo srečni zakoni in družine, ki so uresničili ideale krščanskega zakona in družine. »Človek ne more živeti brez ljubezni. Samemu sebi ostaja nerazumljivo bitje; njegovo življenje je brez smisla, če mu ni razodeta ljubezen, če ne sreča ljubezni, če je ne izkusi in ne osvoji, če je ni živo deležen« (FC 18,2).

Temeljno sporočilo evangelija o zakonu in družini je, da je Bog ljubezen in da »z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z neprestanim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človeško naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi sposobnost ter odgovornost za ljubezen in za občestvo« (FC 11,2).

Zato mora cerkvena pastorala izhajati iz razodetja o zakonu in družini in iz tistega, kar je v človeka vpisal Bog, to je pa ljubezen kot »temeljna in naravna poklicanost vsakega človeka« (FC 11,2). Tu je temelj za optimizem za cerkveno delovanje, ki omogoča, da v njem zakoni in družine odkrijejo svojo poklicanost, usposobljenost in tudi odgovornost.

f) *Zakon in družina pripadata skrivnosti Cerkve*

Zakramenti so posebni Božji odrešenjski posegi v človekovo zgodovino. V zakonu gre za Božji odrešenjski poseg v zgodovino dveh človeških bitij, ki se želita skupno napotiti v prihodnost in uresničiti določeni načrt ljubezni, občestva, rodovitnosti. Prav to je temeljna naloga zakona.

Odrešenjski zakramentalni poseg dveh bitij - moškega in ženske - je v tem, da je njuna medsebojna pripadnost »na temelju zakramentalnega znamenja stvarno ponavzočenje odnosa med Kristusom in Cerkvijo« (FC 132,7).

Ta odrešenjski poseg v življenju dveh ljudi ima za posledico, da sta zakonska tovariša »drug za drugega in za otroke priči odrešenja, ki sta ga deležna po zakramentu« (FC 13,8). Tako sta po zakramentu zakona najprej sama deležna odrešenja, sočasno sta pa tudi drug drugemu in otrokom priči tega dogajanja.

⁹ J. Musek, *Družina in vrednote*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 191-211.

Posebnost tega zakramenta je trajnost in dinamičnost zakramentalnega dogajanja zaradi odrešenjske Kristusove navzočnosti. Tako se ta zakrament stalno dogaja, če sta zakonca »materija in forma« zveste in požrtvovalne ljubezni.

g) V zakonu in družini moramo razpoznavati presegajoče razsežnosti

Cerkev v svojem pristopu spoznava v krščanskem zakonu zvesto, požrtvovalno in trajno Božjo ljubezen do vsakega bitja in vsega človeštva. Prav tam, kjer se življenje podarja vsak dan, da bi vzkliklo in zraslo novo življenje, nov človek, vidi Cerkev odsev Kristusovega odnosa do nje.

2. Celostna pastoralna zakona in družine

V drugem delu pogledimo, kako obvezujejo cerkveni dokumenti duhovnike in njihove sodelavce pri načrtovanju in izvrševanju celostne pastorale zakona in družine na narodni, škofijski, dekanijski in župnijski ravni.

Družina je živa resničnost in kot vse, kar je živo, je tudi »družina poklicana, da se razvija in raste« (FC 65,1). »Pastoralno delovanje Cerkve mora biti postopno, in sicer tudi v tem smislu, da spremlja družino korak za korakom v različnih stopnjah njenega oblikovanja in razvoja« (FC 65,5). Gre za stalen proces predzakonske in zakonske pastorale.¹⁰

a) Predzakonska pastoralna

Ljubezen je temeljno notranje življenjsko načelo nastanka zakonske zveze, njenega razvoja in rasti. Zato je vzgoja za ljubezen izhodišče in vodilo za vse stopnje zakona in družine, oziroma izhodišče in središče rasti ljubezni na vseh ravneh. »Dandanes je priprava mladih ljudi na zakon in družinsko življenje bolj potrebna kot kdajkoli« (FC 66,1).

Papež Janez Pavel II. in Papeški svet za družino¹¹ sprejemata splošno znano delitev priprave na zakrament zakona na tri stopnje: daljno, bližnjo in neposredno pripravo (FC 66,3; PZ 21). Prav bo, da tudi Cerkev na Slovenskem sprejme to terminologijo in predloženo razdelitev, kar doslej ni bilo poenoteno.¹²

1) Daljna priprava: vzgoja za ljubezen. »Daljna priprava obsega otroštvo, deško, deklško in odraščajočo dobo; dogaja se predvsem v družini, prav tako v šoli in v skupinah za oblikovanje, ki ji dajejo primerno pomoč. Gre za čas, v katerem se posreduje in kot po kapljicah vliva spoštovanje do vsake resnične

¹⁰ Prim. *Predzakonska pastoralna kot izhodišče za pastoralno zakona in družine*, v: *Pastoralne smernice*, Škofija Koper, Koper 1996, 117-163. Koprška škofija je od vseh treh slovenskih škofij po škofijskih zborovanjih v *Pastoralnih smernicah* najbolj sistematično in organsko predstavila predzakonsko in zakonsko pastoralno. Pred izidom je tudi koprski priročnik *Neposredna priprava na zakon*.

¹¹ Papeški svet za družino, *Priprava na zakon* (= PZ), CD 71, Ljubljana 1997, 21-59.

¹² M. Žužek, *Posvetovanje o pripravi na zakon v slovenskih škofijah*, v: *CSS 24* (1990), 114-115; J. Kvas, *Priprava na zakon v slovenski Cerkvi*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 323-329.

človeške vrednote tako v medsebojnih kot družbenih odnosih, kolikor to zadeva vzgojo značaja, gospostvo nad seboj in samospoštovanje, pravilno rabo lastnih nagnjenj, spoštovanje oseb drugega spola« (PZ 22).

Človek prihaja na svet kot spolno bitje, kot ženska ali kot moški. Zaznamovan je s spolnostjo. Bistvena oznaka človeka, ki je »ustvarjen po Božji podobi« (prim. 1 Mz 1,27), je njegova poklicanost k ljubezni. Tudi spolnost in sposobnost, ljubiti drugega in dati se drugemu, ljubiti, spada v to Božjo poklicanost k ljubezni.

Janez Pavel II. to oblikuje takole: »Bog je človeka ustvaril po svoji podobi in sebi sličnega: tistega, katerega je poklical v življenje iz ljubezni, je hkrati poklical k ljubezni. Bog je ljubezen in živi sam v sebi skrivnost ljubezenskega občestva. Z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z neprestanim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človekovo naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi sposobnost ter odgovornost za ljubezen in za občestvo. Ljubezen je torej temeljna in naravna poklicanost vsakega človeka« (FC 11,1.2). Spolnost, s katero se mož in žena medsebojno podarjata z dejanji, ki so lastna zakoncem, ni samo nekaj biološkega, marveč posega v samo človeško osebnost. »Kot utelešen duh, to se pravi kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh, je človek v vsej tej zedinjeni celoti poklican k ljubezni. Ljubezen vključuje tudi človeško telo in telo je soudeleženo pri duhovni ljubezni« (FC 11,3).

Temeljna naravnost pri vzgoji otrok in mladine mora biti to pozitivno sprejemanje vseh nadarjenosti in naravnosti k ljubezni kot podarjanju samega sebe na vseh ravneh, tudi v prihodnji zakonsko-družinski skupnosti. »V tem času ne sme manjkati odkrita in pogumna vzgoja za čistost, za ljubezen kot darovanje samega sebe. Čistost ni v mrtvičenju ljubezni, marveč je pogoj pristne ljubezni. Če je namreč vzgoja za zakonsko ljubezen v poklicanosti darovati sebe v zakonu, je potrebno doseči gospostvo nad samim seboj, da bi bili sposobni za resnično darovanje« (PZ 24).

V daljni pripravi je zelo pomemben stil življenja, ki ga otroci in mladina vidijo v krščanskih občestvih, oziroma pričevanje krščanskih zakoncev, kar »je že evangelizacija in temelj daljne priprave. Drugi cilj pa ustvarja predstavitev vzgojnega poslanstva staršev. V družini, domači Cerkvi, so krščanski starši prvi pričevalci in oblikovalci otrok bodisi za rast vere, upanja in ljubezni, bodisi za oblikovanje njim lastne poklicanosti« (PZ 28).

V tej dobi imajo poleg družine pomembno mesto župnija, šola, druge vzgojne ustanove, gibanja, skupine in različna združenja katoliških družin, predvsem pa družbena občila.

»Potrebno je 'iznajti' načine nenehne priprave mladih že v času pred poroko, da bodo sledili stopnjam krščanskega uvajanja« (PZ 31).

Daljna priprava na zakon je vzgoja za ljubezen v domači družini, pri osnovnošolskem verouku, pri srednješolskih in mladinskih srečanjih in tudi pri študentskih skupinah, ko mladostniki še nimajo predzakonskega partnerja.

Tu je tudi čas odkrivanja »popolne podaritve samega sebe Bogu v duhovniškem ali redovniškem življenju« (PZ 25; FC 66).

2) *Bližnja priprava: čas zaroke.* »Bližnja priprava poteka v času zaroke. Izvaja se prek specifičnih tečajev in se razlikuje od neposredne priprave, ki je navadno osredotočena na zadnja srečanja zaročencev in pastoralnih delavcev pred obhajanjem samega zakramenta« (PZ 32).

Papeški svet za družino v dokumentu Priprava na zakrament zakona po vzoru italijanske škofovske konference¹³ ponovno priporoča zaroko, ki jo umešča v čas bližnje priprave na zakon. Tako bi naj bližnja priprava na zakon (čas zaroke, čas skupne hoje fanta in dekleta) bila nova pastoralna priložnost za Cerkev in sočasno čas milosti za par, ki resno razmišlja o zakonski zvezi. Zarok kot javnega dejanja skoraj ni več, če so pa še kje, imajo privatni (zasebni) pomen. Do tega je verjetno prišlo zato, ker je prišlo do drugačnega pristopa in obnašanja predzakonskih parov glede skupne hoje, glede predzakonskih spolnih odnosov in glede poroke kot institucije.

Čas zarok bi naj bil čas zorenja in rasti v spoznavanju samega sebe in predzakonskega partnerja. To je čas odgovornosti, ko bi naj zaročenca dokončno spoznala, ali ju Bog kliče v zakonsko zvezo s konkretno osebo. S to osebo bo treba skleniti zavezo ljubezni. Ta pristop zahteva od zaročencev resnost in odgovornost drug za drugega. To še posebej velja glede odnosa do čistosti in medsebojne nežnosti.

Čas zarok je čas milosti, ker se v moči krstne milosti odpira poklicanosti za zakonsko zvezo in pripravlja za cerkveno in družbeno odgovornost. Da bi ta čas bil dejansko čas milosti, je nujno, da je to čas zavzetega liturgičnega, molitvenega in verskega življenja.

Prav ta bližnja priprava na zakon je drugod in pri nas pastoralno najmanj izrabljena, saj samo ljubiteljske ponudbe, ki jih dajejo Vital Vider in redki posamezniki Šole za zakon maloštevilnim predzakoncem, niso zadostne in zahtevajo redne pastoralne ponudbe.¹⁴ Papež Janez Pavel II. zelo poudarja v bližnji pripravi ponovno odkritje zakramentov in trajanje (pot, itinerarij) »podobno kakor v katehumenatu« (FC 66,5).

Bližnja priprava mora pomagati, »da bodo zaročenci imeli osnovna psihološka, pedagoška, pravna in medicinska spoznanja glede zakona in družine. Vendar pa mora biti vprašanje popolnega darovanja in odgovornega porajanja deležno posebno teološke in moralne poglobitve. Zakonska ljubezen je namreč celostna, izključujoča, zvesta in rodovitna« (PZ 35; prim. HV 9). Zato so v času te predzakonske hoje (itinerarija) »potrebna pogosta srečanja v ozračju dialoga, prijateljstva, molitve z udeležbo pastirjev in katehetov« (PZ 37).

Za zaročence je po svoje soodgovorna krščanska skupnost, predvsem župnija, ki se jih veseli in jim pomaga, da čas zarok (predzakonske hoje) zaživijo kot čas milosti ter človeškega in krščanskega zorenja. Cerkevna ponudba v tej bližnji pripravi na zakon je izvedljiva »v posameznih župnijah, če je zadostno števi-

¹³ Prim. Conferenza episcopale italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, 58-63.

¹⁴ Prim. J. Gril, *Kakšne so naše pastoralne naloge*, v: CSS 28 (1994), 138. Tu J. Gril spodbuja ustanovitev Šole za zakon v večjih župnijah ali vsaj v vseh dekanijah; V. Vider, *Šola za zakon - naloga Cerkve na Slovenskem*, v: CSS 29 (1995), 118-121.

lo zaročencev in so na voljo strokovni sodelavci, v dekanijah ali škofijskih vikariatih, v oblikah ali strukturah (med)župnijskega sodelovanja. Včasih jih morejo realizirati odgovorni pri družinskih gibanjih, združenjih ali apostolsko usmerjenih skupinah pod vodstvom usposobljenega duhovnika. Gre za področje, ki ga mora koordinirati škofijsko telo, ki deluje v imenu škofa« (PZ 48).

Gre za novi izziv, na katerega želi Cerkev odgovoriti. Prav ta bližnja priprava (čas zaroke) je nova zahteva in upajoča priložnost pri oblikovanju zakona in družine.

3) *Neposredna priprava na zakon.* »Neposredna priprava na obhajanje zakramenta zakona naj bo v zadnjih mesecih in tednih pred poroko, tako da podeli nekako nov smisel in novo vsebino pa tudi novo obliko tako imenovanemu izpraševanju ženinov in nevest, ki ga zahteva cerkveno pravo« (FC 11,7). »Med drugim je treba na tej poti vere, ki jo moremo primerjati s katehumenatom, posredovati tudi poglobljeno poznavanje skrivnosti Kristusa in Cerkve, razumevanje pomena milosti in odgovornosti v krščanskem zakonu« (FC 66,8).

»Kjer je bil sprejet ustrezen program (itinerarij) ali so potekali posebni tečaji v času bližnje priprave, so nameni neposredne priprave v tem:

a) sinteza prehojenega itinerarija zlasti glede verskih, moralnih in duhovnih vsebin, dopolnjujoč tako morebitne manjkajoče vsebine glede osnovne vzgoje;

b) doživetje molitvenega izkustva (dnevi zbranosti, duhovne vaje za zaročence), v katerem je mogoče prek srečanja z Gospodom odkriti globino in lepoto nadnaravnega življenja;

c) uresničenje ustrezne liturgične priprave, ki predvideva tudi dejavno sodelovanje zaročencev, s posebnim poudarkom na zakramentu sprave« (PZ 50).

V neposredno pripravo na zakon spadata tudi »pogovor z domačim župnikom« (PZ 50) in »uvajanje zaročencev v poročni obred« (PZ 52).

Zdi se, da tečaji priprave na zakon, ki so v Cerkvi na Slovenskem zelo dobro obiskani, in pogovori z domačim župnikom spadajo v to neposredno pripravo na zakon in so na splošno na zadovoljivi ali celo dobri ravni.

b) Pripravljeno obhajanje zakramenta zakona med mašo

V neposredni pripravi, predvsem v pogovoru z duhovnikom, morata biti zaročenca uvedena v poročni obred, da bosta »zavestno in dejavno sodelovala pri poročnem obredu ter razumela pomen znamenj in liturgičnih besedil« (PZ 52). Obhajanje samega zakramenta je namreč »vrhunec pripravljalne poti, ki jo opravita zaročenca, ter izvir in začetek zakonskega življenja« (PZ 60). Koncilski in pokoncilski dokumenti o obhajanju zakramenta zakona dopuščajo sprejeti v liturgično slavje »takšne posebne prvine posameznih kultur, ki morejo kar najbolje izraziti globoki človeški in religiozni pomen zakonske zveze« (FC 67,2; prim. L 77; PZ 60). To liturgično inkulturacijo ob obhajanju zakramenta zakona še pričakujejo slovenski pastoralni delavci od liturgičnih in pastoralnih izvedencev. Pa tudi drugače je pomembno, da je liturgično slavje obhajanja zakramenta zakona bogato z znamenji, predvsem še, »da se tudi v svoji zunanji podobi izkazuje kot oznanjevanje Božje besede in kot izpoved vere občestva verujočih« (FC 67,3). Pastoralna naloga obstaja v pametnem in skrbnem

oblikovanju bogoslužja, običajno z mašo, če ne, pa »besednega bogoslužja«, da bo res zaznavno oznanjevanje in zakramentalno posvetitveno dejanje »veljavno, vredno in plodonosno« (FC 67,2). Gre namreč za »dogodek odrešenjske zgodovine poročencev« (PZ 62). Zato je pomembno pritegniti k dejavnemu liturgičnemu obhajanju zakona vse udeležence liturgičnega zbora in se obenem izogniti »vsakemu videzu razkošja« (PZ 61).

c) Pastoralna spremljanja zakoncev v prvih letih zakonskega življenja

Organska priprava zaročencev na zakonsko zvezo je najboljše poroštvo, da bo Cerkev po poroki spremljala mlade zakonce in mlade družine. »Želeti je, da bi mladi pari bili deležni ustreznega spremljanja prek tečajev po poroki, zlasti v prvih letih zakonskega življenja, in sicer v župnijah in dekanijah« (PZ 73; prim. FC 66). Prav mladi zakonci so močnejše izpostavljeni morebitnim težavam, zlasti v prvih letih zakona. Zato je pomembno, da starejši zakonci s pristnim pastoralnim duhom pomagajo mlajšim (prim. FC 69,2).

»V pastoralni za mlade družine mora Cerkev posvečati posebno pozornost temu, da jih bo vzgajala k odgovorni zakonski ljubezni spričo obeh нравnih nalog, da je namreč treba oblikovati občestvo in služiti življenju« (FC 69,3).¹⁵ Pastoralni delavci imajo posebno priložnost za pastoralno pomoč mladim zakoncem ob krstu otrok, posebnih srečanjih za mlajše zakonce, oblikovanju zakonskih skupin,¹⁶ letnem blagoslovnem srečanju za predšolske otroke in ob drugih posebnih priložnostih.

¹⁵ Pri družinskem centru Betanija v Ljubljani deluje tudi skupina, ki svetuje »naravno načrtovanje družine«. Prim. M. Klinar, *Naravne metode urejanja spočetij*, v: I. Rampre-M. Žužek, *Za zdravo in srečno družino*, Stična-Ljubljana 1994, 103-109. Tu moramo omeniti tudi Gibanje za življenje, ki deluje že deset let. Drago Čepar, član Gibanja za življenje pripoveduje: »Naš program izhaja iz prepričanja, da je človeško življenje čudovit dar, ki ga želimo razviti v vseh smereh in ga spoštovati od spočetja do naravnega konca. Podpiramo življenjski pogum, dobro pripravo mladih za življenje in zakon, v družinah pa odprtost za življenje. Podpiramo kulturo življenja, kot jo predstavlja papež v okrožnici *Evangelij življenja*. To delamo v obliki predavanj, tečajev v Sloveniji, v zamejstvu in med izseljenci. Vsako leto imamo enodnevno srečanje in Teden za življenje, ko je dejavnost krepkejša. Izdajamo plakate, zgibanke, zbornik za življenje in prevode izbranih besedil. Zbiramo podpise za življenju prijazne zakone (nazadnje za zakon o podaljšanju porodniškega dopusta). Imamo tudi posvetovalnico. Obveščamo se s povezovalnim listom« (I. Žerjal, n. d., 3).

¹⁶ Prim. J. Heinzmann, *Ljubiti je tvoj poklic*, KS, Ljubljana 1983; V. Satir, *Družina za naš čas*, CZ, Ljubljana 1995; M. Lukas Moeller, *Resnica se začne v dvoje*, MD, Celje 1995; V. Vider, *Pomembnost in načini duhovnega spremljanja zakoncev*, v: CSS 28 (1994), 20-22; V. Vider, *Zakonske skupine kot pomoč poročenim pri njihovi osebnosti rasti*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 331-335. Za povezovanje zakonskih občestev skrbi Medškofijski odbor za zakonska občestva (MOZO), ki občasno izdaja priročnike za zakonska občestva; B. Liss, *Družinska pastoralna*, KC, Ljubljana 1989; W. Saris, *Kje se poraja družina?*, KC, Ljubljana 1991.

d) Pastoralna zakona in družine v srednjih letih

Pastoralna pa ni organska, če bi se ukvarjala samo z zaročenci in mladimi zakonci, saj tudi zakonci v srednjih in poznejših letih potrebujejo spremljanje Cerkve. To je tudi doba, ko marsikateri par lahko ob prejemanju tudi pomaga v pastoralni mlajšim zakonskim parom. To so leta, ko sta lahko zakonca globoko hvaležna za svoj zakon in družino, lahko pa je tudi doba, ko se jih polasti občutek zgrešenosti in neuspeha zaradi lastnega zakona in družine in zaradi neuspele vzgoje otrok in tudi števila otrok. Včasih se oglašata tudi pekoča vest.

Znano je, da se v tej dobi lahko tudi pojavi kriza v spolnosti, kar je lahko pri enem ali drugem zelo dramatično. Zato lahko pride tudi v teh letih do krize in celo do ločitev in razvez. Modra pastoralna lahko teži krize zmanjšuje.¹⁷

e) Zakon in družina v starosti

Ta doba je vse daljša, saj je znano, da se življenje daljša. »Cerkev mora biti pozorna tudi na starost z vsemi njenimi pozitivnimi in negativnimi pojavi: možna poglobitev zakonske ljubezni, ki postane lahko v dolgi in nepretrgani zakonski ljubezni vedno čistejša in plemenitejša; pripravljenost s preostalimi močmi na nov način z dobroto in s starostno življenjsko modrostjo služiti drugim; moreča samota, ki je pogostoje duševna kakor zunanja, če se otroci in sorodniki odtegnejo ali pa so premalo pozorni; trpljenje zaradi bolezni, trpljenje zaradi vedno večjega pešanja moči, zaradi zavesti odvisnosti od drugih, zaradi grenkih misli, da smo morda svojcem v breme, zaradi bližajočih se zadnjih trenutkov življenja« (FC 77,7).

Ta čas lahko prinaša s seboj globoko hvaležnost za preteklo življenje, na drugi strani pa različne starševske nadloge in strahove, kar lahko greni partnerske odnose in tudi odnose z odraslimi otroki in vnuki. Tudi v tem času imajo mnogi občutek krivde in zgrešenosti. Cerkev mora temu sloju zakoncev, ki se pogosto vračajo v Cerkev, ponuditi svoje pastoralno spremljanje.¹⁸

f) Pastoralna zakona in družine v težavnih razmerah

Med posebnimi okoliščinami papež Janez Pavel II. omenja »družine tistih, ki zaradi dela živijo v zdomstvu, družine tistih, ki morajo biti dalj časa odsotni, kakor so to na primer vojaki, ljudje, ki so zaposleni na ladjah, pa tudi raznovrstni potniki; dalje družine zapornikov, beguncev in izgnancev; družine, ki nimajo stanovanja, so nepopolne ali pa imajo le enega od staršev; družine s prizadetimi otroki ali otroki narkomani, družine alkoholikov... družine, ki so razklane iz svetovnonazorskih razlogov; družine, ki le s težavo najdejo stik z

¹⁷ Prim. B. Liss, *Zrela ljubezen, Srednja leta zakona*, KC, Ljubljana 1988.

¹⁸ Prim. V. Satir, *Pozna leta*, v: V. Satir, n. d., 268-281; B. Liss, *Življenjska žetev, Zakonsko življenje v zrelejših letih*, KC, Ljubljana 1996.

župnijsko skupnostjo... družine z mladoletnimi starši; pa tudi stari ljudje, ki so mnogokrat osamljeni in brez zadostne vzdrževalnine« (FC 77,3).

g) Pastoralna dejavnost v neurejenih razmerah

Apostolsko pismo o družini našteva kot neurejene primere: zakon na poskušnjo, svobodne zveze, zgolj civilno poročeni katoličani, ločeni in razvezani, a ne ponovno poročeni, razvezani, ki so se ponovno poročili, in ljudje brez družine. Nekateri od naštetih primerov so pastoralno rešljivi s spremembo miselnosti oziroma s spreobrnjenjem (zakon za poskušnjo, svobodne zveze, zgolj civilno poročeni katoličani), drugi so preizkušnjo sprejeli in jo zavestno živijo (ločeni in razvezani, a ne ponovno poročeni), tretji pa so v položaju, ki je težko rešljiv, četudi bi radi celostno pripadali cerkvenemu občestvu (razvezani, ki so se ponovno samo civilno poročili).

1) *Zakon za poskušnjo.* Zakon za poskušnjo je vse številnejši. Cerkev se čuti primorana »ugotavljati vzroke za pojav zakona na poskušnjo tudi s psihološkega in sociološkega vidika, da bi našli ustrezno zdravilo« (FC 80,4), predvsem se pa čuti odgovorna, da oznanja krščanski pogled na zakon in družino. »Cerkev s svoje strani takemu modelu zakona iz posebnih nagibov, ki izvirajo iz njenega verovanja, nikakor ne more pritrditi« (FC 80,2).

2) *Svobodne zveze.* Pri svobodnih zvezah gre »za zveze brez javno priznane institucionalne vezi, bodisi civilnopravne, bodisi religiozne« (FC 81,1).

Svobodnih zvez in zakonov na poskušnjo je čedalje več. »Vse več ljudi, zlasti mladih, živi v zunajzakonskih partnerskih skupnostih do obdobja, ko se rodijo otroci, a tudi še potem. V Franciji in Veliki Britaniji se okoli 30% otrok rodi zunaj zakonske zveze, v Sloveniji po podatkih iz popisa 1991 pa 26,4%«.¹⁹

Vzroki za ta pojav novejšega datuma so najrazličnejši (izguba gospodarskih prednosti, prezir ali odklanjanje družine kot institucije, strah pred trajno in dokončno vezjo itd.). Najrazličnejši vzroki za svobodne vezi postavljajo Cerkev pred »težavna pastoralna vprašanja zaradi resnih posledic, ki jih povzročajo v religioznem in nraavnem oziru (izguba verskega smisla zakona v luči zaveze Boga z njegovim ljudstvom; odsotnost zakramentalne milosti; hudo pohujšanje), pa tudi v socialnem (razkroj pojmovanja družine; oslabitev čuta za zvestobo tudi v razmerju do družbe; možnost duševnih poškodb ali travm pri otrocih; naraščajoči egoizem)« (FC 81,3).

Papež Janez Pavel II. priporoča, naj vse Božje ljudstvo vpliva na spremembo miselnosti in družbenih razmer, dušnim pastirjem in cerkveni skupnosti pa, da se naj trudijo, da bi spoznali posamezne primere in njihove vzroke. »Obzirno naj navežejo stike s tistimi, ki žive skupaj; s potrpežljivim pojasnjevanjem, z

¹⁹ T. Renner, *Ideologija krize, v: Družine različne - enakopravne*, Ljubljana 1995, 20. Leta 1997 D. Čepar izjavlja: »V Sloveniji se je v 25 letih delež zunaj zakonske zveze rojenih otrok povečal od 9,5% na 31%« (I. Žerjal, n. d., 3).

ljubeznivim opominjanjem in s pričevanjem krščansko živečih družin naj si prizadevajo, da bi našli pot k ureditvi njihovega položaja« (FC 81,4).²⁰

3) *Zgolj civilno poročeni katoličani*. Vse pogostejši so katoličani, ki iz svetovnonazorskih ali praktičnih razlogov dajejo prednost sklenitvi le civilnega zakona, odklanjajo ali vsaj odlagajo pa cerkveno poroko. Tega položaja ne moremo kratko malo enačiti s položajem tistih, ki žive skupaj brez uradne zveze, saj gre pri civilno poročenih za neko obvezo, trajen življenjski stan. »Kljub temu je tudi tak položaj za Cerkev nesprejemljiv« (FC 28,1). Zato bodo pastoralni delavci poskušali pomagati, da bi odkrili pomembnost zakramenta zakona. »Čeprav se moramo s temi ljudmi srečevati z veliko ljubeznijo in jih vabiti, naj se udeležujejo življenja njihovih cerkvenih občestev, jih, žal, pastirji Cerkve ne morejo pripustiti k zakramentom« (FC 82,2).

4) *Ločeni in razvezani, a ne ponovno poročeni*. Število razvez narašča po vsej Evropi. V obdobju 1980-1984 je bilo v Sloveniji 2507 razvez, nato je začelo konstantno upadati in jih je bilo leta 1991 1828, leta 1992 pa je ponovno nekoliko naraslo, saj jih je bilo 1966.²¹ Kakorkoli že, tudi slovenska pastorala mora računati z ločenimi in razvezanimi. Ločenim in razvezanim, a ne ponovno poročenim mora cerkveno občestvo posvečati posebno skrb in jim izkazovati spoštovanje, solidarnost, razumevanje in če je potrebno, konkretno pomoč, da bodo lahko tudi v svojem težavnem položaju ohranili zvestobo. »Nujno je, da Cerkev takim ljudem neprestano stoji ob strani z ljubeznijo in praktično pomočjo, pri čemer ni nobene ovire za pristopanje k zakramentom« (FC 83,3). Nekateri dosežejo visoko stopnjo svetosti.

5) *Razvezani, ki so se ponovno poročili*. Papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu o družini piše, da Cerkev potrjuje svojo prakso, da namreč tistih, »ki so bili razvezani in nato ponovno poročeni, ne pripušča k euharističnemu obedu, se pravi k svetemu obhajilu« (FC 84,4).²²

²⁰ Prim. J. Pucelj, *Zunajzakonske skupnosti - izziv današnjega časa*, v: CSS 21 (1987), 136-138.

²¹ Prim. T. Rener, *n. d.*, 20; S. Mohorič, *Razveza in zunajzakonska skupnost v SR Sloveniji*, v: CSS 21 (1987), 133-136.

²² Š. Steiner je o kočljivem vprašanju »nerazvezljivosti zakonske zveze« zapisal: »Teološko raziskovanje je eno, ravnanje v praksi pa drugo. Apostolski delavci se v praksi, npr. pri oznanjevanju morajo glede nerazvezljivosti zakonske zveze držati aktualnega cerkvenega nauka in prakse, saj bi sicer prišlo do samovoljnosti, zmot, pohujšanja, nereda itd. Teologi pa morajo problematiko v zvezi z nerazvezljivostjo zakonske zveze raziskovati in jo reševati, da tako Cerkvi pomagajo do popolnejše resnice in prakse« (Š. Steiner, *Ko se poročata ljubezen in seks*, Celovec 1974, 120.). Velik odmev je dobila pobuda treh škofov Gornjerenske cerkvene pokrajine: Oskarja Auerja, nadškofa v Freiburgu, Karla Lehmana, škofa v Mainzu in predsednika nemške škofovske konference, in Walterja Kasperja, škofa v Rottenburg-Stuttgartu. Za svoje škofije so ti trije škofje jeseni 1993 objavili pastirsko pismo in posebna načela za dušno-pastirsko spremljanje ljudi iz razpadlih zakonov in znova poročenih ločenih. Zavzeli so se za vernike, ki so ločeni in znova poročeni. Škofje v svojem pastirskem pismu navajajo pet primerov, ko bi lahko dopuščal duhovnik njihovo pristopitev k obhajilu. Kongregacija za verski nauk je 14. septembra 1994 škofom Gornjerenske cerkvene pokrajine poslala pismo, s katerim je odgovorila na njihova Načela o prejemanju

Večkrat gre tudi za ničnost prvega zakona, na kar je kot možnost razvezane (in ponovno poročene) dobro opozoriti, če ni mogoče obnoviti prvega zakonskega skupnega življenja. Če je bil prvi zakon veljaven in se razvezani ne morejo zakramentalno poročiti, pa papež svetuje pastoralnim delavcem in vsem vernikom, »naj razvezanim stoje ob strani s skrbno ljubeznijo, da se ne bodo imeli za ločene od Cerkve, saj se kot krščeni morejo udeleževati njenega življenja in so to tudi obvezani« (FC 84,3).

6) *Pastoralna družin s prizadetimi otroki*. Dejstvo je, da imajo nekateri starši različno prizadete otroke, bodisi telesno ali duševno. Cerkev mora preizkušanim in tudi prizadetim oznanjati veselo oznanilo. Cerkev na Slovenskem je v zadnjih desetletjih do najrazličnejših prizadetih pokazala svojo skrb in

obhajila ločenih in znova poročenih vernikov. V pismu je poudarjeno, da predlagane rešitve niso izraz splošnega nauka Cerkve. »Če so ločenci znova civilno poročeni, živijo v stanju, ki objektivno nasprotuje Božjemu zakonu. Zato ne smejo prejeti obhajila, dokler takšno stanje traja« (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la ricezione della Comunione Eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati*, v: *L'Ossevatore Romano* 11. 11. 1994 2/6). S pravnega vidika je dobro predstavil problematiko med tremi škofi Gornjerenske cerkvene pokrajine in Kongregacije za verski nauk S. Slatinek (prim. S. Slatinek, *Ločeni in znova poročeni*, v: *Kristjanova obzorja* 9 (1996), 341-354). Pismo škofom katoliške Cerkve o prejetanju obhajila ločenih in znova poročenih vernikov je izšlo tudi v slovenščini (prim. Kongregacija za verski nauk, *Pismo škofom katoliške Cerkve o prejetanju obhajila ločenih in znova poročenih vernikov*, v: CSS 28 (1994), 201-203). V hrvaščini so izšla vsa pisma škofov Gornjerenske cerkvene pokrajine Pastirsko pismo in posebna načela za dušnopastirsko spremljanje ljudi iz razpadlih zakonov in ponovno poročenih z dne 10. 7. 1993; in Pismo, ki so ga napisali oktobra 1994, potem ko so prejeli odgovor Kongregacije za verski nauk in Pismo kongregacije za verski nauk (prim. P. Aračić (ur.), *Obitelj u Hrvatskoj - stanje i perspektiva*, Djakovo 1995, 156-192). Italijanska škofovska konferenca zelo spodbuja razvezane in ponovno poročene, da bi se vključili v bogoslužje in druge cerkvene pobožnosti, čeprav obhajila ne morejo sprejemati, razen, če ne živijo zakonske spolnosti. Odlomek o razvezanih in ponovno poročenih pa končuje takole: »Infatti, qualora la loro situazione non presenti una concreta reversibilità per l'età avanzata o la malattia di uno o di ambedue, la presenza di figli bisognosi di aiuto e di educazione o altri motivi analoghi, la Chiesa li amette all'assoluzione sacramentale e alla Comunione eucaristica se, sinceramente pentiti, si impegnano ad interrompere la loro reciproca vita sessuale e a trasformare il loro vincolo in amicizia, stima e aiuto vicendevoli. In questo caso possono ricevere l'assoluzione sacramentale ed acostarsi alla Comunione eucaristica, in una chiesa dove non siano conosciuti, per evitare lo scandalo« (Conferenza episcopale italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, 180, čl. 220). »Duhovnik naj bi skušal ugotoviti, ali morda ne obstajajo razlogi za ničnost zakona in stranki pomagati z nasveti, kam naj se obrne, da bi preko cerkvenega sodišča uredila svoj položaj. Marsikateri zakon, ki je doživel brodolom, sploh ni bil veljavno sklenjen« (V. Papež, *Problematika ločitve zakonske zveze*, v: CSS (1994), 142; prim. V. Papež, *Razmišljanje ob nekih župnijskih »Oznaniilih«*, v: CSS 30 (1996), 229-231). Starosta moralnih teologov B. Häring pa razmišlja o možnostih reševanja posameznih primerov s pomočjo zahodne epikije in vzhodne oikonomije (prim. B. Häring, *Il coraggio di una svolta nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1997, 143-150), kar pa ni v skladu z gornjim pismom Kongregacije za verski nauk. Prim. G. Muraro, *I divorziati risposati*, Paoline, Milano 1994.

pastoralno ljubezen. Pomislimo samo na gibanje Vera in luč,²³ Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Slovenska malteška bolniška pomoč, različna romanja bolnikov in predvsem kvalitetni dvomesečnik Prijatelj, list prizadetih in njihovih prijateljev. Seveda pa je tudi vsaka župnija poklicana, da odgovori na pastoralne in druge potrebe družin s telesno ali duševno prizadetimi otroki.

7) *Pastorala enostarševskih družin*. Narašča tudi število enostarševskih družin. Podatki v Evropi kažejo, da je enostarševskih družin blizu tretjine vseh družin in da so v 90 % to materinske enostarševske družine. »V Sloveniji je enostarševskih družin manj in število ne dosega 20% vseh družin, med njimi pa je 15, 9% materinskih in 2, 5% očetovskih enostarševskih družin. Raziskave po svetu in tudi pri nas kažejo, da živijo enostarševske družine, in sicer zlasti materinske enostarševske družine, v najhujših razmerah, kar pomeni, da imajo v primerjavi z drugimi nižje dohodke na družinskega člana, manj trajnih dobrin, pa tudi ocena zadovoljnosti z lastnim življenjem je nižja kot pri ljudeh, ki živijo v drugačnih oblikah družin.«²⁴ Pastoralna Cerkev mora upoštevati to posebnost in s pozornostjo spremljati enostarševske družine.

8) *Pastorala zakonskih parov brez otrok*. Gre za poseben problem, saj je vsak mlad par naravnano k pričakovanju otrok in je prav otrok eno od bistev poroke in izpolnitev želje vsakega normalnega zakonskega para. Problem rodnosti danes nekateri rešujejo z metodami, ki niso vedno v skladu s cerkvenimi pogledi. Prav je, da Cerkev tudi takim parom ponudi svoje spremljanje in jim pomaga, da sprejmejo svoj položaj in zaživijo sebi lastno duhovnost. Gotovo se bo marsikateri par odločil tudi za posvojitev otrok.

9) *Pastorala ljudi brez družine*. Tu ne mislimo na tiste, ki so se odločili za samskost »zaradi nebeškega kraljestva« (Mt 19,12), marveč na tiste, ki so kratko in malo ostali sami. Strinjamo se s Theodorjem Bovetom, da je možna smiselna izpolnitev samskega stanu, tudi če si ga kdo v mladosti ni želel ali izbral. Tudi za tega velja, da si lahko najde pozitivno rešitev, če zavestno prevzame nase svoj samski stan z njegovimi prav posebnimi možnostmi, drugačnimi kakor v zakonu. Tudi samski stan je »polnoveljavna oblika življenja, tako moškega in ženske«,²⁵ saj ni temeljno vprašanje uresničitve samega sebe poročenost ali samskost, marveč ljubezen in bogovšečna izraba svojega življenja. »Zaradi njihovih konkretnih življenjskih razmer, ki si jih mnogokrat niso sami izbrali, se mi zdijo posebno blizu Kristusovemu srcu in posebno vredni naklonjenosti in dejavne skrbi Cerkev in njenih pastirjev« (FC 85,1).

10) *Pastorala vdov in vdovcev*. Vsa zgodovina Cerkev je zaznamovana s svetimi vdovami in vdovci; med njimi so kar številni zaslužili čast oltarja. Nekateri se odločajo za drugo poroko, drugi morda za posvečeno samskost, večina pa jih ostane samih, in prav ti zaslužijo, da smo na njihovo posebnost v

²³ Prim. J. Babič, *Razsežnost gibanja Vera in luč v Sloveniji*, diplomska naloga, Maribor 1997.

²⁴ T. Rene, n. d., 20-21.

²⁵ T. Bovet, *Mladi, seks, ljubezen*, MD, Celje 1977, 89. Tistim, ki si niso našli partnerja in bi se radi poročili, pomaga ženitovanjska posredovalnica Novo upanje pri družinskem centru Betanija v Ljubljani.

Cerkvi tudi pozorni. Nekateri postanejo odlični pastoralni sodelavci.²⁶ Za pravkar odvozele in druge žalujoče skrbi Skupina za pomoč žalujočim pri družinskem centru Betanija v Ljubljani.

3. Strukture in nosilci družinske pastorale

Za zagotovo družinske pastorale so nujne določene pastoralne strukture, ki jih zahtevajo tudi cerkveni dokumenti. »Vsak načrt organske pastorale mora na vseh ravneh brezpogojno vključevati tudi družinsko pastoralo« (FC 70,2). To velja za vesoljno, krajevno in »župnijsko« Cerkev.

a) Slovenski, škofijski, dekanijski in župnijski pastoralni svet

Najvišja katoliška struktura za družinsko pastoralo je Papeški svet za družino, ki spremlja in animira družinsko pastoralo v katoliški Cerkvi. Občasno tudi izdaja dokumente o družinski pastorali.

Cerkev na Slovenskem ima Slovenski pastoralni svet, ki bi naj svetoval animiranje organske pastorale pri Slovenski škofovski konferenci, čeprav je pri SŠK tudi poseben Svet za družino oziroma za družinsko pastoralo. Vsaka škofija bi naj po istem vzoru imela pri Škofijskem pastoralnem svetu ustrezno delujoče in odgovorno telo ali komisijo za pastoralo zakona in družine. Po isti logiki bi naj ustanavljali pri dekanijem in župnijskem pastoralnem svetu ustrezna telesa ali komisije za pastoralo zakona in družine, ki delujejo in so za pastoralo zakona in družine odgovorne. Družinska pastorala mora biti umeščena v organigram slovenskega, škofijskega, dekanijskega in župnijskega pastoralnega sveta.

Idealno bi bilo, če bi se najrazličnejša zakonska in družinska gibanja na župnijski, dekanijski, škofijski in slovenski ravni povezovala z gornjimi strukturami krajevnih Cerkev. Ker pa je organska zakonska in družinska pastorala šele v povojih, je pomembno upoštevati obdarjene posameznike zakonske in družinske pastorale, ki pa morajo v svoji ljubiteljski pastorali ohranjati cerkvenostno razsežnost. Treba se je varovati z ene strani sumničenja, z druge pa izoliranosti.

V prihodnje ne bo več mogoče prepuščati zakonske in družinske pastorale posameznikom, marveč jo bo treba vključiti v redno organsko pastoralo na Slovenskem po škofijah, dekanijah in župnijah.

b) Nosilci zakonske in družinske pastorale

Če je družina pot Cerkve, potem je nekaj samoumevnega, da kot cerkveno občestvo želi Cerkev biti nosilka zakonske in družinske pastorale. Kljub temu omenimo nekatere nosilce še posamično.

1) *Škofje in duhovniki.* Za zakonsko in družinsko pastoralo v škofiji je odgovoren predvsem škof, ki mora skrbeti »za ta odsek pastorale, ki mu

²⁶ Prim. I. Trobisch, *Ko ostaneš sam*, MD, Celje 1990.

nedvomno pripada prednostno mesto« (FC 73,1). Škof sam se mora zanimati za zakonsko in družinsko pastoralo, predvsem pa mora najti zanjo »osebje in sredstva«, ki mu »v različnih strukturah škofije pomagajo pri pastoralni službi v prid družin« (FC 73,1).

Škofom so prvi pomočniki v zakonski in družinski pastorali duhovniki in tisti diakoni, »ki naj bi bili določeni prav za to pastoralno dejavnost« (FC 73,2). Zato je Papeški svet za družino izdal tudi posebna navodila, ki zahtevajo pravočasno in temeljito pripravo za družinsko pastoralo.

2) *Redovniki in redovnice*. Papež poudarja, da poleg škofov, ki so jim najbližji sodelavci duhovniki in diakoni, tudi redovniki in redovnice in vsi Bogu posvečeni ljudje morejo dati svoj prispevek za družinski apostolat. »Posebno skrb bodo posvečevali otrokom, zlasti zapuščenim, nezaželenim, osirotelim, revnim in prizadetim« (FC 74,2).

3) *Družina*. Glavni nosilci zakonske in družinske pastore so zakonci in družinski člani sami, saj so prejeli za to pastoralno skrb posebno milost v zakramentu zakona. To poslanstvo pa je seveda treba postaviti v službo graditve Cerkve in Božjega kraljestva v zgodovini. »S sklenitvijo zakona med krščenimi, ki je povzdignjena k dostojanstvu zakramenta, izroča Kristus krščanskim zakoncem posebno poslanstvo za apostolat, ko jih pošilja kot delavce v svoj vinograd in še prav posebej v to področje družinske pastore« (FC 71,1).

Krščanski zakonci izvršujejo zakonsko in družinsko pastoralo najprej v svoji družini in tudi z apostolatom drugih družin na splošno in tudi v različnih cerkvenih občestvih, skupinah in gibanjih, »ki se iz različnih razlogov na različnih ravneh in na mnogotere načine ukvarjajo z družinsko pastoralo« (FC 72,1). Prav je, da se krščanski zakonci vključujejo tudi v druga, necerkvena združenja, ki se trudijo ohranjati zdrave etične in kulturne vrednote naroda, ki skrbijo za razvoj človeške osebe, za zdravstveno, pravno in socialno varstvo mater in otrok, za uvedbo pravičnih zakonov, ki pospešujejo pravičen družbeni red na narodni in mednarodni ravni, ki sodelujejo s šolo in drugimi ustanovami, ki dopolnjujejo vzgojo otrok in še za druge podobne cilje (prim. FC 72).

4) *Strokovnjaki*. Strukturna zakonska in družinska pastorela zahteva poleg škofov, duhovnikov, diakonov, redovnikov, redovnic in zakonskih parov tudi usposobljene strokovnjake iz vseh gornjih in laičkih vrst (prim. FC 75). Nekateri od njih bodo lahko redno in poklicno zaposleni predvsem v zakonskih in družinskih posvetovalnicah, drugi pa bolj ljubiteljsko in dobrovoljno. Pomembno je, da na teh področjih (svetovalnem, pravnem, psihološkem itd.) tudi Cerkev računa s stroko in s kvalifikacijo. Premalo je dobra volja in prepoceni recepti.

Usposabljanje za zakonsko in družinsko pastoralo bo potrebovalo še več časa in več programov na teološki fakulteti in tudi v drugih cerkvenih izobraževalnih programih.

Sklep

Cerkev se je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru še posebej odločila, da bo s posebno skrbjo pospeševala pastoralo zakona in družine. Pokoncilski dokumenti to naravnost samo pospešujejo. Papeževa trditev, da je »družina

pot Cerkve«, pomeni, da želi Cerkev zavestno na vseh ravneh spremljati zakon in družino. Če hoče Cerkev uresničevati trditev, da je »družina pot Cerkve«, mora biti samokritična in pogumna v celostni pastoralni zakona in družine. S tem lahko največ prispeva k »omiki ljubezni« (PD 13).

V Cerkvi na Slovenskem se je v zadnjih desetletjih v to nakazano smer že marsikaj naredilo, predvsem glede daljne in neposredne priprave na zakon, ni pa še našla pravega načina in pravih poti za bližnjo pripravo predzakonskih parov na zakon. Doslej se je z zakonci delalo predvsem ljubiteljsko, s starši zaradi veroučencev.

V novih, za pastoralno zahtevnejših razmerah se vedno bolj jasni spoznanje, da moramo predvsem delati v smeri celostne in organske družinske pastorale - predzakonske, zakonske in družinske -, da moramo v duhu cerkvenih dokumentov ljudem pomagati, da bodo hodili svojo pot, predvsem predzakonsko in s posebno pozornostjo do mlajših zakoncev, ki še posebej potrebujejo pastoralno spremljanje, pa tudi družine v vseh drugih obdobjih življenja in v najrazličnejših družinskih pojavnih oblikah. Poenotena struktura predzakonske, zakonske in družinske pastorale v vsej slovenski metropoliji in načrtno usposabljanje nosilcev pastorale bi prispevala k ozdravitvi slovenske družine in slovenskega naroda.

Povzetek: Vinko Škafar OFM^{Cap}, Družina - pot Cerkve

Papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Redemptor hominis* postavil načelo, da je »človek pot Cerkve« (RH 14). V *Pismu družinam* v mednarodnem letu družine, leta 1994, pa papež gornje načelo razširja s trditvijo, da je tudi »družina pot Cerkve« (PD 2), in s tem nakazuje pomembnost poglobljanja teologije zakramenta zakona in pastoralnega zavzemanja za zakonce in družino v luči Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in pokoncilskih dokumentov. Razprava *Družina pot Cerkve* je razdeljena na tri dele: 1. Načela cerkvenega delovanja za zakon in družino; 2. Celostna pastoralna zakona in družine in 3. Strukture in nosilci družinske pastorale.

Summary: Vinko Škafar OFM^{Cap}, Family - the Path of the Church

In his encyclical *Redemptor hominis* pope John Paul II set up the principle that »man is the path of the Church« (RH 14) and in his *Letter to the Families* in the International Family Year 1994 he extended the said principle by stating that also »the family is the path of the Church« (PD 2). Thereby he demonstrated how important it is to reinforce the theology of the marriage sacrament and pastoral endeavours concerning married couples and families in the light of the Second Vatican Council and of post-council documents. The present treatise is divided into four sections: 1. Sacramental significance of marriage. 2. Principles of church activity concerning marriage and family. 3. Integral pastoral work directed to married couples and families. 4. Structures of family pastoral work and those responsible for it.

Drago Ocvirk

Kultura v misli Janeza Pavla II.

»Vera, ki bi se postavljala na obrobje tega, kar je človeško, torej tega, kar je kultura, bi bila vera, ki ne bi odsevala popolnosti tega, kar razodeva Božja beseda; bila bi vera brez glave, še slabše, bila bi vera, ki bi samo sebe uničevala« (Janez Pavel II.).¹

Kriza je beseda, ki ni več le modni pojav, ampak vse bolj jasno postaja, da nekaj res škripa. Doslej je bil govor o gospodarski krizi, krizi političnega sistema, ekološki krizi, pa tudi o krizi krščanstva ipd. Do nedavna je vladalo prepričanje, da gre za omejene pojave, ki se bodo dali rešiti brez večjih težav, medtem ko je sistem dober. Danes pa je vse več poznavalcev, ki govorijo o globalni krizi, o krizi kulture. Posamezna krizna področja od gospodarstva do religije postanejo tako simptomi globljih tektonskih premikov, kar pomeni, da se majejo sami temelji zahodne kulture. Da se taki potresi ne najavijo vnaprej in da skoraj vse presenetijo, smo doživeli ob zlomu komunizma konec 80-ih let. Vse več je zahtev po radikalnih spremembah v miselnosti, proizvodnji, ekonomiji, družbenih odnosih in povsod drugod, če hočemo preprečiti sicer neizogibni zlom zahodne civilizacije.

Med upoštevanja vrednimi glasovi o današnjem stanju kulture je tudi francoski filozof in zgodovinar znanosti Pierre Thuillier. V enem svojih zadnjih del - *La Grande Implosion*² (*Veliko sesutje*) - je pogledal na našo civilizacijo iz prihodnosti, da bi odkril, zakaj je nenadoma propadla. Tako je leta 2081 skupina zgodovinarjev, humanistov in pesnikov začela raziskovati, zakaj se je zahodna civilizacija leta 2002 nepričakovano in bliskovito sesula. Tak pristop ne odvzame Thuillierjevemu razmišljanju ne teže ne resnosti, hkrati pa mu omogoča temeljito kulturološko analizo naše civilizacije v njeni rasti vse od prvih začetkov v 12. stoletju. Skupina raziskovalcev odkrije, da je bilo večstoletno absolutiziranje razuma, ki je rakavo razkrojil vse druge neobhodno potrebne poetične ali duhovne nosilce kulture, razlog za to sesutje. Izkazalo se je, da drži

¹ Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, v: *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995, 44.

² P. Thuillier, *La Grande Implosion*, Fayard, Paris 1995.

Meyersonova misel, ki jo je izrekel leta 1925: »Razum more le na en način razložiti, kar ne prihaja od njega, tako namreč, da tisto v celoti uniči.«³

Razum, ki ga je razvila in uveljavila zahodna civilizacija, jo je na koncu uničil, je Thuillierjeva diagnoza. Seveda ne gre pri tem za nikakršen primarni antiracionalizem, ampak za odkrivanje zapletenosti in večrazsežnosti kulture, za katero je bil določen tip razuma slep in jo je pohodil, s tem pa je spodkopal okolje, ki ga je spočelo in omogočalo. »Družba je splošen odnos med ljudmi, nekakšno 'metafizično bitje', ki se razblini, kakor hitro so uničeni miti (...). Gledano s tega zornega kota, je bilo stanje zelo zaskrbljujoče. André Malraux je tako opisal poraz modernih: 'Racionalizem, omejen z lastnimi mejami, ni nikjer uspel ustvariti tip človeka, ki bi nasledil krščanskega, niti takega krščanskega človeka, ki je veliko nižji od svetnika ali viteza.' Ustvariti kak tip človeka dejansko zahteva, da ustvarimo določeno imaginarno, to se pravi idealne in močne podobe, ki spodbujajo in usmerjajo. Brez takih podob, brez njihovih simbolnih energij družba hira. 'Toda tu je eno od odločilnih dejstev našega stoletja,' je še ugotavljal Malraux (...), 'civilizacija strojev in znanosti, najmočnejša civilizacija, kar jih je svet poznal, ni bila sposobna ustvariti niti enega templja niti ene grobnice. In, kar je še bolj nenavadno, niti svojega lastnega imaginarnega.' No, nam se ni zdelo, da bi bila ta nezmožnost ustvariti imaginarno, tako 'nenavadna'. Razum, kakor so si ga zamišljali zahodni dogmatiki, je bil totalitaren in v bistvu razkrajajoč. Prenesel je namreč le prosojen jezik, to je tak, ki je logično urejen, spoznavno neoporečen, objektivno preverljiv (in če mogoče tudi objektivno preverjen). Skratka, prenesel je le poetično izpraznjen jezik, brez duhovne vsebine.«⁴

Za človeka ni vseeno, v kaki kulturi živi, in tudi usoda vsega človeštva je odvisna od njegovih kultur. Tega dejstva se močno zaveda tudi papež, ki pogosto obravnava vprašanje kulture v zvezi s človekovo rastjo in razvojem posameznih ljudstev in vsega človeštva. Za človeka in s tem za kulturo se zanima iz antropološko-teoloških razlogov: »Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16). Ker kultura bistveno oblikuje človeka, mora biti čimbolj prežeta z evangelijem, da bi lahko vsak, ki se v njej rodi, si jo prisvaja in postaja v njej vedno bolj človek, slišal veselo oznanilo, ga sprejel in v njem ter iz njega živel. Danes ni nikjer takega prežemajočega odnosa med kulturo in evangelijem, zato papež spodbuja ali novo evangelizacijo v kulturah, ki so bile nekoč prežete z evangelijem, pa se je ta rodovitna vez pretrgala, ali inkulturacijo evangelija v kulturah, kjer takega prežemanja še ni bilo. Še zlasti išče pota in nakazuje možne smeri, kako bi naj premostili prepad med vero in kulturo in kako bi naj vera zopet postala kvas nove kulture, v kateri se lahko človek v celoti uresniči skladno z Božjim načrtom.

Ker je problematika kulture in vere ne le tema papeževega razmišljanja, temveč tudi njegovo obzorje, je razumljivo, da je ni mogoče zajeti v eni sami razpravi. Zato sem se odločil, da tukaj predstavim samo papeževo pojmovanje

³ Prim. P. Thuillier, n. d., 37.

⁴ P. Thuillier, n. d., 36.

kulture, medtem ko bom odnosu med vero in kulturo v papeževi misli posvetil drugo razpravo.⁵ Kako namreč pojmuje odnos med vero in kulturo, je odvisno od njegovega pojmovanja teh dveh stvarnosti. Njegovi pogledi na vero so znani in to ni predmet našega razmišljanja. Manj znano ali pa vsaj ne dovolj upoštevano je njegovo pojmovanje kulture, ki pa ga je dobro poznati, saj v marsičem osvetli papeževe usmeritve, stališča in dejanja. Še več, teologi, duhovniki in drugi, ki sodelujejo pri podajanju in oznanjevanju vere ter v življenju Cerkve in njenega poslanstva, lahko najdejo v papeževem pojmovanju kulture dragocene napotke za lastno razmišljanje in delovanje. Vsem po vrsti se namreč dogaja, da smo na kulturno ozemljenost krščanstva vse premalo pozorni in zlahka obtičimo v intimističnem in čustvenem pojmovanju krščanstva. Po tem pojmovanju je krščanstvo nad kulturo ali zunaj nje in nima ničesar z njo. S takim svetobežnim pojmovanjem krščanstva dodatno podlegamo moderni miselnosti, ki je krščanstvo porinila v zasebnost in površnost ter mu odreka pravico do javnosti in do oblikovanja kulturnih temeljev družbe. Kadar odmislimo neizogibno kulturno razsežnost krščanstva, smo podobni ljudem, ki dajejo svetilko pod mernik in mečejo kvas proč namesto v testo.

Magna carta papeževe misli o kulturi je *Govor v Unesco* dne 2. junija 1980 (U). Ta govor je »nedvomno zgodovinskega pomena in je verjetno najboljši, kar jih je imel doslej. Papež govori tukaj kot humanist širokih obzorij, kot človek globokih zgodovinskih izkušenj, ki jih črpa iz boleče preteklosti poljskega naroda, kot kristjan, ki veruje, da je v človeku dobrota močnejša od zla, kot voditelj, ki zastavlja vso svojo moralno oblast za mirno in bratsko prihodnost človeštva.«⁶ Na temeljih, ki jih je papež postavil v tem govoru, razvija vse do danes različne vidike in razsežnosti kulture, ki so tako ali drugače povezani z vero. Zato bom kar nekaj papeževih pogledov na kulturo kot človekovo duhovno-materialno območje vzel iz tega govora in jih dopolnil z drugimi dokumenti.⁷ V prvem delu razprave pokažem, kako je kultura človekov nepre-sežen svet, v katerem se človek presega. V tem svetu sta duh in telo povezana v eno, zato je papežu tuj vsak dualizem. O tem govori drugi del. Papež opozarja tudi na vlogo in pomen posameznih (narodnih) kultur in o tem je beseda v tretjem delu. Nazadnje še spregovorim o nenavadni pojmovni zvezi: kultura

⁵ Na tečaju sem imel predavanje z naslovom *Kultura - pot evangelizacije v misli Janeza Pavla II.* Ker je predavanje predolgo, da bi ga objavil kot eno samo razpravo in prekratko za dve, sem vso snov še enkrat predelal in dopolnil, tako da sta nastali dve samostojni razpravi, ki vsaka upošteva en vidik papeževe misli, obenem pa obe skupaj ustrezata temi in naslovu predavanja na velikonočnem teološkem tečaju 1997. Druga razprava *Ustvarjalni odnos med vero in kulturo* bo objavljena v BV leta 1998.

⁶ F. Rode, *Uvodna beseda*, v: Janez Pavel II., *Govor v UNESCO*, CD 8, Ljubljana 1980, 3.

⁷ Kratice papeških dokumentov, ki jih navajam: (CA) *Apostolska spodbuda Cerkev v Afriki*, (EŽ) *Evangelij življenja*, (LJ) *Družbena in duhovna prenova slovenskega naroda*, (MB) *To je ura resnice za Evropo*, (NSK) *Nagovor udeležencem plenarnega zbora Papeškega sveta za kulturo 1997*, (OZN) *Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov*, (U) *Govor v UNESCO*.

smrti, ki jo je papež uporabil kot metaforo za zanikanje življenja, nekateri pa jo sedaj uporabljajo, da bi z njo vse povprek ožigosali moderno kulturo.

1. »Človek ne more shajati brez kulture« (U 6)

Človek je v Božjem stvarstvu ustvaril svoj svet, zgradbo, v kateri prebiva in zunaj katere ga ni. To vseobsegajočo zgradbo imenujemo kultura in »človek ne more shajati brez nje« (U 6), enako kakor tudi ne more shajati brez kruha, se pravi fizičnega sveta. Še več, ti dve razsežnosti človekovega bivanja se tako prepletata, da ju ni mogoče ločiti. »Smo namreč pred, da tako rečem,« pravi papež, »obširnim sistemom veznih posod: vprašanja kulture, znanosti in vzgoje niso v življenju narodov in v mednarodnih odnosih neodvisni od drugih vprašanj človeškega obstoja, npr. od vprašanja miru in lakote. Druge razsežnosti človekovega bivanja pogojujejo vprašanja kulture, prav tako pa tudi ta pogojujejo omenjene razsežnosti« (U 3). Kultura se zato razteza tako daleč kakor človek-družba-zgodovina in obratno. V tem smislu je kultura temeljna in univerzalna danost, kajti človeka in njegove družbe ni brez kulture.

Zdi se mi pomembno, da še nekoliko vztrajam pri kulturi kot temeljni danosti, saj se tega dejstva še vedno ne zavedamo dovolj. »Bistveni pomen kulture je (...) v tem, da je kultura značilnost človekovega življenja kot takega. Človek živi zares človeško življenje po zaslugi kulture. Človeško življenje je kultura v tem pomenu, da se človek po njej loči in razlikuje od vsega, kar še biva v vidnem svetu: človek ne more shajati brez kulture« (U 6). »Človek, ki je v vidnem svetu edini bitni (ontični) nosilec kulture, je tudi njen edini predmet in njen namen. Kultura je tisto, po čemer človek kot človek postaja bolj človek, 'je' bolj, ima več dostopa do 'bitja'« (U 7). Med posameznikom in kulturo je dejansko nekakšna ustvarjalna soodvisnost.

Posameznik postaja uresničen človek, če se rodi v območju kulture in ga vanjo uvajajo ljudje, ki so jo že osvojili in postali njeni nosilci. Človeški novorojenec je osebno še neuresničen človek in se v takega človeka more razviti le, če je z in med tistimi, ki so svojo osebnost že razpoznavno oblikovali in jo še naprej izpopolnjujejo v določeni kulturi.⁸ Primeri divjih otrok kažejo, da se v naravi zunaj kulture ni mogoče razvijati v človeka in postajati bolj človek. Leta 1920 so našli v Indiji dve deklici, ki sta skupaj z volčiči branili brlog, potem ko je bila volkulja ubita. Dveletna deklica je kmalu umrla, njena osemletna sestra Kamala pa je živela še deset let. Na dlaneh, komolcih in kolenih je imela močne podplate, bežala je pred dnevno svetlobo in odlično videla v temi. Po desetih mesecih v sirotišnici v Midnaporu se je naučila podajati roko, eno leto se je učila pokončne hoje in potrebovala je pet let, da se je naučila nekaj besed. Podoben primer je tudi Viktor, desetleten deček, ki so ga odkrili v Aveyronu (Francija) leta 1800. Tudi on se ni spoznal v ogledalu in je iskal, kdo se skriva za njim, ni razlikoval med smradom in dišavami, iz sebe je izdaval le kak krik. Zdravnik

⁸ Nobelovec W. Golding je v noveli *Gospodar muh* (*Lord of the flies*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1965) pokazal, kako tanka je kulturna mreža in se hitro raztrga pri otrocih, ki živijo sami brez odraslih.

Itard je napisal leta 1807 poročilo o Viktorjevem napredovanju. Fantič se je uspel skoncentrirati, mukoma je prebral in napisal nekaj besed, prebudil se mu je občutek ponosa in sramu. Več se ni dalo doseči, ker je otrok živel med živalmi, ko bi se moral akulturirati in socializirati. Vendar pa sta Viktor in Kamala dovolj napredovala, da ju ni bilo mogoče imeti za prirojeno zaostala otroka.⁹

Kultura omogoča uresničenje človeka, res pa je tudi, da kulture ni brez človeka. »Ta človek, ki se izraža in postavlja v kulturi in po njej, je enkratno, celovito in nedeljivo. Človek je hkrati podložnik-dolžnik in ustvarjalec kulture«¹⁰ (U 8). Kakor ni sprejemljiv pogled na človeka, ki vidi v njem samo naravno bitje brez kulture, tako tudi ne vzdržijo resnega premisleka determinizmi, za katere je človek samo sad določenih kulturnih dejavnosti, vplivov in sil. Človek ni nikoli v tolikšni meri »pridelek« ali »izdelek« kulture ali katere od njenih razsežnosti, da bi ne bil več samostojen, svoboden in odgovoren. Tako so npr. proizvodni odnosi »dragocen ključ« za razumevanje kulture in njenega razvoja, vendar pa se je marksizem motil, ker je iz njih delal »temeljni, bistveni ključ«. »Nobenega dvoma ni, da v človeških kulturah odsevajo različni sistemi proizvodnih odnosov, vendar pa na začetku kulture ni ta ali oni sistem, pač pa človek, ki živi v sistemu in ga sprejema ali ga skuša spremeniti. Kulture si ni mogoče zamisliti brez človeka kot subjekta in brez njegovega vplivanja in povzročanja. Človek je vedno temeljno dejstvo: človek je prvotno in osnovno dejstvo kulture« (U 8).

Za papeža je kultura usodnega pomena za človeka in njegovo vsestransko rast. Med kulturo in človekom vidi nekakšno kroženje ali vključevanje, kjer kultura kot okolje obdaja in omogoča človeka, človek pa jo v njej, iz nje in z njo (po)ustvarja. Papež tudi brez težav priznava, da je človek pogojen tako s celotno kulturo, ki ji pripada, kakor tudi z njenimi sestavinami. Vendar pa poudarja, da človeka ni mogoče skrciti na seštevek teh pogojev in da jih človek neskončno presega. Papež tako poveže v celoto kulturo in človeka, v celoto pa poveže tudi druga dva vidika človeškosti: telesnost in duhovnost. To dvojje ljudje pogosto ločujejo in zapadajo v eno ali drugo skrajnost, ko povečujejo duha in prezirajo telo, ali pa zanikajo duha in pobožanstvijo telo.

2. »Čudovita sinteza duha in telesa« (U 8)

Čeprav papež močno poudarja, da je človeškost stvaritev kulture in ne narave, pa nikakor ne zapade v manihejski dualizem, ki z gnusom odklanja človekovo telesnost, njegove fizične in biološke danosti. Človek ni nič manj *animal* (živo bitje) zato, ker je kulturno bitje, je le zelo drugače *animal* kakor druge živali. Človek, ki ga ima pred očmi papež in je zanj temelj vsega, je »človek, ki živi hkrati v območju materialnih vrednot in v obnebj duhovnih vrednot« (U 4). Ta papežev pogled na človeka je toliko bolj vreden pozornosti, ker se v določenih cerkvenih krogih vedno znova uveljavlja misel, da krščanstvo obsega duhovno področje, medtem ko z materialnim svetom nima nič skupnega. Toda, ali smo kristjani res občestvo dezinkarnirancev in poduhovljencev? Je takšno

⁹ Prim. L. Malson, *Les enfants sauvages*, Paris 1964.

¹⁰ V izvorniku: »Il est à la fois sujet et artisan de la culture.«

pojmovanje sploh združljivo z evangelijem? In nenazadnje, ali je kaj takega sploh mogoče?

Za papeža je kultura čudovita sinteza duha in telesa, ker je njen temelj »človek vedno v svoji celovitosti: v neokrnjeni celoti svoje duhovne in materialne subjektivnosti. Če je razlikovanje med duhovno in materialno kulturo upravičeno glede na naravo in vsebino izdelkov, v kateri se kultura javlja, pa moramo hkrati ugotoviti, da na eni strani dela materialne kulture vedno kažejo neko 'poduhovljenje' materije, podreditev materialne prvine človekovim duhovnim močem, se pravi njegovemu razumu in volji, - in da na drugi strani dela duhovne kulture na poseben način izražajo 'materializacijo' duha, utelešenje duhovnega. Pri kulturnih delih se zdi, da je ta dvojna značilnost enako prvobitna in enako stalna. V tem je pač (...) zadosten temelj, da kulturi - pristno človeškemu sistemu, čudoviti sintezi duha in telesa - ne bomo pripisovali vnaprejšnjih ločevanj ali nasprotij. Naj gre za absolutizacijo materije v zgradbi človeškega subjekta ali, nasprotno, za absolutizacijo duha v tej isti zgradbi, dejansko nobena od teh absolutizacij ne izraža resničnosti človeka in ne služi njegovi kulturi« (U 8).

Človek in njegova kultura sta čudovita sinteza duha in telesa, onstran ali samo duhovnega ali samo materialnega, onstran absolutizacije ali zanikanja enega ali drugega. Ker gleda papež tako celovito na človeka, tudi odločno poudarja, »da noben človek, nobena država in noben svetovni sistem ne more ostati brezbrizen pred 'geografijo lakote' in pred velikanskimi grožnjami, ki se bodo iz tega porodile, če se ne bosta bistveno in korenito spremenila celotna usmeritev gospodarske politike in še posebej razvrščanje naložb« (U 4). Zgrešil bi srž papeževe misli, in s tem tudi bistvo evangelija, kdor bi mislil, da je Cerkev čakalnica za nebesa, v katero se zatečejo tisti, ki jih je naporno življenje v svetu utrudilo ali razočaralo ali onemogočilo. Ne, Cerkev je preroški glas v človeštvu, ki nas opominja, da je človek neločljivo telesno in duhovno bitje in da je zato »vsakršna grožnja človekovim pravicam, najsi bo v okviru njegovih duhovnih ali pa materialnih dobrin, nasilje zoper človeka« (U 4). Cerkev ne sme in ne more biti tiho pred materialnimi stiskami milijonov ljudi, pa če je to vseč raznim oblastnikom, mogotcem in njihovim idejnim zagovornikom ali ne. Tudi ko gre za materialne dobrine, gre za enega od temeljnih pogojev za celotno človekovo rast; in tudi reševanje teh problemov je neločljivo povezano s kulturo.

Če ne pozabimo, da je človekov svet »sistem veznih posod«, potem bomo brez težav razumeli, zakaj papež ne more govoriti o kulturi, evangelizaciji in inkulturaciji, ne da bi v isti sapi obravnaval tudi materialno plat našega življenja bodisi pod vidikom problemov preživetja bodisi pod vidikom dosežkov tehnološkega napredka. V apostolski spodbudi *Cerkev v Afriki*¹¹ je pretresljiva njegova primerjava Afrike s človekom, ki je šel iz Jeruzalema v Jeriho in »je padel med razbojnike. Ti so ga slekli, pretepli, pustili na pol mrtvega in odšli« (Lk 10,30-37). »Afrika je celina, kjer številni ljudje - moški in ženske, otroci in mladi - kakor da ležijo ob cesti bolni, ranjeni, nebogljeni, obrobni in zapuščeni. Vsi zelo potrebujejo usmiljene Samarijane, da jim priskočijo na pomoč. Kar se mene tiče, močno želim, da Cerkev nadaljuje svoje potrpežljivo in vztrajno delo usmiljene-

¹¹ Jean-Paul II., *Ecclesia in Africa*, Vatican, 1996.

ga Samarijana» (CA 41). Ob tej prisposobi bi bila vsaka tako imenovana duhovna razlaga papeževe misli čisto navadno nerazumevanje in izdaja njegove misli. To je očitno tudi ob novi podobi Cerkve kot Božje družine, ki so jo predlagali škofje na afriški sinodi, papež pa jo je vzel za svojo: »Cerkev - Božja družina - ta podoba poudarja pozornost do drugega, solidarnost, toplino odnosov, sprejem, dialog in zaupanje. Nova evangelizacija si bo prizadevala graditi Cerkev-družino tako, da bo izključevala vsak etnocentrizem in pretiran partikularizem, da bo delala za spravo in resnično občestvo med različnimi ljudstvi, pospeševala solidarnost in izmenjavo osebja in dobrin med krajevnimi Cerkvami, pri tem pa ne bo upoštevala neupravičenih etničnih pomislekov« (CA 63).

V analizah sodobnega sveta, h kateremu pošilja Odrešenik svojo Cerkev, da nadaljuje njegovo poslanstvo, zajame papež, ko razmišlja o kulturi, vsa področja, tudi gospodarsko. Svetovni gospodarski nered ni razpolovil le sveta na bogati sever in revni jug, temveč tudi posamezne družbe, kjer manjšina bogati, večina pa postaja vedno bolj siromašna. Tudi Slovenija ni ušla tej razklanosti med bogatimi in revnimi! V takih krivičnih svetovnih in družbenih razmerah je velika nevarnost, da zopet »podležemo pošastni blaznosti kolektivnega zla, ki je zmerom pripravljeno uporabiti materialne sile v pokončevalnem boju ljudi proti ljudem, narodov proti narodom« (U 4). Ob petdeseti obletnici Združenih narodov¹² je papež odločno obsodil utilitarizem, ki ima za moralno to, kar je koristno. Tak nauk »ogroža svobodo posameznika in narodov in ovira graditev resnične kulture svobode« (OZN 13), saj je vir nacionalizmov in gospodarskega svetovnega nerada, ker si veliki in močni privoščijo, kar je njim v prid, ne glede na pravičnost in solidarnost. »Da, spoštovane gospe in gospodje! Mednarodno ekonomsko prizorišče potrebuje etiko solidarnosti, če želimo, da bi prihodnost človeštva zaznamovale soudeležnost, gospodarska rast in pravična delitev dobrin. (...) Ko milijoni trpijo zaradi revščine, ki pomeni hkrati lakoto, podhranjenost, bolezni, nepismenost in ponižanje, se moramo najprej zavedati, da nima nihče pravice izrabljati drugega za lastno korist. Predvsem pa se moramo zopet zavezati k tisti solidarnosti, ki drugim omogoča, da v vsakokratnih okoliščinah svojega gospodarskega in političnega življenja uresničujejo tisto ustvarjalnost, ki je razpoznavno znamenje človeške osebe in resnični vir blaginje narodov v današnjem svetu« (OZN 13).

V papeževi misli o kulturi je vredno biti pozoren na to povezanost duhovnega in telesnega in na poudarjanje, da ima kultura tako duhovno kot materialno sestavino in da sta druga od druge odvisni. Tako pojmovanje kulture je tako antropološko kot teološko utemeljeno - pomislimo v teologiji samo na vero v stvarjenje, učlovečenje in vstajenje mesa - in zato tudi presega ustaljene predsodke in škodljive miselne vzorce, ki so med usodnimi vzroki duhovne in/ali materialne bede. Dolgoročno pa ta neuravnovešenost tako ali tako spodnese tisto vrsto enostranskega blagostanja, ki ni upoštevalo drugega. Tudi med duhom in telesom je krožno vplivanje, tako da drug drugega gradita ali pa

¹² Janez Pavel II., *Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov*, v: CD 67, Družina, Ljubljana 1996.

rušita, da je napredek enega tudi napredek drugega in propadanje enega tudi propadanje drugega.

Kakor ni na svetu abstraktnega Človeka, ampak so vedno samo enkratni in konkretni ljudje, tako so na svetu vedno samo enkratne in konkretne kulture, na podlagi katerih lahko govorimo o Kulturi na splošno. Splošnost kulturnega pojava in edinost duha in telesa v njem srečamo v vsaki posamezni kulturi, zato so v papeževih očeh vse te posamezne kulture še kako pomembne in vredne pozornosti.

3. »Lasten jezik in kultura - temeljna duhovna 'suverenost'« (OZN 8)

Tretji nadvse pomemben vidik papeževega pojmovanja kulture se nanaša na dejstvo, da splošne in ene same kulture ni, marveč je vedno in povsod samo določena, konkretna, omejena kultura. V njej in samo v njej lahko postaja človek vedno bolj človek. Barbari, primitivci, prijazni divjaki ali kar je še podobnih oznak za ljudi, ki so drugačni od nas in naše skupnosti, niso brez kulture ali civilizacije, ampak živijo v drugačni kulturi in civilizaciji. Če je namreč kultura osnovna resničnost, brez katere ni človeka in njegove družbe, pa je treba takoj dodati, da se ta vesoljnost uresničuje na neštete načine in v vedno novih oblikah, v določenih kulturah torej. Na tem področju je ustvarjalnost skoraj brez meja.¹³ Kdo bi mogel prešteti vse kulture, ki so bile, so in se še porajajo? Vse po vrsti so in še omogočajo svojim pripadnikom, da postajajo ljudje, čeprav različno in v izvorni izvedbi, a vendarle ljudje. Kljub temu pa je različnost kultur še vedno dejstvo, ki ga nekateri v imenu univerzalizma omalovažujejo ali celo zanikajo, drugi pa ga v imenu partikularizma poveljujejo, tako da ne vidijo nič več skupnega med kulturami.

Papež močno obžaluje, da ljudje še vedno ne znamo spoštovati kulturnih različnosti in z njimi bogatiti drug drugega: »Žal se svet še ni naučil, kako je treba živeti z različnostmi; na to so nas boleče spomnili nedavni dogodki na Balkanu in v Srednji Afriki. Dejstvo 'različnosti' in stvarnosti 'drugega/drugačnega' utegnejo ljudje včasih občutiti kot breme ali celo kot grožnjo. Kadar zgodovinske zamere povečujejo strah pred 'različnostjo' ali pa ga preko mere širijo brezvestneži s svojimi manipulacijami, lahko vodi do tega, da kdo 'drugemu' zanika celo njegovo človeško naravo (humanity). Posledica tega je, da so ljudje potegnjeni v sklenjen krog nasilja, ki ne prizanaša nikomur, niti otrokom« (OZN 9).

Dejansko so vse kulture v službi človeka, ga omogočajo in dajejo smisel njegovemu življenju. Prav v tem je »eden od razlogov za spoštovanje, ki ga dolgujemo vsaki kulturi in vsakemu narodu: vsaka kultura je prizadevanje poglobiti se v skrivnost sveta in še posebej v skrivnost človeške osebe; je način

¹³ Lévy Strauss uporablja v svoji *Anthropologie structurale* (Paris 1958) metaforo igre kart, da bi z njo pokazal na odnos med univerzalnostjo Kulture in partikularnostjo kultur. Kakor lahko namreč kvartopirec znotraj pravil igre in naključnih kart, ki so mu prišle v roko, ustvarjalno odigra novo in izvirno partijo, tako je tudi vsaka posamezna kultura enkratna in neponovljiva izvedba Kulture v okviru določenih pravil in naključnih danosti.

izražanja presežne (transcendent) razsežnosti človeškega življenja. Srčika vsake kulture je njen pristop do največje od vseh skrivnosti - do skrivnosti Boga« (OZN 9). Vsaka kultura je tako tudi nekakšno okno, ki omogoča človeku pogled čez ta svet, na tistega, ki vse omogoča, vse daje in vse ohranja pri življenju. Ta dobrotni vir življenja si posamezne kulture različno predstavljajo, mu dajejo različne podobe in imena, čeprav je onstran vseh predstav, podob in imen. »Ob tem lahko vidimo, kako pomembno je zagotoviti osnovno pravico do verske svobode in svobode vesti kot temeljnih kamnov zgradbe človekovih pravic in temelja vsake resnične svobodne družbe. Nikomur ni dovoljeno zatirati teh pravic z uporabo prisile, s katero bi hotel komu vsiljevati odgovor na skrivnost človeka« (OZN 10). Zavračanje ali celo zatiranje različnosti kultur je vse obsodbe vredno, kajti s tem tudi zavračamo »možnosti, da bi raziskovali globine skrivnosti človeškega življenja«. Vsaka kultura nas lahko namreč kaj nauči o tej ali oni razsežnosti te zapletene resničnosti (prim. OZN 10). Zato je papež zelo naklonjen različnosti kultur: »Tako lahko postane tista 'različnost', ki se nekaterim zdi tako nevarna, vir globljega razumevanja skrivnosti človeškega bivanja« (OZN 10).

Človek, ki ima tak odnos do kultur in njihove različnosti, ima nujno pozitiven odnos do naroda, pa naj bo ta že konstituiran v nacijo s svojo državo (npr. Slovenci v Sloveniji) ali samo etnična skupina v večnarodni državi (npr. Slovenci v Avstroogrski), ali pa zgolj narodna manjšina v kaki nacionalni državi (npr. Slovenci v Italiji). Zanimivo je, da papež ves čas svojega delovanja močno poudarja pomen in vlogo naroda in narodne kulture za človekovo rast in se ne meni za kritike samooklicanih naprednih intelektualcev iz komunistično-internacionalističnega in liberalno-tržnega tabora. Za ti dve ideologiji je namreč narod s svojo lastno kulturo ostanek preteklosti, ki bo nujno presežen za ene v komunističnem svetu za druge v globalni civilizaciji. V resnici pa je komunistični internacionalizem le krinka, s katero je bila na osvajalnem pohodu rusifikacija v nekdanji SZ in njenih satelitih, v Jugoslaviji pa srbizacija, v večnacionalni Kitajski kitajščina. Liberalni ekonomizem pa hoče ustvariti človeka, ki bo v službi gospodarskih interesov. Zato v zadnjem času kar nekaj avtorjev prepričuje javnost, da bo naslednje stoletje, stoletje »vojn med kulturami« in »trka civilizacij«.¹⁴

Tako bi se spopadle z zahodno moderno civilizacijo, ki jo imajo internacionalisti za napredno, tradicionalne civilizacije, ki jih imajo za primitivne in preživele. Med slednje uvrščajo vse, kar ni po njihovem okusu: konfucijanska, japonska, islamska, hindujska, slovansko-pravoslavna, latino-ameriška in morda afriška civilizacija. Vendar pa ti avtorji vse preveč poenostavljeno gledajo na civilizacije in odnose med njimi ter pozabljajo na vzajemne vplive, spreminjanja in nepredvidljivost teh odnosov.¹⁵ Zato so v službi tistih, ki želijo podrediti človeštvo zgolj ekonomskim interesom. Liberalno-tržna ideologija namreč trdi, da je gospodarski uspeh odvisen bolj od tega, koliko določeno kulturo onemo-

¹⁴ Prim. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

¹⁵ Prim. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1991.

gočimo in ne toliko od prilagajanja gospodarstva krajevni kulturi. »Sovražnik napredka je ljudstvo, njegova izročila, njegovo mračnjaštvo, njegov egoizem. Ovira, ki jo je treba preskočiti, je dejanska družba, zato povečujejo njen temelj: danes je to 'civilna družba', včeraj nacija, predvčerajšnjim proletariat.«¹⁶ Tak odnos do narodne kulture imajo tudi naši liberalci in so zaradi gospodarskih interesov pripravljeni prodati katerikoli narodno-kulturni interes komurkoli. Prav je, da smo pri tem katoličani še kako previdni in še bolj kakor doslej prisluhnemo papežu tudi na tem področju.

Čisto drugače razmišlja papež, njegova analiza temelji na dobri antropologiji in teologiji človekovih pravic, ki povezuje vesoljnost in partikularnost v rodovitni napetosti, medtem ko z vidika razrednega boja ali prostega trga ni vrednota človek niti narod in ne njegova kultura. Danes smo razpeti med vedno večjo globalizacijo, ki vse uniformizira, in potrebo po identiteti in lastni osebnosti. V svetovni vasi postaja vse brezimno, brezobrazno, anonimno, vseeno; človek se ne more več spoznati, dojeti, identificirati. Brez podobe, obraza pa človek ni človek. Zato spremlja proces globalizacije tudi proces določanja, oblikovanja, iskanja lastne podobe. Pri tem procesu (p)osebnošnega oblikovanja pa ima nenadomestljivo vlogo narodna kultura. Brez nje človeka preprosto ne bi bilo, saj neke univerzalne, edine in obče kulture ni. Da bi zaščitil človeka, predlaga papež, da bi razglasili listino pravic narodov, s katero bi preprečevali kršenje njihovih pravic. In to zato, ker niso »'pravice narodov' nič drugega kot 'človekove pravice', le da se uresničujejo na čisto posebni ravni skupnostnega življenja« (OZN 8).

Osnova vseh narodovih pravic je pravica do obstoja, saj, če te ni, ni mogoče govoriti o drugih. Ta pravica pa »razumljivo obsega tudi uresničevanje pravice do lastnega jezika in kulture. Po tem dvojem ljudstvo izraža in krepi to, kar bi jaz imenoval temeljno duhovno 'suverenost'. Zgodovina kaže, da je v skrajnih okoliščinah (takšne so nastale npr. v deželi, kjer sem bil rojen) prav kultura tista, ki omogoča narodu, da preživi izgubo politične in gospodarske neodvisnosti« (OZN 8). Nobenega dvoma ni, da bi te papeževe besede lahko podpisali tudi Slovenci. Povsem logično pa je, da papež nadgradi svoje razmišljanje o pravicah naroda tudi z njegovimi dolžnostmi. Te seveda zavezujejo večinski narod najprej k temu, da spoštuje pravice narodnih manjšin. Prav tako pa je vsak narod zavezan vsej mednarodni skupnosti in ima do nje določene obveznosti. »Najpomembnejša med njimi je gotovo dolžnost živeti v duhu miru, spoštovanja in solidarnosti z drugimi narodi. Uresničevanje pravic narodov mora iti vstric s priznavanjem in izpolnjevanjem njihovih dolžnosti; tako se pospešuje rodovitna 'izmenjava darov' in to krepi enotnost vsega človeštva« (OZN 8).

Papež se zaveda, da so - tako kakor povsod - tudi na narodnem področju možne skrajnosti, zato skrbno razlikuje med nacionalizmom, »ki uči prezir do drugih narodov in kultur,« in domoljubjem, »ki je prava ljubezen do lastne dežele. Pravo domoljubje nikoli ne skuša pospeševati blaginje lastnega naroda na račun drugih. Kajti končno bi to škodovalo tudi lastnemu narodu: krivično

¹⁶ J.-F. Bayart, *La Réinvention du capitalisme*, Karthala, Paris 1993, 7; prim. O. Mongin, *A qui profite la grille culturaliste?*, v: *Esprit* 4 (1996), 34.

ravnanje škoduje obema, napadalcu in žrtvi. Tako je nacionalizem (...) pravo nasprotje resničnega patriotizma« (OZN 11). Papež si ne zapira oči pred danes dokaj pogostim pojavom, ko nacionalizem marsikje utemeljujejo z religijo in predstavljajo nacionalistične zahteve kot verske, če ne že kar kot Božje.

Kljub nacionalističnim in fundamentalističnim stranpotom se papež ne pusti zapeljati ideološkim sirenam o trku civilizacij, ampak nasprotno spodbuja dejavnosti in ustanove, ki naj krepijo zavest, da smo »nekakšna družina narodov. Pojem 'družine' takoj napelje misel na nekaj, kar je več kot so zgolj funkcionalni odnosi ali zблиževanje interesov. Družina je po naravi skupnost, ki temelji na vzajemnem zaupanju, vzajemni podpori in iskrenem spoštovanju. V pristni družini tisti, ki je močan, ne gospoduje drugim; nasprotno, slabotnejši člani so prav zaradi svoje šibkosti toliko bolj dobrodošli in deležni pomoči. Ta čustva, povzdignjena na raven 'družine narodov', bi morala postati - v večji meri kot pa pravo - oblikovalec odnosov med narodi« (OZN 14). Prizadevanja v to smer so pogoj, da »bomo dosegli konec ne le 'vročih vojn' (z bitkami), temveč tudi 'hladnih vojn',« in da se bodo uresničila upravičena hrepenenja narodov po tem, »da bi 'bili' in tudi več 'veljali'« (OZN 15).

5. »'Kultura smrti'« (EŽ)

Besedo kultura so začeli uporabljati francoski razsvetljenci in se je potem razširila v druge dežele. V različnih okoliščinah so jo različno uporabljali, tako da je danes veliko teh zgodovinskih in družbenih usedlin v tej zato večpomenski besedi. Doslej smo se omejili le na antropološki pomen te besede v papeževi misli, ki pa je tudi neločljivo povezan z njegovo teologijo. Res pa je, da papež uporablja to besedo tudi v bolj ozkih pomenih kot npr. v elitističnem pomenu, kjer beseda pomeni ustvarjanje in dosežke umetniške elite v določeni družbi. Rabi jo tudi v zvezi s šolstvom, vzgojo in univerzitetnim izobraževanjem, to je, v humanističnem pomenu besede.¹⁷ Novo rabo in pomen je beseda kultura v papeževi misli dobila v povezavi z besedo smrt: »Kultura smrti«. Tako zvezo, ki je vedno v narekovajih (!) uporablja papež v okrožnici *Evangelij življenja*.¹⁸ Že to nakazuje, da ne rabi besede kultura ne v antropološkem ne teološkem pomenu, na kar smo bili doslej pozorni v tej razpravi.

Besedna zveza »kultura smrti« je takoj naletela na kritiko antropologov, saj so jo slišali ali odkrili brez narekovajev. Tako jo namreč uporabljajo vsakovrstni oznanjevalci papeškega nauka, ki so bolj papeški od papeža. Vse to pa vodi v pojmovno zmedo in nesmisle, ki zaslužijo upravičeno kritiko. Tako je npr. etnolog Denys Cuhe zapisal: »Tudi religijski slovar se ne izogne temu, ki se kaže kot jezikovni pojav, značilen za naš čas. Že katoliški teologi so v šestdesetih letih v duhu Drugega vatikanskega koncila ustvarili izraz 'inkulturacija'

¹⁷ Prim. Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, v: *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995. Opomba 16 tega dokumenta pojasnjuje: »Pojem kulture, ki ga rabi ta dokument, ima dvojno razsežnost: humanistično in družbeno-zgodovinsko«.

¹⁸ Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica Evangelij življenja*, CD 60, 12, 19, 21, 26, 28, 50, 64, 87, 95, 98, 100.

(po vzoru 'akulturacija'), ki ne pomeni, kakor bi kdo utegnil misliti, pospeševanje nekulture (v smislu nevednosti),¹⁹ temveč vključevanje evangelijskega sporočila v vsako od kultur, ki sestavljajo človeštvo. Teologi, ki odslej v celoti prisegajo na kulturni relativizem, hočejo s tem izrazom označiti dolžnost Cerkve, da spoštuje avtohtone kulture. Aprila 1995 je papež Janez Pavel II. objavil okrožnico *Evangelij življenja* o 'vrednosti in nedotakljivosti človeškega življenja'. V njej obtožuje v besednjaku, ki hoče biti moderen, to, kar imenuje 'kultura smrti', to je 'kultura, ki sili k splavljanju'. Neodvisno od dejstva, ki je sicer samo po sebi presenetljivo, da papež rabi izraz 'kultura smrti' samo v zvezi s splavom in ne v drugih primerih (npr. smrtna kazen), človek vidi, da gre tu za zlorabo jezika, ki vodi v nesmisel. Vsaka kultura je namreč v antropološkem pomenu besede globalno usmerjena v ustvarjanje življenja. Zato tudi hoče biti vsaka kultura določen odgovor na vprašanje smrti. Vsaka določi neko obliko odnosa živih do smrti in mrtvih in si prizadeva, da bi osmislila različne oblike, ki si jih lahko nadene smrt, kajti osmisliti smrt je osmisliti življenje. Zato je papeževa skovanka protislovná. Če bi ji že na vsak način hoteli najti kak pomen, potem bi morali skoraj vse človeške kulture označiti za 'kulture smrti'. Zelo redke so namreč človeške družbe, ki niso dopuščale in delale ene ali druge oblike splava in/ali detomora. Omenjeni primeri (...) kažejo, da nenadzorovana raba izraza kultura povzroča pojmovno zmedo.«²⁰

Papež uporablja izraz »kultura smrti« v narekovajih, ko razmišlja o tem, kako ohranjati in pospeševati življenje. »Na vse člane Cerkve, ki so ljudstvo življenja in za življenje, se obračam z navdse nujnim vabilom, da bi lahko skupaj dali našemu svetu nova znamenja upanja in delali na tem, da rasteta pravičnost in solidarnost ter se okrepi nova kultura človeškega življenja za izgradnjo pristne omike resnice in ljubezni« (EŽ 6). Vsaj šestkrat je izraz »kultura smrti« v povezavi z izrazom kultura življenja, ki pa ni vedno v narekovajih. Ko postavlja ti dve »kulturi« drugo proti drugi, poudarja, »da smo pred silnim in dramatičnim spopadom med zlim in dobrim, med smrtjo in življenjem, med 'kulturo smrti' in 'kulturo življenja'. Smo ne samo 'pred', ampak nujno 'sredi' takega spopada: vsi smo pritegnjeni in udeleženi z neizogibno odgovornostjo, da se brezpogojno odločamo v prid življenju« (EŽ 28).

Za boj v tem »silnem in dramatičnem spopadu«, ki pa seveda ni od danes in ga vse do ponovnega Kristusovega prihoda ne bomo končali, črpajo ljudje moč v Kristusovi krvi. Še več, »dejansko ne manjka vnaprejšnjih znamenj te zmage v naših družbah in kulturah, čeprav so tako močno označene s 'kulturo smrti'. Dali bi torej enostransko podobo, ki bi mogla zavesti k brezplodnemu malodušju, če naznanilu groženj življenju ne bi dodali predstavitev pozitivnih znamenj, ki delujejo v sedanjem položaju človeštva« (EŽ 26). Papež ne kliče k paniki, ampak želi prebuditi zavest in spodbuditi k delu za življenje, ali kakor pravi na več mestih: »Uresničiti kulturni preobrat.« Zato sta »nujno potrebna

¹⁹ Beseda *l'inculture* v francoščini pomeni nekulturnost, nevednost, ker pomeni beseda *in* v tej zvezi negacijo, ne pa predloga v (op. D. O.).

²⁰ D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La decouverte, Paris 1996, 97-98.

splošna mobilizacija vesti in skupno etično prizadevanje, da se udejanji velika strategija v prid življenja. Vsi skupaj moramo zgraditi novo kulturo življenja« (EŽ 95). Izraz »kultura smrti« dejansko označuje miselnost, ki postavlja koristljubje pred človekoljubje, posest stvari in oblasti pred človeka. Te miselnosti ni mogoče zaježiti drugače, kot da spremenimo življenjski slog in zaživimo v novem, ki bo dajal človeku isto veljavo in pomen kakor Bog Oče. Zato vsebuje »prenovljeni življenjski slog tudi prehod od ravnodušnosti k zavzemanju za drugega in od zavračanja drugega k sprejemanju drugega: drugi niso tekmeči, pred katerimi bi se bilo treba braniti, temveč bratje in sestre, s katerimi moramo biti solidarni; moramo jih ljubiti kot sami sebe; bogatijo nas s svojo navzočnostjo. Pri zbiranju sil za novo kulturo življenja se nihče ne sme imeti za izključenega« (EŽ 98).²¹

Ko papež uporablja izraz »kultura smrti« v narekovajih, ga uporablja kot metaforo za tisto, kar ogroža življenje. Ne gre torej za zlorabo antropološkega pojmovanja kulture, ki ga papež uporablja drugod in tudi v tej okrožnici. Prav v okviru antropološkega pojmovanja kulture vidi možnost za srečanje med kristjani in drugimi. Naroča namreč, da je treba poudarjati »antropološke razloge, ki utemeljujejo in podpirajo spoštovanje vsakega človeškega življenja. Ko bomo pomagali, da zasiže izvirna novost evangelija življenja, bomo tako pomagali vsem, da tudi v luči razuma in izkušnje odkrijejo, da krščansko sporočilo v polnosti razsvetli človeka in smisel njegovega bitja in žitja: našli bomo dragocene točke za srečanje in dialog tudi z neverujočimi, saj smo vsi dolžni prizadevati si, da vstane nova kultura življenja« (EŽ 82).

Antropološka kritika izraza »kultura smrti« velja pridigarjem apokalipse in Božje kazni, ki so ga iztrgali iz konteksta »evangelija življenja« in ga napolnili s svojo morbidno črnogledostjo. Ti so sprevrgli papeževo misel in njim velja tudi kritika pisatelja Frédéricica Boyera v katoliškem dnevniku *La Croix*: »Naš boj ni med 'kulturo smrti' in 'kulturo življenja'. Boj vere more biti le boj ljudi, ki jih neutrudno zanima zgodovina človeških kultur. Nobena kultura ne more trditi, da je odrešena nagona po smrti, ljubosumnosti, nasilja, podlosti. Prav pozaba ali prikrivanje te temne ali strašne plati naše človeškosti zanika kulturo. Vse Kristusovo trpljenje govori v prid trajne inkulturacije, v prid nore želje, da bi razumeli, tolažili, odpuščali in ne sodili. To je veličina Boga, ki je postal človek, najbolj nerazumljiv izraz njegove presežnosti.«²²

»Kultura smrti« je dejansko tisti tok misli in delovanja, ki gre skozi človekovo srce in njegovo kulturo in ovira kulturo in posameznika v njej, da bi zajemal življenje in ga dajal v obilju. Tega toka se danes vse bolj zavedamo in poznamo tudi njegove številne vzroke, ki jih je vsaj do neke mere mogoče

²¹ Tekmovalnost ne more biti v papeževi perspektivi najvišja družbena vrednota, ampak mora biti podrejena solidarnosti. D. Cuche navaja primer, ko je tekmovalnost pri nogometu, ki so ga med ljudstvo Gahuku-Kama na Novi Gvineji prinesli misijonarji, podrejena solidarnosti. Ti ljudje »nočejo končati igre prej, preden sta obe moštvi zmagali enako število odigranih tekem. To lahko traja več dni. Nogometa še zdaleč ne uporabljajo za to, da bi okrepili duha tekmovalnosti, ampak ga spreminjajo v obred, ki ima za cilj utrjevanje medsebojne solidarnosti; prim. D. Cuche, n. d., 55-56.

²² F. Boyer, *Vivons-nous dans une culture de mort?*, v: *La Croix* 26. 7. 1997, 9.

odpraviti. Kulturni preobrat, h kateremu poziva papež, zahteva, da se ne pustimo več nositi temu uničujočemu toku, marveč okrepimo in povežemo vse tiste tokove, ki prinašajo življenje in rast v naših kulturah. Zahteva po kulturnem preobratu pa ne izhaja samo iz groznje smrti, temveč predvsem iz volje do življenja, ki ji evangelij daje neomajno trdnost, odločnost in vztrajnost. »Evangelij ima namreč za cilj 'od znotraj spreminjati in prenavljati človeštvo'; je kot kvas, ki prekvasi vse testo (prim. Mt 13,33), in kot namenjen za to, da prekvasi vse kulture in jih od znotraj oživi, da izražajo vso resnico o človeku in njegovem življenju« (EŽ 95).

Papeževo pojmovanje kulture je antropološko in teološko. Na skupnih antropoloških temeljih vabi k preseganju vsega, kar ovira ali uničuje življenje. V teološkem jeziku sta to strukturna in osebna grešnost, ki pa ju ni mogoče presegati le z osebnimi in kolektivnimi močmi. Uspešen spopad s smrtjo je povezan s sprejemanjem tistega, ki je vir življenja in nas nagovarja po Jezusu Kristusu, da bi v zavezi z njim prejeli vse več življenja in z njim bogatili svoje brate in sestre. Zato pa je treba ponuditi evangelij življenja vsakemu človeku in z njim oplemenititi vsako kulturo, da bo vedno bolj ugodno okolje za vsestransko rast življenja. S temi mislimi pa že načenjamo tisto temo, ki je papežu najbolj pri srcu: ustvarjalen odnos med vero in kulturo.

Povzetek: Drago Ocvirk, Kultura v misli Janeza Pavla II.

Razprava obravnava papeževo antropološko in teološko pojmovanje kulture. Najprej predstavi kulturo kot vseobsegajočo danost, po kateri se človek razlikuje od drugega ustvarjenega sveta. Kultura zajame celega človeka: duha in telo. Na to papež posebej opozarja, ko govori o kulturi kot o »obširnem sistemu veznih posod« in ko opozarja, kako npr. lakota pogojuje duhovni razvoj posameznika in ljudstev. Papeževo misel pritegne tudi dejstvo, da se kulturnost uresničuje vedno v konkretni kulturi. Nazadnje je beseda o izrazu »kultura smrti«, ki ga papež uporablja le kot metaforo za življenju sovražne silnice, ki so v vsaki kulturi, vendar je mogoče njihov vpliv omejevati, če prisluhnemo evangeliju življenja.

Summary: Drago Ocvirk, Culture in Thought of John Paul II

The treatise deals with the Pope's anthropological and theological conception of culture. First culture is presented as an all-embracing condition distinguishing human being from all other creatures. Culture takes hold of the human being as a whole, of his spirit and his body. The Pope especially emphasizes this fact when he speaks about culture as »an extensive system of communicating tubes« and draws attention to the fact how e.g. hunger influences the spiritual development of individuals and peoples. The Pope's thought also realizes how being cultured is always put into effect in a concrete culture. Finally, the expression »culture of death« is dealt with, which is used by the Pope as a metaphor for forces opposed to life that can be found in any culture, but whose influence can be limited by listening to the gospel of life.

Marjan Turnšek

Potopljeni v skrivnost Svete Trojice

Nedvomno je verski nauk o Sveti Trojici in teološko razmišljanje o njem najbolj splošna in najširša skupna osnova krščanstva. Na neki način je na začetku in na koncu vsakega teologiziranja, saj predstavlja izhodišče vseh teoloških smeri in prav tako vrhunec, h kateremu se posamezne teološke panoge tudi približujejo. Tako kristologija kakor ekleziologija in prav tako vsi drugi traktati morajo biti na tak ali drugačen način vpeti v trojiško skrivnost. Tudi krščanska antropologija s svojo osrednjo kategorijo človeka-osebe končno ne more mimo izvora osebe v osebni komunikaciji treh Božjih oseb. Pa ne samo teoretični pristopi k teološkim vprašanjem, ampak tudi praktično krščansko življenje dobiva luč za osvetljevanje od tega trojiškega vira Življenja, ki ga je evangelist Janez opredelil kot Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8).

S tega stališča nas ne preseneti, da je celoten opus dela papeža Janeza Pavla II. neizbrisno in zelo očitno zaznamovan s trojiško skrivnostjo. V razpravi želimo najprej pokazati, kako je celotno njegovo delo od njegove prve okrožnice naprej zastavljeno tako, da na današnjemu svetu primeren način uvaja v skrivnost Svete Trojice. Ta poteza njegovega pastoralno-teološkega razmišljanja pride nedvoumno do izraza ob njegovi zamisli priprave na praznovanje jubileja 2000. V tretjem delu razprave se bomo posvetili vprašanju osebe, ki po svojem bistvu deleži na trinitarični ljubezni in se toliko resnično uresničuje, kolikor je res udeležena na njej. Prav tako pa je notranje življenje Svete Trojice, izziv za človeške skupnosti, da bi v sebi uresničevale vsaj odsev trojiške skupnosti treh oseb, ki so eno.

1. Pastoralno-teološka vizija poslanstva papeža Janeza Pavla II. v znamenju Svete Trojice

Papež Janez Pavel II. svojo jasno vizijo papeške službe vedno zelo prepoznavno in nedvoumno razodeva. Že s prvo okrožnico *Redemptor hominis* (RH) je v duhu svoje karizme zastavil smernice, ki jih je nato samo še vedno jasneje izrisoval. Svoje temeljno poslanstvo je od vsega začetka povezoval z bližajočim se koncem drugega krščanskega tisočletja. Ves čas je namenjal temu dejstvu velik pomen. Na samem začetku svojega papeževanja se sprašuje: »Kaj naj storimo, da se bomo v novem adventu Cerkve ob dejstvu, da se izteka drugo tisočletje, približali tistemu, ki ga Sveto pismo imenuje 'Očeta na veke', 'Očeta prihodnjega veka'? Prav posebno si mora to vprašanje zastaviti novi papež, ko v poslušnosti

vere sprejema zapoved, ki jo je Kristus večkrat dal Petru: 'Pasi moje ovce': to pomeni isto kot 'Bodi pastir mojih ovac', in potem: 'In ko boš ti nekoč šel vase, potrdi svoje brate'« (RH 7). Njegov odgovor na vprašanje »Kaj naj storimo?« so njegove okrožnice in pisma, njegove kateheze ter njegova pastoralna potovanja. Povsod se pojavlja kot romar na Poti vere v »Očeta na veke«. Ta Pot je Jezus Kristus, Odrešenik človeka, ki je prvi in glavni Evangelizator vseh rodov. Zato je papeževa pot ponovne evangelizacije usmerjena v razodevanje večne skrivnosti Boga svetu ob prelomu iz drugega v tretje tisočletje. Ta samorazodevajoča skrivnost Boga se je v Svetem pismu in v patristični dobi ozavestila v Cerkvi kot skrivnost Svete Trojice ter »je središčna skrivnost krščanske vere in krščanskega življenja... Ta skrivnost je izvir vseh drugih skrivnosti vere; je luč, ki jih osvetljuje« (KKC 234). Papež se zaveda nevarnosti mistificiranja prehoda v tretje tisočletje, ki so se ob podobnih prelomnicah pojavljale v preteklosti, zato ves čas zelo stvarno, trezno in teološko premišljeno pristopa k pripravi na ta jubilej in od začetka papeževanja ne dopušča, da bi jo Cerkev prepustila navdušenju posameznih skupin.

In s to skrivnostno trinitarično lučjo so prepojeni vsi glavni posegi papeža Janeza Pavla II. v življenje Cerkve. Če v tem duhu prebiramo njegovo apostolsko pismo *Tertio Millenio Adveniente* (TMA), ni mogoče prezreti trinitarične arhitekture praznovanja jubileja 2000, kot jo je zasnoval s tem pismom. V njem je prisotna stalnica njegovega oznanjevanja, ki želi biti celostno oznanjevanje krščanske skrivnosti, ki je v bistvu pashalna skrivnost Božje ljubezni. To lahko zasledujemo skozi njegove temeljne okrožnice, kakor tudi v končni obliki KKC, ki je tudi v veliki meri sad njegovega papeževanja. Torej ni slučajno, da je svojo službo pričel s programsko okrožnico o Odrešeniku Jezusu Kristusu (RH) - o Sinu, ki je najpopolnejše razodetje Očetove ljubezni, da je čutil potrebo leta 1980 izdati okrožnico o Očetu *Dives in misericordia* ter nato izpeljal svoj opus okrožnic v trilogijo o Sveti Trojici z okrožnico o Svetem Duhu *Dominum et vivificantem*, ki je zagledala luč sveta leta 1986. Vse tri temeljne okrožnice so v bistvu trinitarične, saj želi v njih razkriti sodobnemu človeku celovito skrivnost Boga, ko postavi vsaki v izhodišče eno izmed treh Božjih oseb. Ob teh temeljnih, lahko bi rekli bolj doktrinalnih okrožnicah, nato v svojem pontifikatu niza še druge, ki pa so konkretne aplikacije vere v trinitarično skrivnost na posamezna pereča področja in vprašanja človeka ob koncu drugega krščanskega tisočletja. V tem smislu lahko še posebej izpostavimo posinodalno apostolsko spodbudo *Vita consecrata* (VC, 1996), kjer je trinitaričen pristop viden že ob bežnem pregledu. Papež posvečeno življenje predstavi kot dar Boga Očeta po Svetem Duhu, ki korenini v učenju in življenjskem zgledu Kristusa. Je neobhodno potrebni dar Cerkvi in celotnemu človeštvu v službi evangelizacije in ljubezni, ki postane »človeški prostor« razodevanja Svete Trojice.¹ Posvečeno življenje je »teološki prostor, kjer je mogoče

¹ »Bratsko življenje ima namen odsevati globino in bogastvo te skrivnosti, ko se kot človeški prostor daje na voljo Sveti Trojici, da pride prebivat vanj. Ta potem posreduje v teku zgodovine darove občestva, lastne trem Božjim osebam. V cerkvenem življenju je mnogo področij in načinov, v katerih se izraža bratska skupnost. Gotovo ima posvečeno življenje velike zasluge, da se je v Cerkvi ohranila živa potreba po bratstvu, ki oznanja Trojico. Z nenehnim poudarjanjem bratske ljubezni tudi v obliki skupnega življenja je

izkusiti mistično navzočnost vstalega Gospoda« (VC 42). Celotno prvo poglavje dokumenta (VC 14-40) je papež zasnoval kot kristološki in trinitarični temelj ter izvir posvečenega življenja, ki uresničeno postane *confessio trinitatis* (kot je prvo poglavje tudi posrečeno naslovljeno) za vso Cerkev in pred vsem svetom.

2. Trinitarična zgradba priprave praznovanja jubileja leta 2000

Apostolsko pismo TMA podaja povsem jasno trinitarično shemo priprave na jubilej, saj je tudi osnovni namen praznovanja predvsem poglobiti vero v krščanskega Boga, ki se je tako enkratno in dokončno zgodovinsko razodel v Jezusu Kristusu. Apostolsko pismo je naslonjeno na Pavlovo trinitarično vizijo odrešenjske ojkonomije, ki jo je Galačanom na kratko predstavil z besedami: »Ker pa ste sinovi, je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: 'Aba, Oče!' Potemtakem nisi več suženj, temveč sin, če pa si sin, si tudi dedič po Bogu« (Gal 4,6-7). Papež to besedilo takole razlaga: »Ta Pavlova predstavitev skrivnosti učlovečenja vsebuje razodetje trojiške skrivnosti in nadaljevanja poslanstva Sina v poslanstvu Svetega Duha« (TMA 1). Vsa priprava na jubilej naj bi torej pomenila poglobljanje »razodetja trojiške skrivnosti« v celotni Kristusovi Cerkvi ob iztekanju drugega krščanskega tisočletja. To pa je mogoče edinole ob učlovečeni Besedi, ki je izpolnitev hrepenenja človeštva in je delo Svetega Duha ter presega vsa religiozna pričakovanja človeštva. »V Kristusu religija ni več v tem, 'da bi Boga iskali in se morda do njega dotipali' (prim. Apd 17,27), ampak odgovor vere Bogu, ki se razodeva: odgovor, v katerem človek govori Bogu kot svojemu Stvarniku in Očetu; odgovor, ki je postal možen po tistem enkratnem Človeku, ki je hkrati Beseda, istega bistva z Očetom, v kateri Bog govori vsakemu človeku in po kateri je vsak človek postal zmožen, da odgovori Bogu« (TMA 6). V tej učlovečeni Besedi pa Bog ne le govori človeku, ampak ga išče. To iskanje, ki se dogaja v zgodovinski pogojenosti in pojavnosti, ima svoj temelj v Božji notranjosti, saj Bog išče človeka zato, ker je njegova lastnina »na podlagi izbire ljubezni: Bog človeka išče, spodbujen po svojem Očetovskem srcu« (TMA 7). Ta podoba »iščočega« Boga, ki je enkratna v zgodovini vseh verstev, vodi v edino možno dopolnitev človeka, ki je v srečanju z Bogom; le-to pa je mogoče prav zaradi tega, ker Bog ljubeče išče človeka (prim. TMA 9) in ker je Bog oseba, po katere podobi je tudi človek ustvarjen. Papež je s tem simbolnim izražanjem daleč od statične ontološke govorice o imanentni Trojici. Zato tudi jubilej vidi kot posebno vzvišen čas prenovljenega osebnega srečanja človeka in Boga, ki naj bi se zgodilo na osnovi prepoznavanja delovanja Boga v celotni krščanski zgodovini, kjer je mogoče prepoznavati sledove njegove ljubezenske prisotnosti (prim. TMA 26). Najdeni človek obstoji pred skrivnostno navzočnostjo Očeta »s prenovljenim strmljenjem vere«, ki se čudi nedoumljivosti Očetove ljubezni, in ga nagiba v smeri sadov svetosti, celo mučeniške svetosti (prim. TMA 32.37). Martyrium je najbolj pristno zgodovinsko pričevanje za trojiško skrivnost, saj povsem

pokazalo, da lahko soudeležnost pri trinitaričnem občestvu spremeni človeške odnose, tako da oblikuje nov tip solidarnosti« (VC 41).

eksistencialno razodeva Očetovo usmiljeno ljubezen, ponavzoča Sinovo zemeljsko pot odrešenja in odraža zmagoslavno moč Duha v ljubezni do konca.

Še posebej razvidno je trinitarično zasnovana druga doba neposredne priprave, saj posveča po eno leto vsaki osebi Svete Trojice (prim. TMA 39-54). Samo praznovanje v jubilejnem letu 2000 pa je postavljeno v neposredno svetlobo trinitarične resničnosti v krščanstvu razodetega Boga. »Predvsem v tej dobi, v dobi obhajanja jubileja, bo cilj povečevanje Svete Trojice, od katere vse prihaja in h kateri je vse usmerjeno v svetu in v zgodovini. Na to skrivnost bodo usmerjena tri leta neposredne priprave: od Kristusa in po Kristusu, v Svetem Duhu, k Očetu. V tem smislu jubilejno obhajanje ponavzoča in hkrati anticipira cilj in dopolnitev življenja kristjana in Cerkve v enem in Troedinem Bogu« (TMA 55).

Iz papeževga pristopa je razvidno, kako želi vsega človeka in vse zgodovinsko dogajanje dobesedno potopiti v skrivnost ljubezni Svete Trojice, ki je živo dogajanje med tremi Božjimi osebami. Iz razodetja trojiške skrivnosti je razvidno, da je dogajanje med njimi tako silovito, da ni omejeno samo na njihov medsebojni odnos, ampak ustvarja podoben ljubezenski odnos tudi v smeri človeka. Iščoči Bog pripravlja srečanje s človekom, ki ob dotiku te trojiške skrivnosti nenehno prenavlja svoje strmljenje vere in spreminja svoje življenje v povečevanje Svete Trojice. Tako postaja živi človek Božja slava.

3. Oseba - človek, udeležen na trinitarični ljubezni

Razodevanje trojiške skrivnosti je prostor odprtosti za odnos, ki človeka konstituira kot človeka, je prostor krščanskega izrekanja človeka. Ko se Sveta Trojica razodeva v Jezusu Kristusu v moči Svetega Duha, se v tem istem deju lahko človek dojame kot Božja zamisel o njem samem. Drugače človek ne more razbrati, kdo v resnici je.

Praznina osamljenosti sili človeka, da po svoji naravi teži za skupnostjo. Kdor bi želel biti sam sebi zadosten, bi v bistvu žagal vejo, na kateri sedi, bi se sam oropal stvari, ki so bistvene za njegovo srečo. Po Aristotelu je samo Bog sposoben biti srečen sam, je samozadosten za svojo srečo.² Vsa druga bitja pa potrebujejo drugega za svojo blaženost. Po tej filozofski poti pridemo do bistvene razlike med človekom in Bogom: eden za svojo srečo ne potrebuje nikogar, drugi potrebuje družbo, potrebuje drugega. Vendar človek polnost sreče doseže le, če ima za družbo Boga, ne le človeka. To filozofsko ozadje je botrovalo tudi prvim teološkim razmislekom o Sveti Trojici, ki je gotovo temeljna verska resnica krščanstva. Tudi mistiki veliko govorijo o tej trinitarični skrivnosti.³

Nasprotno pa je ta skrivnost v sodobnih katekizmih in v oznanjevanju prisotna zelo splošno, tako da iz njene prisotnosti ni mogoče sklepati na njeno pomembnost. Morda je njena tolikšna navzočnost v papeževem učenju tudi kažipot za naše oznanjevanje. Seveda pa to dejstvo govori tudi o njeni vzvišenosti nad vsakim

² Prim. *Eth. Nik.*, 1,5,1097b 7.

³ Prim. T. Špidlik, *La persona come partecipazione all'amore trinitario*, v: Centro Aletti (a cura di), *A partire dalla persona: Una teologia per la nuova evangelizzazione*, Roma 1994, 11-38.

pojmovnim dojemanjem, čeprav je marsikaj v naših medsebojnih odnosih, kar bi lahko imenovali »vestigia Trinitatis«. V resnici gre za dogmo, ki jo lahko dovolj dobro oznani samo Bog sam. Resnično pa je tudi dejstvo, da sta tudi svet in naše življenje polna skrivnosti, ki najdejo svojo dokončno in povsem zadovoljivo razrešitev samo v Sveti Trojici. Edina absolutno obstoječa resničnost je Božja ljubezen, ki se udejanja med tremi osebami. In v ta krogotok ljubezni je ujeta vse stvarstvo. Torej je resnico o stvareh možno odkrivati le toliko, kolikor smo ljudje kot zavestna bitja vključeni v to, lahko bi rekli, kontroverzno resničnost, v kateri množstvo treh oseb sovпада z Enostjo. Zato v resnici vedno sovpadata ljubezen in svoboda, resnica je zedinjenje enega in mnogega, kar izvira iz Svete Trojice, in ne zanikanje enega ali drugega.⁴ V Sveti Trojici, kot se nam razodeva, je osnovni princip v dejstvu, da se posamezno povsem izroča mnogim in s tem pravzaprav negira enost. To pa je načelo, ki je najožje povezano z vizijo osebe, ki najde svojo potrditev v podarjanju vsem, v dokončnem izročanju samega sebe v roke drugih. V duhu patristične teološke terminologije bi lahko to poimenovali agapičen princip osebe (hipostasis).⁵ V to skrivnost lahko vstopa le oseba, ki je sposobna v resničnem odnosu samo sebe svobodno darovati za druge in se v drugem ponovno zreti (kontemplirati). In to zrenje omogoča odkritje resnice o sebi zunaj sebe, ki zato, ker izhaja iz ljubezni, nosi tudi znamenja neuničljivosti in nepokvarljivosti (nekoruptivnosti). Takšna resnica ostaja prav zato, ker temelji na svobodni ljubezni treh oseb, ki se večno podarjajo druga drugi in v tem večno ostajajo tri in eno. Prav ta enost osebne ljubezni v Sveti Trojici je popolna objektivna ljubezen, ki vključuje ne samo »jaz« in »ti«, ampak tudi »tretjega«. V eni izmed teh oseb se agapična ljubezen uresniči še v drugi smeri, in sicer v osebi Jezusa Kristusa, ki v ljubezni združuje Božjo in človeško naravo. V njem je omogočeno popolno sobivanje ustvarjene človeške narave z večnim Bogom. Božječlovečnost je agapična resničnost, ki presega vsak ustvarjeni razum. V njej ne gre več za neko védenje o resnici in ljubezni »od zunaj«, ampak za udeleženosť na Večnem, Enem, Lepem, Dobrem. Sveta Trojica, kot Resnica sama, je z večno ljubeznijo po večni osebi Božjega Sina več kot le most do človeka, saj z njim uresniči hipostatično združenje. Božječlovečnost druge osebe v Sveti Trojici nam razodeva presenetljivo skrivnost o načinu razodevanja resnice: to je agapičen način, zgodovinsko uresničen v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Nam ljudem pa omogoča pristop in ključ do te skrivnosti prav tretja oseba Svete Trojice, to je Sveti Duh. Z njegovo pomočjo moremo prav v božječlovečnosti odkriti kategorije večne Resnice, ki nam jih Božji Sin posreduje kot temelj vsega obstoječega, saj v njem vse »živi, se

⁴ Prim. H. U. von Balthasar, *Sažetak moje misli: Prema trinitarnoj dogmi, Bog je jedan, dobar, iskren i lijep jer je u biti ljubav, a ljubav pretpostavlja jedno, drugo i njihovo jedinstvo*, v: *Svesci* 24 (1990), 68-69, 34-36.

⁵ Prim. M. I. Rupnik, *Dire l'uomo: Persona, cultura della Pasqua*, Roma 1996, 55-57: »Ed è il principio agapico, dell'Ipostasi, il principio della Persona. Il principio agapico è il principio che convince l'uno, illuminandolo, che risusciterà proprio attraverso il sacrificio di sé. Ed è lo stesso principio agapico che riesce a convincere il molteplice che non diminuisce affermando l'uno. Ma che, proprio consegnandosi all'uno, negando dunque il molteplice, il molteplice risuscita.«

giblje in je«. S tem nam je razodeto dejstvo, da se nam resnica posreduje v odnosnem okolju preko agapičnega načela.

V tem duhu seveda kristjan v praktičnem življenju ne more pristajati na načelo o mnogih resnicah, kar seveda ne pomeni, da drugemu ne bi dopuščal drugačnega mnenja. Vendar pa v načelu ne more pristajati, da bi resnico o stvareh in dogodkih lahko prilagajali trenutnim potrebam. Nikakor pa v imenu razodete resnice kristjan ne more totalitarno nastopiti proti sočloveku, ne glede na njegovo prepričanje, saj bi se v tistem trenutku oropal edinega »orodja« za spoznavanje, to je agapične ljubezni. S tem pa zatemni svoj duhovni pogled in ostane brez prave orientacije v iskanju resnice.

Krščansko pojmovanje religije predpostavlja osebni stik z božanstvom, dialog med človekom in Bogom, torej predpostavlja molitev in medsebojno obdarovanje. S temi izraznimi sredstvi kristjan izreka molitveni »da« absolutnim Osebam, ker se le-te razodevajo v zgodovini. In v kakršni meri izreka ta »da«, toliko tudi sam postaja oseba. Kajti oseba je v bistvu udeležena na trinitarični ljubezni. Zanimivo je, da je ta vidik religije izginjal, bolj ko se je kultura razvijala in je v metafizični filozofiji popolnoma zbledel; osebni odnos je zamenjal bog-ideja ali zakonitost sveta, kar je osnovna gnostična pot. Do tega spoznanja so prišli že nicejski očetje, ko so ob arianizmu trčili na teološki racionalizem, ki si je brez uspeha prizadeval z intelektualnimi napori premostiti prepad med nedojemljivim Božjim bistvom in človeškim razumom. Samo duhovni ljudje so v goreči ljubezni do Boga sposobni stopiti na pot izhoda iz svojega »mesa«, kar pomeni, da se po ljubezni pričenjajo bližati resnici o stvareh, ki jo je končno mogoče spoznati le v združenju z Bogom. Gregor Nacijanski je pogumno zapisal, da Boga ni mogoče doseči na aristoteličen način, ampak samo v učenju galilejskih ribičev.⁶ Vsa nicejska in ponicejska teologija sta ena sama velika veroizpoved trinitarične vere. Nikoli ne bi imeli »Očeta v nebesih«, če ne bi bilo Sina, ki nam ga je razodel, in to bi ostala le umska zamisel, če ne bi bilo Svetega Duha, ki oživlja in idejo spreminja v življenje.

4. Človeška skupnost korenini v trojiški skrivnosti

H krščanskemu oznanilu neodtujljivo spada prepričanje o neločljivosti dveh ljubezni: do Boga in do bližnjega. Kljub veliki razliki med človekom in Bogom je vendar povezanost obeh ljubezni povsem naravna. Tudi v njej se zrcali enkratnost harmonije nasprotij, ki je tako značilna za skrivnost Boga. Čeprav je na začetku, zato da vzljubiš Boga, morda potrebno zapustiti ljudi, a nato jih je mogoče ljubiti v Bogu z Božjo ljubeznijo še popolneje. Človek kot oseba je sicer samostojen, vendar se vzpostavi kot oseba v občestvu, v komunikaciji. Torej ni povsem sam sebi zadosten. Zato je že od začetka v krščanstvu vzor življenje v skupnosti, kjer so različni ljudje enega duha in srca (prim. Apd 4,32). Veliki ustanovitelji meniškega načina življenja (sv. Anton, sv. Benedikt, sv. Bazilij) so bili posebej prepričani, da na svetu ni nič lepšega kot videti združene ljudi različnega porekla, kulture in vzgoje, kako so združeni v harmoniji, ki izvira iz ljubezni. Sv. Bazilij to imenuje

⁶ Prim. T. Špidlik, n. d., 16.

duhovna ljubezen, ki ne izrablja »mesa« in posebnih prijateljstev za medsebojno zблиžanje, ampak doseže duhovno zedinjenje v skupnosti vere. Samostani so najlepši primeri takšnega sožitja, v katerem ljudje sledijo Božji volji po vzoru Kristusa, ki je imel za jed izpolnjevanje Očetove volje.

Tudi družinsko življenje naj bi imelo pred seboj ta isti vzor, čeprav morda nekoliko težje, predvsem pa drugače uresničljiv. Papež v apostolskih pismih o družinskem življenju spodbuja družine v smeri takšnega uresničevanja.⁷ V takem občestvu je ključ za razumevanje drugega, osebe drugega, Božja svobodna in osvobajajoča ljubezen, ne pa človeški kriteriji, zgolj psihološke ali sociološke zakonitosti. V tem razumevanju drugega je prostor za resnične odnose, ki postajajo vsestransko odrešilni, pač v meri, kolikor so prosojni za trojiško ljubezen. Bolj ko neka skupnost oseb napreduje po tej poti, bolj postaja *communio*, to je vodoravnonavpična Božje-človeška skupnost, v kateri se spet združujeta nasprotji: nujnost in svoboda. Človeška skupnost nujno zahteva red, pravila, a prav ta določenost in s tem omejenost odpira človeku možnost za vedno večjo svobodo, vse do polnosti svobode življenja Božjih otrok po meri Kristusove polnosti. V tem pogledu je razumljivo dejstvo, da se človekovo duhovno napredovanje pričinja z izvrševanjem zapovedi, kar človeka približa Kristusu in mu na naslednjem koraku omogoča združitve z Njim ter po Njem stopiti v svoboden odnos z Očetom. V krščanstvu se torej pričinja z nujnostjo in se nato konča v svobodi Božjih otrok v Svetem Duhu.

Tako očiščen človekov pogled zajame tudi ves svet, ki človeka obdaja. In zanimiva je ugotovitev tradicije, da v tistem trenutku, ko se človeku odpre takšen pogled, postane svet lep in človek pred njim obstoji v začudenju doživljanja harmonije. Ta harmonija nima ničesar opraviti s harmonijo, ki jo danes ponujajo različna gibanja, ki s pomočjo raznih tehnik in praktik obljublajo obnovljeno enost z vesoljem in napajanje z obnovitvenimi pozitivnimi silami. Krščansko izročilo ima v mislih prepojenost vsega stvarstva z Božjim Duhom in s sledovi Logosa, kar se odraža v logosu naravnih zakonov, ki so v osnovi naravnega dogajanja. In ko se kozmično delovanje Boga ujame v simfonijo z milostjo v srcu človeka, takrat človek zatrepeta v duhovni harmoniji s svetom, ki se zablesti v svoji Božji lepoti. Evdokimov je izrekel pomenljivi stavek: »Človek prepozna lepoto sveta po meri svoje skupnosti s Svetim Duhom.«⁸ Naloga krščanskega življenja je, da vodi slehernega kristjana vedno globlje v to naravno zrenje, s pomočjo katerega v stvareh prepozna Boga in v njih doživlja njegovo ljubezen do človeka. Življenje v tej trinitarici perspektivi postane resnično lepo in osrečujoče, saj vodi do duhovnega smisla stvari, v katerih kristjan prepozna Besedo živega Boga. Takšen svet je v resnici človeku v duhovno pomoč. Doživljanje Boga v ustvarjenih stvareh je intuitivno zavedanje, ki ga ni mogoče doseči z diskurzivnim mišljenjem. S cerkvenimi očeti pa lahko mirno rečemo, da je to doživljanje udeležnost na skrivnostnem zavedanju Besede, Božjega Sina, v

⁷ Prim. *Apostolsko pismo o družini Familiaris consortio*, CD 16, Ljubljana 1982; *Pismo družinam*, CD 54, Ljubljana 1994.

⁸ P. Evdokimov, *La femme et la salut du monde*, Toumai-Paris 1958, 65.

Očetovem naročju. S tem pojmovanjem smo se močno približali skrivnosti Božje Modrosti v Svetem pismu in pri cerkvenih očetih.

Po vsem tem moramo skleniti, da skrivnost Svete Trojice, kakor nam je razodeta po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu, lahko bistveno spreminja naše odnose z Bogom, z ljudmi na splošno, z bližnjimi in tudi z vsem ostalim vidnim svetom, če se ji odpremo in jo sprejmemo za izhodišče svojih dejavnosti. Dejstvo, da so tri Božje osebe v Božjem notranjem življenju eno, se nam predstavi kot združevalna moč, ki udejanja edinost tudi tam, kjer človeško mišljenje ni sposobno in bi samo od sebe povzročilo prepad razdvojenosti. Zato duhovno napredovati pomeni vedno globlje prodirati po poti tega razodevanja trojiške skrivnosti.

Božja ljubezen ni abstraktni okrasek absolutne Božje enosti, marveč notranje življenje Svete Trojice, ki se v vseh stvareh, posebej pa še v človeku, razsipa po vsem stvarstvu. Težko je reči, zakaj je za človeka tako težko sprejeti preprosto resničnost svoje večne ljubljenosti, ki mu šele daje in omogoča resnično identiteto. Tudi svojo omejenost in grešnost more človek sprejeti le v luči te neskončne ljubljenosti. Ne vzpostavlja nas najprej dejstvo, da ljubimo, ampak ljubimo lahko zato, ker smo vnaprej in zastonj večno ljubljeni. V naša srca je razlita Božja ljubezen, in to po Svetem Duhu, ki nam je bil dan zaradi Jezusa Kristusa (prim. Rim 5,5), zato lahko postanemo prevodni za trinitarično ljubezen.

Takšno pojmovanje človekove identitete človeka nikoli ne odtuja samemu sebi ali svetu okoli njega, marveč mu omogoča avtentičen pristop k vsemu. Zato tudi papežu ni tuje prav nobeno vprašanje, ki ga človeštvo zaznava. Ob vsakem poskuša v luči trojiške teologije iskati tiste poti reševanja, ki so skladne z razodevajočo se Resnico. Tako smo kristjani poklicani, da s svojo prisotnostjo v svetu, na vseh področjih človekovega snovanja in ustvarjanja, zastavimo moči, da bi pri reševanju vseh vprašanj izhajali iz agapičnega načela. V pluralni družbi se ob bok temu načelu lahko postavijo tudi drugačni, ki jih določene skupine zastopajo, a kristjani se ne bi smeli potuhniti in prepustiti potek dogajanj drugim, ne da bi storili vse, da bi po demokratični poti sodelovali s svojim deležem. Ko imamo pri tem pred očmi naš narod in našo državo, je prav, da ta princip katoličani vnašamo v uresničevanje sprave, v demokratično razpravo o vseh političnih in gospodarskih vprašanjih, v zmeraj aktualni problem odnosa do življenja od spočetja do smrti, in nenazadnje v reševanje vseh družbenih vprašanj, ki jih znotraj našega grobo liberalnega kapitalskega trga ne manjka. V teologiji seveda ne bomo našli konkretnih rešitev za ta zapletena vprašanja, kar pa še ne pomeni, da lahko teološka razprava ob teh problemih izostane. To bi namreč pomenilo zavreči pomemben vidik resničnosti, ki ga ni mogoče nadomestiti z nobeno izmed drugih ved. Verjetno smo še praktično daleč od kulturne zrelosti, ki bi omogočala v skupinsko delo vključiti tudi teologa in duhovnika, v želji da ne bi zanemarjali verske razsežnosti človekovega bivanja.

5. Zgodba ikone Svete Trojice

Za konec pa še skrivnost ene najbolj poznanih ikon Svete Trojice. Ruski ikonograf Rubljov jo je »izrekel« kot svoj *credo*. Severno od Moskve je še danes lavra Svete Trojice, kjer je ta ikona nastala. Nimam je namena opisovati, ker jo vsi

dobro poznate. Rad pa bi izpovedal globok vtis, ki ga je name naredila filmska stvaritev z nalovom *Rubljev* ruskega režiserja Tarkovskega. Ko prikazuje dramatično pot tega meniha, ki mora skozi napuh umetnika in ponižanje ubijalca, mojstrsko privede film na vrhunec prav ob tej ikoni, ko triurni črno-beli film zadobi barve. Rubljev se je znašel v na videz brezizhodnem položaju. Med navalom Tatarov obrani neko prizadeto dekle pred krutim posilstvom, a pri tem ubije tatarskega bojvnika. On, redovnik! Za pokoro se ovije v molk in preneha slikati. Le tu in tam izgovori kakšno Božjo besedo. V molku nekaj let pomaga ljudem sredi vojne vihre. Okoli sebe doživlja samo krutost, sovraštvo, potoke krvi, požgane vasi in mesta, oskrunjene cerkve. In on, onemel sredi tega pekla, doživlja ruski križev pot, ki počasi, skupaj z neprestanim dežjem, izmiva krivdo in očiščuje. Iz te krutosti končno izreče svoj *credo*. In namesto prekletstva sredi peklenke krutosti ljudi in neverjetnega trpljenja izreče ikono ljubezni, ikono Svete Trojice.

Kako je to mogoče? Včasih se mi zazdi, da tudi papež podobno dela. Sredi sveta, takšnega kakršen pač je in je poln bolečine in gorja, izreka odrešilno skrivnost Svete Trojice ob koncu drugega krščanskega tisočletja in nas k temu želi pritegniti tudi kot občestvo Cerkve. Papeževa aplikacija trojiške ljubezni na življenje sveta je civilizacija ljubezni.

Povzetek: **Marjan Turnšek, Potopljeni v skrivnost Svete Trojice**

V prvem delu je predstavljena pastoralno-teološka vizija poslanstva papeža Janeza Pavla II. v znamenju Svete Trojice. Drugo poglavje je posvečeno trinitarični arhitekturi priprave praznovanja jubileja leta 2000, kot jo je papež zasnoval v svojem pismu TMA. Sledita poglavji, ki papeževo trinitarično misel razvijata na področju osebnega in občestvenega življenja. Iz trinitarične nauka je izpeljan antični pojem osebe, ki prvotno pomeni človeka, udeleženega na trinitarični ljubezni. Prav tako pa ima življenje človeške skupnosti svoje korenine v trojiški skrivnosti. Za konec pa nas z eksistenčnega vidika popelje v skrivnost Svete Trojice na zemlji zgodovina nastanka Rubljovove ikone Svete Trojice.

Summary: **Marjan Turnšek, Immersed in the Mystery of the Holy Trinity**

The first part of the treatise presents the pastoral-theological vision of the mission of pope John Paul II against the background of the Holy Trinity. The second part is dedicated to the trinitary architecture of the preparations for the jubilee year 2000 as designed by the Pope in his letter TMA. In the following two chapters the Pope's trinitary thought is developed in the areas of personal and communal life. From trinitary teaching the ancient concept of the person derived, which originally designated man participating in trinitary love. The life of human community has its roots in the trinitary mystery as well. In the conclusion the history of the origin of Rubljev's Holy Trinity icon takes us to the mystery of the Holy Trinity on earth from the existential aspect.

Ciril Sorč

Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine

Bolj kot o »zarji tretjega tisočletja« (Janez Pavel II.) govorijo nekateri o »zatonu človeške generacije« in o »koncu sveta«, ki da je povezan z letom 2000. Da ta strah ni prazen, nam govorijo mnoga dejstva, podprta s statistikami in številkami. Živimo v času najhujših vojn in morij, v času, ko človeško življenje ni veliko vredno, v času poglobljanja prepada med Severom in Jugom, med bogatimi in revnimi, med svobodnimi in zaslužnjenimi, v času, ko se po tej zemlji valijo nepregledne reke beguncev in izgnancev, v času rasnega in mednacionalnega sovraštva, v času velikih ekoloških katastrof. Človeštvo je usodno povezano v tragično navezo, ki skupaj drvi v prepad. Predvsem pa je zaskrbljujoče to, da je za krmilom vseh teh dogodkov »njegovo veličanstvo« človek, ki je izgubil notranje ravnovesje in orientacijo, obzorje smisla, h kateremu bi usmeril svojo ladjo. Vprašanja o smislu vsega tega smrtonosnega početja si sploh ne postavlja. Za ta razmislek današnji človek nima časa, ker se ukvarja z bolj »praktičnimi« vprašanji vsakdana in brezdušnega napredka na eni strani, ali pa golega preživetja na drugi. Za mnoge je »opij« napredek, drugi (pa tudi ti služabniki napredka) pa segajo po tistih nadomestkih, ki jih v trenutku lahko predstavijo v stanje namišljene blaženosti. Oboje je beg pred resničnostjo in odgovornostjo. Zdi se, da v filozofiji današnjega časa prevladuje nihilizem in absurd,¹ v umetnosti destruktivizem, v gospodarstvu pa neizprosne tržne zakonitosti, ki so v službi kapitala in ne človeka. Ali po teh ugotovitvah še moremo govoriti o razlogih za upanje? Ali ni upanje vsajeno na takšno podlago samo lepotni popravek, ki pa na potek dogodkov in na dejansko stanje ne more učinkoviteje vplivati?

Janez Pavel II., buditelj upanja

Prav temu svetu in temu človeku, ki ga pozna do globin, kliče sedanji papež Janez Pavel II.: »Zelo pomembno je prestopiti prag upanja, ne se ustaviti pred

¹ Izraz takšne absurdnosti ali »brez-temeljnosti« je lakanovstvo, ki je na naših tleh pognalo kar močne korenine; prim. G. Kocijančič, *Posredovanja*, MD, Celje 1996, 346-402.

njim.«² In Slovencem je v Stožicah zaklical: »Prestopite tudi vi, skupaj z menoj in s svojimi škofi in duhovniki, skupaj z vso Cerkvijo, prag upanja.«³ Čas, v katerem živimo, ni samo obdobje, v katerem bi se bohotile nevarnosti in skrbi, ampak je prav tako ura upanja.⁴ Papež pravzaprav ne govori veliko o upanju, na vsakem koraku pa oznanja in prinaša razloge in temelje upanja. Papež, ki dobro pozna brezupno stanje, je neutruđen glasnik upanja, ki je močnejše od brezupa in strahu, je v službi tistega, ki je rekel o sebi: »Bodite pogumni: jaz sem svet premagal« (Jn 17,33). Ko papež po zgledu Jezusa Kristusa (prim. Mt 14,27; Lk 12,4.7.22.32) vedno znova kliče: »Ne bojte se!« in »Zaupajte!«,⁵ čutimo, da pozna tudi razloge, zaradi katerih je ta strah ničen in zaupanje upravičeno. V knjigi *Prestopiti prag upanja* razlaga, zakaj se nam ni treba bati: »Zato, ker je Bog odrešil človeka... 'Bog je ljubil svet! Tako ga je ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina!' (prim. Jn 3,16). Ta Sin je vedno navzoč v zgodovini človeštva kot odrešenik. Odrešenje preveva vso zgodovino človeka, tudi tisto pred Kristusom, in pripravlja njegovo eshatološko prihodnost. Je 'luč, ki sveti v temi, a je tema ni sprejela' (prim. Jn 1,5). Moč Kristusovega križa in Kristusovega vstajenja je večja od slehernega zla, katerega bi se človek mogel ali moral bati.«⁶ V človeku, ki živi na pragu tretjega tisočletja, se mora »spet okrepiti gotovost, da obstaja nekdo, ki ima v rokah usodo tega minevajočega sveta; nekdo, ki ima ključke smrti in podzemlja (prim. Raz 1,18); nekdo, ki je Alfa in Omega človekove zgodovine (prim. Raz 22,13) tako individualne kot kolektivne. In ta nekdo je Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8.16): Ljubezen, ki je postala človek, Ljubezen, ki je bila križana in ki je vstala od mrtvih, Ljubezen, ki je nenehno pričujoča med ljudmi. To je evharistična Ljubezen. Je nenehni vir občestva. Je edina, ki daje polno poroštvo besedam 'Ne bojte se!'«.⁷

V apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* papež poudarja, da morajo verniki znova odkriti teološko krepost upanja, kajti prav upanje je tisto, kar so kristjani »dolžni« posredovati svojim sodobnikom. Prenoviti morajo svoje upanje v dokončni prihod Božjega kraljestva in ga tako dan za dnem pripravljati v svojem srcu, v krščanski skupnosti, v družbenem okolju in tako tudi v zgodovini sveta.⁸ Brez upanja namreč ne moremo živeti; izgubiti upanje pomeni stopiti na pot umiranja.⁹ Pristopimo sedaj k nekoliko temeljitejši obravnavi te teološke kreposti. Najprej bomo na kratko nakazali nekatera človeška upanja in njihovo

² Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, MK, Ljubljana 1994, 230.

³ Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji* (CD 64), Družina, Ljubljana 1996, 24.

⁴ Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, Herder, Freiburg im Br. 1995, 38.

⁵ Papež pravi: »Beseda 'zaupati' razširi pljuča in podeli srcu krila, da človeku brezmejno olajšanje« (Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 13).

⁶ Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, 226. Papež ugotavlja, da navdaja današnjega človeka strah prav zato, ker zanika Boga in tako ostaja končno sam: tako metafizično, kakor v svoji notranjosti; prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 26.

⁷ Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, 228; prim. 34-36; Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji*, 24; 30.

⁸ Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58), 46.

⁹ Prim. Janez Pavel II., *Non temiamo la verità, le colpe degli uomini e della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 179.

»kratkoročnost«, da bi nato odkrili daljnosežnost krščanskega upanja in njegove razsežnosti. Na tej poti nas bo spremljala misel Janeza Pavla II.

Človek je bitje upanja

Latinski pregovor pravi: »Dum spiro, spero« (Dokler diham, upam). Upanje je bistvena človekova opredelitev. Govoriti smemo o antropologiji upanja, ki je toliko močna, kolikor verodostojne so možnosti njenega uresničenja; govoriti smemo o daljnosežnosti upanja, ki pa je sorazmerna z globino njegovih temeljev. Upanje ni zgolj eden od čustvenih vzgibov in ga ne moremo le psihološko opredeliti.

Dostojevski je zapisal: »Mravlja pozna formulo svojega mravljišča. Čebela pozna načrt svojega čebeljnaka. Ne poznata ga na takšen način kakor čovek, temveč na njun način. Toda več kot to ne potrebujeta. Samo človek ne pozna svojega načrta, formule.«¹⁰ Dostojevski je hotel povedati, da človek ni dokončano bitje, kakor sta mravlja in čebela. Njegovo bitje mu ni preprosto dano, temveč mu je dano kot naloga. Tako je sam sebi skrit, je uganka: »Factus eram ipse mihi magna questio.«¹¹

Upati ne pomeni, da imamo poljubno veliko upanj, temveč, da smo v moči upanja odprti. Zdvomiti ne pomeni pokopati nekatera upanja ali porušiti nekaj iluzij, temveč pomeni prekiniti svojo odprtost in tako okrniti samega sebe. Upati ne pomeni oklepiti se nečesa preteklega in lastnih želja, temveč pomeni uglasiti se s svojim lastnim bivanjem. V tem pomenu ni upanje nekaj, kar nekdo ima in drugi nima, temveč je temeljna razpoloženost ali najpomembnejši, bistveni sestavni del človekove biti. Latinski pregovor: »Dum spiro, spero« moremo tudi obrniti: »Dum spero, spiro« - človek živi, samo dokler upa. Vemo, da vsaka živalska vrsta potrebuje sebi primerno življenjsko okolje: ptica potrebuje zrak za letenje, riba vodo za plavanje itd. Samo o človeku pravimo, da ni navezan zgolj na eno okolje. Človek je za svet odprto bitje, ki si mora okolje šele ustvariti. Vendar pa obstaja neki element in neko okolje, brez katerega ne more človeško živeti, in to je upanje. Z upanjem mislimo na specifično človeški način bivanja, na tisto sredstvo, element, ki je za ta način bivanja nujno potreben.

Če imenujemo človeka »bitje upanja«, potem smo povedali o njem več kakor druge antropologije (npr.: zoon logon ehon, zoon politikon, ens rationale itd.). Upanje opredeljuje človeka kot tisto bitje, ki sprejema vedno nove spodbude, priložnosti, pa tudi nasprotovanja ter tako kaže svojo živost. Človeka prepoznamo bolj po njegovi prihodnosti in upanju kakor pa po njegovi preteklosti in spominjanju (čeprav se ti dve razsežnosti podpirata). Ta naravnost v prihodnost predstavlja za njegovo življenje stalen izziv in neslutene možnosti. Človek pravzaprav umre takrat, ko sprejme svoje življenje kot brezizhodno.

Upanje pa ni projekcija naših želja in pričakovanj, temveč je anticipacija, predujem prihodnjih resničnosti. Santillana je dejal: »Bog fizike nam da to, kar mi

¹⁰ Prim. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, Kaiser, München 1974, 34.

¹¹ Avguštin, *Conf. IV 4,9*.

želimo. Toda on nam ne pove, kaj naj želimo.¹² Ljudje smo postali bogovi narave, toda, žal, bogovi brez kakšne posebne fantazije.

Svet kot dežela neomejenih možnosti

Antropologija upanja bi obvisela v zraku, če bi bil svet, v katerem živimo, vase zaprt sistem. »Nič ni novega pod soncem,« ugotavlja Pridigar (Prd 1,9). Če pa se ne more zgoditi na svetu nič novega, potem tudi ni prave prihodnosti. Če ni prihodnosti, potem tudi ni smiselne zgodovine. Če ni zgodovine, potem ni svet odprt v prihodnost, temveč je vase zaprt. Potem tudi človek ne more biti upajoče ter svobodno bitje, marveč je ujet v omejen krog in je zgolj kolesce v velikem stroju sveta. K antropologiji upanja zato nujno spada ontologija (obstoj) v prihodnost odprtega sveta, to je zgodovine. E. Bloch ni zasnoval samo »principa upanja« za človeka, ampak tudi ontologijo možnosti za svet. Kierkegaard govori o »zavzetosti (strastnosti) za mogočnost.«¹³ Če je svet, v katerem živimo, sestavljen iz resničnosti in možnosti, potem ga ne smemo sprejemati kot dokončane zgradbe, temveč kot odprti proces. Svet torej ni dokončano stvarstvo, temveč véliki »eksperiment«, *laboratorium possibilis salutis*; ni nikakršna dosežena nebesa, ni pekel uničenja, temveč nedokončana zemlja. Tukaj še ni nič odločenega, zato smemo govoriti o začetku na koncu: »Prava geneza ni na začetku, temveč na koncu.«¹⁴ Sedaj živimo pravzaprav v nekakšni pred-zgodovini, kajti vse stoji še pred nami. Kje se dogajajo odločitve tega svetovnega procesa? Bloch pravi da tam, kjer se pojavlja »moštvo proti-niča«, ki se zaradi njegovega upanja v življenje ne vda zlu, nečloveškosti in silam smrti; ki sredi vojn in zatiranja ostaja zvesto utopičnim sanjam. Upanje postane praktično, če se sedaj oklene realnih možnosti ter zavira vdor zla in trpljenja. To pa je možno samo v moči religije upanja. Upanje v rešenje in volja do življenja se zlijeta v eno samo v preseženju človeka in sveta. Tukaj spoznamo, da Bog ni preprosto naše upanje, temveč da smo mi njegovo upanje. Bog je namreč s »projektom človek« in »projektom svet« vzpostavil upanje.

Vprašanje upanja v današnji družbi

Živimo v družbi, ki je vedno bolj tehnokratska in grajena po načrtu zaprtega sistema. Zato uporablja bolj načrtovano upanje, ki gradi na možnostih človeka kot

¹² Prim. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, 40.

¹³ Kierkegaard pravi, da se moramo namesto za obup, ki je »bolezen za smrt«, odločiti v moči vere za »upanje proti vsakemu upanju v noči brezupnosti« in tako izvršiti paradoksní skok v krščansko eksistenco; prim. S. Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung*, v: *Gesamelte Werke 27 bis 29 Abteilung*, Düsseldorf 1954, 114 sl. V delu *Bolezen za smrt* pravi Kirkegaard, da ima verujoči na voljo »do kraja zanesljiv protistrup za obup: možnost; kajti pri Bogu je sleherni trenutek vse mogoče. V tem je zdravje vere, ki razrešuje protislovja. Tu je paradoks v tem, da je po človeško propad gotov in da vendarle obstaja možnost« (S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, MD, Celje 1987, 76).

¹⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1628; prim. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, München ¹⁰1977, 313-334; C. Tóth, *Hermenevika utopije in upanja v Bibliji*, v: BV 57 (1997), 111-124.

pa biblično upanje, ki računa na možnosti Boga. Wittgenstein pravi, da pomeni verovati v Boga hkrati videti, da svetna dejstva niso zadnja beseda.¹⁵ Družbi kot zaprtemu sistemu želijo nekateri ubežati v družbeno romantiko, bežijo v boljšo preteklost in sanjajo o zlatih starih časih, ko sta še vladala pravičnost in red; drugi se odločajo za notranjo emigracijo: »Dost 'mam!« (hipijem je omogočala to glasba, njihovi otroci potrebujejo že mamila in močnejša sredstva); bojevita levica in protestirajoča mladina se upirata grobi družbi in se nagibata k vsesplošni revoluciji. Sicer nimata predlogov in vizij, protestirata enostavno iz notranje ihtе in nemoči. Zelo zaskrbljujoč je pojav, da mladina, »generacija prihodnosti«, bolj s strahom kakor z upanjem gleda v jutrišnji dan. V današnjem času je mlademu človeku zelo otežena resna in svobodna izbira, saj ga okolje in mišljenje časa naravnost potiskata v neke (večkrat umetne) kalupe potreb, obnašanja in vrednot.¹⁶ Družba, ki ne daje ljudem nobene možnosti, da svojo prihodnost sami urejajo in jo osmišljajo, postane zaprta ter navznoter in navzven represivna družba. Skupaj z upanjem ubija takšna družba tudi človečnost. Na teh »pogorišjih upanja« morajo religije upanja zasejati svoje seme. Teilhard de Chardin je rekel: »Svet pripada tistim, ki mu nudijo več upanja« in v tem smislu zatrjujejo koncilski očetje: »Po pravici moramo misliti, da je bodoča usoda človeštva položena v roke tistih, ki bodo znali prihodnjim rodovom posredovati nagibe za življenje in za upanje« (CS 31,3). Vprašajmo se, kako človek »goji« upanje in kakšno vsebino mu pripisuje. Poglejmo predvsem, kakšna je »uporabnost« posameznih upanj in njihov »rok trajanja«.

Upanje in načrtovana prihodnost

Od tega, v kakšne časovne kategorije postavljamo našo prihodnost, je odvisna tudi vloga upanja. Omenimo tri, ki so najbolj značilne: bodočnost (futurum), večnost (aevum) in prihodnost (adventum). Prav *futurum* (ki ga lahko napovemo in se z njim ukvarja tudi futurologija) je tista kategorija, ki ustreza načrtovani prihodnosti. Ta prihodnost je rezultat človeških projektov, je programirana prihodnost, ki jo »pripravlja« človek sam in jo more tako obvladovati. Tukaj je zelo malo prostora za upanje, za tisto nepredvideno in nepričakovano, ki ni odvisno od nas samih. Tu govorimo o prihodnosti po naši želji in ne pričakujemo nobenih presenečenj. Bolj kot upanje je tukaj na mestu predvidevanje odklonov, na katere se moremo že sedaj pripraviti in jih, takrat ko se pojavijo, obvladati. Pravijo, da dandanes najboljše služijo sestavljalci računalniških programov; oni znajo prisluhniti stranki in ji sestaviti programe po njenem naročilu in okusu.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Schriften I*, Frankfurt 1960, 167.

¹⁶ Prim. A. Püttmann, *Die Kinder der Blumenkinder*, v: *IkZ-Communio* 24 (1995) 481-498; M. Ule - V. Mihelj, *Prihodnost mladine*, Ljubljana 1995, kjer avtor na str. 109 pravi: »Zato se pojavlja dvom v to, ali so mladi sploh vrednostno in interesno angažirani, ali pa le bolj pasivno spremljajo dogajanje in je poudarjanje zasebnosti, miru, varnosti, svobode itd. bolj znak iskanja distance od realnosti kot pa pripravljenost za delovanje v skladu z omenjenimi vrednotami«. Da naša mladina doživlja svet bolj kot grožnjo, ugotavlja tudi M. N. Ule v prispevku *Sociološki oris mladosti/mladine* v: M. N. Ule (uredila), *Mladina v devetdesetih. Analiza stanja v Sloveniji*, Forum, Ljubljana 1996, 23.

Glavni pravili današnjega človeka sta tako pozitivizem in pragmatizem, ki omogočata takojšnje in uporabne rezultate.¹⁷

Upanje in usoda

Vprašujemo se: Ali je upanje ohranjeno v religijah in mitih?¹⁸ Grška mitologija govori o upanju v pripovedi o Prometeju. Za hrbtom Zeusa, očeta vseh ljudi, se je Prometej zmuznil skozi stranska vrata na Olimp, prižgal je na ognjenem vozu sonca plamenico in se vrnil na zemljo, ne da bi ga kdo opazil. Tako je prišel človek do ognja s pomočjo kraje. Ko je Zeus to opazil, je prisegel maščevanje. Naredil je ženo z imenom Pandora, »to prekrasno zlo« ter jo poslal Prometejevemu bratu Epimeteju. Ta jo poroči. Toda kakor je bila Pandora lepa, je bila tudi nespametna. Odprla je Prometejev vrč, čeprav ji je bilo prepovedano. In iz vrča je privrelo vse gorje, ki od takrat pesti človeštvo. »Upanje samo ostalo je notri, v zaprtem domovju, shranjeno varno ni ven, čez rob posode zletelo, prej je poveznila nadnjo pokrov«.¹⁹ Varljivo upanje, »naporno delo, ki hrani jalove napore smrtnikov«, je tako ostalo zaprto v vrču in branilo mučenega človeka, da bi svobodno napravil konec svojemu življenju. Po tem mitu je upanje zlo iz Pandorine skrinje. To ga je varalo z iluzijami in tako podaljševalo vse njegovo trpljenje. Če bi se rešili upanja, potem bi se mogli tudi znebiti vsega trpljenja. Trpljenja ne bi čutili kot bolečine. Tudi se ne bi več bali, bili bi brez strahu in upanja neranljivi, tako kot stoiki. Upanje je prevara. Šele ko mu človek pride do dna, postane miren. Znébi se upanja in boš srečen!

Za Grka je značilno, da goji samo želje in pričakovanja glede prihodnosti, ali pa se ji bliža s strahom. Heimarmene - usoda je tista, ki je opredeljevala takratnega človeka.²⁰ Moira je krojila usodo človeštva in le-tej se je moral nekdo zahvaliti, da je svoboden, drugi pa da se je rodil kot suženj. Ta usoda je bila zapisana na nebu, v konstelacijah zvezd. Človeku večkrat ni preostalo drugega kot prizadevanje, da si razloži to svoje stanje in ga vdano sprejme.²¹ Tako je krščanstvo prineslo upanje v svet, ki ga je opredeljevala religija brez upanja.²² Če se poglobimo v ta čas, razumemo tudi veselje, ki je zajelo poslušalce veselega

¹⁷ Prim. J. Werbick, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, Kösel, München 1995, 34-42.

¹⁸ V profani grščini je bila beseda *elpis* zbirni izraz za vsa mogoča pričakovanja glede prihodnosti, tudi za pričakovanje hudega, za pričakovanje takih reči, ki v človeku nujno prebudajo strah in zaskrbljenost. »Kajti Grki so stali nasproti silam zla, krivde in smrti navsezadnje brez upanja« (A. Strle, IS 2, Ljubljana 1990, 334).

¹⁹ Heziod, *Teogonija - Dela in dnevi*, MK, Ljubljana 1974, 35; prim. *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike 4, 453; M. Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 1*, DZS, Ljubljana 1996, 167.

²⁰ Prim. M. Eliade, n. d., 169-171.

²¹ Martin Buber je zapisal: »Edino, kar je za človeka lahko usodno, je vera v usodo: le-ta ovira gibanje spreobračanja« (M. Buber *Princip dialoga*, Društvo 2000, Ljubljana 1982, 42).

²² Prim. F. Rode, *Kristjan in usoda*, v: *Kristjani za prihodnost*, Teologija za laike 5, Ljubljana 1981, 75-90.

oznanila - evangelija. Za vse, ki so ječali v suženjstvu, za vse razočarane, ki so čutili na sebi težo usode, je bilo krščansko oznanilo nabitó z upanjem. Krščanstvo se je pojavilo in začelo širiti v obdobju pozne antike kot nova religija, ki prinaša upanje. To ji je omogočilo njen zgodovinski uspeh. To je tudi razlog obstoja in poslanstvo krščanstva v sedanjem času. Cerkev mora jasno oznanjati razloge za upanje in hkrati služiti razmeram, ki takšne razloge tudi vzpostavljajo.²³ Torej ni krščanstvo nastopilo v nič manj brez-upnem času in okolju, kakor ga izkušamo sedaj. V tem okolju je postalo razpoznavno kot vera upanja in kristjani kot ljudje polni upanja v nasprotju do tistih, ki »nimajo upanja« (1 Tes 4,13). Še več, kristjani so nosilci »živega upanja« (1 Pt 1,13), ki temelji na »živem in življenje ljubečem Bogu«.

Upanje in utopije

Utopije so vnaprejšnji zametki nekega zaželenega prihodnjega stanja, ki bo v primeri s sedanjim bolj človeško, življenjsko bogatejše in svobodnejše.²⁴ Utopija je pravzaprav upanje brez vere in je zato samo toliko močno, kolikor je močan človek in končno obvisi v zraku.²⁵ Tukaj moramo razlikovati med tistimi utopisti, ki samo projicirajo (vnašajo) svoje želje in pričakovanja v neko daljno prihodnost in sploh ne pričakujejo njihove uresničitve, ker se zavedajo, da ta ni v njihovi moči, niti ne priznavajo nikogar, ki bi to zmožel, in med utopisti Blochovega kova, ki se oplajajo ob bibličnih izviri.²⁶ Bloch pojmuje utopijo kot »še ne« uresničenost možnega, kot še ne doseženo domovino identitete. To utopijo jemlje Bloch kot *positivum*, ki je kažipot in pojasni sedanost kot »še-ne-bivanje« (Noch-Nicht-Sein), ki je v stalnem napredovanju nasproti utopičnemu obzorju. Vloga te utopije je dati človeškim interesom prihodnostni značaj in jih kvalitativno spreminjati. Kot izpolnitev upanja mora biti *ultimum novum*, za kar je tudi pri Blochu potrebna možnost čudeža. Bloch niti ne pojmuje krščanstva (predvsem prerokov in Jezusa Kristusa) kot opij za ljudstvo, ampak mu je nasprotno zdrav protest. Pravi, da so Jezus in preroki »eksplozivni fermenti« osvoboditve.

Upanje in različni religiozni tokovi

Danes ni moderen antiteizem, tudi ne areligioznost, temveč neka univerzalna duhovnost; v veljavi je geslo: religioznost da - vera v (enega) Boga ne. V službi prebujanja ali ohranjanja upanja v današnjem času so različni religiozni tokovi v

²³ Prim. F.-X. Kaufmann, *Parte prima*, v: F.-X. Kaufmann - J. B. Metz, *Capacità di futuro*, Queriniana, Brescia 1988, 43.

²⁴ Igor Škamperle imenuje utopije »prostori pričakovanja, navzoči v mislih, ki pa so jih mnogi skušali tudi dejansko uresničiti« (I. Škamperle, *Evropske utopije*, v: *Evropa na razpotju*, Teologija za laike 18, Ljubljana 1994, 177).

²⁵ Tukaj bi lahko omenili tudi tisti optimizem, ki je nadomestek krščanskega upanja in ga Ratzinger imenuje *ideološki optimizem*. »Ideološki optimizem je dejansko zgolj fasada nekega sveta brez upanja, ki se hoče skriti pred lastnim obupom za zid varljivega videza« (prim. J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 43).

²⁶ Prim. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt 1964; J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, Chr. Kaiser, München 1974, 49-63.

smislu tolažbe, napovedovanja prihodnosti ali bega iz vsakdanjosti, vse do bega iz zemeljskega življenja. Tukaj mislimo tudi različne ločine ali sekte, ki se ponašajo s krščanskim izvorom. Mnoge od teh religioznih ponudb so nekritično presajene na evropska tla in ponujajo »preproste in čisto izdelane odgovore na večkrat zelo zapletena življenjska vprašanja in stanja; poenostavljene in delne inačice tradicionalnih resnic in vrednot; pragmatično teologijo, ki jo podajo kot 'novo razodetje'; 'novo resnico' za ljudi, ki dostikrat malo poznajo 'staro' resnico; zares jasne smernice; poziv k nravni večvrednosti; dokaze za 'nadnaravne' prvine; glosolalijo (govorjenje jezikov), transe, medije, prerokbe, prevzem osebnosti po drugem itd.«²⁷ Med drugim mnoge od teh skupin vlagajo vse v prihodnost, v upanje na konec v bližnjem času.²⁸ Večkrat je za dosego sreče potrebna določena tehnika samoobvladovanja ali preselitve v drugačen, največkrat iluzoren svet ali stanje. Gnostične in milenaristične (hiliastične) prvine se večkrat prepletajo z navidezno krščanskimi prvinami. Predvsem pri milenarizmu gre za religiozno prevaro, ki je prevara lažnega mesijanstva, tej prevari podležejo ljudje vsakokrat, ko si domišljajo, »da bodo v zgodovini uresničili mesijansko upanje« (KKC 676). Tako gnosticizem kakor milenarizem je Cerkev vedno odločno zavračala.²⁹ V religioznih tokovih, ki prihajajo k nam z Vzhoda, večkrat odkrivamo zakonitosti usode in karme - procesa, kateremu ne moreš uiti, ampak se mu moraš prepustiti ali podvreči. Upanje ima tu zelo omejeno vlogo. Nasproti takšnim pristopom postavlja krščanstvo takšno upanje, ki sloni na veri v enega Boga, ki se je v Jezusu Kristusu zavzel za grešnega človeka. Vera se ne zanaša na neki brezosebni zakon sveta, marveč na Boga, ki stopa s človekom v dialog ter deluje v zgodovini človeštva in posameznika.³⁰ Dalje so odgovor na različna upanja, ki jih budijo duhovna gibanja »nove dobe«, živa občestva, ki živijo iz krščanskega upanja.

Sedanjest brez prihodnosti

Pojavljajo se glasovi, da je čas utopij končan. Francoska revolucija naj bi bil prvi vznesen poskus vzpostavitve utopičnih predstav o svobodi, enakosti in bratstvu; socializem pa naj bi bil zadnji v tej vrsti. In kaj je tisto, kar se poraja na ruševinah teh utopij? Kaj postavljajo »antiutopisti« na njihovo mesto? Moltmann pravi, da nič manj kot »utopijo o koncu«. Po koncu utopij naj bi nastopila tako utopija o koncu. Utopije naj bi nadomestil pragmatizem. Na mesto, ki ga je

²⁷ Tajništvo za edinost kristjanov, *Ločine (sekte) ali nova verska gibanja kot pastoralni izziv*, CD 53, 41-58. Koristno bi bilo odkriti vlogo upanja v različnih današnjih duhovnih tokovih; prim. H. Bürkle, »Dies ist die letzte Geburt...«. *Hoffnung in anderen Religionen*, v: *Communio-IkZ* 25 (1996), 403-417; C. Sorč, *Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju*, v: *BV* 55 (1995), 555-578; F.-J. Nocke, *Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung?*, v: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien ²1994, 263-284.

²⁸ Prim. G. Danneels, *Evangelizacija »sekularizirane Evrope«*, v: CD 29, 17-18.

²⁹ Prim. DS 3839.

³⁰ Prim. C. Sorč, *Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju*, 567 sl.

zavzemal Marx, nezadržno vstopa Markt (nemško: trg). Na mesto mesijanskega upanja v prihodnost trpečih delavcev in nezaposlenih stopa apokaliptika globalnega trženja vseh stvari.³¹ Nič takšnega več ni, kar bi morali pričakovati, vse je podvrženo pragmatizmu in tržnim zakonitostim. Vstopamo torej v brezalternativni čas, saj so se vsa alternativna gibanja izčrpala. V pozgodovinskem stanju gre samo še za neskončne izboljšave sistemov in približevanja popolnosti, vendar pa ni več nobene temeljne alternative. V tej po-zgodovinski dobi bodo postale odvečne tudi umetnost, filozofija, religija in teologija. Človeške in družbene vrednote niso več stvar temeljnih pravic, ampak tržnih zakonitosti. Te zakonitosti obvladujejo tudi politiko, informacije in celo religijo. Tako morajo tudi krščanske Cerkve upoštevati tržne zakonitosti ponudbe in povpraševanja. Upoštevati morajo analize potreb, določiti ciljne skupine in temu primerno oblikovati svojo ponudbo, hkrati pa upoštevati zakonitost konkurence na tem religioznem trgu. Upoštevati pa tudi morajo, da je trg že davno razvil svojo kvazireligijo: religijo sreče, ki nam jo uspešno in vsiljivo ponuja preko reklame. Ta reklama je namreč »evangelij trga«, kajti ta vedno oznanja veselo oznanilo o sreči, uspehu in samozavesti, pa naj ponuja sredstva za pranje ali pivo, zobno kremo ali potovanja v eksotične dežele. Tako si moremo tudi božično srečo kupiti in trg poskrbi, da je izbira zares velika. Zdi se, da sta konkurenca in prosti trg različnih ponudb tisto, kar opredeljuje postmoderna doba. Vse je tako možno, samo monopol nad resnico je izključen. Najbolj pravzaprav uspevajo »koktajli po človekovem okusu prirejenih vrednot«.³² Takšna so namreč povpraševanja v družbi, ki jo smemo imenovati doživljajsko. Opraviti imamo tudi z nekakšnimi pervertiranimi zakramenti.³³ Še več, išče se naslednik človeka. V Ameriki so glede tega že zelo daleč. *Times* je že pred slabimi desetimi leti na naslovnici upodobil človeka leta, in to je bil robot, naprava, ki deluje prijazno in usklajeno, z računalniško dovršeno inteligenco, ki pa je brez zgodovine, je brezčutna in brez morale. Primerno temu je tudi družba tehnično dovršena masa, ki jo povezujejo sredstva družbenega obveščanja, družba torej, ki jo sestavljajo analfabeti, sužnji navad, vendar srečni. V to smer kažejo tudi nekatere zvrsti glasbe (metal in tehno glasba) in ples. Napredek v to smer more pripeljati tudi v post-moderna Evropi do naveličanosti igranja vloge subjekta, do izgube spomina, do zanemarjanja govornice in pisane besede in predvsem do distanciranja od zgodovine.³⁴

³¹ Prim. J. Moltmann, *Ist der Markt das Ende aller Dinge?*, v: W. Teichert - E. von Wedel (Hrsg.), *Die Flügel nicht stutzen. Warum wir Utopien brauchen*, Patmos, Düsseldorf 1994, 88-108; J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, München - Gütersloh 1995, 244-253.

³² Prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 29-32; A. Görres, *Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt. Psychologische Anmerkungen*, v: *IkZ - Communio* 13 (1983), 117-133.

³³ Prim. J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, v: J. B. Metz in dr., *Diagnosen zur Zeit*, Patmos, Düsseldorf 1994, 90 sl.; J. B. Metz, *Capacità di futuro*, Queriniana, Brescia 1988, 128-158.

³⁴ Prim. J. B. Metz, *Capacità di futuro*, 129-133.

Kršćanstvo - religija upanja

»Kjer je upanje, tam je religija,« je dejal Ernst Bloch, vendar je kritično dodal: »Kjer je religija, ni vedno upanja.«³⁵ S tem je pokazal na ambivalentni odnos religije do upanja. V verstvih so obvarovana mnoga upanja ljudi, toda preko religij so tudi mnoga upanja ukinjena, izdana in neučinkovita. V 19. stoletju so tako liberalni kakor socialistični filozofi iskali nekakšno antropologijo religije. »Religija je vzdihovanje ogrožene kreature,« sta dejala Feuerbach in Marx. »Religija je kolektivna prisilna nevroza,« je trdil Sigmund Freud. Zato bo človek šele takrat prišel do samega sebe, do lastne svobode in samozavesti, ko bo prenehal z religiozno projekcijo in iluzijo, ter se bo povsem obrnil k zemeljski realnosti. Moderni človek je postal sicer po tej kritiki religije prosvetljen in trezen, vendar tudi ubog. Postal je realist, ki se utaplja v svojem delu. Postal je privilegajoči se člen v industrijski družbi. Začel je kot Prometej brez pomoči bogov v lastnem svetu, toda danes končuje kot Sizif, jetnik prisilnega dela, ki si ga je sam naložil, v ječi, ki si jo je sam postavil. Pravilno ugotavlja Emmanuel Levinas: »Najvišje dobro lahko le upamo.«³⁶

Želimo se okleniti takšne religije, ki nam bo vrnila upanje, ki človeka ne obuboža, temveč ga obogati; ne upanje kot tolažba, temveč upanje kot vznemirjenje. Sprašujemo po upanju, ki človeka v njegovi svobodi ne vara ali omejuje, temveč odpira nova obzorja njegovi prihodnosti. Sprašujemo po upanju, ki more dati človeku veselje nad prihodnostjo, pogum za svobodo in zavzetost (strastnost) za to, kar je možnega, ter more premagati njegovo žalost nad sedanjim položajem njegovega življenja in družbe, v kateri živi. Hočemo premagati Sizifa in njegov absurden svet in se usmeriti na Abrahamovo pot, ki je zapustil svojo deželo, družino in hišo, da bi v moči upanja v Boga, našel obljubljeno deželo svobode; hočemo hoditi po poti, za katero nas je odrešil Jezus Kristus in nas nanjo povabil, po poti, ki nas vodi k uresničenju človekovih najglobljih upanj.

Po pravici smemo trditi, da je upanje stožer krščanske vere.³⁷ Zato v današnji teologiji velja upanje kot bistveno razpoznavno znamenje vere, kot njena dejavna gonilna sila.³⁸ Toda tako upanje more biti le svetopisemsko upanje in ne upanje grške antike ali razna druga upanja in utopije, ki so se porajala v zgodovini in navdajajo današnjega človeka, ter jih moremo imenovati za utopična.³⁹

³⁵ Prim. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, 29.

³⁶ E. Levinas, *Smrt in čas*, Nova revija (zbirka Phainomena), Ljubljana 1996, 63.

³⁷ Prim. K. M. Woschitz, *Elpis - Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, 773.

³⁸ Prim. F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Matthias Grünewald, Mainz 1968. Govoriti smemo celo o teologih upanja, ki upanju posvečajo veliko pozornosti ali ga celo postavljajo v središče svojega teološkega snovanja. Mnoge od njih je v 60-ih in 70-ih letih spodbudil k takšnemu poudarku Drugi vatikanski cerkveni zbor, druge E. Bloch s svojim delom *Prinzip Hoffnung*, nekatere pa Teilhard de Chardinova optimistično zasnovana evolucija; prim. B. Mondin, *I teologi della speranza*, Borla, Bologna 1974; H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, 122-167.

³⁹ Prim. E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 771-782.

Krščanski razlogi za upanje

Če smo govorili pri mitoloških religijah o utopijah reda, ki se upirajo izkustvu kaosa, lahko v veri Izraela govorimo o utopiji svobode za izkustvo novega in dokončno novega v zgodovini. Upanje stopi iz kolesnic večnega vračanja istega in postane usmerjeno na prihodnost. Človeka odpre za trpljenje v osrčju zgodovine in ga še bolj odpre za tisto milost, ki je »vsako jutro nova« in bo na koncu naredila »vse novo«. Z izraelskim ljudstvom nam prihaja naproti edinstvena religija, ki je religija upanja. Tudi danes ima Izrael pomembno poslanstvo nosilca upanja, ki sloni na Bogu obljube in spominja krščanstvo na zvestobo upanju, ki pa ima neprimerno globlje razloge, hkrati pa tudi veliko večjo dejavno in preoblikujočo moč. Če smemo imenovati judovsko upanje kot upanje »še ne uresničenega«, potem lahko imenujemo krščansko upanje kot upanje »med že uresničenim in še ne dovršenim«. Za takšno upanje je značilna prihodnost kot *adventum*, prihodnost. Bog je pred nami in nam prihaja naproti, da nas vzame s seboj v »domovino upanja«. Ne smemo pa pozabiti, da je za upanje pomemben »že« uresničitve in prav na temelju že izvršenega lahko odkrijemo perspektivo in možnosti, ki jih odpira ta dogodek.

Različne ponudbe, od katerih smo omenili samo nekatere, nam ne morejo dati dovolj trdnih razlogov za upanja polno življenje. Opažamo, da je to upanje, ki ne upošteva človeka v vseh njegovih razsežnostih. Zdi se, da današnji človek izgublja razloge za upanje drugega za drugim. Vedno bolj nam postaja tudi jasno, da »razlogov za upanje« ne najdemo v nas samih. Razlogi za upanje ne morejo biti producirani, izsanjani, izfilozofirani, temveč podarjeni. Zato je premalo »načrtovano upanje«, premalo filozofski princip upanja (E. Bloch), ampak je potrebna teologija upanja ali še bolje: »Bog upanja« (Rim 15,13); šele temu bo mogla slediti praksa upanja⁴⁰. »Bog vere je temelj našega upanja in ne nekakšen mašilec lukenj naših iluzij.«⁴¹ Zato temelj upanja ni v futurologiji ali utopiji, ki ju je zasnoval človek, temveč v tistem, kar je Bog že storil za nas. Krščansko upanje temelji na objektivnih zgodovinskih Božjih dejanjih in na osebnih izkustvih, ki jih ima človek z Bogom, še bolj konkretno: z Jezusom Kristusom. Zato smemo po vsej pravici trditi: Jezus Kristus kot poslednji (ho eshatos) je naše upanje, on je uresničeno upanje. To pa pomeni, da živimo v poslednjih časih (ta eshata). To je tudi rdeča nit celotnega Svetega pisma, zato ga smemo po vsej pravici imenovati skupaj z B. Häringom: velika knjiga upanja.

⁴⁰ G. Greshake govori o *Hoffnungspraxis*; prim. G. Greshake, *Tod - und dann?*, Herder, Freiburg im Breisgau 1988, 92.

⁴¹ J. B. Metz, *Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza*, Queriniana, Brescia 1976, 18.

Povzetek: Ciril Sorč, Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine

V razpravi avtor odkriva mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku, pri čemer upošteva učenje sedanjega papeža Janeza Pavla II. Najprej prikaže različne dejavnike in poglede v preteklem času in v današnji družbi, ki upanju puščajo večji ali manjši prostor. Tako poznamo načrtovano upanje, različne utopije, prepuščanje usodi, vse do »utopije o koncu«, kjer upanje ni več potrebno, saj ni več alternativ. Avtor prikaže krščanstvo kot religijo, ki je v svojem bistvu religija upanja. Zagotovilo za trdnost in neuničljivost krščanskega upanja je velikonočna skrivnost Kristusove smrti in vstajenja.

Summary: Ciril Sorč, The Position of Christian Hope at the Present Moment of Slovenian and World History

In the treatise the author discloses the position of Christian hope at the present moment under consideration of the teaching of pope John Paul II. At first different factors and views in the past and in the present society are shown with respect to the place they give to hope. Thus there are planned hope, different utopias, fatalism and up to the »utopia of the end« where hope is not necessary any more as there are no alternatives. Christianity is shown as basically a religion of hope. The guarantee of the strength and undestructibility of Christian hope is the Easter Mystery of Christ's death and resurrection.

Christian Gostečnik OFM

Projektivna in introjektivna identifikacija v odrešenjskem procesu

Uvod

Melanie Klein¹ je prva vpeljala pojem projektivne identifikacije v psihoanalizo in uporabila ta mehanizem v razlagi psihičnih procesov, ki se pojavljajo na paranoidno shizoidni stopnji človeškega razvoja, in sicer tedaj, ko se slabe strani človeškega jaza odcepijo in projicirajo v drugo osebo, mater, da bi se otroški jaz znebil slabega (doživetja, izkušnje) objekta, ki grozi, da bi otroka uničil od znotraj. Otrok na tej stopnji razvoja še ni sposoben metabolizirati težkih doživetij frustracije, jeze in drugih silovitih čustev in jih zato projicira v mater, ki naj bi bila sposobna ta čustva sprejeti, jih metabolizirati in vrniti v za otroka sprejemljivi obliki. Otrok, ki ni sposoben obvladati jeze, frustracije, razočaranja, ob sebi potrebuje odraslo osebo, mater, ki je sposobna sprejeti ta njegova zanj neobvladljiva čustva in otroka umiriti s tem, da mu čustveno odgovori, reagira z nežnostjo, razumevanjem in toplino.

Ti slabi objekti, močna doživetja frustracije, ki jih Kleinova pojmuje kot psihološke reprezentacije nagona smrti, so projicirani v objekt, mater, zato da bi ga nadzorovali in se ga polastili.²

Tudi mnogim drugim avtorjem se je pojem projektivne identifikacije, ki ga je vpeljala Kleinova, zdel zanimiv, izzivalen in klinično uporaben. To so avtorji, kot npr. Bion,³ Kernberg,⁴ Meissner,⁵ Grotstein,⁶ Rosenfeld,⁷ Spillius,⁸ Hamilton,⁹ Langs,¹⁰ Ogden.

¹ Prim. H. Segal, *Introduction to the work of Melanie Klein*, New York 1974, 25-66.

² Prim. T. Ogden, *Projective Identification and Psychotherapeutic Technique*, New York 1982; *The Matrix of the mind*, New York 1986; *Subjects of Analysis*, New York 1994.

³ Prim. W. R. Bion, *Differentiation of the Psychotic from the Nonpsychotic personalities*, v: *Second Thoughts: Selected Papers on Psychoanalysis*, New York 1967.

⁴ Prim. O. Kernberg, *Internal World and External Reality*, New York 1980.

⁵ Prim. W. W. Meissner, *A Note on Projective Identification*, v: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 28 (1980), 43-67.

⁶ Prim. J. S. Grotstein, *Splitting and Projective Identification*, New York 1981.

⁷ Prim. H. Rosenfeld, *Primitive Object Relations and Mechanisms*, v: *International*

Omenjeni avtorji na različne načine pojmujejo projektivno identifikacijo in lahko trdimo, da teoretska razprava še zdaleč ni končana. Meissner¹¹ je razdelil projektivno identifikacijo na projekcijo in introjekcijo. Spillius¹² in Grotstein¹³ sta projektivno identifikacijo enačila s projekcijo; Kernberg¹⁴ pa je zagovarjal bistveno različnost med projekcijo in projektivno identifikacijo ter ju ni uporabljal za opis iste ravni diferenciacije objektnega jaza. Projekcijo je označil kot bolj zrel mehanizem. Hamilton¹⁵ pa je na temelju teoretskih in kliničnih izsledkov trdil ravno obratno. Z drugimi besedami, Hamilton je iz dejstva, da bolj integrirani in diferencirani pacienti uporabljajo projektivno identifikacijo, sklepal, da je mehanizem projekcije bolj primitiven. Opisano protislovje je še vedno zelo globoko zasidrano v psihoanalizi.

1. Sodobni teoretični in klinični pristop

a) Projektivna identifikacija

Ogden je razjasnil protislovnost pojma projektivna identifikacija. Projektivno identifikacijo je definiriral kot intrapsihični in interpersonalni pojav. Intrapsihični proces se odvija znotraj osebe, ki v svojih mislih, fantazijah, predstavah izkuša neki vidik jaza v objektu in potem skuša ta vidik nadzirati in kontrolirati tako, da ga projicira v objekt.¹⁶

Interpersonalni proces pa je, kot trdi Ogden, analogen intrapsihičnemu pojavu, le da mora vključevati še neko drugo osebo. Pošiljatelj (projektor) se do naslovnika (sprejemnik) obnaša tako, da v njem vzbudi določena čustva; naslovnik projekcije pa ugotovi, da se vede na nenavaden in zanj neobičajen način oziroma se v njem vzbudijo nezaželena čustva, reakcije in čustva, ki vzbujajo notranjo napetost ali tesnoba.¹⁷

Ogden je proces projektivne identifikacije opredelil v treh stopnjah. Najprej pošiljatelj, ki ga žene nezavedna želja po tem, da bi se znebil dela jaza, ki ga ne zmore metabolizirati, v naslovniku vzbudi določen način vedenja, odzivanja, ki

Journal of Psychoanalysis 64 (1983) 261-267.

⁸ Prim. E. B. Spillius, *Some Developments from the Work of Melanie Klein*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 64 (1983) 321-332.

⁹ Prim. N. G. Hamilton, *Self and Others: Object Relations Theory in Practice*, Northvale 1990.

¹⁰ Prim. R. Langs, *Classics in psychoanalytic Technique*, Northvale 1990; *Unconscious Communication in Everyday Life*, Northvale 1993; *The Therapeutic Interaction: Synthesis of the Multiple Components of Therapy*, Northvale 1994.

¹¹ Prim. W. W. Meissner, n. d. 43-67.

¹² Prim. E. B. Spillius, n. d. 321-332.

¹³ Prim. J. S. Grotstein, n. d. 50-60.

¹⁴ Prim. O. Kernberg, n. d. 30-60.

¹⁵ Prim. N. G. Hamilton, n. d. 81-119.

¹⁶ Prim. N. G. Hamilton, n. d. 59-127.

¹⁷ Prim. N. G. Hamilton, n. d. 70; T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107; R. Langs, *Unconscious Communication in Everyday Life*, 147-177.

je ponavadi močno emocionalno, a ne nujno razdiralno. Pošiljateljeva čustva in njegove želje ter reakcije so lahko nezavedne.¹⁸

Nato začne pošiljatelj pritiskati na naslovnika, dokler ta ne doživi in izkusi projiciranega čustvenega stanja in se ne začne vesti in reagirati v skladu z nezavedno projicirano željo ali fantazijo. Naslovnik je prisiljen v to, da na vsiljeno čustvo ali stanje odgovori z množico interakcij s pošiljateljem. Projektivna identifikacija se ne more sprožiti, če med pošiljateljem in naslovnikom ni vzajemnega odnosa. Tudi naslovnik sodeluje pri tej vsiljeni spremembi svojega počutja s tem, da posploši relativno zgoščen občutek, ki se ponavadi nanaša na njegovo lastno vsebino in procesiranje.¹⁹ Z drugimi besedami, v naslovniku obstaja, sicer v latentnem, nezavednem stanju, določeno čustvo, ki je več ali manj v skladu s projiciranim čustvom pošiljatelja.

Nazadnje se pošiljatelj zave stanja, ki ga je ustvaril ta proces in se z njim identificira. Taka identifikacija vodi k ponovni introjektivni ali internalizaciji stanja, ki pa je zdaj obvladljivo. Tretja stopnja se odvija na različnih ravneh zavedanja oziroma zavesti; projicirane fantazije postanejo del naslovnikove izkušnje, del njegovega doživljanja, dejansko pa naslovnik na temelju svoje izkušnje tej doda nov zbir čustev in občutkov ter doživljanj, ki so drugačna od čustev in občutkov pošiljatelja. Pošiljateljivim čustvom in občutkom so lahko podobna, vendar jim niso enaka, zato ker je njihov avtor tokrat naslovnik. Na ta način se odpre široka paleta priložnosti, da bo tokrat mogoče čustva obvladati na drugačen način. Obstaja možnost, da bo naslovnik sposoben na bolj produktiven in sprejemljiv način obvladati nevarne vidike jaza in občutkov, ki vzbujajo tesnobo in boleča čustva. Tak proces bo pošiljatelju ponudil priložnost, da bi lahko ponotranjil in sprejel prej tako grozljive fantazije in občutke, ki bi na ta način postali bolj sprejemljivi.²⁰

Primer tega je lahko žena, ki ob moževem čustvenem izbruhu zmore opredeliti svoja čustva od njegovih ter ostane v svojem čustvenem svetu, obenem pa možu ponudi razumevanje in nežnost, ki moža umirjata vse dotlej, da je prava in obojestranska interakcija med njima spet možna. Šele ko se mož spet čuti sprejetega in razumljenega, je zmožen sprejeti tudi ženin vpogled in rabsodbo konkretnega dogajanja.

Temeljna dinamika projektivne identifikacije je mehanizem indukcije. Pošiljatelj zaplete naslovnika v indirektno, a vseeno močno manipulacijo, s katero ga prisili, da odgovori oziroma se vede na predpisani način; pošiljatelj prisili naslovnika v igranje določene vloge pri ponovnem odigravanju pošiljateljve notranje drame, kar pogosto pomeni ponovno odigravanje zgodnjih objektih (jaz-ti) odnosov. Projektivna identifikacija je torej vsiljena identifikacija z odtujenimi vidiki pošiljateljvega jaza.²¹

¹⁸ Prim. T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107.

¹⁹ Prim. N. G. Hamilton, n. d. 70; T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107; R. Langs, *Unconscious Communication in Everyday Life*, 147-177.

²⁰ Prim. N. G. Hamilton, n. d. 70; T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107; R. Langs, *Unconscious Communication in Everyday Life*, 147-177.

²¹ Prim. S. Cashdan, *Object Relations Theory*, New York 1988, 23-54.

Naslovnik projekcije lahko živi s temi induciranimi vidiki pošiljateljevega jaza in jih obvladuje v okviru širšega sistema svoje osebnosti: obvladuje jih lahko npr. s pomočjo razumevanja in sprejemanja z bolj realnimi samoreprezentacijami.²² V tem primeru pošiljatelju omogoči, da s pomočjo introjekcije in identifikacije ponovno ponotranji naslovnikovo rokovanje z induciranimi čustvi: npr. mati, ki je sposobna sprejeti otrokove močne in neznosne občutke jeze in frustracije, jih zadrži, preoblikuje, predela in te za otroka potem postanejo sprejemljive. Po drugi strani pa takrat, ko naslovnik ne prenese induciranih občutkov, jih zanika in projicira nazaj ali pa zato, da bi se znebil napetosti, še naprej uporablja mehanizem projektivne identifikacije, nasilje, spolno aktivnost, oddaljevanje in druge neprimerne načine vedenja in delovanja. V takem primeru v pošiljatelju samo utrdi prepričanje, da so njegovi strahovi in nesprejemljivi občutki neznosni in proces projektivne identifikacije se ponovno začne.²³

Pošiljatelj lahko tudi sprejemnika teh nevarnih in destruktivnih čustev sprejema kot nevarnega, saj mu je ta vedno pripravljen vrniti nesprejemljiva čustva in ga napasti.²⁴ V taki situaciji se lahko znajdejo tudi pari najboljših prijateljev, partnerjev in cele družine, ki drug drugega ne morejo več prenašati in drug v drugem napadajo najbolj neprimerne občutke, želje in čustva, zato ker sami v sebi nosijo prav te, najbolj nesprejemljive in neznosne lastnosti. Istočasno pa se te osebe ne morejo ločiti druga od druge, ker drug drugemu služijo kot nosilci teh nesprejemljivih lastnosti. Ves čas so na preži in stalno nadzirajo drug drugega, se ponižujejo, žalijo itd. Klasičen primer tega so družine, kjer zakonca projicirata zanju nesprejemljiva čustva v enega izmed otrok, ki tako postane nosilec očetove ali matrine agresije, jeze, frustracije, besa, depresije.

Kleinova je trdila, da je projektivna identifikacija poskus sporočanja arhaičnih čustev, stanj in občutkov, ki so bila prisotna pred razvojem lingvističnih sposobnosti, in so bila v nas v latentnem stanju, dokler jih ni ponovno sprožila neka izkušnja, doživetje v odrasli dobi.²⁵ To se redno dogaja v intimnem odnosu, ko partner postane naslovnik teh zgodnjih emocionalnih reakcij pošiljatelja. Ko je partner - pošiljatelj prepričan, da je našel tako osebo, sproži komunikacijo, in sicer preko procesa projektivne identifikacije.²⁶ Naslovnik - partner s svojo psihično strukturo ponudi določeno privlačnost, uravnoteženje, v katero lahko pošiljatelj položi svoja najgloblje ukoreninjena čustva, ki kličejo po razrešitvi.²⁷

b) Introjektivna identifikacija

Introjektivna identifikacija je psihološko in po svojem bistvu interakcijsko nezavedno utelešenje določenih vidikov notranjega stanja neke osebe.²⁸ Introjektivna identifikacija je temeljni mehanizem projektivne identifikacije. Preko

²² Prim. T. Ogden, n. d. 97-107.

²³ Prim. T. Ogden, n. d. 97-107; N. G. Hamilton, n. d. 59-127.

²⁴ Prim. T. Ogden, n. d. 97-107.

²⁵ Prim. H. Segal, n. d. 24-53.

²⁶ Prim. J. D. Levin, *Slings and Arrows*, New York 1993, 42; 110-123.

²⁷ Prim. W. R. Bion, n. d., 70-93; N. G. Hamilton, n. d. 59-127.

²⁸ Prim. R. Langs, n. d. 153-161; N. G. Hamilton, n. d. 67-80.

introjektivne identifikacije lahko naslovniki sprejmejo projicirano identifikacijo pošiljatelja ali pa se sami potrudijo, da sprejmejo vase, ohranijo in predelajo tiste vsebine in čustva, ki jim jih pripisuje druga oseba.²⁹ Introjektivna identifikacija je v temelju tako oblikovana, da lahko sprejme vidike objekta in jih praviloma tudi procesira in ohrani. Če naslovnik zavestno zanika pošiljateljev napor, do tega procesa ne pride, ali pa naslovnik ta proces zavrne. Ponavadi se posameznik procesa introjeckije, ki mu je vsiljena, ne zaveda njene dinamike.

Z drugimi besedami, mehanizem introjektivne identifikacije je v temelju usmerjen na interaktivno utelešenje vsebin, struktur, čustev in drugih procesov druge osebe. Možno je, da naslovnik zavrne projekcijo, ki mu je vsiljena, možno pa je tudi, da introjicirane vsebine predela in procesira, preoblikuje notranje konflikte, občutke in nevarne fantazije. Stalne identifikacije in introjeckije se lahko strukturirajo in vključijo v posameznikove reprezentacije jaza in postanejo del njegove intrapsihične vsebine.³⁰

Na podlagi Rackerjevega raziskovanja kontratransferja je Cashdan navedel dve vrsti introjektivne identifikacije: konkordantno in komplementarno.³¹ V primeru konkordantne introjektivne identifikacije začne posameznik izkušati to, kar v svoji notranjosti izkuša druga oseba: npr. ko žena svoji prijateljici opisuje, kako hudo jo mož zlorablja, postane prijateljica jezna na moža, ali ko postane terapevt med seanso zaspan in z dolgočasen, kar je konkordanten odgovor na pacientov notranji emocionalni dolgčas. Konkordantna introjektivna identifikacija je v tem smislu podlaga empatije.³²

V primeru komplementarne introjektivne identifikacije pa so naslovnikovi občutki vezani na starše in druge pomembne osebe iz pošiljateljvega zgodnjega otroštva. V terapevtski seansi bodo terapevti čutili, da jih klienti enačijo s svojimi notranjimi objektnimi reprezentacijami. Lahko se bodo vedli in čutili ter reagirali enako kot pacientovi starši.³³

Omenjeno razlikovanje je za pravilno razumevanje mehanizmov introjektivne in projektivne identifikacije izredno pomembno, posebej v zvezi z najpomembnejšimi afekti, strahovi, stiki in načinom pošiljateljve prilagoditve nanje: pošiljatelj lahko npr. privzame starševsko vlogo in skuša nadzirati druge na isti način, kot so starši nadzirali njega, ali pa vedno znova odigrava in podoživlja isto vlogo žrtve in odvisnosti, ki jo je v odnosu s starši doživljal v otroštvu.³⁴

Mehanizem introjektivne identifikacije prinaša odgovor na ključno vprašanje: zakaj si ljudje dopustijo postati tarča projektivne identifikacije, zakaj se naslovniki izpostavljajo manipulaciji, ki se zmeraj konča z jezo, frustracijami, depresijo itd.; zakaj ljudje vztrajajo v odnosih, ki jih zaznamuje projektivna identifikacija, kljub temu da jih to dela anksiozne, kronično frustrirane in nezadovoljne? Cashdan je poskušal na ta vprašanja odgovoriti s predpostavko, da vsaka projektivna identifikacija vsebuje močno prepoved, obljubo ali

²⁹ Prim T. Ogden, n. d. 71-75.

³⁰ Prim. T. Ogden, n. d. 97-107.

³¹ Prim. S. Cashdan, n. d. 53-67.

³² Prim. S. Cashdan, n. d. 67.

³³ Prim. S. Cashdan, n. d. 63.

³⁴ Prim. S. Cashdan, n. d. 67.

grožnjo, ki naslovnika ohranja v odnosu ali pa mu grozi z zavrnitvijo in osamljenostjo. Naslovniki preko projektivne identifikacije sprejmejo zelo močno sporočilo in anksiozno grožnjo, da morajo ostati odvisni zato, ker sami ne bi mogli preživeti, in da bodo prenehali obstajati, če se ne bodo podrejali staršem. Ta emocionalna komunikacija zagotavlja: če nisi to, kar jaz potrebujem da si, če nisi pripravljen izpolniti mojih želja, zame ne boš več obstajal. Interakcijski vzorec takih posameznikov skuša vsebovati neverbalna sporočila, ki so oblikovana tako, da druge prisilijo, da ostanejo v odnosu z njimi. Cashdan je ta skrita sporočila poimenoval metakomunikacija, ki se najbolj razodeva v patoloških odnosih.³⁵

Cashdan je opisal štiri vrste projektivno introjektivne identifikacije: odvisnost, moč, spolnost in ugajanje.³⁶ Vse štiri izhajajo in ohranja jih močna vedenjska indukcija ter zahtevajo naslovnikov edinstven odgovor nanje. V primeru odvisnosti se naslovniki naučijo, da ne bodo preživeli; zato postanejo nemočni. V primeru moči morajo zato, da bi preživeli, prevzeti nadzor. V primeru spolnosti se naučijo, da lahko preko erotizma drugim omogočijo spolno integracijo. V primeru ugajanja pa skozi samožrtvovanje druge naredijo za svoje dolžnike. Ker se ti odnosi odvijajo v glavnem na neverbalni, nezavedni, metakomunikacijski ravni, jih je zelo težko odkriti.

Povsem enoznačno lahko trdimo, da je v naštetih štirih primerih mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije tako globoko ukoreninjen v dinamiko pošiljatelja in naslovnika zato, ker služi potrebi po samoohranitvi in istočasno vzdržuje nespremenjeno stanje, emocionalne motnje in patologijo.

Obstaja seveda tudi pozitiven mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije,³⁷ ki pa je v literaturi žal omenjena zelo na kratko. Mehanizem pozitivne projektivne in introjektivne identifikacije vzdržuje zdravje, funkcionalnost, srečo, veselje, medtem ko negativna projektivna in introjektivna identifikacija ohranjata patologijo. Sistem vzgoje, prenos vrednot, tradicije, verske in narodne zavesti itd., vse je odvisno in se ohranja na osnovi tega močnega mehanizma.³⁸

2. Razprava

Človek je edinstven opazovalec in udeleženec v odnosu. Drug drugega opazujemo in se drug drugemu odzivamo. Pozorni smo na določene dogodke in jim pripisujemo pomen, ki se sklada z našo notranjo introjektivno reprezentacijo (sebe) jaza in (drugih) objektov. Svet razumemo skozi naše intrapsihične strukture, modele in instrumente, ki so globoko vtisnjeni, ukoreninjeni v naš zaznavni aparat že v trenutku spočetja. Občutljivi smo na določeno vrsto vedenja, stališč in odzivov drugih, ki postopoma utrdijo določene vsebine, izhode in osnovne modele vzpostavljanja odnosov. Ti ponavljajoči se ciklusi vedenja in vzpostavljanja odnosov tvorijo močno vez med preteklostjo in sedanjostjo.

³⁵ Prim. S. Cashdan, n. d. 56-62.

³⁶ Prim. S. Cashdan, n. d. 53-92.

³⁷ Prim. R. Langs, n. d. 177-187; T. Ogden, n. d. 101-107.

³⁸ Prim. T. Ogden, n. d. 105; N. G. Hamilton, n. d. 69.

Teorija objektivnih odnosov jaz-ti opisuje mehanizem projektivne identifikacije kot temeljno formativno interaktivno dinamiko, ki prisili naslovnika v to, da sprejme in odgovori na projekcije drugih. V procesu introjektivne identifikacije se formirajo temeljni psihični konstrukti. Otrok utelesi svoje izkušnje s starši, pa tudi osebnostne poteze staršev in se kasneje z njimi poistoveti. Projektivna identifikacija igra glavno vlogo osnovnega aparata odnosov. Narava projekcije ujame in zajame zgodnji ponotranjeni introjicirani pomen in afektivne izkušnje. Jaz je zato sposoben samega sebe ponovno doživeti in izkusiti v odnosu s slabimi, zavračujočimi, zapuščajočimi, neodobravajočimi itd. objekti, ali pa v odnosu z dobrimi, odobravajočimi in ljubečimi objekti in/ali sam prevzeti vlogo internaliziranega objekta v odnosu do zaželenih ali nezaželenih, sprejetih ali nesprijetih, ljubljenih ali zavrnjenih vidikov samega sebe. V vseh teh primerih sta eksternalizacija in ponovno odigravanje preteklega, poskus narave oziroma odrešenjskega procesa, da bi doživela drugačno izkušnjo, doživetje jaza v odnosu do drugega, do objekta, ali pa isto izkušnjo jaza v odnosu do objekta v primeru, ko je ta prijetna. Poskus narave je lahko tudi spreminjanje pasivne drže v aktivno in ponovno oblikovanje ali dokončevanje nedokončanega, s stalnim ponavljanjem konflikta in travme.

Zafrustrirani, agresivni, depresivni starši si na ta način najdejo svoje naslovnike v otrocih, ki lahko preko generacij odigravajo primarno starševsko dramo, ki je v tem primeru projicirana in ponovno odigrana v njihovih potomcih. Očetova jeza in agresija se bosta npr. projicirali v sina, le-ta se bo identificiral z elementi očetovega nerazrešenega jaza in v resnici postal agresiven. To vlogo lahko dramatično uprizarja pri vseh svojih socialnih interakcijah, ne da bi se v polnosti zavedal, da je to v resnici nerazrešen konflikt njegovega očeta. Podobno se lahko dogaja, če se hčerka identificira z materino depresijo in tudi ona igra vlogo depresivne osebe z vsemi njenimi posledicami. Ta dinamika se lahko celo ponavlja iz generacije v generacijo.

Projekcija intrapsihičnega stanja ali konflikta v drugo osebo je univerzalen fenomen, katerega vloga je utrditi in ohraniti določeno raven intrapsihičnega delovanja. S tem ko dovoljujemo spremembe in premike samo znotraj določenih meja, ki ne presegajo sprejemljive ravni anksioznosti, ohranjamo ravnotežje in stalnost sreče, veselja, zadovoljstva ali bede, žalosti in težavnih odnosov. To dinamiko lahko zasledimo predvsem v čustveno motenih družinah, kjer ni pravih razmejitev med starši in otroci in tam, kjer vladajo alkohol in druga omamna stanja.

Ko enkrat dosežemo mejo, se psihični sistem vrne v izvirno stanje ravnotežja tako, da se anksioznost projicira v intrapsihično ali interpersonalno področje. To gibanje naprej in nazaj ustvari ponavljajoči se krog, ki spet temelji na ponotranjenih vzorcih objektivnih, medosebnostnih odnosov iz preteklosti in nanje odgovarja. Tudi odzive drugih, verjetno s pomočjo sprejemanja samo tistih sporočil, ki potrjujejo prej določen niz pričakovanih, ponovno ponotranjimo na tak način, da utrdijo nevarno ogroženi svet.

Z drugimi besedami, ta večinoma nezavedni niz pričakovanih postane gibalo, vnaprej določena struktura, v skladu s katero potem zaznavamo izkušnje. Pričakanja se skladajo z zgodnjimi izkušnjami navezanosti in tvorijo relacijsko

tabelo, oziroma načrt obvladovanja kasnejših odnosov. Ponotranjenje in introjicirane izkušnje ter doživetja navezanosti iz zgodnjega otroštva postanejo podlaga najzgodnejšim reprezentacijam navezanosti, in začrtajo ter določijo vzorec prihodnjih odnosov. Kar je zunanjega, npr. interakcija otrok-starši, je ponotranjeno in zarisano v močno notranjo strukturo, model ali konstrukt, ki ga potem projiciramo v kasnejše izkušnje, doživetja. Ko ta model projiciramo v nove odnose, se pojavijo ponovna razočaranja in frustracije ali pa ponovne želje po navezanosti. Take izkušnje in doživetja navezanosti, ki jih ponovno ponotranjimo in utrdimo, potrjujejo prej ustvarjene predsodke o izkušnjah in doživetjih z objektom in na ta način ustvarijo podlago prihodnjim ponavljajočim se relacijskim stilom.

Iz tega jasno sledi, da ponavljajoči se začarani krogi temeljijo na projektivni in introjektivni identifikaciji. Značilne ponovitve temeljijo na sledečem zaporedju: pošiljatelj s projiciranjem nesprejemljivih čustev izzove naslovnika, ki odgovori na izziv, oziroma na vsiljeni dražljaj in s svojim vedenjem, reagiranjem ponudi potrditev. To pa ojača pošiljateljeva prvotna pričakovanja, ki izvirajo iz zgodnjih izkušenj, doživetij, ki jih je pravkar projiciral v naslovnika. Ponavljajoči se začarani krogi se ponovno in ponovno zavrtijo in lahko prevzamejo različne motivacijske vloge: lahko npr. omogočijo organizacijsko kohezivnost, ki drži jaz skupaj, ohranjajo zgodnje vezi s pomembnimi drugimi, minimalizirajo anksioznost oziroma na splošno ponavljajo in primerjajo nove izkušnje, nova doživetja s starimi, introjiciranimi relacijskimi konstrukti, vzorci zaznavanja, razumevanja in vzpostavljanja odnosov z objektom.

Oba, naslovnik in pošiljatelj, aktivno sodelujeta v tem ponavljajočem se začaranem krogu. Ponavadi se njuni nezavedni cilji in dejavnosti povsem ujemajo. Preko metakomunikacije drug v drugem vzbujata in izvajata prav tiste vzorce, ki se najbolj skladajo z njuno izvirno psihično strukturo, s ponotranjenimi in introjiciranimi konstrukti iz njihovih zgodnjih doživetij. Temu bi lahko rekli eksistenčna determinanta, splošen pojav, proces razreševanja, odrešenja, saj človek toliko časa ponavlja en in isti vzorec, dokler preko nove, drugačne projektivne identifikacije ne sprejme drugačnega vedenja, ki je tokrat, upajmo, bolj funkcionalno.

Navedemo lahko mnogo primerov mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije, s katerimi lahko ponazorimo zgoraj opisani mehanizem. V primeru odvisnosti bo posameznik npr. uporabil mehanizem projektivne identifikacije zato, da bo našel osebo, katere življenjski cilj je skrbeti za druge. Gre za globoko vsidrano prepričanje ali konstrukt te osebe, da mora biti odvisna od nekoga, sicer njene potrebe nikoli ne bodo zadovoljene, ali pa gre za strah pred zapuščenostjo, saj bi samostojnost pomenila zavrnitev arhaičnega odnosa s starši. Ta oseba bo v kasnejšem življenju preko močnega orodja metakomunikacije in projektivne identifikacije v drugih zmeraj spodbujala in izzivala odgovor skrbnika, kot bi ji na čelu pisalo: potrebujem te in brez tebe ne morem preživeti.

Obratna dinamika se pojavi v relacijskem stilu dominantnosti, kjer prezgodaj postarani otrok, ki je moral biti vedno popoln in imeti vse pod nadzorom, v drugih vzbuja naslovnikove potrebe po odvisnosti, da bi lahko igral vlogo

njegovih nadomestnih staršev. Oba bosta ponovila ta relacijsko vedenjski cikel zato, ker je za oba ključnega pomena ustrezati staremu nazavedno introjiciranemu konstrukt, ki je izvorni model, *conditio sine qua non*, za odnos s starši.

Pri vsem tem je treba omeniti, da gre za vedno novo ponavljanje, ustvarjanje novih situacij, v katerih je ta prvotna drama znova odigrana. Karkoli že različne psihoanalitične šole opisujejo kot motivacijske dejavnike, lahko strnemo, da je *raison d'être* ponavljanja ujemanje z notranjo strukturo posameznikov, in sicer preko mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije, ki ga z drugimi besedami lahko poimenujemo odrešenjski proces. »Nosite bremena drug drugemu in tako boste izpolnili Kristusovo postavo« (Gal 6, 2). Drug drugemu torej s sprejemanjem projekcij teh notranjih neodrešenih, nerazrešenih struktur predstavljamo odrešenje od starih modelov. Vsekakor pa ne gre zgolj za pasivno sprejemanje, ampak aktivno sodelovanje, ki pomeni, da drug drugemu predstavljamo in omogočamo novo razrešitev s tem, da sprejmemo drugega v vsej polnosti njegovega doživljanja in mu ponudimo drugačen način odzivanja, kot mu ga je nudila njegova preteklost.

Povedano drugače, to eksistenčno določilo ponavljanja sproži v posamezniku mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije, ki ponovno odigra staro izvorno izkušnjo na nov način, in sicer tedaj, ko naslovnik zavestno reagira na način, ki je drugačen od ustaljenega in starega.

Projektivna identifikacija je v tem pogledu definirana kot operativni mehanizem obeh: preverbalnega, afektivnega, prvinskega ponavljanja in verbalnega, simbolnega ponavljanja. Na ta način projektivna identifikacija prinaša na dan najbolj arhaične primarne afekte in simbolne introjekte, da se preko projekcije in transferja ponovijo v novem okolju, z upanjem na drugačno razrešitev in novo izkušnjo, doživetje.

Hude travme iz zgodnjega otroštva ali kasnejšega življenja najbolj izrazito ponazarjajo mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije: npr. ponovno igranje vloge žrtve. Boleča izkušnja ali afekte, ki so introjicirani kot travmatično doživetje, oseba projicira navzven in prvotna žrtev se ponovno žrtvuje, oziroma odigra isto dejanje skozi ustrezno introjektivno identifikacijo. V primeru samodestruktivnega vedenja se žrtev vedno znova identificira s travmatičnim introjektom in sama sebi stori prav tisto, kar so ji prej storili drugi. Pri ponovnem žrtvovanju bo žrtev glede na svoje introjekte izzvala vedenje, ki je isto, kot je bilo vedenje v izvorni situaciji. Temu pravimo komplementarna introjektivna identifikacija, ki jo oseba projicira navzven - ženske, npr., ki so bile tepene že kot otroci in jih tudi v odrasli dobi moške pretepajo, se bodo vedno znova poročale z moškimi, ki jih bodo ponovno pretepali.

Ponovna identifikacija s starim introjiciranim afektom, fantazijo, anksioznostjo in sliko izvorne travme je tako močna, da se ji žrtev ne more izogniti. Naloga narave odrešenjskega procesa je namreč, da dokonča nedokončano, da razreši, obvlada in dobi nadzor nad travmo. Zavrženi jaz oziroma potlačene vsebine, ki so boleče in vzbujajo hudo anksioznost, da bi lahko ostale v zavesti, se potlačijo, dokler jih projektivna in introjektivna identifikacija ponovno ne sprožita in se znova pojavijo: »Vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono, tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi

zdihamo sami v sebi« (Rim 8, 22-23). To je proces, ko se človek odpre milosti, se poglobi, sprejme odgovornost za svojo zgodovino oziroma ko preko drugega, ki sprejme, predela ta doživetja iz preteklosti in preko njega izkusi ta milostni trenutek notranje preнове, le tedaj je možna dokončna razrešitev, izključitev ponovne identifikacije z izvorno napetostjo in bolečino.

Tudi sodobne nevrološke raziskave travm in bolečin so odprle nov pomemben pogled na ponavljanje ali, lahko bi rekli prisilo ponovnega odigravanja starih konfliktov in s tem na mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije. Sestavine umika vase, ki je podoben učinku opija, nemoč, brezup in depresija sprožijo ponovno identifikacijo s travmo, povzročijo povečano sproščanje določenih nevrotansmitterjev, žrtev pa to izkusi kot ponovno biokemično travmatizacijo. Vsiljeni spomini, flashbacki in nočne more so dramatični znaki ponovne identifikacije s travmatičnimi introjekti. Preko mehanizma introjektivne identifikacije žrtev ponovno izkusi staro travmo na nov način in istočasno ponovno sproži tudi biokemične procese. Enako se zgodi tudi v primeru pretirane stopnje vzburjenosti (hiperarousal). Značilni dražljaji, ki žrtev spomnijo na travmo, sprožijo ponovno identifikacijo z bolečim travmatičnim introjektom in biokemični procesi se ponovno vzbudijo. Žrtev travme na ta način zaradi moči projektivne in introjektivne identifikacije spet postane žrtev preteklih travmatičnih doživetij.

Projektivna in introjektivna identifikacija pa poleg tega igrata ključno vlogo v ponavljajočih se kognitivno emocionalnih izkušnjah, ki oblikujejo in gradijo normalni funkcionalni razvoj otroka. Pozitivne in prijetne izkušnje socialne interakcije v zgodnjem življenju, ki jih otrok ponotranji preko mehanizma introjektivne identifikacije, so del projektivnega zaporedja skrbnosti matere, ki otroka neguje. Isto projektivno introjektivno zaporedje, ki je povezano še z nevroaktivacijskim sistemom, deluje kot funkcionalni odgovor na stres, vzburjenje in veselje. Ponovna identifikacija z izvirnim perceptom, afektom ali projekcijo pozitivnega afekta v naslovnika, sproži isti nevropsihološki odgovor, ki se tako obnavlja.

Sklep

Ob sklepu lahko trdimo, da metapsihološka pojma projektivne in introjektivne identifikacije ter ponavljanja opisujeta univerzalen pojav, ki v samem jedru povezuje človeško doživljanje tako na intrapsihičnih kakor tudi na interpersonalnih ravneh. Ta mehanizem je ključni konstrukt, s katerim lahko pojasnimo in razumemo relacijsko matriko človeškega vedenja, njegovega razreševanja in s tem odrešenjski proces. Ponavljanje starih doživetij in mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije sta vzajemno povezana tako, da se projektivna identifikacija lahko sproži samo s pomočjo prisile ponavljanja, prisila ponavljanja pa se ne more udejaniti brez projektivne identifikacije.

V ponavljanju preteklih doživetij se preko mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije prepletajo psihični in nevrološki procesi: na podlagi projektivne in introjektivne identifikacije izvirne travme drug drugega ponovno sprožijo v nespremenjeni obliki, ki pa se lahko preoblikuje ter postane del

odrešenjskega procesa šele tedaj, ko naslovník s pomočjo odrešenjske milosti na nov način odreagira na naslovníkove izvirne izkušnje.

Povzetek: Christian Gostečnik OFM, Projektivna in introjektivna identifikacija v odrešenjskem procesu

Mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije je osnovnega pomena pri razumevanju prenosa neobvladljivih občutij posameznika v drugo osebo, ki te občutke sprejme, se z njimi identificira in se nanje odziva. Ta mehanizem igra tudi ključno vlogo pri ponavljanju bolečih čustev, travm in konfliktov. Obenem predstavlja mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije kritični dinamizem pri razreševanju človeških bolečih občutij, konfliktov in je temelj odrešenjskemu procesu.

Summary: Christian Gostečnik OFM, Projective and Introjective Identification in the Redemptive Process

The mechanism of projective and introjective identification is of critical importance at understanding the projection of somebody's uncontrollable feelings into another person, by whom they are accepted, identified with and responded to. This mechanism is also significantly powerful in repeating hurtful feelings, traumas and conflicts. At the same time the said concept represents a fundamental instrument in the resolution of such conflicts and is the basis of the redemptive process.

Miran Špelič OFM

Stola bina, prima, singula

Hipertekstovna eksegeza očetov

*Ut sabbatismi requie
nostrae fruuntur animae,
donec surgente corpore
sit stolae decus geminae.*

*Počivanje sobotno zdaj
naj naše duše uživajo,
dokler ne vstane še telo,
obleka dvojna kras nam da.¹*

Uvod: Skrivnost in starodavnost mreže

V zadnjih letih prodira tudi v akademski svet nov koncept znanstvenega delovanja in pisanja, povezan s širitvijo elektronskih povezav. Svetovno komunikacijsko omrežje Internet ne le da omogoča izredno hitre povezave med ljudmi in tako rekoč izničuje fizične razdalje med npr. bralcem in knjižnico, ampak tudi zahteva nove pristope in novo logiko pisanja besedil, ki so postavljena na svetovno omrežje oziroma splet WWW. Gre namreč za tako imenovano hipertekstovnost. Dokument ne more obstajati sam na sebi, ločen od vseh drugih, ampak mora, če hoče živeti in preživeti, biti povezan s sorodnimi, uvodnimi, izpeljanimi, vzporednimi, nadrejenimi, podrejenimi dokumenti. Vsako besedilo ima svoj naslov, kjer je dosegljivo. V besedilu samem pa je treba skriti naslove omenjenih drugih dokumentov, kamor lahko bralec pride iz posamezne točke. Prav tako je zelo zaželeno, da je tudi naslov našega dokumenta skrit v drugih dokumentih, od koder bralec lahko pride na obisk k nam. Podrobnejša razlaga principov hipertekstovnosti verjetno niti ni potrebna, ker je poznavanje elektronskega omrežja pri nas že zelo razširjeno; kratek sprehod oziroma brkljanje po mreži pa lahko hitro prikaže načela njenega delovanja. Pravzaprav sploh ne bi bilo slabo napisati kakega članka o uporabnosti Interneta v bogoslovnih vedah in o njegovih teoloških osnovah.

¹ Beda Častitljivi, *Himne o delu prvih šestih dni in o šestih dobah sveta I*, 125-128.

V tem članku pa bi rad prikazal, da hipertekstovnost, naj se sliši še tako zapleteno in moderno, pravzaprav ni nekaj posebno novega; že eksegeza očetov je poznala hipertekstovne povezave, le da jih ni imenovala s tako učenim imenom in se ji pri tem ni bilo treba posluževati elektronskih sredstev. Naj se sliši še tako neverjetno, toda spomin je bil v starem veku veliko bolj razvit kot dandanes. Seveda takrat sploh ni obstajalo toliko podatkov o vsem mogočem, kot se z njimi srečuje človek 20. stoletja. Naravoslovje je bilo v povojih; svet praktično še neodkrit; literature temu ustrezno toliko manj. Poleg tega so bila sredstva za ohranjanje podatkov relativno draga in ne vselej lahko dostopna.² Pergament so delali iz živalskih kož po posebnem postopku, papirus pa samo v Egiptu iz istoimenske rastline; vse seveda ročno. Tudi šolski sistem je gradil na učenju na pamet. Pahomij je od menihov zahteval, da se naučijo na pamet vsaj celotno Novo zavezo in vse psalme, priporočal pa je celotno Sveto pismo.

V takšnem okolju se je hipertekstovnost odvijala v samem avtorjevem in bralčevem oziroma poslušalčevem spominu. Ena beseda iz prvega konteksta je priklicala enako ali podobno besedo iz nekega drugega, pa morda od tam šla dalje še v tretjega, in tako se je oblikovala eksegeza. Če se ta ni omejevala na dobesedno razlaganje težkih pojmov in pojasnjevanje realij, ampak je hotela zajadrti globlje v duhovne vode alegorije, ji je takšno brkljanje po hipertekstu spomina pri tem lahko samo še pomagalo.

Danes naš spomin bombardirajo dražljaji z vseh strani in ga zasipajo s podatki, ki drug drugega izrivajo in se borijo za preživetje; tone papirja so potiskane vsako sekundo, terabajti vtisnjeni na magnetno-optične nosilce zapisa. Vedno nove tehnologije nastajajo, ki naj bi zgolj omogočale iskanje potrebnih podatkov. Gumb tukaj, klik tam, in morda najdemo iskano informacijo. Tudi naš način razmišljanja in spominjanja se prilagaja tem postopkom. Zato pa nam je toliko težje znova prodirati v mišljenje očetov iz starega veka, ki so to hipertekstovnost obvladali v lastnem spominu. Prav s pomočjo elektronskih orodij lahko danes tudi mi v vsej svoji omejenosti počasi in korak za korakom prodiramo v skrivnostne povezave alegorij starodavnih eksegetov in potem z njihovo pomočjo začenjamo slutiti, kakšno bogastvo skrivajo sveta besedila v svojih povezavah. Svetost besedila namreč ni le v neposrednem, dobesednem pomenu, ampak tudi v mnogovrstnih povezavah besedila, ki nastajajo pred očmi bralca, odprtega Duhu, ki navdihuje ne le pisanje, ampak tudi razumevanje svetih besedil. Uvid v napore očetov nam lahko v spremenjenem svetu, obogatenem z elektronskim hipertekstom, pomaga pri odkrivanju globin Duha v starodavnem besedilu, ki je besedilo za vse čase, za vse kraje in za vse načine razumevanja.

² Hieronim, na primer, v uvodu pisma, ki ga je pisal devicam v Emono, toži nad pomanjkanjem papirja v halkidski puščavi (prim. *Epistulae* 11,1).

1. Stola

Spodbuda za to razmišljanje in raziskavo se je porodila ob prevajanju prve himne Beda Častitljivega *O delu prvih šestih dni in o šestih dobah sveta*. Predzadnja kitica vsebuje namreč precej zagoneten izraz *stolae geminae*, dvojno oblačilo, ki naj bi ga prejele duše ob koncu sobotnega počitka, s tem ko bo nastopilo tudi vstajenje mesa. Od kod Bedu ta izraz, katerega ne pojasnjuje in ki je moral biti njegovim bralcem in poslušalcem razumljiv?

Latinski izraz *stola*, grško *stolé* ni tuj ne klasični ne krščanski govoric. V klasični dobi in tudi kasneje je označeval oblačilo svobodnih in poštenih žensk, nekakšno ohlapno tuniko, ki je segala do tal, bila s pasom pripeta ob telo in znotraj obšita s široko in do tal segajočo nabrano obrobo. Imela je kratke ali dolge rokave. Ženske so jo nosile nad spodnjo tuniko in, samo zunaj po potrebi, pod palo. Navadno je bila na rami pripeta s *fibulo*. Prostitutke in zaradi prešuštva ločene ženske je niso smele nositi; njihova obleka je bila *toga*, enaka moški. Moda je bila v starem Rimu dokaj konservativna in tako se je *stola* kot ženska obleka obdržala tja do 4. stoletja po Kristusu, nakar jo je zamenjala preprostejša dolga tunika, dalmatika.³

Za prodor izraza v krščansko govorigo je verjetno odločilnega pomena njegova umestitev najprej v grški prevod Svetega pisma in kasneje v latinske prevode od *Vetus Latine* do *Vulgate*. Tu opažamo, da je v grščini bil to očitno bolj splošen izraz, saj ga srečamo nekoliko pogosteje kot v latinskih prevodih. Pomeni lahko namreč tudi oblačilo na splošno oziroma njegov del. Najpogosteje pa v LXX označuje duhovniška in kraljevska oblačila. Očitno je ta izraz pomenil tudi vrhnje oblačilo vplivnih in pomembnih oseb. Tako je na primer faraon Jožefu oblekel *stolo*, ko ga je povišal v službo svojega namestnika (prim. 1 Mz 41,42).⁴

Šele po 8. stoletju pa je ta izraz začel označevati del liturgičnega oblačila klerikov, ki se je dotlej imenoval *orarium*. Nedvomno gre za tesno povezavo z izrazom za duhovniška oblačila, ki jih je Mojzes pripravil za brata Arona in njegove sinove. Težko pa je pojasniti, in o tem je kar nekaj hipotez, kako je mogel izraz za široko nabrano žensko obleko oziroma za sijajno oblačilo dostojanstvenika preiti na malce širši trak, ki ga duhovnik nosi okrog vratu. Razpravo o tem prepuščamo liturgistom.⁵

V navedeni kitici Beda Častitljivega so omenjena dvojna oblačila, *geminae stolae*. V Svetem pismu je v sorodnem kontekstu iz knjige Razodetja omenjena ena sama obleka (prim. Raz 6,11). To je raziskavo napotilo k morebitnim vzporednim svetopisemskim mestom, kjer se omenja to oblačilo.

³ Prim. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquity*, London ²1859, 1073; *The Oxford Classical Dictionary*, London ¹1950, 301; O. Seyffert, *A Dictionary of Classical Antiquities*, New York 1956.

⁴ Prim. H. Lesêtre, *Étole*, v: *Dictionnaire de la Bible* V (1912), 2408-2409.

⁵ Prim. R. Sinker, *Stole* v: Smith-Cheetham, *A Dictionary of Christian Antiquities*, London 1880, 1934-1937; H. Leclercq, *Étole*, v: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* V (1922), 673-676.

2. Stola v Svetem pismu

Septuaginta uporabi izraz *stolé* 98-krat, in sicer za različne hebrejske predloge. Tako kot v klasični grščini lahko pomeni oblačilo na splošno, pa tudi obleko, ki kaže na visok položaj njenega lastnika. Več kot 40-krat pomeni duhovniško oblačilo. Zlasti pa je pomemben zasuk pomena v modrostni literaturi. V Novi zavezi je to izključno slovesno vrhnje oblačilo.⁶ Vulgata je rabo izraza omejila, saj nastopi v Stari zavezi samo 22-krat, v Novi pa še 9-krat. Oglejmo si nekaj mest, kjer je uporabljen ta izraz.

Že na samem začetku se pokaže Božja skrb za človeka s tem, da Adamu in Evi pripravi oblačila, ki sicer niso označena s tem imenom (prim. 1 Mz 3,21). Da bi Jakob dobil od očeta Izaka prvorojenski blagoslov, ga je mati Rebeka oblekla v Ezavovo *stolo* (prim. 1 Mz 27,15; samo LXX); tako je v odrešenjsko zgodovino vstopil on in ne njegov brat.⁷ Omenjeno je že bilo, da je faraon oblekel Jožefa v *stolo*, mu dal prstan in ogrlico, ko ga je privzel za svojega namestnika (prim. 1 Mz 41,42). Ko je Jakob blagoslovil Juda, mu je rekel, da bo *stolo* opral v vinu in *pali* v grozdni krvi (prim. 1 Mz 49,11).⁸ Oblačila, ki jih je Mojzes pripravljajal za Arona in njegove sinove, so tudi označena s tem imenom, kot je bilo omenjeno (prim. v Vg samo 3 Mz 16,32; v LXX pa še na mnogih drugih mestih). Sirah prenese njen pomen na simbolično raven in uporablja izraz v zvezi *stola gloriae*, oblačilo slave, ki ponazarja modrost samo; modrec spodbuja učenca, naj si nadene modrost kot obleko (prim. Sir 6,30.32; 15,5).⁹ Kdor pa ima modrost (to je, kdor nosi to obleko), ta ima tudi delež v večnem življenju (prim. Sir 4,13-14; 24,31).¹⁰ Takšna obleka simbolizira tudi duhovniško

⁶ Prim. J. Wilkens, *Stole*, v: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1971, 678-691.

⁷ Ta dogodek obširno razlaga že Ambrozij in ga nanaša na razmerje med Sinagogo in Cerkvijo. Prim. *De Iacob et vita beata* 2,2,9; *Expositio psalmi cxviii* 13,15.

⁸ Kristološka tipološka razlaga se kar ponuja in nemalo očetov, začenši s Tertulijanom (+ ok. 222) pri Latincih in Klemenom Aleksandrijskim (+ ok. 215) pri Grkih, je ta odlomek neposredno nanašalo na Kristusa: kri je simbol njegovega trpljenja, obleka pa kaže na njegovo s krvjo oblitno telo, kasneje tudi na Cerkev. »Multo manifestius Genesis in benedictione Iudae, ex cuius tribu carnis census Christi processurus, iam tunc Christum in Iuda deliniabat: lavabit, inquit, in vino *stolam* suam et in sanguine uvae amictum suum, *stolam* et amictum carnem demonstrans et vinum sanguinem« (Tertulijan, *Adversus Marcionem* IV, str. v CSEL 561). Prim. tudi: Origen, *Comentarii in evangelium Ioannis* VI, 56,290-57,292: pranje je simbol Kristusovega trpljenja, s katerim je bil krščen, in našega krsta; Novacijan, *De trinitate* 21; Ambrozij, *De Joseph* 3,13; *De patriarchis* 4,24: »Bona *stola* caro Christi«; Rufin, *De benedictionibus patriarcharum* 1R,9: *stola* je Cerkev; enako tudi Avguštin, *Contra Faustum* 12,42. Ne smemo pa prezreti niti eshatološke tipologije, temelječe na vzporednicah, ki se ponujajo s knjigo Razodetja, kjer so sveti oprali svoja oblačila v Jagnjetovi krvi (prim. Raz 7,14; 22,14).

⁹ Besedilo je potrebno vzeti iz Vulgatinega prevoda, ki se v mnogočem razlikuje od LXX, in to ne le v oštevilčenju vrstic, ki je skoraj vedno nekoliko premaknjeno.

¹⁰ Tudi tu moramo gledati na Vulgato. Slovenski prevod, ki sledi LXX, ima precej drugačno dikcijo. Vulgatini besedili se torej glasita: »Et qui illam diligit, diligit vitam et

časť (prim. Sir 45,9; 50,11). Podobno simbolično raven vpeljuje tudi prerok Baruh s *stolo* miru oziroma žalovanja (prim. Bar 4,20; 5,1). V knjigah Makabejcev *stola* označuje zlasti duhovniško in kraljevsko oblačilo (prim. 1 Mkb 6,15; 10,21; 2 Mkb 3,15). Psalmi ne poznajo tega izraza. V Novi zavezi so tako označena oblačila pismoukov (prim. Mr 12,38; Lk 20,46), poleg tega pa se izraz pojavi le še v Razodetju, kjer je vselej povezan z dušami pravičnih, ki prejmejo bele *stole* oziroma ki so *stole* oprali in obelili v Jagnjetovi krvi (prim. Raz 7,9-14; 22,14).

Zlasti zanimiva so se izkazala tista mesta, kjer se ob izrazu za oblačilo pojavlja še kak števnik. Pokazala so se tri ključna mesta, brez katerih celovitega pomena Bedove pesnitve ni mogoče dojeti. Zaradi boljšega pregleda zaslužijo celoten navedek v Vulgati prilagojenem slovenskem prevodu (V-sl), v latinski vulgati (Vg), v grškem prevodu LXX oziroma izvirniku (Gr) in v slovenskem standardnem prevodu (SSP):¹¹

a) *1 Mz 45,22: Jožef in bratje*

V-sl: Vsakemu posebej je dal izročiti po dve oblačili. Benjaminu pa je dal tristo srebrnikov in pet najboljših oblačil.

Vg: Singulisque profferri iussit binas stolas Benjamin vero dedit trecentos argenteos cum quinque stolis optimis.

Gr: Kai pāsīn édōken dissās stolās, tō dē Benjamin édōken triakosious khrousoūs kai pénte exallassouśas stolās.

SSP: Vsakemu od njih je dal praznično oblačilo, Benjaminu pa tristo srebrnikov in pet prazničnih oblačil.

b) *Lk 15,22: Usmiljeni oče in izgubljeni sin*

V-sl: Oče pa je naročil svojim služabnikom: »Brž prinesite prvo obleko in ga oblecite! Dajte mu prstan na roko in čevlje na noge!«

Vg: Dixit autem pater ad servos suos: Cito proferte stolam primam, et induite illum, et date anulum in manum eius, et calciamenta in pedes.

Gr: Eīpen dē ho patēr prōs toūs doúlous autoū, Takhū exenégkate stolēn tēn prōtēn kai endúsate autōn, kai dóte daktúlion eis tēn kheīra autoū kai hupodémata eis toūs pōdas.

SSP: Oče pa je naročil svojim služabnikom: »Brž prinesite najboljše oblačilo in ga oblecite! Dajte mu prstan na roko in sandale na noge!«

qui vigilaverint ad illum conplectebuntur placorem eius. Qui tenuerint illum, vitam hereditabunt, et quo introibit, benedicit Deus. - In kdor njo ljubi, ljubi življenje, in kateri ob njej bedijo, jih bo objela njena naklonjenost. Kateri se je oklepajo, bodo podedovali življenje, in kamor ona vstopi, tam Bog blagoslavlja« (Sir 4,13-14). »Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient. Qui audit me, non confundetur, et qui operantur in me, non peccabunt. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt. - Kateri mene uživajo, bodo še lačni, in kateri mene pijejo, bodo še žejni. Kdor mene posluša, se ne bo zmedel, in kateri v meni delajo, ne bodo grešili. Kdor mene razlaga, bo imel večno življenje« (Sir 24,29-31). LXX slednjega besedila sploh nima, stalo pa bi za Sir 24,22.

¹¹ Že površno branje lahko pokaže, da si prevodi ne ustrezajo najbolje. Pri reševanju težav z dvojnimi oblačili se moramo ozirati predvsem na latinske prevode; tudi grška predloga in iz nje izhajajoči sodobni prevodi tu ne pomagajo dosti.

c) *Raz 6,11: Duše mučencev pod oltarjem*

V-sl: In dano jim je bilo po eno belo oblačilo in jim je bilo rečeno, naj potrpijo še malo časa, dokler se ne dopolni število njihovih sosluzabnikov in njihovih bratov, ki morajo biti umorjeni kakor oni sami.

Vg: Et datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis, ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.

Gr: Kai edóthē autoîs hekástō stolē leuké, kai erréthē autoîs hína anapaúsontai éti khrónon mikrón, héōs plērōthōsin kai hoi súndouloi autôn kai hoi adelfoi autôn hoi méllontes apokténnesthai hōs kai autoí.

SSP: Tedaj je vsak izmed njih dobil belo oblačilo in rečeno jim je bilo, naj potrpijo še malo časa, dokler se ne dopolni število njihovih sosluzabnikov in njihovih bratov, ki morajo biti umorjeni kakor oni sami.

3. Stola v svetopisemskih razlagah

a) *Jožef in bratje*

Zaplet njihove zgodbe se pravzaprav začne z obleko, ki je nevoščljivosti izbila dno; bila je namreč znak očetove večje ljubezni do Jožefa. V Vulgati je označena s preprostim izrazom *tunica polymita* (1 Mz 37,3; LXX: khitōna poikilon). To obleko so mu potem bratje slekli, jo namočili v kri in jo vrnili očetu kot dokaz, da so ga najbrž požrle divje zveri. Jožef potem dobi obleko, in to *stolo*, od faraona in z njo vladarsko oblast. Ko so bratje v stiski prišli Jožefa prosit hrano za preživetje, se jim je po preizkušnjah dal spoznati, jih povabil v Egipt in vsakemu dal po dve *stoli*, Benjaminu pa pet.

Tipološka eksegeza vidi v Jožefu Kristusovo predpodobo. Nemalo detajlov iz njegovega življenja se je na drugi ravni ponovilo v življenju Jezusa Kristusa. Odrešenjsko dogajanje pa moremo videti nakazano tudi v zgodbi o oblekah.¹² Bratje so podoba človeštva, ki ne sprejema Božjih meril in se hoče Bogu na neki način maščevati. Odvzeta obleka naj bi pomenila smrt Boga, njegovo odstranitev iz človeškega sveta. Bog pa ne obupa nad takšnim človekom. Sledijo preizkušnje in preskušanje. In na koncu je človek obdarjen z dvakratnim in dragocenejšim darom v primerjavi s tistim, kar je nekoč mislil uničiti. Da pa so bratje zdaj sprejeli Božjo odrešenjsko logiko, dokazuje njihov odnos do tedaj najmlajšega brata Benjaminu; ne le da zanj še posebej skrbijo, tudi posebna pozornost, ki je je deležen, in petero oblek ni več razlog za nevoščljivost.

Janez Krizostom, za katerega bi težko rekli, da je pretiraval z alegorijo, je razložil ta odlomek bolj moralno: Jožef je dal dvoje oblek bratom, da bi vnaprej

¹² Ta razlaga se ne opira na nobeno obstoječo razlago cerkvenih očetov, zvesto pa sledi njenemu duhu. Med očeti se je ob številu dve ustavil Ambrozij, ki najprej nanaša odnos med Jožefom in Benjaminom na odnos med Jezusom in Pavlom, ki je bil deležen večje mere darov; dve obleki za brate pa razloži kot eno mistično in eno moralno; obleka je dar Svetega Duha; vsak kristjan dobi nekaj karizmatičnih darov, ne dobijo pa vsi vsega. Prim. *De Joseph* 13,74-76.

preprečil njihovo jezo.¹³ Samo na kratko - zaradi primerjave z ostalimi razlagami obleke - naj še omenimo, da so Jožefove darove bratom nekateri očetje razumeli kot tipološko napoved, da bo Kristus podaril Svetega Duha apostolom.¹⁴

Problem zase predstavlja število oblek. V sodobnih prevodih, ki se ravnaajo po hebrejski predlogi, to sploh ni omenjeno. LXX in Vulgata pa imata jasen izraz, dvojce: *dissás* oziroma *binas*. Hebrejsko besedilo ima tu manj jasno besedo *h^qlīpōt*.¹⁵ Hebrejski slovarji pri tem korenu ponujajo pomen zamenjane, nadomestne obleke; koren sam pa naj bi pomenil tudi opremo, opravo, spremembo, olajšanje, sporazum, preteklost.¹⁶ Očitno je prevajalec Septuaginte ta izraz razumel kot dvojno (ali podvojeno) obleko; morda je bila dvojna obleka zanj isto kot praznična obleka. Dejstvo je, da je njegov prevod prešel tudi v Vulgato. Ali je tudi Hieronim razumel *h^qlīpōt* kot dvojno ali pa je pri manj znani besedi preprosto zaupal namigu iz LXX in tako dal izhodišče za zanimivo eshatološko razlago. Očetje tega sicer še niso izkoristili. Kaže, da je bil prvi, ki je to storil, srednjeveški teolog, menih Rupert iz Deutza (ok. 1075-1135),¹⁷ k čemur se bomo še vrnili. Njegov malce starejši sodobnik, judovski rabinski ekseget Raši iz Troyesa (1040-1105),¹⁸ v svojem komentarju Geneze tega mesta ne razlaga posebej, prevaja pa ga kot »oblačila za zamenjavo«. Sodobni prevodi izraz podajajo kot praznične, nadomestne ali sveže obleke.

Ko si Jakobov rod v lakoti reši življenje, to dogajanje spremlja podaritev dveh oblek. Tudi odrešenje človeštva, ki ga je izvršil Jezus Kristus, verjetno na neki simbolni ravni spremlja podaritev dveh oblek. Kakšnih, kdaj, kako?

¹³ Prim. *In Genesim homiliae* 64,7.

¹⁴ »Munera dedit Ioseph fratribus suis; et noster Ioseph Christus dedit dona hominibus cum sanctum spiritum dedit discipulis suis. - Jožef je obdaril svoje brate; tudi naš Jožef, Kristus, je dal darove ljudem, ko je dal svojim učencem Svetega Duha« (Kvodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei* 1,31).

¹⁵ G. von Rad se v svojem komentarju ni mogel odločiti za točen pomen; sklicuje se na podobno besedo v akadščini, ki pomeni vrsto obleke. V prevodu sprejema izraz praznična. Prim. *Genesis, A Commentary*, London^{2r}1966, 391, 395.

¹⁶ Prim. W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford^r1979, 322-323; J. Kohlenberger, *Interlinear Hebrew-English Old Testament*, Grand Rapids 1979, 130; Koehler-Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994, 319 (drobna zanimivost: iz istega korena naj bi bila tudi arabska beseda kalif, namestnik).

¹⁷ Kot ekseget se je Rupert precej opiral na predhodnike, zlasti na Hrabana Mavra, vendar je v novem okolju razvil svojo eksegezo. Izhajal je iz samozadostnosti Svetega pisma in je zato povezoval tekste, ki so imeli le besedno podobnost, ter to izkoristil zlasti za alegorično eksegezo, čeprav tudi dobesečne ni izključeval. V hermenevtiki je izredno poudarjal detajle in iz njih izpeljeval teološke sklepe. Prim. P. Séjourné, *Rupert de Deutz v: Dictionnaire de la théologie catholique* XIV (1939), 169-205.

¹⁸ Njegovo ime je pravzaprav kratica za Rabbi Šelomo Jizhak. S svojo razlago Svetega pisma in Talmuda še danes vpliva na rabinsko eksegezo. Prim. E. L. Rapp, *Raschi, v: Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V (³1961), 780.

b) *Usmiljeni oče in izgubljeni sin*

Tudi tu se zgodba suče okrog bratov, kjer mlajši proti patriarhalni logiki na neki način premaga starejšega, kot je bilo to v primeru Jožefa nad enajsterimi in Jakoba nad Ezavom.

Tudi v tej zgodbi je detajl z oblačilom pomemben, vsaj očetje so mu namenili nemalo pozornosti. Imenuje se *stola*, ob njem je omenjen tudi prstan, dan na roko; za nekoga, ki je ves prežet s Svetim pismom, se takoj ponuja vzporednica s faraonovim povišanjem Jožefa, ki je poleg obleke tudi prejel prstan. Grško in latinsko besedilo jasno povesta, da je ta *stola* prva, *prima*, *protē*. Slovenski prevodi in tudi večina sodobnih prevodov to razlagajo s prvo kvaliteto, torej je to bila »najboljša obleka« (za tako rabo števnik prim. Ezk 27,22). Lahko bi to bila prva obleka, ki jo najde. Le malo sodobnih eksegetov se posebej ustavlja ob tem. A. Plummer pravi, da ne gre za sinovo najboljšo obleko, ampak za najboljšo, kar jih je v hiši.¹⁹ I. Howard Marshall meni, da pomeni najboljšo obleko, ki ni toliko znak nove dobe kot reminiscenca 1 Mz 41,42. Drugače razlaga K. H. Rengstorf, ki meni, da gre za prejšnjo obleko, ki jo je sin ob odhodu in izplačilu dediščine izgubil; zdaj naj bi bila znak ponovne vzpostavitve sinovskega odnosa. Toda tega po Marshallu ni mogoče razumeti iz jezikovnih razlogov.²⁰ To zavrača tudi J. A. Fitzmyer, saj bi s tem bila zasenčena narava očetovega zastonjskega daru, ki je znak njegove velikodušnosti. Tudi on razlaga zvezo prva obleka kot najboljšo obleko, oblačilo prve kakovosti. Takšen pomen namreč srečamo ne le v Svetem pismu (prim. Am 6,6; Vp 4,14),²¹ ampak tudi v idiomatični grščini.²²

Očetje se niso zadovoljili s tako preprosto in jasno razlago. Vsi, ki so se dotaknili te prilike in v njej tega izraza, so v njem videli več kot le visoko kvaliteto. Že Tertulijan je to razumel kot prejšnje oblačilo, znamenje Svetega Duha, ki ga kristjan prejme pri krstu, če pa ga izgubi, ga znova prejme po pokori.²³ Ambrozij sicer pri razlaganju tega mesta Lukovega evangelija popolnoma prezre ševnik prva, vendar pa *stolo* že enači s svatovskim oblačilom, ki je pogoj za vstop na eshatološko večno gostijo.²⁴ Avguštín je tu

¹⁹ Prim. *A critical and exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, Edinburgh 4th 1916, 376 (ICC).

²⁰ Prim. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1978, 610.

²¹ Prim. *The Gospel According to Luke II (X-XXII)*, New York 1985, 1090 (Anchor Bible).

²² Prim. J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London 1969, 200.

²³ »Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum Spiritus Sancti, et anulum denuo, signaculum lauacri, et rursus illi mactabitur Christus. - Tudi odpadnik bo torej ponovno dobil prejšnjo obleko, oblačilo Svetega Duha, in znova prstan, znamenje krsta, in spet se bo zanj žrtvoval Kristus.« (Tertulijan, *De pudicitia* 9).

²⁴ »'Stolam proferri' iubeat, quae vestis est nuptialis, quam si qui non habuerit, a convivio nuptialis excluditur. - Ukaže prinesti stolo, ki je svatovsko oblačilo; kdor je nima, ga ne pustijo na svatovsko gostijo.« (*De paenitentia* 2, 3). »Et iubet proferri stolam anulum calciamenta... Stola amictus est sapientiae... De Sapientia enim dictum est: Lavabit in

naredil odločilni korak naprej. V števniku prva je videl namig na prvotno stanje človeka pred grehom. Kot oče vrača sinu prejšnjo obleko, tako Bog vrača človeku nedolžnost in neumrljivost, ki ju je ta izgubil z grehom.²⁵ Iz izvirnega konteksta potem Avguštin prenese izraz prva obleka tudi v druge kontekste, vselej pa s pomenom prvotne človekove čistosti.²⁶ To Ambrozijevo in Avguštinovo razlago so potem povzemali praktično vsi očetje.²⁷ Ob tej, alegorični razlagi, se semtertja pojavi še moralna razlaga, namreč spodbuda k delom telesnega usmiljenja. Kot je ravnal oče s sinom, tako naj ravna tudi kristjan z ubogimi.²⁸

Alegorična razlaga prvega oblačila kot nesmrtnosti se je potem vključila v srednjeveško eksegetsko izročilo,²⁹ ki pa ni zanemarilo niti dobesednega pomena. Oboje je na primer vključil v svojo razlago frančiškan Angelo del Pas.³⁰ Sodobna eksegeza pa se, kot je že bilo povedano, ustavlja le pri dobesednem pomenu najboljša obleka.

c) Duše mučencev pod oltarjem

Povsem simbolična je govorica v knjigi Razodetja, kjer pravzaprav nekega strogo dobesednega pomena niti ne moremo iskati. Tako je tudi belo oblačilo, ki ga prejmejo »duše pomorjenih zaradi Božje besede« (Raz 6,9), nujno nabito s simbolnim pomenom. Preden pa si ogledamo, kakšen pomen so v njem videli razlagalci, primerjajmo pobljže grško besedilo in latinski prevod. Tudi v tem

vino stolam suam. Ergo stola spiritalis indumentum et vestimentum est nuptiale. - In ukaže prinesti stolo, prstan in čevlje... Stola je ogrinjalo modrosti... O Modrosti je namreč rečeno: V vinu bo opral svojo stolo. Torej je stola duhovno oblačilo in svatovska obleka« (*Expositio evangelii secundum Lucam* VII,231).

²⁵ »Stola prima est dignitas quam perdidit Adam. - Prva stola je dostojanstvo, ki ga je Adam izgubil« (*Quaestiones evangeliorum* II,33). »Iubet ergo pater proferri ei stolam primam, quam peccando Adam perdidit. Iam accepto in pace, iam exosculato filio iubet proferri stolam, spem immortalitatis in baptismo. - Oče mu torej ukaže prinesti prvo stolo, ki jo je bil Adam z grehom izgubil. Že je sina sprejel v miru, že ga je poljubil, ko ukaže prinesti stolo, namreč upanje na nesmrtnost v krstu« (*Sermones* 112A, str. 259).

²⁶ »Inde est quod nudati stola prima pelliceas tunicas mortalitate meruerunt. - Od tod izhaja, da sta si, ko sta slekla prvo stolo, z umrljivostjo zaslužila suknje iz kož« (*De Trinitate* 12,11). »Receperimus illam stolam primam, immortalitatem illam quam peccando perdidimus, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem. - Prejeli bomo tisto prvo stolo, namreč tisto neumrljivost, ki smo jo z grehom izgubili, ko si bo razpadljivo nadelo nerazpadljivo.« (*In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus* 8,7).

²⁷ Prim. Hieronim, *Epistulae* 21,23; Cezarij Arležanski, *Sermones* 163,2-4; 178,4.

²⁸ Prim. Ambrozij, *Epistulae* VI,35,9; Hieronim, *Commentarii in Isaiam* VII,21,14.

²⁹ Prim. Bernard iz Clairvauxa, *Sermones de diversis* 40,4; Herman iz Rune, *Sermones festuales* 49; 83; Pashazij Radbert, *De benedictionibus patriarcharum Iacob et Moysi* I,1398; *Expositio in lamentationes Hieremiae* IV,300.

³⁰ Ko najprej odlomek parafrazira, navede sinonima *optima, candida*. V razlagi pa povzema: »Prima stola est immortalitas et beatitudo. - Prva stola je nesmrtnost in blaženost.« Prim. *Commentaria in Lucae Evangelium* II, Romae 1642, 184.

primeru namreč ni popolnega soglasja. Razhajata se ravno pri števniku *singulus*, ki podaja grški *hékastos* in se ne nanaša vselej na isto odnosnico.

Ciprijanov izvod Svetega pisma ima točnejši prevod: »Data est eis singulis stola alba. - Dano jim je bilo vsakemu posebej belo oblačilo.«³¹ Števniki *singulus* se tu nanaša na prejemnike. Avguštin, ki citat le parafrazira, ga razume enako.³² Prav tako Fulgencij³³ (+532) in Primazij³⁴ (+ ok. 560). Šele papež Gregorij Veliki³⁵ (+611) in za njim Julijan Toledanski³⁶ (+690) in Beda Častitljivi³⁷ (+735) imajo v svojih besedilih Vulgatin prevod, kjer se števniki ne nanaša več na prejemnike, ampak na obleke. Kljub temu se še tudi kasneje vsaj izjemoma dobi pri srednjeveških avtorjih prevod iz *Vetus Latine*.³⁸ Bernard iz Clairvauxa (+1153) pa se učeno poigra in števniki podvoji: uporabi ga tako za prejemnike kot za prejete obleke.³⁹

Že Ciprijan (+257) je odlomek kot celoto povezoval s posmrtnim plačilom mučencev.⁴⁰ Viktorin Ptujski (+ ok. 303 ali 258) v svoji Razlagi Razodetja povsem na kratko omeni tudi ta oblačila in jih izenači z darom Svetega Duha.⁴¹ Na drugem mestu pojasnjuje, kaj je ta dar, namreč tisto, kar je prvi človek izgubil ob lesu in kar mu je vrnjeno po lesu trpljenja.⁴² Podrobnejši pogled na sobesedilo pa nam pove še več. Ta dar je za duše mučencev kot nekakšen tolažilni nadomestek za telesa, ki so jih izgubili; in njihovo čakanje je mogoče razumeti kot čakanje na povračilo pri poslednji sodbi. Dokler ne dobijo dokončnega plačila, se morajo zadovoljiti s temi oblekami. Nič ne pretiravamo z izpeljavo, da te obleke pomenijo večno življenje. Njegova razlaga oblačil, ki je v bistvu bolj nakazana kot pa eksplicitna in je sprva dala izredno majhen odmev, je kasneje seveda prevladala. Popolnoma jasno se je o stoli izrazil šele Primazij

³¹ *Ad Quirinum* III,16; *De bono patientiae* 21.

³² Prim. *Contra Gaudentium* I,27,30.

³³ Prim. *Ad Euthymium de remissione peccatorum* II,5.

³⁴ Prim. *Commentarius in Apocalypsin* II,6.

³⁵ Prim. *Moralia in Iob* praef.,10; II,7; XXXV,14.

³⁶ Prim. *Prognosticorum futuri saeculi* II, 35; 37.

³⁷ Prim. *Homeliae evangelii* II,12.

³⁸ Prim. Elred iz Rievaxa, *Sermones* 8.

³⁹ »Modo enim illis *singulis singulae* stolae albae datae sunt. - Takoj jim je bilo namreč dano vsakemu posebej po eno oblačilo.« (*Sermones de diversis* 41,12).

⁴⁰ Prim. *Ad Fortunatum* 11; *De bono patientiae* 21.

⁴¹ »Sed quoniam in novissimo tempore et sanctorum remuneratio perpetua et impiorum ventura est damnatio, dictum est 'expectare'; et pro corporis sui solatio, 'acceperunt', inquit, '*stolas albas*,' id est donum Spiritus Sancti. - Rečeno je 'počakajte', ker bo v poslednjem času nastopilo tako večno povračilo svetih kot kazen pogubljenih. In v nadomestek za svoja telesa so, kot pravi, 'prejeli bela oblačila', to je dar Svetega Duha.« (*Commentarius in Apocalypsim* 6,4).

⁴² Prim. *Commentarius in Apocalypsim* 4,6.

in jo izenačil s krstom in ljubeznijo, ki je dar Svetega Duha.⁴³ Spet pa kaže, da je šele Gregorij izoblikoval misel, da ta obleka pomeni zgolj blaženost duše.⁴⁴

Šele tak prevod, ki omenja po eno *stolo* za duše mučencev - in tega srečujemo v delih očetov šele od Gregorija Vélikega dalje -, napeljuje na misel, da s tem »oblačenje« še ni končano, da bo po tej prvi *stoli* morda še kaj sledilo. Če je torej nekje prva, mora slediti vsaj še druga. Vsebina tega prvega oblačila postane potem praktično identična z vsebino patristične razlage prve *stole* iz zgodbe o izgubljenem sinu. In kaj potem pomeni druga *stola*?

4. Dve stoli, prva in druga

Gregorij Véliki je torej naredil povezavo med omembo *stole* v priliki o izgubljenem sinu in v videnju duš pod oltarjem, zraven pa specificiral razlago. Prva obleka pomeni nesmrtnost. Ker gre v slednjem primeru za duše, je njihova obleka simbol zgolj dušne nesmrtnosti in blaženosti. In ker gre šele za prvo *stolo*, iz tega sklepa, da ji sledi še druga, ki ima spet svojski pomen. Gregorij jo razume kot povečano telo ob vstajenju: »Kakor smo že povedali precej nazaj, sveti prejmejo pred vstajenjem po eno *stolo*, ker uživajo samo dušno blaženost; ob koncu sveta pa jih bodo imeli dvoje, ker bodo ob dušni blaženosti posedovali tudi povečano telesnost.«⁴⁵

Najverjetneje je Beda prav od tega znamenitega papeža privzel svoje razumevanje tega odlomka knjige Razodetja. Gregorijevo razlago je pravzaprav podal le na malce obširnejši način in podal še perspektivo občestvenosti svetih: »Tam takoj nato dodaja: in dobili so po eno belo oblačilo in rečeno jim je bilo, naj počakajo še malo časa, dokler se ne dopolni število njihovih sosluzabnikov in bratov. Duše imajo torej po eno belo oblačilo zdaj, ko uživajo samo lastno veselje; dvoje oblačil pa bodo prejeli tedaj, ko bo ob koncu dopolnjeno število bratov in se bodo veselili, ker bodo prejeli tudi neumrljiva telesa.«⁴⁶

To misel je potem Beda izrazil tudi v svoji himni o prvih šestih dneh in šestih dobah sveta. Ob koncu pesmi omeni še sedmi dan in njemu ustrezajočo sedmo

⁴³ »Stolis baptismum... insinuat... licet caritatem quoque, quae per Spiritum Sanctum datur, stolae significant. - S stolami misli na krst... čeprav stole pomenijo tudi ljubezen, ki je dana po Svetem Duhu« (*Commentarius in Apocalypsin* 2,7).

⁴⁴ »Ante resurrectionem quippe stolas singulas accepisse dicti sunt, quia sola adhuc mentis beatitudine perfruuntur. - Omenjeno je, da so pred vstajenjem prejeli po eno *stolo*, ker zazdaj uživajo samo dušno blaženost« (*Moralia in Iob* praef., 10).

⁴⁵ »Sicut enim longe superius diximus, ante resurrectionem sancti singulas stolas accipiunt, quia sola animarum beatitudine perfruuntur; in fine autem mundi binas habituri sunt, quia cum mentis beatitudine etiam carnis gloriam possidebunt« (*Moralia in Iob* 35,14). Prim. tudi *Dialogi* IV,26.

⁴⁶ »Ubi continuo subinfertur: et datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis ut requiescerent tempus adhuc modicum donec implerentur conservi eorum et fratres eorum. Singulas quippe stolas albas nunc habent animae cum sola sua felicitate fruuntur; binas tunc accipiens cum impleto in fine numero fratrum corporum quoque immortalium receptione laetantur« (*Homeliae evangelii* II,12). Prim. tudi *In proverbias Salomonis* I,3.

dobro sveta. Usodo mučencev, kakor jo prikaže Raz 6,11, razširi na vse kristjane, ki čakajo na dokončno vstajenje teles. Verz se mu razvije v molitev, da bi bili mi že tedaj, ko bo za nas trajal veliki sobotni dan, dan počitka, obdarjeni z eno obleko, dušno blaženostjo. Slavo dvojne *stole* pa naj dobimo ob vstajenju mesa, ko se bo potekanje človeške zgodovine izteklo v osmi dan.

Poleg Beda so to razlago povzemali še drugi eksegeti: Julijan Toledanski⁴⁷ (+690), Ambrozij Autpert⁴⁸ (+784), Elred iz Rievauxa⁴⁹ (+1167) in drugi.

S tem pa še ni konec našega iskanja povezav. Doslej je nekako ostala zunaj prva zgodba o dveh oblekah, ki jih je Jožef podaril svojim bratom. Tudi ta se je priključila obstoječi povezavi Lukovega evangelija in Razodetja, a precej kasneje. To je storil že omenjeni srednjeveški teolog in ekseget Rupert iz Deutza. Eno izmed njegovih hermenevtičnih načel je bilo iskanje povezav v drobnih detajlih in zgolj besednih stikih. Tako je povezal tudi Genezo z Apokalipso; za povezavo pa je poleg besede *stola* služil še števniki *singulus*: »On (Jožef) je namreč svojim sovražnikom... ki so mu bili slekli živopisano do gležnjev segajočo tuniko, dal vsakemu posebej po dve *stoli*. Potemtakem je očitno mogoče spoznati namen vseh Kristusovih skrivnosti, ki jih je Božji prst v predpodobi pokazal v Jožefu, prav v tem, ker ni dal le ene *stole*, ampak je podaril vsakemu posebej po dve. Ko so namreč duše izvoljenih odložile breme telesnosti in se srečne veselijo, zdaj že uživajo eno *stolo*, to je zgolj lastno blaženost. Ko pa bomo vsi vstali, bomo vsi, ki si bomo vsakdo zase nadedli dvojno *stolo*, to je duše in hkrati telesa, prejeli dvojno slavo.«⁵⁰

Rupert torej vzpostavlja odnos predpodebe in njene izvršitve med Jožefovo podaritvijo dveh oblek bratom in Kristusovim odrešenjskim delovanjem v zgodovini in eshatonu. Tista tipološka povezava, ki se nam je ponujala že ob začetku, se je torej izkazala kot skladna z izročilom alegoričnega razlaganja Svetega pisma. Bedova himna je bila na poti od razlage posameznih mest do povezave vseh treh ena od etap, ki je s svojo zagonetnostjo in zgoščenostjo spodbudila iskanje;⁵¹ to pa je na koncu privedlo do odkritja še bogatejših povezav.

⁴⁷ Prim. *Prognostica futuri saeculi* III,35.

⁴⁸ Prim. *Expositio in Apocalypsin* IV,6,11.

⁴⁹ Prim. *Sermones* 8.

⁵⁰ »Hic enim inimicis suis... a quibus tunica talari et polymita nudatus fuerat ecce *binas singulis* dedit *stolas*. Porro finem cunctorum Christi mysteriorum quae digitus dei in Ioseph praefiguravit in hoc agnoscere promptum est quod non unam tantum sed *binas singulis stolas* largitus est. Etenim nunc quidem electorum animae ubi deposito carnis onere feliciter laetantur una stola id est sola suimet beatitudine perfruuntur. Ubi autem omnes resurreximus, quicumque immutabimur *binas stolas singuli*, id est animae simul et corporis, duplicem gloriam obtinebimus« (*De Sancta Trinitate et operibus eius* IX, In Genesis IX).

⁵¹ Omeniti je potrebno, da je bilo takšno iskanje ne le olajšano, ampak sploh omogočeno z elektronskimi sredstvi: računalniškim programom Bible Word 2.10B in CD-ROMi: *Thesaurus Linguae Graecae CD-ROM #D*, Irvine 1992; Packard Humanities Institute, *CD-ROM #5.3: Latin Texts, Bible versions*, Los Altos 1991; CETEDOC, *Library of Christian Latin Texts*, Turnhout²1994.

Stola, ki je sprva bila le obleka, resda boljša in slovesnejša od ostalih, se je bogatila z vedno širšim pomenom. Postala je znamenje odličnika, pa tudi znak pozornosti do tistega, ki jo je prejel v dar. Od vzpostavitve službenega duhovništva pod Horebom je *stola* postala simbol duhovniške službe. Ko je v miselnosti izvoljenega ljudstva modrec postal ena najbolj cenjenih oseb, je *stola* postala še simbol modrosti, ki daje življenje, in to življenje v polnosti. Z Novo zavezo pa je privzela še pomen odrešenjskega daru: z njo je označeno večno življenje in bolj vzvišeno duhovništvo novega izvoljenega ljudstva, duhovništvo, ki dosega svojo dovršitev v poveličanem bivanju v večnosti.

Sklep: Bogastvo mreže

Prav na začetku članka smo pokazali, kako približno deluje princip hipertekstovnosti na svetovnem elektronskem spletu WWW, ki nas postavlja pred nove možnosti in zahteve. Iz primera, kako se je vzpostavljala - resda v tisočletnem obsegu - mreža hipertekstovnih povezav pri razlaganju Svetega pisma, pa lahko povzamemo nekaj vpogledov, koristnih tudi za to novo mrežo.

Eksegetska mreža, ki so jo pletli očetje in njihovi nasledniki, ni zgolj povezovala besedil, ki so imela kakšno medsebojno stično točko, ampak je prav na teh vezeh gradila teologijo oziroma je določene teološke teze s to mrežo podpirala. Pri tem se ni oddaljevala od temeljne logike krščanstva, čeprav je bila zlasti v zadnjem stoletju deležna kritike, češ da je zanemarila zvestobo svetemu besedilu. Mreža torej ni služila le za povezavo, ampak je tudi sama postajala del evangeljskega sporočila. Elektronska mreža, za razliko od eksegetske, zazdaj le omogoča izredno bogate povezave in vzdržuje pri »življenju« kopic med seboj povezanih dokumentov, sama na sebi pa še ne daje neke informacije.

Hipertekstovni način branja, razmišljanja in pisanja, ki se bo ob elektronskem omrežju vedno bolj uveljavljal, nas lahko spodbuja tudi pri branju, razmišljanju in pisanju o svetih besedilih. Znova lahko začnemo odkrivati že vzpostavljene mreže in zastavljati nove. Čeprav so naše spominske zmožnosti v primerjavi z zmožnostmi starih manjše, pa imamo na voljo vrsto elektronskih pripomočkov, ki nam lahko odlično pomagajo pri pletenju eksegetskih mrež. Na tkivo električnih signalov lahko tako nadodamo tisto najplemenitejše, kar more človek slišati in ponoviti - Božjo besedo.

Povzetek: Miran Špelič OFM, Stola bina, prima, singula

Kot lupina tega članka služi razmišljanje o pojmu hipertekstovnosti tako v sodobnem elektronskem informacijskem omrežju kot v svetopisemski eksegezi ter o možnih povezavah med obojim. Jedro pa je posvečeno razpravi o pojmu stola v patristični in zgodnji srednjeveški eksegezi. Osrednja mesta so 1 Mz 45,22, Lk 15,22 in Raz 6,11. Prav pojem *stola* in števniki ob njem sta pripeljala te odlomke skupaj in s hipertekstovno povezavo odprla tipološko in eshatološko perspektivo. Pri tem so odločilne korake napravili Gregorij Veliki, Beda Častitljivi in Rupert iz Deutza.

Summary: **Miran Špelič OFM, Stola bina, prima, singula**

The frame of this article is a reflection on the concepts of hypertextuality both in the modern electronic information web and in biblical exegesis and on their possible mutual connections. The main body of the article, however, treats the concept of *stola* in patristic and early medieval exegesis. The central passages are Gen 45,22, Lc 15,22 and Rev 6,11. It was just the word *stola* with a numeral next to it that brought these passages together and, by hypertextual connection, offered typological and eschatological perspectives. The decisive steps were taken by Gregory the Great, Bede the Venerable and Rupert of Deutz (Tuy).

Ivan Rojnik

Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu

Mnogim težavam, ki tarejo današnjega človeka, bi lahko našli skupni imenovalec v problemu vzpostavljanja pristnih medosebnih odnosov. Vzpostavljanje in rast medosebnih odnosov je posebna sposobnost, ki si jo je treba pridobiti in privzgojiti. Na mnogih področjih človekovega življenja predstavlja navezovanje medosebnih odnosov osnovo raznim dejavnostim in življenju nasploh. Pri vzgoji in izobraževanju je odnos med učiteljem in učencem oziroma vzgojiteljem in gojencem zelo pomemben, saj je doseganje učnih ciljev v veliki meri odvisno od kvalitete vzgojnega odnosa. Pri komuniciranju medosebni odnos predstavlja osnovo, po kateri kroži neka informacija ali vsebina. Brez osebnega odnosa resnična komunikacija ni mogoča.

Podobno velja za družinske odnose. Družinsko življenje oblikujejo medosebni odnosi, ko gre za medsebojno spoznavanje pred zakonom in nadaljevanje medsebojnega spoznavanja v zakonu, za komuniciranje med zakoncema, med starši in otroki, rast zakonske in družinske skupnosti.

Kako lahko ustvarimo dobre odnose? Vzpostavljanje medosebnih odnosov ni danost, ampak sposobnost, ki si jo lahko postopoma pridobimo in privzgojimo. Če je tako, potem bomo kmalu razumeli, zakaj naša vzgoja ali naše priprave na zakon ostanejo nepopolne, kadar so omejene na pridobivanje raznih spoznanj in znanja, pri čemer pa ne posvečamo dovolj pozornosti pridobivanju sposobnosti za vzpostavljanje dobrih medčloveških odnosov, za medsebojna srečanja, sposobnosti za komuniciranje z drugimi in za življenje z drugimi.

Carl Rogers, ki je utemeljitelj terapije s središčem v klientu (Client-centered-therapy), to je terapije, ki postavlja svoje središče in izhodišče v klienta, je posvetil mnoge raziskave medčloveškim odnosom. Tudi on meni, da je sposobnost za vzdrževanje medčloveških odnosov oziroma nesposobnost za vzpostavljanje medčloveških odnosov eden glavnih problemov današnje družbe. Ko se pehamo za tem, da bi čim več ustvarili, pozabljamo na medčloveške odnose. V mnogih družinah postajajo starši vznemirjeni zaradi neuspehov pri vzgoji, pozabljajo pa na stike s svojimi otroki. Posvetijo jim malo časa in se z njimi malo pogovarjajo, potem se pa pritožujejo, da jim otroci več ne zaupajo, da jih ne spoštujejo in ne marajo.

Velikokrat se pritožujemo, kako malo je razumevanja v današnjem svetu, hkrati pa pozabljamo, da so osnova vsakemu sporazumevanju medosebni odnosi, da ni pravega komuniciranja brez živega in osebnega stika. Če v skupnostih, ki opravičujejo svoj obstoj z osebnimi, iskrenimi in intimnimi odnosi, primanjkuje neposrednega, živega komuniciranja, postaja vedno težje medsebojno sporazumevanje in običajno se začnejo rahljati še medsebojne vezi. Takšne nevarnosti še zlasti grozijo tistim družinam, kjer je eden od zakoncev dalj časa odsoten zaradi dela ali iz kakšnih drugih razlogov niso skupaj, da bi bili v medsebojnem stiku.

Rogers je prišel do spoznanja o pomenu medosebnega odnosa na področju psihoterapije, ki je vsa osredinjena na klienta in na terapevtski odnos med terapevtom in klientom. Toda terapevtski odnos, ki ga imenuje odnos pomoči, vedno povezuje z drugimi oblikami medčloveških odnosov. »Nič nenavadnega ni trditev, da je terapevtski odnos samo poseben vidik na področju medčloveških odnosov.«¹ S tem je Rogers namerno poskušal vzpostaviti zvezo med področjem psihoterapije in medčloveških odnosov. Ko govori o odnosu pomoči, želi odgovoriti predvsem na vprašanja, ki so v zvezi s psihoterapijo, nedvomno pa se njegova spoznanja nanašajo na mnogo širši spekter medčloveških odnosov. Prav zato želimo poglobiti njegovo teorijo odnosa pomoči, ker si lahko s temi spoznanji odgovorimo na marsikatera vprašanja glede odnosov v družini, med zakoncema ter med starši in otroki. Upravičeno smemo trditi, da je Rogersova teorija odnosa pomoči za široko uporabo. V nadaljevanju bomo podali značilnosti in osnovne pogoje idealnega medčloveškega odnosa in predvsem odnosa pomoči.

1. Medčloveški odnosi

Človek živi v nenehnem stiku z drugimi. Na vsakem življenjskem koraku vzpostavljamo stike, to je odnose z drugimi. Če gremo mimo drugega, če ga pozdravimo ali ne, če od njega nekaj želimo ali mu nekaj podarimo, če se z njim pogovarjamo ali sodelujemo, vselej vzpostavljamo z njim neki stik ali odnos, ki se ga bolj ali manj zavedamo; vselej vzpostavljamo odnos: človek - človek. »Kadar sta dve osebi ena ob drugi in ko obe vstopita v izkustveno območje druge, najsi to zaznata ali ne, pravimo, da sta ti dve osebi v medsebojnem stiku. Z drugimi besedami povedano, med njima obstajajo osnovni pogoji za medosebni odnos.«² Te in še mnoge druge oblike medčloveških interakcij sestavljajo medčloveške odnose.

V življenju se ljudje srečujemo in vzpostavljamo medsebojne stike, ki se jih zavedamo, včasih pa tudi ne. Pri tem večkrat pozabljamo, da medosebni odnosi vplivajo na razvoj človekove osebnosti, včasih pa imajo celo odločilen pomen v človekovem razvoju. Zgodi se, da se človek, ki v življenju ni imel priložnosti za pristne medčloveške stike, ni mogel razviti v zrelo osebnost. Prav tako se dogaja, da je človek, ki ni zaznal in čutil topline v medčloveških odnosih, sam

¹ C. R. Rogers, G. M. Kinget, *Psicoterapia e relazioni umane*, Torino 1970, 196.

² C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 159.

ostal hladen in zagrenjen. Nasprotno pa ugotavljamo, kako pogosti medosebni odnosi, ki iz njih veje toplina, človeka bogatijo, mu vlivajo zaupanje vase, skratka omogočajo, da se razvije v zrelo človeško osebnost. Človeška bližina in človeški stik povezujeta ljudi. Kjer pa ni bližine, medsebojnih stikov in topline, se medsebojne vezi začnejo rahljati. Pojav, da v današnjem svetu zakonci niso več toliko skupaj, da otroci niso skupaj s svojimi starši, vnaša mnoga vprašanja v sodobno družinsko življenje. S tem seveda ne nameravam reči, da je pomembna samo kvantiteta odnosov, ampak da je še bolj pomembna kvaliteta in intenzivnost v medčloveških odnosih.

Tudi pri komuniciranju moramo upoštevati dejstvo, da brez neposrednega stika oziroma odnosa ni komunikacije v polnem pomenu besede. To velja tudi za sredstva javnega obveščanja, ki jim manjka neposreden odnos. Res, da si prizadevajo za čim popolnejše informiranje, toda neposrednega človeškega odnosa še vedno ne morejo nadomestiti. Lahko jih na mnogotere načine uporabljamo v vzgojne namene, toda popolnih človeških osebnosti in zrelih ljudi še ne morejo oblikovati.

Neposreden stik v vsakdanjem življenju je pogoj za medčloveško sožitje. Kadar pride do hujšega spora med ljudmi, se med seboj več ne pogovarjajo, se začnejo drug drugemu izogibati in kontaktirajo o nujnih zadevah samo še po pošti ali na kak drug način. Primer nam pove, da že navaden medčloveški stik (pozdrav ali pogovor) pomeni neko stopnjo medčloveškega odnosa oziroma razmerja med ljudmi. Pomislimo na kulturo pozdravljanja, ki je prav gotovo v krizi. Dandanes se pozdravljajo med sabo samo še znanci in planinci. Toda kako prijetno se človek počuti, kako se razveseli, če ga pozdravi neznana oseba. V mestih in drugod, kjer se srečujemo s starejšimi in ostarelimi, lahko večkrat opazimo, kako nas spremljajo s pogledom, kot da bi čakali, če jih bomo prepoznali ali vsaj pozdravili. Vsakega ostarelega, ki ga poznamo ali ne, v mestu ali na deželi, bi morali pozdravljati. Koliko bi jim to pomenilo! To so ljudje, ki so bili nekoč med nami, morda v središču pozornosti, v starosti pa se mnogo manj srečujejo z ljudmi, morda celo doživljajo krizo zaradi osamljenosti in pomaknjenosti na rob dogajanj in življenja. Brez posebnih žrtev bi jim lahko pomagali s prijazno besedo, s pozdravom ali na podoben način. Po družinah, kjer še imajo stare starše, je to vprašanje še posebej aktualno. Dogaja se, da so povsem potisnjeni ob rob, ne le v smislu odločanja, ampak tudi v smislu komuniciranja. Včasih jim celo odsvetujejo, da bi se srečevali z drugimi in pri tem navajajo razloge kot npr. morate počivati, pazite na zdravje, zgodi se vam lahko nesreča. »Včasih ponudimo drugemu le svojo glavo. Poslušati samo z glavo je razmeroma lahko. Skrbno pretehtamo predstavljenega dejstva in z njimi povezano logiko. Kdor posluša samo z glavo, lahko povzroči, da se človek, ki se razkriva, počuti kot sporna zadeva ali problem.«³ Nedvomno star človek še posebej čuti, kako pomembni so medosebni stiki. Pomanjkanje toplih medčloveških odnosov v starosti lahko človeka privede v resnično osebno krizo, zato začenjajo izgubljati zaupanje vase in v druge. Sledijo razne napetosti ali

³ J. Powell, L. Brady, *Se bo izkazal moj pravi jaz?* Ljubljana 1995, 112.

celo spori. Marsikdaj bi bilo dovolj, če bi starejšim prisluhnil, potem pa se odločamo po svoje, če vidimo, da imamo za to tehtnejše razloge.

Bolj bi se morali zavedati, kako pomembni so medčloveški odnosi, da so le-ti življenjska potreba, da brez njih človek lahko postane popolnoma zagrenjen. Mnogi ljudje, ki se jih je polastil popoln življenjski obup, niso našli človeka, s katerim bi se lahko pogovorili. Neurejeni medčloveški odnosi nujno vodijo do bolečnih pojavov v človekovem duševnem razvoju, zlasti še pri tistih osebah, ki so po naravi psihično manj odporne. Tako lahko pride do najrazličnejših nevroz in duševnih motenj. Neurejeni medčloveški odnosi lahko tudi vodijo v razne oblike odtujitve: pijančevanje, kajenje, mamila, jeza, podlost, brutalnost, depresija in drugi konfliktni izhodi.⁴

V nasprotnem primeru pa ugotavljamo, da intenzivni in kvalitetni odnosi vselej dobro vplivajo na človeka, na njegovo počutje in rast. Razumljivo je, da imajo odnosi - pozdrav na cesti, srečanje - manjši vpliv kot strukturirani odnosi, npr. odnos med učiteljem in učencem, odnos med terapevtom in klientom.

Zavest, da je medosebni odnos odločilen dejavnik v razvoju človeške osebnosti, je osnovna hipoteza Rogersove teorije o odnosu pomoči. »Mnogi odnosi, ki jih vzpostavljamo z našimi prijatelji, so spodbuda za razvoj ter zrelo in skladno delovanje človeške osebe.«⁵ Rogers meni, da slabim medčloveškim odnosom, kadar prihaja do raznih patoloških pojavov (stiske, stresi, osebni konflikti, medosebni konflikti, spori med skupinami, najrazličnejši primeri človeške nezrelosti), daje povod posebna struktura medčloveških odnosov. »Večji del naših sodobnikov, tako zahodnih, kot predstavnikov liberalnih in demokratičnih ideologij, za katere so značilni odnosi nadrejenosti in podrejenosti, avtoritete in poslušnosti, pojmuje medčloveške odnose na hierarhičen način. Pogosto odgovornost prikriva z ene strani potrebo po oblasti in avtoriteti, ki jo izvaja, z druge strani pa težnje po odvisnosti in čim manjšem prizadevanju tistih, ki so predmet avtoritete in oblasti.«⁶ Če so medčloveški odnosi zgrajeni samo na avtoriteti in oblasti, ne morejo medsebojno bogatiti ljudi.

Tudi danes ugotavljamo, kako je človek vklenjen v sodobno družbo, tako da postane stroj, s katerim manipulirajo drugi. Kjer v strukturi medčloveških odnosov prevladuje nadrejenost, tam odnosi slabijo in nastajajo funkcionalni ali poslovni odnosi, ki so nasprotje osebnih odnosov. Človek, ki je vključen v takšne odnose, se bo kaj hitro znašel v osebnih težavah in bo težko vztrajal. »Mnogi ljudje, ki se zatečejo po pomoč k psihologu, imajo težave v medčloveških odnosih. Prav te so povod za stisko in strah. Njihovi medosebni odnosi so bili zaznamovani z bolečimi izkušnjami, s tem da niso bili sprejeti in jih niso razumeli, da so bili zasovraženi, da so jih zapostavljali ipd. Rezultat takšnih izkušenj je, da se le s težavo približajo drugim.«⁷

⁴ Prim. C. Gostečnik, *Zakonski konflikt kot element odrešenja*, v: Bogoslovni vestnik 56 (1996), 293-294.

⁵ C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, Firenze 1970, 69.

⁶ C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 26.

⁷ C. H. Patterson, *Relationship Counseling and Psychotherapy*, New York etc. 1974, 132.

V nasprotnem primeru opazamo, da dobri, pristni medčloveški odnosi spodbujajo samouresničitev posameznikov in hkrati vodijo k zrejšim medčloveškim odnosom. To pomeni, da moramo začeti vzgajati za dobre medčloveške odnose že v predšolski dobi in nadaljevati skozi celotno vzgojno obdobje. Samo na tak način lahko v svetu pospešujemo življenje v miru, lahko pomagamo ljudem, da bodo živeli drug z drugim v miru in v popolni uresnitvi njihove osebnosti.

Vprašanje je, koliko je pri splošni vzgoji prisotna vzgoja za dobre medčloveške odnose in kakšen poudarek ji pripisujemo. Vzgoja je nekaj drugega kot pridobivanje znanja. Vzgoja za dobre medčloveške odnose je pridobivanje sposobnosti za sožitje, za medsebojne stike in za življenje v skupnosti.

2. Odnos pomoči

Rogers, ki je med prvimi opredelil odnos pomoči, podaja definicijo na osnovi psihoterapevtske prakse. S spoznanji o odnosu pomoči govori tudi v drugih življenjskih situacijah.

Odnos pomoči ima s splošnimi medčloveškimi odnosi skupno predvsem to, da gre za odnos med osebami (osebni odnos), da gre za odnos zaupanja. S temi besedami želimo poudariti predvsem osebnostni značaj odnosa. Odnos pomoči predpostavlja dostojanstvo človeške osebe. »Če hoče terapevt uspeti, mora biti najprej sposoben vzpostaviti resnično človeški odnos s svojim klientom, ne sme se vesti pred njim kot strokovnjak, ki ima pred seboj klienta kot predmet raziskave; najprej in predvsem se mora vesti kot človek, njun odnos pa naj ima osebnosten značaj.«⁸ S tem Rogers upošteva osnovno željo in potrebo, da kdor si že, bodi najprej človek. Za medčloveški odnos ni pomembno to, kar je nekdo po položaju, temveč to, da zna biti kot človek s človekom. S temi besedami pa še nismo opisali odnosa pomoči. Če bi ostali samo pri teh besedah, bi se le-ta ne razlikoval od ostalih medčloveških odnosov. S pojmom odnos pomoči Rogers poudarja, da gre za odnos, v katerem ima eden od protagonistov cilj v drugem zbuditi rast in zorenje ter bolj skladno in celovito delovanje drugega. Drugi je v tem pomenu lahko posameznik, lahko pa tudi skupina. Odnos pomoči še lahko opišemo kot položaj, v katerem si eden od navzočih prizadeva, da bi v drugem spodbudil večje zaupanje v njegove lastne sposobnosti in mu pomagal, da bi te sposobnosti izrazil.⁹

Cilj odnosa pomoči je človekova rast, razvoj in njegova zrelost. Toda podoben, če ne popolnoma enak smoter imajo tudi ostale psihoterapije. Posebnost Rogersove terapije je kvaliteta odnosa med terapevtom in klientom. »Postopno in na osnovi mnogih izkušenj sem prišel do zaključka, da je kvaliteta odnosa odločilnega pomena.«¹⁰ Značilnosti terapevtskega odnosa so najpomembnejši vidik terapevtske prakse, od njega je odvisno skoraj vse. Prav s to trditvijo se Rogersova psihoterapevtska praksa zelo jasno razlikuje od ostalih

⁸ C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 237-238.

⁹ Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 71.

¹⁰ Prim. C. R. Rogers, n. d., 88.

teorij. »Prepričan sem, da je kvaliteta odnosa bolj pomembna kot strokovna usposobljenost, ideološka usmeritev ali druge terapevtske teorije, ki jih uporabljamo v terapevtskem kolokviju.«¹¹

Rogers prepričljivo trdi, da bo odnos, ki ga označujejo skladnost in avtentičnost, prizadevno vživljanje ali empatija, visoka stopnja zainteresiranosti in terapevtovo spoštovanje klienta, zelo verjetno učinkovit in bo v klientu povzročil spreminjanje v pozitivni smeri. Tem značilnostim pripisuje Rogers glavni pomen, ker predstavljajo potrebne in zadostne pogoje, da se bo klient konstruktivno spreminjal in razvijal v zrelo osebnost.¹²

a) Teoretična izhodišča Rogersove teorije o odnosu pomoči

a) Izkustvo (experiencing) v odnosu pomoči; terapevtski odnos ni samo aplikacija neke psihološke tehnike, ampak je izkustveni odnos, ki se odvija po določenih zakonitostih. Ko klient izkustveno zazna odnos, ki ga označuje avtentičnost, pozitivno in brezpogojno sprejetje in empatija, so mu dane možnosti, da razvija svoj jaz. Ko klient v terapevtskem odnosu vse to čuti oziroma izkusi, se začne najprej spreminjati njegov odnos do samega sebe, v njem se začne prebujati zaupanje vase (ne v smislu samoljubja). Vsa ta izkustva so pogoj, da se bo klient začel ponovno odpirati drugim; potem ko je spremenil odnos do samega sebe, se bo začel spreminjati še njegov odnos do drugih.¹³

Rogers pripisuje velik pomen temu, kar klient doživlja in izkusi v terapevtskem odnosu. Prav v tem se njegov pristop razlikuje od drugih, ki gradijo terapijo predvsem na intelektualno-spoznavni plati in na interpretaciji klientovega vedenja. Za klienta je bolj kot različne psihoterapevtske tehnike pomembno to, kar izkusi, kar mu omogoča pozitivna izkustva. Le-ta bodo klienta bolj gotovo vodila na pravo pot, k spreminjanju njegove osebe, k zorenju in zrelosti izkustva, kot pa razna spoznanja; to so izkustva, ki jih klientu omogočajo terapevtova avtentičnost, pristnost, brezpogojno sprejetje, toplina in empatično razumevanje.¹⁴ Do spremembe v klientovem vedenju, od zaprtosti in zavrtosti k odprtosti in optimalnemu delovanju, prihaja preko neposrednega izkustva (experiencing) v terapevtskem odnosu.

b) Terapija s središčem v klientu. Rogersova teorija odnosa pomoči postavlja svoje središče (težišče) in izhodišče v klienta (Client-centered-theory). V vsakem terapevtskem odnosu prihaja do interference ali medsebojnega vpliva v pobudah in v vlogi, ki jo opravlja eden in drugi. Terapije se razlikujejo med drugim tudi po tem, kakšen poudarek pri vlogi pripisujejo terapevtu ali klientu; nekatere terapije dajejo glavni poudarek terapevtovi vlogi in njegovim pobudam, druge dajejo odločilen poudarek klientu. Terapije, ki poudarjajo pomen terapevta, imajo središče in izhodišče v terapevtu (Therapist-centered-therapy), imenujemo jih tudi direktni pristopi. V tem primeru svetovalec

¹¹ Prim. C. R. Rogers, n. d., 89.

¹² Prim. C. R. Rogers, n. d., 103.

¹³ Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, Boston etc. 1965, 160.

¹⁴ Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, 65.

odkriva in postavlja diagnozo, rešuje težave klienta, če sodeluje. Terapevt nosi glavno odgovornost pri reševanju klientovih težav in njegova odgovornost je v središču vseh njegovih prizadevanj.¹⁵

Obstaja še drugi pristop, pri katerem je v izhodišču klient. V tem primeru je le-ta glavni pobudnik in avtor lastnega izboljšanja. To še ne pomeni, da terapevt ni potreben ali da je njegova navzočnost nepomembna. Terapevt je prav tako pomemben, morda celo bolj, le da je njegova vloga drugačna. Terapevt v odnosu pomoči ne sme vzpostavljati odnosa odvisnosti, da bi ga klient imel na vsakem koraku za rešitelja, voditelja in zdravnika. Pri takšnem odnosu med terapevtom in klientom se bo slednji le težko izkopal iz svoje stiske, težko se bo rešil odvisnosti. Terapija s klientom v središču si od vsega začetka prizadeva, da bi v klientu vzbudila zavest, da je on sam glavni avtor lastnega poboljšanja, terapevt pa je pobudnik, ki od vsega začetka terapevtskega procesa v klientu budi zavest in zaupanje v njegove lastne moči. Z morda nekoliko nenavadno primerjavo lahko dodatno osvetlimo, kar je bilo povedano. Kadar bogati pomagajo revnim samo s tem, da jim dajejo sredstva, potem bodo revni vedno odvisni od bogatih; če pa jih bodo učili, kako si lahko sami pomagajo, obstaja upanje, da se bo enkrat prekinila odvisnost od bogatih. Pri nekaterih svetovalcih in terapevtih ugotavljamo bolj ali manj zavestno težnjo, da bi njihovi klienti vedno ostali v razmerju odvisnosti.

Terapija s klientom v središču si prizadeva za čim večjo neodvisnost in notranjo integriteto klienta. V središču terapije je klient kot oseba, ne toliko njegov problem. Namen terapije ni v reševanju problema, temveč v pomoči, da se bo klient lahko spoprijel s trenutnimi težavami in tistimi, ki bodo sledile.¹⁶

Omenjena terapija sprejema klienta kot osebo, ki ima neomejeno vrednost. »Predvsem želim poudariti, da ima terapevtski odnos posebno vrednost. Kadar ga pravilno vzpostavljamo, ima vrednost zaradi vrednosti klienta kot osebe.«¹⁷ To je v praksi težko izvedljivo, ker prizadete v vsakdanjem življenju bolj ali manj zapostavljamo, preziramo ali pa jih nimamo za ljudi, kakršni so vsi ostali. Naš odnos z njimi je pomanjkljiv prav zato, ker jih premalo cenimo. Če so prizadeti, jih moramo še bolj upoštevati in ceniti. Takšna zavest bi morala biti vodilo ne le v terapevtskem odnosu, temveč v vseh medčloveških odnosih. Kako težko je pomagati revežu, da ne bi čutil manjvrednosti!

Odnos pomoči še posebej predvideva težnjo po samouresničitvi, ki je razvidna na vseh področjih človekovega življenja in predstavlja človekovo življenjsko energijo. To je težnja ali nagib, da se človek uresniči in razvija lastne zmožnosti ter se s tem samoohranja in bogati. Terapija s klientom v središču še zlasti gradi na naravni težnji po samoohranitvi in samouresničitvi, ker ta človeku daje pogum in zaupanje v lastno izboljšanje. Terapevt pa ustvarja čimbolj idealne pogoje za njegovo izboljšanje, ni pa nujno, da mu določa natančne vedenjske modele, ki bi bili klientu preveč tuji in bi dajali vtis, da prihajajo od zunaj. Odnos pomoči želi predvsem ustvariti pogoje, v katerih bo

¹⁵ Prim. C. R. Rogers, *Psicoterapia di consultazione*, Roma 1970, 110.

¹⁶ Prim. C. R. Rogers, *Psicoterapia di consultazione*, 21.

¹⁷ C. R. Rogers, *Liberta nell'apprendimento*, Firenze 1975, 286.

klient lahko ponovno razvil svoje zmožnosti, znova začel ceniti samega sebe, vrnilo se mu bo zaupanje vase in v lastne moči, tako da bo znova postal sposoben samostojno odločati.

c) Pojmovanje zrele osebnosti. Kakor se razlikujejo terapije, tako se razlikujejo pojmovanja zrele človeške osebnosti. Z besedo 'polno življenje' (good life) Rogers izraža optimalno delovanje človeške osebnosti. 'Polno življenje' ne smemo razumeti v statičnem pomenu, kot da je življenje dopolnjeno, dokončno uresničeno. Rogers poudarja ravno nasprotno, 'polno življenje' je proces nenehnega razvijanja v smeri, ki jo določajo splošni okviri zdravega vedenja. Poleg splošnega opisa Rogers še dodaja posebne značilnosti zrele osebnosti:

1. Subjekt je odprt lastni izkušnji, se pravi, da daje lastnemu življenju možnost za vsestransko uresničitvev in zavrača defenzivne drže do lastnih izkustev.

2. Zrela osebnost teži za tem, da vsak trenutek življenja živi polno. Da to lahko uresniči, se mora varovati vsake zaprtosti in pretirane strogosti. Življenje v polnosti zahteva veliko sposobnost za prilagajanje, osebnost mora biti prožna in odprta za spremembe.

3. Zrela osebnost predpostavlja pozitiven odnos in zaupanje v lasten organizem.

4. Subjekt postane zrela osebnost, ko se kljub zapletenostim konkretnega življenja lahko svobodno odloča, da izbira tisto vedenje, ki je v danem trenutku najbolj primerno.¹⁸

Rogersova teorija zrele osebnosti poudarja predvsem subjektivni vidik zrelosti, ob strani pa pušča razsežnosti okolja, družbe in drugih, ki imajo nedvomno močan vpliv na človekovo zorenje in zrelost. Njegovo pojmovanje zrele osebnosti upošteva predvsem subjektivna izkustva, kar je nedvomno pomanjkljivost v njegovi teoriji optimalnega delovanja človeške osebe, ker je preveč individualistična. Na ta očitek Rogers sicer odgovarja s trditvijo, da človek postane tem bolj socializiran, čim bolj bo razvil svoj jaz, čim bolj optimalno bo delovanje njegove osebnosti.¹⁹ Človek zori in se razvija v interakciji z okoljem, z družbo in z drugimi ljudmi.

Poleg tega je treba upoštevati, da Rogersov pogled na zrelo osebnost in na človeško naravo izhaja iz psihoterapevtske prakse, kot sam priznava: »Moj pogled na človeka in njegove osnovne značilnosti je odvisen od mojih izkušenj v psihoterapiji.«²⁰ V svoji dolgoletni psihoterapevtski praksi ni mogel ugotoviti, da bi bil človek po naravi sovražen, destruktiven in pokvarjen, nasprotno, praksa ga je prepričala o pozitivnih značilnostih vsakega človeka, da je vsak človek vreden zaupanja.

¹⁸ Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 186-190.

¹⁹ Prim. C. R. Rogers, n. d., 194.

²⁰ C. R. Rogers, *A note on Nature of Man*, v: *Journal of Counseling Psychology*, 4, 1957, št. 3, 200.

b) Značilnosti odnosa pomoči

Rogers navaja tri osnovne značilnosti ali pogoje odnosa pomoči: pristnost, brezpogojno sprejetje in empatija.

a) Pristnost navaja kot prvo značilnost odnosa pomoči. V angleščini se uporablja izraz 'genuineness', kar v slovenščini pomeni avtentičnost, pristnost in iskrenost. Gre za posebno držo, ki izraža človekovo notranjo skladnost in resničnost (innere Wahrhaftigkeit). To značilnost lahko pojasnimo tudi s pojmom kongruenca ali skladnost med tem, kar človek v resnici je in tem, kar čuti o sebi. Skladnost je odvisna od sprejetja samega sebe takšnega, kakršen je, sprejetja lastnih čustev, lastnega značaja itd. V medčloveških odnosih se odraža, kako človek sprejema samega sebe. Čim bolj je človek sposoben sprejeti samega sebe, čim bolj je sposoben prisluhniti samemu sebi, tem bolj zdrave odnose bo lahko vzpostavljajal z drugimi.²¹

Čim bolj je terapevt pristen, iskren in skladen v odnosu pomoči, s tem večjo verjetnostjo se bo klientova osebnost spreminjala v smeri pristnosti. Pri tej trditvi se Rogers zaveda, da človek vedno ne more biti popolnoma pristen, zato postavlja to držo kot ideal, ki se mu lahko bolj ali manj približamo. Tudi se je treba zavedati, da je mogoče to značilnost v življenju pridobiti postopoma in z velikim prizadevanjem.

Pristnost se nanaša na človekov odnos do lastnih čustev, ali je človek sposoben sprejemati in obvladati svoja čustva, ne glede na to, ali so slaba ali dobra. V določenih življenjskih situacijah se človek boji lastnih čustev in jih poskuša potisniti iz zavesti. Strah pred lastnimi čustvi je glavni povod človekove duševne neskladnosti.

Pristnost zahteva sprejetje tako pozitivnih kot negativnih čustev, ki jih tolikokrat potlačimo v podzavest. Človek skuša zatajiti negativna čustva. Kadar govori o zlu, o sovraštvu, vedno govori v tretji osebi, kot da bi bil sam izvzet.

Pristnost zahteva, da se človek zaveda tako pozitivnih čustev sprejemanja, srčnosti, zanimanja, prijaznosti in razumevanja, kot negativnih čustev jezljivosti, strahu pred določeno osebo, dolgočasja, nezanimanja, nepotrpežljivosti, tesnobe in strahu, ki jih prav tako izkusi.

S ponarejenimi čustvi in z masko na obrazu sočloveka ne moremo spremeniti. Če je terapevt v medčloveškem odnosu iskren, so kljub negativnim čustvom, ki pridejo na dan, ustvarjeni pogoji za klientov pozitiven razvoj.

Rogers loči dve vrsti neskladnosti: neskladnost med zavestjo in izkustvom in neskladnost med izkustvom in zavestjo.²²

V prvem primeru se ne zavedamo, da smo negativno razpoloženi do nekoga, zato skušamo sami sebe prepričati, da je naš odnos pozitiven.

V drugem primeru doživimo nekaj, kar nam ni pogodu in nam zbuja negativna čustva, ki jih skušamo prikriti naši zavesti.²³

²¹ Prim. C. R. Rogers, n. d., 194.

²² Prim. C. R. Rogers, *On Becoming a Person*, London 1974, 341.

²³ Prim. C. R. Rogers, n. d., 340.

Rogers to izrazi tako: »Oseba je v nekem trenutku popolnoma skladna, kadar je vse, kar izkusi, skrbno navzoče v njeni zavesti in je njeno komuniciranje prav tako skladno z njeno zavestjo.«²⁴ Skladnost je že v tem, da v odnosu ni razhajanj med tem, kar je v resnici in tem, kar na prvi pogled izgleda. Skladnost je tudi to, da človek želi spoznati in sprejeti samega sebe bolj, kot mu v resnici uspe.

Pristnosti ne moremo in ne smemo ločiti od ostalih dveh značilnosti odnosa pomoči, to je sprejetje drugega in empatično razumevanje drugih, ker obstaja posebna zakonitost med sprejetjem samega sebe in sprejetjem drugih, med razumevanjem samega sebe in razumevanjem drugih. D drugega nismo sposobni prav sprejeti ali razumeti, če nismo poprej sposobni sprejeti in razumeti samega sebe pod vsemi vidiki.

Rogersa so številne izkušnje v psihoterapiji in sploh v medčloveških odnosih privedle do spoznanja, da terapevt pri zdravljenju lahko postane resnično učinkovit samo tedaj, če je v trenutku terapije skladen sam s seboj. Morda nobena druga stvar ni tako pomembna kot skladnost in iskrenost v odnosu pomoči.²⁵

b) Pozitivno mnenje in sprejetje drugega navadno obsega čustva in drže topline, sprejetja, simpatije in spoštovanja.²⁶ Pozitivno in brezpogojno sprejetje je druga značilnost odnosa pomoči. Poudarek je predvsem na dveh značilnostih: brezpogojno sprejetje in pozitivno mnenje.

S pojmom brezpogojno sprejetje želimo izraziti sprejetje kateregakoli človeka, osebe, brez vsakega zapostavljanja, razločevanja ali presojanja. Ta pogoj odnosa pomoči zahteva, da sprejmemo človeka takšnega, kakršen je, tudi z njegovimi pomanjkljivostmi in omejenostmi. Nihče ne more biti tako nepopoln, da bi mu lahko odvzeli naziv oseba, človek kot oseba pa je vedno vreden spoštovanja. Zato lahko to kvaliteto odnosa označimo s preprostimi besedami: spoštovati neko osebo.²⁷ S tem v zvezi je treba omeniti še eno značilnost Rogersove psihologije osebnosti. Ne postavlja popolnoma točne ločnice med normalnim in nenormalnim vedenjem, kajti pri vsakem človeku odkrijemo nekaj neskladnosti, ki že lahko meji na nenormalno vedenje. Do katere meje je človekova neskladnost še v mejah normalnega vedenja in kdaj ni več, je težko določiti. Na osnovi tega spoznanja Rogers zaključuje, da je treba imeti neko osnovno spoštovanje in sprejetje vsakega človeka, pa naj ima še tako velike vedenjske težave in pomanjkljivosti.

Rogers samemu sebi postavlja vprašanje: »Ali sem jaz kot terapevt dolžan sprejeti klienta takšnega, kakršen je, saj se je vendar zatekel k meni po pomoč, ker se je znašel v težavah? Ali smem dovoliti klientu, da ostane različen od mene in da se ne ravna strogo po mojih navodilih, da ostane neodvisen od mene?«²⁸ Na različne načine lahko pomagamo drugim s tem, da vzpostavljamo

²⁴ C. R. Rogers, n. d., 341.

²⁵ Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 255.

²⁶ C. R. Rogers, G. M. Kinget, n.d., 159.

²⁷ Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n.d., 160.

²⁸ Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 82.

večje ali manjše vezi odvisnosti, včasih pa jim tako pomagamo, da nikdar več ne postanejo samostojni. Takšni klienti se ne morejo prav postaviti na lastne noge, zato ne moremo reči, da smo jim resnično pomagali. Drža terapevta v odnosu pomoči zahteva še večjo usposobljenost in prakso, če hoče pomagati klientu na tak način, da bo nekoč postal samostojna osebnost. To lahko stori samo takšen terapevt, ki je sam harmonična osebnost.

Drža brezpogojnega sprejetja zahteva, da se varujemo sodb. Če je klient pretirano izpostavljen terapevtovim sodbam, bo hkrati izgubil zaupanje v njegovo pomoč in se zaprl vase. S tem pa se že postavljajo ovire na poti klientovega izboljšanja. Namesto da bi se zavestno soočil s svojimi pomanjkljivostmi in problemi, bo še bolj vztrajal v starem stanju, ker ni našel primerne vzdušja in prave terapevtove pomoči. Pogoste sodbe imajo še eno slabo stran: klient ali kdorkoli je izpostavljen pogostim sodbam, se bo počasi sprijaznil z zunanjimi vrednostnimi merili, sprijaznil se bo s tem, da njegovo vedenje ocenjuje nekdo od zunaj in ne on sam. Prav to pa predstavlja odvisnost, ki je nasprotje zrelosti. Takšni ljudje imajo težave v odločanju, ker se vedno bojijo drugih, češ, kaj bodo pa rekli. Terapevt je še posebej dolžan, da v odnosu pomoči v klientu spodbuja oblikovanje lastnega, osebnega stališča za presojanje, kaj je prav in kaj ni prav, kakšno vedenje je skladno in kakšno ni.

Positivno mnenje je drugi vidik drže, ki je značilnost odnosa pomoči. Poleg sprejetja je v odnosu pomoči potrebno ustvariti ozračje topline, razumevanja za klientovo stisko, vedenjske motnje in težave. Potrebno je ustvariti okolje, v katerem se klient počuti sprejetega. Terapevt lahko ustvari takšno vzdušje, če čuti z vsakim klientovim doživetjem in izkustvom, če misli in želi, kar misli in želi klient ter brez vsakega oklevanja deli klientovo stisko.²⁹

Odnos pomoči, ki ga označuje toplina, simpatija in spoštovanje, je pravo nasprotje odnosa, s katerim želimo ustvariti določeno razdaljo ali zapostavljanje. Včasih nas pri vzpostavljanju toplih medsebojnih odnosov ovira strah pred ljudmi. Zgodi se tudi, da se bojimo za svoj položaj, za svoj ugled in zato ne upamo svobodno deliti čustev z drugimi, s takimi, ki bi potrebovali morda samo kanček topline. Zadržanost v medosebnem odnosu pa je lahko posledica lastne neskladnosti.

Drža zadržanosti in nesproščenosti je tudi lahko znak splošnega nezaupanja do ljudi. Če je splošna nezaupljivost do ljudi naša življenjska drža, potem bomo v medčloveških odnosih res težko ustvarjali toplino.

Drža pozitivnega mnenja je povezana s človekovo osnovno potrebo po tem, da smo sprejeti in da imajo drugi o nas pozitivno mnenje. Standal pravi, da se ta drža začinja razvijati že v otroški dobi.³⁰ Otrok, ki izkusi, da ga starši sprejemajo in imajo o njem pozitivno mnenje, začne tudi sam razvijati sposobnost sprejetja in pozitivnega mnenja. Če njegov razvoj poteka normalno, potem postopoma sprejema samega sebe in hkrati druge.

Tudi za držo pozitivnega mnenja in sprejetja velja, da si je ni vedno lahko privzgojiti, zlasti še, kadar gre za terapevtski odnos, kjer mora terapevt

²⁹ Prim. C. R. Rogers, n. d., 56.

³⁰ Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 160-161.

sprejemati vsakovrstna čustva ljudi. To držo si le s težavo privzgojimo tudi zato, ker je usmerjenost vase (egocentričnost) postala neke vrste kulturna dediščina: vsi naj bi mislili, kakor jaz mislim, vsi naj bi delali, kar jaz delam, vsi naj bi čutili, kakor jaz čutim in vsi naj bi verovali, kakor jaz verujem.

Rogers, ki postavlja odločno zahtevo po tej značilnosti odnosa pomoči, prizna, da je popolnoma brezpogojno sprejetje drugega mogoče samo v teoriji, v življenju pa se ne moremo nikdar popolnoma odpovedati lastnim merilom v sodbah drugih.

Držo pozitivnega mnenja v medčloveških odnosih izražajo predvsem značilnosti, kot so zanimanje za drugega, skrb zanj, zavračanje vsake indiferentnosti, s posebno toplino človeku dokazovati, da čutimo z njim. Brezpogojnost pa izraža predvsem to, da ne spremenimo odnosa z bližnjim, dasi je slabo razpoložen.

Drža pozitivnega mnenja in neodvisnega sprejetja zahteva recipročnost, to je sposobnost, da tudi mi sprejemamo čustva, prijateljstvo in pozitivno mnenje od drugih. Rogers pravi: »Prišel sem do spoznanja, da je nekaj velikega ljubiti nekoga in biti ljubljen od nekoga.«³¹

c) Empatija. Sodobne razprave o komunikaciji pogosto omenjajo empatijo kot osnovno držo v terapevtskem in drugih medčloveških odnosih: »Empatična komunikacija pomaga predvsem klientu, da vedno bolj razume samega sebe in svoje težave. Spremljajoč strokovnjaka svetovalca z zaupanjem, je klient pripravljen za samoraziskovanje z mnogo manj tveganja in bojazni, da bi svetovalac napačno dojel klientova čustva, globljo motivacijo, vedenje in spremenjena stališča.«³² Empatija je najpomembnejša značilnost odnosa pomoči. »Veliko veselje izkusim, kadar lahko prisluhnem, to je, kadar mi resnično uspe nekomu prisluhniti in ga resnično razumeti.«³³ Cilj empatije je prisluhniti klientovemu osebnemu svetu, kot da bi bil naš in se poglobiti v svet čutenja in mišljenja drugega.³⁴ Rogers in Kinget sta podala natančnejšo opredelitev empatije: »Empatija ali empatično umevanje obstoji v pravih zaznavah drugega in njegovih osebnih vrednot. Empatično razumeti pomeni zaznavati subjektivni svet drugega; kot da bi bili mi na njegovem mestu. Hkrati ne smemo pozabiti, da je naš sogovornik drugačen, se pravi, da ga lahko zaznavamo le analogno.«³⁵

Empatija se ne zadovolji s povprečnim razumevanjem drugega: vem, kaj misliš, vem, kaj hočeš, vem, kaj ti ne ustreza. V tem primeru gre le za površinsko

³¹ C. R. Rogers, *La liberta nell'apprendimento*, 268.

³² A. Kristančič, *Svetovanje in komunikacija*, Ljubljana 1995, 41.

³³ C. R. Rogers, *La liberta nell'apprendimento*, 252.

³⁴ Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 57-92.

³⁵ C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 164. »Pri empatiji v večji meri delimo z drugim njegovo izkušnjo; njegove misli, občutke in njegovo naravnost. Pri empatiji se postavimo v kožo nekoga drugega. Z močjo svojega uma in domišljije mislimo njegove misli, želimo tisto, za kar si prizadeva, čutimo, kar občuti drugi. Skratka, doživljamo, kar trenutno doživlja ta človek« (J. Powell, L. Brady, *Se bo izkazal moj pravi jaz?* Ljubljana 1995, 110-111).

razumevanje drugega. Empatična drža ne zahteva, da bi terapevt presojal klientova izkustva. Presojanje drugih za Rogersa ne pomeni vodila v terapiji.³⁶

Empatično razumevanje je v pravilnem zaznavanju klientovih izkustev (jeza, strah in druge psihične motnje). Terapevt pomaga klientu, da se zave vsega, kar čuti in doživlja, le tako bo postopoma spoznal samega sebe in se začel spreminjati.

Terapevt se mora z empatičnim vživljanjem v klienta varovati poistovetenja (identifikacija) s klientom; vedno morata ostati dve osebi. Če pride tako daleč, da ni več jasne ločnice med enim in drugim, tedaj je empatijo zamenjala identifikacija.³⁷

Kinget razlikuje simpatijo in empatijo: simpatija se nanaša predvsem na čustva, medtem ko s pomočjo empatije skuša terapevt razumeti čustvene in razumske vidike klientovega izkustva. V primeru simpatije gre predvsem za sočustvovanje, to je za težnjo, da človek zbudi v sebi čustva drugega, išče sebi enakega v čutenju, mišljenju itd. Pri empatiji je terapevt soudeležen v izkustvu drugega, vendar do tiste meje, ko ostaneta oba neodvisna drug od drugega.³⁸

Ob empatičnem terapevtu klient čuti predvsem to, da ga vrača k samemu sebi, mu vliva zaupanje v samega sebe in v lastne moči; empatični terapevt pomaga klientu uresničiti, česar le-ta ne more sam storiti; empatični terapevt nenehno spremlja klientovo razmišljanje, pojasnjuje to, kar mu je nejasno in mu pomaga, da ostane objektivni, da se zanaša na lastne zmožnosti.³⁹

Tudi za tretjo značilnost odnosa pomoči velja, da si jo pridobimo le s prizadevanjem. Zaradi različnosti ni tako preprosto nekoga razumeti empatično. Kaj vse ovira terapevta in vsakogar, ki se empatično pogloblja v svet drugega?

- Tudi poklicni svetovalci težko razumejo in zaznavajo vse, kar doživlja klient;

- klientovo izražanje je lahko tako nejasno, da povzroča težave v empatičnem razumevanju;

- težave lahko nastopijo pri terapevtu, če gre predaleč v interpretacijah, sodbah in ocenjevanju pogovora s klientom.⁴⁰

Empatično razumevanje zahteva celotnega človeka, zahteva od terapevta strokovno usposobljenost in predvsem, da nastopa kot človek, da vzpostavlja stik s klientom kot osebo, ki je vredna vsega spoštovanja in dostojanstva. Kadar terapevt uspe razumeti svojega klienta, je to zanj velik uspeh.

V nekaterih kasnejših študijah o terapiji, ki postavljajo klienta v svoje središče in izhodišče, lahko opazimo nekatere nadaljnje osvetlitve interakcije med terapevtom in klientom. Carkhuff podaja empatično razumevanje v naslednjih točkah:

³⁶ Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 41.

³⁷ Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 164.

³⁸ Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 93.

³⁹ Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, 37.

⁴⁰ Prim. C. R. Rogers, n. d., 43-45.

- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem razumevanju, če se bo intenzivno osredotočil na klientovo jezikovno in nejezikovno izražanje;
- terapevt bo učinkovit v komuniciranju in empatičnem razumevanju, če se bo osredotočil na vse odgovore, ki jih prejema od klienta;
- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem razumevanju, kadar bo odgovarjal v podobnem tonu in s podobnimi čustvi, kot komunicira klient;
- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem delovanju, kadar bo pojasnjeval klientova izkustva do največje možne meje;
- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem umevanju, če bo osredotočen tudi na to, česar se klient ne zaveda ali ni izrazil.⁴¹

Tudi D. A. Wexler med tremi značilnostmi odnosa pomoči pripisuje empatiji osrednji pomen. Wexler raziskuje predvsem kognitivni vidik empatije, to je razumsko osvetlitev klientovih odgovorov. Terapevt se ne sme ustaviti pri ponavljanju klientovih odgovorov, tudi ni dovolj, da se ustavlja samo pri čustvenem vidiku empatičnega razumevanja.⁴² Razlika med Rogersovim pojmovanjem empatije in kasnejšimi avtorji je ravno v tem, da le-ti poudarjajo racionalni vidik, Rogers pa se včasih nagiba k izključno čustvenemu pojmovanju empatije.

Empatija je tista značilnost odnosa pomoči, ki jo lahko prenesemo na različna področja medčloveških odnosov. Kolikokrat so naši pogovori pri vsakdanjem komuniciranju tako plitvi in le malokdaj zaidemo v izkustveno področje sogovornika. Le s težavo se poglobimo v to, kar čuti v danem trenutku. Hodimo drug mimo drugega in ne vemo, kaj se dogaja v mimoidočem človeku.

c) Nekatera načela aplikacije odnosa pomoči v druge medčloveške odnose

Rogers večkrat poudarja, da odnos pomoči, ki ga je opredelil na področju psihoterapije, ne vsebuje nič tako specifičnega, kar ne bi veljalo tudi za druge medčloveške odnose. Psihoterapevtski odnos je samo en vidik medčloveških odnosov.⁴³

Odnos pomoči ima glavni smoter v oblikovanju zrele osebnosti, ta cilj pa si postavljamo tudi v drugih medčloveških odnosih, npr. pri vzgojnih odnosih, družinskih odnosih itd.

Terapija s klientom v središču teži za tem, da se klient vede manj defenzivno, da postane bolj družaben, bolj odkrit do samega sebe, do okolja in do drugih.⁴⁴ Za podobne naravnosti naj bi si prizadevali tudi v drugih medčloveških odnosih.

a) Naravnost na klienta je osnovno načelo Rogersove teorije in jo lahko prenesemo na medčloveške odnose. Drža, ki ima izhodišče in središče v človeku, vključuje vse značilnosti odnosa pomoči, ki smo jih predhodno obravnavali.

⁴¹ R. R. Carkhuff, *Helping & Human Relations, Vol. I. Selection and Training*, New York 1969, 202-204.

⁴² D. A. Wexler, L. N. Rice, *Innovations in Client-Centered-Therapy*, New York 1974, 96-97.

⁴³ C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 221.

⁴⁴ Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 231.

Pojem drža izraža stalnost, nespremenljivost v odnosu do nečesa ali do nekoga; izraža trdno naravnost v delovanju in vključuje neke stalne značilnosti v odnosu do drugega. Drža z izhodiščem in središčem v človeku zahteva pristnost, medsebojno sprejemanje in empatično razumevanje. Vse tri značilnosti se lepo dopolnjujejo in sestavljajo enotno držo, ki ima izhodišče in središče v človeku.

V vsakdanjem življenju bi morali dati večji pomen naravnosti na človeka. Pristnost, medsebojno sprejemanje in empatično razumevanje so potrebni na vsakem koraku našega življenja. Nikakor pa ne kaže spreminjati medčloveških odnosov v zgolj terapevtske. Vendar ne smemo biti samo neprizadeti opazovalci kriz, duševnih stisk in težav. Veliko ljudi in skupnosti bi potrebovalo svetovalce, ki bi z njimi vzpostavili odnos pomoči. Po Rogersu naj bi bil terapevtski odnos najprej medčloveški in medosebni odnos.

b) Človekovo zorenje in vedenjske spremembe lahko dosežemo samo s spodbujanjem in brez prisile. Rogers meni, da to še posebej velja za učni proces.⁴⁵ Meni, da mora imeti tudi pedagoški in vzgojni odnos središče in izhodišče v učencu oziroma v gojencu, če hočemo, da bomo vzgojili svobodne in zrele ljudi. S tem, ko poudarja pomen vzgojnega odnosa, ne zapostavlja ostalih razsežnosti pouka, kot je npr. vsebina, ki jo učitelj posreduje itd.⁴⁶

3. Družinski odnosi in odnos pomoči

Načela odnosa pomoči lahko prenesemo tudi v družinsko okolje. Številne zakonske krize se javljajo zaradi tega, ker ljudje mislijo, da so si s tem, ko so stopili v zakon, že pridobili vse sposobnosti za medsebojno komuniciranje. Vsakdanji stiki med zakoncema so izziv za nadaljnjo rast in za nadaljnje utrjevanje življenjskih drž, kot so razumevanje, sprejemanje, zaupanje itd.

a) Medsebojno spoznavanje je zelo pomemben vidik predvsem v pripravah na zakon, poleg tega pa se je treba zavedati, da proces spoznavanja traja vse življenje. Pri medsebojnem spoznavanju se ne moremo zadovoljiti z nekimi splošnimi spoznanji, saj gre za medsebojno spoznavanje dveh konkretnih oseb, fanta in dekleta, moža in žene. Takšno spoznavanje je mogoče samo prek pristnega in avtentičnega medčloveškega odnosa.

Pogosto opažamo, da je naše spoznavanje zgolj enostransko in površno: nekoga poznamo samo po njegovih uspehih, za drugega vemo samo to, da ima dosti denarja, zopet za nekoga drugega vemo samo to, da je lep in postaven. Toda to je le površno spoznanje o drugem. In vendar se dogaja, da se v življenju odločamo o pomembnih stvareh, kot je zakonska zveza, na osnovi tako površnega spoznanja. Dosti ponesrečenih in neuspešnih zakonov ima razlog ravno v nezadostnem medsebojnem spoznavanju.

Ključ za spoznavanje med fantom in dekletom, med možem in ženo je v pristnih medosebnih odnosih, v odnosih medsebojnega sprejemanja in empatič-

⁴⁵ Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, 389.

⁴⁶ »Številne raziskave potrjujejo pomen empatije v procesu učenja. Pri učencih so ugotovili visoko stopnjo odvisnosti med učiteljevo empatijo in obiskovanjem šole, uspehom učenca in razvijanjem odnosa do sebe« (A. Kristančič, n. d., 59).

nega razumevanja. Takšni odnosi omogočajo vsestransko medsebojno spoznavanje (razumsko, čustveno, telesno ipd.), ki se nikdar ne zadovolji s spoznanjem ob prvem nasmehu, vtisu ali z ljubeznijo oziroma sovraštvom na prvi pogled. V vseh teh posameznih oblikah medsebojnega spoznavanja je toliko lepega, sproščenega, pristnega, kar pa ne zadostuje za življenjsko odločitev, kot je zakon. Kot za odnos pomoči velja, da ne moremo nikdar tako popolno uresničiti avtentičnosti, medsebojnega sprejetja in razumevanja, kot bi želeli, velja tudi za medsebojno spoznavanje. »Človeška oseba je še vedno skrivnosten obraz, ki ga moramo odkriti, mu sneti krinko, da prepoznamo njegovo pravo podobo. To delo spoznavanja ljudi je težavno, pot do tega cilja je dolga.«⁴⁷ Toda zavest, da je težavna pot do medsebojnega spoznavanja, sprejemanja in razumevanja, nam bo prav gotovo pomagala premostiti težave, ki se zdijo nam na prvi pogled nepremagljive. »Človek odkriva skrivnost za skrivnostjo v neizmernem veselju in vedno uspešneje rešuje uganke drobnega sveta atomov, sam sebi pa je pravzaprav vedno večja uganka. Sporazumel se je z nevidnimi in nevarnimi sestavinami atomov in z življenjem mikroorganizmov, s svojim bližnjim, ki ob njem živi in vsak dan z njim v družbi dela, pa se ne more sporazumeti; našel je nešteto poti do skrivnosti nerazumljene narave, a pota do človeka so mu le malo znana.«⁴⁸ Odnos pomoči z značilnostmi, ki smo jih opisali, je gotovo ena od tistih poti, ki zanesljivo vodi k srečanju med fantom in dekletom, med možem in ženo, med starši in otroki, med generacijami, človeka s človekom.

b) Medsebojno sprejemanje v zakonu. Včasih zakonca, potem ko sta že stopila na skupno pot, spoznata, da sta si tako različna, da je zelo težko, če ne nemogoče, skupaj shajati. V tem primeru še posebej velja spomniti na to, da morata sprejeti drug drugega v njegovi različnosti. Naivno prepričanje lahko zavede zakonca, da sta s poročnim dnem že dokončno ustvarila pogoje za medsebojno sporazumevanje. Ko je zakon sklenjen, se medsebojno sprejemanje, ki traja vse življenje, šele začne. Vsaka nova življenjska okoliščina je izziv za medsebojno sprejemanje (psihične, fiziološke, duhovne in druge različnosti). Mnogo je stvari, ki že po naravi zbližujejo moškega in žensko, v tem primeru sprejemanje ni toliko zahtevno; toda hkrati so razlike v mišljenju, prepričanju, čustvovanju, odzivanju itd., ki zahtevajo večji napor za medsebojno sprejemanje. Ko se sprijaznimo z določeno resničnostjo ali z določeno situacijo, se pravi, ko jo sprejmemo, v odnosu začutimo sproščenost in zadovoljstvo.

c) Komuniciranje v zakonu in v družini. Medčloveški odnos je osnova za komuniciranje med ljudmi. Ko v neki skupnosti slabi komuniciranje, to že lahko ogroža njen obstoj. Empatija je bistvena komponenta pri reševanju konfliktov med partnerji in pri premagovanju ovir pri medsebojnem komuniciranju. »Partnerja si empatično, zavestno in aktivno prisluhmeta v svojih bolečinah in zavestno reorganizirata svojo percepcijo ter vidita drug drugega primarno v njihovi ranljivosti, strahu, ogroženosti, bolečini in ne sprejemata več drug drugega kot tistega, ki je hudoben, zavirljiv, prepirljiv, siten in trmast.«⁴⁹ Če zakonca ne

⁴⁷ A. Trstenjak, *Pota človeka*, Celje 1980, 7.

⁴⁸ A. Trstenjak, n. d., 5.

⁴⁹ C. Gostečnik, n. d., 295.

znata poslušati drug drugega, ker si zmotno domišljata, da drug o drugem že vse veda, če se ne znata drug drugemu razkrivati, če si ne vzameta časa zase, se bosta začela drug drugemu odtujevati. Vzroki za težave v medsebojnem komuniciranju so lahko različni: nekateri ne razumejo niti sebe, zato težko razumejo svojega zakonskega partnerja; drugi so seznanjeni s svojo resničnostjo, toda ne znajo se na primeren način izraziti in pogovoriti; zopet drugi vedo dosti povedati, toda ne znajo prisluhniti drugemu; nedvomno so tudi mnogi, ki se znajo pogovoriti in tudi poslušati. Dobro komuniciranje v zakonu in družini je odvisno od dobrih medosebnih odnosov, zato dobra komunikacija daje zagotovilo za zakonsko trdnost in srečo.

d) Značilnosti odnosa pomoči (iskrenost, toplina, sprejetje, empatija) v odnosih med starši in otroki zagotavljajo uspešno komuniciranje, ki je pogoj za vsestransko rast. »Pri tem ima seveda pomembno vlogo kvaliteta medosebnih družinskih odnosov, ki pripomorejo k integraciji osebnosti in k psihološkemu ravnotežju posameznika. V družini, kjer obstajajo skladni in topli medčloveški odnosi, je veliko možnosti, da bo otrok, ki se razvija v taki družini, sprejel vrednostne orientacije svojih staršev, posebno tiste vrednote, ki dajejo smisel življenju in ki jih verni starši želijo in skušajo izraziti v religioznem vedenju.«⁵⁰

Sklep

Danes marsikdaj slišimo, da zakon in družina izgubljata svojo osnovno funkcijo ali še bolj kritična mnenja, da sta v popolnem razsulu. To nezaupanje nič ne koristi, tudi ne reši nobenega problema. Družina je danes, kljub težavam, s katerimi se srečuje, kljub drugačnemu stilu življenja, še vedno tisti prostor, kjer prihaja do izraza človekova subjektivnost. »Danes prav iz potrebe po osebni ljubezni in intimnih čustvenih odnosih zakon na novo vstaja iz ljubezni in začne oblikovati novo podobo družine.«⁵¹ Torej so pristni medčloveški odnosi prvi in najosnovnejši temelj, na katerem se bo razvijala nova podoba družine. Za doseg tega cilja lahko veliko pripomorejo izkušnje in zakonitosti terapevtskega odnosa pomoči. Spoznanja o empatiji so pomembna za odnose v družbi, pri moralnem razvoju človeka, pri procesu socializacije, pri vzgoji. Empatično razumevanje je vse pogostejša oblika poglobljenih odnosov v vsakdanjih pastoralnih srečanjih, pogovorih, posvetih in celo v iskanju poglobljenega odnosa in povezanosti z Bogom.⁵²

⁵⁰ J. Bajzek, *Težave verske socializacije v današnji družini*, v: Znamenje 15 (1985), 116.

⁵¹ A. Trstenjak, *Stara in nova podoba družine*, Tinje 1974, 71.

⁵² Prim. W. Müller, *Empathie*, Mainz 1991, 9.

Povzetek: Ivan Rojnik, Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu

Rogersova terapija je zgrajena na odnosu pomoči (helping relationship). Njegova spoznanja o terapevtskem odnosu se nanašajo na zelo širok spekter medčloveških odnosov, tudi na medosebne odnose v zakonu in družini. Pristnost, medosebno sprejetje in toplina ter empatija so tiste kvalitete odnosa, ki zanesljivo vodijo k srečanju in komuniciranju med terapevtom in klientom, med možem in ženo, ki so pogoj za zakonsko in družinsko sožitje in srečo.

Summary: Ivan Rojnik, Interpersonal Relationships as the Basis of Marriage Communication

Rogers' therapy is built on helping relationship. His findings concerning the therapeutic relationship refer to a very wide spectrum of interhuman relationships, also to interpersonal relationships in the married couple and in the family. Genuineness, interpersonal acceptance and warmth and empathy are the qualities in a relationship that certainly lead to communication between the therapist and the client, the husband and the wife and they are a condition for matrimonial and family peace and happiness.

Slavko Krajnc

Postna mašna evhologija

Postne mašne predstojniške prošnje vsebujejo duhovno vsebino postnega časa, ki se je oblikovala skozi stoletja in dobivala različne poudarke. V duhu besed Patrice de la Tour du Pin, ki pravi, da je »liturgija neprekinjena pesnitev, ki jo Cerkev naslavlja na Boga in v vsakem obdobju doda svojo kitico«,¹ moremo reči, da so tudi predstojniške prošnje sad postopnega ustvarjanja in oblikovanja liturgije, izraz vernikov, sad molitve in hrepenenja po Večnem. Zaznamovane so z izkušnjo in vero Cerkve. V svoji izpovedi nam dajejo odgovor na vprašanje, kdo smo in kaj bomo, hkrati pa nam razodevajo občestveno molitev, ki vključuje vsakega posameznika na osebni ravni in hkrati onstran individualne duhovnosti. S svojim občestvenim poudarkom preprečujejo, da bi se posameznik med bogoslužjem prepustil lastnim čustvom in željam. Zato je v predstojniških molitvah vsak povabljen, naj prosi s Cerkvijo in za Cerkev ter naredi iz občestvene prošnje tudi svojo osebno prošnjo Najvišjemu.

V tej obravnavi se bomo ustavili pri jedru postne evhologije, to je pri mašnih prošnjah, ob koncu pa bomo pozirnost namenili še postnim hvalospevom in nakazali nekaj primerov vnašanja novih teoloških tem, razvidnih v italijanskem prevodu postne evhologije latinskega izvirnika.²

¹ A. Haquin, *Enjeux et difficultés de la priere d'ouverture*, v: *Communautés et Liturgies* 1 (1982), 39.

² O tej tematiki primerjaj naslednje razprave: M. Alberta, *Per una spiritualità dell'anno liturgico: dall'orazionale al lezionario*, v: RL 73 (1986), 491-507; A. Argemi, *Problemas de lenguaje en las oraciones liturgicas*, v: Phase 9 (1969), 545-556; M. Augé, *Le collette del proprio del tempo nel nuovo messale*, v: *Ephemerides Liturgicae* 84 (1970), 287-292; M. Augé, *L'eucologia quaresimale del nuovo messale*, v: RL 60 (1973), 22-33; W. Danze, *Parce qu'il est Dieu, lui, te que je suis homme... Essai sur les diverses oraisons d'ouverture*, v: *Paroisse et Liturgie* 3 (1973); *Equipe de communautés et liturgies, Initiation à l'ouverture de la célébration au fil des 5 dimanches de Carême*, v: *Communautés et Liturgies* 1 (1984), 37-55; G. Ferraro, *Il tema della gioia nella preghiera liturgica della quaresima e del tempo pasquale*, v: *La civiltà cattolica* 145 (1994), 567-578; G. Ferraro, *Il tema della luce nella liturgia della quaresima, della pasqua e del tempo pasquale*, v: *La civiltà cattolica* 144 (1993), 547-558; W. Ferretti, *Le orazioni 'post communionem' de Tempore nel nuovo Messale Romano*, v: *Ephemerides Liturgicae* 84 (1970), 323-341; A. Turck, *Les oraisons du carême et l'homme d'aujourd'hui*, v: *Paroisse et Liturgie* 1 (1976), 37-41; A. Turck, *Les oraisons du carême et l'homme d'aujourd'hui*, v:

1. Zvrst in zgradba mašnih predstojniških prošenj

Po vsebini jih delimo na različne zvrsti: na tiste, ki odsevajo skrivnost dobe bogoslužnega leta, praznika ali svetnika dneva, in na tiste, ki so povezane z različnimi priložnostmi (obredne maše, maše za različne potrebe, pobožnosti in za rajne), vse pa govore o skrivnosti evharističnega obhajanja. To so: glavna (ali zbirna) prošnja (GP), prošnja nad darovi (ND) in prošnja po obhajilu (PO).³ Večina tistih, ki jih najdemo v misalu, je rimskega izvora,⁴ in jih odlikuje poseben slog ali ritem, treznost v izrazih in stroga gradnja: povabilo »molimo«, trenutek molka, v katerem se rodi prošnja, nagovor k Bogu Očetu⁵ s poudarkom na kakšni posebni Božji lastnosti (npr. vsemogočnost, ljubezen, dobrot, usmiljenost, svetost), prošnja (npr.: »Dobrotno usliši naše prošnje«), razlog ali nagib (»da bomo nekoč veseli gledali tvojo slavo«) ter sklep, ki usmerja molitev k Bogu Očetu po Kristusu v Svetem Duhu (kar velja še posebej za glavno prošnjo).⁶ Ljudstvo sprejme molitev za svojo z Amen.

GP (collecta)⁷ je prva mašnikova molitev pred zbranim občestvom. Ima dvojno vlogo: po eni strani sklene vstopni obred, v katerem se oblikuje občestvo,

Paroisse et Liturgie 49 (1967), 37-41; E. Lodi, *L'esperienza di Dio nell'eucologia quaresimale*, v: *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?*, Padova 1982, 77-93; L. Maldonado, *La Oración 'colecta'*, v: Phase 8 (1968), 128-131; S. Marsili, *La traduzione delle orazioni del Messale*, v: RL 52 (1965), 151-172; A. M. Roguet, *I generi letterari dei testi liturgici, loro traduzione e uso*, v: RL 53 (1966), 19-31; D. Sartore, *Verso una nuova eucologia?*, v: RL 58 (1971), 103-110.

³ Novi misal vsebuje 81 hvalospevov in 1600 mašnih prošenj, približno dvakrat več od prejšnjega misala, iz katerega so skoraj vse mašne prošnje povzete in nekoliko prirajene v duhu nauka Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. V ustvarjanju nove mašne evhologije so s pridom uporabili dragocen zaklad, ki ga prinašajo zbirke rokopisov in zakramentarijev zahodnih in vzhodnih obredov. Kjer pa ni bilo na voljo antičnih vzorcev (mašnih molitev), npr. za maše ob različnih priložnostih, pa so jih na novo napisali dobri poznavalci mašne evhologije (prim. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 392-393).

⁴ Vsak prevod nujno zabriše strogo »rimskost«, vidna pa je v prevodu prejšnjega misala. Slovenski molitveni slog še ni izpiljen, a je po zgledu drugih jezikov gostobesednejši, in ne v enem samem stavku, kot latinski (prim. M. Smolik, *Liturgika*, Celje 1995, 112).

⁵ Navodilo »*Semper ad Patrem dirigatur oratio*« oziroma da je slavospev ali prošnja naslovljena na Očeta, je bilo uzakonjeno na koncilu v Ipponi leta 303, kan. 21 (Mansi 3, 922).

⁶ Prim. RMu 32; S. Marsili, n. d., 159-164; F. Oražem, *To delajte v moj spomin*, Ljubljana 1995, 39-40.

⁷ Prvotno je beseda collecta pomenila shod ali zbrano množico. V času sv. Avguština še ne poznamo collecte oziroma glavne prošnje (*De civitate Dei*, 22,8), saj se je maša začela z branjem Božje besede. Šele v času sv. Leona Velikega (440-461) naj bi jo uvedli v mašo, čeprav še brez imena, kakor se to vidi v najstarejših zakramentarijih (Veronskem in Gelazijevem), Gregorijev zakramentar pa jo imenuje »Oratio ad collecta ad sanctum Hadrianum« (J. Deshusses, *Le sacramentaire gregorien*, Fribourg 1979, 123). Prvotno kot tudi danes je glavna prošnja samo ena, dolga stoletja (do 1967) pa jih je bilo tudi več, kot nadomestek odpravljenim prošnjam za vse potrebe.

po drugi strani pa pripravlja in vodi zbrano ljudstvo k poslušanju Božje besede. Vrh tega nam splošna ureditev rimskega misala poudari, da izraža GP »značaj svetega opravila«⁸ in tako smisel zbora in shoda ljudstva nove zaveze, ki je prišlo z namenom, da bi se nasitilo ob kruhu besede in evharistije.

Danes je v ospredju želja, da bi bila GP v tematski povezanosti z besednim bogoslužjem. Tako bi moral imeti vsak letni krog, še posebej nedeljski in praznični, svoje lastne GP, povezane z Božjo besedo. Mnogi pa so mnenja, da bi morala GP izražati vsebino liturgičnega časa, ki se obhaja, kakor je to v velikonočnem času.⁹

Pri obhajanju evharistije je bilo darovanje vedno nekaj osnovnega, čeprav dovoljeno samo tistim, ki so bili krščeni (skupno duhovništvo). To darovanje je bilo zunanji izraz dejavnega sodelovanja, ki pa je vključevalo tudi obhajilo; zato ni bilo dovoljeno darovati tistim, ki se potem niso obhajali.¹⁰ In kakor se vsi obhajajo, to je škofje, duhovniki, diakoni in verniki, tako so prinašali vsi - tudi škofje in duhovniki - k oltarju svoje darove, kajti darovanje ni samo darovanje ljudstva, ampak vseh.¹¹ Za sklep tega darovanja so uvedli molitev nad prinesenimi darovi (oratio super oblata, ki je bila vsaj do 8. stoletja edina molitev pri darovanju), ki razlaga naše darovanje in ga povezuje s Kristusovim.

Prošnja po obhajilu (postcommunio)¹² se nanaša na evharistično obhajanje, na zakramentalno obhajilo in na skrivnosti svetih časov bogoslužnega leta ter nas povezuje z življenjem, to pa naj bi na temelju evharistije obrodilo vedno bogatejše sadove. Tako nam npr. postne PO razodevajo željo po duhovnem življenju in po izkustvu novega življenja, hkrati pa lahko v njih zasledimo tudi duhovni itinerarij, v katerem se mora kristjan 'dvigati vedno višje' (prim. prošnje PO od pepelnice in ves prvi teden), si prizadevati prebeliti dušo v luči besede (prošnje PO II, III, IV tedna) vse do polnosti odrešenja (prošnje PO V. tedna).¹³

⁸ RMu 32. Nekateri vidijo v njej sklep vstopne pesmi ali litanij. Spet drugi ji pripisujejo vlogo aktualizacije tega, kar je bilo oznanjeno v branju Božje besede. Za primer navajajo prošnjo po tretjem berilu velikonočne vigilijske, ki sledi pripovedi prehoda prek Rdečega morja, kjer mašnik s prošnjo izraža posedanjenje skrivnosti s prehodom novokrščencev iz krstne vode oziroma kopeli prerajenja. Ob vseh teh razlagah je sprejemljivejša ta, ki vidi v glavni prošnji molitev ljudstva, ki je povabljen z vzklikom »Oremus«, da se zbere k osebni molitvi, ki jo nato duhovnik sklene z glavno ali 'zbirno' prošnjo (prim. A. Nocent, *Storia della celebrazione dell'eucaristia*, v: *Anamnesis 3/2. Eucaristia*, Casale Monferrato ²1983, 206-207).

⁹ Prim. A. Nocent, n. d., 208.

¹⁰ Prim. Sinoda v Elviri, kan. 28, v: J. Vives, *Concilios visigoticos*, Barcelona 1963, 6.

¹¹ Prim. M. Andrieu, *Les Ordines romani du moyen âge*, II, *Ordo romanus I*, 69-86, str. 91-95.

¹² Gregorijev zakramentar in *Ordo romanus I* jo imenujeta »ad complendum« (J. Deshusses, *Le sacramentaire Gregorien*, npr. št. 531, 534; M. Andrieu, n. d., št. 123, str. 107.

¹³ Prim. W. Ferretti, n. d., 332.

2. Postne mašne predstojniške prošnje pred liturgično prenovo in po njej

Postna evhologija je bila že v prejšnjem rimskem misalu veliko bolj zastopana kot v drugih liturgičnih časih. Podobno kot za nedelje je imela tudi za vsak postni dan svoje lastne mašne prošnje.¹⁴ Te prošnje je liturgična prenova delno prevzela, delno pa zamenjala in z določenimi popravki in spremembami vsebinsko dopolnila. Skratka, namen liturgične prenove ni bil zgolj v prenovi starih besedil, ampak v tem, da je prišla do izraza nova podoba postnega časa, bolj pozitivno, človeško in konstruktivno gledanje na ta sveti čas, in mu dala globljo teološko vsebino. Zato so mnoge molitve, ki so govorile o Božji šibi in jezi nad našimi grehi, o krščanski skupnosti, ki jo tlači k tlom krivda in je nad njo grožnja večne kazni, zamenjali, odstranili pa tiste, ki so se ponavljale ali bile zgrajene po standardnih formulacijah. Kot takšne so navadno vsebovale pesimistično videnje zemeljske resničnosti in so enostransko vztrajale na praksi posta in zdržka (zdržek ni vezan samo na jedi, ampak na slog življenja, torej zdržek od razvad in pregreh). Zato so nekaterim prošnjam zamenjali le določeno besedo ali del stavka in ji tako dali novo, za modernega človeka bolj razumljivo vsebino. Tako je pogosto beseda »ieiunium« nadomeščena z drugimi, kot so »observantia, conservatio, penitentia, opus«, ki so bolj jasne.¹⁵ Poleg tega je bila vsebina mnogih predstojniških prošenj bolj primerna za druge čase bogoslužnega leta.¹⁶ Na njihovo mesto so bile postavljene mnoge prošnje od nedelj po Gospodovem razglašenju in po binkoštih, ki se vsebinsko čudovito ujemajo s postnim časom. Zanj je značilen, ob poudarkih na molitvi, postu, spreobrnjenju in odpuščanju, tudi tako imenovani antipelagijski obrazec (»sine te non possumus«), ki poudarja človeško nemoč in potrebo po Bogu.¹⁷ Večji del novih postnih molitev pa izhaja iz antičnih zakramentarijev ter iz homilij sv. Leona Velikega.¹⁸

¹⁴ Tako je bilo 43 GP, 45 prošenj ND in 43 prošenj PO, kar je številčno isto kot v novem misalu.

¹⁵ Tako je v GP petka po pepelnici namesto prejšnje »Inchoata ieiunia« danes »Inchoata paenitentiae opera«, v GP ponedeljka I namesto »ieiunium quadragesimale« danes »opus quadragesimale«, v GP petka II namesto »purificante ieiunio« v novem misalu »purificante paenitentiae studio«, v GP srede IV namesto »per ieiunium praebes« v novem misalu »per paenitentiam praebes« itd. (prim. M. Augé, *Le collette*, 289).

¹⁶ Lahko rečemo, da je približno 60% vseh postnih prošenj v novem misalu bilo popolnoma prenovljenih ali kar novih, 40 % pa delno izboljšanih ali popravljenih (prim. M. Augé, *L'eucologia*, 25).

¹⁷ To so predvsem glavne prošnje III. nedelje po Gospodovem razglašenju ter 8., 14., 15., 18. in 23. nedelje po binkoštih. V njih je rečeno: »sine te esse non possumus, sine te labitur humana mortalitas, sine te non potest salva consistere, tibi sine te placere non possumus« itd.

¹⁸ Tako je vzetih 28 prošenj iz Gelazijevega zakramentarija, 12 iz Veronskega, 4 iz Bergomenskega, 2 iz Mozarabskega, 1 iz Bobbijskega in 3 iz spisov sv. Leona, to je GP srede III. tedna, nedelje IV. in ponedeljka V. tedna (prim. M. Augé, *Le collette*, 288).

3. Postni itinerarij stremjenja po Bogu, kakor je razviden iz postne evhologije

Postni čas se predstavlja kot posebni duhovni itinerarij, ki se ponuja vernikom, naj ga prehodijo, da bi po njem »vredni in z očiščenimi srci obhajali velikonočne skrivnosti«. To je pot hrepenenja po Bogu, po njegovem usmiljenju, dobroti in odpuščanju. V tem hrepenenju mu kličemo s posebnimi vzdevki, ki razodevajo njegovo naravo. Zanj ni značilno samo gospostvo, vsemogočnost, svetost in večnost,¹⁹ ampak tudi vrednote, ki jih more živeti človek. Zato ga kličemo po njegovi dobroti, pravičnosti, usmiljenju, zvestobi²⁰ in po njegovem očetovstvu.²¹ V slovenskem prevodu postnih prošenj najpogosteje pripisujemo Bogu dobroto (kar devetnajstkrat), kar ustvarja v človeku dispozicijo dobrega, s pomočjo katere se vedno bolj približuje Bogu, ki je edini prava dobrota. Tudi vidik o Božjem usmiljenju, ki je v latinskem izvorniku zastopan samo dvakrat (GP nedelje III:

¹⁹ Za gospostvo uporabljamo dva vzklika: »Gospod Bog« (GP in prošnja ND na pepelnico; GP srede III; GP torka IV; ND srede II; ND sobote II; ND petka III; ND nedelje IV; ND srede IV; ND ponedeljka V; PO četrтка II; PO petka IV; ND in PO cvetne nedelje; ND ponedeljka vélikega tedna; ND krizmene maše) in »Gospod naš Bog« (GP torka II; GP sobote IV; GP nedelje V; ND nedelje I; ND ponedeljka III; ND torka V; ND srede V; PO torka I; PO četrтка I; PO srede II; PO ponedeljka vélikega tedna). Božjo vsemogočnost izražajo naslednji vzkliki: »Vsemogočni Bog« (GP nedelje I; GP srede I; GP petka II; ND četrтка IV; ND petka IV; ND nedelje V; PO četrтка po pepelnici; PO petka po pepelnici; PO torka V; pri prvi blagoslovni molitvi nad zelenjem na cvetno nedeljo; GP ponedeljka vélikega tedna; PO srede vélikega tedna; PO krizmene maše); »Vsemogočni večni Bog« (GP sobote po pepelnici; ND sobote V; GP cvetne nedelje; GP torka vélikega tedna); »Vsemogočni stvarnik« (ND torka I). Glede na Božjo svetost mu kličemo: »Sveti Bog« (GP petka I; GP sobote III; PO četrтка IV; GP torka V; ND nedelje II; ND četrтка III) in »Neskončno sveti Bog« (GP petka po pepelnici). Glede njegove dimenzije večnosti mu vzklikamo: »Večni Bog« (ND ponedeljka II; PO nedelje III).

²⁰ Njegova dobrota je izražena z dvema vzklikoma: »Dobri Bog« (GP petka III; GP srede IV; GP petka V; PO nedelje II; ND ponedeljka I; ND petka II), »Dobrotljivi Bog« (PO srede I; PO sobote I); in »Neskončno dobri Bog« (GP sobote II). Ob množičnem nanašanju na dobroto je samo enkrat omenjena Božja pravičnost: »Pravični Bog« (ND četrтка II). Pogosteje pa je poudarjeno Božje usmiljenje, in sicer z vzkliki: »Usmiljeni Bog« (GP srede I; GP ponedeljka III; GP četrтка IV; ND petka I; ND torka II; ND torka III; PO petka III; PO četrтка V; PO torka vélikega tedna) in »Veliki in usmiljeni Bog« (GP četrтка III). Nekaj primerov pa zasledimo na poudarku zvestobe: »Zvesti Bog« (GP četrтка V; GP sobote V) in »Vedno zvesti Bog« (GP torka III).

²¹ Različni vzdevki poudarjajo Božje očetovstvo. To so: »Dobri Oče« (ND srede III; ND četrтка V; PO sobote po pepelnici; PO nedelje I; PO torka II; PO sobote II; PO četrтка III; PO srede IV; PO ponedeljka IV; PO torka IV; PO srede V), »Nebeški Oče« (GP ponedeljka I; GP srede II; GP nedelje IV; ND srede I; ND četrтка I; ND ponedeljka IV; ND sobote IV; PO petka I; PO petka II; PO torka III; PO ponedeljka V; PO petka V; ND torka vélikega tedna; GP krizmene maše); »Usmiljeni Oče« (GP srede V; ND nedelje III; PO pepelnice; PO ponedeljka II; PO sobote III; PO sobote IV); »Večni Oče« (GP sobote I); »Vsemogočni Oče« (PO sobote V); »Naš dobri Oče« (ND petka po pepelnici) in »Bog naš Oče« (ND srede vélikega tedna).

»Deus misericordiarum« in v GP četrta IV. tedna: »clementiam tuam«), najdemo v slovenskem prevodu kar šestkrat.

Posebne teološke poudarke postne evhologije pa nam razodevajo vzkliki, izraženi s samostalnik v apoziciji, kjer je govor o Bogu, ki je »naš stvarnik in odrešenik«, »začetnik življenja«, »vir vsega dobrega«, »naš nebeški Oče« in »delivec vseh milosti in dobrot« itd.²²

4. Antropološki vidik v postni evhologiji

a) Krščanska skupnost - subjekt in kraj spreobrnjenja

Po besedah sv. Leona Velikega je postni čas »čas duhovnih vaj vse Cerkve«, v katerem je vsak posameznik nagovorjen in povabljen k soočanju s samim seboj, z bližnjim in Bogom. To je pot, ki jo imenujemo vsakoletni katehumenat ali čas ponovnega odkrivanja krstne milosti, čas pokore in spreobrnitve, čas lomljenja verig egoizma, indiferentnosti ali mlačnosti, ki nam zastirajo pogled k smislu in objemu Božjega in svetega. Gre za zakramentalni čas, v katerem naj vsakdo najde samega sebe tudi v odnosu do Cerkve, ki je v postni evhologiji omenjena na različne načine. V posvečevanju Cerkve je potrebno, da je le-ta vdana Bogu in da sprejema odpoved in pokoro kot *conditio sine qua non* postnega itinerarija. Zato je to občestvo Cerkve imenovano z vzdevkom »vdano (verno) ljudstvo« (GP srede I; ND četrta III; GP nedelje IV; GP petka V). Prav zaradi te predanosti Bogu pa postane občestvo tudi »tvoja Cerkev« (GP petka I; GP torika II; GP ponedeljka III; GP ponedeljka IV), »tvoja družina« (GP srede II; GP torika I; GP srede II) in »tvoji verni« (GP torika V; ND sobote V), na katere so naravnane postne drže, npr. dobra dela, kakor nam govori GP srede II: »Nebeški Oče, ti spodbujaš svojo družino, da bi vedno delala dobro.« Kakšni naj bodo učinki krščanske skupnosti ob očiščevanjih, molimo v prošnji PO ponedeljka III, kjer je rečeno, da »naj nas ta sveti zakrament očisti in združi v edinosti in miru« in »naj raste ob molitvi medsebojna ljubezen« (GP sredo III). Izkustvo skupnosti najde svojo prvenstveno obliko v zakramentalnem življenju svetega krsta, ki nas vključi v Cerkev kot žive ude Kristusa (PO nedelje V).²³

b) Postni čas kliče k pokori in odpovedi

Osrednja tema postnega časa je klic k pokori in odpovedi. Ta vidik spokornosti je tudi v novem misalu posebej poudarjen, čeprav je za razliko od evholoških postnih prošenj prejšnjega misala pojmovno veliko širši. V prejšnjem misalu namreč izrazi »ieiunium, ieiunia« ali »ieiuniorum sollempnia« tvegajo, da bi jih

²² »Vir vsega dobrega« (GP četrta po pepelnici); »Naš Oče« (ND četrta po pepelnici; PO nedelje V); »Naš nebeški Oče« (PO ponedeljka III); »Naš stvarnik« (ND torika IV); »Naš odrešenik« (GP ponedeljka I); »Začetnik življenja« (ND sobote I); »Vir zdravja in moči« (PO ponedeljka I); »Vir usmiljenja in vsega dobrega« (GP nedelje III); »Vladar nebes in zemlje« (ND sobote po pepelnici); »Delivec vseh dobrot« (PO sredo III); »Delivec milosti« (ND sobote III); »Gospod vsega stvarstva« (GP ponedeljka IV).

²³ Prim. E. Lodi, n. d., 86.

razumeli zgolj z vidika telesne pokore, odpovedi hrani. Ta vidik tudi v novem misalu ni odpravljen, saj imamo prošnje, kjer je postna askeza vezana samo na telo,²⁴ po drugi strani pa prošnje, kjer gre za enovitost telesa in duše, kakor je razvidno iz prošnje ND nedelje II: »corpora mentesque sanctificet«, slovenski prevod pa združuje ta vidik telesa in duše s splošno formulo: »po tej daritvi nas očisti grehov in nas popolnoma posveti.« Da bi se otrsli enostranske osredotočenosti zgolj na telesni post, so v novem misalu zamenjali v mnogih postnih prošnjah besedo »ieiunium« z izrazi kot so »paenitentia, opus, observantia, conservatio« itd. Tako imamo danes namesto govora o »bičanju telesa« (carnis maceratione) poudarek na »odpovedi in obvladovanju telesa« (corporalium moderatione - GP srede I) ter o zmernosti v strasteh in željah po svetnih stvareh (PO torka I; ND torka II). Ob tem je v postnih prošnjah živo prisotna zavest o človeški nebogljenosti in stanju grešnosti,²⁵ o priznavanju vpletenosti v grešne vezi in zablode,²⁶ hrepenenju po svobodi od greha in varljivih idealov (ND četrta III), ter želja, da bi z dobrimi deli obnovili duha (GP srede I) in obnovili most koinonije z brati in sestrami v medsebojnem odpuščanju in dejavni ljubezni (ND nedelje III; GP sobote I). Namen telesne pokore je predvsem duhovna prenova in novo življenje.²⁷ Najgloblji izraz postne askeze je torej v tem, da naredimo iz našega življenja pristni dar za Boga oziroma, kakor molimo v prošnji ND ponedeljka petega postnega tedna: »Kot sad telesne pokore ti veseli prinašamo svoje očiščene duše«.

c) Postni čas je čas intenzivnejšega poslušanja Božje besede

V novem misalu najdemo povsem nov element postne evhologije, ki pojmuje postni čas kot čas intenzivnejšega poslušanja Božje besede. Tako je kristjan ob postnih vajah in spreobrnjenju hranjen s kruhom Božje besede (GP II nedelje in srede III tedna). To je čas šole Božje modrosti, saj nas »On vzgaja s svojim zveličavnim naukom« (GP ponedeljka I) in »nas vabi, naj ga poslušamo« (GP nedelje II), »da bi živeli po vsaki besedi, ki prihaja iz Božjih ust« (PO nedelje I).

²⁴ GP petka I: »castigatio corporalis« oziroma »telesna pokora«; GP srede I: »per abstinentia temperantur in corpore« oziroma »da bomo z odpovedjo obvladovali svoje telo«.

²⁵ ND četrta IV: »fragilitatem nostram«, »tako nebogljeni smo«; ND torka V: »nutantia corda«, »omahljiva srca«; PO četrta IV: »coscientiae reatu constringuntur«, »teži nas zavest grešnosti«.

²⁶ ND sobote II: »varuje naj nas zablod v življenju«; ND sredo II: »reši nas vezi greha«; GP petka V: »v svoji slabosti smo se zapletli v grešne vezi«.

²⁷ Prim. Tretja molitev na pepelnico: »novo življenje«; GP petka po pepelnici: »da nas bodo globoko prenovila«; GP petka I: »da nam bo telesna pokora prinesla duhovne sadove«; PO ponedeljka I: »da se bomo nekoč vsi prenovljeni veselili tvoje slave«; ND četrta III: »očisti svoje ljudstvo vsake hudobije«; GP petka IV: »da bi brez duhovnih ran dočakali velikonočne praznike«; GP srede I: »da bomo z dobrimi deli obnovili duha«; GP petka po pepelnici: »spokorna dela, da... nas bodo globoko prenovila«; PO četrta I: »svete skrivnosti v pomoč naši prenovi«; PO torka IV: »z nebeškimi zakramenti nas duhovno prenovi«; PO petka IV: »naj opustimo staro grešnost in se s posvečenjem prenovimo«; GP ponedeljka V: »Naj prehajamo iz starega v novo življenje«.

d) *Postni čas kot čas priprave na krst in obnovitve krstnih milosti*

Čprav je postni čas obdobje spominjanja krsta in priprave nanj (prim. B 109), vstopajo krstne sestavine v postni liturgiji šele na začetku III. postnega tedna, ko prejmejo katehumeni prvi eksorcizem. Evangeljski odlomki tretje, četrte in pete postne nedelje ciklusa A so povsem vezani na zakramente uvajanja in kažejo na skrivnost vode, luči in vstajenja. Zato mnogi menijo, naj bi se le-ti vsako leto ponavljali.²⁸ Isti motivi se potem ponovijo še v hvalospvih omenjenih nedelj.

Božja beseda tretje postne nedelje govori, kako je Bog dal vodo iz skale utrujenemu izraelskemu ljudstvu. Sveti Ciprijan pravi, da je »vsakokrat, kadar Sveto pismo govori o vodi, mišljen krst«. Še bolj je ta misel o krstu razvidna iz Jezusovega dialoga s Samarijanko (prim. Jn 4,4-42), kateri pravi, da ji bo dal piti iz studenca žive vode. Vsak katehumen je poklican, da zahrepeni po živi vodi oziroma da sprejme krst, s katerim bo v njem zažuborel »studenc vode, tekoče v večno življenje«.

Tudi četrta postna nedelja, ki velja za katehumene kot nedelja drugega spokornega shoda, je prežeta s krstnimi sestavinami, ki govorijo o luči in razsvetljenju, od koder izvira za novokrščence tudi vzdevek razsvetljeni. Ta tema o luči in Božji svetlobi se nahaja tudi v nekaterih mašnih prošnjah, v katerih najdemo poudarek, da človek hrepeni »po pravi poti, po kateri bo mogel dospeti k luči, kjer prebiva Bog«.²⁹ Bleščati se od hrepenenja po Bogu je sad ali odsev luči, ki prihaja od njega. Ob evangeljskem odlomku o sleporojenem, ki se je umil v kopeli in spregledal, so katehumeni povabljeni, da se »oklenejo Resnice, ki jih bo razsvetljevala, da postanejo otroci luči in to vedno ostanejo«.³⁰ Jezusovo maziljenje slepega z blatom kaže na po-krstno maziljenje (ki ga spremlja molitev), s katerim postane novokrščenec »ud Kristusa duhovnika, preroka in kralja«. Katehumenom so izrečene apostolove besede: »Prebudi se, ki spiš, in vstani od mrtvih in razsvetlil te bo Kristus« (Ef 5,14).

Ob vseh teh bibličnih poudarkih je tema o krstu posebej zaznavna v evholoških besedilih obrednih maš »In scrutiniis peragendis«,³¹ ki so predvidene za tretjo, četrto in peto postno nedeljo, v drugih postnih molitvah pa je skoraj ni, razen v prošnjah sobote petega postnega tedna, v katerih se različno obračamo

²⁸ Prim. J. Bellavista, *Quaresima: Cammino verso la pasqua, v: Il cammino della pasqua*, Citta' del Vaticano 1992, 26.

²⁹ GP sobote II. Ta prošnja se nanaša na dva svetopisemski odlomki, in sicer na 1 Jn 1,7 (Bog živi v luči) in na 1 Tim 6,16 (Bog biva v nedostopni svetlobi). Tudi v GP torka I najdemo temo o 'luči', vendar so prevajalci »apud te mens nostra tuo desiderio fulgeat« prevedli z izrazom »naj naše srce močneje zahrepeni ('fulgeat' - naj zablesti) po tebi«. S tem je prevajalec poudaril 'luč' kot bivanje Boga, s tem pa okrnil misel, da se morajo naša srca svetiti po njem. V GP srede V pa prosimo Boga, naj razsvetljuje srca svojih otrok, ki jih je pokora očistila.

³⁰ Prim. obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo* št. 171.

³¹ Prim. Rimski misal, *Obredne maše - Ob pripravljanih shodih za krst*, Ljubljana 1992, str. 698-700.

na krst kot skrivnost duhovnega prerojenja, in to v GP kot tudi v prošnji ND. Tudi evhologija pete postne nedelje, ki jo zaradi evangeljske zgodbe o vstajenju Lazarja imenujemo tudi »nedelja novega življenja«, izzvani v en sam klic k življenju iz vere v vstajenje. On, ki je življenje, ponavlja vsakemu posebej: »Pridi ven!« - iz grobov življenja brez idealov, mlačnosti in greha -, kajti Gospod, ki je obudil Lazarja, je tudi tisti, ki v berilu iste nedelje oznanja: »Dam svojega duha v vas, da oživite« (Ezk 37,14).

Poleg omenjenih nedeljskih evangeljskih odlomkov, ki osvetljujejo in kažejo na krstne sestavine postne liturgije, so še drugi, ki jih liturgija prinaša ob delavnikih: ozdravljenje Naamana (ponedeljek III); vode, ki izvirajo iz templja (torek IV) itd. Tako lahko upravičeno imenujemo te tedne krstna »‘duhovna obnova Cerkve’ oz. ‘duhovne vaje vse Cerkve’« (sv. Leon Veliki).

e) Postni čas je čas vesele priprave na veliko noč

Skupno jedro cerkvenega leta je obhajanje velikonočne skrivnosti. Zato je tudi osrednja naloga in svojstvenost postnega časa, da se v spokornosti in spominjanju na krst ter pripravi nanj pripravimo na obhajanje vélike noči. Tudi vse postne vaje imajo za svoj glavni cilj globlje, bolj doživeto in goreče obhajanje velikonočnih skrivnosti (GP četrтка III). Ko človek odloži plašč 'starega človeka' in si nadene obleko čistosti in resnice, posedanja Božje kraljestvo, saj mu daje »Bog v svetih skrivnostih delež nebeških darov« (GP sobote II). Zato se »Cerkev vztrajno pripravlja na veliko noč« (GP petka I), ki nas »prenovljene vodi k viru vseh milosti« (ND petka IV). To preoblikovanje in prehajanje iz starega v novo življenje rodi veselo pripravo na veliko noč v slavi (prim. GP ponedeljka V).

Postni čas je kljub dimenziji spokornosti čas vselega pričakovanja velikonočnega praznika. To ozrače veselja, ki naj preveva vsa bogoslužna srečanja, nam ponujajo mnogi vstopni in obhajilni spevi postnega časa,³² vzeti iz Knjige psalmov in prerokov: »Veselijo naj se, Gospod, vsi, ki se k tebi zatekajo. Njihovo veselje naj bo brez konca: ti prebivaj med njimi« (Ps 5,12). Nekateri pa so vzeti iz evangelija s poudarkom na veselju kot viru in sadu spokornosti ali spreobrnjenja: »Veselimo se: naš brat je bil mrtev in je oživel, izgubil se je in se je vrnil« (Lk 15,32). Še intenzivnejše vabilo k veselju se kaže v predstojniških prošnjah. Tako vidimo v GP druge postne nedelje, da je vir in zagotovilo veselja Bog, saj pravi: »O Bog... hrani in očiščuj nas s svojo besedo, da bomo nekoč veseli gledali tvojo slavo.« To prošnjo molimo ravno na dan, ko govori

³² Vstopni spevi: ponedeljka III: »Moja duša kopni po tvojih dvorih, moje srce in moje telo vriskata k živemu Bogu« (Ps 83,3); ponedeljka IV: »Gospod, samo v tebe zaupam. Tvoja ljubezen mi je v radost in veselje, usmilil si se moje bede« (Ps 30,7-8); torčka IV: »Gospod kliče: Vsi, ki ste žejni, pridite k studencu in se veseli okrepcajte« (Iz 55,1); četrтка IV: »Naj se veselijo vsi, ki iščejo Gospoda. Odkrivajte Božjo moč iz stvarstva, iščite vedno njegovo bližino« (Ps 104,3-4); obhajilni spev srede I: »Veselijo naj se, Gospod, vsi, ki se k tebi zatekajo. Njihovo veselje naj bo brez konca: ti prebivaj med njimi« (Ps 5,12); torčka II: »Oznanjal bom, Gospod, tvoja čudovita dela, radoval se bom nad teboj in vriskal od veselja« (Ps 9,2-3); sobote II in nedelje IV ciklusa C: »Veselimo se: naš brat je bil mrtev in je oživel, izgubil se je in se je vrnil« (Lk 15,32).

evangeljski odlomek o Jezusovem spremenjenju na gori. Ob tej skrivnosti lahko podoživljamo slavo, ki se je zasvetila ob Gospodovem vstajenju. Njegovo spremenjenje daje vnaprej okušati dokončno blaženost Božje prosojnosti, ki je vzrok največjega veselja in sreče.

Na četrto postno nedeljo, ki je približno na polovici postnega časa, nas Cerkev z besedo in zunanji znamenji vabi k veselju, s pomočjo katerega lahko poglobimo hrepenenje po bližajočih se praznikih in si pridobimo novih moči za poglobljeno življenje in karitativno dejavnost. To je dan skupnega veselja in »veselega prinašanja darov za naše ozdravljenje« (GP in prošnja ND nedelje IV). Svojevstveno ime, ki ga ta nedelja dobi po začetni besedi vstopnega speva »Laetare« (Veselite se z Jeruzalemom. Radujte se nad njim vsi, ki ga ljubite! Vriskajte od veselja z njim vsi, ki žalujete nad njim) je vzeto iz odlomka iz Izaijeve knjige, kjer je opisan Jeruzalem, ki ga obdaja ena sama radost in veselje (prim. Iz 66,10-11). Ta Jeruzalem je v liturgiji prisposoda Cerkev, ki obhaja Božje skrivnosti v prekipevajočem veselju. To posebno veselje v liturgiji četrte postne nedelje se kaže kot nekak duhovni odmor od naporenega posta. V tem duhu se svetuje rožnata liturgična barva, ki spominja, da je nekoč papež v znak veselja na to nedeljo slovesno blagoslovil »zlato rožo« (rosa aurea), jo nosil v procesiji in jo po končanem liturgičnem slavju poklonil kakšni odlični osebi mesta. Prisposoda rože želi usmeriti kristjana k tisti Roži, ki ne samo, da razveseljuje, ampak je tudi vir veselja, lepote in dišečega vonja.

Čustvo veselja, ki preveva postno evhologijo, najdemo tudi v tesni povezanosti s krstom. To nam razodeva GP sobote petega postnega tedna, kjer prosimo takole: »Zvesti Bog... v teh dneh nas razveseljuješ še z obilnejšo milostjo... očetovsko varuj vse, ki se na krst pripravljajo, in vodi nas, ki smo v njem že prerojeni.« Iz prošnje je razvidno, da je postni čas neke vrste duhovna pomlad Cerkev za tistega, ki se pripravlja na prejem zakramentov uvajanja, kakor tudi za tiste, ki so že prerojeni in jim ta čas služi za poglobitev krstne milosti in pripadnosti Bogu.³³

5. Kristološki vidik v postni evhologiji

Obhajati postni čas pomeni zagledati se brez strahu v ogledalo Kristusa, se vreči pred njegove zahteve, primerjati njegov načrt, ki ga ima z menoj, s svojim, in ugotoviti, kaj mi manjka in česa imam preveč, ter se končno podati na pot notranje preobrazbe po besedah, ki jih slišimo v berilu ponedeljka I. postnega tedna: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19,2). Izreden kristološki vidik postnega časa se kaže v GP prve postne nedelje s poudarkom, da je smoter postnega časa »poglabljati se vedno bolj v Kristusovo skrivnost odrešenja, se spreobrniti in zanj pričevati«. Liturgični poudarek je torej na Kristusu kot protagonistu, modelu in učitelju postnega časa. Tudi v prošnji PO nedelje I. tedna je ta kristološki vidik posebej izražen z besedami »hrepenenja

³³ O veselju nam govorijo tudi druge prošnje: PO ponedeljka I: »da se bomo nekoč veselili tvoje slave«; ND četrta III: »o varljivem veselju«; GP sobote III: »veseliti se sadov posta«; ND ponedeljka V: »veseli ti prinašamo očiščene duše«.

po njem, ki je živi in pravi kruh«. ³⁴ V GP nedelje IV. tedna pa se nahaja edino besedilo, v katerem je rečeno, da se izvršuje Božje delovanje po Kristusu, saj pravi: »Veselim se, da je tvoj Sin spraval človeški rod s teboj«.

Na svojevrsten način pa se kaže ta zahteva v GP pete postne nedelje, ki prosi, »da bi živeli in delovali z enako ljubeznijo, kakor se je Kristus iz ljubezni do ljudi izročil v smrt«. Le tako smemo upati, da nam bo »postni čas v korist, če nas bo On vzgajal s svojim zveličavnim naukom« (GP ponedeljka I), »nas hranil in očiščeval s svojo besedo« (GP nedelje II) in če bomo »spokorniška dela nadaljevali z iskrenim srcem« (GP petka po pepelnici). Ta kristološki vidik poudarijo tudi prošnje cvetne nedelje z besedami, da je Kristus postal s svojo smrtjo podoba ponižnosti in ustrežljivosti ter življenjsko vodilo in vir upanja za vsakega učenca (GP in PO) in da se v njegovem trpljenju razodene in uresniči Božje odpuščanje (ND).

6. Pnevmatološki in eshatološki vidik postne evhologije

Kakor v latinskih formularjih, tako najdemo tudi v slovenskem prevodu samo eno prošnjo, v kateri je omenjen Sveti Duh. To je GP četrta II. tedna: »Vodi srca svojih vernih, da bomo v tvojem Duhu goreči, neomajni v veri in uspešni v dejanju«. So pa prošnje, iz katerih lahko razberemo, da gre prav tako za prisotnost ali klicanje Svetega Duha. Tako prosimo npr. v prošnji PO petka III, da bi Božja moč, to je njegov Duh, deloval v nas. ³⁵

Eshatološka razsežnost je podčrtana predvsem v prošnjah PO, ki predstavljajo eshaton kot nebeško dopolnitev velikonočne skrivnosti, udeležene v evharistiji. Ta vir odrešenja, ³⁶ ki nas prečiščuje in preoblikuje ³⁷ in se nam daje v zdravilo in

³⁴ V tej prošnji so vsebovane svetopisemske besede Jn 6,51 in Mt 4,4.

³⁵ Postna evhologija prinaša več prošenj, v katerih prosimo za dar moči (GP srede I; GP četrta I; GP torka II; GP srede II; PO sobote II; PO petka III).

³⁶ ND torka I: »hrana nebeškega življenja«; ND petka I: »nam pa po tvoji veliki ljubezni v odrešenje«; ND ponedeljka III: »sprejmi dar ... in ga spremeni v zakrament odrešenja«; ND petka III: »nam pa v odrešenje«.

³⁷ ND sobote po pepelnici: »S tem svetim opravilom nas očisti«; ND ponedeljka I: »v svoji dobrotljivosti nam podeli oprostitev«; ND ponedeljka II: »in nas reši pred zapeljivostjo tega sveta«; ND torka II: »Osvobodi nas napačne navezanosti na zemeljske stvari«; ND sobote II: »Varuje naj nas zablod v življenju in nas vrača na pravo pot, da ne zgrešimo večnih dobrin«; ND petka IV: »Ta daritev naj nas s svojo močjo očisti in nas prenovljene vodi k viru vse milosti«; ND sobote IV: »blagohotno sprejmi naše darove in našo uporno voljo vztrajno obračaj k sebi«.

oporo v naši slabosti,³⁸ je tudi zagotovilo njegove navzočnosti³⁹ ter izvir za nov življenjski položaj, ki nas bo vodil k večni sreči in slavi.⁴⁰

7. Duhovniška tematika v postni evhologiji krizmene maše

Za razliko od tematske različnosti, ki je bila lastna predhodnemu mašnemu obrazcu krizmene maše (kjer je bilo v svetopisemskih odlomkih govora o bolniškem maziljenju, v GP o zvestobi duhovniškemu poklicu, v prošnji ND o notranjem očiščenju in v hvalospěvu o krizmi), označuje nov mašni obrazec enotno temo o duhovništvu. V GP vidimo poudarek na udeležbi Kristusovega posvečenja in na dolžnosti biti v svetu priča njegovega odrešenja. V hvalospěvu pa je izražena posebnost službenega duhovnišva⁴¹ in dolžnosti, ki izhajajo iz njega, da »naj v ljubezni služimo tvojemu svetemu ljudstvu, ga z besedo hranimo in poživljamo z zakramenti; svoje življenje naj posvečujemo tebi in rešitvi ljudi, si prizadevamo postati podobni Kristusu in ti stanovitno izpričujemo zvestobo in ljubezen.«

Svetopisemski odlomek priklíče v spomin maziljenje, ki ga Duh podeli Gospodovemu preroku (prvo berilo: Iz 61,1-9) in je znamenje duhovništva Božjega ljudstva, do katerega bo dospela vesela vest o svobodi. Medtem ko si v evangeliju (Lk 4, 16-21) Jezus sam pripiše preroškost in se predstavi kot prerok, posvečen s posebnim maziljenjem, da bi oznanil osvoboditev zatiranim, razglašá berilo iz knjige Razodetja (1, 5-8) prihod velikonočnega Kristusa, križanega in živečega, ki je naredil iz nas duhovniško ljudstvo nove zaveze.

8. Postne sestavine v mašnih hvalospěvih

Postni hvalospěv, ki je veljal pred misalom Pavla VI. za edini postni hvalospěv (danes IV. postni), razodeva zgolj asketični vidik postnega časa: »S telesnim postom urejaš naše strasti, nam dvigaš duha, vlivaš moč in daješ plačilo.« Zato je liturgična prenova uvedla tri nove hvalospěve, ki skupaj s

³⁸ ND sredo I: »naj nam bo učinkovito zdravilo na poti k tebi«; ND sobote I: »posveti naše darove... da nas prenovijo in nas naredijo vredne tvoje dobrote«; ND sredo III: »Obhajanje tvojih skrivnosti naj nas varuje vsake nevarnosti«; ND torka IV: »naj nam postanejo zdravilo za neminljivo življenje«; ND četrta IV: »naj nas ta daritev očisti vsega hudega in nas vedno varuje«; ND sredo V: »naj nam bodo v nebeško zdravilo«.

³⁹ Sobota I: »Nenehno nam bodi naklonjen«; Četrtek II: »sveta daritev naj v nas trajno deluje«; petek V: »obhajilo... naj nas vedno varuje in odvrača od nas vse hudo«.

⁴⁰ Petek I: »Očisti naj nas stare grešnosti in nas vodi v skrivnost tvojega odrešenja«. Torek IV: »nam pomagaj tudi v telesnih slabostih zdaj in v prihodnje«.

⁴¹ »Svojega edinorojenega Sina si s Svetim Duhom mazilil za vélikega duhovnika nove in večne zaveze in v neizrekljivem načrtu določil, da se njegovo edino duhovništvo ohranja v Cerkvi. S skupnim duhovništvom je Kristus odlikoval vse svoje pridobljeno ljudstvo, v svoji bratovski dobroti pa posebej izbira ljudi, ki postanejo po polaganju rok deležni njegove svete duhovniške službe. Duhovniki naj v njegovem imenu obnavljamo daritev, s katero je odrešil človeštvo, in pripravljamo Božjim otrokom sveto velikonočno gostijo.«

prejšnjim nosijo naslov postni hvalospev, nato nedeljske, ki se navezujejo na sporočilo evangelija (vsaj v letu A) in dva hvalospeva Gospodovemu trpljenju. Skupna novost teh novih hvalospevov se kaže v izražanju postnih sestavin v luči velikonočne skrivnosti. Ta se kaže na poseben način v prvem postnem hvalospevu, ki govori o duhovnem pomenu postnega časa: »Svojim vernim dobrotljivo daješ, da vsako leto z očiščenimi srci radostno pričakujejo velikonočne skrivnosti. Z večjo vnemo naj bi se posvečali molitvi in delom ljubezni do bližnjega, prejemali skrivnosti novega življenja in se tako bližali polnosti Božjega posinovljenja«.

Kot vidimo, je najprej v ospredju postni čas kot Božji dar Cerkvi, ki aktivno čaka (z življenjem, s prejemanjem zakramentov) na obhajanje Kristusove velikonočne skrivnosti. Ta dar ni nič drugega kot nenehna pomoč za rast v veri, ki je bila izpovedana pri krstu. Postni čas je torej okolje, v katerem kristjan razvija svoje življenje z Bogom, dokler se ne prelije v objem Večnega. Besede »da vsako leto« izražajo kontinuiteto Božjega delovanja, ki nam v časovnih in prostorskih kategorijah podarja svoje darove milosti.

Odnos kristjana do postnega časa je zaobjet v besede: »Pripraviti se z veseljem na obhajanje velikonočnih skrivnosti.« V teh besedah je zajet tudi glavni cilj in smisel postnega časa in vsega krščanstva: obhajanje velikonočne skrivnosti, ki je glavni vir milosti in duhovnih darov. To ni Jezusova zgodovinska pasha, ampak njeno zakramentalno obhajanje. Nekoliko zagnjene s tančico so besede: »naj bi... prejemali skrivnosti novega življenja.« Ob poglobitvi vanje moremo reči, da kažejo na prejem zakramenta krsta in birme.

V imenovanem hvalospevu se kažejo tudi naloge postnega časa: osvoboditi se greha in se notranje očistiti: »da z očiščenimi srci... pričakujejo«; da se posvetimo z »vztrajnostjo« molitvi (poslušanju Božje besede, bogoslužju) in dejavni ljubezni v služenju bratom in sestram. To pa razodeva vse tri klasične elemente postnega časa: post (osebno očiščenje), molitev (bogoslužje) in ljubezen (miloščina, dela usmiljenja). Vse to naj bo storjeno »z veseljem« in »z vztrajnostjo«, ki je edini pravi način priprave na Kristusovo pasho, ki je bila in je skrivnost darovanja Očetu, skrivnost smrti in vstajenja ter plemenit dar za druge. Zadnji cilj, h kateremu vodi pot postnega časa in vélike noči, je doseči »polnost Božjega posinovljenja«. To življenje posinovljenja že imamo, kajti zakramenti uvajanja v krščanstvo so nam že dali novo življenje - Božje otroštvo, ki pa ga moramo šele v polnosti doseči.⁴²

Drugi postni hvalospev govori o duhovni prenovi: »Svojim vernim določaš poseben čas milosti, da bi si znova očistili srca, se osvobodili samoljubja in si sredi skrbi za minljive stvari bolj prizadevali za to, kar je večno.« Postni čas je čas milosti za očiščenje duha, spreobrnjenje, sprememba miselnosti, notranja osvoboditev od mnogih sužnosti in prizadevanje za večno. To nas napravlja za njegove posinovljence (svojim vernim) in v njem dediče nebeškega kraljestva.

Tretji postni hvalospev razloži smoter pokore in posta z dveh vidikov: omiliti sebičnost in zmedena poželjenja, po drugi strani pa pomagati bližnjim s sadovi

⁴² O duhovnem pomenu prvega postnega hvalospeva prim. F. Oražem, *To delajte v moj spomin*, 245-250.

svojih odpovedi. Zato pravi: »Ti hočeš, da te slavimo tudi s postom in pokoro. S tem krotiš našo sebičnost in odpiráš srce za stisko bližnjega, da bi posnemali dobrotljivost Kristusa, tvojega sina.« Zdržnost in pokora, ki ju zahteva postni itinerarij, zaobseže človeka v vsej njegovi celovitosti: telo in duha. Kristjan je poklican, da preko spokornih del, ki so znamenje, da je Bog vstopil v njegovo življenje, zapusti svoj jaz in svojo samozadostnost in se ukorenini v Kristusa (prim. Kol 2,7) za služenje bratom in sestram. Tako postane zdržnost oblika služenja, ljubezen pot spokornosti, kristjan pa v svojem darovanjskem razpoloženju zakrament Božje dobrote človeku.

Četrty postni hvalospev govori o postu in njegovih sadovih: zahteva prenovitev človeka in okrepitev za boj proti močem teme: »S telesnim postom urejaš naše strasti, nam dvigaš duha, vlivaš moč in daješ plačilo (odpuščanje).« Post ni samo nekaj notranjega ali duhovnega, ampak je tudi telesen. Z njegovo pomočjo oblikujemo svojo notranjost.

Že v stari zavezi vidimo, da post pripravlja človeka na srečanje z Bogom (prim. 2 Mz 34,28). Gre za versko in osebno dejanje, ki ima svoj smoter v ljubezni in darovanju Bogu: »Posti se za Boga in ne zaradi sebe« (Iz 58,4). Tudi Jezus se je na začetku svojega javnega delovanja postil in s tem pokazal svojo popolno predanost Očetovi volji. Zato je post - združen z molitvijo - kot jutranja rosa, ki osveži srce za rast v dobrem, vodi v posvečenje ter krepi v bojevanju za Božje kraljestvo. Končni smoter odpovedi je v tem, da dosežemo neminljivo krono večnega življenja.

9. Primerjava slovenskega in italijanskega prevoda

Poglaviten namen prevajanja rimskega misala v slovenski jezik je bil v tem, da se čim pravilneje posreduje liturgično besedilo s svojo izvirno vsebino. Zato tudi ne najdemo v postni mašni evhologiji kakšnih posebnih postnih poudarkov ali teoloških tem, kakor bi lahko pričakovali na temelju *Navodil za prevajanje bogoslužnih besedil*, kjer nam navodilo prinaša sprostitev dotlej togih načel, ki so splošno veljala za prevajanje liturgičnih besedil. Med drugim je rečeno, »da ni dovolj, da izraža prevod besedni in vsebinski pomen izvirnega besedila, ampak si moramo prizadevati, da bi vsakemu narodu v njegovem jeziku zvesto sporočili prav tisto, kar je Cerkev z izvirnikom hotela sporočiti drugemu narodu v njegovem jeziku. Zato ne moremo zvestobe prevoda presojeti samo glede posameznih besed ali stavkov, ampak po celotnem sobesedilu liturgičnega sporočila, v skladu z njegovim bistvom in z njemu lastnimi načini.«⁴³ Kljub tej odprtosti izražanja in upoštevanja celotnega sobesedila liturgičnega sporočila ne najdemo v slovenskem prevodu postne evhologije novih teoloških tem, kakor je razvidno na primer v italijanskem prevodu postne evhologije. Naj navedemo nekaj posebnosti:

Že sam postni čas ni samo eden od mnogih, ampak poseben zakramentalni čas spreobrnjenja (GP nedelje I) in šola Božje modrosti (GP ponedeljka I). Vse

⁴³ Slovenski medškofijski liturgični svet, *Prenovljeno bogoslužje. Zbirka navodil*, Ljubljana 1981, št. 6, str. 28.

spokorne vaje so izraz spokornosti srca in znamenje globoke notranje verske naravnosti (GP petka po pepelnici).

Za razliko od latinskega izvirnika in slovenskega prevoda najdemo v italijanskem prevodu tudi poudarek na poslušanju Božje besede kot rasti v duhu svetega evangelija (ND ponedeljka IV) in da je to hrana, ki prihaja iz Božjih ust (PO nedelje I). Omenjena je tudi teologija prvenstva milosti, ki nam je podarjena za »prehajanje iz starega v novo življenje« (GP ponedeljka V). Zato uvaja misel, da spreobrnjenje ni samo sad naših prizadevanj, ampak tudi Božji dar (GP četrta IV).

Kljub eni sami omembi Svetega Duha v postni evhologiji latinskega izvirnika in slovenskega prevoda (GP četrta II) je v italijanskem prevodu še dvakrat omenjen Sveti Duh (PO petka III in sobote IV). Povsem nov element italijanskega prevoda je tudi uvajanje misli, da nas Bog vabi v svoje prijateljstvo (GP četrta II), medtem ko opusti originalno sporočilo izvirnika, »da nam Bog obnavlja nedolžnost in jo spremlja s svojo ljubeznijo«. V nobeni slovenski prošnji Bog ni imenovan z besedo pastir, kakor je to razvidno v latinskem izvorniku in še posebej v italijanskem prevodu (PO srede I).

Medtem ko v GP četrta V v slovenskem prevodu prosimo za očiščenje, govori latinski izvornik o tem, da smo že očiščeni grehov in da naj vztrajamo v svetem spreobrnjenju. Italijanski prevod pa razume to očiščenje kot krst in zato prosi, da bi verni ostali zvesti dolžnosti krsta.

To je nekaj primerov, ki nam jasno kažejo, »da so lahko mašne prošnje nekoliko bolj svobodno prevedene in razširjene, če je treba«⁴⁴ in s tem bližje današnjemu občestvu, ki je poklicano, da naredi iz teh molitev svojo lastno molitev in izraz svojega dejavnega sodelovanja v obhajanju svetih skrivnosti.

Povzetek: Slavko Krajnc, Postna mašna evhologija

Postna evhologija predstavlja postni čas kot posebni duhovni itinerarij. To je pot odpovedi in stremljenja po Božjem usmiljenju, čas intenzivnejšega poslušanja Božje besede in priprave na krst, obenem pa čas priprave na veliko noč. Ob teh teoloških poudarkih najdemo v predstojniških postnih mašnih prošnjah tudi jasno zaznavne kristološke, pnevmatološke in eshatološke vidike postnega časa. Ob primerjanju slovenskega prevoda z italijanskim in latinskim izvornikom pa vidimo, kako se kaže slovenski prevod zgolj prevod, medtem ko lahko najdemo v italijanskem prevodu mnoge nove teološke poudarke, bližje današnjemu človeku, da napravi predstojniške molitve za svoje.

Summary: Slavko Krajnc, Lent Mass Euchology

Lent euchology represents Lent as a special spiritual itinerary. It is a path of sacrifice and striving for God's mercy, a time of more intensive listening to God's word and of preparing for baptism and at the same time a period of preparing for Easter. In addition to these theological emphases also clearly recognizable

⁴⁴ Slovenski medškofijski liturgični svet, n. d., št. 34, str 31.

christological, pneumatological and eschatological aspects of Lent can be found in superiors' Lent mass prayers. If the Slovenian translation is compared to the Italian one and to the Latin original, it can be seen that the Slovenian translation is just a translation whereas the Italian one contains numerous new theological emphases that are closer to modern man and allow him to adopt them as his own.

Anton Jamnik

Med vrednotami in liberalizmom

1. Mesto Rawlsove teorije pravičnosti znotraj liberalizma

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni razum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljensko in empiristično - analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri.

V ozadju takšnega gledanja na vprašanja morale je tudi vse bolj naraščajoči skepticizem, ki se pojavlja in razvija v 18. in 19. stoletju. Liberalizem moralno ocenjevanje in odločanje popolnoma prepušča človekovemu poljubnemu odločanju, ki se ne naslanja na nobene objektivne vrednote. Takšno gledanje vodi v moralni in nazorski pluralizem, ki ne dopušča nobene obče veljavne moralne perspektive. Posledica tega liberalnega stališča do vrednot in moralnih načel je popoln moralni skepticizem, relativizem in v končni fazi tudi nihilizem. Ker ni objektivnosti oziroma jasnih kriterijev, je za liberalizem značilen tudi manipulacijski odnos do različnih področij življenja (vzgoja, gospodarstvo itd.).

Empiristična - analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot. Te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

V sedemdesetih letih John Rawls, eden najbolj značilnih predstavnikov modernega liberalizma, objavi svoje temeljno delo Teorija pravičnosti¹, kar

¹ John Rawls se je rodil leta 1921 v ZDA. Velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in zmernega liberalnega teoretika danes. Po končanem študiju na Princetonu je predaval na Cornellu in Harvardu. Zaslovel je s svojim delom Theory of Justice, ki je izšlo leta 1971, katerega glavna ideja je pravičnost kot poštenost, oziroma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika,

pomeni izredno pomemben preobrat ali kar prelomnico na področju moralne filozofije. V ospredje ponovno stopi zanimanje za vsebinsko oziroma normativno etiko. Dolgo obdobje je prevladoval utilitarizem, ki moralnost določenega ravnanja oziroma pravila za izvršitev le-tega izvaja iz cilja tega dejanja. Tej takoimenovani teleološki etiki Rawls postavlja alternativo s svojo deontološko etiko. Določena pravila so obvezna, to je treba storiti, ker je tako prav, ne pa zaradi učinkov dejanja. Osnova za takšno teorijo je kantovski konstruktivizem in poudarek na avtonomnem, enakopravnem in racionalnem subjektu.

Na področju etike se Rawls posveča predvsem družbeni etiki, oziroma kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti konkretne družbene odnose. Bistvo družbene pravičnosti so osnovne dobrine, ki so temeljnega pomena za uresničitev življenjskega načrta prav vsakogar: svoboda, enakost možnosti, dohodki, bogastvo itd. Jedro pravičnosti je predvsem moralna enakopravnost vseh ljudi, ob tem pa se seveda ni nikoli mogoče popolnoma izogniti neenakostim na drugih področjih (npr. materialni ravni, naravne danosti itd). Principa pravičnosti,² ki sta bila sprejeta v izhodiščnem položaju³ in sta temelj pravičnosti kot poštenosti, se glasita:⁴

ne pa da bodo eni imeli vedno več privilegijev na račun drugih. Zaradi vseh teh poudarkov velja Rawlsov liberalizem za zmernega. Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični morali (teleološki) postavlja deontološko. Vsi ti elementi naredijo njegovo teorijo zelo zanimivo, saj na novo odpre celo vrsto vprašanj, ki so bila že nekoliko pozabljena. Po Teoriji pravičnosti je Rawls objavil več razprav, odgovorov itd., vsa ta so na neki način povzeta v njegovem zadnjem delu *Political Liberalism*, ki je izšlo leta 1993.

² Osnovna principa bi bilo glede na osnovne družbene dobrine mogoče razdeliti na tri principe:

1. Princip čim večje enakosti svobode (svoboščine: ekonomske, osebne, intelektualne in politične).

2. Princip poštene enakopravnosti možnosti (možnost doseči zeleni položaj).

3. Princip razlike (dohodek in blagostanje).

Brown drugi princip tako razdeli na dva. Ob takšni razporeditvi pride še bolj do izraza prioriteta svobode pred enakostjo možnosti. Rawls je tako poskušal definirati vrednostni sistem tistega, kar bi mogli imenovati socialna demokracija ali liberalizem blagostanja. Prim. A. Brown, *Modern moral Philosophy*, Penguin books, London 1990, 58.

³ Da bi imeli nazorno predstavo o enakovednosti ljudi in življenjskih izbir, nas Rawls poziva, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se rešimo partikularne perspektive in se postavimo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. To situacijo Rawls imenuje izhodiščni položaj. V izhodiščnem položaju partnerji veliko vedo o ljudeh nasploh, a nič o sebi. Od tega, kakšni bodo, ko se bodo znašli v družbi, ki so jo izbrali, jih ločuje tančica nevednosti, ki zagotavlja pogoje poštenosti pri izbiri principov.

⁴ Glede obeh principov, predvsem pa njune aplikacije, zelo podrobno z vidika politične filozofije govori T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991. Njegova obravnava je pravzaprav že blizu politični ekonomiji, saj natančno obdela, kakšne so ekonomske možnosti posameznika v družbi, seveda še posebej tistega, ki je v najslabšem položaju.

»Prvi princip:

Vsak človek mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so kompatibilne s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugi princip:

Družbene in ekonomske neenakosti⁵ morajo biti urejene tako, da so:

a) *kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, skladne s principom pravične varnosti;⁶*

b) *vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.*

Prvo pravilo prioritete (prioriteta svobode):

Principi pravičnosti morajo biti urejeni po leksičnem redu in zato je mogoče svobodo omejiti samo zaradi svobode.

Gre za dva primera:

a) *kadar gre za manj razširjeno svobodo, se mora s tem konsolidirati celoten sistem, ki mu pripada določena svoboda;*

b) *manj kot enaka svoboda mora biti sprejemljiva za tiste z manjšo svobodo.*

Drugo pravilo prioritete (prioriteta pravičnosti nad učinkovitostjo in blagostanjem):

Drugi princip pravičnosti je leksično pred načelom učinkovitosti in načelom maksimiranja skupne koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike.

Tudi tu gre za dva primera:

a) *neenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistim, ki imajo manjšo možnost;*

b) *prekomerna stopnja prihrankov mora na tehnični lajšati breme tistih, ki nosijo njegovo breme.»⁷*

V drugem principu se skriva socialna razsežnost Rawlsove teorije, ki hkrati pomeni tudi to, da njegovo teorijo lahko prištevamo med zmerne znotraj različnih liberalističnih poskusov oblikovanja etične teorije. Prvi princip poudarja pomen človekove svobode, drugi pa rešuje problem neenakosti in posebej naglasi pomen poštene enakosti možnosti in seveda še posebej položaj tistih, ki so najbolj zapostavljeni. S pravilom prioritete poskuša preprečiti možnost različnih konfliktov, ko gre za aplikacijo osnovnih principov. Tako je na prvem

⁵ Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 275. Drugi princip neenakosti v dobrinah in moči (oblasti) more glede vrednosti osnovnih svoboščin povzročiti velike neenakosti. Rawls o takšni možnosti preprosto ne spregovori.

⁶ Pogge postavlja analogijo med biblično moralnostjo - »Resnično, povem vam: Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40) in vizijo, kakor jo odpira Rawls, saj daje tistemu, ki je v najslabšem položaju, ključno vlogo. Rawls s principoma pravičnosti daje, po njegovem mnenju, najboljši odgovor na vprašanje socialne pravičnosti. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 110.

⁷ J. Rawls, *Theory of Justice*, Belknap - Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1971, 302.

mestu svoboda, ki se jo lahko omeji samo zaradi svobode same; nato pa je načelo pravičnosti pred načelom maksimiranja skupne koristi.

Zelo očitno je torej, da Rawls s takšno teorijo pravičnosti nasprotuje utilitaristični računici skupne koristi. Pomembna je vsaka oseba, je enakopravna in se je nikakor ne sme žrtvovati za neko skupno dobro utilitarizma, kjer je oseba popolnoma zapostavljena. Rawlsova načela so izredno zanimiva, že skoraj platonsko univerzalna in široko aplikativna. Zato so sprožila številne razprave, različne interpretacije, ugovore in pomisleke. Pri Rawlsovi teoriji je še posebej zanimivo to, kako je do osnovnih principov sploh prišel. Principi poudarjajo, kako so vsi ljudje enakovredni, kar pomeni, da jih je treba enako obravnavati. Prav tako trdi, da sta sveta človeško dostojanstvo in pravica do izbire lastnega življenjskega načrta. Posebnost Rawlsa je v tem, da je našel zares izvirno pot, metodo, da je prikazal to svoje stališče. Rawls izhaja iz določenega apriornega moralnega vedenja, mogli bi celo reči iz določenih vrednot (npr. poštenosti), ko opiše svoj izhodiščni položaj, v katerem so izbrani principi pravičnosti kot poštenosti. Poudarjeni so pogoji izbire, poštenost, ki jo omogoča tančica nevednosti in vse druge okoliščine v tem položaju. Izhodiščni položaj ima torej predvsem hevristično vlogo.

Rawlsova izvirnost je torej predvsem v tem, da nas povabi, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se osvobajamo partikularne perspektive in stopamo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. V izhodiščnem položaju veliko vemo o ljudeh na splošno, poznamo osnovne zakonitosti življenja v družbi, toda nič ne vemo o svoji konkretni vlogi, kje in kdaj se bomo rodili, kakšen bo naš položaj, saj nam to vedenje preprečuje tančica nevednosti. In sedaj se postavlja vprašanje: Kakšno družbo naj človek izbere pod tančico nevednosti, upoštevajoč racionalni sebični interes? Rawls tukaj priporoča preračunljivost in zelo previdno načelo izbire: izbirajte tako, da boste zaščiteni in boste tudi v najslabšem možnem primeru dobili kar največ. Povedano na kratko, maksimirajte svojo minimalno opcijo. Vsa načela so izbrana na tej osnovi: racionalna oseba bo za tančico nevednosti že zaradi egoističnega strahu izbrala takšna načela, da bo s tem čimbolj zavarovala svoj položaj. Posamezniki so kot racionalna bitja v reflektivnem ravnotežju, kjer izberejo principe, aplikacija principov pa sloni tudi na pravilnem postopku, spoštovanju principov in pravil prioritete in če je vse to upoštevano, po Rawlsu lahko govorimo o pravični družbi oziroma o moralnem ravnanju posameznika.

Na mesto obče veljavnih vrednot je tako postavljena obče veljavna procedura. Ni toliko pomembno, za kaj si kdo prizadeva. Pomembno je, kako si prizadeva. Edina vez med ljudmi, ki jo priznava liberalizem, je pristajanje na skupna pravila političnega, ekonomskega in družbenega reda. Ta red ima svoje najvišje pravilo: zagotoviti vsakemu posamezniku kar največji prostor svobode, v katerem si bo lahko nemoteno sam in poljubno postavljal svoje cilje in vrednote. Edino politično prizadevanje, ki ostaja v veljavi, je svoboda, ne pa tisto, kar naj s to svobodo dosežemo. V ospredju niso več naši skupni cilji,

ampak pravila naših odnosov, da bo lahko vsak imel in dosegal svoje cilje. Pravičnost (morala) tako postane spolnjevanje določenih pravil.

Med liberalnimi teorijami velja Rawlsova teorija za zmerno, saj daje velik poudarek stabilnosti družbe, njegovi partnerji v »izhodiščnem položaju« so na svoj način bolj konservativni kot pa liberalni, saj se raje prepustijo skrbni preračunljivosti kot pa liberalnemu tveganju. Zdi se, da hoče Rawls na ta način v ameriško družbo, kjer sta vse bolj prisotna relativizem in pluralizem, vnesti določene trdne osnove, ki bi pomenile temelj za stabilnost družbe. Prav zaradi tega tako močno poudari pomen osnovne družbene strukture in končno tudi oblasti, ki mora omogočati osnovne pogoje za pravično družbo. Njegova reinterpretacija družbene pogodbe, ki je osnova za utemeljitev pravičnosti na podlagi poštenosti, pomeni določen obrat v tradicijo, v kateri nasproti sodobnemu relativizmu išče vrednote, ki jih sicer zakrivata njegov pragmatizem in zgolj proceduralna teorija, toda ostajajo vendarle implicitno prisotne kot osnova njegove moralne teorije. Rawlsova liberalistična teorija ostaja tako dvoumna: po eni strani izraža liberalistično prizadevanje, da bi vendarle oblikovali določeno etiko, pomeni določeno iskanje, ozira se v preteklost na klasične vrednote, kajti brez tega se liberalizem sam v sebi poruši, oziroma zaide v anarhijo in v vedno bolj radikalen nihilizem; po drugi strani pa ta poskus oblikovanja liberalistične etične teorije pomeni iskanje nadomestka za resnično etiko, pomeni zanikanje človekove sposobnosti, da bi morali poiskati globlji temelj (vrednostni skepticizem), da bi ji dal metafizične osnove. Liberalističen etični poskus tako na svoj način prihaja v določeno protislovje, saj v svojih izhodiščih zanika možnost utemeljitve etičnega imperativa, hoče pa sam potem postaviti (prevzame nekatere osnovne vrednote iz tradicije) oziroma poiskati vsaj nadomestek za to. Do tega protislovja pride predvsem zaradi etičnega skepticizma in relativizma, iz katerega izhaja (ni se mogoče nasloniti na nobene objektivne vrednote), kajti tako morala zanj postane zgolj nekaj zunanjega, samo spolnjevanje določenih dogovorjenih pravil. To pa je seveda daleč od prave morale. In ker se tudi sam liberalizem tega zave, ker se zboji za lastni obstoj, ker se samega sebe prestraši, ker se boji da bo zašel v čisti anarhizem, se obrača na določene vrednote (svoboda, enakopravnost, pomoč slabotnejšim...), ki jih prevzema od tradicije, ne da bi prevzel tudi njihovo globljo utemeljitev, torej metafizično razsežnost, ki so jo vse te vrednote v tradiciji imele.

2. Liberalizem - zanikanje objektivnih vrednot

V čem je glavna težava Rawlsovega in vsakega drugega liberalističnega poskusa utemeljitve etike? Sodobni liberalizem sprejema tezo, da vrednote niso del objektivnega sveta, ampak so za veliko večino ljudi stvar individualne izbire. Za liberalizem je ideja, da svet ne vsebuje objektivnih vrednot, navadno tesno povezana s tezo o svobodi: posamezniki so svobodni, da izbirajo »vrednote« po lastnih željah. Ker se ne more predpostavljati, da bodo vsi posamezniki izbirali iste vrednote, se srečujemo s pluralno družbo, ki jo je mogoče označiti kot prizadevanje posameznikov, ki zaradi etičnega skepticizma in relativizma na

različne načine sledijo svoji lastni izbiri koncepcije dobrega življenja.⁸ Za liberalizem ne obstajajo določeni objektivni standardi, na podlagi katerih bi presojali posamezna dejanja in vrednote, in tako ne moremo govoriti, da je ena pot boljša kot pa druga. To je področje človekove svobode. Kakorkoli že, posamezniki morejo slediti lastni koncepciji dobrega na takšen način, da ne prihajajo v konflikt z izbirami in življenjskimi potmi drugih, torej morajo vendarle biti postavljene vsaj nekatere meje, znotraj katerih se mora gibati posameznik, ko sledi svoji lastni izbiri življenjskega dobrega. To pa je področje omejitev, oziroma področje »pravega«, katerega najbolj značilna oblika je pravičnost.⁹

V večini primerov liberalci mislijo, da ni mogoče ali pa celo, da ni zaželeno, da bi povedali kaj več o dobrem. Seveda obstajajo določene osnovne potrebe človeške eksistence in tudi določene druge stvari, ki bi jih osebe želele imeti oziroma bi jih želele delati. Torej je vendarle mogoče določiti vsaj relativno nesporne osnovne dobrine.¹⁰ Obstajajo različni načini, kako bodo posamezniki izbirali in oblikovali svoje dobro, in ni racionalno ustrezne osnove, na podlagi katere bi mogli postaviti določen kriterij, kako naj bi izgledalo dobro življenje. Čim večja je različnost v individualni koncepciji dobrega, bolj je potrebno postaviti določene meje, katerih naj bi se posamezniki držali, da ne bi ovirali drugih pri njihovi prav tako lastni in čisto svojski izbiri življenjske poti. Na nek način se sliši protislovno, da čim večja je svoboda (samovolja) posamezne osebe pri izbiri, tem bolj so potrebne restrikcije. Če liberalci ne čutijo nobene potrebe, da bi vsaj na nek način oblikovali teorijo dobrega, potem je zanje bistvenega pomena, da zagotovijo kriterij pravičnosti. To je sedaj tisto v morali, kar določa in omejuje želje in izbiro, saj ne more biti tako, da bi želje, hrepenenja in posameznikova izbira določala tudi pojem pravičnosti. Tako je odslej ključnega pomena in najbolj razločno znamenje prav pojem pravičnosti, ki kaže na to, da liberalizem kljub vsemu vendarle še ostaja v določenih okvirih. Če je celo pojem pravičnosti izključen iz določene liberalne teorije, pomeni, da gre za ekstremno obliko, ki že meji na čisti relativizem in anarhijo.

Zmerni liberalizem sloni na pravičnosti, ki omejuje samovoljno izbiro dobrega. Osnovni navdih za nedavne liberalne teorije, ki so postavile te zahteve, je omogočil Kant. S pomočjo njegove misli so iskali principe pravičnosti, vendar ne kje v zunanjem svetu, prav tako tudi ne v posameznikovem osebnem izbiranju in željah, ampak v strukturi človekove misli. To je svojevrstna subjektivnost, ki je široko razširjena, je univerzalna in ima status objektivnosti. Ključno vlogo pri določitvi vsebine in moči principa ima razum. Zahtevam pravičnosti smo podvrženi v tolikšni meri, kolikor jih kot razumna bitja umevamo in jih potem apliciramo na življenje. Te zahteve niso torej nekaj zunanjega, neki zunanji ukazi, ampak so avtonomne. V tej luči jih posamezniki

⁸ Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 122.

⁹ Prim. J. Rawls, *Fairness to Goodness*, v: *Philosophical Review*, 1975, vol. 8, 537.

¹⁰ Rawls poda seznam osnovnih dobrin, ki naj bi bile predmet splošnega človeškega teženja in prizadevanja. Izbira teh dobrin je pri njem postavljena na principe pravičnosti, ki pomenijo omejitev človekove svobodne izbire in lastnega postavljanja vrednot. Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 396, 433, 447.

tudi sprejemajo in lahko postanejo univerzalne. Ti principi pravega so v tem smislu samonaloženi in njihove omejitve so v bistvu samoomejitve; potemtakem so sad svobode.¹¹

Za večino liberalcev je ideja enega samega dobrega nekompatibilna z zahtevno po pluralizmu. Stopnja nekompatibilnosti je odvisna od tega, koliko je dobro vendarle določeno. Nekateri liberalni misleci menijo, da bi bilo, če bi povedali kaj več o ideji dobrega, to v nesoglasju s posameznikovo svobodo izbire. Če rečemo, da obstaja neko objektivno dobro (Rawls tega seveda ne stori), to še nikakor ne pomeni opravičenja kakršnekoli oblike prisile, da morajo ljudje izbrati prav to. Verodostojno je trditi, da je svoboda potrebna tako za spoznanje kot tudi za uresničevanje določenega dobrega. In liberalizmu lahko popolnoma mirno odgovorimo, da ne obstaja nobena nekompatibilnost med teorijo dobrega in zahtevno po svobodi. Če rečemo, da obstajajo določene vrednote, določeno objektivno dobro, to še vedno pušča svobodo izbire, svobodo spoznanja dobrega. Še posebej je to spoznanje vrednote temeljni pogoj tudi za ravnanje oziroma odločanje. Prav na tej točki pa odpove tudi Rawls. Našeteje sicer osnovne dobrine, po katerih naj bi hrepenelo vsako človeško bitje, toda to »tanko teorijo dobrega« prepušča liberalistični samovoljni izbiri pri postavljanju vrednot.

Ključni problem je, da liberalizem na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnim težnjam. Moralna in vrednotna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, pa Hutchesona in nato Humea do skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma, pomeni tudi postopno izključevanje substancialnega gledanja na človeka, kaj so njegove temeljne vrednote, in vse prepusti človekovi poljubni in razumno neutemeljeni izbiri, kjer so vse opcije odprte in vse tudi med seboj enakopravne.

Liberalizem prav tako v veliki meri pušča ob strani pomen skupnosti. Rawls npr. omenja pojem skupnosti samo toliko, da ga lahko potem opusti. »Iz razlogov jasnosti, poleg vseh drugih, se ne želimo opreti na nedoločljiv pojem skupnosti oziroma predpostavljati, da je družba organska celota s svojim lastnim življenjem, ki je drugačna in superiorna nad vsemi njenimi člani v njihovih medsebojnih odnosih.«¹² Komunitarna kritika liberalizma je seveda zelo odločno odgovorila na takšno gledanje. Michael Sandel je ovrednotil pomen skupnosti, in sicer s pomočjo pojmov, ki so sprejemljivi za analitično tradicijo. Sandel prepričljivo pokaže, da so določeni elementi komunitarne misli predpostavljeni tudi v nekaterih najbolj značilnih Rawlsovih stališčih.¹³ Prevladujoče oblike sodobnega življenja ljudi - trgovina, kapitalistična organiziranost proizvodnje, birokracija - so seveda nekompatibilne s pojmom skupnosti v avtentičnem pomenu besede. Tisti, ki so se zaklinjali v liberalističnem nasprotovanju skupnosti, so se skušali samo izogniti osnovnemu problemu, s

¹¹ Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, London and New York 1991, 71.

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, 264.

¹³ Prim. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pogl. 2 in tudi M. J. Sandel (ed.) *Liberalism and Its Critics*, Blackwell, Oxford 1984.

katerim se srečuje liberalizem: »kje je mesto za vrednote v družbenem svetu, ki je osvobojen vseh vrednot.«¹⁴ In skupnost, medsebojni odnosi v njej, to je gotovo ena od temeljnih vrednot bivanja, ki pa nikakor ne more ostati v okvirih samovoljne pragmatike, ampak jih bistveno presega.

Sodobni svet je razočaran prav zaradi aplikacije znanstvenega razuma: je kot hladno jasno strmenje objektivnega razuma, ki razkriva svet brez vrednot. Če je znanstveni razum povezan zgolj s pragmatičnim razumom, potem ni prave osnove, da bi lahko njegova odkritja pomenila odkritje avtentičnega sveta. Razočaranje v tem primeru izhaja iz sprejemanja sveta kot sredstva za doseg ciljev, ki so od njega neodvisni. To pa potem narekuje še naslednjo razsežnost razočaranja, to je izključitev vrednot iz družbe. Kapitalistična trgovina in organizacija proizvodnje sta postavili posameznika v mrežo medsebojne odvisnosti v veliko večji meri, kot pa se je to zgodilo v katerikoli družbi doslej. To se zgodi v liberalni družbi, ki tako poudarja pomen posameznikove svobode. Ta situacija je v tem smislu zelo paradoksalna: prav ta liberalna družba namreč poskuša posameznike odcepiti od različnih konstitutivnih povezav z drugimi posamezniki na področju vsakdanjega življenja. Posamezniki so sami o sebi prepričani, da so vase zaprti centri lastnih potreb in želja, drugi so sredstvo, preko katerega se uresničujejo njihove potrebe in želje. Ključno vlogo v takšnem svetu proizvodnje in ob teh čisto svojiskih medsebojnih odnosih imata potrošnja in moč.

Razumljivo je, da ljudje v takšni družbi ne morejo nič več najti izvira za oblikovanje lastne identitete. V tej družbi ne morejo najti vrednot in smislov, ki bi mogli postati vodilo njihovega življenja. Edini prostor, nadomestek za vse to, je v posamezniku, v njegovem svobodnem in prostem odločanju. Proces, preko katerega so bile prekinjene konstitutivne povezave med posameznikom in družbo, pa je hkrati tudi proces, preko katerega so bili ljudje odrezani od izvirov za zagotavljanje njihovih lastnih vrednot. Liberalizem poudarja, da ljudje svobodno izbirajo svojo lastno koncepcijo dobrega.¹⁵ Stvarnost, kateri je ta svoboda podvržena, je proces racionalizacije (pragmatični vidik) in družbeno določeni cilji potrošnje in moči. Ureditev modernega sveta »je sedaj vezana na tehnične in ekonomske pogoje strojne proizvodnje, ki danes določajo življenje vseh posameznikov, ki so rojeni v tem mehanizmu, in ne samo tistih, ki se s tem srečujejo samo neposredno. Verjetno jih bo določala toliko časa, dokler ne bo izgorela zadnja tona premoga.«¹⁶

V tem kontekstu pa se v vedno močnejši obliki javlja tudi nihilizem. Ta se poraja zaradi propada objektivnih vrednot in nesposobnosti posameznika, da bi si zagotovil svoje lastne vrednote. To je praznina absolutne svobode, svobode kot samovoljnosti. Ta subjektova svoboda pa ima tudi drugi pol. Subjekt te prazne svobode je tudi subjekt »železne kletke« moderne kapitalistične racio-

¹⁴ R. Poole, *Morality and Modernity*, 88.

¹⁵ Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 336.

¹⁶ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, George Allen & Unwin, London 1976, 181.

nalizacije. Določeni družbeno naloženi cilji delujejo ravno preko te javljajoče se samovoljnosti. Nihilizem tu izhaja iz nezadovoljive in po svojem bistvu nikoli uresničljive narave teh ciljev.

Liberalizem je tako nekoliko »razredčen« nihilizem. Implicitno priznava nihilizem kot središče sodobne moralne eksistence in poskuša izvesti naslednjo operacijo: zadržati nihilizem znotraj meja, ki so še potrebne, da se lahko nadaljuje družbeno življenje. Toda v naravi nihilizma je, da uniči ali pa izpodkoplje meje, še posebej tiste na področju morale.

3. Racionalni principi - omejitev človekove samovoljne svobode

Notranja zahteva liberalizma je, da zagotovi politične, zakonske in ekonomske okvire, ki se izražajo v opravičljivih principih, kajti prav to omogoča, da posamezniki, ki imajo zelo različno in nekompatibilno pojmovanje dobrega, morejo mirno živeti v isti družbi in ob tem uživati enak politični status in sodelovati v istih ekonomskih odnosih. Vsak posameznik je tako svoboden, da oblikuje svojo koncepcijo dobrega, ki izhaja iz katerekoli teorije, ali pa iz zelo različnih tradicij. V takšni družbi se prepoveduje in celo preganja poskuse, da bi določeno pojmovanje dobrega postalo vodilo za vse. V ljudski areni pa mora biti individualistični liberalizem vendarle ustrezno omejen, kajti gre za več različnih koncepcij, ki med seboj tekmujejo, in naloga oblasti je, da ima nad njimi določeno stopnjo kontrole.

Tu pa se nam kažejo zelo jasne vzporednice med tem, kar se dogaja na področju politične in socialne stvarnosti, in tem, kar se dogaja na področju liberalne ekonomije. Tudi na ekonomskem področju se kaže vsa heterogenost interesov, želja, potreb. Ključnega pomena je posameznikova sposobnost trgovanja, barantanja, kajti posamezniku daje ekonomska moč tudi politično. Odločilno je torej trgovanje, tehtanje, posameznikove preference podpira nekdo drug samo do takšne mere, dokler to pomeni tudi podporo njemu, torej kadar je to v njegovo zadovoljstvo. Samo tisti, ki imajo kaj dati, tudi dobijo. Tisti, ki v liberalni družbi ne znajo trgovati, so v zelo neugodnem položaju.

Liberalni jaz je torej takšen, da se giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. Sproti mora seveda tudi prilagajati in preoblikovati svoj sistem »trgovanja«. In prav zaradi tega je ena od pomembnih nalog liberalizma ta, da zagotovi določena pravila, principe, in to ne samo za ekonomsko in politično področje, ampak tudi za vsa druga področja življenja. In tisto, kar vsak posameznik, vsaka skupina pričakuje od takšnih pravil, je predvsem to, da bi ta pravila (načela) čimbolj podpirala njegove lastne preference. Tudi pri Rawlsovem oblikovanju principov igra ta sebični interes skorajda ključno vlogo: izberem določena pravila, podpišem dogovor, sklenem pogodbo (pravičnost kot poštenost), toda to predvsem zato, ker ohranja moj položaj, ker bo to pomenilo varnost in izboljšanje mojih preferenc. Ta oblika učinkovitosti postane ena od središčnih vrednot liberalne modernosti.¹⁷

¹⁷ Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 337.

V takšni liberalni shemi imajo pravila pravičnosti različne vloge. Pravila distributivne pravičnosti vsebujejo določen sklop zahtev, ki uravnajo proces trgovanja. Pri Rawlsu gre v tem primeru predvsem za zavarovanje tistih, ki so v najslabšem položaju, in zavarovanje posameznikov, da imajo svobodo znotraj določenih meja izražati in izpopolnjevati svoje prednosti. V liberalni stvarnosti posamezniki sami sebe razumevajo kot tiste, ki posedujejo seznam preferenc, ki so ga oblikovali. Zato sta prvi vprašanji, ki si ju postavi vsak posameznik, ki razmišlja o svojem delovanju, naslednji: Kakšne so moje želje? Kako so te želje razporejene? Odgovora na ti dve vprašanji pomenita tudi zagotovilo notranjih premis za praktični razmislek teh posameznikov, ki se razvije v odgovor: »Želim si, da bi to bilo tako in tako...« ali pa različne oblike odgovorov, ki so blizu temu.

Tu pa se odpira vprašanje o odnosu med racionalnostjo in pravičnostjo. Čisto razumljivo je, da v liberalni družbi prihaja do konfliktov med preferencami različnih skupin in posameznikov. Zato je nujno potrebna koncepcija pravičnosti, ki vsebuje določene principe, na podlagi katerih je mogoče določati prioriteto posameznih preferenc.¹⁸ »Toda glede na standarde, ki veljajo v takšni kulturi, je nekdo lahko popolnoma racionalen, ne da bi pri tem bil že tudi pravičen. Zahtevana je prioriteta racionalnosti, tako da so potem pravila pravičnosti opravičljiva prav s sklicevanjem na racionalnost. Privolitev normam pravičnosti je za nekoga lahko samo nekaj, kar mu pomaga k učinkoviti zadovoljitvi njegovih lastnih preferenc. Privolitev pravzaprav narekujeta samo učinkovitost in racionalnost. Toda tu ni nobene osnove za pravičnost kot tako, da bi ta lahko bila tudi osnova za racionalnost. Kakšen je potem sploh pomen pravičnosti v takšni kulturi in v takšnem družbenem redu?«¹⁹ To je eno od ključnih vprašanj, namreč, kaj je pravzaprav pravičnost? Ali je to zgolj nekaj, kar se ljudje glede na vse različne samointerese dogovorijo, da bi potem to bila neka gotovost in varnost za njihovo lastno uresničevanje interesov, potreb in želja? Ali je pravičnost kot taka vendarle vrednota, ki objektivno obstaja in ne more biti samo sad človeških trgovanj in racionalnih iger v določeni kulturi in družbi?

MacIntyre predlaga, da bi odgovor na vprašanje pravičnosti v sodobni liberalni kulturi iskali na štirih nivojih.²⁰ Prvo, kar je potrebno upoštevati, je to, da različni posamezniki in skupine izražajo svoje poglede in drže na svoj način, s svojimi izrazi. Tako nekateri posamezniki ali skupine, člani različnih Cerkva in verskih skupnosti, izražajo svoje poglede na način poslušnosti Božjim zapovedim. Drugi so lahko neverni ali zagovarjajo kakšno obliko aristotelskega ali pa kvaziaristotelskega gledanja na človekovo dobro. Zopet drugi se morda sklicujejo na človekove pravice in v njih ne iščejo kakšnega nadaljnjega utemeljevanja. Vsako takšno stališče oblikuje določene premise za delovanje. Ob tem se seveda dogaja, da prihaja do različnih konfliktov z drugimi skupinami, ki imajo svoje stališče. Edina pametna pot, kako rešiti te napetosti in nestrinjanja, bi bila

¹⁸ Prim. E. Sosa, *Moral Relativism, Cognitivism and Defeasible Rules*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F.D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 116-139.

¹⁹ Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 342.

²⁰ Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 342-344.

ta, da se z analitičnim filozofskim pristopom določi, katere premise so tiste, ki niso konfliktne. Toda v liberalnem pogledu so vsa gledanja, vsa vrednotenja enako pravilna. Na tej ravni torej racionalen in enovit dogovor o dobrem in vrednotah preprosto ni mogoč, vsaj ne na emotivni ravni, ravni želja in potreb, ravni spontanega hotenja. Normativne sodbe postanejo samo stvar drže in čutenj v stopnjujoči se rasti emotivne družbe. Kultura liberalizma pretvori izražanje mnenja posameznih skupin in posameznikov že kar v moralno in politično teorijo. Pogovor na tej ravni ne more doseči primerne rezultata.

Na drugi ravni, kjer gre za proceduro in pravila, ki naj bi uravnavala trgovanje med različnimi preferencami, željami, hotenji, pa so ta pravila stvar racionalnih pogovorov, so torej popolnoma drugačne vrste. Poudarek je na racionalnosti principov. Gre torej za filozofsko spraševanje. Logično je in nič posebej presenetljivo, da liberalizem kot tak za svoje družbeno uresničenje zahteva filozofski ali pa kvazifilozofski pogovor o pravičnosti, kajti videli smo, da se na prvi ravni ne more doseči primerne rezultata, ki bi dejansko omogočal družbeno življenje. Pogovor na filozofski ravni pa vendarle pomeni postavitve določenih principov, pravil, kajti odkritje in postavitve le-teh je gotovo ena ključnih nalog liberalnega družbenega reda.

Na tretji ravni sledi pogovor, ki naj bi zagotovil posamezne sankcije, ki izvirajo iz pravil, in procedure, ki so bile določene na drugi stopnji. Kljub temu da se filozofske teorije liberalnega individualizma ne morejo strinjati glede natančne formulacije principov pravičnosti, pa vendarle soglašajo s tem, kar naj bi s temi temeljnimi principi pravzaprav dosegli. Ti principi pravičnosti naj bi kontrolirali in presojali različne preference, zagotavljali naj bi kriterij, po katerem naj bi vsak posameznik presojal svoje preference in se potem po teh pravilih tudi ravnal. Pravičnost je tako enakopravna »prima facie«. Vsaka neenakost individuuma zahteva opravičenje: vsakdo ima svobodo, da učinkovito uresničuje svoje cilje na osnovi principov pravičnosti. Prav v tej točki pa se začnejo nasprotovanja med različnimi liberalnimi teorijami; v ta spor se vključujejo tudi slavna imena utemeljiteljev liberalizma: Kant, Jefferson in Mill, katerih delo so nadaljevali pogosto zelo drugačni pogledi sodobnikov, kot npr. Hartov, Rawlsov, Gewirthov, Nozickov, Dworkinov in Ackermanov.

Ob vsej različnosti teorij je vse bolj jasno to, da se posveča vedno manjša pozornost temu, da bi dosegli neke substancialne zaključke, in da pogovor teče bolj zaradi pogovora samega. Kajti narava pogovora samega, in ne njegovi rezultati, zagotavlja podporo različnim možnostim na četrti ravni. Na tej ravni je moč klic po pravičnosti zaznati v redu pravil in procedure formalnega pravnega sistema. Namen tega pravnega sistema je braniti red v mnogih konfliktnih situacijah, ki nastopajo v liberalni družbi, kjer ni prostora za določeno splošno teorijo o osnovnem človeškem dobrem. Sedaj dobijo ključno vlogo pravniki, kajti na podlagi zakonov presojujejo posamezne situacije, rešujejo tisto, kar na ravni filozofskih pogovorov in prerakanj ter množice pogledov ostaja nerešljivo. Osnova za reševanje konfliktov je torej pravni sistem, ne pa neskončni pogovori

različnih liberalnih gledanj, ki izvirajo iz želja, trenutnih hotenj in izbire lastnega dobrega, kar vnaša v družbo izraziti relativizem in permisivizem.²¹

Ob tem MacIntyre poudarja, da kljub temu, da liberalizem tako zelo zavrača možnost vsakršne teorije dobrega, končno tudi sam postavlja svojo lastno teorijo.²² Na tem področju ni nevtralnega gledišča, ki naj bi ga liberalizem samo navidezno zagovarjal.²³ Liberalizem ima svoje izhodišče za pogovore; to izhodišče ni nevtralno, ampak liberalno.²⁴ Nevtralen ni tudi do tradicije, pomeni namreč določeno reinterpretacijo razvoja družbenih institucij in različnih oblik delovanja; liberalizem prav tako kot vse druge teorije v zgodovini vsebuje določene standarde racionalnega opravičenja (samointeres); kot vse druge tradicije ima tudi liberalizem svoje avtoritativne tekste in svoje razlage le-teh; kot vse druge tradicije se tudi liberalizem v družbi izraža preko določene hierarhije. Torej tudi liberalizem predpostavlja določeno teorijo. Tudi zanikanje možnosti vsake teorije o dobrem je že nova teorija, ki vsebuje vse elemente, ki so potrebni za teorijo.

Družba, kjer imajo posameznikove preference takšno vlogo, pa naj bo to v trgovini, politiki ali pa osebnem življenju, s svojim liberalnim redom določa, kakšen naj bo odnos med možnostmi, ki jih nudi družba, in posameznikovo svobodo (samovoljo) izbire dobrega. Tu pa seveda nastopi velik problem: potrošnik, volivec in posameznik kot tak sprejema pravico, da izraža svoje preference na različne načine, lestvico teh načinov in njihovo predstavitev pa določa in kontrolira elita. Vladajoča elita znotraj liberalizma je torej postavljena, da presoja pristojnosti, ko gre za različne alternative. Torej gre tudi v liberalizmu za določeno obliko moči in določeno obliko avtoritete.

Zanimivo ob vsem tem je, da so sami liberalni misleci iz enega ali drugega razloga priznavali, da njihove teorije kljub vsemu tako ali drugače vendarle izhajajo in so utemeljene na določeni tradiciji. Čeprav z njo tekmujejo in so z njo v konfliktu, se njenega vpliva nikakor ne morejo rešiti. Vsekakor lahko trdimo, da so to vedno bolj priznavali pisci, kot so npr. Rawls, Rorty in Stout.²⁵ Liberalistični neuspeh je v tem, da ne pride do nevtralnega temelja, na katerega bi se mogla sklicevati praktični razum kot tudi pravičnost.

Znotraj liberalizma sta torej dva glavna problema (poleg drugih šibkih točk), ki jih različne oblike liberalizma rešujejo vsaka po svoje. Prvi problem je

²¹ Prim. R. Harre & M. Krausz, *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1996, 149-189.

²² Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 345.

²³ Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 121-127.

²⁴ Izhodišče torej nikakor ni nevtralno, ampak ima določene osnove, iz katerih izhaja, torej temeljne značilnosti liberalnega gledanja. Nekateri avtorji pri obravnavi liberalizma zelo močno poudarijo pomen pojma nevtralnost, toda v čisto drugem kontekstu. O nevtralnosti govorimo, ker gre za različne oblike dobrega, saj naj bi šlo za spoštovanje prav do vsake od teh. Liberalna ideja nevtralnosti je v tem smislu predvsem proceduralna ideja. Ob tem pa je seveda »nevtralnost« tudi v tem, da principi ne podpirajo prav nekega določenega pojmovanja dobrega. Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 125-127.

²⁵ Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 346.

problem liberalnega jaza, drugi pa problem skupnega dobrega. Problem osebe v liberalni družbi izhaja iz dejstva, da se od vsakega posameznika zahteva, da oblikuje in pokaže sebi in drugim urejen seznam preferenc. Tega pa je razvrednoteni in razosebljeni posameznik vedno manj sposoben. Potemtakem ni prav nič čudno, da sta liberalna družba in kultura naravnost prezaposleni z različnimi terapevtskimi poskusi, kako ozdraviti osebo, ki je v sebi vedno bolj razdeljena in razklana.²⁶ To vprašanje edinosti in razklanosti osebe je sicer značilno tudi za nekatera tradicionalna gledanja. Toda v liberalizmu dobi čisto nove in večje razsežnosti; razklanost osebe postane eno ključnih vprašanj.

Tudi vprašanje skupnega dobrega je bilo v zgodovini filozofije v različnih oblikah ves čas prisotno. Za liberalizem je značilno, da posamezniki v svojih željah in težnjah sledijo zelo različnim pojmovanjem dobrega, vsak svojemu lastnemu. Združujejo se tudi v skupine (te so na zelo različnih osnovah), da bi tako sledili skupaj izbranemu dobremu, in to predvsem zaradi lastnih koristi. Nobeno pojmovanje dobrega ne sme biti postavljeno nad drugo. Tu pa se odpre vprašanje, kateri razlogi bodo posameznika prepričali, da bo služil nekemu ljudskemu skupnemu dobremu, ki je potrebno za skupno življenje v družbi, in ne morda nekemu drugemu dobremu, ki mu v določenem trenutku ustreza in si ga svobodno (samovoljno) izbere. Liberalne teorije odgovarjajo na to z različnimi institucijami in zakoni, ki naj bi omejevali posameznikovo izbiro in omogočali določeno stopnjo skupnega dobrega. To pa se odvija na ravni prava in proceduralne pravičnosti, in zato postaja posameznik v teh postopkih vedno bolj odtujen, razosebljen in končno tudi v samem sebi razklan.

4. Skupno dobro - alternativa atomističnemu individualizmu

Alasdair MacIntyre posebej poudarja, kako je sodobna moralnost vpeta v nihilistične tendence liberalizma. Nasproti atomističnemu individualizmu postavlja pomen skupnega dobrega, saj velja za enega od najbolj značilnih predstavnikov komunitarne kritike liberalizma. Pri graditvi skupnega dobrega najprej poudari pomen prakse S pojmom »praksa« misli na zelo široko obliko človekove družbene dejavnosti. Tu so vključeni tako umetnost, znanost, politika, družinsko življenje itd.²⁷ Vsakršno delovanje ima določeno kompleksnost in globino in kot tako izraža in razvija posameznikove sposobnosti. Praksa povezana z določenim notranjim imperativom posameznika, pomeni spolnjevanje njegovih ciljev; ti so namreč povezani prav z določeno dejavnostjo. Seveda pa cilji in naloge posameznikovega delovanja niso ves čas isti, ampak se spreminjajo s samo zgodovino človekove dejavnosti. Cilj sam je podvržen spremembam delovanja in samemu načinu doseganja cilja. Pragmatični razum ima tu določeno vlogo, toda pomembno je, da ostane v podrejeni vlogi, kajti če prevlada je to za obstoj moralnosti naravnost pogubno.

MacIntyre zelo močno poudari tudi vlogo tradicije. Človekovo delovanje se bolj ali manj odvija znotraj norm, standardov in vrednot, ki so zgodovinsko

²⁶ Prim. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, London 1966.

²⁷ Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1985, 187-188.

oblikovane. Seveda pa se znotraj prakse ti elementi tudi ustrezno spreminjajo in razvijajo. Tradicija torej zagotavlja kontekst, v katerem se odvija določeno delovanje. Ta kontekst pa je vedno deležen tudi kritike in prav preko nje se praksa postopoma izboljšuje in preoblikuje. Za MacIntyre tradicija ni samo sklop statičnih norm in vrednot, ampak je predvsem prostor kritičnosti, sprememb in nenehnega dogajanja in s tem seveda rasti.

Tretji element, ki ga MacIntyre zelo močno poudari, pa je pomen narativnosti (videti svojo življenjsko zgodbo).²⁸ Ugotavlja, da je nihilistična usmeritev modernizma grožnja ne samo moralnosti, ampak še veliko bolj in v samem temelju grožnja osebnosti, jazu. Prav zaradi tega MacIntyre poudari, da bo reševanje moralnih problemov modernizma moralo najprej odgovoriti na vprašanje osebkeve identitete in jo rešiti pred uničujočimi napadi in vplivi modernizma. Posameznik je torej vključen v določeno prakso in v tradicijo, toda še bolj ključnega pomena je element narativnosti. Identiteta osebnosti ni nekaj, kar je preprosto dano, ampak gre za načrt, projekt. V tem projektu bomo uspeli, ko bomo sposobni oblikovati skladno in jasno zgodbo našega življenja. Toda če hočemo zagotoviti to narativno enost našega življenja, potem mu moramo poiskati smisel, oziroma odkriti, kaj je za nas dobro. »V čem sestoji harmonija posameznikovega življenja? Odgovor je, da je njegova harmonija edinost narativnega, ki je utelešeno v življenju vsakogar. Vprašati se 'Kaj je dobro zame?', pomeni, vprašati se, kako lahko kar najbolje živim iz te harmonije in jo uresničujem do njene polnosti.²⁹ Iskanje te življenjske zgodbe, narativnega, pomeni isto kot iskanje dobrega. Ko ne vemo, kaj je dobro, kot se to dogaja v modernizmu, potem je osnovna naloga, da se to odkrije. MacIntyre samo navidez paradoksalno poudari, »da je polnost človeškega življenja v tem, da išče življenjsko dobro.«³⁰

Izhodišče naše življenjske pripovedi je naša eksistenca v določeni zgodovinski praksi in tradiciji. Prav tu se začneja človekovo iskanje in odkrivanje vrednot. Liberalistični problem moralnosti obstoji ravno na tej točki, da se soočamo z družbenim življenjem kot posamezniki in ne na podlagi določenega življenjskega sloga in tradicije. Moderni človek je namreč podvržen praksi, ki sledi zahtevam pragmatičnega razuma, prav tako pa je ta človek ločen od tradicije. In v čem vidi MacIntyre rešitev? Meni, da je to treba iskati v sklicevanju na nekdanje skupnosti, ki so se upirale pritiskom modernega življenja. Kot posamezniki moramo poiskati izvire, na podlagi katerih bi naše življenje spet naredili smiselno »v fragmentih tradicije, ki jih morda še lahko najdemo v značilnih modernističnih in individualističnih pojmih... in še bolj v življenju določenih skupnosti, katerih zgodovinske vezi s preteklostjo ostajajo še vedno močne.«³¹

MacIntyre izredno radikalno, naravnost absolutno zavrača liberalizem. Ta mu namreč pomeni popolno moralno katastrofo. Edina rešitev za sodobnega človeka je v ponovnem odkritju preteklosti. Namen tega odkrivanja preteklosti

²⁸ Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, pog. 15 in še posebej *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988.

²⁹ A. MacIntyre, *After Virtue*, 218.

³⁰ A. MacIntyre, *After Virtue*, 219.

³¹ A. MacIntyre, *After Virtue*, 252.

pa ni v tem, da bi se vračali nazaj in ponovno živeli v nekih starih kategorijah. Ne gre za nostalgijo, kar so nekateri MacIntyru očitali, prav tako tudi ne za vračanje v preteklost, da bi tako gradili prihodnost. Gre preprosto za to, da se ozremo v preteklost, v različne tradicije, kajti le tako moremo odkriti, kaj vse je izgubljenega, kaj vse je liberalizem zanemaril, zanikal, porušil, na tej osnovi pa potem lahko gledamo v prihodnost.

Ves paradoks liberalizma je v tem, da je v središče postavil posameznika, ki pa je kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je ključnega pomena, da posameznik po pragmatičnem razmisleku sledi določenim od zunaj postavljenim principom, kar naj bi bila osnova za moralnost dejanja. Človekova svoboda, enakopravnost, avtonomija in pravičnost, ki so temeljni aksiomi liberalizma, se sprevržejo v lastno nasprotje, saj jih liberalizem iz ravni temeljnih vrednot prenese na raven človeške pragmatike in antropocentričnega imanentizma.

Povzetek: **Anton Jamnik, Med vrednotami in liberalizmom**

Objava Rawlsove *Teorije pravičnosti* pomeni prelomnico v sodobni moralni teoriji. S poudarkom na pravičnosti kot poštenosti, moralni enakopravnosti vseh ljudi ter zelo močno poudarjeni socialni razsežnosti velja Rawlsova teorija za zmerno obliko liberalizma. Etični skepticizem, relativizem, antropocentrizem in imanentizem pa tudi njemu onemogočijo, da bi njegova moralna teorija šla kaj dlje od pragmatične proceduralnosti. Tako se izogne opredelitvi dobrega in ne upošteva pomena skupnosti oziroma skupnega dobrega. Prav to mu še posebej očita komunitarna kritika, katere značilni predstavnik je MacIntyre, ki nasproti atomističnemu individualizmu liberalizma poudarja pomen skupnega dobrega.

Summary: **Anton Jamnik, Between Values and Liberalism**

The publication of Rawls' book *A Theory of Justice* represents a turning point in modern moral theory. Due to placing its emphasis on justice as honesty and on moral equality of all men and by strongly stressing the social dimension, Rawls' theory is considered to be a moderate form of liberalism. However, ethical scepticism, relativism, anthropocentrism and immanentism make it impossible for his moral theory to get any further than pragmatic proceduralness. Thus he evades the definition of what is good and does not consider the importance of the community and of common good. This is what he is reproached for by communitarian critics - their characteristic representative being MacIntyre - who emphasize the importance of common good as opposed to atomistic individualism of liberalism.

Francè Rozman

Celestin Tomić - osemdesetletnik

Tudi na Slovenskem znani hrvaški biblicist dr. Celestin Tomić obhaja letos visok življenjski jubilej, osemdesetletnico. Ker je s svojimi številnimi knjigami bogatil tudi naše poznavanje Svetega pisma, naj ga ob tej priložnosti kratko predstavim in opozorim na njegov bogat knjižnji opus.

Rodil se je 1917 na otoku Visu. Leta 1934 je stopil v minoritski red in 1939 maturiral na Drugi klasični gimnaziji v Zagrebu. Teologijo je študiral na Bogoslovni fakulteti v Zagrebu in na Teološki fakulteti sv. Bonaventure v Rimu. Po doktoratu iz teologije z disertacijo *Kristusova skrivnost pri sv. Ignaciju mučencu* je nadaljeval biblični študij na papeškem Bibličnem inštitutu v Rimu (1943-1947) in študij končal z licenciatom iz bibličnih znanosti. Po vrnitvi v domovino je predaval biblične vede na Visoki bogoslovni šoli v Splitu (1947-1953), od leta 1953 pa na Bogoslovni fakulteti v Zagrebu. Med tem je bil dvakrat dekan te fakultete: prvič v letih 1978 do 1982 in drugič v akademskem letu 1977/78. Od 1992 živi v pokoju v minoritski skupnosti pri Svetem Duhu v Zagrebu.

Njegovo življenjsko pot najbolje opredelimo, če rečemo, da je ekseget odrešenjske zgodovine. Ta se je pričela s stvarjenjem. Udejanjena je bila s Kristusovim odrešenjem, od tedaj pa se oznanja vsem narodom. Prvo je stara zaveza, drugo Kristus, tretje pa Cerkev. Odrešenjski zgodovini stare zaveze posveča Tomić devet knjig: *Prazgodovina odrešenja* (1977), *Izraelski očaki* (1978), *Izhod* (1979), *V Obljubljeni deželi* (1980), *Davidova doba* (1982), *Elijev čas* (1985), *Veliki preroki* (1987), *Začetki judovstva* (1988) in *Čas pričakovanja* (1989); Kristusu tri: *Jezus iz Nazareta - Bog z nami* (1990), *Jezus iz Nazareta - prerok in Kristus* (1991) in *Jezus iz Nazareta - Gospod slave* (1992); Cerkvi pa dve: *Začetki Cerkve - Peter, prvak apostolov* (1994) in *Začetki Cerkve - Pavel, apostol narodov* (1995).

Poleg tega je raziskal, pojasnil in s tem aktualiziral nekaj ključnih resnic odrešenjske zgodovine, na primer Božjo ustanovo zakona v knjigi *Vzvišena skrivnost* (1974) in skrivnost svete evharistije v knjigi *Skrivnost vere* (1981). Preučil in posodobil je versko sporočilo psalmov, ki jih je izdal kar dvakrat: *Psalmi, Kratek uvod in komentar* (1973) ter *Psalmi, Nova, popravljena izdaja* (1986). V knjigi *Evangelij Jezusovega otroštva* (1971) je v luči kritičnih pripomb pokazal na posebnost in zgodovinsko verodostojnost evangeljskih poročil o Jezusovem otroštvu (prim. Mt 1-2; Lk 1-2). Raziskal je življenje in poslanstvo nekaterih

velikih svetopisemskih osebnosti: Janeza Krstnika v knjigi *Janez Krstnik* (1978), apostola Petra v knjigi *Peter Skala* (1980), Marijo v knjigi *Marija - mati vere* (1988) ter posebno obsežno apostola Pavla in njegova pisma v knjigi *Savel Pavel* (1982).

Napisal je tudi poljudno-znanstveni uvod v Sveto pismo *Pristop k Bibliji* (1986), kar je pravzaprav splošni uvod v Sveto pismo stare in nove zaveze, pred njim pa v knjigi *Odrešenjsko sporočilo Svetega pisma stare zaveze* (1983), kar je pravzaprav posebni uvod v Sveto pismo stare zveze, razgrnil odrešenjsko sporočilo Svetega pisma stare zaveze. V tisku pa je knjiga *Razodetje*. To je razlaga zadnje knjige Svetega pisma, o kateri Tomić doslej še ni pisal.

S temi knjigami in številnimi članki in razpravami v raznih revijah, od katerih naj omenim samo *Jezusov sodni postopek* v reviji *Obnovljeni život* (2 (1976), 140-150), ki vsebuje nekaj novih spoznanj za pravilno presojanje sodnega postopka proti Jezusu, je Tomićev knjižni opus tako obsežen, da se s takim lahko pohvali le redki bibličisti. S knjigami in razpravami nam daje Tomić potrebno gradivo za poglobljen študij Svetega pisma, širši javnosti pa prepotrebni pripomoček za poglobljeno branje in razumevanje Svetega pisma.

Odrešenjsko zgodovino je napisal na vso moč preprosto. Vse je povedano tako, da je razumljivo tudi manj izobraženim ljudem, čeprav je, seveda, večkrat narava vprašanj taka, da zahteva od bralca večji umski napor. Pisanje opira na najnovejša znanstvena dognanja. Pri tem uporablja številne sodobne biblične študije, monografije in komentarje. Uporabljeno literaturo na koncu knjige tudi v celoti navede. S tem omogoča bralcu, da lahko sam naprej pogloblja določena vprašanja in tako širi svoje biblično znanje. Z uporabo najnovejše biblične znanstvene in poljudno znanstvene literature posreduje v svojih knjigah najnovejša znanstvena spoznanja in dognanja. V tem pogledu je njegovo pisanje močno informativno in hkrati poučno. Biblično problematiko obvlada tako popolno, da prehaja njegovo pisanje mestoma v umetniško pripovedovanje.

Zgled takšnega pisanja je knjiga *Elijev čas* (1985). Knjiga ni monografija o Eliju niti ne znanstven komentar Elijevega razdelka znotraj obeh Knjig kraljev (prim. 1 Kr 17-19; 21; 2 Kr 1,2-18), temveč svetopisemska povest, ki zajema obdobje od razdelitve Salomonovega kraljestva (932) do padca Samarije (721), tako da se ozira na delovanje preroka Elija; v predzadnjih dveh poglavjih pa še na delovanje prerokov Amosa in Ozeja. Njeno težišče je torej pripovedovanje, ne znanstveno razpravljanje. Čeprav je oblika pripovedna, je knjiga napisana z znanstveno zanesljivostjo in posreduje najnovejše izsledke uvodne (introduktorne), arheološke, zgodovinske in eksegetične znanosti. Knjiga torej ni komentar, temveč v pripovedni obliki napisana svetopisemska povest, ki vsebuje vse, kar vsebujejo znanstveni komentarji ob tekstnokritični navedbi svetopisemskega besedila. V njej je tako spretno vtakano v pripovedovanje vse, kar vsebujejo na tem mestu znanstveni komentarji te knjige, da je Tomićeva *Elijev čas* nekakšno »razširjeno« Sveto pismo oziroma pripoved, ki jo Tomić dopolnjuje s Svetim pismom. Tomićevo pripovedovanje se tako tesno prepleta s svetopisemskim, da bralec komaj opazi prehod njegovega pripovedovanja k svetopisemskemu in se vse zliiva v harmonično celoto. Takšno pripovedovanje ne razodeva samo temeljito poznanje Svetega pisma, temveč tudi obvladanje svetopisemske problematike do take mere, da lahko nastane svetopisemska povest, ki prej sodi v leposlovje kakor v znanost.

Njegove knjige pogosto bogatijo tudi dragocena osebna razmišljanja. V knjigi *Elijev čas* na primer razmišljanje o gori Karmel in gori Horeb (78), o Elijevi duhovni podobi (96-99), o preroku, ki zaman kliče k spreobrnjenju (197-198), tako da je knjiga, poleg privlačnega pripovedovanja in bogate vsebine, tudi pravo duhovno osvežilo. V tem zadnjem je posebna vrednost Tomičevih knjig.

Odrešenjska zgodovina se namreč razlikuje od svetne zgodovine predvsem po svojem sporočilu. To je zgodovina, ki človeka uči živeti in ga vodi k Bogu. Ker ta vidik tako močno izstopa v Tomičevem pisanju odrešenjske zgodovine, njegova zgodovina ni samo zgodovina, temveč tudi teologija odrešenjske zgodovine. Če odrešenjska zgodovina že sama po sebi človeka vzgaja, potem ga mora vzgajati tudi razlaga te zgodovine. To dolžnost pa Tomič častno izpolnjuje, tako z načinom razlaganja kakor tudi z osebnimi razmišljanji.

Tomičevo razlaganje odrešenjske zgodovine je dosledno biblično. To najbolj prepričljivo kaže knjiga o sveti evharistiji *Skrivnost vere* (1981).

O evharistiji lahko govorimo filozofsko, teološko, duhovno-asketsko, Tomič pa o njej pripoveduje dosledno biblično. Evharistija ne stoji sama zase, temveč je del odrešenjske zgodovine, zato jo še najbolj razumemo, če jo preučujemo v luči celotne odrešenjske zgodovine. Evharistija ima svoje začetke, nastavke in predpodebe že v stari zavezi. Čeprav jih po svoji naravi neskončno presega, je vendar brez njih manj razumljiva. Za evharistijo še posebno veljajo Avguštinove besede: »Nova zaveza korenini v stari zavezi.« Tomič si je zato zastavil nalogo, da je pokazal v knjigi *Skrivnost vere*, kako drugačna in globlja je njena vsebina, če jo motrimo z vidika odrešenjske zgodovine.

Pri razlaganju evharistije sega Tomič do bibličnih globin. Kako vsakdanje lahko zveni Jezusovo naročilo: »To delajte v moj spomin!« (Lk 22,19). Ali pa gre pri tem res samo za spomin? Sveto pismo jasno pove, da ni tako. Beseda spomniti se (heb. zakar) ima pomembno vlogo v odrešenjski zgodovini. Reči, da se je Bog nekoga spomnil pomeni, da se je zanj zavzel, da mu je pomagal in je bil njegova rešitev (prim. 1 Mz 8,1; Neh 5,19; 6,14; Ps 25,7; 106,4). Še več: spomniti se pomeni nekaj narediti navzoče, nekaj posedanjiti. To pomeni, nekaj tako narediti, da zdaj učinkuje. Evharistija ni samo spomin na Jezusovo daritev na križu, temveč napravlja njegovo daritev na križu tako učinkovito, kakor je bila učinkovita na veliki petek. Evharistija ni preteklost. V njej preteklost postaja sedanjost. Evharistija je udejanjenje odrešenjske skrivnosti.

Ker je Tomičeva knjiga *Skrivnost vere* dosleden biblični komentar evharistije, v njej ni nič polemičnega, čeprav razpravlja o stvari, o kateri so se v dobi reformacije lomila kopja. Evharistijo so namreč obravnavali preveč čustveno in premalo biblično, preveč predmetno in manj osebno, preveč dogemsko in premalo povezano z odrešenjsko zgodovino. V ostrih debatah so poglobljali njeno skrivnost pa tudi praznili njeno vsebino. Ob tem pa se je vedno bolj uveljavljalo prepričanje, da o evharistiji ni mogoče samo razpravljati, temveč jo je treba živeti. Medtem ko ji najbolj prodorno razpravljanje ne pride do dna, se vera ob njej bogati. V njej dobiva življenjsko moč in silo. Evharistijo množi vero, po drugi strani pa vera spet najbolj popolno osvetljuje skrivnost evharistije.

Tomičeve knjige se ne odlikujejo samo po širokem znanju in temeljitem poznanju vsakovrstne biblične problematike, temveč se posebno po jasnosti.

Tomić ostaja jasen tudi takrat kadar je predmet raziskovanja tak, da zahteva posebni umski napor. To nareja njegove knjige razumljive, poučne in vabljive. Dokaz za to je knjiga *Pristop k Bibliji* (1986).

Ta knjiga je zbor tako obsežnega in temeljitega poznanja vseh temeljnih vprašanj za pravilno umevanje Svetega pisma, da jo lahko uvrstimo med najbolj zahtevne introdukcije današnje biblične znanosti. Mednje jo lahko uvrstimo tudi zato, ker se močno naslanja nanje. V nekaterih delih (prim. str. 95-99, 102-104, 150-153) je kar njihova prireditev, kar Tomić tudi odkrito pove, vendar so tudi ti deli tako močno predelani in osvojeni, da prevladuje v njih isti slog kakor tam, kjer Tomić piše iz obilja svojega znanja. V vsej knjigi je isti slog. Pripovedovanje je vseskozi tekoče, jasno in poučno. Takšno je tudi tam, kjer razčlenjuje najbolj zahtevna vprašanja uvodne znanosti, na primer ko razpravlja o bistvu in naravi navdihnjenja, posebno v odtentih, kjer prihaja biblična znanost do novih in bolj prepričljivih spoznanj o sodelovanju Boga s človekom pri nastajanju Svetega pisma (95-104). Šem sodijo tudi najnovejša hermenevtična dognanja, torej znanost, ki zaradi svojih načelnih razprav že bolj sodi v filozofijo kakor biblicistiko. Tu ne gre več samo za seznanjanje bralca z biblično problematiko, temveč za neposredno uvajanje bralca v samo bistvo hermenevtike. Samo po tako temeljiti znanstveni obrazložitvi skrivnosti nastajanja Svetega pisma in nazornih prikazov poti do njegovega polnega razumevanja, more tudi današnji kritični človek imeti Sveto pismo za navdihnjeno knjigo, torej knjigo, po kateri Bog po človeško govori človeku.

Odrešenjska zgodovina je zgodovina. To so dogodki, »ki so se zgodili med nami« (Lk 1,1). Vse se je zgodilo v prostoru in času. Ni se porodilo v človeških glavah. Odrešenjska zgodovina je stvarnost, ne pa filozofija. Izvoljeno ljudstvo je dejansko šlo iz Egipta, dežele sužnosti, v Obljubljeno deželo. Šlo je v čisto določenem času, po določeni poti in na določen način. Vse to je del judovske narodne zgodovine, toda zgodovine, iz katere je preroška beseda razbrala versko sporočilo. To niso bili samo zgodovinski, temveč tudi Božji dogodki. Šele po preroški besedi so ti dogodki postali odrešenjska zgodovina. Kakor jih je za take naredila preroška beseda, tako tudi razlaganje Svetega pisma razkriva v njem versko sporočilo. To pa je toliko bolj razvidno, kolikor bolj so pojasnjene krajevne in časovno-zgodovinske okoliščine, v katerih so nastali dogodki, ki vsebujejo odrešenjsko sporočilo. To ima Tomić vedno pred očmi. V njegovih knjigah je toliko arheološkega, etnografskega in zgodovinskega gradiva, da zablestijo odrešenjski dogodki v vsej polnosti in so zaradi tega tudi sporočilo. Tomičeve knjige nas bogato seznanjajo (informirajo). Ker seznanjanja tudi pojasnjuje, nas njegove knjige tudi oblikujejo (formirajo). Zaradi tega dvojnega učinka upravičeno trdimo, da je Tomić ekseget odrešenjske zgodovine.

Edo Škulj

Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996**Benedik Metod OFMCap, redni profesor**

1. Monografije:

Papeži : od Petra do Janeza Pavla II., Mihelač, Ljubljana 1996, 355 str.

2. Znanstvene razprave:

Karlinovi pastirski listi v Mariboru, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 209-219.*Kapucini v Novem mestu*, v: Dolenjski zbornik, Novo mesto 1996, 223-250.

3. Strokovni članki:

Od inkvizicije do svetosti, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 170-197.**Juhant Janez, redni profesor**

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Teološko-filozofska raziskovanja v Sloveniji, v: Nova revija 15 (1996), 173-181.*Zwischenmenschliche Beziehungen Oder vom Hören und Redenkönnen*, v: Leb? Zeugn? 51 (1996), 245-256.

3. Strokovni članki:

Filozofija in teologija, v: Filozofija na maturi 1 (1996), 61-63.*Giovanni Fianza - Bonaventura in njegov Komentar*, v: BV 56 (1996), 101-108.*Govor na Tomaževi proslavi*, v: BV 56 (1996), 231-234.*Slovenska filozofska znanost*, v: Zbornik povzetkov referatov 2. slovenskega festivala znanosti, Slovenska znanstvena fundacija, Ljubljana 1996, 17.*Anton Trstenjak (1906-1996)*, v: BV 56 (1996), 485-490 (z: V. Potočnik).*Eros teologov*, v: Tretji dan 25 (1996), št. 8, 45-46.*Kristjan in socialdemokratska družbena ureditev*, v: CSS 30 (1996), 170-172.*Ob dnevu Teološke fakultete*, v: BV 56 (1996), 125-128.*Slovinci v zamejstvu in po svetu* (Pogovor s profesorjem dr. Petrom Vencijem), v: Dom in svet 9 (1996), 253-259.

Krašovec Jože, redni profesor

1. Monografije:

Sveto pismo stare in nove zaveze (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1952 str. (s sodelavci).

2. Znanstvene razprave:

Kazna u svjetlu teleološkog univerzuma, v: Filozofska istraživanja 16 (1996), 439-461.

Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua, v: BV 56 (1996), 69-90.

Salvation of the rebellious Prophet Jonah of the penitent heathen Sinners, v: Svensk exegetisk årsbok 61 (1996), 53-75.

The Terminology of Punishment and Forgiveness in the Book of Jeremiah, v: Razprave (SAZU) 15 (1996), 303-324.

Two types of Unconditional Covenant, v: Horizons of biblical theology 18 (1996), 55-77.

3. Strokovni članki:

Predstavitev Svetega pisma, v: BV 56 (1996), 191-202.

Novi slovenski prevod Svetega pisma, v: Sveto pismo - knjiga življenja, MD, Celovec - Ljubljana - Dunaj 1996, 53-58.

Izročilo Svetega pisma in njegova etika. The Transmission of the Bible and its Ethics, v: Biblije na Slovenskem, Narodna galerija, Ljubljana 1996, 18-23.

Biblija: rezultat vseh naporov človeštva, v: Tretji dan 25 (1996), št. 5, 24-28.

Oražem France, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Prvi del življenjske poti Andreja Karlina, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 7-12.

3. Strokovni članki:

Magdalena Gornik - neznana zamaknjenka, v: BO 20 (1996), 29-32, 58-64, 92-96.

Mataničev Uvod u duhovnost, v: BV 56 (1996), 203-210.

Sv. Ambrož - svetilnik v mračni dobi, v: BO 20 (1996), 168-170.

Rozman France, redni profesor

1. Monografije:

Sinopsa štirih evangelijev, DZS, Ljubljana ²1996, 253 str.

Sveto pismo stare in nove zaveze (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1952 str. (s sodelavci).

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

Jezus in demoni, v: BO 20 (1996), 176-183.

Jezus in moški, v: BO 20 (1996), 119-124.

Jezus in otroci, v: BO 20 (1996), 50-55.

Jezus in ženske, v: BO 20 (1996), 83-89.

Jezusova oblast, v: BO 20 (1996), 151-157.

Jezusova telesna podoba, v: BO 20 (1996), 23-28.

C. Tomić, Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov, v: BV 56 (1996), 249-252.

E. Škulj, Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto A, v: BV 56 (1996), 247-248.

Snoj A. Slavko SDB, redni profesor

1. Monografije:

Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1996, 99 str. (s sodelavci).

Hodimo z Jezusom (Delovni zvezek 2), MD, Celje, 1996, 88 str. (s sodelavci).

Jezus nas ima rad (Verskovzgojne ure za predšolske otroke), MD, Celje 1996, 63 str. (s sodelavci).

Pojdimo k Jezusu (1. razred), MD, Celje 1996, 96 str. (s sodelavci).

Pojdimo k Jezusu (Delovni zvezek 1), MD, Celje 1996, 96 str. (s sodelavci).

Pot v srečno življenje (3. razred), MD, Celje 1996, 119 str. (s sodelavci).

Pot v srečno življenje (Delovni zvezek 3), MD, Celje 1996, 112 str. (s sodelavci).

Priprava na sveto birmo, MD, Celje ⁶1996, 128 str. (s sodelavci).

Znamenja na poti k Bogu (4. razred), MD, Celje 1996, 139 str. (s sodelavci).

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996, v: BV 56 (1996), 525-528.

Vrednote in norme nekdanj in danes, v: Vzgoja - vrednote - cilji, Ljubljana 1996, 10-23 (hrvaški prevod v: Kateheza 18 (1996), 96-104).

B. Kolar, Delo družbe sv. Frančiška Saleškega na Slovenskem do leta 1945 s posebnim poudarkom na vzgojno-izobraževalnih ustanovah, v: Ricerche storiche salesiane 15 (1996), 197-198.

Stres Anton CM, redni profesor

1. Monografije:

Svoboda in pravičnost (Oris politične filozofije), MD, Celje 1996, 240 str.

Demokracija in volitve, Knjižice 137, Ljubljana 1996, 57 str.

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

Človek - pastir biti, v: Filozofija na maturi 1996, št. 4, 4-12.

Družbeno sobivanje, v: CSS 30 (1996), 157-160.

Filozofske osnove solidarnosti, v: Kristjan v družbi, MD, Celovec - Celje - Gorica 1996, 7-25.

Glavne značilnosti filozofije religije, v: Filozofija na maturi 1996, št. 1, 4-9.

Kdo smo in zakaj imamo državo (Pobuda za ponovno presojo slovenskega narodnega položaja), v: Nova revija 15 (1996), št. 167, 2-6 (s sodelavci).

Osnovne značilnosti Kantove moralne filozofije, v: Filozofija na maturi 1996, št. 2, 24-34.

Politični odgovornosti ni mogoče ubežati, v: Tretji dan 25 (1996), št. 9, 3-5.

Med marksizmom in liberalizmom, v: Tretji dan 25 (1996), št. 3, 29-34.

Strpnost med skepto in spoštovanjem, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 9-32.

Uvodna beseda, v: E. Gilson, Ljubezen filozofov, Družina, Ljubljana 1996.

Štrukelj Anton, redni profesor

1. Monografije:

Ti si Peter Skala, Zbirka Luč sveta 5, Ljubljana 1996, 264 str.

2. Znanstvene razprave:

Hope does not disappoint (Christian hope ... rests upon the actual accomplishment of the Resurrection of Jesus Christ), v: *Communio* 22 (1996), 472-479 (nemški prevod: *Hoffnung trügt nicht*, v: *IKZ - Communio* 25 (1996), 393-402).

Von der sitzenden zur knienden Theologie (Theologie und Heiligkeit bei Hans Urs von Balthasar), v: *Folia theologica* 9 (1996), 21-32 (ponatis v: *Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz* 76 (1996), 103-105).

La concezione ecumenica nella teologia ortodossa del teologo serbo Justin Popović, v: *Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 23 (1996), 73-121.

3. Strokovni članki:

Življenjska moč darovanja, v: *BO* 20 (1996), 19-20.

Papeštvo v skrivnosti Cerkve, v: Tretji dan 25 (1996), št. 5, 3-4.

Nova Baumerjeva knjiga o švicarskem ekumenskem teologu: Iso Baumer, Max von Sachsen, Primat des Andern, v: *V edinosti - ekumenski zbornik*, Ljubljana - Maribor 1996, 123-124.

Valencič Rafko, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor, v: *BV* 56(1996),1-22.

Karlinova pastirska pisma iz tržaškega obdobja, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 101-110.

3. Strokovni članki:

Trideset let po koncilu (1965 - 1995), v: *CSS* 30 (1996), 33-35.

Krščanstvo - vera inkarnacije, v: *CSS* 30 (1996), 85-87.

Mesto refleksije v sodobni pastoralni teologiji, v: *CSS* 30 (1996), 193-194.

Pastoralna refleksija o prehojeni poti, v: *CSS* 30 (1996), 204-209.

Uvodna beseda, v: *Mednarodno leto žensk*, CD 62, Ljubljana 1996, 5-12.

Uvodna beseda, v: *Janez Pavel II., Govori v Sloveniji*, CD 64, Ljubljana 1996, 5-8.

Uvodna beseda, v: *Janez Pavel II., Ne bojte se Cerkve*, Družina, Ljubljana 1996, 5-13.

Spremna beseda, v: Janez Pavel II., Papež 'ma vas rad, Družina, Ljubljana 1996, 5-6.

Uvodna beseda, v: Papeški svet za družine, CD 66, Ljubljana 1996, 5-8.

Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov, CD 67, Ljubljana 1996, 5-8.

Košir Borut, izredni profesor

1. Monografije:

Ustavno pravo Cerkve, Priročniki Teološke fakultete 9, Ljubljana 1996, 352 str.

2. Znanstvene razprave:

Karlin kot rektor Zavoda sv. Stanislava, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 169-178.

3. Strokovni članki:

Meje samozavesti države, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 121-143.

Cerkev bo še naprej npravni korektiv slovenske družbe, z gozdovi ali brez njih, v: Tretji dan 25 (1996), št. 1, 18-20.

Kovač Edvard OFM, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota, v: BV 56 (1996), 129-138.

Oseba v sodobni personalistični filozofiji, v: Profesionalna etika pri delu z ljudmi, Ljubljana 1996, 57-65.

Devoir de solidarité envers tous les exclus (Perspectives anthropologiques), v: Spiritus 37 (1996), 291-301.

3. Strokovni članki:

Postmoderni pluralizem in evangeljsko oznanjevanje, v: CSS 30 (1996), 195-197.

Sprevidana preroška dejanja, v: Tretji dan 25 (1996), št. 9, 29-31.

Svetost slovenske besede, v: CSS 30 (1996), 91-93.

Močna kakor smrt je ljubezen (Pogovor s p. Edvardom Kovačem), v: Tretji dan 25 (1996), št. 10, 20-22.

Teološki tečaj jutrišnjega dne, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 121-126.

Meč, pero, kamera, v: Mediji, etika in deontologija, FDV, Ljubljana 1996, 5-7.

Sprevidana preroška dejanja, v: Tretji dan 25 (1996), št. 9, 29-31.

Fenomenologija Antona Trstenjaka, v: A. Trstenjak, Filozofski spisi I, Izbrana dela 3, Ljubljana 1996, 197-204.

Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka, v: A. Trstenjak, Zgodovina filozofije, Izbrana dela 2, Ljubljana 1996, 455-461.

Ocvirk Drago CM, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

Med totalitarizmom in nihilizmom, v: CSS 30 (1996), 164-169.

Teologija po Wittgensteinu, v: BV 56 (1996), 505-516.

Vera in znanost, v: BV 56 (1996), 517-524.

Preroški kašipot, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 131-133.

Potočnik Vinko, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Mariborski škof Karlin in versko-kulturna dejavnost Cerkve, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 239-247.

Poklicna etika v luči (ne)religiozne kulture, v: Profesionalna etika pri delu z ljudmi, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996, 93-104.

3. Strokovni članki:

Anton Trstenjak (1906-1996), v: BV 56 (1996), 485-490 (z: J. Juhant).

Pastoralna supervizija in nova pota pastorale, v: CSS 30 (1996), 210-212.

Dvajset let Teološkega tečaja v Mariboru, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 53-61.

Kultura in krščanstvo (Pogovor z akademikom Francetom Bernikom, predsednikom SAZU), v: Dom in svet 9 (1996), 67-71.

Sorč Ciril, izredni profesor

1. Monografije:

Človek v srcu Boga (Velikonočna skrivnost razodetje Božjega srca), Župnijski urad, Ljubljana-Dravlje 1996, 95 str.

2. Znanstvene razprave:

Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri, v: BV 56 (1996), 451-476.

3. Strokovni članki:

Evangelizacija na pragu tretjega tisočletja, v: CSS 30 (1996), 106-108.

Izročiti se vodstvu Svetega Duha, v: BO 20 (1996), 77-82.

Poklicani k svetosti, v: CSS 30 (1996), 45-50.

Življenje nam je darovano, v: BO 20 (1996), 3-6.

H. U. von Balthasar, Abecednik za verujoče v negotovosti, v: Communio - Kristjanova obzorja 11 (1996), št. 43, 95-96.

J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, v: BV 56 (1996), 375-379.

Knjigi na pot, v: J. Moltmann, Kaj nam Kristus pomeni danes?, MD, Celje 1996, 5-7.

Škulj Edo, višji znanstveni sodelavec

1. Monografije:

Slovenski protestantski napevi, Ljubljana 1996, 87 + 127 str. (z: I. Florjanc).

Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto B, Stolni župnijski urad, Ljubljana 1996, 402 str.

2. Znanstvene razprave:

Life and Work Iacobus Gallus, v: Slovenská hudba 22 (1996), 396-405.

Premrlove orgelske skladbe, v: Premrlov zbornik, Družina, Ljubljana 1996, 67-98.

Andrej Karlin in cerkvena glasba, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 13-25.

Osterčeva pisma Juanu C. Pazu, v: Muzikološki zbornik 32 (1996), 131-142.

Orgle v frančiškanski cerkvi sv. Lenarta, v: Dolenjski zbornik, Novo mesto 1996, 191-213.

Orgle v kapiteljski cerkvi sv. Nikolaja, v: Dolenjski zbornik, Novo mesto 1996, 159-181.

Slovenska cerkvena glasba med vojnama, v: Glasba med obema vojnama in Slavko Osterc, Ljubljana 1996, 369-376.

3. Strokovni članki:

Nove orgle v Ivančni Gorici, v: Zbornik občin Grosuplje, Ivančna Gorica, Dobropolje 19 (1996), 175-177.

Priložnostna raba Gallusovega madrigala, v: Naši zbori 48 (1996), 10-11.

Orgle na območju občine Dobropolje, v: Dobropoljsko-struški zbornik 1996, 326-339.

Premrlova glasbena bibliografija, v: Premrlov zbornik, Družina, Ljubljana 1996, 229-272.

Bibliografija profesorjev TF v letu 1995, v: BV 56 (1996), 235-244.

Stane Malič: Maše za mešani zbor in orgle, v: CG 89 (1996), 63-64.

Dolenc Bogdan, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Papeštvo nekoč in danes (V službi svobode, edinosti in vere), v: BV 56 (1996), 423-438.

3. Strokovni članki:

Papež je obiskal deželo reformacije (Ekumenski poudarki in pomen pastoralnega obiska v Nemčiji), v: V edinosti, Ljubljana - Maribor 1996, 33-42.

Svetniki - božji žarki v prizmi človeške zgodovine, v: CSS 30 (1996), 41-44.

Škofovska zbornost kot izraz občestvenosti Cerkve, v: Dom in svet 9 (1996), 30-42.

Ob stoletnici smrti Luka Jerana, v: Loški razgledi 43 (1996), 199-204.

Gerjolj Stanko CM, docent

1. Monografije:
Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1996, 99 str. (s sodelavci).
2. Znanstvene razprave:
Fragen der Identität und Werterziehung in der postkommunistischen Gesellschaft, v: *Bedingung der Welt*, Kaposvár 1996, 506-516.
3. Strokovni članki:
Vprašanje identitete in vrednostne vzgoje v postkomunistični družbi, v: *Vzgoja in njen čas*, Družina, Ljubljana 1996, 24-40.

Mlinar Anton, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Slovenia, etica personalista, v: *Rivista di teologia morale* 28 (1996), 167-175.
3. Strokovni članki:

Peklaj Marijan, docent

1. Monografije:
Sveto pismo stare in nove zaveze (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1952 str. (s sodelavci).
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:
Slovenci in Sveto pismo, v: *V edinosti*, Ljubljana - Maribor 1996, 70-79.

Rojnik Ivan, docent

1. Monografije:
Osnovna homiletika (Priročnik za študente teologije), Slomškova založba, Maribor 1996, 134 str.
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:

Škafar Vinko OFMCap, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Karlinove birme in vizitacije, v: *Karlinov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1996, 197-207.
Oris pastoralnega dela škofa Tomažiča, v: *Škof Ivan Jožef Tomažič*, Maribor 1996, 19-53.
3. Strokovni članki:
Po sledovih pastoralne patologije, v: *CSS* 30 (1996), 213-216.

Ekumenske poteze papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji, v: V edinosti - Ekumenski zbornik, Maribor 1996, 7-10.

Dialoški in ekumenski škof Lovrenc Bellomi, v: V edinosti - Ekumenski zbornik, Maribor 1996, 14-19.

Štuhec Ivan, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Dileme o Katoliški akciji v času Karlinovega škofovanja, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 227-238.

Katoliška Cerkev v drugačni Sloveniji, v: Slovenija v novi Evropi, MD, Celje 1996, 293-315.

3. Strokovni članki:

Država smo mi! (Država in Cerkev), v: CSS 30 (1996), 153.

Izkušnja, ki bi jo veljalo zavestno negovati (Pogovor z dr. Ivanom Štuhecem), v: Tretji dan 25 (1996), št. 5/6, 30-33.

Ko očetje odpovedo, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 144-169.

Od slušatelja in organizatorja do predavatelja, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 62-65.

Turnšek Marjan, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Karlin - začetnik postopka za Slomškovo beatifikacijo, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 185-195.

3. Strokovni članki:

Boj za obstanek ali dati življenje iz ljubezni, v: BO 20 (1996), 7-10.

Kako, zakaj in čemu blaženi in svetniki?, v: CSS 30 (1996), 65-69.

Oris koncilske in pokoncilске teološke misli o krstu, v: Krstna kateheza - temelj vere, Slovenski katehetski svet, Ljubljana 1996, 43-66.

Slomškova pot do svetosti, v: Škof Anton Martin Slomšek (1800-1862), Slomškova založba, Maribor 1996, 134-144.

Kratek pogled v knjigo življenja Antona Martina Slomška, v: A. M. Slomšek, *Življenja modrost*, MD, Celje 1996, 72-95.

Povzetek: Edo Škulj, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996

Bibliografija prinaša seznam vseh prispevkov, ki so jih objavili redni in izredni profesorji ter docenti Teološke fakultete UL v letu 1996 oziroma so izšli s to letnico. Ti prispevki so razvrščeni v tri skupine: 1. monografije (samostojne knjige), 2. znanstvene razprave (razprave v znanstvenih revijah) in 3. strokovni

članki (članki v strokovnih revijah). Seznam ne upošteva objav v dnevnem in tedenskem časopisju.

Summary: Edo Škulj, Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1996

The bibliography brings a list of all contributions that were published by full professors, associate and assistant professors of the Faculty of Theology in the year 1996 or bearing that date. These publications are divided into three groups: 1. monographs (books), 2. scientific treatises (articles in scientific periodicals), and 3. specialist articles (articles in specialist journals). The list does not consider publications in daily and weekly papers.

A. Koval' - I. Jurkovič, *Latinsko-Ruski slovar terminov i vyraženiij Kodeksa kanoničeskogo prava (Vocabularium latinum et rassicum verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici)*, **Istina i žizn'**, Moskva 1995, str. 283.

Slovarju je dal imprimatur škof Tadej Kondrusiewicz, apostolski upravitelj katoličanov latinskega obreda Evropske Rusije, dne 8. decembra 1995, »na praznik Brezmadežnega spočetja Blažene Device Marije in ob 30. obletnici sklepa Drugega vatičanskega cerkvenega zbora«. Tukaj gre prav gotovo za zelo značilni omembi. Pred 30 leti bi bila v Moskvi že podobna zamisel v kali zadušena.

Mons. Ivan Jurkovič je na samem začetku svoje službe na apostolski nunciatuuri v Moskvi z občudovanjem vredno bistrino videl potrebo po takšnem slovarju. Prvotni cilj je bil dati bistven prispevek za pravilno upravo katoličanov rimskega obreda, ki živijo na rusko govorečem ozemlju. Poseben cilj pa je bil sestaviti osnovni študijski priročnik za vse tiste, ki študirajo cerkveno pravo na istem ozemlju (prim. *Predgovor*). Poleg tega so hoteli sestaviti *prolegomena* za prihodnji prevod Zakonika cerkvenega prava v ruščino z zavestjo, da se bodo morali številni novi strokovni izrazi najprej uveljaviti v pravni praksi (prim. *De indole vocabularii*, 12). Vsekakor pa menim in že lahko rečem, da pobuda zapolni eno tistih vrzeli, ki si je ogromna in čudovita ruska kultura nikakor ne more dopuščati. Pričujoči latinsko-ruski slovar pa tudi predstavlja pomemben prispevek k ruski kulturi, dragocen predvsem zato, ker prihaja v posebnem zgodovinskem trenutku, ko pristna ruska kultura vstaja iz pepela antikulture, ki je tako žalostno zazna-

movala zgodovino - pa ne le rusko - našega stoletja.

Latinsko-ruski slovar strokovnih izrazov cerkvenega prava do sedaj ni obstajal. Ko me je pred nekaj leti mons. Ivan Jurkovič prijazno vprašal, kje bi lahko začel, sem ga lahko opozoril le na prevod v ruski jezik *pro manuscripto*, z dne 16. maja 1958, motuproprij *Crebrae allatae sunt*, ki ga je papež objavil 22. februarja 1949, in na skromen snopič na 128 straneh z naslovom *Kratkij latinsko-russkij bogoslovskij slovar*, ki ga je sestavil p. Stanislav Tyškievič D. J., objavljen v New Yorku (Russian Center, Fordham University) leta 1954. Resnično je bilo zelo malo. Začeti je bilo treba z iskanjem strokovnih izrazov, ki so jih uporabljali ruski kanonisti ob koncu prejšnjega in na začetku tega stoletja, ko je bilo rusko cerkveno pravo na vrhuncu. Takrat je dejansko rusko cerkveno pravo doseglo raven drugih evropskih narodov, z imeni kot so Beneševič, Pavlov, Suvorov, Gorčakov, Berdnikov in drugi. Med temi avtorji je mons. Ivan Jurkovič, kot mi je sam pisal, našel »dobro oporo« v priročniku za cerkveno pravo N. S. Suvorova, ki je doživel štiri izdaje (zadnja je iz leta 1912: *Učbenik cerkovnago prava*, izdal A. A. Karcev, Moskva). Toda to vsekakor ni moglo zadostovati. V slovar je bilo potrebno vnesti različne moderne strokovne izraze, ki jih je *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 izvzel iz dokumentov Drugega vatičanskega cerkvenega zbora, ali pa jih ustvariti *ex novo*, na osnovi istega koncila (kot primer navajamo oddelek *Ustanove posvečenega življenja*).

Prof. Andrej Koval' z Univerze za humanistične študije v Moskvi, ki je soavtor knjige - to ime mons. Ivan

Jurkovič postavi pred svojega - ima med drugim tudi to zaslugo, da je skrbel ne le za sestavo knjige v najmanjših podrobnostih, ampak je vodil natančno raziskavo v ruski semantiki, da bi našel kolikor je mogoče ustrezne in natančne izraze za latinske strokovne izraze, ki se nahajajo v slovarju. Z veseljem tudi ugotavljamo, da je v zahvali avtorjem posebej omenjen Aleks Striček D. J. za njegov natančen pregled celotnega rokopisa in za njegove številne opombe, ki so ocenjene kot *magni pretii*. Sodelovanje Aleksa Stričeka D. J. da knjigi veliko veljavo, ker je ta avtor priznan veliki poznavalec ruščine in slovanskih jezikov, hkrati pa natančen znanstvenik.

Za boljše poznavanje narave slovarja je potrebno pozorno prebrati uvodne strani (9-12). Slovar prinaša skoraj vse izraze, ki se nahajajo v *Zakoniku cerkvenega prava*, in temelji ob dolžnem pooblastilu (prim. *Ad lectorem*, 7) popolnoma na *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, ki ga je sestavil Xaverius Ochoa (ed. secunda et completa, Città del Vaticano 1984). Vendar pa avtorja pri navajanju posameznih zakonov *Zakonika* ne uporabljata sistema X. Ochoe, ki namreč preprosto našteje zakone in doda nekaj značilnih besed, v okviru katerih se nahajajo posamezni izrazi. Seveda takšno navajanje je le približno in ga je treba tako ali tako vsakokrat preveriti. Z natančnimi kriteriji (prim. str. 19) avtorja navedeta skupaj zakone, ki se nanašajo na različne ruske izraze, ki jih zahteva kontekst, v katerem se nahaja vedno isti latinski izraz. Če je to bilo nujno, to vsekakor pomeni, da sta si avtorja zastavila in izpeljala težko nalogo. Kot vse kaže, sta jo izvedla sijajno.

Prijetno tudi presenetli obogatitev, ki sta jo avtorja dala v ruskem prevodu raznim pravnim izrazom, pravnim aksiomom, ki se najčešče uporabljajo, tudi tako, da navedeta, čeprav ne vedno, njihove vire (prim. str. 13-14). Če se omejim le na prve izraze slovarja (str. 15), je izrazu *Abrogo* po posebnem znaku dodan ruski prevod pravnega izraza *cuius est condere legem, eius est abrogare*, in izrazu *Absolvo* je dodan prevod aksioma *actore non probante, reus absolvitur*. Dva vira obeh izrazov, ki se nahajata v Justinianovem Zakoniku, in sta tudi navedena, sta pravilno navedena s predhodno kratico *sec* (= *secundum*). In dejansko se oba izraza, kot je znano, ne nahajata *ad litteram*, ampak *quoad substantiam*, v besedilih, o katerih teče beseda.

Zelo dragocena je tudi skrb naznačiti naglase, kot je to primer v bogoslužnih besedilih, tako ruskih kot latinskih, ki imajo več kot dva zloga in v nekaterih zelo določenih primerih dolge samoglasnike (prim. str. 11).

Avtorja se zavedata, da slovar *indiget comprobatione*, potrebuje potrditev (str. 12) v daljši praktični rabi. O strokovnih izrazih v ruščini lahko dajo svoje mnenje le pravi strokovnjaki. Sam bi lahko postavil le kakšno vprašanje, kot na primer zakaj se na str. 15 ruska beseda *vykidiš* ne uporablja za izraz *fetus abortivus*?

Glede možnih *errata*, napak, avtorja prosita za razumevanje (str. 8). Napake se bodo pokazale z rabo slovarja. Vsekakor pa z veseljem ugotavljam, da do sedaj prebrane strani dajo upati, da je napak malo.

Ivan Žužek

M. Kovač, *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa. Ricerca teologico-canonica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 364 str.

Ob koncu junija 1996 je izdajatelj-ska hiša papeške univerze Gregoriana v Rimu v pravni zbirki, ki je namenjena boljšim doktorskim disertacijam, v celoti izdala doktorsko delo mlade slovenske pravnice Mirjam Kovač. V uvodu avtorica poudari, da si je pri teološko-pravnem raziskovanju redovne pokorščine zastavila temeljno vprašanje: ali obstaja razvoj v pojmovanju redovne pokorščine, njene vsebine in njenega obzorja oziroma ali je mogoče na pokorščino gledati dinamično. Evangeljski svet pokorščine je neločljivo povezan z evangeljskim svetom devištva in uboštva. Po besedah Tomaža Akvinskega pa zavzema zaobljuba pokorščine med njimi prvo mesto. »Oboedientia est precipuum inter tria vota religionis« (S. th., II-II, q. 186, a. 8). V teološkem pravnem raziskovanju »dinamičnega pojmovanja redovne zaobljube pokorščine« in v njenih sicer različnih, a med seboj neločljivo povezanih dimenzijah (teološka, kristološka, ekleziološka, antropološka), se avtorica opira predvsem na dokumente cerkvenega učiteljstva, kar daje vsebini knjige še posebno resnost in vrednost, ne da bi pri tem spregledala pomembne prispevke priznanih teologov in kanonistov; njihova dela navaja kar na 32 straneh v različnih jezikih in iz različnih delov sveta.

Dinamičnosti pogleda na razvoj redovne zaobljube pokorščine se M. Kovač loteva s treh vidikov. Z vidika subjekta: redovni ustanovitelji, kot tudi drugi teologi in pravniki zaobljube redovne pokorščine niso vedno enako

pojmovali, čeprav je v svojih konstitutivnih elementih bila za vse ista. Ta v svojih značilnih dimenzijah vedno nastopa v skladu z značilnostmi časa in življenja Cerkev. Pri redovni pokorščini je mogoče zaznati razvoj od nekoč vse preveč pravno pojmovane pokorščine do »posvečene pokorščine«, ki pa odpira pot k »sinovski pokorščini«, tako značilni za Jezusov odnos do nebeškega Očeta. Pri vseh treh vidikih pa avtorica upošteva tudi izsledke, ki jih na tem področju prinaša posinodalna apostolska spodbuda papeža Janeza Pavla II. *Posvečeno življenje*, kar daje knjigi še posebno aktualnost in vrednost. Vsebinsko je knjiga razdeljena na šest poglavij.

Prvo poglavje prikaže značilno pojmovanje pokorščine štirih najbolj poznanih in vplivnih redovnih ustanoviteljev: sv. Bazilija (329-379), očeta vzhodnega meništvaja; sv. Benedikta (480-547), očeta zahodnega redovništva; sv. Frančiška Asiškega (1181-1226) in ustanovitelja jezuitov sv. Ignacija Lojolskega (1491-1556). Čeprav vsi štirje karizmatiki poudarjajo zahtevo po radikalnosti pokorščine v hoji za Kristusom, pa ima ta radikalnost pri vsakem svoje značilnosti. Pri sv. Baziliju je bistvo pokorščine v odpovedi lastni volji. Ta odpoved je potrebna, da bi menih lažje odkril Božjo voljo in jo tudi na najpopolnejši način izpolnil. Izpolnjevati Božjo voljo je mogoče samo iz ljubezni do Boga, ki pomeni najgloblji in zadnji smisel redovne zaobljube pokorščine. Sv. Benedikt poudarja predvsem kristološki vidik pokorščine. Kot je človeka nepokorščina oddaljila od Boga, tako se je človek po pokorščini Kristusa spet vrnil k Očetu. Življenje meniha v redovni skupnosti in podreditev njegove volje predstojniku kot Kristusovemu

vikarju je najboljša šola v tem, kako se človek lahko ponovno vrača k Bogu. Sv. Frančišek se s pokorščino odpre Cerkvi in preko pokorščine popolnoma naveže na Cerkev. Njegova pokorščina je utemeljena v ljubezni do Kristusa in Cerkve. Zato ima izrazito ekleziološko razsežnost; je »katoliška« pokorščina, kar pomeni, da jo je mogoče pristno živeti samo v Cerkvi in za Cerkev. Je tudi prvi ustanovitelj nekega reda, ki obljublja pokorščino neposredno rimskemu papežu. Njegova pokorščina pa kaže tudi še druge značilnosti: je pokorščina do bratske skupnosti, do ljudi, do stvarstva. S pokorščino bratje niso vezani na določen kraj, temveč na določenega predstojnika. Frančiškova pokorščina ima izrazit »hierarhično-osebnostni značaj« (str. 31). Pokorščina sv. Ignacija Lojolskega je apostolska. Obljuba pokorščine papežu je zagotovilo učinkovitosti apostolskega poslanstva in edinstvi ustanove kot take. Za pokorščino ni dovolj samo zunanje izpolnjevanje predstojnikovih odločitev, temveč je potrebna tudi pokorščina volje in razuma, ki pomeni za Ignacija najvišjo stopnjo pokorščine. Ignacijeva pokorščina ni v prvi vrsti asketične narave, temveč apostolske: dati se popolnoma na razpolago Cerkvi za njeno učinkovito odrešenjsko poslanstvo.

Drugo poglavje je namenjeno zgodovini nastajanja in dozorevanja besedila o redovni pokorščini v dveh dokumentih Drugega vatikanskega cerkvenega zbora: v dogmatični konstituciji o Cerkvi *Lumen gentium* in v odloku o prenovi redovniškega življenja *Perfectae caritatis*. Oba dokumenta sta temeljnega pomena za razumevanje evangeljskega sveta in redovne zaobljube pokorščine. Dogmatična konstitucija poudarja kristološko, eklezio-

loško in apostolsko dimenzijo pokorščine in dokončno pojasni razliko med zapovedjo in evangeljskim svetom pokorščine (str. 53). Zanimivo je, da konstitucija, ko trdi, kako evangeljski sveti krščanskega človeka upodobijo po načinu Kristusovega deviškega in ubožnega življenja (prim. C 46), ne omenja tudi pokorščine. Komisija za verski nauk je pojasnila, da »obedientia non facit genus vitae speciale«, s čimer pa se M. Kovač ne strinja (str. 53). Odlok *Perfectae caritatis*, ki je šel skozi dolgo in mučno proceduro na koncilu, govori predvsem o teoloških vidikih pokorščine, ne da bi pozabil poudariti nekatere prvine, ki omilijo njeno preveč strogo pojmovanje: sodgovornost, zrelost in dostojanstvo človeške osebe, svobodo itd. Redovna pokorščina je določena od redovnih konstitucij in pravil; ne sme biti samo zunanja, temveč mora postati tudi notranje dejanje volje redovne osebe, ki svojo voljo podredi predstojnikovi zaradi Boga in v veri. Taka pokorščina vodi k svobodi Božjih otrok in k resnični človeški zrelosti.

Tudi v tretjem poglavju se avtorica omenjene knjige vrača k Drugemu vatikanskemu cerkvenemu zboru in v luči njegovega nauka pojasnjuje vprašanje, ki je bilo dolgo prisotno med koncilskimi očeti, namreč, ali je pokorščina evangeljski svet ali zapoved. Pri tem omenja tudi poseg mariborskega škofa M. Držečnika, ki je bil mnenja, da »ni lahko dokazati nadnaravnih izvor zaobljube pokorščine, kot je to mogoče trditi za ubožstvo in devištvo« (str. 98). Koncil s svojo teologijo o pokorščini ne gleda v njej najprej duhovnikove odpovedi ali žrtve lastne volje, temveč poudari pomen in lepoto odkritja Božje volje in redovnikovo pritrnitev tej volji v vsem. Kon-

cilski nauk o pokorščini vedno znova poudarja, da je temelj redovne pokorščine Kristusova pokorščina do nebeskega Očeta. Pokorščina Kristusu pa je mogoča samo v Cerkvi in preko Cerkve. Koncil je izpostavil eklesiološki vidik redovne pokorščine in v njej nakazal nekatere antropološke elemente: dostojanstvo, svobodo, dialog, odgovorno in aktivno pokorščino.

Četrto poglavje obravnava redovno pokorščino v obdobju po koncilu do izdaje novega Zakonika cerkvenega prava leta 1983. To obdobje je zelo dejavno na področju življenja redovnih ustanov. Kongregacija objavi dva pomembna dokumenta: *Renovationis causam* (1969), namenjenega predvsem vzgojnim vidikom v redovnem življenju, in *Mutuae relationes* (1978), ki ureja odnose med škofi in redovniki v Cerkvi. K tema dokumentoma je potrebno dodati še apostolsko spodbudo o obnovi redovnega življenja Pavla VI. *Evangelica testificatio* (1971) in nekatere govore sedanjega papeža Janeza Pavla II. Vsi ti dokumenti izhajajo iz koncilskega nauka o pokorščini, vendar pa niso samo ponovitve le-tega. Zaznati je mogoče nekatere nove poudarke: npr. pedagoškega in mariološkega, predvsem pa je za to obdobje značilno poglobljanje koncilskega nauka o pokorščini. V ospredje stopa njena antropološka razsežnost, ki preko kristološke najde svoj zadnji temelj v teološki razsežnosti.

Celotno peto poglavje je namenjeno redovni pokorščini v *Zakoniku cerkvenega prava* iz leta 1983. Redovna pokorščina je v odnosu do avtoritete oziroma do redovne oblasti, ki je v bistvu deleženje pri tisti splošni oblasti, ki jo je Kristus zaupal svoji Cerkvi. Zakonik na petih mestih govori o redovni pokorščini, seveda z vidika

pravne terminologije. Redovno pokorščino prišteva k evangeljskim svetom, ki vernika na poseben način povežejo s Cerkvijo in njeno skrivnostjo (kan. 573); evangeljski svet pokorščine je treba sprejeti v »duhu vere in ljubezni« (kan. 601). Obljuba pokorščine preide v krepost, če se zunanjemu izpolnjevanju pridruži še notranji pristanek. Kan. 618 govori o predstojnikovem izvajanju oblasti v odnosu do pokorščine. Predstojniku, ki mora izvrševati oblast v duhu služenja, dialoga, spoštovanja dostojanstva in svobode in biti tudi sam pokoren Božji volji, ostane »trdna oblast odločati in ukazovati, kaj je treba storiti.« Pristna pokorščina omogoča življenje skupnosti, nepokorščina pa bratsko skupnost v hoji za Kristusom razbija in onemogoča učinkovito delovanje. Trdovratna nepokorščina v pomembnih stvareh je lahko razlog za odslovitve člana iz redovne skupnosti (kan. 696). Zanimivo je, da Zakonik redovno obljubo pokorščine neločljivo povezuje z njeno eklesiološko razsežnostjo ter z zunanjim in notranjim pristankom volje.

Zadnje ali šesto poglavje je posvečeno redovni pokorščini v obdobju po izidu *Zakonika cerkvenega prava*. Že takoj naslednje leto je papež Janez Pavel II. izdal apostolsko spodbudo *Redemptionis donum* (1984), ki je neke vrste uradni komentar k redovni pokorščini v Zakoniku z močnim poudarkom na njeni odrešenjski in kozmični razsežnosti (str. 221-225). V papeških govorih o redovni pokorščini izstopajo predvsem ljubezenski, razpoloženski in zrelostni vidiki pokorščine, ki imajo svoje temelje v Kristusovi »sinovski« (obedienca filiale) pokorščini Očetovi volji. Nekateri dokumenti rimske kongregacije, npr. *Potis-*

simum institutioni (1990) in *Congregavit nos* (1994), želijo nuditi pristno razlago nekaterih pravnih poudarkov in določb o redovni pokorščini in nakazujejo tudi načine, kako jih uresničevati. Redovna pokorščina je posnemanje Kristusa in soudeležanje pri njegovem odrešenjskem poslanstvu. Dokumenti poudarjajo tudi potrebo po vzgojnem procesu redovnikov za življenje v pokorščini (str. 234-237).

Posinodalna spodbuda *Vita consecrata* (1996) poglobi koncilski nauk o pokorščini in izpostavi nekatere nove, sveže in izvirne poglede, ki jih ne najdemo v prejšnjih dokumentih (str. 256). Kristološko-trinitarni poudarki (*Confessio Trinitatis*) so po mnenju M. Kovač posebnost in novost v pojmovanju redovne pokorščine (str. 257), čeprav ne gre prezreti tudi antropoloških v drugem (*Signum fraternitatis*) in tretjem (*Servitium caritatis*) delu posinodalne spodbude. Pokorščina in svoboda sta dva vidika istega odnosa v ljubezni do Boga, zato med njima ni nasprotja. Pokorščina Bogu posvečenih oseb izraža Kristusovo sinovsko pokorščino do Očeta v ljubezni in v edinosti s Svetim Duhom.

Knjiga je prišla nedvomno o pravem času - po objavi apostolske spodbude *Posvečeno življenje* - in je vsekakor pomemben prispevek k razčiščenju nekaterih teoloških in pravnih pogledov na redovno zaobljubo pokorščine. Ta se zaradi napačnega pojmovanja človekove svobode in dostojanstva in zaradi zgrešenega izvajanja predstojnikove oblasti v praksi večkrat srečuje z velikimi težavami. Zgodovina ve povedati, da je krizi avtoritete vedno sledila kriza pokorščine. Zato omenjena knjiga verjetno ni namenjena samo tistim, ki bi radi poglobili svoje vedenje o zaobljubi redovne

pokorščine in si razčistili nekatere nejasnosti na tem področju, temveč, in morda še bolj, tistim, ki v Božjem imenu ukazujejo, kaj je treba storiti« (R 4). »Magna quidem paupertas, sed maior integritas bonum est, oboedientia maximum, si custodiat illaesa« (Extr. Jo., XXII, tit. 12, *De verborum sign.* c. 1).

Viktor Papež

V oceno je uredništvo BV sprejelo naslednje izdaje:

R. Paloš, *Incontri catechistici internazionali*, Tappe significative del movimento catechistico internazionale del XX secolo, Roma 1997, 159 str.

S. Sirovec, *Sveti Ivan Krstitelj*, Zagreb 1997, 304 str.

E. W. Volonté (ur.), *La famiglia alle soglie del III millennio*, Atti del Congresso europeo, Lugano 1997, 243 str.

G. Borgonovo (ur.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Lugano 1996, 304 str.

E. Dassmann, *Kirchengeschichte III/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, Stuttgart (Kohlhammer) 1996, 224 str.*

Skupina sodelavcev nemške založbe W. Kohlhammer (G. Bitter, E. Dassmann, H. Merklein, H. Vorgrimler in E. Zenger) je zamislila zbirko 25 naslovov. Poimenovali so jih teološki učbeniki, za vsa področja katoliške teologije, s katero bi ustregli študentom visokih šol, a tudi drugim, ki bi se za ta področja zanimali sami ali želeli razširiti svojo izobrazbo. Didaktično zanimiva oblika posredovanja vsebin želi podati temeljne informacije o posameznih teoloških vprašanih konec 20. stoletja ter hkrati prispevati k posredovanju krščanskega izročila v Cerkvi in v družbi. Po prvotnem načrtu je bilo cerkveni zgodovini določenih pet zvezkov, vendar so bili nekateri zaradi obsega snovi razdeljeni v več delov.

E. Dassmann je leta 1991 izdal prvi zvezek cerkvene zgodovine, namenjen obravnavanju razširitve, življenja in učenja zgodnjih krščanskih skupnosti. Številne recenzije so potrdile ugoden sprejem in dobro zasnovo. Drugi zvezek, objavljen v preteklem letu, obsega čas od Konstantina Velikega do pozne antike, to je od 4. do 6. stoletja, pri čemer so v prvem delu v ospredju cerkveno-politični dogodki, napetosti med Cerkvijo in državo ter odnosi Cerkve do drugih skupin takratne družbe; drugi del pa bo osredinjen na notranje cerkveno življenje, razvoj teologije in razcvet ljudske pobožnosti. Za temeljno načelo obravnavanja si je avtor postavil objektivno, na vire usmerjeno opisovanje dejstev in prepričanje, »da se mora pisanje cerkvene zgodovine kot teološke discipline zavzemati, da v zgodovinskem teku pokaže Božje od-

rešenjsko delovanje, ki ga človeško delovanje znotraj ali zunaj Cerkve na različne načine lahko pospešuje ali ovira« (str. 9).

Uvodnemu delu pričujočega zvezka, v katerem je zemljevid upravne razdelitve rimskega cesarstva po Dioklecijanu, časovna razpredelnica in splošna literatura (posebna literatura se nahaja na začetku vsakega vsebinskega sklopa), sledijo tri vsebinska področja: Konstantinova doba, razširjanje Cerkve po celotnem cesarstvu in zahodna Cerkev ter Bizanc; obravnava se zaključí s cesarjem Justinijanom. Cesar Konstantin, način vladanja, osebna vera, njegov odnos do Cerkve ter notranjecerkvenih problemov in druga vprašanja vsekakor predstavljajo velik izziv za vsako pisanje cerkvene zgodovine. Velike razlike v pristopih so se kazale vse od njegovega časa; zadosti velja spomniti na gledanje oz. politično teologijo 'očeta cerkvene zgodovine' Evzebija iz Cezareje, ki je cesarja postavil ob bok Logosu ter kot vrh oblasti v Cerkvi. Njegovo učenje in gledanje na vladarja je bilo odločilno za prihodnost vzhodnih cerkvenih skupnosti, manjši vpliv pa je Evzebijevo učenje imelo na Zahodu. Vsekakor je v tem času treba iskati začetke oddaljevanja med Rimom in Bizancem, ki je svojo potrditev doživelo sedem stoletij kasneje. Ne brez razloga avtor (ko ocenjuje Evzebijevo gledanje na Cerkev in njeno zgodovino za časa cesarja Konstantina) prvi del knjige zaključuje z vprašanjem: teologija cesarstva ali ideologija?

Strnjena predstavitev širšega zgodovinskega ozadja, od Konstantinovih sinov do Teodozija Velikega, postavlja v drugem delu temelje za obravnavo Cerkve na ozemlju cesarstva. To je bil čas boja za svobodo Cerkve, zlasti v

odnosu do arijansko usmerjenih vladarjev, okrepljenih misijonskih odprav ter raznovrstnih in občasno težkih srečevanj s poganskim svetom. Veliko energij cerkvenih struktur in posameznikov so zahtevale herezije, ki so se razcvetele v 4. stoletju. Slednjič je posebna pozornost namenjena odnosu Cerkve do judovstva, nekaterim teološkim piscem, ki so obravnavali to vprašanje ter državnim ukrepom proti judovskim skupnostim v času, ko je krščanstvo začelo dobivati ekskluzivni značaj. V ta kontekst je postavljena legendarna razprava med cerkvijo in sinagogo *Altercatio Ecclesiae et Synagoga*, ki so jo pripisovali Avguštinu in je zaradi njegovega imena imela velik ugled ves srednji vek.

Tudi zadnji del najprej obravnava širše politične, kulturne in gospodarske silnice, nato pa se posveti obravnavi svobode zahodne Cerkve in Bizancu. V ospredje postavi pomen preseljevanja ljudstev ter nastanek vrste germanskih držav. V istem času je začel dobivati trdnejšo podobo papeški primat ter razvejana cerkvena organizacija, katehere temelji so postale cerkvene province (na Zahodu) ter patriarhati (na Vzhodu). Dobi so vtisnili globok pečat s svojim ravnanjem in učenjem papeži Leon Véliki, Gelazij, Gregor Véliki, za daljše obdobje pa sta ravnanje vzhodnih cerkvenih skupnosti zaznamovala cesar Justinijan ter posebna oblika sožitja med državo in Cerkvijo, cezarpapizem, ki ga je cesar, v skladu z duhom časa in pomenom kultne in dogmatične enotnosti v državi, razumel kot obliko sodelovanja med svetno in duhovno močjo za dobro celotne države.

Problemski pristop k številnim odprtim vprašanjem, ki se vrstijo skozi vse strani knjige, kljub stalni želji, da bi bila knjiga berljiva tudi za začetnika v

cerkvenozgodovinskih pojavih, je dobra podlaga za nadaljnje študije in raziskave. Kot pripomoček za takšno delo so besedilu dodani daljši odlomki virov, ki bralcu, tudi zaradi kritične izbire in poudarjene želje po navajanju zanesljivih besedil, pomagajo pri dojetanju verodostojne podobe časa ter dajejo vtis objektivnosti. Posebno so pričevalne besede cerkvenih očetov, pri čemer seveda ni bilo mogoče posredovati celovitosti njihovega teološkega pomena. Kot pravi avtor v uvodu, cerkvenozgodovinske knjige ne morejo nadomestiti patrologije.

+++

Bogdan Kolar

B. Häring, *Es geht auch anders, Plädoyer für eine neue Umgangsform in der Kirche*, Herder, Freiburg 1993, ISBN 3-451-23235-9, 96 str.

Ko je bil Bernhard Häring decembra 1996 na obisku v Sloveniji, je med drugim pokazal, da mu ni vseeno, kaj se danes dogaja v Cerkvi. Njegove kritičnosti do dogajanj v Cerkvi ni mogoče pojasniti z znanim »protirimskim afektom« v Nemčiji, saj je Häring desetletja deloval v Rimu. Njegova kritičnost nima nič opraviti z nekakšnim afektom ali neobvladano. Neposredno tudi ne gre toliko za morebitno zamero zaradi nedokončanega procesa, ki se je na Kongregaciji za nauk vere proti njemu začel leta 1975 z dvomi o verodostojnosti učenja in z zahtevo o ponovni izjavi o lojalnosti z učenjem katoliške Cerkve in bil prekinjen leta 1979, čeprav skoraj ni knjige, ki jo je napisal po tem času, da se v njej ne bi dotaknil tudi tega nerešene, nesrečnega in za današnji čas malodane smešnega položaja. Bolj kot pojasnjevanje kritičnosti bi bilo treba upoštevati dejstvo, da gre za mnenje koncilskega teologa, ki vidi, kako počasi se udejanjajo najbolj pomembni koncilski sklepi oziroma da se sploh ne udejanjajo. Knjižica, ki jo želim na kratko predstaviti, je po letu 1988 ena od številnih Häringovih publikacij na to témo. Tega leta je nehal predavati na Akademiji Alfonsiana v Rimu in se umaknil v matični samostan v Garsu na Bavarskem. Od tedaj je precej dejaven na publicističnem področju. Prvo delo iz tega tematskega sklopa je *Brez izhoda? (Auswegslos? 1989)*, s katerim se je dotaknil praktične vrednosti ekumenizma na področju reševanja zakonskih problemov, tako imenovane oikonomije. S knjižico je dvig-

nil nemalo prahu, saj je stopil na prste pravnikov in kritiziral proceduralno »liturgijo«, v kateri Zahod pretirava. Istega leta je izšel njegov malo obširnejši obračun s Kongregacijo za nauk vere *Moje izkustvo s Cerkvijo (Meine Erfahrung mit der Kirche, 1989)*. To besedilo ali vsaj ideja zanj je verjetno že nekaj časa počivalo nekje v predalu, njegovo izdajo pa je sprožilo dogajanje novembra 1988, ko je bil v Rimu kongres ob 20-letnici okrožnice *Humanae vitae*. Nekateri od organizatorjev so menili, da je dozorel čas, da se to besedilo razglasi za nezmotno in »zadnjo« besedo s tega področja. Poleg tega so menili, da imajo papeža na svoji strani. Igra s položaji in avtoriteto je postala nesmiselna in zavažajoča. Tega leta je to pokazal zlasti ogorčen odgovor teologov širom po svetu, med katerimi je najbolj znana Kölnska izjava nemških teologov. Knjigo *Moje izkustvo s Cerkvijo* je Häring napisal tudi zato, ker mu na njegovo pismo iz januarja 1989, ki ga je pisal papežu v zvezi s Kölnsko izjavo, ni nihče odgovoril.

Knjižica *Tudi drugače gre (Es geht auch anders)* ni zelo oddaljena od snovi izpred let, saj jo je burno dogajanje na političnem, socialnem, gospodarskem in kulturnem področju samo nekoliko potisnilo v senco. S knjižico je uresničil eno svojih temeljnih obljub, ki jo je dal na koncilu ne le prijateljem s pravoslavne strani, ampak predvsem sebi. Če ne bi to zvenelo preveč enobarvno in teoretično, bi lahko rekli, da je knjižica posvečena ekumenizmu. Res, posvečena je ekumenizmu, najbolj notranjemu dogajanju v Cerkvi. Edinost Cerkve je njena živost.

V prvem delu govori o svojem namenu s to knjižo. Ekumenizem je zanj

pneumatološki kristocentrizem. Jezus ga uči spoznavati sebe in ljudi in uči ga, da jih ljubi. Ekumenizem je za Häringa praktičen, ali ga pa ni. Zato je o njem mogoče govoriti zlasti v zvezi z moralno teologijo. Takoj ko hočemo to izpeljati, pravi avtor, naletimo na nenavadno oviro, ki je skoraj v popolnem nasprotju s preteklostjo. Medtem ko je na nižjih ali na srednjih ravneh skupno delo in pripravljenost učiti se drug od drugega že skoraj samoumevno, je ekumenizem na najvišjih ravneh danes zbledel. Tako so zbledele tudi velike teme sodobnega sveta: nenasilje, pastoralna ločenih, populacijska problematika, odgovorno načrtovanje družine. *Katekizem katoliške Cerkve*, o tem komaj kaj govori. Vendar to ni celoten problem; Häring ugotavlja, da usiha pripravljenost na dialog znotraj Cerkve; ekumenizem je preveč »zunanjepolitičen«. V vprašanjih, ki dobesedno silijo k pogovoru in niso rešljiva z nobeno zapriseženo zvestobo, se sedanji nosilci oblasti v Cerkvi zatekajo k disciplinskim prijemom in k izjavam o lojalnosti. To je po Häringovem mnenju v grobem nasprotju z obljubo, ki jo je dal Drugi vatikanski koncil sebi in drugim. Häring kritizira moralno teologijo »rimskega tipa«, o kateri pravi, da je proizvod pretiravanja in sklicevanj na zahteve Vatikana. V tem je, tako Häring, Cerkev dedič Prvega vatikanskega koncila, položaja, ki ga zaradi političnih okoliščin Cerkev ni mogla nikoli docela predelati.

Kako in kje to Häring vidi? Drugo poglavje govori o cerkvenih skušnjavah. Jezus je v svojih skušnjavah razkrinkal zlo. Kaj pa se dogaja v Cerkvi danes? Häring meni, da je skušnjava vseh skušnjav danes predvsem v tem, da se religija/vera pojmuje kot potrošni artikel. To ni več skušnjava, ampak

zloraba religije. Religija se tako vsiljuje kot »močna« in postaja neke vrste prikrito sredstvo moči. Če to v katoliški Cerkvi ni tako razločno vidno, pa je to dogajanje mogoče videti pri sektah in zlasti v islamu. Häring pravi, da Cerkev nikakor ni imuna pred temi skušnjavami in da so nekatera znamenja zaskrbljujoča. V očiščenju templja (prim. Mt 21) vidi Häring ključ do razkrinkanja zla, zlasti ko zlo za svojo laž uporabi religijo. Ta dogodek pojasnjuje mnoge druge dogodke, kjer je Jezus, ki je bil sam skušan in je poznal logiko izsiljevanja, kritiziral pokvarjenost voditeljev, ki so zlorabljali vero, tako da so za svojo oblast gojili idejo o izvolitvi. Tudi danes se dogaja čiščenje templja, vprašanje pa je, kako to razumemo. Cerkev bi morala biti zakrament zdravljenja zaslepljujočega zlorabljanja religije in religioznih čustev, ki uničujejo podobo Božjega služabnika, človeka in Boga. Da bi to podkrepil, Häring pove, da se ob izvolitvi za papeža kandidatu bere Mt 16, kjer Peter kljub priznanju Kristusa za Gospoda v njem ne prepozna Božjega služabnika. Evangelij pravi, da je Peter malo kasneje Jezusa prijel za roko in ga peljal stran ter mu začel prigovarjati, da nima prav. Evangelist je pokazal na Petrovo skušnjava in skušnjave Cerkve skozi vsa stoletja. V ozadju evangeljskih pripovedi je mogoče razbrati ne samo zaroto voditeljev, ki so hoteli Jezusa onesposobiti zaradi »religioznih« razlogov, ampak tudi način, kako so hoteli to izpeljati: Jezusa so hoteli onesposobiti kot norca (obsedenca). Kako težko je verjeti Božjemu služabniku, ki v očeh ljudi velja za norca, ni pokazal nihče drug kot Peter. Peter je še tik pred Jezusovo obsodbo trdil, da Jezusa ne pozna (prim. Mt 26, 72.74). To njegovo izjavo

lahko (kot olajševalno okoliščino) razumemo dobesedno, zlasti če upoštevamo to, kar omenja Luka (prim. Lk 22,32). Tri Jezusove skušnjave govorijo o treh poljih nujnega spreobrnjenja. Čakajo na vsakega človeka posebej in na celotno Cerkev. Häring v analizi prve skušnjave izrečno imenuje organizacijo Opus Dei, za katero je vera dobičkonosna. To sicer ni splošna kritika organizacije, ni pa dvoma, da Häring o tej organizaciji nima dobrega mnenja. Druga skušnjava je, da kdo svojo vernost pojmuje (uporablja) kot lastno večvrednost in kot sakralizacijo svojih dobrih namenov. Sakralizacija namenov, ki običajno nastopa skupaj s skušnjavo večvrednosti, nekatere nosilce položajev pokvari, da svoj položaj dejansko zlorabijo. Tretja skušnjava, ki jo je treba premagati, je skušnjava verske moči. Vera je v svojem bistvu nemočna. Zato je uporaba vere kot moči že po definiciji zloraba. Ta sodi med najhujše oblike nesolidarnosti, zlaganosti in groženj pravi veri. Häring meni, da gre v Cerkvi za »uradno« zlorabo moči vere vsaj na Kitajskem in Češkem. Kako to premagati, se sprašuje Häring in pravi, da je Cerkev oziroma njeni osrednji organi, dolžna omogočiti dialog zlasti tedaj, ko prihaja do sumničenj, preprečevanja svobodnega izražanja mnenj in raziskav ter do nesmiselnega siljenja v ponovne in ponovne izjave o lojalnosti s Cerkvijo. Po Häringovem mnenju to vodi v centralizem, ki bo podoben inkviziciji; tako ima Cerkev danes »možnost«, da se izkaže še slabše, kot se je v Galilejevem času. To bi bil pogreb ekumenizma.

Tretji del je Häring naslovil: Da bi bili eno. To je najprej potrebno zato, da bi mogle priti na dan zlorabe in skušnjave, o katerih je pripovedoval

prej. Še bolj pa je to potrebno zaradi ekumenizma, ki ga zgrešeni poskusi restavracije lahko uničijo. Häring tukaj predlaga ponovno branje nekaterih koncilskih besedil in nekaterih konkretnih predlogov, zlasti evharistično občestvo in obrat k ekumenizmu. Ekumenizem ni kakšna katoliška posebnost, saj šele ta odloča o veseljnosti krščanstva sploh. Najbolj usodno vprašanje v Cerkvi je kolegialnost. Häring pravi, da je Cerkev v sedanjem pontifikatu v nevarnosti, da postane plen zvočne izolacije palače, v kateri odločajo o pravovernosti. Häring ugotavlja, da je evharistično občestvo brez pristne kolegialnosti brez možnosti, da zaživi. Kolegialnost med drugim pomeni tudi spremembo načina volitev papeža. Tudi drugače gre, pravi Häring, ko se spominja Janeza Pavla I. in njegovih triintrideset dni. To poglavje sklene pastirsko pismo Janeza XXIV. z datumom 1. 1. 2001. Häring preskoči sedANJI pontifikat, v katerem vidi med drugim tudi kronično pomanjkanje notranjega ekumenizma in upoštevanja vseh članov Cerkve. Če je bila prva želja papeža Janeza Pavla I., da se loti krize, v katero sta pripeljali okrožnica *Humanae vitae* in izjava *Persona humana* (1975), ni težko ugotoviti, da Häringa jezi dejstvo, da se v obdobju sedanjega pontifikata s tem nihče ne ukvarja. To svojo bolečino prenese v pastoralno pismo nekega prihodnjega papeža, imenovanega simbolno Janeza XXIV., ki bo imel pogum postati brat sestram in bratom. Niti besede o Janezu Pavlu II.

V epilogu spregovori Häring o človeški Cerkvi. Kdor Häringa pozna, se ne bo čudil, da je od »svete jeze« do oznanjevanja evangelija tako blizu, morda pa mu bo manj razumljivo, kako je mogoče, da avtorja razjeda tako

globoka jeza do »trenutnega« stanja v Cerkvi. Lahko bi rekli, da sanja evharistično Cerkev, ki se spominja Jezusovega učlovečenja in se zahvaljuje za njegovo življenje, smrt in vstajenje. V epilogu knjige avtor poudarja, da je tisti »drugače« v naslovu knjižice prav evharistija: spominjanje, priznavanje dejanskega položaja, poslušanje Božje besede, Božjega dihanja. Vprašati bi se morali, ali smo evharistično sposobni. Häring pravi, da smo, saj evharistija ozdravlja z nenasiljem. Brez evharističnega izkustva ni mogoče izkusiti odrešenosti. Z drugimi besedami: avtor obžaluje, da je izkušnja v današnjem načinu izpovedovanja vere tako zanemarjena, in se obenem veseli, da je prav izkušnja odrešenja in absolutne zaželenosti pot k oznanjevanju odrešenja.

Kljub pastoralnemu značaju razpravljanj je Häring tudi v tem delu vseskozi moralni teolog. Pozoren je na temeljni kriterij utemeljevanja norm, ki je oseba, njena sposobnost razlikovanja med dobrim in zlom ter poklicanost k spreobrnjenju. Treba je razkrinkati religijo, ki nas dela bolne. Tako bi dobila svoj prostor vera, ki ozdravlja, se veseli življenja in se lahko izrazi kot upanje in ljubezen. Knjižica je nenavadno kritična in vsebinsko zelo bogata. To, kar jo dela vredno branja, je zlasti avtorjev pogum, da pove to, kar misli. Häring o sebi rad pravi, da si je obljubil, da ne bo delal kariere. Ta knjiga je verjetno eden od dokazov za to.

Anton Mlinar

M. Simonetti (con la collaborazione di E. Prinzivalli), *Letteratura cristiana antica I-III, Piemme, Casale Monferrato 1996, 2933 str.*

Italijanska založba Piemme je v sklopu obhajanja svetega leta 2000 ponudila bogat izbor patrističnih besedil. Manlio Simonetti, profesor na rimski univerzi La Sapienza in na Patrističnem inštitutu Augustinianum, je v sodelovanju z Emanuelo Prinzivalli z Univerze v Perugia pripravil ta izbor, ki sega od samih začetkov krščanske literature pa tja do sedmega stoletja in zadnjih cerkvenih očetov, do Izidorja Seviljskega na Zahodu in Maksima Izpovedovalca na Vzhodu.

Vsak izmed treh delov ima najprej na okoli 40 straneh kratko predstavitev obdobja in avtorjev, ki so ga najbolj zaznamovali, potem pa sledijo izbrana besedila očetov, najprej grških in potem še latinskih. Na eni strani je besedilo v izvirniku, na drugi pa je prevod v italijanščino. Na žalost se pri prevodu pesniških besedil niso odločili za pesniški, ampak za prozni prevod, ki je resda lahko bližji originalu, ne posreduje pa poetičnosti izvirnika. Urednika sta lahko uporabila prevode iz že izdanih del, saj obstaja v italijanščini kar nekaj zbirk, ki že skoraj pol stoletja s patrističnimi prevodi bogatijo kulturno in versko okolje pri naših sosedih. Med njimi velja omeniti zbirke *Bibliotheca Patristica* iz Firenc, salezijansko *Corona patrum*, zbirko *Collana di testi patristici* pri založbi Città Nuova, korpuse Avgustinovih, Ambrozijevih in Gregorijevih del pri isti založbi, monografije pri torinski založbi UTET in še kaj bi se našlo. Tako se je na primer na seznamu prevajalcev za drugi del obravnavanega izbora znašlo kar 42 imen. Vsak

patristični avtor je nato posebej predstavljen tik pred svojimi besedili na eni ali dveh straneh, kjer je navedena tudi najosnovnejša literatura. Zelo pa je treba pohvaliti napotke za branje; ti pojasnjujejo neposredni kontekst, iz katerega je odlomek vzet, nakazujejo pa tudi okoliščine nastanka dela. Komentarji pod črto so omejeni na najnujnejše opazke.

Oglejmo si še na kratko vsebino posameznih delov. Prvi del obsega dobo od začetkov do 3. stoletja. Za *Didache* in apostolskimi očeti sta urednika uvrstila tudi izbor iz novozaveznih apokrifov (*Janezova dela*, *Dela Pavla in Tekle*, *Tomaževa dela*, *Jakobov protoevangelij*), ki jih upravičeno prištevamo v patristično obdobje. Izbor seveda ni mogel mimo *Pisma Diognetu*, ki mu sledi nekaj odlomkov iz del heretikov: gnostični komentar Janezovega evangelija izpod peresa Herakleona, Ptolemajevo *Pismo Flori* in montanistični oraklji. Po apologetih prideta na vrsto Irenej in Origen, ki sta seveda predstavljena najbolj obširno. Poleg njiju začetke grške krščanske teologije ilustrirata še Hipolit in Klemen Aleksandrijski. Latinci so v tej dobi še maloštevilni, zato so predstavljena le dela Minucija Feliksa, Tertulijana in Ciprijana ter nekaterih drugih manjših avtorjev.

Drugi del nosi podnaslov *Od Konstantinove dobe do krize antičnega sveta (četrtstoletje)*. Med Grki so prikazana dela Evzebija, Atanazija, Cirila Jeruzalemskega, treh Kapadočanov, Evagrija, Epifanija, Janeza Krizostoma in še nekaterih. Latinci so si že prislužili enakovredno polovico; omenimo le večje avtorje, Hilarija, Ambrozija, Rufina, Hieronima, Prudencija in Egerijo.

Tretji del prikazuje *Ločitev med Vzhodom in Zahodom (od 5. do 7. stoletja)*. Za Sinezijem, Cirilom Alek-

sandrijskim in Teodoretom so predstavljeni še Psevdo Dionizij Areopagit, pesnik Romanos - Melodes, Janez Klimaks in Maksim Izpovedovalec. Pri latinsko pišočih avtorjih, ki v tem delu prevladajo, pa je najodličnejši seveda Avguštín, ob njem pa so poleg drugih še Boetij, Kasiodor, Gregorij Veliki, Janez Kasijan in Gregorij iz Toursa.

Ob tej zbirki je založba izdala za borih 1000 lir še drobno knjižico z naslovom *La sapienza degli Antichi Padri*. Tam je na 98 straneh podobno, a krajše predstavljenih 20 avtorjev. Po eni strani je brošura namenjena za manj zahtevnega bralca, po drugi pa naj bi zbudila zanimanje za celotno delo, ki ga želi predstaviti in za katerega tudi ponuja poseben popust.

Edino, kar bi bilo mogoče očitati temu obsežnemu in temeljitemu delu, je, da bi lahko obširneje predstavilo obstoječe prevodne zbirke vseh italijanskih založb. Morda pa se bo komu izmed bralcev ob izbranem odlomku zbudila želja, da prebere ne le celotno pričujoče delo, ampak še kaj več. Očitno je tudi, da uredniku Janez Krizostom ni najbolj pri srcu, saj mu je namenil le 30 strani, medtem ko jih je komu drugemu naklonil kar petkrat več.

Gotovo smemo Italijanom zavidati to čudovito predstavitev očetov in si želeli, da po prevodu kakšnega patrološkega priročnika v slovenščino dobimo v svojem jeziku tudi podoben izbor besedil, pa četudi ne bo tako obsežen. Italijanska izdaja bi mu lahko služila za predlogo.

Miran Špelič OFM

H. Fisch, *Ist der Sozialstaat noch zu retten?* Herder, Freiburg 1996, 158 str. ISBN 3-451-26087-5.

Heinrich Fisch je sociolog in honorarni profesor za politične vede na Univerzi v Bonnu. S knjigo *Je socialno državo še mogoče rešiti?* je hotel na eni strani opozoriti na kritično točko davčne politike, na kateri sloni pojem socialne države in njenih izključujočih ekonomskih meril, na drugi strani pa je hotel povedati, kakšna bi bila oziroma je morebitna vloga religije oziroma Cerkve (Cerkva). Na osnovi dejstev, da je brezposelnost postala strukturalni problem in je ni več mogoče znižati (odpraviti jo je v nasprotju z miselnostjo tržnega gospodarstva), da so pokojnine vedno bolj negotove, da je revščina vedno bolj »sramotna« in skrita, da je socialna krivičnost postala neke vrste pravilo, da je na pohodu komolčarstvo, da je v nevarnosti moč države in da je sekira nastavljena na samo socialno tržno gospodarstvo, na katerega je Zahodna Evropa tako ponosna, se avtor vprašuje, kateri kamenček v čevlju bi prisilil k zaustavitvi začaranega kroga in načela davčnega sistema bistveno oslabil, saj na njihovem temelju poleg socialne države sloni tudi pojmovanje trga in socialne etike. Avtorjeva predpostavka je, da je kolaps te izrazito na ciljnih utemeljene etike (cilj posvečuje sredstva) ne samo mogoč, ampak skoraj »načrtovan«, in da je mogoče predvideti nekatere njegove pojavne oblike. S tem bi se sesul tudi najvažnejši člen evropskega pojmovanja socialne ekonomije, to je pravna oziroma socialna država. Možnost sesutja socialne države pa je po drugi strani Damoklejev meč nad mnogimi ustanovami in odgovornimi posamezniki, ki napo-

vedujejo konec socialne države, generator novih »elit« izredno bogatih in nedotakljivih ljudi in tako na neki način tudi opravičilo mnogih ukazanih in dvomljivih varčevalnih ukrepov, ki so pogosto spretni manipulativni posegi v socialno tkivo. Avtor je sicer »zapriseženi optimist« in ugotavlja: Kar je etično pravilno, je tudi ekonomsko opravičljivo. Toda kako do te nove (stare) zavesti?

Najpogosteje omenjeni avtorji so Musgrave, Buchanan, Habermas, Kossowski, Nell-Breuning in še nekateri drugi. Na izbor avtorjev je verjetno vplival njihov specifični pristop k socialni etiki, trgu in tržni miselnosti. Dobršna mera strahu (pesimizma) pred propadom (stagnacijo) ravni blagostanja je verjetno glavni »avtor« hipotez o korekturi sedanjega tržnega sistema in njihovega morebitnega preverjanja na doslej še ne imenovani civilizaciji. Zdi se, da so omenjeni avtorji, kot jih razume zagovornik katoliškega socialnega nauka in socialne države H. Fisch, zagovorniki bolj neposredne vloge države v socialni politiki. Ta vidik pomaga razumeti dejstvo, da so se v Združenih državah lotili reforme sistema zdravstvenega zavarovanja ter da se to kaže kot zahteva po večji vlogi socialne etike in religije. H. Fisch je na koncu knjige spregovoril tudi o tem, ali sta etika in religija lahko zadnja korekturna momenta oslABLJENE socialne države, v kakšnem smislu in predvsem, kakšen je njen medsebojni odnos.

Avtor se zaveda, da je na tem mestu mogoče govoriti zlasti o evropski izkušnji socialne države, ne pa o izkušnjah in civilizaciji zunaj Evrope, čeprav ni dvoma, da so nekatera pravila univerzalna. Dejstvo, da je odpo-

socialna država v Evropi pomeni nekaj drugega kot na Japonskem, kjer je pojem socialna država, kot ga poznamo v Evropi, relativno šibek pojem, ali v Maleziji, kjer socialne države praktično ni. Avtor hoče biti objektivni. Objektivnost razume kot kritičnost do pojavov brez obsojanja njihovih nosilcev. Avtor predvsem kritizira način, kako se uničuje socialna država in smisel za socialno etiko. Kritika je namenjena evropskemu tipu socialne države, kjer je država dajala recepte, ni pa pomagala ali omogočala misliti naprej, kaj naj »bolnik« počne po ozdravitvi. Problematična ni samo šibkost države, ampak njena vsebinska izpraznitev. To je bil povod za nove vzorce mišljenja, za multifunkcionalno znanost (znanost kot miselnost) in zlasti za ustvarjanje nove elite, ki (razumljivo) ni pripravljena plačevati pravičnih davkov. Z njo je namreč krog slabitve socialne države zaključen. Glede na to, kdaj je ta manjšina (nova elita) postala večina in kdaj so se njeni predlogi spremenili v zakonske osnutke, referendumski vprašanja itn., ta pa navsezadnje v zakonodajo, ki štiti ustanove proti človeku in ki zagovarja svoje lastno odklapanje, je mogoče tudi določiti časovni okvir, ki ga ima Fischeva knjiga pred seboj: zadnjih petindvajset let.

Vsebinsko je knjiga razdeljena na šest poglavij. Še pred tem v Uvodu (13-34) pojasni nekaj pojmov, ki bodo pomembni v celotnem delu: antropologijo, socialno-kulturne vidike sprememb, razmerje med državo in družbo, razmerje med družbo in ekonomijo ter med posameznikom in ekonomijo itn. Prvo poglavje (35-43) govori o slabitvi/odpovedi trgov. Trg je usodno povezan z davčno politiko, njenimi cilji in njenimi slabostmi. Davčna poli-

tika se kaže v cenah proizvodov. Davček je torej indirektna obramba cen (in trga), po drugi strani pa direktna obramba dobrin, ki se ne tržijo. Drugi del, gospodarjenje z dobrinami, ki nimajo tržne vrednosti oziroma se njihova cena ne določa na trgu, je danes v veliki nevarnosti. Med te »dobrene« sodi zlasti človek. Davčni sistemi se nagibajo k temu, da bi njihova direktna naloga v tem pogledu postala »indirektna« oziroma da bi se celotno področje privatiziralo. Kaj bi to lahko pomenilo za človeka-posameznika?

Drugo poglavje (45-60) govori o odpovedi/slabitvi države. Fisch meni, da je vzrok slabitve države trg. Odgovor na vprašanje, ali bi lahko država nadomestila nekatere slabosti trga, je prav tako tvegano, kot vprašanje, če bi šibkost države lahko nase prevzel trg. Očitno gre za refleksijo o davčnih sistemih. Davčni sistemi so znamenje demokratičnosti družbe. Ko je govor o razmerju med davki in demokracijo, je treba upoštevati tako najnižje možne cene izdelkov kakor tudi najvišje možne davke. Uskladitev teh dveh skrajnosti je skoraj nemogoča. Trgovcu nikakor ne gre v glavo, kako naj bi čim ceneje prodajal in plačeval najvišje možne davke. Kupcu prav tako ne gre v glavo, kako naj bi izdelke, ki bi brez udeležbe države bili bistveno cenejši, moral po načelu: Kar je v korist družbe, je v korist posamezniku, in obratno, kupovati dražje in tako še dodatno podpirati državo, ki je pa on v bistvu ne zanima. V središču je razlika med splošnim in posebnim. Fisch ugotavlja, da je slabitev/propad države ujet v njeno nemoč, da bi si naložila določeno moralno obveznost. Vsem analitikom je jasno, da je mogoče demokracijo ohraniti samo z določenim nravnim obnašanjem. Toda demokra-

cija nima nobenega vzvoda, da bi naložila obveznost delati dobro. To bi bil nesmisel oziroma bi pomenilo ukinitve etike. Če bi bilo dobro mogoče ukazati, potem etika ni več potrebna. Razumljivo je, da so predpisi z nravno vsebino lahko samo prepovedujoči. Edini vzvod za uveljavitev etike je odprta razprava. Habermas govori o »radikalni demokraciji«: o nekaterih manj jasnih vprašanjih je nujna nova razprava vseh članov družbe in njihovo soglasje glede izvedbe določene naloge. »Radikalna demokracija« je posledica sekularizirane družbe/države, njene politike in njenega prava. Moralni »kredit« iz prejšnjih časov so pošli. Ni še nove racionalnosti (dosedanji predpisi so se velikokrat zanašali na tradicionalno moralnost), novih komunikacijskih oblik, vrednostne lestvice, načina razpravljanja, odgovornosti vsakega posameznika za uresničevanje minimalnih nalog itn. Zato ima demokratska družba največ težav sama s seboj. Največji problem v njej predstavlja odpoved njenih vodilnih struktur. Šibko ali moralno nezanesljivo predstavništvo ljudstva/vodstvo države je najbolj zanesljiv način propada socialne države ter demokracije. Vendar Fisch razlikuje med tem, ali odpoveduje demokracija ali država. Usodnejše je, pravi, če bi odpovedala demokracija. Država je namreč na nekaterih področjih že odpovedala. Primer za to sta subvencijska politika in politična ekonomija. Avtor trdi, da ekonomija za demokracijo ni tako usodna kot svoboda oziroma sama pravila demokracije. Vendar odpoveduje tudi demokracija. Primer za to je redukcija demokracije na svobodo brez odgovornosti (v tranzicijskih državah); ta vodi v anarhijo. Redukcija svobode na pravila demokracije po-

meni novo obliko totalitarizma. Odgovoriti na ta vprašanja pomeni tudi dotakniti se občutljivega razmerja med demokracijo in vrednotami, ki so njena šibka točka. Ne gre samo za vrednote, ki jih demokracija zagovarja, ampak za vrednote, ki se jih demokratska ureditev tudi drži.

Odtod je samo korak do refleksije o vrednotah, ki so danes nedvomno v nevarnosti. O nevarnosti slabitve socialne države in tržnega gospodarstva govori naslov knjige in 3. poglavje (61-104). To neposredno še ne pomeni slabitve demokracije, ugotavlja Fisch, čeprav je demokracija povezana z opredelitvijo države kot pravne ustanove. Socialna država je nastala kot odgovor na pasti trga. Socialna država je znamenje protislovnosti trga oziroma težavnosti davčne politike, in ima tri cilje: ustanovitev najvišje možne socialne izravnave med sloji, postavitve in ohranjanje socialnega zavarovanja in zagotavljanje socialne pravičnosti. Avtor meni, da (prvič) socialno državo prepoznamo po »socialnem« tržnem gospodarstvu, in (drugič) da je demokratska ureditev najbolj kompetentna za izvedbo teh ciljev. Glede na dejstvo, da je demokracija (predstavniki ljudstva) dolžna držati se določenih nraavnih pravil (načelno ne deluje po vzvodih moči ali po represivnih organih, ampak deluje na osnovi argumentov), je bolj primerna za reševanje problemov, ki jih srečujemo na meji med tržnim gospodarstvom in socialnimi nalogami države. Tukaj pa se pojavijo še drugi dvomi in težave: najprej razdelitev dobrin. Ekonomisti trdijo, da je socialna država predraga in da ni učinkovita. To nujno pomeni manjšo količino dobrin, ki jih je mogoče razdeliti. Največjo težavo predstavlja dejstvo, da tržno gospodarstvo

samo v sebi nima socialnih korektivov (socialna pomoč, skrb za družine, za izobraževanje, soočenje z revščino) in da jim celo nasprotuje. Revščina je argument v rokah socialne države. Tržno gospodarstvo te kategorije ne pozna in jo zato odpravi na hitro, češ da gre za obrobne skupine. Govor o »obrobni skupini« je simptomatičen; te so prepuščene same sebi oziroma samopomoči. Avtor je prepričan, da bi skupine za samopomoč morale biti spodbuda za reformo socialnih ustanov, da bi (prvič) ohranjale vlogo socialne države in (drugič) delovale po načelu ekonomičnosti. Spet pa gre za razhajanje med teorijo odnosa med svobodo in enakostjo ter njegovo praktično podobo. Sociologi trdijo, da bi bili ljudje nesvobodni, če bi bili med seboj popolnoma enaki, in neenaki, če bi bili popolnoma svobodni. Socialno zavarovanje je drugi cilj socialne države. Kako je prišlo do socialnega zavarovanja, H. Fisch ne pove, nakaže pa mnoge pasti zavarovanja. Država ne more vzdrževati celotne palete zavarovanja, ker je bodisi preveč obsežno bodisi preveč daleč stran od prvotne zamisli socialnega zavarovanja. Socialno zavarovanje ima namreč, žal, militaristične korenine (Prusija 1880). Država je hotela imeti zdravo in dovolj veliko vojsko. Popolno oskrbo je ponudila vojakom in njihovim družinam. Kljub temu ni dvoma, da ima socialno zavarovanje mnoge dobre strani, kakor tudi ni dvoma, da je v našem času postalo problematično. Paradoks ni samo v tem, da so mnoge ustanove socialnega zavarovanja postale same sebi namen, da so neučinkovite in zelo drage, ampak tudi v tem, ker solidarnost ni več temeljno načelo, ampak neke vrste sočutje. Solidarnost predvsem ni več

zastonj. Zaradi nerazumevanja ali neupoštevanja načela solidarnosti so danes v krizi vsi segmenti socialne politike; v krizi so zaradi pomanjkanja ljudi, ki nočejo delati »zastonj« (za nizke plače). Največje probleme predstavljajo pokojninski sistem in status domov za ostarele, zdravstveno zavarovanje ter njegova permanentna reforma, brezposelnost in zavarovanje brezposelnih, velika nesorazmerja v vrednotenju človeškega dela, ki so v neposredni zvezi s trgovino, ter številna skupina poklicev in del, ki ne kotirajo na trgu delovne sile in nimajo cene ter nazadnje presoja razmerja med svobodo in varnostjo, iz katerega izvirajo in imajo svoje mesto v njem omenjeni problemi.

Četrto poglavje (107-122) je kratko in govori o ciljih in načelih reforme davčnega sistema. Temeljno orodje reforme najde v subsidiarnosti oziroma v razjasnitvi pristojnosti. To bi moralo privedi do razgradnje centralističnih organizacij, ki so postale same sebi namen, do večje učinkovitosti ustanov ter enostavnejšega financiranja programov. Svojevrstno vprašanje in problem bo v prihodnosti predstavljalo sodelovanje med socialnim produktom in zasebnim kapitalom. Fisch ne misli samo na različna dodatna zavarovanja, ki jih ponujajo velike centralizirane ustanove, ampak na neke vrste vzgojo za ohranjanje dobrega stanja premoženja ter iz tega izvirajoče zagotavljanje nekaterih oblik blagostanja in celo nekaterih delovnih mest. Poleg »vzgoje« za dobro gospodarjenje s svojim premoženjem bi morala država skrbeti za trdnost valute. Avtor predlaga tudi tako imenovani negativni davek, s čimer država ne bi samo subvencionirala slabih delovnih mest, ampak tudi na neki način nagra-

jevala tiste, ki bi v starosti ali v bolezni ali v brezposelnosti poskrbeli zase. Te morebitne rešitve pa govorijo tudi o resničnih težavah sedanjega davčnega sistema, kjer se varčevanje ne izplača. Najslabši zgled daje država sama, ki vsako leto porabi vse, kar dobi, in še malo več.

Fisch bo to razumljivo pojasnil z dejstvom, da odpoveduje tudi etika. Peto poglavje (123-142) govori o ločitvah med etiko in sociološkimi vedami. Vrednotenje je specifično ekonomsko: kolikor bolj verjeten je dobiček, toliko bolj verjetna in opravičljiva je socialna krivica. Trg dobrin, delovne sile in znanja to mirno prenaša. Do nedavnega je pridobitništvo živelo na račun tako imenovanih moralnih kreditov. Težko je predvideti, kaj se bo zgodilo, ko teh rezerv ne bo več. Fisch ima v mislih samodisciplino, pravičnost, poštenost, odkritost, častnost, zmernost, smisel za skupnost, spoštovanje človekovega dostojanstva itn. Nasloni se na tolmačenja P. Koslowskega, ki je trdil, da etika ni samo morebitni korektiv ekonomije, ampak da je to, kar je etično, tudi ekonomično učinkovito. Za razliko od pesimistov, ki v ekonomiji vidijo skorajšnji konec moralnih rezerv, on meni, da bi bilo mogoče govoriti o »ponudbi« etičnih načel zlasti v majhnih skupinah in preko njih. Fisch navaja tudi predlog O. Marquarda, ki predlaga minimalne etične standarde. Marquard je menil, da je dobra vsaka najmanjša pobuda za dobro in vsako najmanjše dobro dejanje. Fisch navaja tudi Hansa Jonasa, ki je predlagal etiko odgovornosti. Za oba odgovora je značilno, da že predvidevata odsotnost (rutinsko) moralnih rezerv in se ne zanašata na religiozno ozadje; obe sta sekularni

ponudbi. Fisch se seveda tudi vpraša, kakšno pomoč bi v obnovi etike lahko nudila religija. Na to vprašanje je težko odgovoriti zaradi dejstva, da religiozna etika zahteva brezpogojno upoštevanje dobrega, tudi če bi kdo delal v lastno škodo. Škoda je tukaj lahko edino ekonomski faktor. Dobro, ki mu religiozni človek sledi, je ravno človek. Ni dvoma, da gre za najvišjo stopnjo odgovornosti. Toda tudi tukaj tiči neljubo vprašanje: Ali ne odpoveduje tudi religija? Do teh zaključkov so prišli mnogi sociologi, filozofi in celo teologi.

Kateri člen je najšibkejši (najvažnejši)? Fisch ugotavlja, da gre konec koncev za problem odpovedovanja države. Država je najšibkejši člen. Ta ugotovitev v sodobni družbi ni edina, ki ima pred seboj kompleksen proces razslojevanja družbe in družbenih skupin. Problem odpovedovanja govori o tem, da sodobnik šibkim članom ne posveča nobene pozornosti ali komaj kakšno. Konec koncev gre za metaforičen način približevanja vsem posledicam individualizma in etičnega relativizma, ki smo mu priča v zahodni civilizaciji.

V zadnjem poglavju, ki je že dodatek k obravnavani snovi in nekakšno delo v delu, se avtor posveti vprašanju, ali bi lahko religija oziroma Cerkev (socialni nauk Cerkve) ponudila konkretne rešitve za oslABLJENE sisteme oziroma za sisteme, ki odpovedujejo. Fisch meni, da Cerkev (Cerkve) itn. lahko ponudijo edino svojo antropologijo, se pravi svoje gledanje na človeka. Tak je po njegovem rezultat branja pomembnejših cerkvenih dokumentov s področja socialne etike. To pomeni, da se Cerkev ne more ločiti od svojega temeljnega predmeta: oznanjevanja odrešenja in soočanja

človeka z Bogom, in ne more ponuditi konkretnih odgovorov. Človek je izvor, nosilec in cilj socialnih struktur in socialnega dogajanja. Zato je za Cerkev tudi nemogoče, da bi predlagala rešitve mimo svojega stališča do človeka. To mnenje izraža koncilsko besedilo, ko pravi, da je treba napredek neprestano usmerjati v blagor oseb, kajti urejanje reči je treba podrejeni redu oseb in ne obratno (prim. GS 26). Tisti, ki želijo bolj »konkreten« odговор, jih to stališče ne razveseli, in pravijo, da se Cerkev večji angažiranosti bodisi izogiba bodisi dejansko nima moči povedati kaj novega. Glede na to, da sta v njenem odgovoru obseženi obe bistveni načeli socialne etike, solidarnost in subsidiarnost, je pričakovanje bolj konkretnega odgovora lahko znamenje tistega položaja, v katerem je globina krize ustanov, o kateri govori Fisch, predvsem opis položaja, v katerem etika izgublja svoje mesto in pomen ravno zaradi zahtev po »konkretnih« odgovorih. Etika se reducira na »dobre navade« toliko časa, da postane nepotrebna. Iz istega razloga je postala nepotrebna religija: če prevlada mnenje, da je religija predvsem morala, potem je religija nepotrebna in je treba čim bolj natančno določiti moralne norme; in če prevlada mnenje, da je morala stvar dobrih navad ali discipline, potem morala ni potrebna, ampak je treba čim bolj natančno določiti konkretne norme. Redukcionizem religije na moralo in morale na pravo (in pravo na brezpravnost) je ugotovitev zdrsov socialne države in njenih ustanov, ki so se zanesle na pojem pravne države, niso pa več upoštevale načel solidarnosti ali načela razvrščanja pomembnosti stvari (solidarnost nikakor ni le površinski dotik ali sočutje) ter načela

subsidiarnosti ali organizacijskega načela o skupnem dobrem. Fraza - »Kar je dobro za posameznika, je dobro tudi za državo« ima svojo težo samo tedaj, če je v središču zanimanja oseba in njena korist.

Kaj torej lahko pomeni stališče Cerkve? Cerkev meni, da je zavze-manje stališč postavljanje meril. Dobro se zaveda, da stališča ne more zavzeti do nečesa, česar ne pozna. Stališče predpostavlja poznavanje položaja. Sodobni svet ji tega ne priznava in ji celo očita, da ji gre za nekdanje privilegije. Na prvi pogled je to abstrakcija. Tako razmišlja tisti, ki se zavzema za ekonomska pravila. Zavzeti stališče pa ne pomeni upoštevati samo ekonomskih, ampak tudi vrednostna merila. Zavzeti stališče do modernih ustanov, nazadnje do socialne države, pomeni tudi kritizirati gola ekonomska pravila in zlasti v davčnem sistemu zagovarjati mnenje, da je to, kar je etično pravilno, tudi ekonomično. Trenutni pritisk ekonomskih meril te racionalnosti ne more sprejeti. Zato se analize problemov ustanov kljub razhajanju med tistimi, ki temeljijo na etični podlagi, in onimi, ki hočejo vprašanje rešiti z ekonomskimi merili, združujejo v ugotavljanju kritičnih žarišč, ki so: (v gospodarski politiki) visoka strukturalna brezposelnost, nepravilna delitev dobrin, (na socialnem področju) prikrita in prikrivana revščina, skrb vzbujajoča nezavarovanost družine, neobčutljivost in površen odnos do skupin samopomoči, (na pravnem področju) nezavarovanost življenja v najbolj kritičnem obdobju (rojstvo, smrt; nosečnost, umiranje), (na mednarodnem področju) katastrofalen odnos do nerazvitih in do priseljencev, spodbujanje vojn, nasilja, zapostavljanja, (na ekološkem področju)

mnogovrstno škodovanje okolju in nesmiselno izkoriščanje virov energije. Ugotovitve so iste, pot do njih je različna, vrednotenje položaja je zelo različno, sklepi enih in drugih so še bolj narazen. Sodba lahko upošteva specifičen položaj navzočnosti v družbi. Predlogi Cerkve so na drugi ravni. So namreč postavljanje in zagovarjanje nekaterih meril, ki so dostopna praktičnemu razumu vsakega človeka. To je obenem najbolj natančna omejitev, ki si jo postavlja Cerkev sama sebi. Tudi in predvsem zanjo velja, da je »cilj spreobrnjenje«.

Knjigo H. Fischa *Ali je socialno državo še mogoče rešiti?* berem tudi z vidika posrečene naslovnice, ki je zelo prepričljiva in obenem tudi dobro oblikovana. Na njej je drveči gasilski avto, naslov pa je izpisan v pismenkah starega pisalnega stroja, v pismenkah časa, ko se je socialna država rodila in obljubljala blagostanje. Socialna država (in blagostanje) danes ni samoumeven pojem, še manj samoumevna je bila ob svojem nastanku. Stvari niso slučajno take, kot so. V nobenem položaju ni mogoče pričakovati dobrih izidov brez upoštevanja celotnega človeka. Poljubnost vodi v anarhijo, absolutnost v dogmatizem. Ni govor o tretji poti, ki bi vodila »vmes«, ampak o specifični samostojnosti etičnega soočanja z vprašanji, ki nikoli ne izraža utopičnosti (v smislu revolucije, ki obljublja, česar ne more dati) in nikoli popolnoma ne odklanja dejanskega položaja.

Anton Mlinar

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 57 (1997)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

KAZALO

Contents

Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma (1-2)

France Oražem , Spremna beseda	1
Jože Krašovec , Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma	3
Milan Holc OFMConv , Načela in problematika prevajanja Svetega pisma	13
Kajetan Gantar , Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum	17
Peter Weiss , Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma	27
Marijan Peklaj , Stalne besedne zveze v Pentatevhu	33
Snežna Večko OSU , Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi	39
Jurij Bizjak , Job: kaznovan ali preizkušan	47
France Rozman , Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami - smerokazi prevajalcem Svetega pisma	51
Francka Premk , Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme Psalma 137	67
Edo Škulj , Glasbila v 150. psalmu	83
Jože Plevnik SI , Lonerganova spoznavna teorija in hermenevtika v zgodovini literarnih oblik	95
Cvetka Tóth , Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji	111
Borut Ošljaj , Biblija in eko-etična kriza	125
Alojz Rebula , Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja	133
Jože Pogačnik , Dalmatinov prevod Biblije (1584) - Izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti	137
Janko Kos , Recepcija Biblije v slovenski literaturi	151
France Zadavec , Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi	159
Marija Stanonik , Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori	165
Lev Menaše , Podobe Boga	181
Nataša Golob , Marijino oznanjenje kot upodobitev <i>mulier docta</i> v poznem srednjem veku	187
Janez Höfler , Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske	203
Jurij Snoj , Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe	211
Vinko Potočnik , Slovenci in Sveto pismo	221
Jože Krašovec , Sveto pismo v umetnosti	239

Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka (3)

Janez Juhant , Anton Trstenjak - človek in mislec	249
Jože Rajhman , Anton Trstenjak - duhovnik	261
Janez Juhant , Anton Trstenjak - antropolog	267
Christian Gostečnik OFM , Anton Trstenjak kot zdravnik duš	277
Janek Musek , Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka	293
Jože Ramovš , Trstenjak - povezovalc človeškega	299

Anton Stres CM , Trstenjak kot religijski mislec	309
Edvard Kovač OFM , Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka	317
Robert Petkovšek CM , Anton Trstenjak in eksistencializem	323
Vinko Potočnik , Trstenjak kot sociolog religije	329
Rafko Valenčič , Anton Trstenjak - pastoralni teolog	337
Anton Jamnik , Trstenjakovo etično pojmovanje človeka	347
Zvone Bergant , Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih	355
Albin Kralj , Anton Trstenjak in križarsko gibanje	363
Iztok Žebovec , Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu Antona Trstenjaka	371
Edvard Kovač OFM , Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka	381
Edo Škulj , Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka	387

Teološki tečaj 1997 (4)

Rafko Valenčič , Življenje - dar in obveza	405
Anton Štrukelj , Človek je pot Cerkve	419
Vinko Škafar OFM Cap , Družina - pot Cerkve	431
Drago Ocvirk CM , Kultura v misli Janeza Pavla II.	449
Marjan Turnšek , Potopljeni v skrivnost Svete Trojice	463
Ciril Sorč , Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine.....	473
Christian Gostečnik OFM , Projektivna in introjektivna identifikacija v.....	485
Miran Špelič OFM , Stola bina, prima, singula.....	497
Ivan Rojnik , Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu.....	511
Slavko Krajnc OFM Conv , Postna evhologija	529
Anton Jamnik , Med vrednotami in liberalizmom	545

PREGLEDI

Reviews

France Rozman , Celestin Tomić - osemdesetletnik.....	561
Edo Škulj , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996	565

OCENE

Book reviews

Ivan Žužek SI , A. Koval' - I. Jurkovič, Latinsko-Russkij slovar' terminov	575
Viktor Papež OFM , M. Kovač, L'orizzonte dell'obbedienza religiosa	577
Bogdan Kolar SDB , E. Dassman, Kirchengeschichte II/1	581
Anton Mlinar , B. Häring, Es geht auch anders.....	583
Miran Špelič OFM , M. Simonetti, Letteratura cristiana antica	586
Anton Mlinar , H. Fisch, Ist der Sozialstaat noch zu retten?	588

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jože Plevnik (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), France Rozman, Anton Stres, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač, A. Slavko Snoj, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
eskulj@teof.uni-lj.si

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

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

Letna naročnina: 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.

Poštšina plačana pri pošti 1102.

Tisk: DAN, d.d., Ljubljana

VSEBINA - Contents

RAZPRAVE - Articles

Rafko Valenčič , Življenje - dar in obveza.....	405
<i>Life - Gift and Obligation</i>	
Anton Štrukelj , Človek je pot Cerkve.....	419
<i>Man is the Path of the Church</i>	
Vinko Škafar OFMCap , Družina - pot Cerkve.....	431
<i>Family - the Path of the Church</i>	
Drago Ocvirk CM , Kultura v misli Janeza Pavla II.....	449
<i>Culture in Thought of John Paul II</i>	
Marjan Turnšek , Potopljeni v skrivnost Svete Trojice.....	463
<i>Immersed in the Mystery of the Holy Trinity</i>	
Ciril Sorč , Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne.....	473
<i>The Position of Christian Hope at the Present Moment of Slovenian and World History</i>	
Christian Gostečnik OFM , Projektivna in introjektivna identifikacija v.....	485
<i>Projective and Introjective Identification in the Redemptive Process</i>	
Miran Špelič OFM , Stola bina, prima, singula.....	497
<i>Stola bina, prima, singula</i>	
Ivan Rojnik , Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu... 511	
<i>Interpersonal Relationships as the Basis of Marriage Communication</i>	
Slavko Krajnc OFMConv , Postna evhologija.....	529
<i>Lent Mass Euchology</i>	
Anton Jamnik , Med vrednotami in liberalizmom.....	545
<i>Between Values and Liberalism</i>	
PREGLEDI - Reviews	
France Rozman , Celestin Tomić - osemdesetletnik.....	561
Edo Škulj , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996.....	565
OCENE - Book reviews	
Ivan Žužek SI , A. Koval' - I. Jurkovič, Latinsko-Russkij slovar' terminov.....	575
Viktor Papež OFM , M. Kovač, L'orizzonte dell'obbedienza religiosa.....	577
Bogdan Kolar , E. Dassman, Kirchengeschichte II/1.....	581
Anton Mlinar , B. Häring, Es geht auch anders.....	583
Miran Špelič OFM , M. Simonetti, Letteratura cristiana antica.....	586
Anton Mlinar , H. Fisch, Ist der Sozialstaat noch zu retten?.....	588
<i>Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:</i>	
Gostečnik Christian OFM , asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Jamnik Anton , asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Kolar Bogdan , asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Krajnc Slavko OFMConv , visokošolski učitelj, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor	
Mlinar Anton , docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Ocvirk Drago CM , izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Rojnik Ivan , docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor	
Rozman France , redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Sorč Cyril , izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Škafar Vinko OFMCap , docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor	
Škulj Edo , višji znanstveni sodelavec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Špelič Miran OFM , asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Štrukelj Anton , redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Turnšek Marjan , docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor	
Valenčič Rafko , redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	

DRUŽINA