

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

---

LETNIK 53 (1993)

ŠTEVILKA 1 – 2

---

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

---

- V. Potočnik, Univerza sožitja znanosti in vere  
D. Ocvirk, Iz ljubezni za ljubezen  
M. Turnšek, V zakramentih do človeka  
R. Valenčič, Iščemo odgovor ali pot?  
S. Gerjolj, KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost  
M. Smolik, Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice  
B. Košir, Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti  
I. Štuhec, Pomen Jezusove odrešenjske drame za družbeno politično delovanje kristjana  
J. Juhant, Človek – temelj etike?  
R. Pietsch, Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja  
J. Krašovec, Nagrada in kazen v Devteronomij
-

# BOGOSLOVNI VESTNIK

## *Theological Quarterly*

**Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana**  
*Published by Theological Faculty, University of Ljubljana*

**Glavni in odgovorni urednik:** France Oražem.

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

**Lektor:** Jože Kurinčič.

**Oprema:** Tone Štrus.

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

**Naslov uprave:** Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

**Letna naročnina:** 480 SLT, posamezna številka 120 SLT, za inozemstvo 45 USD,  
ŽR za SLT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 010-727001-100100/55.

**Tisk:** Družina, Ljubljana.

**VEKOSLAVU GRMIČU,**  
*naslovnemu škofu,*  
*doktorju teologije,*  
*rednemu profesorju,*  
*zvestemu sodelavcu*  
**OB SEDEMDESETLETNICI**  
*čestita Bogoslovni vestnik.*



Vinko Potočnik

## Univerza sožitja znanosti in vere\*

Teološka fakulteta danes prvič ponovno praznuje svoj praznik kot članica univerze. To je priložnost prazničnega veselja, kajti za nami je čas izključitve naše fakultete iz univerze in zavrženosti njene teološke misli. Za sedanje, a tudi za prejšnje generacije študentov in profesorjev teologije, se čas marginalizacije spreminja v sprejetost in občutje zopetne pripadnosti.

Slavje zavetnika Teološke fakultete je obenem priložnost za premislek o globljem pomenu reintegracije teologije v najvišji (univerzitetni) okvir intelektualne kulture. Pri tem se ponujajo predvsem trije sklopi vprašanj.

Najprej vprašanje o nekdanjem in sedanjem odnosu med znanostjo in vero. Prav univerza kot tipična ustanova evropske kulture in obenem njena kulminacija predstavlja privilegiran prostor opazovanja dinamike tega odnosa: njenega oddaljevanja in zблиževanja, sodelovanja in tekmovanja, vojne in miru, od sožitja do mesebojnih ekskomunikacij. Ob ponovni vključitvi teologije v univerzo se ponuja misel, da je tudi med nekdanjima rivalkama padel »berlinski zid«; hladna vojna je končana — zdaj smo priče sprave in novega sožitja.

Omenjene spremembe postavljajo vprašanje o novem mestu in novih nalogah teološke misli v celotnem sistemu znanosti. Je upravičena bojazen, da gre pri tem za škodljivo regresijo, za uresničenje nostalgije po nekdanji enosti oziroma simbiozi vseh vej znanstvene kulture? Morda pa je bolj utemeljeno mnenje, da novo sožitje pomeni naravno ali celo nujno prisotnost teološke misli v skupnosti drugih znanosti oziroma fakultet.

Končno pa dejstvo, da sedaj daje vrh intelektualne kulture prostor v preteklosti odvečni ali celo škodljivi teloški misli, postavlja vprašanje tudi o drugačni identiteti univerze oziroma znanosti.

Za bežno osvetlitev nakazanih smeri razmišljanja se bomo ustavili le pri vprašanju mesta in vloge krščanske verske misli pri nastajanju in rojstvu evropske univerze ter ob nekaterih vidikih njenega sožitja v obnebu evropske kulture. Vse to pa predvsem z namenom, da bi bil oživiljeni zgodovinski spomin prispevek k ponovni oziroma večji identifikaciji z univerzo.

### Rojstvo univerze<sup>1</sup>

Univerzo je prinesel prelom tisočletij — z ustanovitvijo univerze v Bologni leta 1088 — njen razcvet pa intelektualna prenova dvanajstega stoletja. Svoj delež sta prispevala tudi papež in vladar — sacerdotium in imperium — kot dve poglavitni zgodovinski silnici, ki sta priznali avtonomijo in posebne pravice novih zadrug profesorjev in študentov.

Poleg vloge papeštva dobro ponazori vpetost religije v rojstvo univerze podatek, da so prvi centri univerzitetnega kulturnega in duhovnega izžarevanja nastajali za zidovi samostanskih križnih hodnikov in v senci katedral. Razen tega je prva univerza in ves srednjeveški studium generale poleg medicinske, pravne in filozofske fakultete vključeval tudi teološko. Pomen takšne znanstvene družine je razložil filozof, psiholog in zdravnik Karl Jaspers v svojem nagovoru ob ponovnem odprtju najstarejše nemške univerze v Heidelbergu (po razpadu nacizma leta 1945), ko je dejal: »Za temeljne potrebe naše človeške biti so bile ustanovljene tri fakultete: teološka za zveličanje duše, juridična za ureditev zemeljskega občestva in medicinska za telesno zdravje. Te tri pa dobe svojo podzidavo v spodnji, filozofski fakulteti: ta obsega cel kozmos znanosti, temeljne znanosti, na katerih sloni vsa praksa.«<sup>2</sup>

Ta združba fakultet je torej predstavljala »univerzum« oziroma celotno širino človekovega intelekta, ki se skuša stvarstvu oddolžiti s spoznanjem resnice. Posamezna facultas pa še danes prav tako kot nekoč pomeni dobesedno eno izmed možnosti za izbiro visokošolskega študija v vesoljstvu vseh znanosti, ki je universitas litterarum. Zato univerza ne more biti brez katere od teh možnosti univerza v izvirnem in polnem pomenu besede.

### Pogled v predzgodovino univerze

Globlji pomen teologije v porajajoči se univerzi razodevajo silnice, katerih sledi vodijo v predzgodovino evropske kulture - v smer dveh osrednjih tradicij: na eni strani grške racionalno naglašene kulture, ki je zaznamovala predvsem filozofijo, politiko in znanost; na drugi strani pa hebrejsko-krščanske religiozne kulture, ki je odločilno vplivala na poznejši tok predvsem teološke in etične misli.<sup>3</sup>

Glede izvornosti grške znanstvene misli je sicer potrebno priznati, da so tudi egipčanske, mezopotamske in indijske kulture poznale intuitivno in empirično znanost. Vendar slednje niso ustvarile misleca, ki bi veljal za modrega ne zaradi poznanja čim širše resnice, ampak zaradi zmožnosti, vsem demonstrirati svoj prav. Mezopotamskemu mislecu in indijskemu guruju ni treba nikomur ničesar dokazovati. Zadostuje notranje prepričanje o pravilnosti odkritja. Učenec se mora - v duhu pokorščine - brezpogojno podrediti njegovemu učenju.

V grški intelektualni kulturi pa je v utemeljevanju resnice učenec dejansko enak svojemu učitelju, kajti oba razpolagata z istim dokaznim orožjem. Nobeden nima pravice vsiliti drugemu svojega gledanja; sogovornike morata prepričati z racionalnimi dokazi. Oba sta izpostavljena njihovi sodbi. Ta enakost in racionalnost znanstvenega odnosa je vgrajena v temelje demokracije grškega polisa.

Vendar ima enakost v utemeljevanju resničnosti svojo neizprosno mejo, kajti v grško racionalnost je položen tudi princip nekontradikcije. Ker ne moreta hkrati obstajati nasprotni si resnici, je v končnem stadiju dokazovanja resnice vselej samo eden zmagovalec. Poraženec v svetu racionalnosti nima domovinske pravice.

Drugačna izhodišča pa ima drugi izvir zahodne kulture, ki ga predstavlja hebrejsko monoteistično, preroško in eshatološko izročilo. Edini in absolutno etični Bog je temeljna paradigma nenehnega osvobajanja oziroma afirmacije

globoke enakosti pred njim in pred postavo. To temeljno dostojanstvo vsakega človeka pred Bogom razpira pogled v prihodnost drugačnega, novega sveta, ki ga je mogoče realizirati s preoblikovanjem vsakdanjega življenja. V tem je jedro vzgonskega nemira, ki poganja človekovo inteligenco, občutje in akcijo. Z eno besedo: krščansko upanje.

Če to hebrejsko versko misel primerjamo z budističnim izročilom, opazimo, da slednje izvira iz povsem drugačnega temeljnega izkustva: nirvane. Takšno izkustvo ne usmerja k »novemu svetu možnega«, zato tudi ne prihaja do dramatične napetosti med svetom resničnosti in možnosti. Namesto judovsko krščanskega izkustva upanja okuša duša v svetu nirvane globoki mir brez dilem in brez trpljenja. Vse drugo postaja iluzija. Svet iluzije, ki ne more biti spremenjen, odrešen. Tudi ne zasluži napora razuma ali volje, kot ga srečujemo v judovsko-krščanski duhovni kulturi.

Grško in judovsko kulturno izročilo sta torej zelo različni. Skoraj neprimerljivi se zdita na eni strani rafinirana refleksija Pitagore, Sokrata, Aristotela ali Platona, na drugi strani pa vera v edinega, in včasih kar ljubosumnega Boga. V prvem primeru je zaznati težnjo po družbi filozofov in demokracije, v drugem pa po ljudstvu duhovnikov in teokracije. Povsem različni se zdita, na eni strani utopija Platonove republike in na drugi strani božje kraljestvo, ki ga oznanjajo judovski preroki Izaija, Amos ali Ozej. Ne le dve različni situaciji in perspektivi, ampak tudi dve različni govorici in kulturi.

Vendar je za nastanek zahodne kulture osrednjega pomena prav dejstvo, da sta se na bregovih Evrope tokova obeh tradicij usmerila v isto strugo, ki pomeni sintezo – onstran razlik in nasprotij – med vero in razumsko osvetlitvijo, med razodetjem ali znanstvenim odkritjem. Evropski duh je postavil most med izkustvom izraelskih prerokov o boju za ideale Jahvejevega ljudstva in Pitagorovim prizadevanjem za pravično družbo (potem ko je odkril matematične principe sveta); med Platonovimi iskanji najvišjega dobrega in popolne družbe ter Pavlovim oznanjevanjem božjega kraljestva; med Avguštinovim proučevanjem odnosa med božjo in zemeljsko državo ter Kopernikovim in Galilejevim odkrivanjem urejenosti vesolja.

Skratka, v eno sta se strnili dve veliki težnji po boljšem, lepšem in popolnejšem. Z ene strani hebrejska duhovna kultura, v kateri cvete, se akumulira in kodificira vera in upanje v osvoboditev od slehernega suženjstva, vera v obljubljeni deželo, v novo nebo in novo zemljo; z druge strani svet svobodnega Grka, v katerem prihaja predvsem do afirmacije racionalnosti, ki naj omogoča preseganje obstoječega in tlakuje pot v svet večje popolnosti.

Grški racionalni duh in izreden transformativni naboj judovsko krščanske misli sta se mogli združiti v skupno moč zaradi njune odprtosti in dialoške naravnosti. Brez etosa tega srečanja različnosti bi ostala Evropa le zahodni podaljšek azijskega kontinenta. Zato je razumljivo, da se zahod za obstoj svoje identitete ni prenehal dva tisoč let postavljati v odnos med vero in razumom, med razodetjem in racionalno utemeljitvijo.

### **Prispevek Tomaža Akvinskega**

Med največje duhove dialoga med kulturnima svetovoma Aristotela in Kristusa brez dvoma sodi zavetnik teoloških šol sv. Tomaž Akvinski. Stoletja

trajajoči proces integracije krščanskega nauka in antične intelektualne tradicije so sicer sprožili že tisočletje pred njim številni cerkveni očetje. Vendar je Tomaževa Suma teologije – v bistvu en sam dialog med znanostjo in razodetjem – prava krona tega procesa. Zato je njegov prispevek tudi vogelni kamen univerze, ki je v tistih časih doživljala svoj prvi razcvet.<sup>4</sup>

Tomaževa inkulturacija razodete krščanske misli v grško kulturno obnebbe ima velik vpliv tudi za samo vlogo razuma. Pravzaprav pomeni njegovo rešitev pred vse pogostejšo ujetostjo v tragično omejenost in nemoč – kot jo zgovorno prikazuje grška dramska umetnost. Teološka misel je tej končnosti razuma odprla novo, neskončno, transcendentno perspektivo. Tomaž je namreč vlogo razuma na novo utemeljil, ko mu je odkril in priznal nove razsežnosti: zmožnost najti celo najbolj skrivnostne poti do Boga.

Tako velika promocija razuma ima svojevrsten odmev tudi na teološkem področju. V dokaz je dovolj opozoriti na že omenjeno načelo neprotislovnosti, ki ga je sprejela tudi teološka misel. V okviru zahodne teologije to pomeni ne le racionalno utemeljitev monoteizma, ampak izhodišče, da je tudi na področju vere možna le ena resnica. Ta značilnost zahodne racionalne teologije predstavlja eno izmed najbolj neverjetnih intelektualnih avantur.<sup>5</sup>

Vendar tako intenzivno sožitje med znanstveno in versko mislijo ni edina oblika kompleksnega odnosa med znanostjo in vero. Zgodovina pozna poleg teoloških sum tudi disputacije. Do napetosti, prerekanj, konfliktov in bojov je praviloma prišlo, ko je ena stran hotela nadomestiti drugo. Pa tudi takrat, ko sta tako vera kot znanost zapadali stalni in nevarni skušnjavi, da na mesto dokazov svojih trditev postavita koalicijo s politično močjo. Iztekajoče stoletje naše zgodovine bo za vedno pričala takšnih možnosti in poskusov.

## Proces emancipacije znanosti

Velikega pomena za mesto teologije v družbi drugih znanosti je tudi zgodovinski proces, ki gre ne le v smeri vse močnejšega uveljavljanja znanosti, ampak tudi njene emancipacije in avtonomije. V zgodovini univerzitetne intelektualne kulture je ta proces mogoče prepoznati v ustanavljanju univerz brez katedre za teologijo.

John H. Newman<sup>6</sup> je pred poldrugim stoletjem kritično označil to dejstvo kot intelektualni absurd, ki je v nasprotju z idejo vseučilišča, ki po svoji definiciji posreduje univerzalno znanje. Brez teološkega prispevka je to znanje, logično, okrnjeno, neuniverzalno in s tem tudi neuniverzitetno.

Takšen razvoj je znanilec krize idealov srednjeveške univerze. Razpadati je pričela edinost celotne znanosti; superiornost čistega znanja je popustila pred aplikativnim. S tem pa je sodobna znanost prenehala biti središče eksistencialne verifikacije in kritična vest celote življenja. Tako okrnjena znanost tudi ni več omogočala formacije celostne osebnosti, temveč le človeka kot funkcionalne spremenljivke družbe oziroma tržišča, torej funkcionarja, ki se ne vprašuje, ali je nekaj dobro in resnično, ampak le, kako čim uspešneje in s čim manj znanja dosega cilje, ki jih od zunaj postavlja oblast trga ali trg oblasti.

Razvoj takšnega koncepta znanosti, ki naznanja sodobno krizo evropske univerze, ima več stoletno zgodovino. Vsekakor ga je mogoče prepoznati tudi v Galilejevem primeru spora med znanostjo in razodeto vero. Papež Janez Pavel



II. je spor osvetlil s težavo razločevanja kompetenc cerkvenega učiteljstva in avtonomije znanosti v tistem času. Znani fizik Carl Friderich von Weizsäcker pa je problem Galilejevega koncepta znanosti izrazil z mislijo: »Od Galileja vodi direktna pot do atomske bombe.«<sup>7</sup> Zastopa mnenje, da je Cerkev takrat pravilno ocenila nevarnost čiste instrumentalne znanosti. Dokaz za to je nadaljnji razvoj. Weizsäcker pa kritično dodaja, da Cerkev, kljub temu, da je bila pravičen sodnik novega koncepta porajajoče se znanosti, takrat ni reagirala na pravi način.

### Sklepne misli

Bežen oris geneze evropske kulture in univerze kot njenega znanstvenega vrha ter mesta teološke misli v njem razodeva globok pomen ponovne vključitve teologije v univerzo in z njo v širše kulturne tokove. Sprejem teologije v skupen dom fakultet je v sozvočju s temelji zahodne kulture, kjer zavzema središčno mesto sinteza znanosti in duha.

Dejstvo reintegracije teologije je obenem v soglasju z najširšimi svetovnimi kulturnimi in duhovnimi dogajanjem, kjer na pragu novega tisočletja prihaja vse bolj v ospredje zavest, da je za našo prihodnost poleg odnosov na oseh vzhod-zahod in sever-jug odločilnega pomena tudi vertikalna os, ki kaže na odnos med zemeljskim in presegajočim, znanjem in razodetjem, človeškim in božjim.<sup>8</sup> Zato v sodobnem svetu postajata znanost in vera vse bolj spoštljivi sopotnici in obenem ena drugi korektiv, da ne bi nobena prestopala svojih meja.

Vendar se zdi, da ima svet znanosti – spričo svojega silnega razvoja in vedno večje vloge v svetu – močnejše odpore proti dialogu z vero kot vera z znanostjo. Pri tem gre verjetno vsaj delno za nekakšno nelagodje, kajti vera po svoji naravi drži znanosti ogledalo njenih meja in s tem relativizira njeno absolutnost. Direktor Goddardovega inštituta za vesoljske raziskave pri Nasi Robert Jastrow je to nelagodje takole opisal: »Za znanstvenika, ki je živel prepričan v moč razuma, se zgodba konča kot hude sanje. Povzpel se je na goro še neznanega in je tik pred tem, da bo osvojil najvišji vrh. Ko se potegne prek zadnje skale, ga pozdravi družba teologov, ki sedijo tu že stoletja.«<sup>9</sup>

Ob takšni izjavi bi lahko bila teologova samovšečnost precejšnja, če je ne bi preprečevala majhnost pred veličino krščanskega poslanstva, ki ga ameriški sociolog T. Parsons vidi v osrednji in pravzaprav edini nalogi, namreč institucionaliziranju največje zapovedi evangeljske ljubezni.<sup>10</sup> Zato je samo-umevno, da ima za uresničevanje takšnega programa, ki zajema vsa področja človeške kulture in vse čase, tudi vsak znanstveni napor svojo vrednost in mesto. Resen vernik oziroma teolog je zato naklonjen prispevku znanosti.

To pa, kar lahko tudi danes verska misel ponudi svetu znanosti in univerze, je v bistvu prav tisto, kar je ponudila ob rojstvu srednjeveške univerze, namreč: večni Logos kot veliko raziskovalno hipotezo na poti iskanja resnice o človeku in svetu, o zemeljskem in Presegajočem.<sup>11</sup>

Sprejem verske misli pod streho univerze lahko pomeni korak v smeri neokrnjenega vseučilišča, ki ga zahtevata tako znanstvenost kot humanost. Humanost pomeni spoštovanje človeka, ki je neskončnost in zato ga nobeno znanstveno spoznanje ne more v celoti zajeti. Ker je človek vedno nekaj več, ga more v čim manj okrnjeni meri oblikovati le neokrnjena univerza.<sup>12</sup>

V naših širših kulturnih razsežnostih bi temu cilju odgovarjala prisotnost verske misli v celotnem šolskem sistemu.

Teološka misel lahko ponudi univerzi svojo univerzalnost, katere obzorja niso vezana na nobeno narodno mejo, državo, raso, starost, spol ali družbeni status. Česa podobnega, kot je Kristusov govor na gori, ki je jedro krščanske univerzalne verske misli in etike, ni mogoče najti nikjer drugje. Konfucionizem je bil le etika imperija; islam se ustavi na meji pred neverniki, saj ne zahteva ljubezni do sovražnikov; Kristusov govor pa je referenca za absolutno vsak tip človeške akcije.

Tudi univerza bo — glede na naše razmišljanje — tem bolj identifikacijska točka slovenskega človeka in njegove duhovne kulture, čim bolj bo to ustanova s svojo izvorno podobo. Uresničevanje tega cilja je mogoče vsaj delno ponazoriti s prisposobo: ne le vernik oziroma teolog pred računalnikom (tem simbolom znanosti), temveč prav tako naravoslovec in humanist — tudi z Biblijo v rokah.

\*Slavnostno predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu, zavetniku Teološke fakultete, 8. marca 1993 v Ljubljani.

<sup>1</sup>V zadnjih desetletjih se pojavlja na tisoče tekstov, ki izčrpno dokumentirajo genezo univerze. Vendar so to večinoma monografije in študije, ki ob pomenljivih jubilejih, v precejšnji meri »pro domo sua« obravnavajo zgodovinsko usodo in pot posameznih univerz. Vprašanje okoliščin in poglavitnih silnic globalnega razvoja univerze pa ostaja dolgoročna delovna hipoteza številnih proučevanj; prim. M. Vallicelli, *Le origini dell'università*, v: *Il nuovo Areopago* 4(1988), 85–93.

<sup>2</sup>K. Jaspers, *Philosophische Aufsätze*, navaja A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes*, v: *BV* 30(1970), 29.

<sup>3</sup>Pričujoča analiza konstitutivnih elementov evropske kulture se naslanja predvsem na delo F. Alberoni, *Genesi*, Garzanti, Milano 1989, posebno še poglavje *La tradizione dell'Occidente* (391–423); tudi *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna 1977.

<sup>4</sup>Prim. E. Corecco, *La Chiesa luogo di cultura*, v: *Il Nuovo Areopago* 4(1988), 22–40.

<sup>5</sup>Prim. F. Alberoni, n. d., 422.

<sup>6</sup>Prim. J. H. Newman, *Il ruolo della teologia nel sistema della conoscenza*, v: *Il nuovo Areopago* 4(1988), 57–64.

<sup>7</sup>C. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, navedek v: *Die Furche* Nr. 5., Februar 1993, 12.

<sup>8</sup>Omenjena trinomičnost na svoj način razodeva središčnost in prepletenost trojne problematike sodobnega sveta: političnoideološke na osi vzhod-zahod, ekonomske na osi bogati sever in revni jug ter religiozne na vertikalni osi.

<sup>9</sup>Objavljeno v *New York Timesu*.

<sup>10</sup>Prim. T. Parsons, *Credenza, noncredenza e miscredenza*, v: *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna 1972, 338.

<sup>11</sup>Prim. E. Corecco, n. d., 34.

<sup>12</sup>Prim. A. Trstenjak, n. d., 33.

### **Povzetek: Vinko Potočnik, Univerza sožitja znanosti in vere.**

Slavnostno predavanje na praznovanju zavetnika osvetljuje pomen ponovne vključitve Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani. Za univerzo to pomeni korak bliže izvorni ideji vseučilišča, ki posreduje univerzalno znanje, katerega del je tudi teološka misel. Za teologijo in znanost to pomeni nove možnosti medsebojnega dialoga. Ta dialog je temeljnega pomena za identiteto evropske kulture, ki je v veliki meri sinteza dveh velikih tradicij: na eni strani grška racionalna misel, na drugi pa hebrejsko religiozno-etično izročilo. Veliki krščanski misleci, posebej sv. Tomaž Akvinski, ki so svojo misel gradili predvsem na soočanju razodetja in znanosti, so s tem snovali temelje evropski

kulturi in tudi njenemu vrhu, ki ga predstavlja univerza. Razmerje med znanostjo in vero iz dialoščnosti prehaja v konfliktnost, ko hoče ena stran nadomestiti drugo ali da namesto dokazov svojih trditev nastopa v koaliciji s politično močjo. Zato v sodobnem svetu postajata znanost in vera druga drugi korektiv, da nobena ne bi prestopala svojih meja.

**Summary: Vinko Potočnik, University as coexistence of science and faith.**

The ceremonial speech on the occasion of the feast of our patron saint throws light on the importance of the reincorporation of the Theological Faculty into the University of Ljubljana. For the University this means a step nearer to the original idea of the Alma Mater, conveying universal knowledge, which also comprises theological thought. For both, theology and science, this means new possibilities for mutual dialogue. This dialogue is of basic importance for the identity of European culture, which to a large extent synthesizes two great traditions: the Greek rational thought on one hand, and the Hebrew religious ethical tradition on the other. Great Christian philosophers, especially St. Thomas Aquinas, who built their thought above all on the confrontation of revelation and science, in so doing lay the foundations for European culture and also its peak, which is the university. The relation between science and religion turns from dialogue into conflict, whenever one side wants to replace the other or acts in coalition with political power instead of providing proofs for its statements. Therefore, in modern world science and religion correct each other, so that none of them should transgress its boundaries.



Drago Ocvirk

## Iz ljubezni za ljubezen

Vrednost besedno-pojmovnih izrazov vere

Katekizem katoliške Cerkve, ki ga je papež dal na svetlo lani oktobra s konstitucijo *Fidei depositum*, vsebuje štiri dele. V prvem delu je govor o vsebini vere, ki jo *Katekizem* podaja v obliki razlage *Apostolske veroizpovedi*. Drugi del je posvečen obhajanju krščanske skrivnosti v liturgiji in zakramentih. Tretji del govori o življenju v Kristusu in obravnava moralno področje. Zadnji, četrti del pa je posvečen krščanski molitvi, ki ima svoj najvišji izraz v *Očenašu*. Ves *Katekizem* ima 2865 členov, samo prvi del, dogmatski pa jih šteje 1040; več kot tretjino torej, kar kaže na njegov pomen v celotnem *Katekizmu*.

Zanimiva je tudi razdelitev na omenjene štiri dele. Papež poudarja v svoji konstituciji, da vsebuje *Katekizem*<sup>1</sup> novo in staro, »kajti vera je vedno ista in izvor vedno novih osvetlitev. Da bi zadovoljil tej dvojni zahtevi, prevzema *Katekizem* katoliške Cerkve po eni strani 'staro', tradicionalno ureditev, ki jo ima že *Katekizem* svetega Pija V.« (7). Sestavljalci tridentinskega katekizma so zapisali, da so »naši Očetje z veliko modrostjo povzeli ves nauk in vso zveličavno znanost v štiri glavne točke: Apostolsko vero, zakramente, Dekalog in Očenaš.«<sup>2</sup> Ko tako *Katekizem* po eni strani prinaša 'staro' iz tridentinskega koncila, pa po drugi strani ne pozablja 'novega'. Zato papež poudarja, da je »vsebina pogosto izražena na 'novo', da bi odgovorila na vprašanja našega časa« (8).

### 1. Vsebina doktrinalnega dela<sup>3</sup>

V vsak del uvaja slika s kratko mislijo, ki mu daje ton. Na začetku doktrinalnega dela je detail z Marijo iz freske v katakombah. Ta slika predstavlja osrednjo krščansko skrivnost: učlovečenje božjega Sina, rojenega iz device Marije. Zanimivo je, da je poudarek na učlovečenju, ne pa npr. na velikonočni skrivnosti, ko vemo, da je v luči te skrivnosti pisana vsa *Nova zaveza*. To seveda kaže na določeno teološko izbiro, ki sledi drugi logiki kot teologija, ki postavlja v središče vere velikonočne dogodke ali pa morda zavezo med Bogom in človekom v Jezusu Kristusu, ki doseže vrh v vzpostavitvi Božjega kraljestva.

Doktrinalni del je razdeljen na dva razdelka: prvi obravnava vero, drugi pa vsebino vere, kot jo izraža *Apostolska veroizpoved*.

### 1.1. Kaj pomeni verovati?

*Katekizem* opredeljuje vero kot »človekov odgovor Bogu, ki se mu razodeva in podarja ter ga hkrati s preobilno lučjo razsvetljuje pri njegovem iskanju poslednjega smisla življenja« (26). Sicer pa je človek na splošno 'zmožen' Boga, saj vsak bolj ali manj jasno hrepeni po njem in »nemirno je naše srce, dokler se ne počije v tebi« (Bogu). Človek prihaja do spoznanja Boga tudi s svojim razumom, zato lahko govorimo o 'dokazih za božje bivanje'. Seveda to niso dokazi kot jih pozna naravoslovje, ampak so prepričljivi razlogi, ki nam pomagajo do zanesljive gotovosti. Tako lahko Boga spoznavamo iz sveta in iz človeka. Vendar pa je to spoznanje nejasno in megleno, zato je potrebno, da nam Bog sam spregovori o sebi. To je Bog v svoji ljubezni do nas tudi storil.

Pri opisu razodetja se *Katekizem* opira na koncilsko konstitucijo *O božjem razodetju*. Tako govori o postopnem razodevanju in o številnih zavezah, ki jih je Bog vedno znova sklepal z ljudmi, od Noeta prek Abrahama in izraelskega ljudstva pa vse do Jezusa. Z Jezusom je razodetje sicer končano, ni pa še »popolnoma razloženo: krščanski veri ostane naloga, da skozi stoletja postopoma odkriva ves njegov pomen« (66). Razodetje mora priti do vseh ljudi, zato se apostolsko oznanjevanje nadaljuje v apostolskem nasledstvu. Vir vsega božjega razodetja je Bog sam, prenaša pa se na dva načina: po Svetem pismu in svetem izročilu, ki ju »je treba sprejemati in ceniti z enako ljubeznijo in spoštovanjem« (82). Zaklad vere je zaupan vsej Cerkvi, učiteljstvo pa ima »nalogo obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo« (84).

Poseben člen je posvečen *Svetemu pismu*, njegovemu navdihnjenju, različnim pomenom, kanonu in njegovi vlogi v življenju Cerkve. Zanimivo je, da *Katekizem* ob tej priložnosti ostro protestira proti miselnosti, ki se je na splošno razširila, da smo kristjani verniki knjige. Tako namreč nas in judovstvo razumejo muslimani, ki so res verniki knjige (Koran). »Vendar kljub temu vsemu krščanska vera ni 'religija Knjige'. Krščanstvo je religija božje 'Besede', 'ne zapisane in neme, ampak učlovečene in žive Besede. Prav zato, da ta Beseda ne bi ostala mrtva črka, je bilo potrebno, da nam Kristus, večna Beseda živega Boga, 'odpre razum' za umevanje Svetega pisma« (108). Nenazadnje pa ne gre pozabiti, da je »vse Sveto pismo ena sama knjiga in ta knjiga je Kristus. Kajti vse Sveto pismo govori o Kristusu in vse Sveto pismo se dopolni v Kristusu« (134).

Človek odgovarja na božji nagovor s poslušnostjo vere. »Poslušati v veri pomeni svobodno se ukloniti oznanjeni besedi, katere resnica ima jamstvo Boga, Resnice same. Sveto pismo nam predstavlja Abrahama kot vzor takšne poslušnosti, Devico Marijo pa kot njeno najpopolnejše uresničenje« (144). Vera ima seveda več vidikov in ni le zaupanje Bogu, Očetu, Sinu in Svetemu Duhu, temveč je tudi »svobodna pritrditve vsej resnici, ki jo je Bog razodel« (150). »'Verovati' se nanaša na dvoje: na osebo in na resnico; na resnico zaradi zaupanja v osebo, ki resnico izpričuje« (177). Vera je tudi občestvena in »ni osamljeno dejanje. Nihče ne more verovati sam, kot nihče ne more živeti sam. Nihče si ni dal vere sam, kot si nihče ni sam dal življenja. Verujoči prejme vero od drugih in jo mora posredovati drugim. Naša ljubezen do Jezusa in do ljudi

nas sili, da govorimo drugim o svoji veri. Vsak vernik je kot člen v veliki verigi verujočih. Nihče ne more verovati, ne da bi ga nosila vera drugih in ne da bi tudi sam kaj prispeval drugim pri podpori njihove vere« (166). Zato je vloga Cerkve v rasti vere nenadomestljiva. »Kot mati, ki uči otroke govoriti, in s tem razumevati ter občevati, nas Cerkev, naša Mati, uči tudi govorice vere, da bi nas uvedla v umevanje vere in življenje po veri« (171).

Ko *Katekizem* osvetli, kaj je vera, se posveti njeni besedno-pojmovni vsebini. To predstavi z razlago *Apostolske veroizpovedi*.

## 1.2. Razlaga Apostolske veroizpovedi

Ker je vera občestvotvorna in občestvena »potrebuje nek jezik vere, ki je skupen, za vse obvezujoč in združevalen v isti izpovedi vere« (185). Od začetka je Cerkev ustvarjala takšne izraze ali obrazce vere in jih je imenovala simbol. Ob takšni rabi te besede se moramo zamisliti, ker jo nekateri, tudi v Cerkvi, uporabljajo za označevanje nepomembnih ali celo neresničnih stvari.<sup>4</sup> Trditev: »Dobil je le simbolično plačilo,« pomeni, da ni bil pošteno plačan. Duhovnik si pri darovanju simbolično umije roke, bi naj pomenilo, da si jih ne za res. Toda danes dobiva beseda simbolno spet svoj star in močan pomen. Simbol vere ni nekaj nepomembnega ali celo praznega, marveč je »prepoznavno in povezovalno znamenje med verniki« (188). Simbol deluje nekako tako kot zastava. Ta ni le nepomembna cunjica, ampak se npr. ob slovenski zastavi prepoznamo in povezujemo Slovenci. »Poleg tega pa pomeni beseda simbolon tudi zbirko, izbor, vzorec ali povzetek. 'Simbol vere' je izbor glavnih verskih resnic« (188).

Čeprav *Katekizem* v nadaljevanju ne upošteva prepoznavnega in povezovalnega delovanja simbola, ker se posveča samo njegovi vsebini, pa je vendarle treba ohraniti v zavesti tudi to operativno in federativno moč simbola. Ni namreč vseeno, če povemo verske resnice v obliki razprave ali simbola. Oblika namreč tudi določa vsebino in pomen verskih resnic, zato njihovo simbolno izražanje ni brez pomena. Nasprotno, verske resnice dobijo v simbolnem izražanju nove razsežnosti, ki jim jih ne more dati golo ugotavljanje, konstatativna ali indikativna govorica kot jo npr. uporablja matematika, kadar ugotavlja, da je dva krat dva štiri. Ta resnica drži ne glede na nas, medtem ko se nas verske resnice, ki so izražene v simbolu, še kako tičejo, določajo in oblikujejo naše življenje. V njih ne gre samo za Boga, marveč za človeka v zavezi skupaj z drugimi in z Bogom. Nenazadnje se lahko vprašamo, ali lahko kristjani, ki izpovedujemo učlovečenje, govorimo drugače o Bogu kot simbolno, kot o neločljivi povezanosti Boga in človeka v skupni zavezi, ki oba določa in v katero sta oba vpeta?

Ta drugi razdelek, ki govori o vsebini vere, ima tri poglavja. To je povsem razumljivo, saj kristjani verujemo v Boga, Jezusa Kristusa in Svetega Duha.

### a. Bog

»Verujem v Boga: ta prva trditev izpovedi vere je temeljna. Celotna veroizpoved govori o Bogu. Če govori o človeku in svetu, je to vedno v odnosu do Boga. Nadaljnji členi so odvisni od prvega, tako kot vse ostale zapovedi prvo dodatno razčlenjujejo. Drugi členi pomagajo bolje spoznati Boga takšnega, kot

se je postopoma razodeval ljudem. 'Verniki najprej izpovedujejo, da verujejo v Boga'« (199).

Bog se razodeva kot Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, je živi Bog, zavzet za svobodo izvoljenega ljudstva in uresničitev svojih obljub. On je Resnica in Ljubezen. »Bog je Resnica sama, njegove besede ne morejo varati. Zato se lahko z vsem zaupanjem v resnico in zvestobo v vsem izročimo njegovi besedi. Začetek greha in človekovega padca je bila skušnjavčeva laž, ki je zasejala dvom v božjo besedo, v njegovo dobrohotnost in zvestobo« (215). Edini razlog za razodevanje je »zastonjska božja ljubezen« (218). »S trditvijo: 'Bog je Ljubezen' (1 Jn 4,8.16), gre sv. Janez še dlje: bistvo Boga je Ljubezen. Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega Sina in Duha Ljubezni razodene svojo najbolj intimno skrivnost. On sam je večna izmenjava ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh, nas pa je določil, da v tej izmenjavi sodelujemo« (221). »Kljub temu, da se Bog razodeva, ostaja neizrekljiva skrivnost: 'Če bi ga razumel, bi to ne bil Bog,'« navaja *Katekizem* Avguščina (230). V ljubezen pač ni mogoče prodreti s sklepajočim razumom, ampak z zaupljivo izročitvijo, z ljubeznijo.

Osrednja skrivnost krščanske vere in življenja je skrivnost Svete Trojice in vsa zgodovina odrešenja je razodevanje te skrivnosti. *Katekizem* podaja tradicionalni nauk o Sveti Trojici in ga nekoliko dopolni, ko govori o Očetu. Tu namreč poudarja, da izraz Oče pomeni v glavnem dvoje: po eni strani pomeni, da je Bog izvor vsega, po drugi strani pa da ljubi svoje otroke. »To starševsko nežnost Boga more izraziti tudi podoba materinstva, ki označuje bolj božjo imanenco, intimnost med Bogom in njegovo stvarjo« (239). S to mislijo naredi *Katekizem* rahel poklon ženskam in feministični teologiji, ki kritizira patriarhalno zaznamovano teologijo in uveljavlja misel, da lahko Boga imenujemo tudi Mati. Feministke seveda ne bodo s tem zadovoljne, pa tudi sicer ni jasno, zakaj bi naj podoba materinstva izražala imanenco in intimnost. Mar podoba očetovstva to izključuje?

Tudi božja vsemogočnost dobi nove razsežnosti. Poleg tega da je univerzalna je »ljubeča, kajti Bog je naš Oče; skrivnostna, saj jo zmore zaznati samo vera, ko 'še (moč) v težavah utrjuje'« (268). Še zlasti je skrivnostno vprašanje »navidezne božje nemoči« v Jezusovem trpljenju. V bistvu je božja vsemogočnost vsemogočnost božje ljubezni: »Če bi ne verovali v vsemogočnost božje ljubezni, kako bi naj verovali, da nas je mogel Oče ustvariti, Sin odrešiti, Sveti Duh posvetiti?« (278)

Ko je govor o stvarjenju, srečamo konstativno govorico kot npr. v fiziki. Kljub temu pa je ta govorica nekoliko presežena, saj *Katekizem* zagotavlja, da »je razodetje stvarjenja neločljivo od razodetja in uresničitve zaveze Boga, Edinega, s svojim ljudstvom« (288). S stvarstvom je tudi povezano vprašanje zla. Fizično zlo se bo končalo, ko bo stvarstvo doseglo svojo popolnost, medtem ko je moralno zlo sad svobodne odločitve angelov in ljudi. Vendar pa more Bog tudi iz tega zla storiti kaj dobrega. »Božje dopuščanje fizičnega in moralnega zla je skrivnost, ki jo Bog osvetljuje po svojem Sinu, Jezusu Kristusu. Ta je namreč umrl in vstal, da bi premagal zlo. Vera nam daje gotovost, da Bog ne bi dopustil zla, če ne bi zla samega obrnil v dobro in to po poteh, ki jih bomo v polnosti spoznali šele v večnem življenju« (324). Bog je ustvaril vidne in nevidne stvari. Med nevidnimi so angeli, ki imajo svoj raison d'être kot vse druge stvari v Jezusu Kristusu. V vidnem svetu pa so vse stvari med sabo odvisne, »da bi se



vzajemno dopolnjevale v služenje druge drugim« (340). Tu dobi ekologija tiho priznanje.

Seveda pa zavzema človek posebno mesto v stvarstvu. On ni le nekaj, ampak nekdo, oseba, ki ima telo in neumrljivo dušo. Ustvarjen je kot moški in ženska. Proti ustaljenemu prepričanju, ki vidi v ženski ali moškem le »polovico«, ki teži po drugi »polovici«, poudarja *Katekizem* celostnost vsake osebe. Človek je oskrbnik božjega stvarstva in mu ne sme vladati samovoljno in destruktivno. Dokler je človek živel v raj v harmoniji z Bogom, ni mogel ne umreti ne trpeti, bil je v skladu s sabo in drugimi. Toda »vsa ta prvotna harmonija in pravičnost, predvidena po božjem načrtu za človeka, se je izgubila z grehom naših prvih staršev« (379). Kljub izvirnemu grehu in osebnim grehom Bog ni zapustil človeka, marveč mu je obljubil Odrešenika. Bog je tako dopustil greh, da bi še v večji meri izkazal človeku svojo ljubezen: »O srečna krivda, ki je bila vredna imeti takega in tako velikega Odrešenika,« poje velikonočna hvalnica (412).

Tako nas človekov greh in padec pripeljeta k drugemu poglavju, kjer bomo srečali človekovega Odrešenika Jezusa Kristusa. Mislim, da je škoda, da nas *Katekizem* pripelje do Odrešenika po negativni poti namesto po pozitivni. Oče namreč pošilja svojega Sina iz preobilja svoje ljubezni, ne pa ker bi ga k temu prisil človekov greh.

## b. Jezus Kristus

Veselo oznanilo je v tem, da je Bog poslal med nas svojega Sina. Zato je tudi cilj kateheze, povezovanje ljudi »v občestvo z Jezusom Kristusom: kajti le on lahko vodi k Očetovi ljubezni v Duhu in nam omogoča sodelovanje v življenju Svete Trojice« (426).

*Katekizem* razvija klasično kristologijo, ko govori o Jezusu Kristusu, edinem božjem Sinu in Gospodu. V zvezi z naslovom Gospod zasledimo tudi političen pomen tega naslova. Človek se namreč ne sme podrediti absolutno nobeni zemeljski oblasti, marveč samo Bogu Očetu in Gospodu Jezusu Kristusu. Cesar ni 'Gospod' (prim. 450).

Razlaga člena *spočet od Svetega Duha in rojen iz device Marije* obravnava tri teme. Prva je učlovečenje in klasična vprašanja v zvezi z njim, sledi kratka mariologija, tretja tema pa obravnava skrivnosti Jezusovega življenja. Čeprav je vse njegovo življenje ena sama skrivnost, pa vendarle razlikujemo dve obdobji: skrito in javno življenje. V skitem življenju je močno poudarjena njegova pokorščina staršem: »Kristusova pokorščina v vsakdanjosti skritega življenja je začinjala vzpostavljati tisto, kar je Adamova nepokorščina razdejala« (532). V zvezi z njegovim javnim življenjem je podčrtano njegovo delo za človekov dvig, ko rešuje ljudi »zemeljskega zla lakote, krivic, bolezni in smrti.« Poleg tega pa poudarja, da »ni prišel zato, da bi odpravil vse to zlo tu na zemlji, pač pa da bi ljudi osvobodil najhujšega suženjstva, se pravi suženjstva greha, ki ljudi ovira v njihovi poklicanosti božjih otrok in povzroča vse njihove človeške zasužnje-nosti« (549). Ko govori o njegovih učencih vztrajno in odločno poudarja posebno mesto in vlogo Petra. »Cerkev je kal in začetek tega kraljestva. Njegovi ključni so zaupani Petru« (567). Peter bo izrazito izstopal tudi kasneje, ko bo govor o Cerkvi.

Členi *trpel pod Poncijem Pilatom, križan bil, umrl in bil v grob položen* obravnavajo velikonočno skrivnost z različnih vidikov. Najprej Jezusov odnos z Izraelom, postavo, templjem in vero. V zvezi s smrtjo na križu je govor o njegovem procesu, odrešilni smrti in prostovoljni daritvi. O njegovem bivanju v grobu pa beremo zanimivo misel: »Ko se je Kristus mudil v grobu, je njegova božja oseba še naprej ostala zedinjena tako s svojo dušo kakor s svojim telesom, ki pa ju je smrt medsebojno ločila. Zaradi tega mrtvo Kristusovo telo 'ni gledalo trohnobe'« (630).

Člena *šel predpekel in tretji dan od mrtvih vstal* sta združena. Pot v predpekel govori o njegovi dejanski smrti, pa tudi o tem, da je njegovo odrešenjsko poslanstvo namcnjeno vsem ljudem brez izjeme. Osrednji člen Apostolske vere *tretji dan od mrtvih vstal* razlaga vstajenje kot zgodovinski in presežni dogodek, ki je delo Svete Trojice. Njegov odrešenjski pomen ima več razsežnosti: je izpol: ev obljub, potrjuje Jezusovo božanstvo, nam odpre pot v novo življenje in je počelo in vir našega prihodnjega vstajenja.

Členi, ki končujejo Jezusovo zgodovino: *šel v nebesa, sedi na desnici Boga Očeta vsemogočnega, od ondod bo prišel soditi žive in mrtve* so razloženi le na kratko. Govor je tudi o poslednji preizkušnji, ki jo bo morala Cerkev prestatii pred ponovnim Kristusovim prihodom. »Preganjanje, ki spremlja njeno romanje na zemlji, bo razkrilo 'skrivnost hudobije' v obliki religiozne prevare, ki prinaša ljudem navidezno rešitev njihovih problemov za ceno odpada od resnice. Najhujša religiozna prevara je antikristova prevara, to je prevara lažnega mesijanstva, kjer človek poveličuje samega sebe namesto Boga in njegovega Mesija, ki je prišel v telesu« (675). »Ta antikristova prevara se kaže v svetu vsakokrat, ko si ljudje domišljajo, da bodo v zgodovini uresničili mesijansko upanje« (676). Zato Cerkev zavrača milenarizem še zlasti v njegovi politični sekularizirani obliki kot 'bistveno sprevržen'. Da tu misli na komunizem, je jasno, ali pa temu pesimizmu o še novih preizkušnjah botrujejo kakšna privatna razodetja, morda Fatima, ni znano.

### c. Sveti Duh

Tretji del veroizpovedi je nadvse pomemben. »Nihče ne more reči 'Jezus je Gospod' razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12, 3). »Če hočemo biti v stiku s Kristusom, se nas mora naprej dotakniti Sveti Duh. On prihaja pred nas in prebujaa v nas vero« (683). Cerkev je kraj, kjer odkrivamo mnogovrstno delovanje Svetega Duha. Ker je njegovo poslanstvo tesno povezano s Sinovim, pripravlja njegov prihod in deluje zanj po njegovem vnebohodu. Zato je pnevmatologija v *Katekizmu* v glavnem kristocentrična.

Morda bo presenetilo, toda posebne in količinsko največje pozornosti je deležen člen *o sveti katoliški Cerkvi*. »V apostolski veri izpovedujemo, da verujemo sveto Cerkev (Credo... Ecclesiam) in ne v sveto Cerkev, da ne bi na isto raven postavljali Boga in njegova dela in da bi jasno pripisovali božji dobroti vse darove, ki jih je položil v svojo Cerkev« (750). Kakor je to razlikovanje po eni strani potrebno, pa nas lahko po drugi strani zavede v neko dvojnost, ki je sprta z logiko učlovečenja. Da gre za notranjo povezavo med Bogom in Cerkvijo vidimo, ko je nekoliko kasneje beseda o celotnem Kristusu (Christus totus). »Kristus in Cerkev - to je torej 'celotni Kristus' (Christus totus).

Cerkev je eno s Kristusom. Svetniki se zelo živo zavedajo te enote: 'Čestitajmo si in se zahvaljujmo, da smo postali ne samo kristjani, ampak Kristus sam. Razumete, bratje, milost, ki nam jo je izkazal Bog, ko nam je dal Kristusa za Glavo? Čudite se in veselite, postali smo Kristus. Kajti ker je on Glava in smo mi udje, je človek v celoti on in mi (...). Polnost Kristusa je torej Glava in udje. Kaj pomeni: Glava in udje? Kristus in Cerkev' (Avguštin)« (795).

Cerkev ima posebno vlogo v božjem načrtu: je »zakrament odrešenja, znamenje občestva med Bogom in ljudmi ter orodje zanj« (780). »Cerkev je hkrati vidna in duhovna, hierarhična družba in Kristusovo skrivnostno telo« (779). Poudarek na hierarhični ureditvi, ki ima svoj vrh v Petrovi službi, je v nadaljevanju izredno močan. Cerkev je božje ljudstvo, Kristusovo telo in svetišče Svetega Duha; je ena, sveta, katoliška in apostolska. Poleg ljubezni, ki je temeljna vez, pa ima Cerkev tudi vidne vezi, kot so: »izpovedovanje ene same vere, prejete od apostolov; skupno obhajanje bogoslužja, predvsem zakramentov; apostolsko nasledstvo po zakramentu sv. reda, ki vzdržuje bratsko slogo v božji družini« (815). Na vprašanje, v čem je svetost Cerkve, *Katekizem* odgovarja: »Ljubezen je duša svetosti, h kateri so vsi poklicani: 'Ljubezen usmerja in oživlja vsa sredstva posvečenja ter jih vodi k njihovi uresničitvi': 'Če je Cerkev telo, sestavljeno iz različnih udov, sem spoznala, da ji najbolj potreben, najbolj žlahten od vseh ne manjka, spoznala sem, da ima Cerkev Srce in da je to Srce goreče od ljubezni. Spoznala sem, da edino le Ljubezen spodbuja ude Cerkve k delovanju: če bi Ljubezen ugasnila, bi apostoli ne oznanjali več evangelija, mučenci ne bi hoteli več prečiti svoje krvi (...). Spoznala sem, da ljubezen vključuje vse poklice, da je vse, da obsega vse čase in vse kraje... z eno besedo, da je večna' (Sv. Terezija Deteta Jezusa)« (826). V zvezi s katoliškostjo je govor o misijonski dejavnosti in o dialogu z drugimi verstvi; ob njeni apostolskosti pa je znova poudarjena vloga hierarhije s Petrom na čelu: »Kristus vlada Cerkev po Petru in drugih apostolih, ki so navzoči v svojih naslednikih, papežu in zboru škofov« (869). Končno je posebno poglavje posvečeno Kristusovim vernikom: hierarhiji na prvem mestu, potem laikom in nazadnje vernikom v posvečenem življenju.

Zanimivo je, da je samostojen člen Vere *občestvo svetnikov* vključen v člen o *sveti katoliški Cerkvi*. Tako je omejen na občestvo duhovnih dobrin in občestvo Cerkve v nebesih in na zemlji, nič pa ne govori o vseh tistih, ki jih je božje usmiljenje pritegnilo v večno življenje mimo Cerkve. Kot se spodobi v zvezi s svetniki, je tudi nekaj strani posebej posvečenih prvi med njimi, Mariji, in njenemu češčenju.

O zadnjih treh členih govori *Katekizem* na kratko. *Odpuščanje grehov* je povezano po eni strani s krstom, po drugi pa z oblastjo Cerkve, da grehe odpušča. V členu o *vstajenju mesa* je osvetljen odnos med Kristusovim in našim vstajenjem ter potrebo, da umremo v Kristusu in z Njim. Posebej pa je poudarjeno proti različnim vzhodnjaškim in 'novodobaškim' sektam, da ni »nikakršne 'reinkarnacije' po smrti« (1013). V členu *večno življenje* je govor o poslednjih rečeh, ki se končuje z upanjem na novo nebo in novo zemljo. Seveda pa to upanje, posebno poudari *Katekizem*, v ničemer ne oslabi naših prizadevanj za bolj človeka vreden in pravičen svet. Odgovornosti za ta svet in za soljudi se moramo toliko bolj zavedati, ker »Sveta rimska Cerkev trdno veruje in izpoveduje, da bodo vsi ljudje v svojih telesih prišli na dan sodbe pred Kristusovo sodišče in dali odgovor za svoja lastna dejanja« (1059). Tako vera v

večno življenje ni in ne sme biti beg pred odgovornostjo in delovanjem v tem svetu.

Dolg prikaz katoliške vere z razlago *Apostolske veroizpovedi* se konča z besedo *Amen*. »Končni 'amen' v veroizpovedi ponovlja in potrjuje svojo prvo besedo: 'Verujem'. Verovati pomeni izrekati 'Amen' božjim besedam, obljubam in zapovedim; pomeni popolnoma zaupati Njemu, ki je 'Amen' brezmejne ljubezni in popolne zvestobe. Krščansko življenje v vsakdanjosti bo torej 'Amen' na 'Verujem' naše krstne veroizpovedi« (1064).

## 2. Oznanjevalna vrednost doktrinalnega dela

Ko bo človek s teološko izobrazbo prebral prvi del *Katekizma*, bo veselo ali pa razočarano ugotovil: »Nič novega!« Pač glede na to, kaj je od njega pričakoval: ali potrjen tradicionalen nauk ali misijonsko usmerjenost k modernemu nevernemu ali brezbriznemu človeku. Kljub temu, da na prvi pogled vse po starem, odkrijemo v primerjavi s *Tridentinskim katekizmom* pomembno novost.

Prvi *Katekizem* vesoljne Cerkve, na katerega se sklicuje tudi sedanji drugi, je bil namreč izrecno namenjen duhovnikom pastirjem kot temeljni pripomoček za oznanjevanje. Kajti »ves nauk in vsa vednost o zveličanju ima štiri temeljne točke: Simbol apostolov, zakramente, Dekalog in Očenaš. (...) Ko bomo tako razložili te štiri člene, ki so nekakšna skupna mesta Svetega pisma, ne bo manjkalo kristjanu skoraj nič več, da bi poznal, kar mora vedeti.« Tridentinski koncil zato naroča dušnim pastirjem, naj razlagajo *Sveto pismo* v luči njegovega *Katekizma*. Vsak odlomek *Svetega pisma* lahko namreč »speljejo na enega od teh štirih točk in v njej vzamejo želeno razlago kot pri njenem izvoru.« Kot dobri pedagogi so sestavljalci *Tridentinskega katekizma* ponudili duhovnikom zgled, kako naj to počnejo. »Če je treba npr. razložiti evangelij prve adventne nedelje: Znamenja bodo na soncu, luni itd. (Lk 21,25), bodo pastirji našli tisto, kar se tiče te resnice v členu Simbola: Prišel bo sodit žive in mrtve. Tako bodo vernike hkrati seznanili s Simbolom in Evangelijem. Pastir se bo lahko navadil, da bo vse v svojem učenju in svojih komentarjih navezal na te štiri temeljne točke, ki po našem mnenju vsebuje srž Svetega pisma in celo vsega krščanstva.«<sup>5</sup>

Marsikdo pričakuje, da bo tudi novi *Katekizem* podal tako jasen in popoln nauk, ki ga bodo lahko pastirji tudi danes brez težav posredovali vernikom laikom. Toda kdor to pričakuje, bo razočaran! Ko se je namreč pisal *Tridentinski katekizem*, je bilo zahodno krščanstvo, čeprav razdvojeno, še v eni sami civilizaciji s podobnim, če že ne istim, miselnim in duhovnim obzorjem. V takih okoliščinah je tudi bil možen enoten jezik in izraz vere. Danes pa živimo v drugačnem svetu in drugačni Cerkvi.

Vesoljna Cerkev je namreč občestvo krajevnih Cerkva, ki živijo in delujejo po vsem svetu, med skoraj vsemi narodi in ljudstvi, v različnih kulturah in civilizacijah. Tudi evropska civilizacija ni več takšna, kakršna je bila. Za časa tridentinskega koncila je bila namreč evropska družba še tradicionalna, kjer je veljal argument avtoritete in moči, posameznik pa je bil podrejen družbeni celoti. Od razsvetljenstva naprej pa se je razvila povsem nova oblika družbe: moderna, ki je nekaj čisto novega v zgodovini. In prav pred našimi očmi se tudi moderna družba spreminja v postmoderno. V tem času pa je prišlo do

pomembnih sprememb v kolektivni zavesti. Predvsem je nov pogled na človeka kot enkratno in neponovljivo bitje, s katerim ni mogoče razpolagati po mili volji in ima pravico do človeka vrednega življenja tudi na materialnem področju. Uveljavile so se človekove pravice, demokratični družbeni odnosi in socialna pravičnost. Posameznik ni več potopljen v celoto in avtoriteto imajo argumenti, ne pa oblast.

Cerkev, ki je apostolska in hoče oznanjati evangelij, je v svetu pred dvojnimi izzivom: prvi je kulturne narave, drugi pa socialne. Cerkev deluje v vseh civilizacijah, ne le v evropski kot doslej, in tudi evropska civilizacija se je v zadnjih treh stoletjih radikalno spremenila. Svet, v katerem živimo, se otepa s številnimi socialnimi krivicami, ki imajo različne vzroke: od svetovne gospodarske ureditve prek korupcije in nesposobnosti nekaterih državnih oblasti do osebne sebičnosti v medčloveških odnosih. Povsod tudi stopajo v ospredje zahteve po spoštovanju narodnih in etničnih kultur, ki jih je moderna miselnost hotela razkrojiti v nekakšnem liberalnem ali komunističnem internacionalizmu.

Sestavljalci novega *Katekizma* se jasno zavedajo zapletenih okoliščin, v katerih mora delovati Cerkev. Zato nikakor ne pričakujejo, da ga je mogoče neposredno uporabljati v oznanjevanju po vsem svetu ali v kakem določenem prostoru, marveč naj bi služil »kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah« (12). Tudi ni namenjen v prvi vrsti neposrednim oznanjevalcem, se pravi duhovnikom, ampak »predvsem odgovornim za katehezo: najprej škofom, učiteljem vere in pastirjem Cerkve. Na voljo jim je dan kot orodje pri uresničevanju njihove učiteljske službe sredi božjega ljudstva« (12). Šele prek njih je naslovljen tudi na druge. Sestavljalci poudarjajo v *Uvodu*, da so razne prilagoditve nujne. *Katekizem* si namreč ni zadal za nalogo, da bi storil »prilagoditve v predstavitvi nauka in v katehetskih metodah, ki jih zahtevajo razlike v kulturi, starosti, duhovni zrelosti, družbenih in cerkvenih okoliščinah ljudi, ki jim je kateheza namenjena. Te nujne prilagoditve so stvar ustreznih katekizmov in še bolj tistih, ki vernike poučujejo« (24).

S tem ko se izogiba prilagajanju posamezni kulturi, hoče *Katekizem* ohraniti nekakšno vesoljnost. Njegova teološka govorica je zavestno tradicionalna, torej predmoderno evropska, a je domača poznavalcem tradicionalne teologije, in še ne vsebuje kritične misli, lingvističnega obrata v filozofiji in vedah o človeku ter ne upošteva razmer v sedanjem svetu in Cerkvi. Seveda pa *Katekizem* zato ne posvečuje in ne ukazuje take objektivistične govornice, ampak jo uporablja, ker je razumljiva vsem škofom in teologom tudi zunaj moderne evropske misli. Nekako tako, kot je bila svoj čas razumljiva uvedencem latinščina, čeprav je bila partikularen in mrtev jezik, tako je tudi ta tradicionalna teološka govorica še razumljiva tistim, ki so študirali teologijo pred koncilom ali takoj po njem. Toda kakor je bilo treba iz latinščine prevajati v domače jezike, da so tudi 'nelatinci' kaj razumeli, tako je treba tudi verski nauk sedaj izraziti v domačih katekizmihi, in to v miselnem jeziku, ki ga razumejo domačini in nepoznavalci skrivnostnega jezika tradicionalne predmoderne evropske teologije.

Francoski škof Honoré, eden od sestavljalcev *Katekizma*, je v zvezi z njegovo govorico zapisal: »Težko bi bilo zagovarjati misel, da smo se srečali z modernostjo v dokumentu, ki že po svoji naravi odgovarja na zahteve vesoljnosti, tako v svoji vsebini kot v svojem izrazu. Sestavljalci *Katekizma* so

se morali večkrat odpovedati slogu, ki bi v polnosti upošteval aktualnost, a bi bila pri tem nevarnost, da žrtvuje trajnost kategorij vere določeni prigodnosti misli in govornice, za kateri vemo, da sta, predvsem na Zahodu, giblivi in ranljivi. (...) Poleg tega je vloga *Katekizma* bolj v pričevanju in izpovedovanju kot pa v prepričevanju in pregovarjanju. Vero Cerkev izraža, ne da bi hotel drugo gotovost kakor gotovost, ki jo prejema iz dvatisočetnega izročila, iz katerega množi odmeve in reference.«<sup>6</sup>

Odveč je torej kritika na račun novega *Katekizma*, da ne upošteva posameznih družbenih in kulturnih razmer. Tega ne more in noče, kar tudi jasno pove, zahteva pa, da to delo opravijo za vsako družbo in kulturo tisti, ki so za to poklicani in jim želi biti v pomoč. Tako nima njegova govorica nobene absolutne vrednosti, marveč je v službi edinosti in toliko tudi potrebna. Sicer pa je relativna, kakor je relativno vse, kar je človeškega. To nenazadnje jasno pove zadnji člen *Predgovora* (25), ki pravzaprav ponavlja misel iz *Predgovora v Tridentinskem katekizmu*: »Vsa smotrnost nauka in poučevanja mora biti položena v ljubezen, ki ne mine. Lahko namreč dobro predstavimo to, kar je treba verovati, upati ali delati; toda predvsem moramo vedno narediti očitno Ljubezen našega Gospoda, da bi vsak razumel, kako nima nobeno popolnoma krščansko krepostno dejanje drugega izvira kakor Ljubezen in drugega cilja kot Ljubezen« (25).

Ni torej toliko odvisno od *Katekizma*, kako bomo ubesedili in oznanjali evangelij, marveč predvsem od nas oznanjalcev in naše sposobnosti, da bomo ostali ustvarjalno zvesti tem temeljnim načelom, ki jih sedanji *Katekizem* ponavlja za *Tridentinskim*. Znano je, da se je potridentinska Cerkev oblikovala v odklonilnem ozračju do reformacije, razsvetljenstva, neevropskih kultur in drugih verstev ter modernega sveta in znanosti. V teh polemičnih odnosih z okoljem ni bilo veliko priložnosti, da bi tridentinsko načelo o ljubezni uresničevali in Cerkev se je zapirala na vseh področjih. Poznavalci govorijo o »nepomirljivem katolicizmu« (catholicisme intransigent),<sup>7</sup> ki ga je prerastel šele zadnji koncil. Kolikor nam bo uspelo še naprej gojiti duha tega koncila in ne bomo podlegali raznim strahovom, ki bi nas ponovno porinili v getsko obnašanje in miselnost, toliko se bomo pustili voditi načelu ljubezni, ki bo po eni strani stalen vir in gibalo evangeljske ustvarjalnosti, po drugi strani pa potreben korektiv besednim, strukturnim in praktičnim izrazom vere.

Na predstavitvi novega *Katekizma* je kardinal Ratzinger, prefekt *Kongregacije za verski nauk* in predsednik *Pripravljalne komisije*, opozoril, kako je ljubezen notranje in odločilno načelo krščanstva. Vsi se namreč sprašujemo, kako naj bom srečen? »Katekizem nam kaže na temelju vere Cerkev, da je mogoče najti srečo samo z drugimi, v odgovornosti do vsega človeštva. Kljub temu pa končno ni občestva med ljudmi in odgovornosti med njimi, če ni občestva z Bogom in odgovornosti pred njim. V tem smislu je morala učenje o sreči in načinu, kako jo najti. Seveda ne egoistične sreče, se razume, temveč resnično srečo. Bistveni odgovor, ki ga daje *Katekizem* za *Svetim pismom* in vero Cerkev, je preprost: človekova sreča je ljubezen. V tem smislu je morala *Katekizma* učenje o tem, kaj je ljubezen. V zvezi s tem nam je rečeno, da je postalo resnično bistvo ljubezni vidno v Jezusu Kristusu, v njegovi besedi, življenju in smrti.« Vse vidimo v pravi luči le v veri v Jezusa. Tudi *Deset zapovedi* beremo pravilno samo, »če jih oznanjamo skupaj z Jezusom Kristusom. V tem smislu najdemo vso bistveno vsebino veroizpovedi v moralnem razdelku, kjer postane vera praksa. Morala *Katekizma* ima namreč

svoje izhodišče v zahtevi po sreči in ljubezni, ki jo je Stvarnik položil v naše srce. (...) Potemtakem je srce vse morale ljubezen, in po sledi tega kazalca, srečamo neizogibno Kristusa, božjo ljubezen, ki je postala človek.«

Ta povezava med vero in moralno poteka v dveh smereh: iz vere v Jezusa sledi določeno obnašanje, v določenem obnašanju moremo prepoznati vero v Jezusa: »Potem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13,35). Vera kot zaupanje v Boga Jezusa Kristusa in kot ljubezenski odnos do drugih sta pravzaprav dva vidika istega dogajanja. Zato lahko kardinal zatrdi, da »naša vera ni teorija, marveč dogodek, srečanje z živim Bogom (...). Po zaslugi povezave med učenjem vere in krstno izpovedjo postaja torej jasno, da kateheza ni preprosto posredovanje neke religijske teorije, ampak hoče pognati v tek življenjsko dogajanje: vstop v krst, v občestvo z Bogom.«<sup>8</sup>

Zaradi te bistvene edinosti med teorijo in prakso, ki izhaja iz živega odnosa do Jezusovega Boga, je seveda škoda, da *Katekizem* ohranja delitev na štiri poglavja, ki to organsko povezanost med njimi prej prikrivajo kot pa odkrivajo. Dejstvo je, in tu se lahko navežemo na kard. Ratzingerja, ne da bi ga potvarjali, da se vera izraža v družbeno-zgodovinski kulturni stvarnosti, ki ima tri razsežnosti:

– prva razsežnost je *jezikovna*: v njej damo veri besedno-pojmovno vsebino v obliki nauka, teologije in molitve. Prvi in četrti razdelek *Katekizma* spadata torej na to področje.

– druga razsežnost je *simbolna*. Ta združuje besedo in dejavnost. V to območje spada obredna dejavnost, najprej zakramenti.

– tretja razsežnost pa je *dejavnost*, ki nosi v sebi vedno verski in moralni naboj. Vse, kar namreč storimo, navdihuje določena vera (ali nevera, morda celo obup!) in se neposredno ali vsaj posredno tiče drugih.

Vera kot odnos do Boga, ki je pomembna človekova skušnja, postane pomenljiva in priobčljiva šele, ko se določeni družbeno-zgodovinski kulturni stvarnosti izraža v vseh treh razsežnostih. Namen vseh teh izrazov pa je, da razodevajo ljubezen in k njej vodijo. Ljubezen je njihova duša in njihov cilj. Ko govori Avguštin o pomenu *Svetega pisma* za krščansko življenje, ki je uresničevanje vere, upanja in ljubezni, pravi, da ga je treba ljubiti s prehodno (transitoria) ljubeznijo, kakor ljubimo npr. vozilo, ki nas pripelje do zelenega cilja.<sup>9</sup> Podobno misel srečamo pri Pascalu: »Človek se (od Boga) oddaljuje samo tedaj, če se oddaljuje od ljubezni. Naše molitve in naše kreposti so pred Bogom gnusne, če niso molitve in kreposti Jezusa Kristusa (668). Edini namen (objekt) Svetega pisma je ljubezen. Vse, kar ne vodi k tej edini dobrini, je le njena podoba. Ker obstoji en sam cilj, je namreč vse, kar izrecno ne vodi k njemu, prispodoba. (...) Tudi kristjani imajo celo evharistijo za podobo poveličanja, kamor težijo« (670).

Upam, da sem uspel pokazati, kolikšna je vrednost in pomembnost besedno-pojmovnih izrazov vere; na splošno in tudi v novem *Katekizmu*. Njegovi sestavljenci sami priznavajo njegove meje na tem področju: hoče biti vesoljen, zato ne more biti inkulturiran; hoče biti nadčasoven, zato ne more biti moderen, ali afriški, indijski, kitajski itd.; hoče biti pričevanjski, zato se izogne moderni racionalnosti... Nenazadnje pa so vsi izrazi krščanske vere: jezikovni, simbolni ali dejavnostni podvrženi ljubezni: so iz nje in zanjo.

### 3. Novemu slovenskemu katekizmu naproti

Vendar pa ni dovolj, da smo umestili izraze vere v logiko darovanjske ljubezni po zgledu Jezusa Kristusa, ampak je treba iz tega potegniti nekatere, vsaj glavne posledice za naš družbeno-zgodovinski kulturni prostor. To pa je tudi razlog, da se moramo ob novem *Katekizmu* vprašati, kako se bomo lotili te pomembne katehetske naloge ali »nove evangelizacije« pri nas, še zlasti ko gre za to, da izrazimo svojo vero v besedno-pojmovnih izrazih, doktrinalno torej, ki bodo ustrezali izkušnjam naših sodobnikov in jih bodo nagovorili ter pritegnili k bolj zavzeti dejavnosti iz ljubezni in za ljubezen po Jezusovem zgledu.<sup>10</sup> To pa bo pripeljalo tudi do obnove krščanskih simbolnih izrazov in dejavnosti, do obnove liturgije in zakramentalne prakse, ki bo krščansko versko skušnjo in življenje izražala in utrjevala.

Skratka, sprašujem se tukaj z Vami, na kaj moramo biti pozorni, česa se naučiti, kaj spremeniti, da bi ustregli naročilu novega *Katekizma* in ob njem napisali takega, ki bo ustrezal ne le slovenskemu kristjanu, ampak bo nagovoril tudi drugače verujoče ali misleče pri nas. Ne mislim se tukaj spuščati na katehetsko-pedagoško področje, to bodo bolje opravili drugi, pač pa me zanima ustvarjanje novih vsebinskih izrazov vere, ki bodo *zvesto* in *ustvarjalno* nadaljevali živo apostolsko izročilo v našem prostoru.

#### 3.1. Nova miselna paradigma

Teologija velja toliko, kolikor nagovori ljudi in jim posreduje evangelij tako, da v njem spoznajo odrešilno Besedo in Odrešenika. V tem primeru je teologija tudi zvesta razodetju, ker ga izraža v kulturi, ki nas oblikuje kot ljudi, in samo znotraj nje lahko dá evangelij procesu počlovečenja novih moči in razsežnosti ter uspešnost. Zato inkulturacija vere ni prazna beseda in je prvenstvena naloga vse Cerkve, vključno teologije. Kadar obravnavamo kulture skozi čas, zlahka opazimo spremembe v njej, če sledimo njihovim miselnim tokovom. To še zlasti velja za Evropo, ki je napravila kar nekaj pomembnih prelomov v svoji misli, ki so bili vsi sad globalnih sprememb v celi kulturi. Tem spremembam je sledila tudi teologija in se izražala v novih miselnih svetovih, ker je pač hotela nagovoriti svoje sodobnike in jim približati vero v Jezusa Kristusa.

Za zlato dobo teologije velja sicer čas Tomaža Akvinskega, ki se je oprl na *objektivno* filozofijo. Po tej filozofiji je človeški duh sposoben izraziti svet tak, kakršen je (v resnici), zato ima resnica v njej prvo mesto. Enako je razmišljala v tem miselnem okviru tudi teologija, ki ji nihče ne more odrekati veličine v njenih začetkih, a se je počasi sprevrgla v sholastiko in komentiranje komentarjev. Od 16. stoletja dalje se Evropa hitro spreminja in izoblikuje se nov miselni svet, ki dobi z Descartesom svoj filozofski izraz. Pojavi se nova kultura, ki za razliko od prejšnje, postavlja na prvo mesto posameznika in svobodo. Človek ne spoznava več sveta samega na sebi, ampak pod določenimi pogoji, prav tako pa pokaže svojo zrelost, ko vzame nase svojo svobodo (Kant). Na mesto, ki ga je prej zasedala resnica, pride sedaj svoboda. To je obdobje *subjektne* (ne subjektivne!) misli, ki je katoliška teologija ni nikoli v celoti sprejela, najbolj prodorno pa je v njej spregovoril Pascal. V prejšnjem stoletju se



je objektivna misel vrnila skozi določeno zamisel *zgodovine*, ki sta jo filozofsko domislila Hegel in Marx. Ljudje so se zavedli zgodovinskih pogojenosti in ujetosti vanje ter podlegli miselnosti, da ne morejo vplivati na tok zgodovine, ki teče k svojemu cilju, ne glede na njih. Teilhard de Chardin je teolog, ki je v tem miselnem svetu najbolje izrazil krščansko vero.

Uradna katoliška teologija je ves čas ostala v območju objektivne filozofije in v njej izraža vero tudi novi *Katekizem*. To vztrajanje pri preživelih miselnih oblikah, ki so se ohranile po propadu njihovega kulturnega okolja, razodeva velik razkorak med evropsko kulturo in našo vero, kar je z grenkobo ugotavljal že Pavel VI. Številni teologi so poskušali preseči objektivno teologijo in nagovoriti modernega človeka. Delo *Karla Rahnerja* je v teh prizadevanjih med najpomembnejšimi. Teologijo je pojmoval kot antropologijo transcendentalnega tipa, kar pomeni, da se je treba v zvezi z vsakim dogmatičnim predmetom vprašati, pod kakšnimi pogoji ga more subjekt spoznati. Teološki predmet dobi namreč pomen šele, ko je v določenem sozvočju z vernikom. V isti miselni krog uvrščamo *eksistencialne teologije*, ki so dobile najbolj radikalen izraz pri Rudolfu Bultmannu. Vse te teologije, ki se opirajo na fenomenologijo in Husserla, postavljajo v ospredje subjekt kot izvor izkustva in smisla. Vendar pa je to izhodišče zelo omejeno, ker ne upošteva, da je človek vpet v družbeno-zgodovinsko kulturno stvarnost in z njo določen. Subjektivni teološki sistemi so zato še krepili malomeščanski individualizem in niso upoštevali etične in politične razsežnosti krščanskega življenja. S kritiko te teologije so stopile v teologijo vede o človeku in moderna hermenevtika.

Hermenevtika razlaga danes vse človeško življenje in postavlja vprašanje o resnici: pod kakšnimi pogoji smemo reči za določeno interpretacijo, da je resnična? Da bi odgovorili na to vprašanje, se veliki filozofi našega časa sprašujejo o jeziku. S temi vprašanji se mora soočiti tudi teologija in zapustiti kulturno preživele filozofske modele. Pri tem seveda ne opušta starih vprašanj, ampak jih umesti v novo, širše okolje. Z Descartesom prelamlja, ker ugotavlja, da posameznikova zavest ni prvo, marveč se poraja v svetu znamenj. »Samostojni« subjekt in predmet (objekt), ki mu stoji nasproti, sta vključena v svet, ki ga omogoča in prežema jezik. Šele v urejenih odnosih (ki imajo različna imena: simbolni red, struktura, vzdrževanje, mreža idr.) se zavest odmakne od sveta ali golega bivanja, se zave sebe in sveta, iz katerega je vzniknila in na katerega je privezana.

Razmišljanje o jeziku se je razvilo v dve smeri. Prva smer temelji na lingvistiki in pokaže pomen družbenih odnosov za človeka, ki je bitje besede (Saussure, Jakobson, Benveniste). Druga smer pa se opira na analitično filozofijo (Wittgenstein, Austin) in teorijo o jezikovnih dejanjih (Habermas). Ti dve smeri se ne izključujeta, toda nista neposredno zamenljivi. Teologija je že vstopila v to novo miselno okolje in postavlja v središče svojega zanimanja zavezo, komunikacijo, komunikacijsko delovanje, demokratično prakso in druge teme, ki se tičejo skupnega življenja in posameznikove usode. Posebno mesto pa zavzema vprašanje razodetja, ki dobiva sedaj drugačne odgovore kot v objektivistični ali subjektivni perspektivi.

Vsi moderni miselni tokovi so se uveljavljali tudi v našem kulturnem prostoru, kljub primatu marksizma-kardeljanizma v njem. Tako že dalj časa oblikujejo našo inteligenco, posebej mlade, ki se jim zdi zato krščanska govornica arhaična in največkrat nerazumljiva. Kvečjemu jih to potrjuje v prepričanju, da

jim nimamo kaj povedati, medtem ko je resnica v tem, da jim ne znamo povedati v jeziku njihove kulture in misli, ki ga razumejo. Teologi, predvsem dogmatični, so pred resnim izzivom in veliko odgovornostjo, da se začnemo izražati v miselnem jeziku, ki je v rabi v naši postmoderni kulturi. S tem bomo tudi pripravljali pot katekizmu za slovensko kulturo in začeli uresničevati to, kar imenujemo nova evangelizacija.

### 3.2. Kako govoriti v logiki ljubezni o religiji darovajske ljubezni?

Če je krščanstvo vera v Ljubezen, t.j. Sveto Trojico, potem je treba izdelati takšno pojmovno orodje v teologiji, ki bo ustrezalo svojemu 'predmetu'. Kaj bi rekli o kmetu, ki bi kosil z brivskim aparatom ali o brivcu, ki bi bril s kosilnico? Nekako tako nerodno in neustrezno se lotevajo teologi svojega predmeta. Nad ljubezen se spravijo npr. s kategorijami s področja vzročnosti in nujnosti, moči in energetike, enega in istega, namesto s kategorijami, kot so npr. zastonjskost, (ob)dar(ovanje), obzirnost in spoštovanje, drugi in drugačnost.

Nietzsche nam sicer ni simpatičen, ker so nam ga pač tako naslikali, toda težko bi zavrgli njegovo misel o zastonjskosti: »Resnično blagoslavljam in ne govorim bogokletno, ko učim: 'Nad vsem je nebo slučajna, nebo nedolžnosti, nebo približnega, nebo prekipenja? 'Slučajno' - v tem je najstarejša žlahtnost sveta; 'slučajno' sem vrnil vsem stvarjem, osvobodil sem jih suženjstva smotra.«<sup>11</sup> Dejansko lahko ustrezno govorimo o ljubezni, o Bogu, ki je ljubezen, če v ničemer ne predeterminiramo ne njega ne človeka ne njune skupne zgodovine. Ljubezen je nepredvidljiva in zaradi nemotiviranosti nedoumljiva. V tej perspektivi se nam namesto vprašanja: 'Kaj je, ali kdo je Bog?' zastavlja vprašanje, 'Kje je Bog?'. Prvo vprašanje je nastalo v okviru objektivne filozofije in izhaja iz Plotinovega epistemološkega načela, da je mogoče prepoznati samo isto z istim. Po mnenju J. B. Metzja, pa bi se bilo treba opreti na svetopisemsko izročilo, na Pavla npr. v njegovem sporu s Petrom, in »formulirati drugačno načelo za Cerkev in teologijo: samo različna bitja se priznavajo in vzajemno spoštujejo.«<sup>12</sup>

V svetopisemski perspektivi išče Bog človeka in se mu bliža na različne načine, končno v Sinu. A tudi ta je tam - če kaj drži Matejeva pripoved o poslednji sodbi - kjer bi ga najmanj pričakovali: v lačnih, žejnih, zapornikih in njim podobnim, za katere ni prostora med ljudmi. Ali nam ne daje tako priložnost, da postanemo solidarni z izobčenimi in poskušamo spremeniti odnose v družbi in med narodi? Vprašanje 'Kje je Bog?' nas obvezuje, da ga povabimo med se, ga sprejmemo pod streho k naši mizi... »Kjer je ljubezen in dobrota, tam je Bog,« smo peli na veliki četrtek; Jezus pa pravi, da je tam, kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu. Nasprotno pa se lahko strinjamo z Judi, ki zatrjujejo, da Boga ni bilo v Auschwitzu. »Kako je mogoče misliti, da je bil tam, ko so sistematično zastrupljali žene, otroke, starce? Takšna nečloveškost udarja iz tega kraja, da bi žalili Boga, če bi trdili, da je bil tam med eksterminacijo,«<sup>13</sup> razen seveda, če ga ne prepoznamo ravno v tistih nesrečnih žrtvah SS-terorja. Ali ni tudi stotnik prepoznal Boga na križu v nedolžni žrtvi sodne farse?

V tem kontekstu lahko tudi govorimo o božji obzirnosti in spoštljivosti do človeka. Ch. Ducquoc podkrepi to misel s Maruanijevim komentarjem 5. Mz

32,2: »Bog je ljubil Izrael kot orel poln nežnosti do svojih mladičev. Ta namreč ne prileti v gnezdo s silo, marveč plahuta in rahlo udarja s krili... da bi se orličji zbudili in imeli dovolj moči, da ga sprejmejo... Pazi na svoje mladiče: nad njimi lebdi, da bi se s svojo težo ne naslonil nanje, se jih dotika in se jih ne dotakne.«<sup>14</sup> In Ducquoc sklene svojo misel o vpašanju 'Kje je Bog?' z besedami: »Bog je v Jezusu tako postavil svoj šotor med nami, da njegovo veličastvo ne pomendra njegovega ljudstva. To bivališče je bilo izločeno iz sveta. Revni in izločeni so zdaj njegovo prebivališče. Tako njegovo božanstvo sprašuje, ne pa vsiljuje. 'Zanju ni bilo prostora v prenočišču' (Lk 2,7), nam poroča Luka o Jožefu in Mariji ob Jezusovem rojstvu. Bog je vselej zunaj s tistimi, ki jih je izvrigel tek sveta.«<sup>15</sup>

Kadar govorimo o ljubezni, potem ne ustrezajo ne objektivistične kategorije ne subjektne. V prvem primeru je ljubezen skrčena na neko energijo, ki tekmuje s človeško močjo. Zato se je v tej govorici zastavljalo vprašanje nikoli zadovoljivo rešenega odnosa med milostjo in človekovo svobodo. Subjektna perspektiva pa ima posameznika za izvir ljubezni in ni sposobna v njej videti daru, ki človeka zajame in spremeni. Šele v okviru odnosov, komunikacije lahko ustrezno govorimo o Ljubezni, ki nas omogoča in usposablja, da jo tudi mi končno zavestno sprejmemo, izpovedujemo in ljubimo. Ljubiti Ljubezen pa je za Avgušтина največja ljubezen, ki jo je zmožen človek in vir njegove sreče. Namesto abstraktnih kategorij, ki jih uporabljata objektivistična in subjektna teologija, pa predlaga Metz, da bi uporabljali v besedno-pojmovnem izražanju vere dve komunikacijski kategoriji: *spominjanje* in *pripoved*. Zaradi grškega vpliva smo nanju pozabili, vendar pa se moramo vprašati, pravi Metz, »če tudi Izrael ne nudi duhovnih dobrin krščanstvu in Evropi?«<sup>16</sup> V tem kontekstu vidi Metz prihodnost tudi za dogme, ki jih ne smemo podcenjevati ali celo zavreči. »Nasprotno, gre za to, da jih napravimo razumljive, da jih razvozlamo kot formule nevarnega spomina, kot povzetke, nekakšne stenografske zapise 'nevarnih pripovedi', ki posredujejo bistvo vere v medkulturni izmenjavi.«<sup>17</sup>

### 3.3. Občestvo obogateno z različnimi darovi

Samo bežno bi se še dotaknil tretjega problema, ki je eklesiološke narave. Jasno je, da odnose med vernimi v Cerkvi drugače razumemo, če jih gledamo z objektne ali subjektne perspektive. V prvem primeru je poudarek na hierarhiji in avtoriteti, to je (tridentinsko-) katoliški model, v drugem pa imamo protestantski model, kjer je v ospredju posameznik, ki se svobodno združuje s svojimi soverniki. V naši perspektivi pa ohranjamo oba vidika: občestvo in posameznika, ki sta enako pomembna za celostno osebno rast vernika. Občestvo je kraj, kjer vernik ljubezen prejema in jo daje, hkrati pa si prizadeva, da bi sam in vse občestvo služilo družbi, v kateri živi, in nenazadnje vsemu človeštvu. Ko bo po eni strani solidaren z vsemi, ki si prizadevajo za bolj človeku naklonjeno družbo, bo po drugi strani spregovoril o svoji veri, ki jo ima za veliko dobrotno in jo je zato pripravljen deliti s tistimi, ki je nimajo.

Zato se mi zdi nadvse pomembno, da prisluhnemo skušnjam vernikov in vernic laikov ter skupaj z njimi iščemo kategorije, v katerih bodo izrazili svojo versko skušnjo, tako da bodo izrazi verodostojni za njih in njih same nagovorili,

kajti le v tem primeru bodo lahko verodostojno in prepričljivo spregovorili ljudem okrog sebe. Ti imajo namreč v marsičem podobne življenjske skušnje in ni nemogoče, da bi jim krščansko razumevanje njihovega življenja ne pomagalo tudi do osebne vere. Seveda pa je potrebno zato ustvarjati potrebne pogoje najprej v medčloveških in institucionalnih odnosih v Cerkvi. V njej se morajo verniki in vernice laiki počutiti sprejete, enakopravne, soodgovorne, skratka doma. Šele potem si bodo upali v Cerkev povabiti še druge, ali pa iz nje nositi v svet, kar so v njej doživeli in skupaj z drugimi verniki izrazili razumljivo in pomenljivo zase in za druge.

Spoznanje, da je inkulturacija vere potrebna in da je možna le ob prizadevanju vseh članov krajevne Cerkve, nas lahko reši varljivega in uspavajočega prepričanja, da obstoja neke neakakšno krščanstvo, ki ga je dovolj nekoliko prilagoditi in bo že dobro za naša časa in prostor. Nema lokrat slišimo, da mora krščanstvo sleči tradicionalno obleko in obleči moderno, ali pa sleči evropsko opravo in si nadeti afriško, indijsko idr. Vendar Metz opozarja, da se za takšno miselnostjo skriva »misel o nezgodovinskem krščanstvu, ki ni vezano na kulturo in je etnično nevtralnó; rekel bi: misel o 'čistem' krščanstvu, celo 'golem', ki je skrčeno na najbolj preprost izraz v prvem trenutku in naj bi se šele potem odelo v različne kulture, taka misel torej hoče v naprej izdelano identiteto, ki ni povezana s kulturo in zgodovino. Toda to je čista fikcija, ki jo vzdržuje naivna uporaba metafor, kot sta 'čista dejstva' ali 'čista resnica'. Krščanstvo, ki bi bilo pred kulturo in pred zgodovino, krščanstvo brez kulturnih vezi, golo, ne obstoja. Zato tudi vzporejanje inkulturacije z inkarnacijo drži le do določene mere.« Vendar pa je Cerkev kot dedič Svetega pisma nosilka dveh razsežnosti, ki jih mora obuditi: »Razumeti in uveljaviti se mora prvič kot religija, ki zahteva svobodo in pravičnost za vse v imenu svojega poslanstva; drugič kot religija, ki razvija na podlagi svetopisemske dediščine posebno kulturo: kulturo spoštovanja Drugega v njegovem Biti-drugi.«<sup>18</sup>

Prav zaradi teh dveh in takih razsežnosti krščanske identitete je treba pritegniti k ustvarjanju novih besedno-pojmovnih izrazov vere vsakega člana in članice Cerkve na Slovenskem. To pa je izvedljivo le, če tudi pri nas zaživijo mala cerkvena občestva, ki bodo preraščala anonimnost velikih župnij in folklornost prazničnega obiskovanja obredov ali romarskih cerkva. O njih pravi papež v okrožnici *O Odrešenikovem poslanstvu* (51), da so »znamenje vitalnosti Cerkve, orodje formacije in evangelizacije ter dobro izhodišče za novo družbo, utemeljeno na 'civilizaciji ljubezni'. (...) V teh občestvih ima kristjan občestveno skušnjo, v kateri se čuti dejaven član skupnosti in to ga spodbuja, da daje svoj prispevek k angažiranju vseh. Zato so temeljna cerkvena občestva orodje evangelizacije in prvega oznanjevanja pa tudi izvir novih služb. Ker jih navdihuje Kristusova ljubezen, tudi kažejo, kako je mogoče preraščati razkole, plemensko obnašanje in rasizem.«

### 3.4. Sodelovanje s Svetim Duhom in ljudmi

Vem, da so te misli o slovenskem katekizmu nedorečene in samo navržene. Z njimi želim le odpreti razpravo o nalogah, ki nas čakajo, da bomo odgovorili na Gospodovo povabilo in poslanstvo. Prave odgovore in prave rešitve pa lahko najdemo le s skupnimi močmi, v spoštljivem dialogu ter medsebojni

potrpežljivosti zaradi naglice enih in počasnosti drugih. Tako je vedno bilo v Cerkvi in bo tudi ostalo. Sveti Duh je spregovoril na Jeruzalemskem koncilu v pogovorih med Jakobom, Petrom in Pavlom. In od takrat Sveti Duh ni nehal nagovarjati Jezusovih učencev in učenk, če so le bili pripravljeni prisluhniti drug drugemu in svojemu svetu, pogledati nazaj v izročilo, katerega dediči so, in se ozirati naprej v domovino, kamor se bo izteklo zemeljsko romanje.

#### 4. Sklep: Povabilo k študiju in besedi vere

Marsikaj je ostalo nedorečenega o doktrinalnem delu *Katekizma*, ki bi zaslužil bolj temeljito obravnavo. Toda tečaj pa tudi Vaša vzdržljivost in potrpežljivost imata svoje meje. Zato naj nedorečenost glede vsebine doktrinalnega dela izzveni v povabilo, da boste sami študijsko vzeli *Katekizem* v roke. Nedvomno pa bo za vse tudi izziv, kako svojo vero v Ljubezen brez meja, ki nas s Križa vabi k sebi, ne le v vsakdanjem življenju uresničevati – to je najpomembnejše – ampak tudi besedno-pojmovno izraziti. Šele ko dobi namreč naša krščanska skušnja in praksa tudi svoj besedno-pojmovni izraz, je zaokrožena, človeško uresničena in jo je mogoče ponuditi ljudem kot pot uresničitve in osvoboditve, po kateri nas Duh vodi v imenu Očeta in Sina v občestvo in prijateljstvo z ljudmi ter v življenje v obilju.

<sup>1</sup>Čprav sem imel pri prevajanju na razpolago delovni prevod *Katekizma*, sem nazadnje vendarle skoraj vse nanovo prevedel po izvirniku ali pa vsaj spremenil. Ker končnega prevoda še ni (v prvih dneh maja), ko pripravljam ta tekst za objavo, naj ne bo bralka ali bralec presenečen(a), če bo ugotovil(a), da se citati v tej razpravi ne ujemajo s končnim slovenskim prevodom.

<sup>2</sup>*Catéchisme du Concile de Trente*, Paris 1969, 13-14.

<sup>3</sup>Bralko ali bralca bi rad opozoril, da obravnavam samo prvi del *Katekizma* in zato velja povedano v tej razpravi samo za ta del. Dejstvo je, da je prav ta del zaradi svojega jezika najbolj oddaljen od problemov in razmišljanj modernega človeka. Zato je tudi zahteva po inkulturaciji izrazov vsebine vere najbolj potrebna prav na doktrinalnem področju. Verjetno pa bo moralni del najbolj nagovoril človeka, saj se tiče tako družbenih in osebnih vprašanj, s katerimi se srečuje v vsakdanjem življenju. Zato je tudi primerno, da se bralka ali bralec, ki ni večš stare teološke govorice, pomudi najprej pri moralnem in molitvenem delu *Katekizma*.

<sup>4</sup>»Živega Boga Jezusa Kristusa ni mogoče strpati v mrežo 'simboličnega reda', ker presega sleherni ustvarjeni red in spada v najgloblje realni red odrešenjskega učlovečenja, ki ga je v svoji absolutno svobodni ljubezni vzpostavil (v svojem večnem 'sedaj') Bog sam« (A. Strle, *Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji*, v: *BV* 41 (1981), 459). Ta trditev, ki sicer zanika pomen simbolnega reda, ga pa dejansko predpostavlja, tako kot vsaka beseda in celo Božja. Samo v tem redu lahko srečamo Boga, slišimo njegovo besedo in nanjo odgovorimo. To je naše 'naravno' okolje, ki ga milost predpostavlja in v njem deluje. Omenjeni avtor razume simbolni red kot malika, ki je izdelek iracionalizma. Nasprotno, pa razume *Katekizem* simbole pozitivno in o njih govori posebej v drugem delu (prim. 1145 in naprej). Toda o njihovi dejavnosti, dejanskosti in globoki realnosti je govor v predavanju dr. Turnška.

<sup>5</sup>*Catéchisme du Concile de Trente*, 13–14.

<sup>6</sup>J. Honoré, *Le Catéchisme de l'Eglise catholique. Genèse et profil*, v: *Nouvelle revue théologique*, 1993, 17.

<sup>7</sup>Prim. E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, Paris 1969; *Liberté, Lacité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf, Paris 1987.

<sup>8</sup>J. Ratzinger, *Le Catéchisme de l'Eglise catholique, rencontre avec le Dieu vivant*, v: *La Documentation catholique*, n.2064, 68-69.

<sup>9</sup>Prim. Augustin, *Doctrina christiana*, L. I., C. XXXVI–XL.

<sup>10</sup>V zadnjem času sem v več člankih poskušal izraziti nekatere krščanske teme v sozvočju z miselnostjo našega človeka in družbe. Naj za informacijo navedem nekaj razprav: *Caritas Christo formata ali ljubezen po Kristusovi meri*, v: *CSS* 11-12 (1991), 166-168; *Gibalo kristjanove dejavnosti*,

v: CSS 3-4 (1990), 33-35; *Vera v komunikaciji*, v: CSS 11-12 (1989), 162-166; *Commercia gloriosa ali darovanska religija*, v: CSS 1-2 (1992), 4; *Krščanska izhodišča za človekoljubno družbo danes*, v: *Za boljši družbeni red*, MOŠ, Ljubljana 1991, 8-33; *Vidiki svetega v osebi in naravi*, v: *Nova doba*, MOŠ, Ljubljana 1990, 128-151.

<sup>11</sup>Navaja: G. Lafon, *Discours de la grâce*, v: *Esquisses pour un christianisme*, Cerf, Paris 1979, 77.

<sup>12</sup>J. B. Metz, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, v: *Concilium* 224, 93-94.

<sup>13</sup>T. Klein, V pogovoru za *La Croix*, n. 33467, 3. avril 1993, 24.

<sup>14</sup>C. Ducquoc, *Le déplacement de la question de l'identité de Dieu à celle de sa localisation*, v: *Concilium* 242 (1992), 20. Ta članek je preveden v: *Znamenje* 1992, 5-6.

<sup>15</sup>C. Ducquoc, n. d., 20.

<sup>16</sup>J. B. Metz, n. d., 95.

<sup>17</sup>J. B. Metz, n. d., 95.

<sup>18</sup>J. B. Metz, n. d., 91.

### Povzetek: Drago Ocvirk, Iz ljubezni za ljubezen

Prvi del razprave predstavi vsebino prvega, doktrinalnega, razdelka Katekizma. V drugem delu pokaže, kako namen Katekizma ni v tem, da bi bil neposredno uporaben priročnik v pastoralnem delu, ampak zahteva inkulturacijo v posamezna družbeno-kulturna okolja, tudi slovensko. Poleg tega pa vse verske povedi, tudi te v Katekizmu, izvirajo iz ljubezni in naj bi k njej vodile. V tretjem delu je nanizano nekaj misli, ki bi jih bilo mogoče upoštevati pri pisanju katekizma za naš čas in prostor.

### Summary: Drago Ocvirk, Love shall arise out of love.

The essay introduces the contents of the first, doctrinal part of the Catechism. The second part of the study points out that the Catechism is not meant to be used literally as a handbook in pastoral work, but requires inculturation into individual socio-cultural environments, including the Slovenian. All religious statements, also those in the Catechism, take their source in love and should lead to love. The third part of the essay contains a few ideas worth considering when creating our own Slovenian version of the Catechism.

Marjan Turnšek

## V zakramentih do človeka

Zakramentalno obhajanje – »jezik« srečanja božjih otrok  
z Očetom po Kristusu in Svetem Duhu

### Uvod

Pred nami je naloga, da z dogmatično-teološkega vidika pregledamo drugi del Katekizma katoliške Cerkve (KKC). Dejstvo, da je pred nami »katekizem«, že postavlja prvo omejitev: pred nami ni besedilo teoloških razprav, ampak vsebinski kompendij katoliškega nauka za katehetsko rabo. Ali drugače povedano: »Novi katekizem ni eden izmed mnogih zvezkov teologije ali katehetike, ampak splošno (generale) besedilo na katerega se bodo sklicevali v katehetski dejavnosti v celotnem božjem ljudstvu.«<sup>1</sup> Je čudovita »simfonija vere«,<sup>2</sup> seveda za tistega, ki ima »posluh« za takšno zvrst »glasbe«. V takšnem besedilu pa ni pričakovati večjega teologiziranja, ker je že zrel sad teoloških pristopov iz preteklosti in sedanjosti, ki želi podati krščansko sporočilo v njegovi integriteti in celovitosti.<sup>3</sup> Pomembnosti KKC torej ni mogoče iskati v njegovi teološki izzivnosti, temveč v njegovi vlogi pri pristni inkulturaciji vere v sodobne kulture in pri uresničevanju nove evangelizacije, s katero se Cerkev pripravlja na izzive tretjega tisočletja.<sup>4</sup> V tem smislu je mogoče razumeti misel papeža Janeza Pavla II., da je izid KKC »dogodek«, ki bo gotovo ostal med najbolj spominjanimi dogodki zadnjega desetletja v dvajsetem stoletju. Dogodek ni samo izid knjige, ampak je vse, kar se je ob KKC dogajalo in zgodilo, ko je prišlo do soočenja mišljenja celotnega svetovnega episkopata, in kar se še bo dogajalo v cerkvenih občestvih, ko bo prišlo do izdelovanja nacionalnih katekizmov.

Pričujoča razprava želi prikazati osnovne dogmatično-teološke linije in temeljne teološke poudarke, ki jih je mogoče razbrati iz strukture in vsebine besedila v drugem delu KKC, ki je osredotočen na liturgično-zakramentalno obhajanje krščanske skrivnosti, imenovane »mysterion«.

### I. Celovit pogled na KKC

Za lažje razumevanje drugega dela KKC najprej pogledjmo sestavo celotnega katekizma in temeljne teološke teme. V osnovni štiridelni strukturi (veroizpoved, zakramenti, moralno življenje - zapovedi, molitev) imata prva dva

dela bolj dogmatično vsebino, čeprav ne izključno. Temeljna tema, ki vse dele med seboj povezuje, je vera in to vera Cerkve, ki se izraža na tri načine: najprej se predstavi kot *izpovedovana vera* v apostolski veroizpovedi (predmet prvega dela), nato kot *obhajana vera* v liturgiji, katere vrh so zakramenti vere (drugi del) in končno kot *živeta vera* v življenju po zapovedih (tretji del) in v molitvi (četrti del). (Pod tem vidikom bi katekizem lahko bil tudi tridelen.) To je vera, ki ni statična danost, ampak jo je potrebno vzgajati, ker je živi odnos do osebnega in prisotnega Boga, ki človeka osebno nagovarja in pričakuje osebni odgovor ljubezni. Ta vzgojni proces vere vključuje tako vprašanje o človeku kot vprašanje o Bogu, ki se med seboj tesno prepletata.<sup>5</sup> »Božja pedagogija«, ki jo je mogoče slutiti za besedilom, je uporabljena kot teološka kategorija, ki spada v konkretno uresničevanje zgodovine odrešenja.

Teološka »rdeča nit« je *oikonomija mysteriona* (prim. 1066<sup>6</sup>), torej celovita vizija božje odrešenjske ekonomije, kakor se razodeva v celotnem krščanskem razodetju.<sup>7</sup> Ta božja ekonomija ima eno samo težišče v katerega vse teži kot v svoj gravitacijski center: in to je trinitarična skrivnost (prim. 43). Kljub ohranjanju trinitaričnega značaja se ta božja ekonomija v času odrešenjske zgodovine spreminja v svojih pojavnih oblikah: v podobah in preroških obljubah v stari zavezi, v osebi Jezusa Kristusa v novi zavezi, v času Cerkve pa kot *zakramentalna ekonomija*, kajti vsa liturgija, še posebej pa zakramenti, je dejansko »razdeljevanje skrivnosti«, njeno samo-razdajanje.

Drugi veliki temelj KKC je Kristusova skrivnost; središče kateheze je namreč oseba Jezusa Kristusa, v kateri se troedini Bog samorazodeva na najpopolnejši način. Vse štiri dele katekizma med seboj tesno povezuje prav prisotnost Kristusa: v izpovedovanju vere, njenem obhajanju, življenju in molitvi. Celotni katekizem ima torej kristocentrični značaj: Kristus je v središču vere, v kolikor je On, ki razodeva Očeta, pošilja Svetega Duha in s svojim učlovečenjem, smrtjo in vstajenjem prinaša ljudem odrešenje, jih zbira v telo Cerkve, katerega Glava in Gospod(ar) je; Kristus je prisoten kot srednik v liturgičnem obhajanju in v zakramentih še na poseben način deluje On sam; živi v kristjanu in je vzor delovanja božjih otrok; končno je tudi Kristus, ki moli v kristjanu in z njim ter je model krščanske molitve.<sup>8</sup> Z dogmatičnega vidika lahko rečemo, da je katekizem dosegel dobro kristološko ravnovesje, ki povzema učenje evangelijev in tradicije ter tako dosega zastavljeni cilj: predstaviti podobo osebe učlovečene Besede tako, da zajema iz »nova et vetera«.<sup>9</sup> Zaradi številnih navedkov iz Svetega Pisma in tradicije se tu in tam pojavi problematična mešanica biblične govorice in besednjaka šolske teologije, ki mestoma nakazuje omejenost poizkusa, da bi s ponavljanjem tradicionalne govorice in pojmov izrazili sodobnemu človeku temeljne linije krščanske vere.<sup>10</sup> Sicer se pa KKC izrečno od te naloge odvezuje, ko to prepušča inkulturiranim katekizmom, sam pa želi ostati referenčni tekst.

V KKC se očitno medsebojno oplajata občutljivost sodobnih kultur in moderna teologija ter se dopolnjujeta z novostmi, ki so jih prinesla sodobna eklezialna in katehetska gibanja. Katekizem želi vse to postaviti v antropološko-izkustveno celoto, ki bi naj bila teološka podlaga vzgoje v veri. S tem uvaja tudi izkustvo kot teološko kategorijo. V tem pogledu KKC nikakor ni »vrnitev nazaj«, ampak želi v kulturah, ki so vedno bolj odtujene in odmahnjene od vere, ne le prenesti nauk, marveč aktivirati in vzbuditi eksistencialne motive in celosten pogled na versko življenje kot izraz osebnega odnosa. V okolju



pluralistične in razdrobljene družbene resničnosti je katekizem odgovor na dvojno zahtevo našega časa: zahtevo po enosti in po inkulturaciji vere. Seveda želi biti to zgolj z vsebinskega vidika. Postavljen je v čas, ki ga označuje padec vrednot, ki dajejo življenju smisel. Z vsebinskega vidika želi biti trdno znamenje sodobnemu človeku kot alternativa, ob kateri bi lahko premagal skepticizem in zmedenost, ki lahko pripelje do novega razočaranja človeka, ki se v svoji duhovni ranljivosti oprijema vsake bilke. KKC se predstavlja kot znamenje sloneče na Bogu – Skali, ki se ne maje in spreminja.<sup>11</sup>

KKC noče biti učbenik dogmatike, ampak je luč za razsvetljevanje poti vere: ne govori le, kaj je potrebno verovati, ampak tudi kaj lahko upamo onkraj vsakodnevnih izkušenj, ki jih sodobni človek izkuša na eni strani kot »odrešilne«, na drugi pa doživlja kot neizbežen propad. »Samozavedanje« KKC, po njegovih uradnih predstavitvah, lahko opredelimo kot prikaz vere in katoliškega nauka v luči Svetega pisma, tradicije in cerkvenega učiteljstva; je veljavno in legitimno orodje v službi cerkvenih skupnosti kot »varna norma učenja«.<sup>12</sup>

## II. Obhajanje krščanske skrivnosti (prikaz drugega dela)

Pod tem naslovom KKC združuje svoj drugi del, ki govori o liturgiji s pretežnim poudarkom na obhajanju zakramentov. S teološkega vidika je naslov pomenljiv, ker zakramentov ne izolira v nekaj samo v sebi zaprtega, ampak jih postavlja v celovito uresničevanje »blagohotnega načrta« in »ojkonomije skrivnosti«, ki se v prvi vrsti uresničuje v obhajanju »velikonočne skrivnosti« (prim. 1066–1067). Ta skrivnost pa je mnogo širša kot le liturgično praznovanje v ožjem pomenu besede. Katekizem osvobajajoče razširja pojmovanje liturgije; ponovno oživlja novozavezni pojem, ko z »liturgijo« ne označuje »le obhajanja bogočastja, temveč tudi oznanjevanje evangelija in dela ljubezni« (1070). Pri tem je poudarjeno aktivno sodelovanje človeka pri »božjem delu« (prim. 1069). Zakramenti tako ne izstopijo kot posamezna dejanja, marveč so vsi usmerjeni v polnejše uresničevanje krščanskih skrivnosti.

Preletimo zdaj celotno strukturo drugega dela KKC in poizkusimo iz nje razbrati kakšen teološki poudarek. Drugi del je (1066–1690) razdeljen na dva oddelka: prvi (1066–1209) obravnava »Zakramentalni red odrešenja« in ustreza v klasičnih manualih zakramentalne teologije traktatu »De sacramentis in genere«. V dveh poglavjih razgrne pred sodobnega človeka prisotnost velikonočne skrivnosti v času Cerkve (1. poglavje) in njeno zakramentalno obhajanje (2. poglavje). V liturgiji, ki je delo Svete Trojice, se »razodeva, napravlja navzoče in priobčuje« (1076) Kristusovo delo odrešenja. Očetov delež je blagoslov; »poveličani Kristus je vse od apostolske Cerkve dalje navzoč v zemeljski liturgiji, ki je deležnost nebeške liturgije«; Sveti Duh pa pripravlja človeka na sprejem Kristusa, spominja na njegovo skrivnost (anamneza) in jo s svojo prisotnostjo posedanja (epikleza). Osrednje mesto v velikonočni skrivnosti zavzema Evharistija in drugi zakramenti Cerkve (prim. 1113). Kot so Jezusova dejanja v času njegovega življenja na zemlji anticipirala moč njegove velikonočne skrivnosti, tako zakramenti v času Cerkve posedanjajo to isto moč (prim. 1115). Katekizem predstavi zakramente kot: Kristusove zakramente, zakramente Cerkve, zakramente vere, zakramente odrešenja in zakramente večnega življenja.

Drugo poglavje prvega oddelka pa odgovarja na naslednja zastavljena vprašanja: kdo obhaja zakramente, kako jih obhajati, kdaj in kje jih obhajati. V tem poglavju so poleg klasičnih tem prisotni tudi nekateri poudarki, ki kažejo na nove vidike pokoncilске zakramentalne teologije, ki bi jih v predkoncilskih šolskih priročnikih težko zasledili. Nakazan je pomen eklezialne razsežnosti zakramentov, z razločevanjem simbola in znamenja uvaja zakramente v sodobno problematiko »jezika« kot simbolnega izražanja; zakramenti so dej komunikacije, so »srečanje božjih otrok z njihovim Očetom v obliki pogovora« (1153).

Prvi oddelek je kratek zato, ker so sestavjalci morali upoštevati vse različne obrede in kulture v vesoljni Cerkvi (prim. 1075).

Drugi oddelek (1210–1690) nadaljuje s predstavitvijo sedmerih zakramentov Cerkve in je v primerjavi s prvimi približno štirikrat bolj obsežen. V prvem oddelku je bilo pokazano tisto, kar vse zakramente družijo, v tem drugem pa pride do izraza vsa njihova različnost. Občutna je tendenca, da bi podobnost in različnost zakramentov povezali v organsko celoto (prim. 1211) in to z ozirom na antropološki vidik: zakramenti se dotikajo »vseh obdobij in vseh pomembnih trenutkov kristjanovega življenja« (1210). Zato so zakramenti v KKC zbrani v še kar klasične sklope, glede na njihovo mesto v življenju človeka: zakramenti uvajanja v krščanstvo, zakramenta ozdravljanja in kot zadnja zakramenta, ki služita občestvu in poslanstvu vernikov. Hkrati pa KKC na več mestih opozori, da to ni edini možni pristop, saj bi bilo mogoče pričeti tudi z evharistijo kot »zakramentom zakramentov«, ki ima povsem edinstveno mesto, in potem okoli njega nanizati vse druge glede na njihovo povezavo z evharistijo.

Pri obravnavanju vseh zakramentov je mogoče prepoznati prisotnost nekaterih skoraj obveznih tem: vprašanje postavitve, samo liturgično obhajanje, opredelitev delivca in prejemnika ter pomen zakramenta za življenje. Kljub na videz klasičnemu pristopu pa KKC skoraj neopazno opušča nekatere značilne izraze šolske zakramentalne teologije: npr. nikoli ne uporabi izrazov »materija« in »forma«, ki sta v sholastični obravnavi zakramentov bila nepogrešljiva, a sta pomenila tudi omejitvev. Zanimivo je, da ju KKC opušča, čeprav so ta jezik uporabljali vsi veliki teologi sholastike in so ju prevzeli Tridentinski koncil in ostali dokumenti cerkvenega učiteljstva.<sup>13</sup> To dejstvo ponovno potrjuje relativnost vsake teološke govornice in da cerkveno učiteljstvo ni hotelo definirati nauka o materiji in formi. Gre za terminologijo, ki ima veliko vrednost, a se mora varovati, da ne vodi v popredmeteno pojmovanje zakramentov, kar se je žal tudi v teologiji, kaj šele v praksi, večkrat zgodilo. Milost in svetost, ki sta v svetopisemski tradiciji predstavljeni kot nekaj zelo vitalnega in eksistencialnega, sta postali preprosto učinka zakramentov, ki ju je mogoče obravnavati sama v sebi, brez upoštevanja žive osebe, ki s svojo svobodo stopa v zakramentu v osebni odnos z Bogom; odnos, ki je enkrat in neponovljiv. Temu se je pridružil proces subjektivizacije zakramentalnih darov, ki se jih potem gleda skoraj izključno v ključu individualne svetosti-odrešenosti. V ozadje pa je stopila cerkvenostna narava vsake zakramentalne geste. Na neizrečen način se KKC, z opustitvijo teh dveh pojmov, vrača na patristično tradicijo, ki bolj ohranja dinamični in mistični značaj zakramentov.<sup>14</sup>

Skoraj presenetljivo se pri obravnavanju evharistije, ki je sicer izredno povzdignjena med zakramenti, KKC ne osredotoči predvsem na »daritev« in »realno prisotnost«, ampak jo opiše veliko bolj razčlenjeno: predstavi jo kot

izvir in višek cerkvenega življenja, postavi jo v sklop celotnega odrešenjskega načrta, v okviru zakramentalne daritve jo opredeli kot zahvalo, spomin in navzočnost, poistoveti jo z velikonočno gostijo in v njej prepozna »poroštvo prihodnje slave«.

Pri prikazu zakramenta sv. reda se KKC ne izogne vedno znova pozornost vzbujajočemu vprašanju ženskega duhovništva. Z dokazom iz tradicije pokaže, da »posvečevanje žensk ni mogoče«, ker Cerkev zavezuje »Gospodova izbira« dvanajsterih (1577).

### III. Nekateri novi vsebinski poudarki

Zaradi svojih namenov in ciljev, pa tudi zaradi omejenosti s prostorom, se je KKC omejil na prikaz različnih vidikov zakramentov predvsem z liturgičnega in cerkvenopravnega zornega kota.<sup>15</sup> Vendar pa pazljivo branje odkrije tudi kratke zapise in trditve, za katerimi se skrivajo obširne razprave pokoncilске teološke misli o zakramentih, ki bi pri uporabi tega katekizma na nacionalnih ravneh ne smele biti spregledane. Ustavimo se pri nekaterih in jih vsaj delno razčlenimo in poglobimo z razkritjem ozadja, ki ga pa bo mogoče v vsej polnosti dojeti šele, ko bo na razpolago vse gradivo, ki se je ob nastajanju KKC zbralo.

#### 1. »Zakramenti na splošno« in »posamezni zakramenti«

Prva sodobna problematika izhaja že iz dvodelne strukture zakramentalnega dela KKC in ima pomen predvsem za teološko obravnavanje zakramentov. Za njo se skriva daljša dilema o upravičenosti obstajanja »osnovne zakramentalne teologije«. V šestdesetih in sedemdesetih letih se je postavljalo vprašanje o upravičenosti obstoja »De sacramentis in genere«. Razmišljanje je slonelo bolj ali manj na naslednjih predpostavkah:

– teologija v prvi Cerкви ni poznala nauka o zakramentih na splošno; pojavi se šele z dobo sholastične teologije;

– v bistvu ne obstajajo »zakramenti na splošno«, ampak le posamezni zakramenti, brez neke splošne abstraktne formulacije, med seboj so si namreč preveč različni;

– če že naj bo ohranjen traktat »De sacramentis in genere«, se naj obravnava po »De sacramentis in specie«, tako da bo pomenil neko sintezo »posteriori«, v kateri bodo zbrani zaključki predhodne raziskave.<sup>16</sup>

Takšno prepričanje je bilo močno razširjeno in posledica je bila, da je bil ta traktat v zadnjih desetletjih skoraj izrinjen iz programa osnovnega teološkega študija.<sup>17</sup> Vprašanje pa je, ali ta kritika vzdrži tudi pred bolj objektivno obravnavo teologije zakramentov. Nujno se moramo vprašati, ali se je modro že na samem začetku odpovedati nekemu konceptu »zakramenta«, ki bi vsaj delno bil skupen vsem zakramentom. Ali odpoved neki homogeni opredelitvi zakramenta ne prepušča teologije o zakramentih same sebi ali zgolj subjektivnim kategorijam, preveč odvisnih od individualnih predpostavk posameznih avtorjev.<sup>18</sup> To bi lahko nevarno ogrozilo teološki pojem »zakramenta«, ki bi počasi izginil iz zavesti krščanske skupnosti.

Pojavi se še nov sklop vprašanj: ali ne bi to pomenilo, da bi se počasi izgubila radikalna povezanost in odvisnost posameznih zakramentov od

temeljne zakramentalnosti Kristusa in Cerkve, kar bi zakramente izoliralo in jih ne predstavilo kot izraz / artikulacijo skrivnosti Cerkve.<sup>19</sup>

S tem se pojavlja še tretje vprašanje: kakšna je resnična narava temeljnega teološkega razmišljanja o zakramentih na splošno? Gre samo za abstraktno razmišljanje ali pa za razmišljanje, ki zajema celoto zgodovine odrešenja in definitivnega dogodka »Kristus« in »Cerkev«? Samo znotraj dinamičnega razvoja zgodovinske ekonomije odrešenja, v kateri se je Bog srečal s človekom in ga odrešil (novozavezni *mysterion*, ki ga KKC sprejema za zadnji horizont vere), je mogoče dojeti zakramentalno ekonomijo Cerkve in priti do pravega pojmovanja zakramenta kot takega.<sup>20</sup>

Vsekakor pa je upravičena zahteva po ponovnem premisleku in teološkem preverjanju traktata »De sacramentis in genere«: začenši s pojmom »zakrament« (ki je pridano tolikim različnim resničnostim kot so Kristus, Cerkev, zakramentalni obredi, stvari in narava),<sup>21</sup> vse do načina razumevanja zakramentalne učinkovitosti in včlenitve človeka v dogajanje zakramenta. Ob tem se pojavlja sklop vprašanj, ki danes zahtevajo pozorno razreševanje v luči novih spoznanj eksegeze in biblične teologije, patristike in dogemske zgodovine, v povezavi z obnovljenim liturgičnim gibanjem, ekumenskim dialogom ter ugotovitvami antropologije kultur, religijske fenomenologije, filozofije jezika, semantike in raziskav simbolnega mišljenja.

Temeljno vprašanje je torej, kako na novo strukturirati ta splošni traktat o zakramentih, ki je skozi stoletja dobil neko stereotipno obliko, ne da bi negirali temeljne vsebinske sklope, ki so se izoblikovali v tradiciji, a hkrati upoštevati pozitivna dognanja sodobne teologije zakramentov.

## 2. Zakramentalna antropologija

Ker sta vprašanji o Bogu in o človeku med seboj prepleteni, je potrebno za vsako izjavo o Bogu v KKC videti tudi vprašanje o človeku. Vsa vsebinska bogatost drugega dela KKC se izteka v osnovno vprašanje: kako zastaviti odnos človek-zakramenti? Glavno težišče odgovora na to vprašanje, ki ga je v besedilu čutiti na večih mestih, postavlja KKC »v območje krajevnih in pokrajinskih katekizmov«, ki bi naj izpeljali »mistagogijo« v praksi, ko bi človeka popeljali »od znamenja k temu, kar znamenje kaže, od 'zakramentov' k 'skrivnostim'« (1075). Dejansko gre za vprašanje »zakramentalne antropologije«, ki ni zgolj neka znanost ob teologiji zakramentov, ampak naj bi postala integralni del sistematičnega študija zakramentov kot poudarjanje bistveno antropoloških predpostavk in vsebin znotraj zakramentalne ekonomije Cerkve.<sup>22</sup>

KKC je prepojen z miselnostjo krščanskega personalizma, ki sicer ni nikjer posebej opredeljen, je pa pogosto prisoten, kolikor pač slog dopušča in omogoča vstopanje v antropološke ideje Cerkve, ki so dediščina svetopisemskega in patrističnega pogleda na človeka.<sup>23</sup> Prav na tem področju čaka sestavljalce narodnih katekizmov, tudi slovenskega, velika naloga, da te antropološke osnove odkrijejo in jih v primerni govorici naredijo razvidne sodobnemu človeku, ki ni vaju semitskega in antičnega simbolizma.

V jedru teologije zakramentov se je izoblikoval teološki aksiom: »sacramenta sunt propter homines«; aksiom, ki ne pomeni predvsem »zakramenti so ljudem v korist«, ampak mnogo bolj, da so zakramenti v sozvočju z naravo in zgodovinsko pogojenostjo človeka. Zakramenti obstajajo

na način, kot »so« (bivajo) ljudje: v njih nevidno, skrivnostno in presežno, prihajajo naproti človeški zgodovinski pogojenosti na način, ki so ga ljudje sposobni dojeti. Načelo božje pedagogije je, da se Bog približa vsaki stvari na način njenega obstajanja.<sup>24</sup> Bog se tako rekoč prilagodi človeškemu jeziku. Zakramentalna ekonomija spada k tej »prilagoditvi« Boga, ki ga naredi »vidnega« v dejanju. Zato imajo zakramenti svoj vzrok za obstajanje v antropologiji. Telesnost je del zakramentalne resničnosti: materija in telesnost postaneta »prostor jezika«, kjer se zgodi srečanje med Bogom in človekom (prim. 1153). Naravno se odpre nadnaravnemu. Osnovni teološki princip božjega približevanja človeku je inkarnacijski in zakramenti spadajo v to isto resničnost.

Teologija klasičnih traktatov o zakramentih jemlje človeka v njegovi individualnosti kot nekaj statičnega, nespremenljivega, skoraj kot zgodovinsko bitje:

- iztrga ga iz njegove vsidranosti v konkretnem svetu,
- ne vidi ga v dinamiki odrešenjske zgodovine,
- niti v konkretni zgodovini, ki jo živi,
- ne jemlje ga kot bitje, ki je vedno v odnosu z,
- ko govori o milosti, govori o nekem novem »stanju« in ne o nekem »dogajanju«,
- zato tudi zakramente vidi bolj kot neko sredstvo, ne pa kot dogodek zgodovine odrešenja.

V osnovi gre torej za napetost med primatom »stanja« ali »dogodka«. Kajti zakramentalna praksa ni prazni ritualizem, ampak vedno neko gibanje, nek »mimohod«, »pasha«. Vsak zakrament je na svoj način »biti vpeljan« v veliko skrivnost od vekov skrito v Bogu (mysterion), razodeto pa po Jezusu Kristusu v Cerkvi, in sicer po zakramentalnih znamenjih milosti.

KKC opredeljuje človeka kot religiozno bitje, ki brez živega in osebnega odnosa do Boga ne more v polnosti razviti svoje človeškosti (prim. 44; to je vidik, ki ga v Rimskem katekizmu ni). Človek je bitje, ki je »sposobno Boga«. Zakramentalna antropologija razmišlja, kaj zakramenti naredijo v človeku za rojstvo in rast novega človeka, ki je preustvarjen v Kristusovem Duhu, in v kaj je zdaj ta novi človek poklican, da stori v službi Cerkve in vsega človeštva za manifestacijo »novega neba« in »nove zemlje«.

Čuti se, da se je Cerkev, tudi s KKC, zavedla dihotomije med: zakramenti in človekom, obredi in življenjem; problema, da zakramenti ne gradijo naših skupnosti na tak način in v takšni meri, kot bi naj jih po svoji naravi. Na vprašanje o tem, kako ponovno odkriti notranjo enost med zakramenti in življenjem, je odgovor iskati v smeri naslednjega dejstva iz tradicije: krščanskega življenja ni brez zakramentov, ki so izviri novega življenja, živa ontologija milosti; po drugi strani pa je tudi res, da ni zakramentov brez življenja, živetege iz vere in v veri, torej brez verske prakse. Ločiti zakramente od življenja, pomeni zožiti zakramente v prazen formalizem. Torej je osnovni problem v združitvi zakramentalne ortodoksije z zakramentalno ortopraksijo. V zakramentalnih praznovanjih Cerkve je nujno povezati v nedeljivo enoto *verovano* in *živeto*. S tega vidika so zakramenti »temeljni momenti« v katerih se izrazi in uresničuje »druženje« med Bogom in človekom in kjer se človek uresničuje kot »božji otrok«, ko se odpre sprejetosti in daru Boga samega v Kristusu in njegovem Duhu. Zakrament se tako pokaže kot dogodek bivanja uresničene

skupnosti (communio) v polnem pomenu besede (vertikalno-horizontalno) in na vsakem nivoju (eklezijsko-človeškem).<sup>25</sup> Iz te problematike rastejo tri vprašanja: »Čemu« zakramenti? »Kako« govoriti zakramente danes? »Zakaj« dejansko zakramenti ne »ustvarjajo« naših cerkvenih skupnosti?<sup>26</sup>

V nauku o zakramentih KKC jemlje človeka kot jezikovno bitje, ko v 1153 točki zapiše: »Zakramentalno opravilo je srečanje božjih otrok z njihovim Očetom, v Kristusu in Svetem Duhu in to srečanje se izraža kot pogovor, z dejanji in besedami.«<sup>27</sup> »Jezik« se pri tem pojmuje v globalnem pomenu: ne le verbalna oblika (govorjena beseda), ampak pomeni vse oblike izražanja, ki na različne in komplementarne načine vstopajo v proces komuniciranja. Od *nad-jezika* gest in predmetov (izrazi telesa, resničnosti kot nosilke sporočil) do *pod-jezika*, ki je bolj ali manj podzavesten in spremlja ter »izrazi« smisel našemu komuniciranju (vzgibi človeškega hrepenenja, oblike tišine, položaji) in vse do *kolateralnih jezikov*, prek katerih se izražamo na mnoge načine (jezik prostora, muzikalni in umetniški jezik). V tem pomenu je torej jezik: *Sistem znamenj / simbolov znotraj katerega se nahaja in živi vsak izmed nas in ki ga v kompleksnem vzgojnem procesu dozorevanja (organsko - vednostno - kulturno) privzamemo, da bi mogli dati izrazno obliko svojemu jazu, znotraj naše pripadnosti neki socialni skupini; tako postanemo sposobni stopiti v komunikacijo z drugimi in uresničiti naše bivanje na avtentično človeški način.*

V kolikor je telo realni simbol človeka, je jezik dobesedno njegova »nosilna struktura«, »nosi« ga v uresničevanje. Tako da lahko s Heideggerjem sklepamo: Če želimo »izraziti kaj je človek, moramo izhajati iz jezika.«<sup>28</sup> Jezik predstavi človeka kot bitje, ki je poklicano, da se uresniči v srečanju z drugimi in to srečanje je mogoče prav v jeziku. V njem se pravzaprav človek »gradi« kot osebni subjekt in to v dejanju sprejemanja in uporabljanja jezika. Osebni subjekt in jezik se medsebojno izgrajujeta. Človek se konstituira kot subjekt v jeziku in preko njega. Človek je bitje besede.<sup>29</sup> Vsaka beseda, pa naj bo njena informativna vrednost še tako velika, izhaja najprej iz dejstva »kdo sem jaz zate in kdo si ti zame« in je prej kot sredstvo informiranja *vprašanje priznanja*. S tega vidika je jezik vedno neko *razodetje*. Kategorija »razodetja« spada k naravi jezika in razodeva bistveno vlogo jezika pri človeku. K. Bühler in J. P. Rudder v zvezi s tem govorita o »trojnem izžarevanju človeškega jezika« kot trojni nalogi jezikovne komunikacije: *samorazodevanje človeka*, ki želi biti priznan kot osebno bitje, z lastno identiteto in svojo lastno vlogo; v temelju vsakega govora je želja po »biti priznan«, »biti sprejet«; *provokacija (pro-vocare = vabiti ven / iz / za)* namenjena »tiju« drugega v pričakovanju dialoga; »*klicanje« resničnosti* (Adam daje imena stvarim), da bi postale sporočilne za človeka.

Pomembnost vseh teh značilnosti jezika za področje zakramentov je razvidna sama po sebi. Ponovno odkritje pravih pomenov zakramentalnih gest lahko izhaja le iz ponovnega odkritja zakramentov kot simbolno-obrednega »jezika«, ki želi nekaj povedati *in ki prav v tem, ko govori, proizvede to, kar izrazi*. Zakramentalna ekonomija pripada simbolno-obredni ekonomiji jezika. Če vključimo zakramente v to ekonomijo, je mogoče izraziti njih celoten antropološki pomen in njihovo operativno moč v okviru sodobnega načina mišljenja. V tej viziji, obratno kot je želel uveljaviti pozitivizem, ni znanstveno spoznanje najvišje, ampak je simbolno spoznanje najvišja stopnja človekove zavesti. Simbolna zavest presega tehnološko. Gre za kvalitativni skok, ko človek preide iz zunanega dojetja v simbolno dojetje resničnosti.<sup>30</sup>

### 3. Zakramenti so simbolna dejanja Cerkve

»Zakramentalno opravilo je stvano iz znamenj in simbolov« (1145) ter ima nalogo, »da prehaja od vidnega k nevidnemu, od znamenja k temu, na kar znamenje kaže« (1075). S tema kratkima točkama KKC povzema obširno problematiko sodobne filozofije jezika in sprejema razliko med znamenjem in simbolom, ki ju površno pogosto uporabljamo kot sinonima. Kategorija »simbola« ima znotraj cerkvene govornice trojno semantično vlogo: je posrednik identitete / medsebojnega prepoznanja (»jaz« prepozna »ti«), posreduje srečanje / komunikacijo in posreduje ter uresničuje neko sprejeto obveznost kot pakt ali pričevanje. V tem smislu je simbol vedno vidna manifestacija notranjega izkustva, ki zahteva odgovor življenja (v tem se razlikuje od metafore). Simbol ima nalogo, da izrazi najgloblje izkušnje človekovega bivanja, ki se ne morejo izraziti na pojmovni ravni. Hkrati pa je simbol vedno jezik, ki izraža in gradi neko občestvenost (communio). Namen simbola ni v prvi vrsti oblikovati intelektualno spoznanje, ampak vzpostaviti odnos, ki omogoča srečanje, prepoznanje in angažiranost. Je vedno pričevanje skupnosti in istočasno graditelj skupnosti. S tega vidika simbol uide goli razumski razlagi in ima semantičen pomen »s-klicati, iz-zvati in (po-, pri-) klicati« k določenemu izkustvu, k določenemu načinu življenja. Znamenje označuje bolj neko stanje ločitve, drugosti glede na stvari, ki jih označuje; simbol pa označuje relacijo samo, srečanje in vključitev. Simbol uresniči dej prepoznanja: je akt jezika, ki izraža in uresničuje posredništvo identitete ali zavzetosti. Deluje kot neka dinamična resničnost: dej, ki »proizvaja« komunikacijo: če deli simbola ostanejo ločeni, ni komunikacije. Simbol je vedno dejanje, nikoli materialni predmet.

Na primeru krsta konkretizirajmo ta spoznanja: obhajanje zakramenta krsta je simbolno dejanje - torej udejanjanje odnosa med dvema signifikantoma. Krst je pashalni »prehod« iz smrti v vstajenje. Temeljni signifikant je smrt in vstajenje Jezusa Kristusa. Tako je krst simbolno dejanje, ki uvede v isto resničnost, kot jo pomeni. Ne posreduje le neke vednosti o smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, temveč vernika vključi v to resničnost. Ni kateheza, temveč dejanje, ki uresniči to, kar izrazi. Je torej dinamična resničnost, ki je simbolno funkcionalna. Takšno dejanje krsta se lahko razume le znotraj celovite vere Cerkve. Vsebuje »prepoznanje« v skupnosti in vernika samega v sebi. Samo dejanje krsta se ne more opisati zgolj racionalno, kajti ta simbolna dejavnost je le polovica neke »celote« (dogodka »Kristus«, Kristusove »stvari«).

Če je zakramentalni simbol le za tistega, ki ga prepozna za svojega, je jasno, da more zakramentalne simbole uporabljati samo tisti, ki je sposoben stopiti v logiko vere Cerkve. Samo tak lahko v zakramentih izrazi svoj obstoj kot vernik in se čuti z njimi izraženega. Kot geste ljubezni spadajo zakramenti v red »simbolnih izrazov«, v katerih in preko katerih se javlja za nas božja dobrota in v katerih je človek zastonsko sprejet v »communio« trinitarnega življenja. To izkustvo pa teži po tem, da bi bilo izraženo. Ali ni bil to namen antične mistagogije po prejetju uvajalnih zakramentov: izvajati v življenju to, kar se je obhajalo v zakramentu; soočiti se sredi življenja s tem, kar se je zgodilo v »pashalni noči«, ter odgovoriti s polnim odgovorom življenja? Obstaja globoka korelacija med tem, kar se v zakramentu »reče«, in tem, k čemur smo poklicani »biti«: v trenutku ko zakramentalni izraz nekaj pove, nas tudi zadolžuje uresničiti se v smeri »rečenega«. Če s krstnim »potapljanjem« oziroma

oblivanjem izrečemo, da smo s Kristusom pokopani v njegovo smrt in da smo z njim vstali v življenje, potem smo poklicani tako tudi živeti sredi minljivosti tega sveta: sredi osebnih stisk, veselja in družbenih danosti.

### Sklep

Takšno pojmovanje je teološko rodovitno predvsem v smeri ponovnega odkritja in poudarjanja enosti med vero in zakramenti, med zakramenti in življenjem.<sup>31</sup> Ta skrivnost se razodeva in uresničuje prav preko zapisane Besede, liturgije in krščanskega življenja: vse to pa je sestavni del zakramenta.

Zakramenti so privilegirani izrazi simbolnega sistema Cerkve. V njih se združi v enem aktu zapisana Beseda, obhajana Beseda in živeta Beseda: zakramenti v življenju in življenje v zakramentih. V zakramentih se ponavzočuje prav danes »pashalna skrivnost« v življenju.

*Zakramenti »ustvarjajo« življenje kristjana:* zakrament je simbolni izraz, ki to, kar izrazi, tudi uresniči, in to prav v deju izražanja samem. Živeto izkustvo vere sprejme obliko v dejanju. Človek »reče« zakrament in zakrament mu pove to, kar je in kar naj postane. Vernik je »produkt« zakramentalnega dejanja, ki je simbolno dejanje. Resničnost, ki je izražena in udejanjena, je pashalni dogodek v katerega je vernik vključen v prvi osebi. Vedno ko naredi kakšno zakramentalno dejanje, je obnovljen v pashalnem dogodku, je ponovno vpeljan v velikonočno skrivnost. Zakrament ne postavi pred pashalni dogodek, ampak vključi vanj. Zato se zakrament v bistvu ne more postaviti nasproti življenju. Deleženje na izkustvu milosti v zakramentalnem obhajanju, ki je nekaj zelo osebnega med Bogom in človekom, vodi v zorenje vere na vseh različnih nivojih, ki so konstitutivni za osebnost človeka.

Plastično je ta resničnost razvidna v *izkustvu Emavs*, kot sta jo doživela učenca na poti v Emavs in ob samem lomljenju kruha: osrednja točka je *trenutek obhajanja*, ki »združi« to, kar je bilo prej v učencih ločeno (Sveto Pismo = Beseda - življenje); obredno obhajanje tvori enost in v tem trenutku se začneja novo življenje; to je razodetje tega, kar je že bilo prisotno. Obhajanje združuje preteklost (anamneza) s prihodnostjo (epikleza) v trenutku sedanosti. Zato je vrhunski izraz vere, ki *spremeni* življenje kristjana, ker je razodetje Drugega.

To je preseganje »racionalistične« logike v imenu »pashalne logike«. Racionalistična logika deli, razčlenjuje, razločuje. Pashalna logika pa združuje; ne poseduje, ampak prejema in daruje, v njej vlada zakon ljubezni (kdor želi življenje imeti, ga mora izgubiti). Zato pomeni obhajati zakramente, obhajati to ljubezen; zakramenti so obhajanje skupnosti ljubezni, ki bi jo naj uresničili v zgodovini. Obhajati zakramente pomeni vključiti se v jasno določen kontekst zastonjskosti. V pashalni logiki se človek sprejme, da iz sebe naredi dar. *To kar obhajaš, ti pove, kaj si in kaj postani!* V novi zavezi je krščansko življenje element obhajanja in zato je zakramentalno.

Zakramenti so »prostor« v katerem kristjan »nastaja« kot kristjan. V njih Bog postane milost za človeka in človek postane milost Vstalega za svet. Maksimalna zakramentalna »koncentracija« pashalnega dogodka (zakramenti) teži za tem, da se čimbolj razprši v »okolje« (difuzna zakramentalnost): na človekovo telesnost, ki je vključena v zakrament, na druge, na svet. Celotni organizem Cerkve je neke vrste valovanje v koncentričnih krogih: evharistija v središču, srce zakramentalne prisotnosti Vstalega, okrog pa se širijo ostali



zakramenti, zakramentali, nedelja, liturgično leto, življenje kristjanov - njihova krščena telesnost (vidna podoba celotne osebnosti), resničnost drugega (Kristus v drugem človeku), ves svet (v učlovečenje je bilo privzeto vse ustvarjeno). Tako se milost počasi razširja na vse ustvarjeno: kar pomeni rekapitulacijo vseh stvari v Kristusu.

Zakramentalni dogodek je resničnost, ki se uresniči v obhajanju. Obhajanje je torej most med besedilom in zakramentalnim dogodkom. Je dejansko bistveni element zakramenta, ker se v njem besedilo uresničuje v dogodek. Zato mora tudi obred odgovarjati besedilu, mora biti dovolj bogat, da res izrazi vse, kar je v besedilu (zak. zakona = besedilo je bolj bogato kot naš obred - vidik zaveze, je skoraj odsoten). Ker gre za kompleksno dejanje, morajo biti vključene vse sfere človeka. V obratnem primeru je obredno izražanje samo »hrup«: ne ustvarja človeka kot vernika, človek se ne spreminja, ker Bog ne pride v zakramentu do človeka. Zato je simbolno izražanje pogoj za zakramentalno »komuniciranje« božjih otrok z Očetom (naša obhajanja so: premalo izrazna, intelektualizirana, preveliko je govorjenja in premalo gest, so zelo pomasovljena - premalo poosebljena, v dobi aktivizma so preveč pasivna).

S to razpravo je osvetljenih in nekoliko naprej razvitih samo nekaj tistih mest v drugem delu KKC, ki dajejo slutiti širše teološko ozadje, pomembno za razumevanje besedila in morda še bolj za bodočo inkulturacijo KKC v narodne katekizme.

<sup>1</sup>Papež Janez Pavel II. v govoru 15. novembra 1992; citirano v: G. Caprile, *Giovanni Paolo II e il »Catechismo della Chiesa cattolica«*, v: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 379.

<sup>2</sup>Papež Janez Pavel II. v govoru 29. novembra 1992; citirano v: G. Caprile, n. d., 379.

<sup>3</sup>Papež Janez Pavel II. v *Fidei depositum* opredeljuje poslanstvo Cerkve kot integralno ohranjanje zaklada vere; nalogo KKC pa vidi v pomoči pri obnavljanju celotnega življenja Cerkve, kar je bila temeljna želja Drugega vaticanskega koncila.

<sup>4</sup>Prim. G. Caprile, n. d., 380.

<sup>5</sup>Prim. J. Ratzinger, *Un testo che interessa tutti al di là dell'ambito teologico o ecclesiale*, v: *L'Osservatore Romano* 132 (1992), 285 (sreda - četrtek 9. - 10. december), 4.

<sup>6</sup>Številke pomenijo člene KKC.

<sup>7</sup>Prim. C. Schönborn, *Les critères de rédaction du »Catéchisme de l'Eglise Catholique«*, v: *Nouvelle Revue Théologique* 125 (1993), 164 - 166.

<sup>8</sup>Prim. Uvodnik, *Il »Catechismo della Chiesa Cattolica«*, v: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 9.

<sup>9</sup>Prim. J. Honoré, *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique: Genèse et profil*, v: *Nouvelle Revue Théologique* 125 (1993), 16.

<sup>10</sup>Prim. U. Ruh, *Ein hoher Anspruch stösst an seine Grenzen: Der neue »Katechismus der katholischen Kirche«*, v: *Herder-Korrespondenz* 47 (1993), 27 - 28.

<sup>11</sup>Prim. R. Rezzaghi, *Dottrina e vita in attesa dell'inculturazione*, v: *Il Regno-Attualità* 38 (1993), 124; Uvodnik, *Il »Catechismo della Chiesa Cattolica«*, 13.

<sup>12</sup>G. Caprile, n. d., 379.

<sup>13</sup>Prim. VCS 500; 503; 645; DS 3315; 3859.

<sup>14</sup>»Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum«, je razglabljal sv. Avguštin. In to je prepričanje katoliške tradicije v celoti. Cerkveni očetje dajejo pogosto temu tudi mističen pomen; pomeni druženje »nebes« in »zemlje« v zakramentu. Zgodnji srednji vek je kvalificiral »elementum« in »verbum« kot »materijo« in »formo« zakramenta, čeprav je še ohranil mistični vidik. S sholastiko, predvsem s Hugom od Sv. Viktorja in Petrom Lombardom, pa sta se ta dva elementa začela pridajati zgolj zunanjemu zakramentalnemu znamenju. Nadaljni korak je pomenilo prevzetje aristoteličnega hilemorfizma za označitev bistva zakramentalnega znamenja v odnosu do nedoločnega elementa (materija) in določujočega elementa (forma). Kot so naravne resničnosti sestavljene iz materije in forme, tako je tudi vidno znamenje zakramenta sestavljeno iz materije (=reči in geste v obredu), ki lahko posreduje več pomenov, in iz forme (=liturgične besede), ki materiji določi enoznačen pomen.

<sup>15</sup>Prim. U. Ruh, n. d., 28.

<sup>16</sup>Kritika tega tipa je prisotna v študiji Y. Congar, *Die Idee der sacramenta maiora*, v: *Concilium* 4 (1968), 9–15.

<sup>17</sup>Prim. G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?*, v: *La Scuola Cattolica* 102 (1974), 673–717; C. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale: Dal »mysterion« al »sacramentum«*, Bologna 1989.

<sup>18</sup>Prim. R. Schulte, *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments*, v: *Mysterium Salutis IV/2*, 49–55.

<sup>19</sup>Prim. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg-Basel-Wien 1960.

<sup>20</sup>Prim. A. Schilson, *Erneuerung der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert*, v: *Liturgisches Jahrbuch* 37 (1987), 18–41; D. Sartore, *Alcuni recenti trattati di sacramentaria fondamentale*, v: *Rivista liturgica* 3 (1988), 321–339; C. E. O'Neill, *I sacramenti*, v: AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo III*, Roma 1972, 263–313.

<sup>21</sup>Prim. B. Gherardini, *Sul concetto del sacramento ieri e oggi*, v: *Divinitas* 19 (1975), 292–334; B. Gherardini, *Veluti sacramentum: La sacramentalità della Chiesa nella prospettiva dei padri*, di S. Tommaso e dei teologi moderni, v: *Doctor Communis* 28 (1975), 74–122.

<sup>22</sup>Problematika, ki so jo precej razvijali sodobni avtorji npr. M. D. Chenu, A. Vergote, L. M. Chauvet, J. Daniélou, C. Rocchetta, M. Nicolau.

<sup>23</sup>Prim. J. Honoré, n. d., 17: »En ce qui concerne les requêtes qui commandent les thérapies l'origine et au terme de l'existence, le don d'organes... le Catéchisme permet de mieux entrer dans la pensée anthropologique de l'Eglise, héritée de l'Evangile, qui assure leurs fondements ses positions morales.«

<sup>24</sup>Prim. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae* III, q. 60, a. 4, 3; q. 61, a. 1, 3. Janez Zlatousti govori o *synkatábasis*, »sestopu Boga«, zaradi katerega Bog, kadar govori ljudem, govori tako, da ga le-ti morejo razumeti.

<sup>25</sup>Za razumevanje pojma »*communio*« prim. H. U. von Balthasar, *Communio kot program, I*, v: *Communio: Kristjanova obzorja* 6 (1991), 237–244; H. U. von Balthasar, *Communio kot program, II*, v: *Communio: Kristjanova obzorja* 6 (1991), 321–328.

<sup>26</sup>V pomoč za razmišljanje v tej smeri so lahko razprave M. Turnšek, *Se sodobni človek še prepozna v zakramentih?*, v: *CSS* 26 (1992), 173–175; D. Ocvirk, *Commercia gloriosa ali religija darovanske komunikacije*, v: *CSS* 27 (1993), 3–9.

<sup>27</sup>Prim. L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole: Essai sur les sacrements*, Paris 1979.

<sup>28</sup>Prim. L. M. Chauvet, n. d., 22–27; L. M. Chauvet, *Symbole et Sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1988.

<sup>29</sup>M. Heidegger pravi: »Človek govori. Govorimo budni in v sanjah. Govorimo vedno, tudi ko ne oblikujemo besed ali se dojemamo pri počitku. Govorimo neprestano, kajti govoriti nam je sonaravno. Govorjenje ne izhaja iz nekega deja volje, ki bi bil predhodno besedi. Človek je tisti, ki govori, s tem hočemo reči – za razliko od rastline in živali – da je človek živo bitje, ki je sposobno besede. Ko pravimo vse to, nočemo reči, da ima človek poleg ostalih sposobnosti tudi sposobnost govorjenja; želimo reči, da prav jezik »naredi« človeka za takšno živo bitje, kakršno on je kot človek. Človek je človek v kolikor je tisti, ki govori« (*Il cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, 27).

<sup>30</sup>Prim. Ch. Bernard, *Teologia simbolica*, 23.

<sup>31</sup>Prim. A. Vergot, *Gesti e azioni simboliche nella liturgia*, v: *Concilium* (1971), 2, 55–70; J. Ladrière, *La performatività del linguaggio liturgico*, v: *Concilium* (1973), 2, 82–98.

### Povzetek: Marjan Turnšek, V zakramentih do človeka

Razprava želi prikazati osnovne dogmatično teološke poudarke razvidne iz strukture in vsebine drugega dela KKC, ki prikazuje liturgično-zakramentalno obhajanje krščanskega »mysteriona«. Znotraj te skrivnosti se živi Bog osebno srečuje s svojimi »otroki« na njim razumljiv način. Temeljna tema vseh delov KKC je vera, ki ima tridelno artikulacijo: *izpovedovana vera* v apostolski veroizpovedi, *obhajana vera* v liturgiji, katere vrh so zakramenti vere in *živeta vera* v življenju po zapovedih ter v molitvi. Teološka »rdeča nit« pa je *oikonomia mysteriona*.

Drugi del KKC govori o liturgiji in obhajanju zakramentov. Zakramenti niso izolirani v nekaj samo v sebi zaprtega, ampak jih postavlja v uresničevanje

»oikonomije skrivnosti«, ki se uresničuje v obhajanju »velikonočne skrivnosti«. Vsa sodobna problematika zakramentov se končno izteka v temeljno vprašanje odnosa med človekom in zakramenti. Kot geste ljubezni spadajo zakramenti v red »simbolnih izrazov«, v katerih je človek zastojno sprejet v *communio* trinitarnega življenja. V njih Bog postane milost za človeka in človek postane milost Vstalega za svet. Simbolno izražanje je pogoj zakramentalne »komunikacije« božjih otrok s svojim Očetom.

#### Summary: **Marjan Turnšek, In sacraments to man**

The study would like to underline the basic dogmatic theological accents obvious from the structure and the contents of the second part of the Catechism, which presents the liturgico-sacramental celebration of the Christian »mysterion«. Within the mystery the living God meets his »children« in a way understandable to them. The basic theme of all parts of Catechism is faith, which has a treble articulation: the admitted faith in the apostles' creed, the celebrated faith in the liturgy with its peak in the holy sacraments, and the lived faith in a life in prayer and in keeping with the commandments. The theological leitmotif, however, is the »oikonomia of the mysterion«.

The second part of the Catechism is about the liturgy and the celebrating of the sacraments. These are not isolated and enclosed in themselves, but are realized in the celebrating of Easter mystery. All the contemporary problems connected with the sacraments are finally reduced into one basic question of the relationship between man and the sacraments. As gestures of love, sacraments can be ranged among »symbolic expressions«, in which man is gratuitously admitted into the community of the life of the Trinity. In them God becomes grace for man and man becomes grace of Christ Risen for the world. Symbolic expression is the condition for the sacramental communication of God's children with their Father.



Rafko Valenčič

## Iščemo odgovor ali pot?

Filozofsko-antropološka in teološka izhodišča moralnega nauka  
v Katekizmu katoliške Cerkve

### 1. Pomembnost moralnih vprašanj v sodobnem svetu

Moralna vprašanja postajajo v sedanjem svetu osrednja vprašanja življenja, kolikor je z njimi neposredno povezano »priznanje ali zanikanje človekovega dostojanstva, graditev sveta v miru in pravičnosti, razvoj nove kulture ljubezni, ali pa gre za uveljavitev izprijenih dejanj sovraštva in nasilja«, je zapisal teolog Giovanni Colombo v enem izmed prvih komentarjev k novemu Katekizmu katoliške Cerkve (KKC).<sup>1</sup> V teh besedah je nakazana osebnotna, družbena in celo planetarna razsežnost tega vprašanja za sedanjost in prihodnost človeštva.

Moralna vprašanja so danes v nekem smislu bolj v ospredju človekove zavesti kot verska vprašanja. Glede slednjih namreč nekateri izjavljajo, da jih leta (zaradi njihove nevere ali agnosticizma) sploh ne zanimajo. Česa podobnega pa ni mogoče reči glede moralnih vprašanj. Tudi v primeru skrajnega moralnega ali etičnega liberalizma imajo ljudje o moralnih vprašanjih določeno mnenje in neposreden odnos, ki je odsev njihove življenjske usmeritve. Tej se nihče ne more izogniti, pa naj živi tako ali drugače. Človek se namreč ravna po določenih načelih tudi tedaj, ko teh načel ne priznava. Tedaj namreč ravna skrajno svobodomiselno, liberalistično. Zaradi tega moremo postaviti domnevo, da je sodobni človek bolj kot na verskem ogrožen na moralnem področju. Tudi po odmevih ob izidu novega katekizma je mogoče sklepati, da sodobnega človeka bolj zanimajo moralna kot pa verska vprašanja. To nikakor ni v nasprotju z ugotovitvami koncila, da človek »do vprašanja vere nikdar ne bo mogel biti popolnoma brezbrizen... Vedno bo namreč, vsaj nejasno želel vedeti, kakšen je pomen njegovega življenja, njegove dejavnosti in njegove smrti« (CS 41, 1).

Ankete o odnosu ljudi, bodisi vernih bodisi nevernih, do verskih resnic kažejo na hud razkorak med vero Cerkve ter osebnim prepričanjem, prav tako med vero in življenjem. Razklanost med vero in življenjem 2. vatikanski cerkveni zbor prišteva med »največje zablode našega časa« (CS 43, 1). Moralna vprašanja so še v večji meri izpostavljena različnosti mnenj, razlag in ravnanj, ki močno odstopajo od moralnega nauka Cerkve. Sodobni človek namreč ne dovoli, da bi kdo omejeval njegovo svobodo presojanja in odločanja. Naj omenimo le splav, razporoko, spolno moralo, družbena vprašanja ipd.

Na področju morale se je človeštvo tako močno diferenciralo, da zaradi tega prihaja ne samo do nasprotujočih si idej in gledišč, marveč tudi do nasprotujočih ravnanj in celo spopadov na medosebni, družbeni in svetovni ravni. Na moralnem področju so se uveljavili nekateri sistemi vrednotenja človekovega moralnega ravnanja. Pluralizem etičnih načel in ravnanj v mnogih ljudeh ugaša upanje, da je mogoče spoznati objektivno resnico in po njej živeti. Relativizem, ki enači dobro in zlo, resnico in zmoto, seje med ljudi indiferentnost, ki pogubno vpliva na človekovo pobudo, da bi kot posameznik in član človeške skupnosti živel odgovorno moralno življenje. »Meja med dobrim in zlom je zabrisana«, pravi Alexis Carrel. Permisivnost zanika pravico obstoja moralnih zapovedi: vse je dovoljeno, ker je absolutna svoboda prvo in zadnje merilo. Individualizem in subjektivizem zabrisujeta mejo med objektivno resnico in resnico, prikrojeno po lastnem okusu. Poleg tega se subjektivizem sklicuje na vest in njeno avtonomnost, s čimer pogosto počenja nasilje nad drugimi. Uveljavlja pa se tudi izrečna amoralnost, ki zanika kakršne koli etične principe.<sup>2</sup> V novejšem času se pojavlja tako imenovana posledična morala ali konsekvencializem, ki uči, da »ni nič samo po sebi dobro ali slabo; dobrota vsakega dejanja je odvisna samo od njegovega namena in posledic, ki jih lahko predvidimo in vnaprej izračunamo.«<sup>3</sup> Tako se v svetu uveljavljajo nekatera moralno nesprejemljiva načela: red vrednot postavlja človek (razum), pri čemer vera nima kaj opraviti, vrednote same pa so spremenljive; javno mnenje kot kriterij resnice in pravilo moralnega ravnanja, navade in vzorci vedenja kot nove vrednote; pravica močnejšega; stvari dobivajo premoč nad osebo, imeti pomeni več kot biti ipd. Današnja družba, kljub nekaterim pozitivnim premikom in novim moralnim vrednotam, kot so spoštovanje človekovih pravic, prizadevanje za pravičnost in solidarnost, zavest medčloveške povezanosti ipd., postaja vse bolj kompleksna in dezorientirana. Zdi se, da je vedno manj jasno, kaj in kako je treba ravnati, da bi dosegli ravnovesje med nasprotujočimi si idejami, željami in cilji.

Tudi v Cerkvi obstajajo določena razhajanja, napetosti in različnosti glede moralnih vprašanj, ki jih zaznavajo ne samo teologi, marveč tudi drugi verniki. Naj omenimo le teologijo osvoboditve, uveljavljeno zlasti v deželah tretjega sveta, ki zadeva tako razumevanje vere kot tudi vsakdanje, zlasti družbeno življenje ter vlogo vere/Cerkve pri njegovem spreminjanju. Glede nekaterih moralnih vprašanj si teologi niso edini, prav tako niso v skladu z učenjem Cerkve, pa naj gre pri tem za razumevanje naravnega moralnega zakona, za vlogo vesti, za spolno in zakonsko moralo, za odnos do neurejenih zakonov, za varovanje življenja in odnos do različnih oblik umetne oploditve, za upravičenost pravične vojne in smrtne kazni ipd. Odmevi na cerkvene dokumente, ki obravnavajo omenjena in druga podobna vprašanja, so zgovoren dokaz različnosti in razhajanj. Naj omenimo le nekatere cerkvene dokumente, ki se jim najbolj nasprotuje: *Humanae vitae* (1968), Navodili o teologiji osvoboditve (1984, 1986), *Persona humana* (1975), *Donum vitae* (1987). Že dalj časa pričakovana okrožnica o moralnih vprašanjih, njen naslov naj bi bil *Splendor veritatis*, še ni zagledala luči sveta.<sup>4</sup>

Bolj kot različne teološke interpretacije pa vernike bega različna pastoralna praksa v reševanju občutljivih moralnih vprašanj: kdaj podeliti in kdaj odreči zakramente tistim, ki sicer prosijo zanje, vendar motivi niso vselej pravi in prepričljivi; kako ravnati z izbirnimi kristjani, ki sprejemajo le nekatere

zakramente, druge pa zavračajo; kakšen odnos zavzeti do številnih in zaradi tako različnih objektivnih ali subjektivnih razlogov neurejenih zakonov ali oblik skupnega življenja ipd. Ta in podobna vprašanja so prihajala do izraza predvsem na škofovskih sinodah, ki so obravnavale problematiko vesoljne Cerkve, od razvitih dežel do dežel v razvoju, npr. na sinodi o družini, o novi evangelizaciji, o laikih, o vlogi žene v Cerkvi, o duhovništvu ipd. Razni cerkveni dokumenti v zadnjih desetletjih se niso mogli izogniti tem žgočim vprašanjem. Pomembnost in zapletenost moralnih vprašanj je seveda prišla do izraza tudi v pripravi katekizma.<sup>5</sup>

Ti in drugi vzroki slabijo Cerkev tako v njenem notranjem življenju in v odnosih med njenimi člani, pa tudi v razmerju do sodobnega sveta, ki je na področju morale še v večji zadregi, ker nima trdnih opornih točk ter na moralnih zakonih utemeljene prakse. Tako je oslABLJENA tudi celovita, verska in moralna moč pričevanja Cerkve navzven. »Povsod po svetu je danes v nevarnosti posredovanje vere in nraVNIH vrednot, ki izhajajo iz vere. Dostikrat sta na minimum skrčena poznanje vere in sprejemanje moralnega reda. NuJen je zato nov napor za evangelizacijo ter vseobsežno in sistematično katehezo«, je zapisano v dokumentu ob 20-letnici sklepa koncila.<sup>6</sup> To so le nekateri zunanji razlogi, zaradi katerih je Cerkev čutila dolžnost razložiti iz vere izhajajoč moralni nauk in ga predložiti verujočim kot vodilo za ravnanje v skladu z vero, drugače mislečim pa kot predlog v premislek. Kard. Joseph Ratzinger je v tej zvezi zapisal: »Katekizem želi biti izhodišče za rešitve v svetu, ki trpi od subjektivizma, od razdrobljenosti raznih sporočil; v svetu, v katerem so stvarnosti kot Bog, Kristus, Cerkev, človek zgubile svoj pravi pomen.«<sup>7</sup> Zato je izredna škofovska sinoda leta 1985 izrazila željo in načrt, »da bi pripravili katekizem ali celovit prikaz celotnega katoliškega nauka tako glede vere kot morale; ta naj bi bil nekakšen vzorec za katekizme ali priročnike v različnih deželah.«<sup>8</sup>

## 2. Povezanost med vero in moralo

Moralna dimenzija je bila že od vsega začetka vključena v načrt novega katekizma kot nerazdružna enota z verskim oznanilom. V tem se novi katekizem ne razlikuje od prejšnjih. Moralna dimenzija je utemeljena na Kristusovem naročilu: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih... in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem sam zapovedal!« (Mt 28, 19–20). Povezava med vero in moralo v novem katekizmu ni naključna, še manj prisiljena. Izhaja iz njune medsebojne povezanosti, v kateri ima vera (razodetje) absolutno prioriteto. V veri ontološka stvarnost določa eksistenčialno stvarnost, ortopraksija izhaja iz ortodoksije. »Morala ni predstavljena kot delno in osamljeno človeško izkustvo, ki bi bila zaprta vase in utemeljena sama v sebi. Za verujočega moralni imperativ... ni kategorični imperativ, ki samega sebe utemeljuje in opravičuje... Moralni imperativ ima svojo utemeljitev in svoj pomen v indikativu, ki govori o odrešenjskem dogajanju in izpoveduje vero v Jezusa Kristusa.«<sup>9</sup> Dinamičnost in enovitost krščanske morale je izražena v povezavi med izpovedjo vere (I. del), obhajanjem zakramentov (II. del), življenjem iz vere in zakramentov (III. del) ter v molitvenem pogovoru z Bogom (IV. del katekizma).

Začetek takšne usmeritve moralne teologije in krščanskega življenja je nakazal že koncil, ko je zapisal, naj se »posebna skrb posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka Svetega pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). V načrtu prenove moralne teologije so nakazana izhodišča za prenovo: gre za globlje spoznanje in sprejem razodetja (Svetega pisma), ki govori o uresničevanju božjega načrta v zgodovini odrešenja v moči Kristusove milosti. Novi katekizem kot catechismus maior, namenjen učiteljem vere, izrečno govori o »vsebini in temeljih vere in katoliške morale («tam de fide quam de moribus»), kakor jo izpoveduje, obhaja, živi in moli katoliška Cerkev danes.«<sup>10</sup>

Katekizem obravnava klasična moralna vprašanja, kakor so jih omenjali dosednji katekizmi. Vendar pa je pozoren na nova področja, ki jih odpira današnje življenje: tako razvoj znanosti in tehnike (spoznanja antropoloških ved, človekova individualna in socialna narava, dimenzije človeške spolnosti, medicinska in bioetična vprašanja, npr. prenatalna diagnostika, genski inženiring, poskusi na človeškem bitju, evtanazija) ter novi družbeni odnosi (spoštovanje človeka, varovanje človekovih naravnih pravic, izhajajočih iz človekovega dostojanstva in poklicanosti, medčloveški in mednarodni odnosi, socialna pravičnost, ki dobiva nove dimenzije, npr. kot solidarnost, sredstva družbenega obveščanja in njihova vloga v oblikovanju človeka in družbe, odnos do priseljencev, odnos do narave ipd.). O vseh naštetih vprašanjih je Cerkev že spregovorila v svojih dokumentih, predvsem na 2. vatikanskem cerkvenem zboru ter zlasti v okrožnicah o socialnem nauku. Tako koncil kot katekizem ne dajeta odgovora na vsa vprašanja sodobnega sveta, pač pa postavljata temelje, na katerih je mogoče graditi stavbo osebnega in družbenega etičnega življenja. V tem smislu ima katekizem bolj usmerjevalen kot kazuističen značaj.<sup>11</sup> Že koncil izjavlja, naj »laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva sprejmejo nase svoj delež odgovornosti« v iskanju odgovorov na sodobna vprašanja (prim. CS 43,2). Katekizem predpostavlja, da bodo po njegovem vzoru krajevne Cerkve pripravile katekizme, prilagojene domačim razmeram in potrebam.

### 3. Nekaj značilnosti in poudarkov v novem katekizmu

Katekizem je zasnovan dovolj kompleksno in jasno hkrati, da je mogoče govoriti o določenih poudarkih, ki jih velja upoštevati pri branju in razlagi. Glede na celotno besedilo katekizma Sergio Pinor našteva njegove naslednje značilnosti: doktrinalni značaj, ki zahteva nadaljnjo dograditev glede na oznanjevalca in naslovnika; podobnost z Rimskim katekizmom (1566) glede na osnovno razdelitev; vzorčni model, po katerem naj krajevne Cerkve pripravijo lastne katekizme; ta model je posebej viden v sintetičnih povzetkih 'na kratko' ob koncu posameznih poglavij, ki spominjajo na nekdanji katekizemski vzorec vprašanje-odgovor; upošteva dosedanje katehetsko tradicijo in vnaša spoznanja 2. vatikanskega cerkvenega zbora; ima značaj cerkvenega učiteljstva, saj je njegovo pripravo spodbudila škofovska sinoda, papež pa ga je potrdil; namenjen je predvsem škofom kot pripomoček pri njihovem apostolskem poslanstvu; prinaša bogastvo svetopisemnega izročila



ter verskega izročila krščanskega Vzhoda in Zahoda; njegova govorica je jasna in pozitivno izražena; omejuje pa se na bistveno vsebino, ki je prikazana v teocentrični in trinitarični perspektivi, njeno središče je Kristusova skrivnost kot uresničenje božjega načrta; njegova struktura je po logični kot metodološki plati jasna in pregledna.<sup>12</sup>

Poleg naštetih splošnih značilnosti je mogoče navesti še druge, pomembne predvsem za tretji, moralno-teološki del katekizma.

a) Moralno življenje človeka-kristjana je potrebno obravnavati v luči razodete vere. Filozofska in antropološka razmišljanja ne zadoščajo.<sup>13</sup> V ospredju je človek in njegova poklicanost v Kristusu, da po nagibih in vodstvu Svetega Duha ter po zakramentalni milosti uresničuje v sebi božjo podobo, podobo Kristusa, novega in popolnega človeka (prim. CS 22; okrožnica RH). 'Življenje v Kristusu', kakor je naslov tretjega dela katekizma, se začneja s pomenljivim citatom Leona Velikega: »Spoznaj, o kristjan, svoje dostojanstvo. Ker si postal deležen božje narave, se nikar z nevrednim življenjem ne vračaj v prejšnjo nizkost. Pomni, kakšne glave in kakšnega telesa ud si. Ne pozabi, da si bil iztrgan iz oblasti teme in prestavljen v svetlobo in božje kraljestvo« (1691).

b) Poleg resnice, ki jo je Bog razodeval v zgodovini odrešenja, je božja dejavnost navzoča v zakramentih, ki so znamenja božje naklonjenosti do človeka. Povezava vere, znamenj (zakramentov) in življenja vsebuje logično dopolnjevanje, ki ga katekizem načrtno razvija: vera brez življenja se spremeni v ideologijo, zakramenti (obredi) brez povezave z moralnim življenjem in odrešenskim dogajanjem v ritualizem, morala brez utemeljitve v verski resnici pa v moralizem.<sup>14</sup>

c) Krščanska morala je predstavljena kot dinamična morala. Ta značilnost je nakazana v mnogih segmentih: osebnostnem, ker človek spoznava postopno; milostnem, saj Bog deluje v skladu s človekovo naravo; izkustvenem, kolikor človeka bogati njegovo lastno življenjsko (zgodovinsko) izkustveno; kot postopnost moralnega spoznanja, ki vpliva na spreobrnjenje in prizadevanje. Primeri: obvladovanje slabih navad, npr. homoseksualnost je mogoče premagati z nenehnim prizadevanjem, s pridobivanjem dobrih navad (prim. 2342, 2359, 1733 in dr.). Krščanska morala upošteva človeka v njegovi zgodovinski stvarnosti: obstaja kot nepopolno bitje, podvržen je osebnemu grehu, izpostavljen je tudi slabim družbenim vplivom, predvsem tako imenovanim strukturam greha.

č) Princip postopnosti omenja že apostolsko pismo o družini. Človek, »ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti.«<sup>15</sup> Princip postopnosti ne velja samo za otroke ali nedorasle osebe, marveč v različnih oblikah prihaja do veljave pri vsakem človeku. Prav tako ga omenja Splošni katehetski pravilnik, ko pravi: »Zgodovina odrešenja je zgodovina načina in načrta, po katerem se edini in pravi Bog: Oče, Sin in Sveti Duh ljudem razodeva, jih vodi in zopet spravlja in povezuje s seboj vse, ki so se z grehom od njega ločili.«<sup>16</sup> Kakor se Bog približuje človeku v času, postopno, na različne načine, tako je tudi človek na poti k Bogu, h kateremu se približuje; resnico o Bogu in sebi spoznava postopno, njegovo življenje je hoja za Kristusom, ki mu kaže pot in cilj njegovega prizadevanja.<sup>17</sup>

d) Katekizem upošteva tako imenovano hierarhijo resnic. Napakam preteklosti in nevarnostim prihodnosti v oznanjevanju krščanske, evangeljske

morale se je mogoče izogniti, če pri tem upoštevamo, podobno kot pri verskih resnicah, hierarhijo moralnih resnic. Na prvem mestu je »temelj krščanske morale, to so resnice, ki dajejo smisel in upanje moralnemu prizadevanju kristjana; gre za evangeljske resnice, za čudovite milostne dogodke, ki jih je Bog storil v Kristusu.«<sup>18</sup> Niso vse moralne resnice enako pomembne, vse pa so med seboj povezane in se med seboj dopolnjujejo. Iz dogmatičnih resnic, ki govore o Bogu in človeku, o njunem medsebojnem razmerju, izhajajo moralne resnice: kako živeti. Objektivna hierarhija moralnih resnic obsega predvsem zapoved ljubezni, ki jo dopolnjuje pravičnost pred dobrohotnostjo. Subjektivna hierarhija moralnih resnic pa je odvisna od posameznikov glede na njihovo spoznanje, življenjske okoliščine ter sodbo moralne vesti.<sup>19</sup>

e) Splošna inkulturacija katekizma v naš čas. V katekizmu sicer ne smemo pričakovati sociološkega opisa in analize časa. Katekizem ni hotel in tudi ni mogel zajeti vseh vprašanj sodobnega sveta. Vendar v njem čutimo utrip današnjega življenja: osebnih človekovih iskanj in stranpoti, moralnih izbir, pred katerimi se nahaja, družbenih nasprotij in napetosti, ki niso zgolj gospodarskega in političnega značaja, marveč imajo v ozadju etična razhajanja. Ker svet postaja čedalje manjši, so tudi vprašanja posameznih narodov ali skupin vprašanja vseh.

f) Pastoralni značaj in pomen katekizma je izražen že v njegovi naravi in zasnovi. Katekizem je imel v zgodovini Cerkve vedno pastoralni, praktični pomen, bodisi da je šlo za catechismus maior, namenjen duhovnikom, bodisi za catechismus minor, namenjen odraslim in otrokom. Tako katekizem večkrat navaja določene moralne probleme in nakaže pastoralne rešitve, npr. glede vrednotenja nedeljskega počitka, glede vzgojnih nalog krščanske družine ipd. (2201 – 2206).

g) Tako zasnovana in zlasti v življenju kristjana uresničena morala ima oznanjevalni značaj. Njena oznanjevalna moč je pričevanje z življenjem, je skladnost med besedo in dejanji, med vero in življenjem; pričuje za resničnost in verodostojnost samega oznanila in odrešenjskega dogajanja; edinost v veri in morali pa ustvarja nove vezi v krščanskem občestvu.<sup>20</sup>

#### 4. Dinamika krščanske evangeljske morale

Razdelitev katekizma na štiri dele: izpoved vere, obhajanje krščanskih skrivnosti, življenje v Kristusu in krščanska molitev ni slučajna. Ima svojo notranjo, teološko in pedagoško logiko. Oznanilo vere se dopolnjuje z znamenji vere in božjega delovanja v človeku, ta pa s svoje strani daje Bogu odgovor v življenju in v zaupnem molitvenem pogovoru.

Izhodišče krščanske morale je človekova poklicanost v/k veri. O človekovi poklicanosti je mogoče govoriti tako, da hkrati zremo tistega, ki kliče, in tistega, ki je poklican, Boga in človeka. Kaj je torej temelj moralnega nauka v novem katekizmu? Benoit Duroux daje naslov enemu izmed svojih komentarjev: Kateheza o milosti.<sup>21</sup> Ne nauk o zapovedih, še manj o prepovedih, tudi ne o grehu in pokori, marveč o milosti. Ali rečeno z besedami katekizma: življenje v Kristusu (1691 – 2557). Ali ni s tem zapostavljeno naravno prizadevanje človeka za moralno življenje, torej življenje po pameti? Nikakor. V Kristusu je to prizadevanje potrjeno in očiščeno, kajti milost dviga naravo, ne pa uničuje. »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost

človeka... Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost... V njem je človeška narava privzeta, ne pa uničena...« (CS 22). V Kristusu so namreč v polnosti ovrednotene značilnosti in darovi človeške narave, kot so svoboda, odgovornost, vest, rast v krepostih, ki so dopolnjene v človeku, božjem otroku.<sup>22</sup>

»Človekov poklic je življenje v Duhu« je programski naslov uvodnega dela o moralnih vprašanjih (1699–1876). V središču je človek kot božja podoba (ontološko dostojanstvo), poklican k večni sreči in blaženosti, katere začetek je življenje po evangeljskih blagih, obdarjen s svobodno voljo in moralno vestjo za izbiro dobrega in rast v kreposti; toda ranjen zaradi greha je po božji ljubezni in usmiljenju poklican k opravičenju in novemu življenju (1701–2029).

Kar vera izpoveduje, to zakramenti posredujejo; po zakramentih, ki jih prerajajo, so kristjani postali božji otroci (prim. Jn 1, 12; 1 Jn 3, 1), postali so deležni božje narave (prim. 2 Pt 1, 4). Ko kristjani v veri spoznavajo svoje novo dostojanstvo, so poklicani, da zanaprej živijo, kakor je vredno Kristusovega evangelija (prim. Flp 1, 27). Po zakramentih in molitvi prejemajo Kristusovo milost in darove njegovega Duha, ki jih zanje usposablja (1692). Zato katekizem pravi: »V bogoslužju in obhajanju zakramentov se molitev in poučevanje spajata s Kristusovo milostjo, da tako osvetlujeta in hranita krščansko delovanje« (2031). V teh lapidarnih besedah je nakazana povezava med deli katekizma, pa tudi logika izhajanja: vera odpira vrata resnici o človeku, ki ga Bog z zakramenti dviga v nadnaravno stvarnost, da bi po njih in molitvi, s katero se obrača in odgovarja na božji klic, dopolnjeval v sebi božjo podobo in božje otroštvo v Kristusu ter prinašal 'sadove Duha' (Gal 5, 22). Moralno življenje kristjana je po milosti ukoreninjeno v razodetju odrešenjskega delovanja Svete Trojice.<sup>23</sup>

## 5. Človekov poklic je življenje v Duhu

Pozorno branje uvodnega dela nas spominja na pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu.<sup>24</sup> Tako koncil kot katekizem izhajata iz tako imenovane personalistične antropologije. Oba dokumenta govorita o človekovem dostojanstvu, njegovi poklicanosti k svetosti in božjemu življenju; oba obravnavata teološke temelje »skrbi Cerkve za posameznega človeka in za celotnega človeka«.<sup>25</sup>

a) *Dostojanstvo človeške osebe* (1700–1876) je utemeljeno najprej v človekovi bogopodobnosti, ki se dopolnjuje in dovršuje v klicu k blaženosti, v občestvu z Bogom. V koncilskem dokumentu je močno naglašen odnos do stvarstva (razvoj znanosti in tehnike, vloga celotne človekove dejavnosti; prim. CS 33–39), medtem ko katekizem poudarja predvsem človekov odnos do Boga in bližnjega, ki se uresničuje v ljubezni. Tako katekizem omenja znano opredelitev, vendar v novem kontekstu, da nas je »Bog postavil v svet, da bi ga spoznali, mu služili in ga ljubili ter tako prišli v raj« (1721). Dostojanstvo človeške osebe, ki je utemeljeno v stvarjenju (1701–1715), se dopolnjuje in izvršuje v blaženosti (1716–1729), za katero se človek svobodno odloča s svojimi dejanji (1730–1761), v svoji vesti (1776–1892), da pod vplivom volje (strasti, čustev, 1762–1775) in ob pomoči božje milosti raste v krepostih (1803–1845) ter se varuje greha in po božjem usmiljenju doseže njegovo odpuščanje (1848–1876).

b) *Osmeri blagri* (1716–1729) so »srčika Jezusovega oznanila« (1716). Izražajo človekovo iskanje sreče (blaženosti) ter božje obljube tistim, ki po njih živijo. Govor na gori je dopolnitev dekaloga, nikakor pa ni njegova negacija. Katekizem sledi novim teološkim spoznanjem, ki že nekaj časa postavljajo blagre v ospredje kot vzorčno obliko novozavezne morale. Ta oblika je ne samo teološko, temveč tudi psihološko in pedagoško bolj prepričljiva; določa odnose do Boga, bližnjega, sebe in sveta. Človeka učijo hoje za Kristusom, ko »slikajo Jezusovo obličje in opisujejo njegovo ljubezen; izražajo poklic vernikov, ki so pridruženi slavi njegovega trpljenja in vstajenja; pojasnjujejo značilna dejanja in drže krščanskega življenja; so osupljive obljube, ki v težavah podpirajo upanje; naznanjajo blagoslove« (1717). Blagri tudi v večji meri kot zapovedi nagovarjajo in spodbujajo človeka k njegovi svobodni odločitvi, ko govorijo o vrednotah miru, veselja, sreče, prihodnje blaženosti, česar ni mogoče v enaki meri doseči z zapovedmi oziroma prepovedmi.

c) *Svoboda kot božji dar* (1730–1748), kot znamenje bogopodobnosti in kot pogoj moralnosti človeških dejanj, zato tudi odgovornosti, je občutljiv instrument. Res je, da more človek zaradi svobode izbirati in se odločati za dobro ali zlo. Toda svoboda mu je dana za to, da bi se odločal za dobro, sebi in drugim v prid. Če ravna drugače, postaja suženj greha, ki prebiva v njem. Katekizem posebej omenja, da danes svobodo ogrožajo ali kdaj povsem izničujejo poleg nevednosti, nasilja, nepazljivosti, strahu, navad in pretiranih čustev tudi drugi psihični in družbeni dejavniki (1735). Grožnje svobodi pa so tudi ekonomske, politične, družbene in kulturne razmere, torej strukturalne ureditve (1740), ki jih človek sam ne more premagati ali odstraniti. Resnično svobodo človeku prinaša odločanje za dobro, saj ga pri tem spodbuja in podpira božja milost, da postaja vedno bolj svoboden (1733). Še več: svoboda je pogoj za iniciativo (1730), je moč za rast in zorenje v resnici in dobroti (1731).

č) *Pri obravnavanju virov moralnosti* (1749–1761) so omenjene klasične prvine, to je: 1. izbrani predmet, ki mora biti sam v sebi dober, 2. cilj ali namen ter 3. okoliščine dejanja. Moralno dobro dejanje »predpostavlja obenem neoporečnost predmeta, namena in okoliščin« (1755). Besedilo daje poseben poudarek predmetu samemu, njegovi moralni neoporečnosti. Dejanja, ki so v sebi slaba (in se mala), ne morejo v nobenem primeru postati dobra zaradi dobrega namena ali pozitivnega učinka (npr. bogokletje, splav, uboj). Namen ne opravičuje ne dejanja ne sredstev; zato ni dovoljeno delati slabo, da bi dosegli nekaj dobrega (krajša ali laž v 'dobre namene'). Mislimo na primere in sodbe, ki jih ljudje kdaj izražajo: Ljubezen ne more biti greh; Tako vsi delajo; Saj ne moreš drugače ravnati; Ta človek je vendar toliko dobrega storil; Rešil se je trpljenja in razočaranja ipd. »Teorije, ki vrednotijo moralnost dejanja le pod vidikom temeljne življenjske usmeritve (optio fundamentalis), so s tem zavrjene«, pravi A. Chappelle.<sup>26</sup> Katekizem je pozoren na tiste teorije, ki dajejo vtis, da lahko določena slaba dejanja zaradi navideznega krepostnega ravnanja (iz ljubezni, pravičnosti ipd.), zaradi pozitivnih posledic ali okoliščin postanejo dobra in moralno opravičljiva. Pravi: »Izbrani predmet je kaka dobrina, h kateri se volja svobodno nagiba. Je tvarina za človeško dejanje. Izbrani predmet moralno določa dej hotenja, kakor ga spozna razum in ga ima za ustreznega ali neustreznega pravi blaginji. Objektivna pravila moralnosti izrekata razumski red dobrega in zlega, ki ga potrjuje vest« (1751). Človeški razum namreč spoznava (in je dolžan spoznavati) objektivni red dobrega; volja

ima kot predmet svojega hotenja dobrino, ki jo razum predlaga; vest pa se je dolžna odločati glede na spoznanje razuma oziroma hotenje volje. Če torej moralnost predmeta ne bi bila pomembna, bi s tem sprevrgli red vrednot in človekovih sposobnosti. Seveda je možno, da so te človekove sposobnosti zanemarjene in je človek nesposoben dojeti, kaj je dobro in kaj zlo. Zato ostane primarna dolžnost razločevati med dobrim in zlim.

d) *V strasteh ali čustvih* (1762–1775) kot človeških čutnih vzgibih ni ne moralno dobrega ne zlega. Moralno opredelitev jim dajeta razum in volja, ki storita, da prerastejo v krepostno dejanje oziroma v pregreho (1774). Pomembno je, da človek postane gospod svojih čustev, jih usmerja v pozitivne odločitve ter moralno neoporečno delovanje.

e) *Vest* (1776–1802) kot prvi »od vseh Kristusovih namestnikov« (1778; H. Newman) »oblikuje svoje sodbe, sledeč razumu, skladno z resnično dobrino, ki jo je hotela Stvarnikova modrost« (1783). Kot »sodba razuma, po kateri človeška oseba spoznava moralne lastnosti določenega dejanja, ki ga misli napraviti, ga opravlja ali ga je storila« (1778). Trditve niso neznane, izražajo klasične moralne opredelitve o naravi in vlogi vesti. Bolj smo lahko pozorni na pedagoški in vzgojni vidik, ki govori o nujnosti »ponotrzanjenosti« ali »navzočnosti samemu sebi«, da bi mogli slišati glas vesti in mu slediti zaradi »izpostavljenosti, da se odtegujemo vsakemu razmišljanju, samopresoji ali vračanju k sebi« (1779). V tem je velika nevarnost našega časa, kajti zaradi negativnih vplivov je vzgoja toliko bolj nepogrešljiva (1783). Priporočila in zahteve niso podrobneje navedene. Naloga (samo)vzgoje pa je, izbirati ustrezne pripomočke: božjo besedo, meditacijo, molitev. Vzgoja je naloga vsega življenja in je mnogovrstna. »Uči (nas) kreposti, preprečuje in zdravi strah, sebičnost in napuh, občutek krivde in vzgibe samovšečnosti... Vzgoja vesti zagotavlja svobodo in poraja mir srca« (1784). Pri vzgoji vesti nam pomaga Sveto pismo, molitev, spraševanje vesti, darovi Svetega Duha, pričevanje in nasveti drugih, nauki Cerkve (1785).

Proti prepričanju mnogih – v Cerkvi in izven Cerkve – ki se danes sklicujejo na svojo vest, Katekizem podrobneje obravnava vprašanja zmotne vesti ali napačne sodbe. Greh je vedno zlo, vsaj objektivno, tudi če ga kdo stori v zmotni vesti. Toliko večje zlo je tedaj, če človek ni ničesar storil za oblikovanje vesti. V vsakem primeru se je treba »potruditi, da se nravna vest znebi svojih zmot« (1793). Kljub temu, da se komu slabo dejanje zaradi zmotne vesti ne prišteva, hudobija ostane hudobija, dejanje je 'in se malum', in prinaša škodo.

f) *Kreposti* (1803–1845) kot »trdne naravnosti, stalna razpoloženja, trajne popolnosti uma in volje, ki uravnavajo naša dejanja« (1804), so odsev človekove svobode, da dela dobro (prim. 1804). Kreposti so osredotočene okrog treh teoloških kreposti – vere, upanja in ljubezni – ter štirih kardinalnih – modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti. Kardinalne kreposti, »pridobljene z vzgojo, s premišljenimi dejanji in z nenehno vztrajnostjo v prizadevanju, očiščuje in dviga božja milost« (1810). Zgolj človeško prizadevanje ni zadostno. Toliko bolj, ker je človek po grehu ranjen in potrebuje duhovno in moralno 'ravnovesje' (1811). Teološke kreposti »usposabljaajo človeka za deležnost na božji naravi« (1812) ter »utemeljujejo, oživljajo in označujejo kristjanovo moralno delovanje« (1813). »Bog je njihov izvir, nagib in predmet, Bog, ki ga človek spoznava po veri, upa vanj in ga ljubi zaradi njega samega« (1840).

g) Razmišljanje o grehu (1846–1876) ne odstopa od dosedanjega cerkvenega nauka, vendar daje večji poudarek božjemu usmiljenju in človekovemu spreobrnjenju kot pa razpravljanju o grešnem dejanju. Katekizem obravnava greh v njegovi personalistični in teološki perspektivi, kot dejanje »proti razumu, resnici in pravilni vesti«, kot »pomankanju resnične ljubezni do Boga in do bližnjega zaradi neurejene navezanosti do neke dobrine« (1849). Ko se človek odpove sodbi razuma, resnici kot vrednoti, ko zataji svojo vest s tem, da dela proti njeni sodbi, tedaj »greh človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost« (CS 13). Greh ni torej primarno upor proti neki zapovedi, temveč negacija lastne človečnosti s tem, da človek ne živi v skladu s svojo naravo, ki teži k popolnosti in sreči, k življenju v občestvu z Bogom.

Sklicujoč se na tradicionalni moralni nauk ter apostolsko spodbudo o Spravi in pokori,<sup>27</sup> katekizem opredeljuje smrtni greh kot »radikalno možnost človekove svobode kot samoljublja« (1861), kot »težko kršitev božjega zakona, ki razdere ljubezen v človekovem srcu, ko človeka odvrne od Boga, ki je njegov zadnji cilj ter da prednost manjši dobrini« (1855). Težka kršitev pa predpostavlja: 1. pomembnost samega dejanja, ki ga kot takega opredeljuje božja zapoved ali človeško spoznanje (tako je uboj težji od kraje), 2. polna zavest ter 3. premišljena privolitev (1857). Medtem ko je pomembnost dejanja (zapovedi) mogoče lažje ugotoviti, pa obstajajo številna druga stanja in okoliščine, ki vplivajo na človekovo spoznanje in voljo: od psiholoških, patoloških do družbenih. Tako imenovane »strukture greha« (1869), kot nasilje, krivičnost, družbene razmere, ki so hkrati posledica greha in izvir novih grehov, so izraz in učinek osebnih grehov. Kakor njihov nastanek presega krivdo posameznega človeka, tako je tudi njihova ozdravitev skupna moralna naloga, ki pa mora biti kljub vsemu individualizirana: kaj lahko stori posamezni človek v povezavi in solidarnosti z drugimi?<sup>28</sup>

## 6. Občestveni personalizem in morala

Če smo doslej obravnavali tako imenovano personalistično antropologijo, v duhu katere govorita koncilaska pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu in novi katekizem, moramo sedaj ta spoznanja dopolniti. Gre namreč za občestveni personalizem, v katerem ima človeška skupnost nenadomestljivo in konstitutivno vlogo v človekovem moralnem življenju in rasti. Koncil in katekizem se tudi v tem dopolnjujeta.

a) *Socialna dimenzija človekove moralnosti* ima teološko utemeljitev: posameznik in občestvo sta poklicana k istemu cilju in blaženosti (gre za občestveni značaj človekove poklicanosti); ljubezen do Boga je neločljiva od ljubezni do bližnjega; človek v svoji socialni dimenziji odseva trinitarično resničnost; človek more sebe realizirati samo v občestvu, v čemer ima posebno vlogo družina (1877 sl.). Že koncil je izjavil, da je potrebno prerasti individualistično etiko (prim. CS 30).<sup>29</sup> Številne socialne okrožnice novejšega časa in drugi cerkveni dokumenti, na katere se katekizem sklicuje, ta nauk podrobneje razvijajo. O razmerju med osebo in družbo pravi: »Počelo, nosilec in cilj vsega družbenega življenja je in mora biti človeška oseba« (CS 25,1) (1881). Naloga posameznika in občestva je udeležba pri skupni blaginji, odgovornost in

soudeležanje, skrb za socialno pravičnost, ki dobiva novo dimenzijo – solidarnost, kot zahtevo moralnega reda in ne le zahtevo gospodarske in politične opcije; od tega pa je delno odvisen tudi svetovni mir (1941).

Katekizem sicer ne analizira sedanjega stanja, čeprav je mogoče prepoznati odsev tega stanja. Zato tudi na tem mestu govori o grešnih strukturah kot posledici osebnih dejanj, zaradi česar je potrebno spreobrnjenje od greha, sebičnosti in krivic. Spreobrnjenje je tudi v tem primeru osebno, ker to zahteva narava samega spreobrnjenja. Spreobrnjenje izhaja iz srca, iz notranjega spoznanja dobrega in hudega ter odločitve za dobro, sicer človek lahko zapade še večjemu zlu, ko hoče krivico poravnati z nasiljem ali drugimi neustreznimi sredstvi. Za odstranitev zla pa so potrebni tudi skupni napor. Največja socialna zapoved tudi na področju družbenega življenja je ljubezen (1889).

b) *Naloga oblasti*, ki je »utemeljena v človeški naravi« in v božjem zakonu (1898), je skrb za skupno blaginjo. Ta obsega »vsoto vseh tistih razmer družbenega življenja, ki tako skupnostim kot posameznim članom omogočajo, da v večji meri in lažje dosežajo svojo popolnost« (1924; prim. CS 26). Skupna blaginja vsebuje tri bistvene prvine: 1. spoštovanje in pospeševanje osnovnih človekovih pravic, 2. skrb za duhovne in časne dobrine družbe ter 3. mir in varnost družbe in posameznikov (1925).

c) *Socialna pravičnost* je v ustvarjanju razmer, »ki posameznikom in združenjem omogočajo, da dosežajo to, kar jim po naravi in poklicnosti pripada« (1928). Socialna pravičnost ni milost, tudi ne dar; je zahteva po spoštovanju tega, kar je Bog naklonil človeku. Prvi pogoj za socialno pravičnost je spoštovanje človekovega transcendentalnega dostojanstva, kajti oseba je zadnji cilj družbe, ki mu je družba podrejena (1929). Bližnji je moj 'drugi jaz', je moj brat.

č) *Enakost med ljudmi* zadeva najprej človekovo osebno dostojanstvo in pravice (1935). Toda med ljudmi obstajajo tudi od Boga hotene razlike: duhovne in telesne zmožnosti, talenti ipd. Bog je hotel različnost darov, da bi tudi na ta način človek bil povezan, navezan in odvisen od drugega, predvsem pa, da bi se na ta način ljudje med seboj povezovali, si pomagali, se bogatili, učili velikodušnosti in dobrohotnosti drug do drugega. Različnost kultur je potrebno vrednotiti v isti luči (1936-1937). Seveda pa ta neenakost nima nič opraviti s krivično neenakostjo, ki je v nasprotju z evangelijem in vpije po solidarnosti med ljudmi na vseh ravneh in področjih (med bogatimi in revnimi, revnimi med seboj, delodajalci in delavci; v družbi, v družbah, v mednarodni skupnosti) in oblikah (na duhovnem in gmotnem področju).

## 7. Zakon in milost

Moralni zakon (večni, naravni, razodeti, človeški) je »delo božje modrosti«, je »očetovski pouk in božja vzgoja«, ki »človeku predpisuje pota in pravila obnašanja, ki vodijo do obljubljenе blaženosti in obsoja pota zla« (1950). Apostol Pavel ga obravnava kot vzgojiteljico za Kristusa (prim. Gal 3, 24). Ne gre za legalizem in samovoljo, kakor ga je interpretiral nominalizem, tudi ne za omejevanje in zanikanje svobode. Zakon je v službi človekove sreče in blaženosti, popolnosti in promocije. V Kristusu ima namreč moralni zakon svojo »popolnost in svojo edinstvo«, ker je Kristus pot popolnosti (1953).

a) V tej luči je potrebno razumeti najprej *naravni moralni zakon*, kot »izvirni moralni čut, ki človeku dovoljuje, da razločuje, kaj je dobro in kaj zlo« (1954). Izražen je v desetih božjih zapovedih (1955). Naravni zakon je »luč razuma, ki ga je v nas položil Bog; po njem spoznavamo, kaj je treba storiti, in česa se je treba izogibati« (sv. Tomaž Akvinski; 1955). V tej zvezi katekizem poleg sv. Tomaža Akvinskega citira tudi Cicerona: »Obstaja resničen zakon, to je zdrav razum; ujema se z naravo, razširjen je med vsemi ljudmi; je nespremenljiv in večni; njegovi ukazi kličejo k dolžnosti; njegove prepovedi odvrtaajo od pregreh« (1956).

b) Odnos med *naravnim moralnim zakonom in razodetim zakonom* pa je prikazan v naslednjem. Čeprav more človek z lučjo naravnega razuma spoznati verske in moralne resnice (prim. Rim 1, 18-32), v »dejanskih razmerah potrebuje milost in razodetje, da bi verske in moralne resnice mogel spoznati z gotovostjo in brez zmot« (1960). V tem odseva upravičenost božjega posebnega poseganja ali razodetja v življenje človeka. Vendar tudi naravni moralni zakon s svoje strani pripravlja pot milosti in razodetju. Če ne bi bilo v človeku te naravne sposobnosti in naravnosti, ne bi mogel sprejeti in razumeti božjega razodetja (1960). Naravni in razodeti moralni zakon se med seboj dopolnjujeta in drug drugemu pripravljata pot.

c) *Razodeti zakon*, katerega prva stopnja je izražena v dekalogu Stare zaveze, je priprava na novozavežno razodetje. Dekalog je priprava na evangelij. Starozavezna postava je vzgojiteljica za Kristusa. Evangelij pa je dovršitev/dopolnitev tako naravnega kot starozaveznega zakona (1965). Novozavezni zakon je milost Svetega Duha, ki je dan vernikom po veri v Kristusa, deluje pa po ljubezni (1966). Novozavezni zakon je predvsem razodet v govoru na gori (prim. Mt 5), v katerem niso samo izražene zapovedi, marveč tudi božje ravnanje (odpuščanje, usmiljenje, svetost, popolnost) kot vzorec za naše ravnanje in delovanje. Novozavezni zakon je zakon ljubezni, ne strahu; je zakon milosti, ki izhaja iz vere in zakramentov; je zakon svobode, ker nas osvobaja za delovanje iz ljubezni in duha, ne pa zaradi zapovedi in črke (1972). Tudi evangeljske svete je treba razumeti v odnosu do ljubezni, ki je »popolnost krščanskega življenja« (1973).

č) Zakon/postava razodeva greh, *milost Svetega Duha* pa »ima moč, da nas opraviči« (1987). Milost ima prioriteto pri opravičenju, kajti »prvo delo milosti Svetega Duha je spreobrnjenje« (1989). Milost namreč »vpliva, pripravlja in spodbuja človekov svoboden odgovor« (2022). Zaradi greha človek ni sposoben sam začeti procesa spreobrnjenja. Tudi človekova »pripravljenost sprejeti milost in odpuščanje, je milost« (2001). Greh ga je namreč oddaljil od Boga, od bližnjega in tudi od njega samega. Potrebna je milost, da spet spozna svojo grešnost, nezadostnost z ene strani in božjo dobroto ter pravičnost, ki nas odrešuje, z druge strani. »Svobodna božja pobuda pa terja tudi svobodno človekovo odločitev in odgovor« (2002). Vendar človekovo sodelovanje ni samozadostno v smislu, da delamo iz sebe, spoznavamo in imamo zasluženje kakor iz sebe. Vse je milost, tako božje delo v nas kot naša sposobnost in pripravljenost za sodelovanje z milostjo (2008). Tako postane človek, deležen božje milosti, sposoben uresničevati božji načrt ter iti po poti svetosti, na katero kliče Bog vsakega človeka ne brez zatajevanja samega sebe, sprejemanja križa ter hoje za Kristusom (2029).



d) Kristjan živi svojo poklicanost k svetosti v *občestvu Cerkve* (2030). V oznanilu evangelija, tudi v razlagi njegovega moralnega nauka ter v zakramentalnem življenju, je nakazana vsebina in pot moralnega delovanja kristjana. »Poučevanje in uresničevanje krščanske nravnosti je naloga vseh udov Cerkve« (2038). Cerkvene zapovedi pa so naravnane v »npravno življenje, povezano z bogoslužnim življenjem in se iz njega tudi hranijo« (2041).

e) Moralno življenje kristjana ima tudi značaj *misijonarskega pričevanja*, kajti zvestoba evangeliju je »prvenstveni pogoj za oznanjevanje evangelija in poslanstvo Cerkve v svetu« (2044). Tako vsi verujoči gradijo Cerkev ne le z besedo, temveč prvenstveno z življenjem, kar je vsakomur dostopno. »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13, 35).

## 8. Glavni poudarki v razlagi dekaloga

V pripravi novega katekizma so nekateri ugovarjali, ali je pedagoško primerno še naprej rabiti shemo dekaloga, ki gradi na morali zapovedi oziroma prepovedi ter iz tega rojeni kazuistični metodi.<sup>30</sup> Ali ni evangelijska morala, zlasti morala blagrov, zapoved ljubezni kot primarna zapoved ter Pavlova teologija o milosti in svobodi že zdavnaj preseгла delno legalistično in negativistično formulacijo dekaloga? Ugovor bi bil na mestu, če bi imeli pred seboj le izročilo Stare zaveze, ne pa tudi dopolnitev Nove zaveze, če bi se sklicevali bolj na filozofsko-antropološka kot pa teološka izhodišča. Tudi dosedanja katehetska praksa priznava mnoge dobre strani dekaloga in njegove sheme: jasnost, razumljivost, splošno človeško sprejemljivost glede vsebine ipd.

Katekizem ohranja shemo dekaloga (2052 sl.), njegovo vsebino pa obravnava pod enotnim vidikom: gre za dopolnitev naravnega moralnega zakona z evangelijskim zakonom, gre za temeljno zapoved, to je zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega, ki jo kristjan živi v moči Kristusove zapovedi in milosti Svetega Duha. Ljubezni ni mogoče ukazati, tudi ne prepovedati, lahko jo le prebudimo v sebi ali v drugemu. Ljubezen izraža osebni odnos, je odnos in priobčevanje (*relatio et communicatio*) z drugo osebo, kar je svobodno človekovo dejanje. Ideal, ki ga zapovedi ljubezni postavlja božja ljubezen, je in ostane nedosegljivi vzor za človekovo ravnanje in prizadevanje.

V luči zgodovine odrešenja je dekalog dar Boga svojemu ljudstvu, je razodevanje Boga in njegove slave, je podaritev Boga samega in njegove volje (prim. 2058–2059), je dar za življenje v zavezi med Bogom in ljudstvom, je privilegirani odsev naravnega moralnega zakona (2070). Jezus je v pogovoru z bogatim mladeničem potrdil veljavnost dekaloga, dopolnil pa ga je s klicem k zvestobi največji zapovedi, ljubezni do Boga (I–III. zapoved) in bližnjega (IV–X. zapoved) ter klicu k popolnosti.

Glede posameznih zapovedi naj navedemo nekatere novosti ter posamezne značilnosti.

1. Vera (2083–2141) je prikazana v dinamični razsežnosti, podobno tudi upanje in ljubezen: Bog se razodeva človeku v času in na različne načine; človek pa naj v veri raste, jo razumno in budno varuje (2087). Vera pa je tudi razodetje o človeku, njegovem dostojanstvu, poklicanosti ter življenjskih nalogah. Katekizem posebej obravnava tako imenovano socialno vlogo/nalogo vere ter pravico do verske svobode (2104), kar zahteva že zrel odnos do drugih ver

oziroma drugače verujočih. Glede tega imajo tako posamezniki kot politične oblasti njim lastne naloge (2108).

Zanikanje ali zanemarjanje vere se izraža v neveri, obupu, predrznosti, indiferentnosti in nevhvaležnosti. Med grehi malikovanja so posebej omenjeni novejšje oblike malikovanja – oblast, užitek, rasa, predniki, država, denar (2113). Katekizem zavrača razne oblike vedeževanja, zatekanja k satanu ali zlim duhovom, horoskopom, astrologiji, hiromantiji, napovedi prihodnosti in usode, nošnji amuletov, spiritizem ipd.

2. Svetost pripada najprej božjemu imenu (2142–2167), ki mu človek izkazuje dolžno čast in priznanje z besedo in življenjem. A tudi ime vsakega človeka/kristjana zahteva dolžno spoštovanje. Kristjani naj nosijo krščansko ime. »Bog vsakogar kliče po njegovem imenu (Iz 43, 1; Jn 10,3). Ime vsakega človeka je posvečeno. Ime je človekova podoba, zahteva spoštovanje in je znamenje dostojanstva tistega, ki ga nosi« (2158).

3. Posvečevanje Gospodovega dne ima bogato vsebino (2168-2195). V Stari zavezi je ta dan spomin na stvarjenje, odrešitve Izraela iz suženjstva; je dan počitka, znamenje zaveze; sobota je zaradi človeka. V Novi zavezi gre za dopolnitev starozaveznega sporočila: je znamenje novega stvarjenja, odrešenja in vstajenja v Jezusu Kristusu; obhajanje evharistije je središče življenja Cerkve (2177), tudi župnije in njenega delovanja (2178), kjer verujoči drug drugega podpirajo. Kdor prostovoljno opusti mašo, težko greši (2181). Kadar pa udeležba pri maši ni mogoča, se priporoča opravilo božje besede (v družini, v skupini, v cerkvi) ali osebna in skupna molitev, zlasti v družini (2183). Nedeljski počitek je namenjen negovanju verskega, družinskega, kulturnega in družabnega življenja (2184), pa tudi veselju, opravljanju dobrih del ter telesu in duhu primerni sproščenosti (2185). »Nujne družinske obveznosti ali velika družbena korist bi lahko bili veljavno opravičilo od zapovedi o nedeljskem počitku.« Vendar naj verniki pazijo, »da ti veljavni izgovori ne bodo postali navade, škodljive veri, družinskemu življenju in zdravju« (2185). Pa tudi drugemu ne smemo nalagati bremen nedeljskega dela (npr. graditev hiše). Za ustvarjanje kulture nedelje so potrebni skupni napor (2187), zato naj kristjani od družbe zahtevajo, da v svojih zakonih upošteva značaj nedelje in praznikov (2188).

4. Četrta zapoved (2196–2257) je razširjena na vse oblike medčloveških odnosov: do staršev, skrbnikov, učiteljev, delodajalcev, uradnikov, predstojnikov, upravljalcev in seveda vseh naštetih do svojih podložnikov, varovancev, sodelavcev (2199).

Posebno mesto ima družina, to je skupnost zakoncev in otrok, ali tudi »skupnost s posebnimi pravicami« (2206). Družina je v božjih načrtih tista idealna skupnost, v luči katere moramo »ocenjevati/presojati razne oblike starševstva« (2202). Pri tem gre za samohranilke(ce), druge oblike okrnjene družine, ki jo danes nekateri zagovarjajo, npr. v politiki, socialni ipd. Te okrnjene oblike ne morejo postati ne ideal ne pravilo. Vedno pa je potrebno spoštovati človeka, kakršne koli je že njegovo poreklo. Družina je tudi »izvorna celica družbenega življenja« (2207) in je pogoj za zdravo, urejeno družbeno življenje. Zato jo morajo »primerni družbeni ukrepi pomagati in varovati« (2209).

Tisti, ki imajo oblast, in tisti, ki imajo od nje koristi, so navezani in odgovorni drug za drugega (2234). Izvajanje oblasti je služenje človeku, skupni blaginji, in sicer v duhu hierarhije vrednot, predvsem spoštovanje človekovih pravic. Dolžnost državljanov je prispevati k skupni blaginji v duhu pravice,

resnice, vzajemnosti in svobode. Plačevanje dajatev, uveljavljanje volilne pravice, obramba domovine so moralna obveznost (2240). Tujca, ki išče varnost in sredstva za življenje, je potrebno sprejeti. Če državna oblast zapoveduje stvari v nasprotju z nravnim redom, so se državljani dolžni upreti (2242). Politični oblasti se je mogoče zakonito upreti: »1. v primeru nedvomnih, hudih in podaljšanih kršenj temeljnih pravic, 2. potem ko so bila izčrpana vsa druga sredstva, 3. brez izzivanja še hujših neredov, 4. če obstaja utemeljeno upanje na uspeh, 5. če je nemogoče po pameti predvideti boljših rešitev« (2243).

5. Skrb za življenje (2257–2330), ki je nekaj svetega, ima različne oblike. Pravična samoobramba je kdaj pravica, drugič pa tudi resna dolžnost tistega, ki je odgovoren za življenje drugega (2264–2265). Javna oblast ima pravico in dolžnost predpisati kazni, tudi smrtno, da zavaruje državljane pred krivičnim napadalcem. Prednost pa naj imajo »nekrvavi ukrepi« (2266–2267). Preseneča, da je še vedno omenja smrtna kazen, ki jo mnoge države, ustanove (npr. škofovske konference) in strokovnjaki, tudi teologi, iz različnih razlogov odklanjajo.<sup>31</sup> Neposreden splav ter sodelovanje pri njem je velik greh, za katerega je določeno izobčenje iz Cerkve. S tem Cerkev opozarja na resnost storjenega dejanja (2270).

Prenatalna diagnostika je dovoljena, če »spoštuje življenje in neokrnjenost človeškega embrija in fetusa in če je naravnana na individualno zaščito in zdravljenje« (2274). Poskusi z embriji, druge oblike manipulacije z zarodki, genski inženiring, pri katerih je oseba le sredstvo, so proti dostojanstvu človeka (2275). Znanstveni poskusi na človeku (2292–2301) zahtevajo absolutno spoštovanje človeka, njegovih pravic in integritete. Neposredna evtanazija je nesprejemljiva, lajšanje bolečin z medikamenti pa je dopustno, če smrt ni hotena (2276–2279). Samomor je napad na ljubezen do Boga, ki daje življenje, na ljubezen do sebe in do bližnjega, ker »krivično pretrga vezi solidarnosti z družinsko, narodno in človeško družbo« (2280 sl.). Samomorilčeva odgovornost je lahko zmanjšana zaradi težke duševne motnje, tesnobe ali močnega strahu pred preizkušnjo, trpljenjem ali mučenjem (2282).

Pohujšanje (2284–2287) je oblika napada na bližnjega, je povzročitev duhovne smrti in je zato lahko velik greh. Skrb za zdravje (2288–2291) je naloga posameznika in družbe, ki mora zagotoviti ustrezne pogoje zanj. Skrb za življenje in zdravje ni absolutna vrednota, zato je grešno malikovanje telesa, telesne popolnosti, športa. Zmernost nalaga pravilen odnos do jedi, alkohola, tobaka in zdravil. Vožnja v pijanem stanju pa je težka odgovornost (2290). Ugrabitve, terorizem, mučenje, sterilizacija, iznakaženje človeškega telesa nasprotuje človekovemu dostojanstvu. Spoštovanje pa smo dolžni človeku tudi po smrti.

Skrb za mir (2302–2330), kateremu nasprotujeta že jeza in sovraštvo, je naloga posameznika in družbe. Pravična vojna je dovoljena pod naslednjimi pogoji: 1. da so vsa druga sredstva izčrpana, 2. da bi napadalec prizadejal hude, trajne krivice, 3. da je združenih več pogojev za uspeh, 4. da se ne bo iz tega rodilo še večje zlo (2309). Tudi vojna ima svoje zakone, ki jih je treba spoštovati glede odnosa do ranjencev in ujetnikov. Hud greh je genocid nad ljudstvi, narodi ali manjšinami (2312–2314). Tekma v oborožitvi ne rešuje problemov, hkrati pa je krivica do tistih, ki potrebujejo sredstva za preživetje (2315–2317). Oblast naj sprejema oporečnike vesti. Slep ubogljivost ni nikoli opravičilo.

6. Spolnost (2331 – 2400) je božji dar, je odsev človekove bogopodobnosti in stvariteljstva, je sposobnost komunikacije, »navezovanje vezi občestva z drugimi« (2332). Spolnost je potrebno sprejeti ter vključiti, integrirati v osebnost ter tako doseči notranjo enotnost duše in telesa (2337). »Združitev moža in žene v zakonu je način, kako posnemati v mesu Stvarnikovo darežljivost in rodovitnost« (2335), ki jo je Kristus prenovil in odrešil. Poleg integracije spolnosti v osebnost, ki ima tako psihološke kot teološke značilnosti (ljubiti sebe in drugega, sposobnost darovati se), je potrebno obvladovanje sebe, upoštevanje zakona rasti, vzgoja za kulturo spolnosti ter božja pomoč. Vsi ljudje so poklicani k čistosti: poročeni, neporočeni, drugačni na spolnem področju (2337). V pripravi na zakon je čistost izraz spoštovanja do drugega, je »vajeništvo zvestobe in upanja«, je čas medsebojne pomoči v rasti v čistosti (2350).

Spolnost, ki jo človek išče zaradi nje same, ne glede na njeno rodovitnost in združitveni (daritveni) namen, je grešna. Glede samozadovoljevanja je potrebno upoštevati, da je mlad človek še čustveno nezrel, da doživlja osebne in družbene konflikte, ki odgovornost zmanjšujejo ali celo skoraj izničijo (2352). Formulacija ni najboljša: odgovornost še vedno ostane, čeprav je močno okrnjena, sicer se človek še bolj čuti kot list, ki ga veter prenaša zdaj sem zdaj tja. Bolj stroge so sodbe glede nečistovanja, pornografije in prostitucije. Hudo grešijo tisti, ki trgujejo s pornografijo, zato je tudi družba/država poklicana, da prepreči to zlo. Tudi prostitucija je zelo grešna, vendar je pogosto v ozadju revščina, izsiljevanje, družbeni pritisk ipd., kar zmanjšuje odgovornost posameznika (2355). Homoseksualna dejanja nasprotujejo naravnemu zakonu. Izvor tega stanja v človeku še ni znan. Ljudje s takšno spolno usmeritvijo so poklicani, da v življenju uresničijo božjo voljo, tudi življenje v čistosti ter Kristusu pridružijo svoje trpljenje in preizkušnje; v molitvi, zakramentih, prijateljstvu z drugimi se morejo postopoma bližati krščanski popolnosti. Drugi ljudje pa so jih dolžni sprejemati s spoštovanjem in obzirnostjo, ne pa s krivičnim zapostavljanjem (2357 – 2359).

Zakonca lahko iz utemeljenih razlogov načrtno razporedita rojstva svojih otrok. Preverita pa morata, če njuna želja ne izhaja iz sebičnosti; svoje ravnanje morata urejati po objektivnih merilih nravnosti (2368), kot je občasna zdržnost, naravne metode urejanja rojstev ipd. Otrok ni dolgovanje, pravica, lastništvo, marveč dar. Homologna in heterologna osemenitev sta moralno nesprejemljivi, vendar ima prva manj negativnih posledic, zlasti psiholoških (2373 – 2377). Ločitev zakoncev je težak greh proti moralnemu zakonu, ki prizadene zakonca, otroke in družbo; je pravo družbeno zlo. Tudi tako imenovane svobodne zveze (priležništvo, zavračanje zakona, poskusni zakon) nasprotujejo bistvu zakona in krnijo človekovo dostojanstvo ter poklicanost.

7. Dobrine stvarstva (2401 – 2463) so namenjene vsem ljudem (2402), človek pa ima pravico tudi do privatne lastnine. Ne le kraja ali drugo po zakonu kaznivo dejanje proti lastnini, temveč tudi zadrževanje posojene dobrine, goljufija v trgovini, neupravičeno zviševanje cen zaradi stiske ali nevednosti drugih ter nepravilno plačevanje zaslužka so grešna dejanja (2408-2409). Igre na srečo ali stave po sebi ne nasprotujejo pravičnosti, toda strast se lahko sprevrže v zasvojenost.

Odnos do stvarstva zahteva moralno ravnanje (2415-2418). Človek je upravitelj stvarstva, ne njegov gospodar. Tudi stvarstvo ima svojo integriteto, ki

jo mora človek resno upoštevati. Živali, rastline in neživa narava so po svoji naravi namenjeni kot skupno dobro preteklega, sedanjega in prihodnjega rodu (2415). Gospodstvo človeka nad naravno ni neomejeno. Lahko ljubimo živali, ne smemo pa jim naklanjati ljubezni, ki jo dolgujemo samo ljudem (2418).

Družbeni nauk Cerkve (2419–2436) daje načela za razmišljanje, razvija merila za presojanje, daje smernice za delovanje v duhu evangelija (2423). Delo je zaradi človeka in ne človek zaradi dela. Delo mora biti dostopno vsem: moškim, ženskam, zdravim, invalidom, domačinom, priseljencem. Človek je središče družbenega in gospodarskega življenja. Vloga države je, da nadzira in vodi izvajanje človeških pravic na gospodarskem področju (2431). Prepad med razvitimi in revnimi je mogoče premostiti s skupnimi naporami ter s solidarnostjo, ki v duhu evangelija skrbi in pomaga ubogim in revnim.

8. Resnica je vrednota, resnicoljubnost pa krepost (2464-2513). Človek je po naravi usmerjen k resnici (2467), ki jo drugim sporoča in od drugih pričakuje. Toda za resnico je treba najprej pričevati, jo oznanjati, zanjo se žrtvovati, vse do mučeništva. Nekateri poklici zahtevajo čuvanje zaupane skrivnosti: tako duhovniki, zdravniki, politiki, pravniki, vojaki in drugi. A tudi drugi morajo upoštevati nedotakljivost osebnega življenja, zlasti tistih ljudi, ki so bolj izpostavljeni (npr. politiki). Sredstva obveščanja (2493–2499) so v službi javne blaginje: obveščeni in resnice. Posamezniki, skupine in družbe imajo neodtujljivo dolžnost in odgovornost za uveljavitev resnice. Posebna oblika resnice je lepota (umetnost), tudi cerkvena, ki s posebnimi znamenji izraža tisto, česar z besedo ni mogoče izraziti. Tudi zanjo veljajo npravna načela (2500–2503).

9. Vsebina zapovedi (2514–2533) je prikazana v duhu šestega blagra: Blagor čistim v srcu (prim. Mt 5, 8). Med telesnostjo in duhovnostjo sicer obstaja napetost, ki jo je greh ranil in prizadel. Potrebno je torej vzgoja in obvladovanje, posebej sramežljivost, prav tako skromnost in obzirnost, ki izražata spoštovanje do sebe in do drugih, v besedah in telesnih izrazih, v obnašanju in oblačenju. Sredstva obveščanja pa morajo spoštovati človekovo intimnost.

10. Pohlep in neurejenost glede imetja (2534–2557) je velika nevarnost in poguba. Ne samo kraja ali krivica, tudi prekomerno in neurejeno imetje ali želja po imetju človeka duhovno obuboža. Želi le imeti, vendar pa postaja reven zaradi neobvladovanja samega sebe. Tudi nevoščljivost sodi sem in je greh zoper ljubezen do bližnjega. Človekov odnos do stvari naj bo v znamenju uboštva duha. Najvišja dobrina je Bog, njega mora človek ljubiti nad vse, nobena druga stvar ne sme zamegliti pogleda na večno Dobrino, Boga samega. Brez uboštva duha pa ni vstopa v božje kraljestvo.

### Sklepne misli

Pij XII. je o katekizmu rekel naslednje: »Ta mala knjiga ima v sebi vrednost velike enciklopedije. Vsebuje resnice, ki jih moramo verovati, dolžnosti, ki jih moramo spolnjevati, sredstva za naše posvečenje. Ali je še kaj pomembnejšega na svetu? To je knjiga modrosti, umetnost življenja, mir duše, gotovost v preskušnji. Uči nas, kako ugajati Bogu.«<sup>32</sup>

Katekizem lahko primerjamo simfoniji. Ima štiri stavke (dele), vsak je samostojna in različna enota, vendar povezana z drugimi, s katerimi ustvarja

celoto. Ima svoj moto (temelje in izhodišča), ki se ponavlja v različicah. Tudi morebitne pomanjkljivosti in nedoslednosti niso izključene. Kljub temu lahko spoznamo njeno sporočilo in vrednost. Nespametno bi bilo, če ne bi upoštevali njenih odlik; še bolj nespametno bi bilo, če bi zaradi pomanjkljivosti vse zavrgli.

Oznanjevalci so v stalni nevarnosti, da bodo katekizem brali in študirali le pod vidikom, kako o njem spregovoriti drugim. Takšen pristop ni upravičen, še manj moder. Sveto pismo vendar najprej beremo in premišljujemo za lastno rabo. Tedaj moremo tudi drugim dajati iz bogastva, ki smo ga sami spoznali.

<sup>1</sup>G. Colombo, *La fede vissuta della Chiesa cattolica: La vita nuova in Christo*, v: T. Stenico (ur.), *Un dono per oggi – Il Catechismo della Chiesa cattolica*, Paoline, Milano 1993, 215.

<sup>2</sup>Prim. G. Colombo, n. d., 216; M. Vidal, *L'atteggiamento morale, I Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1976, 11–23; V. Messori (se pogovarja z J. Ratzingerjem; prevod iz italijanščine), *Poročilo o verskem stanju*, Družina, Ljubljana 1993, 67–74.

<sup>3</sup>V. Messori – J. Ratzinger, n. d., 73.

<sup>4</sup>Prim. J. Honoré, *Le Catéchisme de l' Eglise catholique*, v: *NRTh* 115 (1993), 12.

<sup>5</sup>Pripravo tretjega dela katekizma, ki obravnava moralnoteološka vprašanja, je vodil Jean Honoré (66), škof v Toursu v Franciji, sicer katehetski strokovnjak. V ekipi je bil še David Konstant, škof iz Leeds-a v Veliki Britaniji. Medtem sta bila za prvi del o veri odgovorna škof Alessandro Maggolini in Španec José Estepa Laurens. Ko je bil leta 1989 osnutek katekizma razposlan vsem škofom katoliške Cerkve, je prispelo 24.000 pripomb (modi), največ o moralnih vprašanjih (9000).

Prim. M. Legris, *Le texte du nouveau Catechisme*, v: *L' Express – Exclusif*, 20. nov. 1992, str. 26–29.

<sup>6</sup>Škofovska sinoda 20 let po koncilu: *Sinteza del na sinodi*, B 2; v: *CD* 30, Ljubljana 1986, 46–47.

<sup>7</sup>*Il Catechismo universale*, v: *Orientamenti pastorali*, 9. sept. 1992, 43.

<sup>8</sup>Škofovska sinoda 20 let po koncilu: *Sinteza del na sinodi*, B, 4.

<sup>9</sup>*Guida alla lettura della terza parte del CCC: La vita in Cristo*, v: *Guida al Catechismo della Chiesa cattolica. Orientamenti per la conoscenza e l'utilizzazione*, EDC, Torino 1993, 141.

<sup>10</sup>J. Ratzinger, *Natura e finalità del Catechismo della Chiesa Cattolica e inculturazione della fede*, v: T. Stenico, *Un dono per oggi*, 31.

<sup>11</sup>Prim. J. Honoré, n. d., 12.

<sup>12</sup>Prim. S. Pinor, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Linee per la lettura e l'utilizzazione*, EDB, Bologna 1993, 18–20.

<sup>13</sup>Prim. V. Messori – J. Ratzinger, n. d., 69–74.

<sup>14</sup>Prim. G. Gatti, n. d., 142.

<sup>15</sup>Apostolsko pismo *Familiaris Consortio* (1981), 34; slov. prevod CD 16, Ljubljana 1981.

<sup>16</sup>*Splošni katehetski pravilnik* (slov. prevod), Ljubljana 1972, 47.

<sup>17</sup>Prim. B. Duroux, *La vita in Cristo: Una catechesi della grazia*, v: Razni, *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Paoline, Milano 1993, 74.

<sup>18</sup>G. Gatti, n. d., 147–148.

<sup>19</sup>Prim. G. Gatti, n. d., 148.

<sup>20</sup>Prim. G. Gatti, n. d., 141.

<sup>21</sup>Prim. B. Duroux, n. d., 73–86.

<sup>22</sup>Prim. B. Duroux, n. d., 75.

<sup>23</sup>A. Chapelle, *La vie dans le Christ. Le Catéchisme de l'Eglise catholique*, v: *NRTh* 115 (1993), 172.

<sup>24</sup>V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: Cerkev in človekova poklicanost, kjer obravnava predvsem dostojanstvo človeške osebe (bogopodobnost, poklicanost, razum, volja, svoboda, vest, greh; CS 11–22), nato človeško skupnost (CS 23–32) ter človeško dejavnost v veselju (CS 33–39); v katekizmu pa: dostojanstvo človeške osebe (bogopodobnost, blagri, svoboda, moralnost človeških dejanj, moralnost strasti, vest, kreposti, greh), nato človeško občestvo (oseba in družba, udeležba pri družbenem življenju, socialna pravičnost) ter božje odrešenje - zakon in milost (moralni zakon, milost in opravičenje, Cerkev mati in vzgojiteljica).

<sup>25</sup>A. Chapelle, n. d., 174.

<sup>26</sup>A. Chapelle, n. d., 176; prim. tudi V. Messori – J. Ratzinger, n. d., 72–73; B. Haering v svoji moralni *Liberi e fedeli in Cristo I–III*, Paoline, Roma 1980–1981, pogosto govori o optio fundamentalis.

<sup>27</sup>Prim. *Apostolsko spodbudo o spravi in pokori* (1984), (slov. prevod) CD 25, Ljubljana 1985, 17.

<sup>28</sup>Prim. *Apostolsko spodbudo o spravi in pokori*, 16; R. Valenčič, *Kristjan pred izzivi strukturalnega greha*, v: CSS 26 (1992), 151–154.

<sup>29</sup>Ta zahteva vsebuje: pravičnost in ljubezen, skrb za skupni blagor, pospeševanje javnih in zasebnih ustanov, upoštevanje družbenih predpisov in zakonov, gojitev nrvnih in socialnih kreposti ter njihovo uveljavitev v družbi. Prim. R. Pegoraro (ur.), *La vita in Cristo*, v: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Introduzione e guida*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 200.

<sup>30</sup>Prim. J. Honoré, n. d., 10–12.

<sup>31</sup>Prim. E. Chiavacci, *La morale della vita fisica*, EDB, Bologna 1976.

<sup>32</sup>La Documentation Catholique 74 (1992), 735.

### Povzetek: **Rafko Valenčič, Iščemo odgovor ali pot?**

Moralna vprašanja so v sodobnem svetu v marsičem bolj odmevna kot pa verska vprašanja. Zato ni presenečenje, da je novi Katekizem katoliške Cerkve zbudil tako v laičkih kot cerkvenih krogih številne odmeve.

Izhodišče za prenovno moralne teologije, in s tem tudi krščanskega življenja, je nakazal koncil v odloku o duhovniški vzgoji, kjer zahteva, naj moralna teologija »zajema svojo znanstveno razlago iz Svetega pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu« (16). Človekov poklic je življenje po Duhu. V središču razmišljanja je človek kot božja podoba, poklican k večni sreči in življenju po evangeljskih blagih, obdarjen z razumom, svobodno voljo in moralno vestjo za rast v človeških in teoloških krepostih; toda ranjen zaradi greha je po božji ljubezni in usmiljenju poklican k opravičenju in novemu življenju, kakor ga označujejo zakramenti.

Moralno življenje kristjana pa ima občestveni značaj. Človek v svojo socialni dimenziji odseva trinitarično resničnost, sebe lahko uresničuje le, če ljubi Boga in bližnjega, v človeškem in eklezialnem občestvu, pa tudi v spolnjevanju starozaveznega dekaloga ter evangeljskih blagrov, kakor to zahtevajo sodobne razmere.

### Summary: **Rafko Valenčič, Are we looking for an answer or for the way?**

In today's world moral problems are often more relevant to people than religious questions. Therefore there is no wonder that the new Catechism of the Catholic Church aroused numerous responses both in clerical and lay circles.

The starting point for the renewal of moral theology and herewith of Christian life was suggested by the Council in the Act on the Education of Clergy, in which it expresses a demand for »moral theology to derive its scientific explanation from the Bible, and thus explain the sublimity of the believer's status in Christ« (16). Man is called to live in the Spirit. In the centre of meditation is man in the image of God, called to eternal happiness and to life in keeping with evangelical beatitudes, endowed with intellect, free will and moral conscience to help him grow in human and theological virtues; yet wounded by sin, he is through God's love and pity called to forgiveness and new life as determined by the sacraments.

But the moral life of a Christian has a community character. Man in his social dimension reflects the reality of the Trinity and can realize himself only by practicing love towards God and towards his neighbour, in a human and ecclesiastical community, but also heeding the Old testament Decalogue and the evangelical beatitudes, as demanded by the conditions of our time.





Stanko Gerjolj

## Katekizem katoliške Cerkve v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost

### 1. Zgradba Katekizma katoliške Cerkve

Po svoji zgradbi je Katekizem katoliške Cerkve naslonjen na Rimski katekizem, ki je sad tridentinskega koncila.<sup>1</sup> V smislu drugega vatikanskega koncila seveda ne uporablja tradicionalne katekizemske metode »vprašanj in odgovorov«. Vsebuje 2865 členov in ima prej značaj kodeksa kot katehetskega priročnika. Zato je razumljivo, da ni namenjen široki in direktni uporabi, temveč »naj bi rabil kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah«. <sup>2</sup> Njegovi neposredni naslovljenci so »odgovorni za katehezo«. <sup>3</sup>

»Katekizem je zamišljen kot organski prikaz vsega katoliškega nauka, zato ga je treba brati kot enovito celoto.« <sup>4</sup> Razdeljen je v štiri dele in uči, kaj Cerkev »veruje« (veroizpoved), obhaja in praznuje (zakramenti), živi (Jezusovi blagri in deset božjih zapovedi) in moli (molitev, posebno »Oče naš«). <sup>5</sup>

Prvi del – Izpoved vere – je najbolj obsežen in ga sestavlja 922 členov. Nanj se navezujejo tudi vsi trije ostali deli; drugi del: Zakramenti vere; Tretji del: Življenje po veri; četrti del: Molitev v življenju po veri.

V luči drugega vatikanskega koncila posreduje Katekizem celotno tradicijo Katoliške cerkve. Pri tem se redno vrača k izvorom življenja Cerkve: Svetemu pismu, cerkvenemu učiteljstvu, cerkvenim očetom in liturgiji. <sup>6</sup>

### 2. Katekizem v slovenskem prostoru

2. 1. *Identiteta evropskega in slovenskega človeka.* Nekaj manj kot 25% Evropejcev se redno udeležuje nedeljskega bogoslužja, približno 18% pa se jih s Cerkvijo in njenim naukom tudi popolnoma identificira. Dodatnih slabih 20% veruje v Jezusa Kristusa, božjega Sina in sprejema njegov nauk za vodilo v življenju. <sup>7</sup> Največ Evropejcev (nad 40%) sicer veruje v Boga kot »višje bitje«, delno upošteva krščansko sporočilo, vendar svoje vere besedno ne zna ali ne želi natančneje artikulirati. Nekaj nad 10% se jih ima za neverne.

Evropa torej živi iz krščanske kulture, je pa sorazmerno pasivna glede uresničevanja celovitega katekizemskega sporočila v vsakdanjem življenju.

Večina evropskega prebivalstva se namreč s Cerkvijo ne identificira in se v njej ne počuti doma.<sup>8</sup>

Kar zadeva neverne, Slovenija evropskega povprečja (ca. 13%) ne dosega, saj se je ob zadnjem štetju leta 1991 za »neverne« izreklo manj kot 5% prebivalcev. Po drugi strani pa statistike govorijo, da se pri nas komaj 10% ljudi s Cerkvijo popolnoma identificira.<sup>9</sup> V primerjavi z vzhodnimi evropskimi državami pri nas sicer sorazmerno veliko število ljudi veruje v Jezusa Kristusa, božjega Sina, toda (razen Slovaške) še vedno spadamo med tiste države, kjer prevladuje vzdušje ravnodušnosti do cerkvenega življenja in tudi krščanskih vrednot ter je kljub sorazmerno majhnemu številu ateistov še vedno bolj normalno biti neveren kot veren.<sup>10</sup>

Očitno je torej, da imajo prebivalci zahodnoevropskih držav drugačen odnos do krščanstva in Cerkve kot prebivalci držav, ki se šele kopljejo iz komunizma.

Za prve je krščanstvo nekaj normalnega. Vsi so o njem poučeni, vsi se z njim soočajo in v odnosu do njega in Cerkve presojujejo tudi svoja življenjska vprašanja ter iščejo nanje odgovore. Zavedajo se, da živijo iz krščanskega izročila in ne čutijo potrebe, da bi to posebno poudarjali. Čeprav se v Cerkvii ne počutijo doma, v njej vedno vidijo možnost, kamor se lahko vrnejo. Med njimi in Cerkvijo ni zgodovinskih in ideoloških prepadov. Zato kljub kritičnemu odnosu do Cerkve in še posebno do njenih hierarhičnih struktur ne čutijo krize kulturne identitete. Ob Cerkvii se navdihujejo in se vanjo tudi veliko bolj neproblematično vračajo kot mi.

Nas je petdesetletna odtrganost od tega doma – Cerkve – veliko bolj oddaljila. Tega doma ne poznamo več. Vemo le, da je nekje nekaj bilo, kaj bolj konkretnega si pa ne prikličemo v spomin. Ko po nekih slučajnih poteh ta dom odkrijemo, gremo sramežljivo pogledat, če je tam še kaj ostalo. Če tam najdemo kaj primernega oziroma uporabnega – morda kak zakrament – vzamemo in se hitro vrnemo v svoj domu (Cerkvii) odtujeni vsakdan. Potem nas dom ne zanima več, za nas je opravil svojo dolžnost. Tja se pravzaprav ne želimo vrniti. To se nam zdi veliko preveč zapleteno in zahtevno.

Živimo torej še vedno v vzdušju, kjer nas je sram priznati, od kod izhajamo, kdo nas je duhovno hranil in – pogosto na meji legalnosti – kulturno vzgajal. Vera, še posebno pa pripadnost Cerkvii, je tudi za večino verne populacije še vedno nekaj tako intimnega, da jo bolj ali manj skrivamo in se je še v privatnem vsakdanjem življenju ne upamo normalno artikulirati. V javnosti pa se vsak tak poskus še vedno predstavlja kot »klerikalizem« in »izrabljanje vere v politične namene«.<sup>11</sup>

2. 2. *Strah pred identiteto v slovenskem življenjskem prostoru.* Že nekaj let v Sloveniji sledimo primerom, ko vse več zlasti mladih ljudi raziskuje svoje rodovnike. Tega ne delajo samo iz gole atrakcije, tudi ne iz površnega zanimanja za preteklost. Razlogi za iskanje svojih korenin so globlji.

Mladi ljudje nas soočajo z dejstvom, da slovenskemu človeku manjka tista notranja gotovost, ki bi hranila in krepila njegovo identiteto; ki bi mu dajala odgovor, od kod izhaja in kdo pravzaprav je. Obenem pa to pomeni tudi, da slovenski človek kljub sorazmerno dolgemu in vztrajnemu trganju iz zgodovinske in kulturne kontinuitete, sekanju njegovih korenin ter kljub mnogim opojnim injekcijam totalitarizma, ki naj bi ga imunizirala do vsega, kar

prihaja iz preteklosti, še vedno čuti lakoto in žejo ne le po odkrivanju, temveč tudi po spoznavanju svojih prednikov in njihove kulture.

Ob spoznavanju svojih prednikov se začnejo zanimati najprej za navade in običaje, ki so bogatili in usmerjali njihovo življenje. Skupaj z njimi pa nehote odkrivajo tudi vrednote, ki so osmišljale njihovo življenje in delo ter jim tudi v težkih obdobjih vlivale pogum. Vrednote in z njimi povezani običaji in navade pa v našem kulturnem prostoru rastejo iz krščanskega sporočila, predvsem iz resnega, zavzetega in pričevanjskega krščanskega življenja. Že metoda najbolj preprostega opazovanja nas pripelje do spoznanja, da otroci, ki svoje prednike poznajo, spoštujejo in pogosto občudujejo, gledajo na življenje drugače kot tisti, ki jim zgodovinski spomin ne seže dlje od datumov, ki so se še ne dolgo tega ponavljali v naših šolskih knjigah in učilnicah. Človek z zgodovinskim spominom, ki pozna kulturno izročilo prostora, v katerem živi, tudi svoje življenje nedvomno bolje pozna, obenem ga tudi bolj ceni, spoštuje in je zanj pripravljen neprimerno več žrtvovati.

Iz tega sledi, da sta identiteta in notranja gotovost, ki upoštevata kontinuiteto duhovnega sporočila, zahtevni. Saj relativirata vsako revolucijo, ki je doslej dajala pravico soditi in obsojati. Prav tako relativirata babilonsko visokost življenja, kajti tako življenje me postavlja v službo sočloveku na poti osvobajanja, ki je pravzaprav pot k Bogu. Dokler nisem pripravljen iskreno in neobremenjeno priznati svojim prednikom, ki so mi na neki način le pripravljali pot, da so si oni ravno tako kot jaz in kljub morebitnim napakam morda bolj zavzeto in bolj požrtvovalno prizadevali za pravičnost, svetost, bogopodobnost, bo moje prizadevanje kljub mnogim človeškim priznanjem in pohvalam cepetanje na mestu in se bom prej ali slej izgubil v nepreglednosti svojega egoizma.

*Kaj v tem kontekstu pomeni Katekizem katoliške Cerkve?* Ne glede na to, komu je najprej namenjen, pomeni knjigo, ki upošteva in ovrednoti dva tisoč let življenja kristjanov kot ljudi, ki so si prizadevali za dobro, in sicer ne zaradi sebe, temveč zaradi Boga. To pomeni, da so dobro kljub mnogim žrtvam doživljali kot božji dar in ne kot sadove kake revolucije in še manj kot sadove svojih rok.<sup>12</sup> Na koncu življenjske poti so v vsej iskrenosti in ponižnosti rekli: »Ubogi hlapci smo; storili smo, kar smo bili dolžni storiti« (Lk 17, 10b). V tem je njihova resnična veličina.

Na teh ljudeh gradi tudi Katekizem.

Slovenski prostor se na tem področju še vedno brani krščanskega sporočila. To pomeni, da smo se v obcestnem jarku komunistične revolucije sicer zbudili, da pa se nam kljub ontološki zlaganosti in brezizhodnosti komunizma to ležišče zdi še vedno najbolj toplo in bi radi v njem vsaj še malo poležali. Vrednote, kot so resnica, iskrenost, poštenost, pravičnost so za mnoge še vedno nujno zlo. Zato se jim približujemo pretirano previdno ali se jih celo izogibljemo, saj se »bojimo«, da bi jih vzeli za res in bi nas lahko začele spreminjati.<sup>13</sup>

Gre torej za odnos do vrednot in s tem do nas namih. Gre za vprašanje, kdo smo!

Na to vprašanje bomo sposobni trezno iskati odgovore šele takrat, ko bomo prišli do treznega, se pravi neobremenjenega in nešpekulantskega odnosa do sebe. Dokler nas bo pa preteklost, ki je lahko takšna ali drugačna, kakorkoli motila in bomo iskali argumente za njeno prisilno pozabljanje; dokler se o njej ne bomo sposobni neobremenjeno in brez strahu tudi javno pogovarjati, do

takrat bo odnos do nas samih obremenjen in nenaraven, ker bo še naprej temeljil na strahu. Ne toliko na strahu pred preteklostjo, ampak bolj pred prihodnostjo. Sedanjost, ki ne temelji na razčiščeni preteklosti, poraja vedno nove strahove.

Dokler bo »sprava« temeljila na zelo krhkem in neprepričljivem stavku: »Pozabimo, kar je bilo, in poglejmo v prihodnost,« nas bo preteklost in s tem tudi sedanjost in prihodnost bremenila. Tako bomo še naprej duhovno životarili v medsebojnih spletkah in prevarah, brez narodne in državne identitete in samobitnosti.

Zahteva po razčiščevanju preteklosti seveda ni identična niti s pavšalnim obsojanjem preteklosti niti s površnim in vsesplošnim blatenjem ljudi, ki so bili tvorcji in nosilci totalitarizma v preteklosti. Zato je kakršenkoli strah pred revanšizmom odveč – seveda, če v revanšizem niso vštete izgube privilegijev, ki izhajajo iz storjenih kaznivih dejanj in so dejansko »nagrada« zanje. Sicer pa predstavniki Cerkve v Sloveniji poudarjajo, da se Cerkev želi soočiti pri odkrivanju resnice preteklosti in želi pri tem tudi tvorno sodelovati. Pri tem je pripravljena sprejeti tudi svoj del odgovornosti.<sup>14</sup>

Gre torej izključno za iskanje resnice in rehabilitacijo preteklosti in nič več. Tega se pa očitno mnogi, predvsem tisti, ki krojijo javno mnenje, še vedno boje. Pa vendar je to pogoj za državno in narodno samobitnost, kakor tudi za krepitev osebne identitete slovenskega človeka.

### 3. Vzgojna moč katekizma v slovenski (pluralni) družbi

V zgoraj predstavljeni življenjski prostor, ki je še daleč od dejanskega pluralizma, stopa Katekizem katoliške Cerkve. Ne glede na njegovo odmevnost v javnosti in ne glede na to, koliko se potrebe našega prostora v njem prepoznajo, lahko ugotovimo, da je to knjiga, ki izhaja v pravem trenutku in nam bo v veliko pomoč pri vzgojnem delu. Očitno je namreč, da ni le slovenska družba kot taka potrebna temeljne in globoke notranje prenovе, temveč tudi in predvsem slovenska Cerkev. Taka obdobja pa Katekizem sam imenuje »močni trenutki kateheze«.<sup>15</sup>

Kot dokument, ki ni »učbenik« in zato ni namenjen direktni uporabi pri vzgojnem delu, izpolnjuje vse temeljne pogoje smiselnosti in relevantnosti, ki jih postavljajo sodobne pluralne družbe, ko govorijo o vzgoji.

Katekizem katoliške Cerkve upošteva kognitivno in afektivno razsežnost vzgojnih procesov, ki se izražata v dveh miselnih strukturah in z njima povezanima dvema vzgojnima tradicijama, ki se prepletata skozi celoten dokument.

Kljub njegovi odprtosti in dialoški je katekizem dokument z jasnim sporočilom, ki je kot nevsiljiv in konstruktiven prispevek prepoznavno v vsaki pluralni družbi. Uporablja sicer teološki jezik, vendar se za njim skriva vsebina, ki ni zaprta in ni namenjena zaprtim skupinam ljudi, marveč vsemu človeštvu.

*3. 1. Prepletenost dveh miselnih struktur in vzgojnih tradicij.* V Katekizmu katoliške Cerkve se prepletata dve miselni strukturi in vzgojni tradiciji: tomistična in avguštinska.

Za osnovo so avtorji uporabili tomistično miselno tradicijo, saj nam Katekizem po zgledu Rimskega katekizma posreduje sistem verskih resnic, ki so

»predmet« verovanja. Tomistična miselna tradicija je - kot je znano - poskušala posredovati čim bolj popoln sistem odgovorov na življenjska, še posebno verska vprašanja, ki so se porajala v zgodovini krščanstva. Težišče te miselne strukture ni toliko v iskanju, temveč v posredovanju vere; ni v odpiranju in artikuliranju življenjskih vprašanj, marveč v posredovanju odgovorov nanja, kar v enem od uvodnih členov poudarja tudi Katekizem katoliške Cerkve, ko definira katehezo kot »vzgojo otrok, mladine in odraslih v veri, ter vsebuje predvsem organski in načrtni pouk v krščanski veri, da bi jih uvedli v polnost krščanskega življenja«. <sup>16</sup>

Po tej strani je katekizem izrazilo kognitivne, se pravi spoznavne narave. Človeka želi pripeljati k »spoznanju Boga« in sicer s pomočjo »prepričljivih« in uvidenih razlogov, ki nam pomagajo na poti do zanesljive gotovosti. <sup>17</sup>

Kot izvore uporablja Katekizem katoliške Cerkve Sveto pismo, cerkvene očete, cerkveno učiteljstvo, izpovedi svetnikov in liturgijo. Poseben pomen zavzema liturgija, kjer v obhajanju in praznovanju božje razodetje postaja meso in kri ter tako zdravi in posvečuje človekovo existenco. <sup>18</sup>

V navajanju referenc, pričevanj iz življenja svetnikov in ovrednotenju liturgije pa se že kaže tudi prisotnost avguštinske miselne tradicije, ki dopolnjuje tomistični pristop.

Bistvo tomistične vzgojne tradicije je v tem, da poskušamo odgovoriti na vprašanje, kaj verujemo. <sup>19</sup> Na to vprašanje odgovarja katekizem v osrednjem delu, ki razčlenjuje in razlaga veroizpoved. V tem pogledu je katekizem ostal zvest svojim predhodnim izdajam, saj je znano, da je bila veroizpoved tudi doslej v vseh katekizemih predstavljena kot glavna vsebina. <sup>20</sup>

Avguštinska vzgojna tradicija pozna drugačen pristop. V ospredje postavlja vprašanje, kako verovati. <sup>21</sup> Kot omenjeno, avguštinska miselna struktura v Katekizmu katoliške Cerkve tomistično predvsem dopolnjuje in ji katekizem posveča nekoliko manj pozornosti. Tudi ostali deli katekizma so namreč napisani v stilu kodeksa in v določenem času dokončno formuliranih ter nespremenljivih definicij, ki so ebenem dokončni odgovori na človekova življenjska vprašanja. Zato so tudi ti deli bolj posvečeni posredovanju vsebine, kot pa neposredni vzgoji človeka. <sup>22</sup>

Avguštinska vzgojna tradicija izhaja namreč iz »nemirnega človekovega srca« in pri tem stalno upošteva vest kot suveren in odločilen moment v procesu človekovega iskanja »dokončnih« odgovorov. <sup>23</sup> Če bi katekizem izhajal iz avguštinske vzgojne tradicije, potem bi – vsaj, kar zadeva moralno vzgojo – gradil na Jezusovih blagih in ne na desetih božjih zapovedih. <sup>24</sup>

Toda tu zopet stopa v ospredje božji klic. Zato katekizem deset božjih zapovedi ne predstavlja najprej kot pravila življenja, temveč kot sredstvo, po katerem Bog nagovarja in kliče človeka k življenju v polnosti. <sup>25</sup> Katekizem postavlja torej odnos za temeljno vzgojno sredstvo.

Po katekizmu je vzgoja formiranje odnosa med človekom in Bogom ter človekom in bližnjim (človek – Bog in človek – človek). Vse drugo vzgojno delo izhaja iz tega odnosa.

Za izhodišče pri formiranju tega odnosa katekizem postavlja ljubezen in oblikovano vest. <sup>26</sup>

3. 2. *Katekizem katoliške Cerkve predstavlja identiteto katoliške Cerkve ter tako krepí identiteto slovenskega človeka.* Identiteta pa ne pomeni samo »sistema«, se pravi pravil in definicij, ki jih »moram« verovati in sprejeti za svoje, če želim biti »verniki« katoliške Cerkve. Identiteto katoliške Cerkve

bistveno določa tudi zgodovina življenja njenih vernikov ter njihov odnos do drugih verstev, religij in cerkva, kar Katekizem vsaj delno tudi upošteva.<sup>27</sup>

Katekizem katoliške Cerkve pomeni ovrednotenje kontinuitete in relativizacijo revolucij. Oznanja nam Kristusa, ki »postave ni uničil, marveč dopolnil«. Ovrednotnje kontinuitete se najbolj izrazito kaže v tem, da 2000 let po Kristusovem rojstvu še vedno postavlja Mojzesovih deset božjih zapovedi za temeljne smernice krščanskega moralnega življenja.

Poleg tega Katekizem posreduje jasno in trdno identiteto katoliške Cerkve. Za njo se skriva jasnost sporočila, organska povezanost vsebine in dvatisočletno življenje kristjanov. Ravno s tem, ko vključuje vso krščansko zgodovino in navaja pričevanja iz vseh obdobj, ovrednoti življenje kristjanov kot vedno novo in ustvarjalno. Katekizem nam kljub sistematični predstavitvi nauka pove, da krščanstvo ni vera knjige, marveč življenja; da Bog ni filozofski pojem, temveč Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov.

Krepi nam torej upanje, da je krščanstvo perspektivna vera. Identiteto, ki se ne sramuje svoje preteklosti, saj je bila ustvarjalna, in se ne boji za prihodnost, saj ima svoje poslanstvo in s tem tudi perspektivo, slovenski človek v tem trenutku gotovo potrebuje.

*3. 3. Odprtost in poslanstvo Katekizma katoliške Cerkve.* Po naslovu sodeč Katekizem ni namenjen samo katoliški Cerkvi – sicer bi bil naslov Katekizem za katoliško Cerkev bolj primeren.<sup>28</sup> Čeprav med naslovljenci navaja najprej odgovorne za katehezo: škofe, učitelje vere, pastirje Cerkve, sestavljalce katekizmov, dostavlja, da »bo hkrati koristno branje vsem drugim krščanskim vernikom«. <sup>29</sup> Med naslovljence so torej vštete vsaj vse krščanske skupnosti. Če pa upoštevamo, da »si ta katekizem ne zastavlja naloge prilagoditi obrazložitev krščanskega nauka in katehetske metode zahtevam kulturnih, starostnih, duhovnih, družbenih in eklezialnih razlik ljudi, ki jim je kateheza namenjena«<sup>30</sup> in naj rabi »kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah«, <sup>31</sup> torej tudi v deželah z različnimi kulturami, drugačnimi tradicijami in izročili, potem ta naslov resnično lahko razumemo kot »Katekizem katoliške Cerkve«, ki ni namenjen le Cerkvi, temveč vsem ljudem dobre volje.<sup>32</sup> To prepričanje lahko podkrepimo z dejstvom, da Katekizem oznanjevalcem popolnoma zaupa upoštevanje kulturnih ter tudi verskih in religijskih razlik,<sup>33</sup> in predpostavlja, da bodo to storili v ljubezni do Cerkve in katehizirancev. To je še posebno pomembno zato, ker Katekizem »zapovedi ljubezni« ne dodaja kot nekaj novega in posebnega, ampak s sklicevanjem na Rimski katekizem nakaže, da je ljubezen tista kontinuiteta krščanskega oznanjevanja, ki prežema in povezuje krščansko oznanjevanje v vsej zgodovini krščanstva.<sup>34</sup> Zato je ljubezen kljub navidezno le bežni pripombi Alfa in Omega tudi tega katekizma.<sup>35</sup> Na ljubezen se namreč ne sklicuje kot na »sredstvo oznanjevanja«, temveč jo postavlja za merilo in cilj oznanjevanja in krščanskega življenja, ko pravi: »Končni cilj nauka in poučevanja mora biti osredotočen v ljubezni, ki nikoli ne mine. Lahko sicer dobro razložimo to, kar je treba verovati, upati ali storiti, vendar moramo predvsem in vedno znova predočevati ljubezen našega Gospoda, da bi mogel vsakdo razumeti: vsako krepostno dejanje, v polnem pomenu krščansko, nima drugega izvira kakor ljubezen in ne drugega cilja kakor ljubezen.«<sup>36</sup>

Čeprav je torej Katekizem namenjen predvsem odgovornim za katehezo, ga v istem členu priporoča tudi vsem drugim krščanskim vernikom.<sup>37</sup>

To odprtost in zaupanje izražajo tudi uvodni vsebinski členi, ki govorijo o načinu spoznavanja Boga. V členu 39 avtorji poudarjajo vlogo človeškega razuma pri spoznavanju in odkrivanju Boga. Prav na osnovi človekovega razuma »Cerkev izraža upanje, da more o Bogu govoriti vsem ljudem in z vsemi ljudmi«. <sup>38</sup> Se pravi, da so se avtorji prizadevali za katekizem, ki bo »razumljiv« vsem ljudem dobre volje. To je pa za vzgojo v pluralni družbi zelo pomembno, še posebno, če se zavedamo, da vzgoja ni namenjena samo otrokom, marveč je to permanenten proces, v katerega smo vsi vključeni.

3. 3. 1. *Dialoškost Katekizma katoliške Cerkve.* Katekizem katoliške Cerkve se predstavlja tudi kot izhodiščni dokument za dialog »z vsemi religijami, s filozofijo in znanostmi, pa tudi z neverujočimi in nevernimi«. <sup>39</sup> Čeprav poleg temeljnega poslanstva kateheze, ki je v poglobljanju vere, katekizem poudarja, da »so katehezo že zgodaj poimenovali prizadevanje Cerkve za pridobivanje učencev«, nas spodbujanje k dialogu z drugačemislečimi ter tako postaja pomemben in konstruktiven dokument katoliške Cerkve v pluralni družbi. <sup>40</sup>

Protestantom in pravoslavnim ter Judovstvu in nekrščanskim religijam katekizem posveča sicer sorazmerno malo prostora. Sodeč po vsebini lahko dobimo vtis, da katekizem zakriva dialoškost krščanstva. Pa ga vendarle podpira in k njemu spodbuja, vendar ne na račun identitete in jasnosti sporočila, temveč kot »partner« ki se predstavi v svoji polni luči, z jasno vsebino - brez ponarejenega politiziranja in taktiziranja.

Tako Katekizem v krščanskih in nekrščanskih verstvih zavzeto išče vsebine, ki jih povezujejo s katoliško Cerkvijo. Jasno pa pove, da so nekatoliške krščanske Cerkve v »nepopolnem občestvu s katoliško Cerkvijo« <sup>41</sup> in da so Cerkve nekrščanskih verstev le delno povezane s katoliško Cerkvijo ter celo dodaja, da »zunaj Cerkve ni zveličanja«. <sup>42</sup> Toda vsa ta skorajda rigorozna in ekskluzivna jasnost resnični dialog omogoča in spodbuja, kot pa ovira. S tem, ko to svojo rigoroznost v smislu drugega vatikanskega koncila dopolni z vlogo uvidevnosti in predvsem vesti, saj zveličanja ne pogojuje s članstvom v katoliški Cerkvi, relativira svojo absolutnost in stopa z vsakim človekom dobre volje v partnerski odnos. <sup>43</sup>

3. 3. 2. *Katekizem katoliške Cerkve ni izključevalen.* Kljub predstavitvi jasne nauka Katekizem katoliške Cerkve ni izključevalen, saj niti v izhodiščih, niti v cilju nikogar ne izključuje. Pri tem ne izraža le svoje tolerantnosti do drugih in drugače mislečih, marveč izhaja iz tistega, kar je vsem skupnega, ko pravi: »Vez z nekrščanskimi verstvi je najprej vez skupnega izvora in končnega cilja človeškega rodu: Vsi narodi so ena skupnost; isti izvor imajo, ker je Bog storil, da ves človeški rod prebiva po vsej zemlji; en sam cilj imajo - Boga«. <sup>44</sup>

V tem pomenu razlaga Katekizem tudi katoliškost Cerkve. Odločilna namreč ni formalna pripadnost Cerkvi, marveč »vztrajanje v ljubezni«. <sup>45</sup>

3. 3. 3. *Jezik Katekizma katoliške Cerkve.* Tudi verska vsebina mora biti tako oblikovana, da jo vsaj delno lahko razume vsak pismen človek. Ne gre za sprejemanje, temveč za razumevanje vsebine. Na tej stopnji kognitivnega spoznavanja izgovori, da je za razumevanje verske vsebine potrebna vera ali celo življenje vere, ne držijo. Postavljanje pogojev za vsaj delno in nepopolno razumevanje verske vsebine bi pomenilo getoiziranje vsebine in sporočila, s tem pa tudi verske skupnosti same. <sup>46</sup>

Katekizem katoliške Cerkve je napisan v teološkem jeziku in bo povprečnemu slovenskemu kristjanu gotovo težko razumljiv. <sup>47</sup> Vseeno pa

kritiki ugotavljajo, da je vsebina Katekizma predstavljena na tak način, da jo vsak, ki je seznanjen s krščansko kulturo in tradicijo, vsaj v bistvenih potezah lahko razume.<sup>48</sup>

3. 4. *Didaktičnost Katekizma katoliške Cerkve.* Katekizem močno poudarja, da moramo pri branju stalno misliti na organsko povezanost in celovitost. To pomeni, da se pri iskanju odgovorov na življenjska in verska vprašanja ne smemo zadovoljiti s tekstom iz posameznih členov.

Pri tem nam je v veliko pomoč njegova struktura in dinamičnost sporočila.

3. 4. 1. *Struktura Katekizma katoliške Cerkve.* Katekizem je zelo pregleden dokument. Avtorji so nedvomno upoštevali obsežnost in zahtevnost posameznih poglavij, saj so na koncu vsakega poglavja postavili nekaj sklepnih členov, ki zelo »na kratko«<sup>49</sup> povzamejo bistvo sporočila predhodnega poglavja.

Poleg tega Katekizem sproti navaja dokumente, iz katerih črpa svojo vsebino.

K preglednosti Katekizma veliko pripomorejo tudi tri različne vrste tiska. Doktrinalna vsebina je natisnjena v »normalnem«, reference v »drobnem«, povzetki pa v kurzivnem tisku.

3. 4. 2. *Dinamičnost sporočila.* Katekizem ne posreduje le »vsote« verskih resnic. Skozi ves Katekizem odkrivamo vstopna mesta in poti, ki nas vodijo k Bogu. Pri tem upošteva in ovrednoti vsak korak, ki ga človek stori v dobri volji in na temelju svoje vesti.<sup>50</sup> Tako v vseh poglavjih lahko najdemo ovrednotene in upoštewane »začetne« korake, ki konkretnega človeka rešujejo strahu pred krivimi potmi, drugače mislečim pa omogočajo dialog, saj vse poti lahko pripeljejo k Bogu.<sup>51</sup>

Dinamičnost sporočila odkrivamo tudi v »rdeči niti«, ki je potegnjena skozi ves Katekizem in nas vodi od kognitivnega spoznavanja veroizpovedi do življenja zakramentov, ki se uresničuje v življenju blagov s konkretizacijo v božjih zapovedih in molitvi.

#### 4. Katekizem katoliške Cerkve – orientacija za praktično katehezo

Zavedati se moramo, da med zahodnoevropskim in našim miselnim prostorom le obstaja precejšnja razlika. Kot omenjeno, kljub vsej odprtosti ostaja jezik katekizma še vedno teološki. Ta pa je verjetno kar večini slovenske populacije dokaj nerazumljiv.

Znano je, da je v Zahodni Evropi krščanstvo, njegova kulturna in versko sporočilo sestavni del obveznih učnih in vzgojnih načrtov in programov. Naše šolstvo pa vsega tega desetletja ni le izključevalo, temveč je predvsem mlade generacije na tem področju načrtno imuniziralo in jih tako trgalo iz verskega in kulturnega konteksta.

Vemo tudi, da imajo mnogi narodi svoj Katekizem za odrasle. Mi imamo sicer dva kvalitetna prevoda (Holandski in Belgijski katekizem), v veliko pomoč pa bi nam bil primeren komentar, ki bi Katekizem šele postavil v naš življenjski prostor.<sup>52</sup>

Katekizem katoliške Cerkve bo gotovo v veliko pomoč tudi sestavljalcem slovenskih »katekizmov za otroke«. Ti priročniki za otroke in katehete že nastajajo, vendar ima na tem področju slovenska Cerkev pred seboj še veliko dela.



Seveda Katekizem lahko odigra pomembno vlogo tudi v praktični katehezi, saj daje vsakemu priložnost, da se lahko neposredno zanima za avtentični nauk Cerkve. Katekizem ga bo lahko pripeljal do svetopisemskih utemeljitev, nauka in poudarkov cerkvenega učiteljstva in izpovedi svetnikov, ki so krščansko oznanilo uresničevali v konkretnem življenju. V našem življenjskem in vzgojnem prostoru je to še posebno pomembno, saj se vse bolj potapljamo v množici razvrednotenih idej, ki si želijo nadeti obleko navidezne avtentičnosti in se s pomočjo javnosti vsiljujejo kot edino resnične, pogosto pa se želijo prodati tudi kot sad slovenske in s tem tudi krščanske kulture.

## 5. Sklepne misli

Bo katekizem spremenil svet?

Katekizem ne daje odgovorov na vsa človekova življenjska vprašanja in ne rešuje vseh zapletenih problemov.

Toda, tudi Kristus ni rešil vseh problemov. Je pa vsakemu, ki ga je prosil in je vanj veroval, pomagal. Tako je na viden, konkreten in otipljiv način pokazal, da Bog ljubi človeka. S tem je Kristus vedno bolj postajal znamenje upanja in vere. To bo pa za mnoge lahko postal tudi po Katekizemu katoliške Cerkve – predvsem z zavzetim delom katehetov in katehistinj.

<sup>1</sup>Prim. Izdavaški odbor Katekizma Katoliške crkve, *Zbirka informacija, v: Kateheza, Zagreb* ??(1992), 53.

<sup>2</sup>Člen 11.

<sup>3</sup>»Ta katekizem je namenjen predvsem odgovornim za katehezo: najprej škofom, učiteljem vere in pastirjem Cerkve, kot orodje pri uresničevanju njihove učiteljske službe sredi božjega ljudstva; po njih pa vsem sestavljalcem katekizmov, duhovnikom in katehistom« (člen 11).

<sup>4</sup>Člen 18.

<sup>5</sup>Prim. E. J. Korherr, *Der Weltkatechismus 1992, Interview mit Weihbischof Dr. Christoph Schoenborn, v: Christlich pädagogische Blaetter, ??(1992), 306.*

<sup>6</sup>Prim. H. Pissarek-Hudelst, *Kommentar zum Weltkatechismus, Katechetisches Institut, Innsbruck 1993, 3.*

<sup>7</sup>Statistični podatki so vzeti iz: P. M. Zulehner, *Zur Lage des Christentums in Europa: Konsequenzen fuer neue Evangelisierung des alten Kontinents, Wien 1993, 8–9.*

<sup>8</sup>Prim. S. Calster, *Ljudje, ki niso nikjer doma, v: Communio – Kristjanova obzorja, ??(1991), 115.*

<sup>9</sup>Prim. P. M. Zulehner, n. d., 9.

<sup>10</sup>Prim. P. M. Zulehner, n. d., 9.

<sup>11</sup>Tako ima človek, ki ni povezan s Cerkvijo ali se je v svojem dosedanjem javnem delovanju predstavljal vsaj indiferentno do nje, če ne celo sovražno, vso pravico v javnosti citirati Sveto pismo in se nanj sklicevati; pravico ima obiskovati cerkvene predstojnike, z njimi navezovati stike in to javnost – predvsem mediji – sprejema kot njegovo velikodušno odprtost. Da je za pogovor potrebna obojestranska odprtost, mediji ne registrirajo.

Če pa to isto dela človek, ki je s Cerkvijo povezan tudi po svoji veri, pa to mediji okarakterizirajo bistveno drugače. Tako javni delavci – verniki – za javnost hitro postanejo klerikalci in – še vedno – sovražniki naroda. Če že to ne, pa vsaj nezanesljivi in nesposobni politiki ali javni delavci.

Zanimivo, da se s takim medijskim prikazovanjem strinja tudi veliko število vernih in s Cerkvijo povezanih ljudi.

<sup>12</sup>Dejstvo, da je v Franciji v nekaj mesecih ta knjiga postala uspešnica ne pomeni, da je bila francoska revolucija zgrešena in nepotrebna. Pomeni pa, da so se Francozi streznili od revolucionarne pijanosti in ugotovili, da so nosilci življenja predvsem tisti ljudje, ki so bili revolucionarji pred in po revoluciji in sicer brez nasilja in obsojanja, marveč v službi Bogu in

človeku. Njihovo odkrivanje pomembnosti krščanskega sporočila tudi na področju vzgoje in izobraževanja to dejstvo še potrjuje.

<sup>13</sup>Še pred nekaj leti so prenekateri slovenski filozofi, pedagogi, sociologi tarnali, kako nas je komunizem tudi duhovno in religiozno zabarikadiral in ohromil; kako slovenski človek ne zna artikulirati življenjskih vrednot, kako je postal nedovzetan za vprašanja, ki so povezana s smislom življenja; kako se ne zna religiozno izražati ipd. (prim. S. Hribar, *Značilnosti verovanja slovenske srednješolske mladine III*, FSPN – Raziskovalni inštitut, Ljubljana 1984, 15; S. Hribar, *Spet žejne čez vodo?*, v: *Nova revija*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988, 933).

Toda prej, kot so se na teh področjih pojavili prvi resni premiki, se je iz teh istih ust zaslislalo: Bodite pametni. Nekateri mislijo resno. Zaustavimo desnico, itd.

<sup>14</sup>Prim. F. Petrič, *Vsi upamo na boljše čase* – Intervju z nadškofom in metropolitom dr. Alojzijem Šuštarjem, v: *Družina* ??(1993), št. 15–16, str. 5.

<sup>15</sup>Prim. Člen 8.

<sup>16</sup>Člen 5.

<sup>17</sup>»Človek je ustvarjen po božji podobi in poklican, da Boga spozna in ga vzljubi. Pri iskanju Boga odkriva neke 'poti', ki ga vodijo k spoznanju Boga. Imenujemo jih tudi 'dokazi za božje bivanje', ne sicer v pomenu dokazov, kakršne iščejo naravoslovne znanosti, marveč v pomenu 'zbliževalnih in prepričljivih razlogov', ki nam pomagajo na poti do zanesljive gotovosti« (Člen 31).

<sup>18</sup>Prim. P. Eicher, *Das Gottesbild im roemischen Weltkatechismus*, v: *Kirche und Gesellschaft*, App. 3603, Muenchen 1993, 3.

<sup>19</sup>Prim. W. Boehm, *Was heisst: christlich erziehen*, Echter, Wuerzburg 1992, 26.

<sup>20</sup>Prim. W. Langer, *Katekizem* (kriterij), v: *Katehetsko* – pedagoški leksikon, Katehetski center – Knjižice, Ljubljana 1992, 303 – 304.

<sup>21</sup>Prim. W. Boehm, n. d., 26.

<sup>22</sup>Prim. U. Ruh, *Ein hoher Anspruch stoesset an seine Grenzen* – Der neue 'Katechismus der katholischen Kirche', v: *Herder Korrespondenz* 47/1993, 26.

<sup>23</sup>Vest ne pozna »napačnih« odgovorov, čeprav jih stalno korigira, pozna pa »nepopolne« odgovore – v verskem in moralnem pomenu (prim.: J. Blattner, *Toleranz als Strukturprinzip*, Herder, Freiburg im Breisgau 1985, 60–61).

<sup>24</sup>Tu bi šlo za neprimerno bolj pozitiven pristop, kjer bi se človek v odločanju lahko identificiral tako z Jezusovim razmišljanjem, kot tudi s pozitivnimi primeri iz konkretnega življenja svetnikov, ki so uresničevali življenje po blagih (prim.: B. Grom, *Religionspsychologie*, Koessel – Verlag, Muenchen 1992, 32–33).

<sup>25</sup>Prim. Člen 1699; P. Eicher, n. d., 3.

<sup>26</sup>Prim. Člen 1777.

<sup>27</sup>Prim. H. Pissarek-Hudelist, n. d., 6.

<sup>28</sup>Prim. E. J. Korherr, n. d., 306-307.

<sup>29</sup>Člen 11.

<sup>30</sup>Člen 24.

<sup>31</sup>Člen 11.

<sup>32</sup>Prim. E. J. Korherr, n. d., 307.

<sup>33</sup>»Za vse nujne prilagoditve so namreč pristojni ustrezno primerni katekizmi in še bolj tisti, ki vernike učijo« (člen 23).

<sup>34</sup>Prim. člen 9, 25.

<sup>35</sup>»Katekizem oznanja Boga, ki je ljubezen kot Stvarnik, Odrešenik in Dopravitelj« (P. Eicher, n. d., 3).

<sup>36</sup>Člen 22.

<sup>37</sup>Prim. Člen 11.

<sup>38</sup>Člen 39.

<sup>39</sup>Člen 39.

<sup>40</sup>Katekizem namreč ni napisan v stilu propagandne knjige, ki bi naj služila propagandi katoliške Cerkve. V tej smeri ne najdemo v njej nobenih namigov.

<sup>41</sup>Prim. Člen 838.

<sup>42</sup>Prim. Člen 846.

<sup>43</sup>Prim. Členi 843-848.

<sup>44</sup>Člen 842.

<sup>45</sup>»Vendar se ne zveliča, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve 's telesom', a ne 's srcem'« (Člen 837). Tudi tu igra seveda vest odločilno vlogo.

<sup>46</sup>Prim. R. Preul, *Religion - Bildung - Sozialisation*, Guettersloh 1980, 102.

<sup>47</sup>Njemu tudi ni najprej namenjen.

<sup>48</sup>Prim. E. J. Korherr, n. d., 307.

<sup>49</sup>Tako so sklepni člani naslovljeni.

<sup>50</sup>Prim. E. J. Korherr, n. d., 307.

<sup>51</sup>Prim. Členi 842, 1257–1261.

<sup>52</sup>Tak komentar (morda »Katekizem za odrasle«) bi Katekizem katoliške Cerkve lahko obogatil s slovenskim krščanskim izročilom in z referencami slovenskih kristjanov.

**Povzetek: Stanko Gerjolj, Katekizem katoliške Cerkve v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost**

Katekizem katoliške Cerkve »naj bi rabil kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah« (člen 11), zato so njegovi prvi naslovljenci tisti, ki so odgovorni za katehezo, predvsem škofje. Zamišljen je kot organski prikaz vsega katoliškega nauka in uči, kaj Cerkev veruje (prvi del), obhaja in praznuje (drugi del), živi (tretji del) in moli (četrti del). Skoz ves Katekizem se prepletata in dopolnjujeta dve vzgojni tradiciji: tomistična in avguštinska. Tako Katekizem ohranja organsko celovitost in sistematičnost nauka Cerkve, predvsem s pomočjo referenc iz življenja svetnikov pa ta nauk v duhu II. vatikanskega cerkvenega zbora postane življenjski in konkreten.

Za slovenski prostor je Katekizem kot dokument z jasno identiteto katoliške Cerkve še posebno pomemben, saj s tem, ko ovrednoti zgodovino krščanstva, tudi nam omogoča sproščeno soočanje s preteklostjo, ki je tesno povezana s katoliško Cerkvijo. Na drugi strani pa nam Katekizem v povezavi s poslanstvom Cerkve odpira tudi zahteven, a prav zato toliko bolj odločilen pogled v prihodnost.

**Summary: Stanko Gerjolj, Catechism of the Catholic Church in Slovenian culture, and its applicability.**

The Catechism of the Catholic Church »should serve as the model for catechisms and handbooks that are compiled in various countries« (Par. 11). That is why it is first addressed to those responsible for the teaching, above all to the bishops. It is intended as an organic review of the whole Catholic doctrine and teaches what the Church believes in (Part One), celebrates (Part Two), lives (Part Three) and prays (Part Four). Two educational traditions, Thomistic and Augustinian, intertwine and complement each other throughout the Catechism. Thus the Catechism preserves the organic unity and system of the Church teaching. But in the spirit of the Second Vatican Council this teaching becomes real and concrete above all with the help of references from the lives of saints.

The Catechism as a document bearing a clear identity of the Catholic Church, has a special importance for Slovenia, since evaluating the history of Christianity it makes it possible for us to form a relaxed view of our own past, which is closely linked with the Catholic Church. On the other hand, the Catechism, combined with the mission of the Church, also opens for us a demanding, but therefore all the more decisive look into the future.



Marijan Smolik

## Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice

Na simpoziju o Reformaciji na Slovenskem ob 400-letnici smrti Primoža Trubarja od 9. do 13. novembra 1987 v prostorih ljubljanske univerze je bilo prebranih 60 referatov, za katere je bilo obljubljeno, da jih bo kot Tretji Trubarjev zbornik izdala Slovenska matica. Zaradi smrti predsednika pripravljalnega odbora in voditelja simpozija prof. dr. Jožeta Koruza (8. avgusta 1988) se to doslej ni zgodilo, več referentov pa je svoje prispevke že objavilo drugod. Januarja 1993 je v 4. številki Slavistične revije za leto 1992 izšlo skupno delo treh raziskovalcev Majde Merše, Franca Jakopina in Franceta Novaka: Fonološki sistem knjižnega jezika slovenskih protestantov, ki ga je soavtorica prebrala na simpoziju 10. novembra popoldne, seveda v skrčeni obliki.

Ob tej objavi sem se spomnil na svoj prispevek, ki je imel naslov: Odprta vprašanja glede besedil slovenskih protestantskih cerkvenih pesmi. Jedro referata je bil komentiran pregled dosedanjega raziskovanja protestantskih pesmaric. Ugotovljena dejstva tudi po šestih letih niso drugačna, treba je dodati le tisto, kar je bilo objavljeno v teh letih, pa bo morda zdaj spodbuda, da bi se med mlajšimi teologi našel nadaljevalec dela, ker je to naš dolg.

Koristno bi bilo oživiti spomin na simpozij v celoti, vendar bi bilo to za našo revijo preobsežno. Zato naštejem le prispevke slovenskih teologov, kakor smo po vrsti na simpoziju sodelovali, pa menda še noben referat ni bil objavljen: France M. Dolinar, Cerkevne razmere na Slovenskem v 16. stoletju; Vekoslav Grmič, Trubarjeva teološka antropologija; Ludvik Jošar, Teološka primerjava Dalmatinove in Bakoševe agende; Jože Rajhman, Pogledi katoliške teologije na slovensko reformacijo; Marijan Smolik; France Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo v slovenščino; Metod Benedik, Izzvenevanje reformacije v prvi polovici 17. stoletja; Mihael Kuzmič, Reformacija pri Ogrskih Slovencih in njena kontinuiteta.

Za udeležence simpozija so objavili povzetke in prevode povzetcov vseh referatov v razmnoženem zvezku: Interdisciplinarni znanstveni simpozij Reformacija na Slovenskem ob 400-letnici smrti Primoža Trubarja. Na 151 straneh so dostopni vsaj v povzetku vsi referati, celo tisti, ki na simpoziju niso bili prebrani, manjkajo pa seveda nekateri, ki so bili vključeni pozneje in so na simpoziju res sodelovali.

**Doslej opravljene raziskave**

Sto let po višku slovenskega protestantizma je Janez Vajkard Valvasor v svoji Slavi vojvodine Kranjske<sup>1</sup> naštel nekatere Trubarjeve izdaje, vendar tako nepopolno, brez naslovov in pravih letnic, da lahko sklepamo, da nobene knjige ni imel sam v rokah. Pesmarice so mu sploh neznane. Nasprotno pa je Bohoričevo slovnico in Dalmatinovo Biblijo opisal povsem natančno.<sup>2</sup>

Znano je, da je nekaj let pred Valvasorjem (1678 oz. 1682) Matija Kastelec v svojih Bratovskih bukvicah ponatisnil štirinajst pesmi iz zadnje pesmarice (1595), med njimi tudi veliki Dalmatinov pasijon, ne da bi navajal čigave so.<sup>3</sup> Samo Marijino pesem Marija, dečla žegnana je objavil kot pesem z notami, druge pa le kot pobožno branje.

Člani Akademije operozov so ob koncu 17. stoletja nedvomno poznali nekaj protestantskih knjig, ker so se v njihovi, sedaj Semeniški knjižnici ohranile tri: Trubarjev Psalter, Dalmatinova Biblija in Trubarjev prevod Luthrove Hišne postile – pesmarice med njimi ni.<sup>4</sup> Zato ni razumljivo, zakaj operoz Janez Gregor Dolničar v svojem bibliografskem pregledu literarne ustvarjalnosti na naših tleh ne omenja ne Dalmatina ne Trubarja in da tudi o pesmaricah nima podatkov.<sup>5</sup> Morda prevajanja ni imel za ustvarjalno delo, ali pa ga je motil njihov protestantizem.

Marko Pohlin je proti koncu 18. stoletja v svoji Bibliotheca Carnioliae navedel glavna Trubarjeva dela. Pesmarico je omenil tako, kakor da je sam ni videl: *Libellus Cantionum Ecclesiasticarum teste Frischio*,<sup>6</sup> čeprav je pisal na Dunaju, kjer je nekaj knjig bilo v Dvorni knjižnici.

Jožef Kalasanc Erberg, ki je poznal Kopitarjeve in Dobrovskega ugotovitve, je v svojem poskusu bibliografije iz dvajsetih let 19. stoletja omenil najprej (po jezuitski *Historia annua*), da so protestanti prevedli nemške pesmi v slovenščino (*cantus suos haereseos in vernaculum Carniolicorum transtulerunt*).<sup>7</sup> Med Mandelčevimi tiski je poznal naslov Dalmatinovega Pasijona iz leta 1576 po dunajskem izvodu.<sup>8</sup> Erberg je omenil še ljubljansko izdajo katekizma-pesmarice iz leta 1579, prejšnjo izdajo iz leta 1567 in tudi Trubarju neljubo pesmarico iz leta 1563.<sup>9</sup> Kakor mnogi tuji opisovalci je tudi Erberg več prostora v svojem spisu namenil glagolskim in cirilskim protestantskim knjigam, ker so bile za oči bolj zanimive kot npr. neugledni katekizmi oziroma pesmarice.

To naštevane naj nam pomaga razumeti, zakaj protestantskih pesmi do sredine prejšnjega stoletja pri nas niso poznali, ker jih pač nikoli niso videli. Izvodi pesmaric, ki so zdaj dostopni v Ljubljani, so prišli v staro Licejko (sedanji NUK), sodeč po signaturah, šele v prvi polovici prejšnjega stoletja: Dalmatinov Pasijon (1576 s signaturo NUK 10019), pesmarica 1584 (signatura NUK 10200), zadnja izdaja iz leta 1595 pa je bila tedaj dostopna v Narodnem muzeju (signatura 4888).<sup>10</sup> Vse druge izdaje so poznejše pridobitve.

Sredi stoletja se zato pojavijo prvi tiskani prispevki o teh pesmih. Podlipski župnik in zgodovinar Peter Hicinger je Trubarja in Dalmatina vzel za pričo, da so Slovenci peli svete pesmi že v srednjem veku. V Zgodnji Danici je 1856 objavil povzetek pogovorov, ki jih je o pospeševanju petja v šolah imel z učitelji na Vrhniki. Omenil je pesmarici iz let 1567 in 1584, vendar je za prvo lahko vedel le iz uvoda v izdaji 1584, ki je bila tedaj že v Licejki. Za Dalmatina omenja, da je spesnil drugačno božično pesem, ker »mu stara ni bila všeč«.<sup>11</sup> Za tri druge, ki jih je deloma ponatisnil, pa je navedel, da so zelo lepe, toda da so še

izpred protestantske dobe (kar pa ni docela verjetno, čeprav Dalmatin ni navedel avtorjev besedila).

Slavist in duhovnik Josip Marn je o Trubarju in Dalmatinu pisal v 21. letniku svojega Jezičnika leta 1883.<sup>12</sup> Po uvodu, v katerem kot katoličan obžaluje, da njegovi sodobniki bolj slavijo protestante kot katoličane, npr. škofa Hrena, je navedel seznam vseh Trubarjevih knjig, ki jih je poznal, med njimi Katekizem 1550, ki že v naslovu pove, da vsebuje tudi pesmi, nato pesmarice iz let 1563, 1567 in 1579. Izmed pesmi je za vzorec ponatisnil Trubarjevo božično Hvalimo mi danes Boga.<sup>13</sup> Iz pesmarice 1579, ki v naslovu kot soavtorja omenja tudi Krelja, je ponatisnil pesem Daj mir, o Bug, karščenikom.<sup>14</sup> Od Dalmatinovih pesmi omenja Pasijon (1567) in pesmarico 1584, za zgled pa je Marn objavil dve kritici iz dolgega Pasijona in večerno pesem V miri, z velikim veseljem.<sup>15</sup> Za Bohoriča je Marn ugotovil, da je bil tudi pesnik, in je iz iste pesmarice objavil njegovo otroško jutranjo pesem Minila je vže strašna noč.<sup>16</sup> Luka Klinec je bil Marnu znan samo po božični pesmi Od nebes pride angeli,<sup>17</sup> ki jo je našel v pesmarici iz leta 1584. Janeza Schweigerja je predstavil kar z dvema pesmima: Hvala Bogu moj čas je tu (eno kitico) in božično Ta rimski cesar Avgustus.<sup>18</sup> Čutiti je, da Marnu ti pisatelji niso bili pri srcu, vendar nihče pred njim ni toliko njihovih pesmi z objavo napravil dostopnih slovenskim bralcem. Vzdržal se je, da bi jih vsebinsko komentiral, pa tega tudi pri drugih piscih ni delal.

Ljubljanski protestantski pastor Theodor Elze je med drugimi knjigami naših reformatorjev, ki jih je skrbno popisoval, 1884 objavil tudi popis vseh njemu dostopnih pesmaric,<sup>19</sup> v njihovo vsebino pa se podrobneje ni spuščal.

Deset let pozneje je bogoslovec Evgen Lampe, poznejši politik in gospodarstvenik, v Cerkvenem glasbeniku prvi preučeval protestantske pesmarice, k čemur ga je spodbudila Elzejeva bibliografija.<sup>20</sup> Organistom in duhovnikom, ki so list brali, je približal Trubarjevo delo in opisal celo njegov spor s Klombnerjem in Juričičem ob izdaji pesmarice 1563. Ob svoji študiji se je naslonil na pesmarici 1584 in 1595, ki sta bili še vedno edini v Ljubljani. Ugotovil je npr., da je Felicijan Trubar v izdajo 1595 sprejel nekaj prej prezrtih pesmi iz izdaje 1563, ponatisnil pa je tudi Trubarjevo tako pomembno Pričovanje o cerkvenem petju. Ljubljansko izdajo 1579 sicer omenja, ni pa je imel v rokah. Zapisal je tudi to, da je Trubar vse izdaje pesmarice posvetil Juriju Khislu s Fužin. Lampe je zelo občudoval koralne napeve za cerkvena liturgična besedila, zlasti za veroizpoved. To mu je bil dokaz, da so Slovenci že v 16. stoletju mogli peti take resne cerkvene skladbe, kakor jih je cecilijansko gibanje poskušalo uveljaviti kot edino pravo cerkveno glasbo. O psalmičnih pesmih je Lampe pravilno zapisal, da so se precej oddaljile od bibličnih psalmov, saj so v teh pesmih pobožni le protestanti, božji sovražniki pa so katoličani.<sup>21</sup>

Glede starejših slovenskih pesmi, ki so jih protestanti prvi natisnili, je Lampe omenil, da napevi niso izvorno slovenski. Objavil je besedilo pesmi o dekalogu (Kir hče Bogu služiti), velikonočno (Jezus ta je od smrti vstal), božično (Ta dan je vsiga veselja) in binkoštno (Pridi k nam Bug inu Sveti Duh), najbrž zato, ker teh starih pesmi tedaj na Kranjskem niso več poznali. Ob koncu svojega dolgega prispevka z notnimi primeri (22 strani v 5 nadaljevanjih) je obžaloval, da so protestanti zavrgli Slovencem tako ljube Marijine pesmi. Pravilno je ugotovil, da je med pesmimi zelo malo izvernih, za najboljšega prevajalca pa je označil Jurija Dalmatina.<sup>22</sup>

Ob začetku 20. stoletja so protestantske pesmi začeli izvajati kot koncertne pesmi, npr. Matej Hubad leta 1900 pet pesmi.<sup>23</sup> V tem času je vse pesmi iz pesmarice 1595, ki je najboljšejejša, začel znanstveno muzikološko raziskovati Josip Čerin, ki je 1902 na Dunaju iz te snovi doktoriral in v Trubarjevem letu 1908 svoje izsledke v slovenščini objavil pri Slovenski matici v Trubarjevem zborniku.<sup>24</sup> Vedel je, da je pri tem delu oral ledino, škoda pa je, da nihče pozneje tega dela še ni dopolnil in nadaljeval, ko imamo vendar sedaj neprimerno več gradiva na voljo.

Josip Mantuani je istega leta v Cerkvenem glasbeniku objavil besedilo in napeve 11 pesmi male Trubarjeve pesmarice iz leta 1575: Tri duhovske pesmi.<sup>25</sup> V vsebino pesmi se Mantuani ni spuščal, priznal je, da razodevajo globoko vernega, čeprav ne pravovernega avtorja. Podobno kot Čerin je tudi Mantuani za napeve in besedila ugotavljal nemške predloge.

V naslednjih desetletjih so sicer glasbeniki harmonizirali in na koncertih izvajali nekaj protestantskih pesmi, o njihovi vsebini ali odvisnosti od tujih predlog pa ni večjih študij.

Literarni zgodovinarji so se v tridesetih letih začeli bolj zanimati tudi za besedila slovenskih knjižnih prvencev. Ker so bili izvirniki težko dostopni, je 1934 izšla knjiga Mirka Rupla Slovenski protestantski pisci, v kateri je poleg daljše študije in življenjepisov posameznih avtorjev tudi izbor besedil. Mednje je uvrščenih 27 daljših ali krajših pesmi. Ob vsaki je tudi nekaj opomb.<sup>26</sup>

Leta 1935 se je odprla širša možnost za raziskovanje prvih Trubarjevih pesmi, ko je izšla faksimilna izdaja Katekizma 1550 (takrat še z letnico 1551), vendar brez spremne študije. Izdajanje faksimilnih ponatisov se je poživilo šele dvajset let pozneje, ko je 1957 izšel Prvi psalm z njega tremi izlagami (1579) in Ruplovo predstavitevijo. Naslednji je bil ponatis knjižice Ena duhovska pesem zuper Turke (1567/1966) s spremno besedo Branka Berčiča. Sledila je knjižica s ponatisom ohranjenih strani pesmarice iz leta 1567, spet z Berčičevim spremnim besedilom (1967).<sup>27</sup> Ko je 1970 ponovno izšel Trubarjev Katekizem, mu je Branko Berčič dodal tudi Ruplovo študijo iz življenjepisa Primoža Trubarja. Najvišji dosežek v faksimiliranju naših pesmaric pa je jubilejna izdaja Dalmatinove pesmarice iz leta 1584, ki je celo v dveh različicah izšla 1984. V temeljni izdaji je predvsem dragocena študija Jožeta Koruza o cerkveni pesmi,<sup>28</sup> z ljudsko izdajo v založbi Sveta knjige pa je ta zares lepa slovenska pesmarica dosegla kar nepojmljivo naklado 9600 izvodov - gradiva je torej dovolj za množičen študij!

Po tem vmesnem skoku v naš čas se vrnimo k pregledu raziskovanja protestantskih pesmi.

Ivan Grafenauer je 1942 objavil raziskavo o predlogah, vzporednicah in razvoju stare velikonočne pesmi, ki so jo prvič natisnili protestanti in je zato moral obravnavati tudi protestantske velikonočne pesmi.<sup>29</sup>

V prvih povojnih letih je bilo v javnosti malo zanimanja za staro cerkveno slovstvo. V Drugem Trubarjevem zborniku, ki ga je 1952 uredil Mirko Rupel, ni bilo ničesar o pesmih, morda zato ne, ker je bila Čerinova razprava v prvem zborniku zadosten odgovor na vsa dotedanja vprašanja.

Pač pa si je Mirko Rupel kot vodja Narodne in univerzitetne knjižnice tedaj zelo prizadeval (ob sodelovanju knjigarnarja Rudolfa Trofenika iz Münchna), da bi po evropskih knjižnicah našli še kaj knjig naših protestantov. Med novimi najdbami<sup>30</sup> je bilo tudi nekaj pesemskih tiskov, med njimi dotlej neznana Ena



duhovska pesem zuper Turke (1567). Rupel je hkrati z opisom knjižice objavil tudi primerjavo Trubarjevega prevoda te pesmi s tistim v pesmarici 1563 in nemškim izvirnikom. Še večje presenečenje je bila najdba sicer nepopolnega izvoda pesmarice iz leta 1567, ki je bila sicer že prej dokumentirana, nikjer pa ni bila na voljo. Zato je razumljivo, da so obe delci pozneje izdali kot faksimile, kot sem že omenil.

Predvsem z muzikološkega zornega kota je staro srednjeveško božično pesem in še nekatere druge raziskala Zmaga Kumer. S primerjavo pesmi v različnih jezikih je prišla tudi do zanimivih vsebinskih ugotovitev.<sup>31</sup>

Nove najdbe, raziskave Ivana Grafenauerja in Zmage Kumer so bile precejšnja spodbuda, da sem se odločil za teološko vsebinsko raziskavanje naših najstarejših, torej tudi protestantskih pesmi.<sup>32</sup> Izsledki so sicer ostali samo v razmnoženi izdaji, vendar so spodbudili še druge teologe, da so vzeli v pretres nekatera druga besedila naših protestantov (npr. France Oražem 1964, Jože Rajhman 1972 in 1974).

V naslednjih desetletjih je izšlo nekaj študij, ki so posegale v slovenske protestantske pesmi. Na Mariološkem kongresu v Zaragozi je 1979 hrvaški jezuit p. Predrag Belić v referatu o mariologiji v prvih slovenskih in hrvaških katekizmih upošteval, kar so naši protestanti povedali o Mariji in to tudi v pesmaricah, ki so izhajale pod naslovom katekizem. Škoda, da mu je iz gradiva nekako ušla zadnja pesmarica 1595, v kateri je sorazmerno največ Marijinih pesmi.<sup>33</sup>

Tudi sam sem izkoristil priložnost, da sem nekatera poglavja o protestantskih pesmih predstavil na simpozijih, npr. o kristoloških izjavah v Zagrebu na ekumenskem medfakultetnem simpoziju 1982.<sup>34</sup>

Ugodna priložnost za širšo objavo že prej ugotovljenih izsledkov je bil jubilej Dalmatinove Biblije in pesmarice 1984. Članek o Dalmatinovi pesmarici 1584 se ni spuščal v analizo besedil.<sup>35</sup> Na simpoziju na Filozofski fakulteti sem prikazal psalmične pesmi kot posebno pomembno skupino.<sup>36</sup> Dragotin Cvetko, ki je že prej v različnih slovenskih in tujih pregledih slovenske glasbene ustvarjalnosti omenjal tudi protestantske pesmi,<sup>37</sup> jih je predstavil tudi na tem simpoziju.<sup>38</sup> Zanimiv je bil prispevek nemškega slavista Gerharda Giesemanna o sovražniku, ki ga imajo pred očmi naši slovenski sestavljalci pesmi.<sup>39</sup> Hrvaški slavist Alojz Jembrih je poročal o vzporednicah med slovenskimi in hrvaškimi protestantskimi pesmaricami.<sup>40</sup>

Na drugem simpoziju, ki ga je na isto temo v istem letu pripravila Slovenska akademija znanosti in umetnosti, je Danilo Pokorn kot muzikolog predaval o slovenski protestantski pesmi,<sup>41</sup> ni se mogel spuščati v vsebino pesmi, a je postregel s podatki o starejših raziskavah.

Muzikolog Andrej Rijavec je naslednje leto v Cerkvenem glasbeniku ponovno predstavil nekaj podatkov o Trubarjevih pesmih in pesmaricah.<sup>42</sup>

Trubarju posvečeno leto 1986 nam je omogočilo še nekaj raziskav in objav. V Cerkvenem glasbeniku je v njemu posvečeni številki objavljenih več prispevkov o Katekizmu 1550 in pesmih v njem.<sup>43</sup> Na simpoziju na Teološki fakulteti je France Oražem predaval o teh pesmih pod kerigmatično (oznanjevalno) duhovnim vidikom.<sup>44</sup> Na simpoziju v Tübingenu z udeležbo slovenskih in nemških referentov sem isto leto 1986 predaval, kako so Luthrove pesmi prirejevali Trubar in drugi naši pesmaričarji.<sup>45</sup> Tam je tudi G. Giesemann posegel v pesemsko snov, ko je ob primerjanju Trubarja, Dalmatina in Krelja

poročal, kako so teološko vsebino znali oblikovati v prazniških, versko poučnih in versko borbenih pesmih.<sup>46</sup> Nekaj gradiva s tübinškega simpozija sem 1987 posredoval tudi poslušalcem na teološki fakulteti univerze v Regensburgu v okviru rednih izmenjav med univerzama in fakultetama.<sup>47</sup> G. Giesemann je to leto na ljubljanskem simpoziju predaval o slovenskih psalmičnih pesmih.<sup>48</sup>

Z objavo nemških predgovorov v slovenskih in hrvaških protestantskih knjigah 16. stoletja je 1989 evangeličanski koroški škof Oskar Sakrausky za študij protestantskih pesmaric prispeval pomembno gradivo v obsežni knjigi. V svojih uvodih in opombah pa je slovenske raziskovalce opozoril na tuje teološko slovstvo, ki nam je malo znano, ali pa sploh ne.<sup>49</sup>

V novejšem času smo dobili tudi nekaj študij o prekmurskih pesmaricah, ki sta jih prispevala Vilko Novak<sup>50</sup> in Mihael Kuzmič.<sup>51</sup> Imela sta predvsem namen, opisati in evidentirati te pesmarice, ki so v osrednji Sloveniji skoraj neznane, zdaj pa jih bodo raziskovalci lažje vzeli v roke.

Mekiničevi dve gradiščansko-hrvaški pesmarici sta bili že omenjeni (v op. 4), leta 1990 pa sta v faksimilni izdaji postali dostopni vsem raziskovalcem: Duševne pesne Grgura Mekinića, Zagreb 1990. Alojz Jembrih je izdaji dodal še obsežno študijo: Grgur Pythiraeus Mekinić i njegove pjesmarice (1609. i 1611.), ki obsega 162 strani male oblike, kakršni sta tudi pesmarici. Objavil je tudi bibliografijo vseh razprav o teh pesmaricah, ki sta bili stoletja neznani v naši Semeniški knjižnici in je to doslej edini znani izvod.<sup>52</sup> Isti avtor je pred kratkim objavil še primerjavo besedila ene izmed pesmi, ki je v slovenski in hrvaški pesmarici, z nemško predlogo ter s tem nakazal, v katero smer bo treba raziskovati tudi druge naše protestantske pesmi.<sup>53</sup>

### Naloge, ki še čakajo

Po tem pregledu dosedanjih raziskav in objav še kratko o nalogah za prihodnost.

Primerjanje slovenskih pesmi z nemškimi (in latinskimi) predlogami ostaja v veliki večini še nerešena naloga, kljub temu, da je nekaj že bilo narejenega. Faksimilne izdaje danes to omogočajo brez posebnega truda in potovanja, objavljeni so sezname nemških pesmaric,<sup>54</sup> obstajajo kritične izdaje nemških protestantskih in katoliških pesmi, dostopno je tudi latinsko pesemsko gradivo srednjega veka.<sup>55</sup>

Prav naša naloga pa bo primerjati v naših knjižnicah ohranjene nemške protestantske pesmarice iz 16. stoletja, ki jih ni tako malo in so med njimi celo unikati, s slovenskimi pesmaricami.<sup>56</sup> Ne samo posamezne pesmi, tudi sistem ureditve pesmi v pesmaricah je lahko napotek, da bi prišli do neposrednih vzorov, ki so jih imeli v rokah naši pesmaričarji.<sup>57</sup>

Ob pesmaricah bi bilo zelo potrebno reči kaj več o njihovih tiskarjih, grafični opremi, notnem stavku, vezavi - vse ob primerjanju s sočasnimi nemškimi grafičnimi izdelki.<sup>58</sup> Te knjige so bile za protestantsko bogoslužje namreč prav tako pomembne liturgične knjige kot misali za katoličane, zato so bile grafično tako lepo opremljene, kot vsi lahko vidimo v faksimilu Dalmatinove pesmarice 1584.

Za podrobno jezikoslovno in teološko raziskovanje bi bile zelo koristne še nove faksimilne izdaje, morda še bolj pa izdaje tekstov v sedanji pisavi, kot

delajo npr. Nemci s svojimi klasiki. Vsaj nekaj pesmi bi morali objaviti v vzporednih večjezičnih izdajah, da ne bi bilo treba listati po različnih knjigah, od katerih so nekatere pri nas samo v fotokopijah v NUK.

Ker je v teh pesmih zelo veliko bibličnega gradiva, ki bila koristna tudi primerjava svetopisemskega besedila s pesmimi. Za nekatere psalmične pesmi je bilo nekaj že narejenega,<sup>59</sup> vendar premalo prav primerjav z Biblijo, saj nas je doslej predvsem zanimalo, koliko so se naši prevajalci naslanjali na nemške psalmične pesmi, ki so se, vsaj nekatere, tudi že močno oddaljile od psalmov.

Če je dosedanje raziskovanje ugotovilo vsaj nekaj o katekizemskih in psalmičnih pesmih ter o tistih, ki segajo v srednji vek, pa je ostala skoraj nedotaknjena velika skupina pesmi za praznike, prav tako tistih, ki so jih peli ob krstu in pri Gospodovi večerji (evharistiji). Zelo veliko je tudi molitvenih, prošnjih in spokornih pesmi, pesmi ob pogrebih in o smrti sploh. Ne gre samo za ugotavljanje odvisnosti od nemških predlog, kar nas je doslej najbolj zanimalo, ampak tudi za to, da bi iz njih izluščili teologijo njihovih ustvarjalcev in z njimi vred teologijo tistih, ki so jih ali naj bi jih peli. Pesmarice niso zaman nosile naslov katekizem, s petjem so se tedaj najbolj učili verskih resnic in se spodbujali za pravi način življenja.

Pri tem se iz napačne obzirnosti ne bi smeli bati opozoriti tudi na bojevitost nekaterih pesmi.<sup>60</sup> Res je tega v tistih, ki so bile namenjene bogoslužju, manj kot npr. v obeh pesmih, parafrazah prvega psalma.<sup>61</sup> Trubar nikakor ni bil samo miren pevec božje slave, ampak tudi oster bojevnik zoper vse, kar je imel za zmoto. Tudi s tega vidika bi bilo zanimivo primerjati posamezne pesnike med seboj in z nemškimi predlogami.

S stališča verskih razlik med posameznimi reformatorji bi bilo nujno natančneje preiskati tudi iste pesmi (nemške predloge), ki se v različnih priredbah pojavijo v naših pesmaricah - predvsem velja to za primerjanje malo znane in upoštewane pesmarice iz leta 1563 z drugimi pesmaricami.

Doslej so bile vsaj nekoliko preiskane Luthrove pesmi v slovenski obliki, nismo pa se še dotaknili pesmi drugih nemških avtorjev, ki jih ni tako malo v slovenskih pesmaricah.<sup>62</sup>

Popolnoma neraziskano je še, kako so pesmi, prevedene v 16. stoletju, vplivale na zdaj rabljene pesmi v evangeličanskih in drugih nekatoliških cerkvenih skupnostih v Sloveniji. Zdi se mi, da direktnega vpliva sploh ni bilo, vendar bi bilo to treba še dokazati.<sup>63</sup>

Ker s hrvaškega področja zdaj že bolje poznamo pesmarici Grgura Mekinića, ki ju je natisnil naslednik tiskarja Mandelca v začetku 17. stol.,<sup>64</sup> in v kateri so tudi pesmi, naslonjene na madžarske pesmi, se tudi tu odpira področje raziskovanja, ki ne bi upoštevalo samo nemški in slovenski, ampak tudi hrvaški in madžarski jezik. Verjetno je, da bi morali v primerjanje pritegniti tudi prekmurske pesmarice, čeprav so najstarejše samo rokopisne.<sup>65</sup>

Dela bo torej ostalo še dovolj tudi za prihodnje jubileje in vmesna desetletja.

<sup>1</sup>Prim. J. W. Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain II.*, Nürnberg 1689, 345-346.

<sup>2</sup>Prim. J. W. Valvasor, n. d., 348-350.

<sup>3</sup>Prim. M. Rupel, *Vpliv protestantskega literarnega dela v Kastelčevih Bratovskih bukvicah*, v: SR 2(1949), 111-125; pred njim je to ugotavljal že J. Čerin (prim. op. 24).

<sup>4</sup>Prvi knjižničar Semeniške knjižnice Franc Jožef Thalmainer je ok. 1740 navedel vse tri knjige v svojem rokopisnem katalogu. V stvarnem katalogu jih je uvrstil med »prepovedane knjige« (Prohibiti). Tudi hrvaški protestantski pesmarici gradiščanskega avtorja Mekinića-Pythiraeusa, prvotno last dekana Janeza Antona Dolničarja, sta v tej skupini. Luthrova Postila ima vpleten ekslibris predsednika akademije prošta Janeza Krstnika Prešerna. V drugem katalogu iz 1770 so seveda vpisane vse te knjige, za tisti čas značilno pa je, da je knjižničar Jožef de Werth Dalmatinovo Biblijo vpisal pod avtorjevim srmatilnim imenom Cubila (= Kobilja).

<sup>5</sup>Prim. J. G. Dolničar, *Bibliotheca Labacensis Publica* (ali Ectypon), rokopis v Semeniški knjižnici v Ljubljani; glavne podatke je objavil V. Steska v: *IMK* 10(1900), 134-140, 145-174; v rokopisu res ni naših avtorjev.

<sup>6</sup>Po izdaji iz leta 1862 na str. 56 (izvirnik naj bi bil nastal nekako ok. leta 1790).

<sup>7</sup>Prim. *Versuch eines Entwurfes zu einer Literar-Geschichte für Crain*, v: M. Uršič, *Jožef Kalasanc Erberg in njegov poskus osnutka za literarno zgodovino Kranjske*, Ljubljana 1975, 28.

<sup>8</sup>Prim. M. Uršič, n. d., 32.

<sup>9</sup>Prim. M. Uršič, n. d., 162.

<sup>10</sup>Prim. B. Berčič, *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts*, v: *Abhandlungen über die slowenische Reformation*, München 1968, 204, 232, 247.

<sup>11</sup>P. Hicinger, *Petje v naših ljudskih šolah*, v: *ZD* 9(1856), 201-202.

<sup>12</sup>Prim. J. Marn, *Jezičnik. Knjiga slovenska v dobah XVI, XVII veka*, Ljubljana 1883.

<sup>13</sup>Prim. J. Marn, n. d., 4.

<sup>14</sup>Prim. J. Marn, n. d., 6.

<sup>15</sup>Prim. J. Marn, n. d., 7-8.

<sup>16</sup>Prim. J. Marn, n. d., 8-10.

<sup>17</sup>Prim. J. Marn, n. d., 10.

<sup>18</sup>Prim. J. Marn, n. d., 10-11.

<sup>19</sup>Prim. Th. Elze, *Die slowenischen protestantischen Gesangbücher des XVI. Jahrhunderts*, v: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 5(1884), 1-39; na kratko povzel: K. Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1894, 116-122.

<sup>20</sup>Prim. E. Lampe, *Najstarejše slovenske pesmarice*, v: *CG* 17(1894), 33-37, 41-44, 49-54, 64-68, 76-77.

<sup>21</sup>Prim. E. Lampe, n. d., 66.

<sup>22</sup>Prim. E. Lampe, n. d., 76.

<sup>23</sup>Prim. M. Hubad, *Slovenske duhovne pesmi iz 16. in 17. stoletja*, Ljubljana 1900; D. Pokorn, *Slovenska protestantska pesem in njen odmev v glasbeni literaturi*, v: *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*, Ljubljana 1986, 185 (celota 181-190, kjer je še več poznejših podatkov).

<sup>24</sup>Prim. J. Čerin, *Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih*, v: *ZMS* 10(1908 = Trubarjev zbornik), 126-244.

<sup>25</sup>Prim. J. Mantuani, *Slovenska pesmarica »Tri duhovske pesmi«*, v: *CG* 31(1908), 44-47, 50-53, 84-88, 97-104; ob koncu avtor polemično razpravlja zoper slovenske oboževalce Trubarja; na nekaj stvarnih napak sem opozoril v disertaciji (prim. op. 32, 5).

<sup>26</sup>Prim. M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1934; hkrati je izšla tudi šolska izdaja s samo osmimi pesmimi; druga, dopolnjena izdaja iz leta 1966 vsebuje tri pesmi več, ker je bilo nekaj tiskov najdenih v času med obema izdajama.

<sup>27</sup>Prim. *Eni psalmi ta celi catechismus*, Tübingen 1567 (ponatis: Ljubljana 1967).

<sup>28</sup>Prim. J. Koruza, *Cerkvene pesmi in pesmarice slovenskih protestantov*; razprava je le v popolnem faksimilnem ponatisu pesmarice *Ta celi catechismus, eni psalmi*, ki je izšel kot 19. zvezek zbirke Monumenta litteraturae slovenicarum, Ljubljana 1984, 305-337. Ta izdaja je bila natisnjena v 1100 izvodih. Bolj množična pa je izdaja z naslovom *Slovenska protestantska pesmarica* v založbi knjižnega kluba Svet knjige v 8500 izvodih. Trubarjevo nemško posvetilo je v tej izdaji samo prevedeno, Pričevanje pa je prepisano v sedanjo pisavo. Manjka tudi izvorno kazalo pesmi (Register) na koncu. Poljuden uvod je napisal urednik B. Gerlanc: *Ob novem natisu starih duhovnih pesmi*, 301-330.

<sup>29</sup>Prim. I. Grafenauer, *»Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj*, v: *Č* 36(1942), 89-138; ponatis v: *Literarnozgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, 235-314.

<sup>30</sup>Prim. M. Rupel, *Nove najdbe naših protestantov XVI. stoletja*, Ljubljana 1954.

<sup>31</sup>Prim. Z. Kumer, *Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi »Puer natus in Betlehem«*, Ljubljana 1958, 65-64; Z. Kumer, *Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju*, v: *Slovenski etnograf* 13(1960), 41-64; 14(1961), 115-134.

<sup>32</sup>Prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana 1963.

<sup>33</sup>Prim. P. Belić, *Marija u prvim evangeličkim i katoličkim katekizmima kod Slovenaca i Hrvata (1550–1606)*, v: *Advocata Croatiae*, Zagreb 1981, 56–98: latinski prevod v izdaji kongresnih dokumentov: *Quid de Maria primi Catechismi et evangelici et catholici Slovenorum necnon Croatorum contineant (1550–1606)?*, v: *De cultu Mariano saeculo XVI. Acta Congressus Mariologico-Mariani Zaragozae 1979*, Romae 1986, Vol. VI/1, 171–239.

<sup>34</sup>Prim. M. Smolik, *Kristus odrešenik v starejši slovenski cerkveni pesmi*, v: *Isus Krist – jedini spasitelj svijeta*, Zagreb 1984, 37–44.

<sup>35</sup>Prim. M. Smolik, *Dalmatinova pesmarica 1584*, v: *JiS* 29(1983/84), 219–225.

<sup>36</sup>Prim. M. Smolik, *Psalmične pesmi v pesmaricah 16. stoletja*, v: *Obdobja 6* (16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi), Ljubljana 1986, 581–594.

<sup>37</sup>Prim. D. Cvetko, *Das erste slowenische Gesangbuch*, v: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12(1967), 163–166 (= nemški prevod francoskega izvirnika, ki je izšel v: *Le livre slovène* 3(1966), 42–44). Avtor je predstavil pred kratkim najdeno pesmarico iz leta 1567, naštel pa tudi druge izdaje in opozoril na nemške predloge slovenskih pesmi.

<sup>38</sup>Prim. D. Cvetko, *Slovenska reformacija in glasba*, v: *Obdobja 6*, 99–111.

<sup>39</sup>Prim. G. Gieseemann, *Der »Feind« im protestantischen Kirchenlied. Reformatorisches Bekenntnis bei Trubar aus der Perspektive der Geistlichen Lieder*, v: *Obdobja 6*, 181–197. Slovenski prevod: *»Sovražnik« v protestantski cerkveni pesmi. Reformacijska opredelitev pri Trubarju iz perspektive duhovne pesmi*, v: G. Gieseemann, *Novejši pogledi na slovensko književnost*, Ljubljana 1991, 19–34.

<sup>40</sup>Prim. A. Jembrih, *Konvergentni odnosi medu gradišćansko-hrvatskim i slovenskim protestantskim pjesmaricama*, v: *Obdobja 6*, 595–607.

<sup>41</sup>Prim. D. Pokorn, *Slovenska protestantska pesem in njen odmev v glasbeni literaturi*, v: *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*, Ljubljana 1986, 181–190.

<sup>42</sup>Prim. A. Rijavec, *Primož Trubar in glasba protestantizma na Slovenskem*, v: *CG* 78(1985), 13–16.

<sup>43</sup>Prim. E. Škulj, *Oče prve slovenske pesmarice*, v: *CG* 79(1986), 33–34; F. Oražem, *Trubarjeve pesmi*, 35–38; M. Smolik, *Trubarjeve katekizemske pesmi*, 38–45 (z besedilom pesmi iz Katekizma 1550); I. Florjanc, *Šest pesmi iz Trubarjevega Katekizma 1550*, 62–64, harmonizacija: 9–P do 16–P.

<sup>44</sup>Prim. F. Oražem, *Analiza Trubarjevih pesmi pod keramično duhovnim vidikom*, v: *BV* 46(1986), 247–257 (prva dva dela sta tudi v *CG*, prim. op. 43).

<sup>45</sup>Prim. M. Smolik, *Luthers Kirchenlieder in Trubars Gesangbüchern* (objavljen samo povzetek v gradivu za simpozij: *Primus Truber, Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen*). Trubarjevih pesmi sem se komaj dotaknil v predavanju julija 1986 v Kemptenu: *Primus Truber, der Pfarrer von Kempten, bewegt slowenische katholische Gemeinden*, razmnoženo v: *Primus Truber in Kempten 28. Juni bis 6. Juli 1986*, 31–47, tiskano v: *Allgäuer Geschichtsfreund* 87(1987), 68–82.

<sup>46</sup>Prim. G. Gieseemann, *Theologie und Poesie: Kombinationsverfahren in Liedmodellen von Truber, Dalmatin und Krelj* (Teologija in poezija: variante kombinacij v Trubarjevih, Dalmatinovih in Kreljevih pesemskih modelih), v: G. Gieseemann, *Novejši pogledi*, 35–52. Avtor je iz pesmi ugotovil osebnostne razlike njihovih avtorjev.

<sup>47</sup>Prim. M. Smolik, *Lutherische Kirchenlieder für die evangelischen Gemeinden in Slowenien* (neobjavljeno).

<sup>48</sup>Prim. G. Gieseemann, *Die Psalmennachdichtungen Trubers, Dalmatins und Kreljs – Kreativität unter Rahmenbedingungen* (Trubarjeve, Dalmatinove in Kreljeve prepesnitve psalmov – kreativnost v okvirnih pogojih), v: G. Gieseemann, *Novejši pogledi*, 53–76.

<sup>49</sup>Prim. O. Sakrausky, *Die deutschen Vorreden zu den slowenischen Gesangbüchern 1567, 1574, 1579, 1584, 1595*, v: *Primus Truber, Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*, Wien 1989, 432–474 (predstavitev v: *BV* 49(1989), 373–379).

<sup>50</sup>V. Novak je strnil svoje starejše prispevke v referatu na simpoziju o baroku na filozofski fakulteti v Ljubljani 1987: *Prekmurske rokopisne pesmarice od XVI. do sredine XVIII. stoletja*, v: *Obdobja 9* (Obdobje baroka v slovenski književnosti, jeziku in kulturi), Ljubljana 1989, 109–119. Nekoliko krajše v: *Stopinje* 17(1988), 31–36. Isti avtor je posamezne pesmi iz teh pesmaric predstavil v koledarjih: *Stopinje* 6–19 (1977–1981).

<sup>51</sup>Prim. M. Kuzmič, *Pregled starejše prekmurske protestantske književnosti*, v: *Znamenje* 19(1989), 379–384. Krajšo informacijo: *Prekmurska evangeličanska pesem*, je isti avtor objavil v: *Evangeličanski koledar 1976*, 40–44. Predstavil je tudi pesmarico ameriških prekmurskih evangeličanov: *Betelehemska pesmarica*, v: *Znamenje* 14(1984), 403–405.

<sup>52</sup>V cenejši izdaji so vse tri sestavine vezane skupaj kot ena knjiga, v bibliofilski pa je vezana vsaka posebej.

<sup>53</sup>Prim. A. Jembrih, *Mekiničeve pjesmarice iz 1609. i 1611.*, v: *Studia phraseologica et alia* (Festschrift für Josip Matešić), München 1992, 255–268. Nemško pesem Hansa Sachsa: Warum betrübst du dich mein Herz, je Dalmatin 1584 prevedel kot: Kaj žaluješ serce moje, Mekinič 1609 pa: Serce moje ča žaluješ. Vzporedno je Jembrih objavil vseh 14 kitic.

<sup>54</sup>Prim. K. Ameln, M. Jenny, W. Lipphardt, *Das deutsche Kirchenlied*, Verzeichnis der Drucke von den Anfängen bis 1800, Kassel 1975 (RISM – Répertoire International des Sources Musicales, B/VIII/1).

<sup>55</sup>Prim. Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts I–V*, Leipzig 1864–1877 (ponatis: Hildesheim 1964); W. Bäumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts I–IV*, Freiburg i. Br. 1886–1911 (ponatis: Hildesheim 1962); J. Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt I–VI*, Gütersloh 1889–1893 (ponatis: Hildesheim 1963); *Analecta hymnica medii aevi I–LV*, Leipzig 1886–1915 (ponatis: Frankfurt 1961). Ob vsem tem še bolj pogrešamo »zbrane spise« naših starih pesmaric, za katere ne bi potrebovali toliko zvezkov.

<sup>56</sup>Nekaj malega sem o tem nakazal že v op. 40 predavanja 1984 (gl. našo op. 36). Takrat izraženo domnevo, da je nemška pesmarica brez naslovnega lista v NUK (sign. 13842) tudi unikat, so potrdili nemški bibliografi pesmaric. Po primerjavi z drugimi ohranjenimi so mnenja, da je bila natisnjena med leti 1568 in 1579. Uvrščena bo v nov zvezek RISM (prim. op. 54), kot so mi sporočili v pismu iz Kassla 25. junija 1992, kjer je sedež Gesellschaft zur wissenschaftlichen Edition des deutschen Kirchenliedes e. V.

<sup>57</sup>V istem predavanju sem v op. 41 nakazal nalogo, ki nas še čaka, saj imajo vse slovenske protestantske pesmarice enak razpored pesmi, nemške pa so glede ureditve različne.

<sup>58</sup>Skoraj vse naše pesmarice so bile tiskane v Nemčiji, zato bo študij olajšan, ker je na voljo dovolj specialnih raziskav o nemških tiskarskih izdelkih 16. stoletja.

<sup>59</sup>Prim. G. Giesemann, *Die Psalmennachdichtungen*, (prim. op. 48).

<sup>60</sup>Prim. G. Giesemann, *Der »Feind« im protestantischen Kirchenlied*, (prim. op. 39).

<sup>61</sup>Prim. M. Rupel, *Spremna beseda*, v: *Ta prvi psalm 1579*, Ljubljana 1957; in tam navedeno

dovolj specialnih

<sup>59</sup>Prim. G.

<sup>62</sup>A. Jembrih je za pesmi v obeh Mekiničevih pesmaricah ugotovil 16 nemških avtorjev; prim. njegovo spremno študijo: Grgur Pythiraeus Mekinič, Zagreb 1990, 52–53. Ker mu je raziskovanje omogočila Humboldtova štipendija, bi morda tudi kak Slovenec po tej poti uspel priti do možnosti za primerjalni študij slovenskih protestantskih pesmi.

<sup>63</sup>Prim. M. Smolik, *Psalmične pesmi v pesmaricah 16. stoletja*, 587. Tam je navedenih nekaj novejših pesmaric teh skupnosti. Prim. še podatke, ki jih je posredoval M. Kuzmič (op. 51).

<sup>64</sup>Kmalu bo minilo 25 let, kar sva 1969 s pok. I. Škafarjem opozorila na obe pesmarici, vezani v eno samo knjigo. Zgoraj omenjena faksimilna izdaja in študije A. Jembriha omogočajo primerjanje pesmi v različnih jezikih.

<sup>65</sup>Ob raziskovanju teološke vsebine naših starih cerkvenih pesmi (prim. op. 32) sem zavestno pustil ob strani prekmursko gradivo, čeprav sem tedaj meni znane pesmarice navedel na str. 67–68. Kdor se bo zdaj hotel poglobiti v raziskovanje, bo imel na voljo sezname V. Novaka in M. Kuzmiča (prim. op. 50 in 51).

### Povzetek: Marijan Smolik, Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice

Na simpoziju o Reformaciji na Slovenskem v Ljubljani 1987 je to poročilo predstavilo dosedanje študije o slovenskih protestantskih pesmaricah in naštelo naloge, ki čakajo rešitve. Do sredine 19. stol. so Valvasor, Kastelec, Pohlin in Erberg poznali le nekaj Trubarjevih in Dalmatinovih knjig, med temi pa ni bilo nobenega katekizma-pesmarice. Sredi 19. stol. so Hicinger, Marn, Elze in Lampe objavili nekaj podatkov o pesmaricah. Čerin je na začetku 20. stol. preiskoval napeve pesmi, hkrati pa ugotavljal nemške predloge za besedila. Pozneje so odkrili nekaj dotlej neznanih izdaj (Mantuani, Rupel), vzporedno so se množile objave pesmi, študije o njih in izdajanje faksimilnih ponatisov (reprintov). Besedila velikonočnih pesmi je raziskoval Grafenauer, božičnih Kumerjeva, Smolik je analiziral teološko vsebino starih pesmi. Na kongresih in

simpozijih so referenti osvetljevali tudi protestantske pesmi (Belić, Smolik, Cvetko, Giesemann, Pokorn, Oražem, Jembrih), daljšo sintetično razpravo je objavil Koruza, gradivo pa Sakrausky, Novak in Kuzmič.

Nadaljevati bo treba z ugotavljanjem predlog za besedila in napeve, primerjati slovenske pesmarice z nemškimi ter pripraviti študijske izdaje besedil v sedanjem črkopisu, ugotavljati odvisnost pesmi od bibličnih predlog, praznikov in verskih resnic.

**Summary: Marijan Smolik, Research into Slovenian Protestant hymn books.**

At the symposium on the Reformation in Slovenia, taking place in Ljubljana in 1987, this report reviewed the existing studies of Slovenian Protestant hymn books and suggested further research work. Until the middle of 19th century the authors were acquainted only with a few books by Trubar and Dalmatin, none of which was a catechetic hymn book. In the middle of 19th century some others published some data on the hymn books. At the beginning of 20th century J. Čerin investigated the tunes of the hymns, simultaneously finding German models for the texts. Later some so far unknown publications were discovered by J. Mantuani and M. Rupel, and their reprints and the studies of the hymns were published. The texts of Easter hymns were researched by I. Grafenauer, those of Christmas carols by Z. Kumer. The theological content of old hymns was analyzed by M. Smolik. At various congresses and symposiums the lectures also discussed Protestant hymns. A thorough synthetic study was published by J. Koruza.

The search for the models, both of texts and tunes will have to be continued, as well as comparative studies of Slovenian and German hymn books. Edition of the texts in modern script will have to be prepared for further study and the influence of the Bible, feasts and religious truths on the hymns will have to be established.





Borut Košir

## Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti v kanonskoprnem področju

### Uvod

Cerkveni zakoni se delijo na splošne in območne. Splošni zakoni so izraz delovanja vrhovne vodstvene zakonodajne oblasti, območni zakoni pa izraz delovanja nižjih zakonodajalcev v Cerkvi.<sup>1</sup>

Po II. vaticanskem koncilu smo se po besedah papeža Pavla VI. znašli v popolnoma novem obdobju pravnega življenja Cerkve, kjer so bile ponovno pretehtane tudi pristojnosti posameznih oblastnih nivojev v Cerkvi, kar je tudi posledica tedanjih novih ekleziološko-teološko-pravnih tokov, ki pa so se še bolj uveljavili po koncilu.<sup>2</sup> Eno izmed načel, ki je bilo ponovno uveljavljeno tudi na pravnem področju, je načelo subsidiarnosti.

Načelo subsidiarnosti, ki ima svoj izvor v socialnem nauku Cerkve,<sup>3</sup> je bolj ali manj postalo eno izmed ključnih načel v ekleziologiji, pa tudi na pravnem področju Cerkve. Ko so škofje na prvem zasedanju Škofovske sinode leta 1967 pripravljali načela za izdelavo novega Zakonika cerkvenega prava (ZCP), je bila ena izmed zahtev tudi, da mora novi zakonik prevevati duh načela subsidiarnosti.<sup>4</sup> S tem so na široko odprli vrata prav območni zakonodaji znotraj splošne zakonodaje Cerkve. Izdelava območnih zakonov, ki naj natančneje urejujejo življenje posamezne delne Cerkve ob upoštevanju različnih lokalnih posebnosti, ki jih opredeljuje različnost kultur in navad krajev, v katerih živi in deluje vesoljna Cerkev, torej ni več nekakšna bolj ali manj imaginarna možnost, pač pa predstavlja dolžnost za vse tiste, ki posamezne delne Cerkve vodijo.

Naš namen pri natančnejšem študiju problematike v zvezi z območno zakonodajo je bil pomagati delu vesoljne Cerkve, to je Ljubljanski nadškofiji, znotraj katere je treba oblikovati območno zakonodajo, ki bo upoštevala omenjena načela in bo seveda konkretizacija zakonodaje vesoljne Cerkve. Deset let je že preteklo, odkar je stopil v veljavo novi ZCP, zato se zdi, da so časi dozoreli tudi za izdelavo novega Zakonika Ljubljanske nadškofije, ki bo bolje uredil tudi pravno plat njenega življenja in delovanja.

S pravnega vidika je bilo področje sedanje Ljubljanske nadškofije vedno zavidljivo urejeno. Pri tem mislimo na ljubljanske in gornjegrajske sinode v 17. in 18. stoletju,<sup>5</sup> prav tako tudi pravno delovanje po izidu ZCP iz leta 1917.<sup>6</sup> Po zaslugi takratnega kanonista dr. Alojzija Odarja smo dobili slovenski prevod zakonika, ki je bil prvi prevod v kakšen živ jezik.<sup>7</sup> Po zaslugi škofa Gregorija Rožmana in po Odarjevem prizadevanju tudi prvi Zakonik ljubljanske škofije,

ki je vseboval kompletno območno zakonodajo za področje Ljubljanske škofije.<sup>8</sup>

### 1. Odločilni premiki v kanonsko-pravni kodifikaciji, ki jih je oblikoval novi ZCP

Viri kanonskega prava so v novem ZCP z ozirom na zakonik iz leta 1917 postavljeni v popolnoma novo luč. V obdobju med obema zakonikoma je bil namreč II. vatikanski koncil, ki je tudi pojmovanje prava v Cerkvi postavil na nove, drugačne temelje.

Kot smo že omenili, je papež Pavel VI. leta 1966 poudaril, da smo v novem in zelo pomembnem obdobju v pravnem življenju Cerkve.<sup>9</sup> Seveda nastanka novega zakonika ne moremo pripisovati zgolj dejstvu, da je II. vatikanski koncil postavil nove ekleziološke temelje, ki so bili drugačni kot tisti, na katerih je utemeljen zakonik iz leta 1917. Gre namreč za pravni razvoj znotraj Cerkve same, ki pa ga je gotovo odločilno zaznamoval prav zadnji koncil.<sup>10</sup> Tako predstavlja zakonik iz leta 1983 nov zbir celotne cerkvene zakonodaje, ki presega zgolj »aggiornamento« Pij-Benediktovega zakonika. To, da mora novi zakonik težiti k novi »digestio« celotne cerkvene zakonodaje, je papež Pavel VI. poudaril tudi ob začetku priprave novega zakonika (20. oktobra 1965). Ob tej priložnosti je papež članom komisije za prenovo zakonika dejal, da je pravo tista razsežnost v Cerkvi, ki izhaja iz njenega bistva samega, njegov cilj pa mora biti v bolj intenzivni skrbi za duše: »Salus animarum suprema lex«.<sup>11</sup> Za razliko od prejšnjih pravnih zbirk nova zakonodaja Cerkve ne predstavlja zgolj nekakšnega pravnega priročnika »ad communem et maxime studentium utilitatem«, pač pa gre za zakonodajo, ki naj bolje izrazi samo naravo Cerkve kot zakramenta in njeno odrešenjsko naravnost.

Komisija je morala torej imeti pred očmi dejstvo, da njeno delo ni v »aggiornamentu« obstoječe zakonodaje, pač pa da gre za pravo preoblikovanje zakonodaje Cerkve, ki mora upoštevati mišljenje današnjega časa, v katerem Cerkev živi in dela.

Nova zakonodaja je morala upoštevati tudi vse teološko-pravno bogastvo zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora in ga napraviti uporabnega v življenju Cerkve.<sup>12</sup> Pri tem je komisiji oteževalo delo tudi izrazito protipravno razpoloženje, ki je bilo v Cerkvi po zadnjem koncilu močno prisotno.<sup>13</sup>

Območna zakonodaja posameznih delnih Cerkva v spremenjeni pravni miselnosti, - ta temelji na načelu subsidiarnosti - ki je navdihovala delo pri oblikovanju novega zakonika, ima v okviru splošne zakonodaje Cerkve zelo pomembno mesto. To je bilo izraženo tudi na prvem zasedanju Škofovske sinode leta 1967, ki je potrdila izhodišča, ki jih mora upoštevati novi zakonik.

Ta izhodišča (*Principia quae CIC recognitionem dirigant*) je pripravila osrednja skupina svetovalcev pri komisiji za prenovo zakonika. Lahko bi jih povzeli takole:

1. Novi ZCP mora ohraniti pravni značaj starega zakonika. V kanonih morajo biti določene pravice in dolžnosti vseh in vsakega posameznika.

2. Treba je ohraniti razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem (*foro interno – foro externo*).

3. Pravne ustanove mora prevevati pastoralni duh.

4. Posebna pooblastila morajo biti vključena v zakonikov tekst.

5. Ves zakonik mora prevevati duh načela subsidiarnosti.
6. Obramba pravic posameznika mora biti jasno zagotovljena.
7. Zagotovljena mora biti apelacija za obrambo osebnih pravic.
8. Meje sodne oblasti morajo biti jasno postavljene.
9. Kazensko pravo Cerkve mora biti preoblikovano po pastoralnih kriterijih.

10. Treba je oblikovati novo sistematično zasnovo zakonika.<sup>14</sup>

Ugotoviti moramo, da je komisija za prenovo zakonika omenjena načela vestno upoštevala, kar je razvidno tudi iz zakonikovega besedila, ki je izid dela, upoštevajoč navedena izhodišča.

Kot je bilo omenjeno, je imel II. vatikanski koncil odločilno vlogo v spreminjanju miselnosti znotraj Cerkve, pri tem pa tudi pri oblikovanju nove cerkvene zakonodaje. Da gre v marsičem za popolnoma nova teološko-juridična spoznanja, je razvidno tudi iz dejstva – to bomo kasneje bolj natančno pokazali – da je bila v začetku skupina, ki se je na koncilu zavzemala za reforme, v manjšini. Vendar je okrepljena z voljo papeža Janeza XXIII. po »aggiornamentu« dala s svojim delom v marsičem izidu samega koncila odločilen prispevek.<sup>15</sup> Ena izmed tez omenjene skupine je bila tudi, da mora biti katoliška Cerkev urejena tako, da bo med centralno oblastjo in delnimi Cerkvami prava harmonija. Kot posledica omenjenega izhodišča je tudi dejstvo, da se po koncilu močno poudarja vloga delnih Cerkva, ki morajo imeti zadostno samostojnost za uresničevanje svojih nalog; po drugi strani pa se morajo truditi za pravo in trdno povezanost s Petrovim naslednikom, ki ima skrb za vse Cerkve. Izogniti se je treba tudi zgolj videzu shizmatičnosti.<sup>16</sup>

Omenjena koncilna razsežnost je vsebovana tudi v izhodiščnih načelih za prenovo zakonika, ki jih je izdelala posebna komisija svetovalcev znotraj komisije za revizijo zakonika in so jih potrdili škofje na prvem zasedanju škofovske sinode leta 1967. Načelo št. 5 namreč pravi: »Ves zakonik mora prevevati duh načela subsidiarnosti«.<sup>17</sup>

## 2. Načelo subsidiarnosti

Eno izmed načel, ki jih je izdelala škofovska sinoda iz leta 1967 za prenovo ZCP, je torej načelo subsidiarnosti. V vsej zakonodaji Cerkve naj bodo pravni nivoji med seboj dobro ločeni in v subsidiarnem medsebojnem odnosu. Na ta način je dobilo svojo ponovno ovrednotenje splošno pravo Cerkve, ki naj dà splošne pravne norme. Te naj bodo potem podrobneje izdelane v okviru območnega prava, ki mora dobro upoštevati krajevne in časovne značilnosti prostora, ki ga določena območna zakonodaja v okviru splošne zakonodaje urejuje. Na ta način morajo biti skrbno obdelani posamezni nivoji v pravni strukturi, ki imajo medsebojno subsidiarno sorazmerje. Subsidiarnost kot načelo zadnjega cerkvenega zbora ni bila samo nasvetovana, pač pa je postala pravilo, ki se ga je treba držati, in sicer tam, kjer je to posebej naročeno oziroma samo po sebi potrebno.

## Socialni nauk Cerkve kot izhodišče opredelitve načela subsidiarnosti

Načelo subsidiarnosti ima svoj izvor v socialnem nauku Cerkve. Med strokovnjaki je splošno razširjeno mnenje, da se to načelo v polnosti ni

ujavljalo pred letom 1931, ko je izšla enciklika papeža Pija XI. »Quadragesimo anno«.<sup>18</sup> Načelo subsidiarnosti so pozneje v življenju Cerkve potrdili tudi papeži Pij XII., Janez XXIII., Pavel VI. in Janez Pavel II.<sup>19</sup> Subsidiarnost je predstavljena kot del naravnega prava, ki oblikuje socialni red po določilih socialnega nauka Cerkve.<sup>20</sup>

Kar nas pri tem preseneča, je dejstvo, da se je to naravnopravno načelo tako pozno uveljavilo. Zakaj ni bilo čutiti potrebe, da bi se tako pomembna razsežnost pozitivno opredelila že prej? Na to vprašanje moremo zadovoljivo odgovoriti, če privzamemo predpostavko, da se je načelo subsidiarnosti uveljavilo kot reakcija na nekatere tokove v sodobnem svetu in da samo po sebi v tradicionalni družbi ni bilo sporno. Pomen, razsežnosti in meje tega načela bomo poskušali pokazati, izhajajoč prav iz te trditve.

Načelo subsidiarnosti, kakor je formulirano v encikliki »Quadragesimo anno«,<sup>21</sup> vsebuje tri osnovna izhodišča:

1. Človeška oseba je »quid pro quo« vse dejavnosti družbe. Nobena človeška družba torej ne more mimo tega, kar izhaja iz dejavnosti posameznika.<sup>22</sup>

2. Nižjim družbenim skupinam mora biti omogočeno – tudi s sredstvi, ki so jim dana na voljo – da uresničijo tiste cilje, ki so jih sposobne uresničiti. Višje družbene skupine so se dolžne omejiti na tista področja, ki presegajo sposobnosti nižjih družbenih skupin.<sup>23</sup>

3. Družbene skupine, posebej tiste, ki imajo širše področje delovanja, kot npr. država, morajo upoštevati hierarhični red različnih oblik družbenih skupin in morajo pomagati nižjim družbenim skupinam, da uresničijo tisto, kar so sposobne uresničiti.<sup>24</sup>

Predvsem naj poudarimo potrebnost hierarhičnega reda med posameznimi družbenimi skupinami, o katerem govori okrožnica. Hkrati pa govori tudi o pravicah posameznika v odnosu do teh družbenih skupin. Menimo, da ima Isensee prav, ko trdi, da je načelo subsidiarnosti, kot ga je oblikoval papež Pij XI., »rezultat sinteze razmišljanja v kategorijah organskega reda (ki je dediščina sholastike) in teorij o liberalni državi (ki pomeni prilagoditev modernim miselnim tokovom)«.<sup>25</sup>

Ta dva tokova sicer nista našla nikdar prave usklajenosti. To izhaja tudi iz dejstva, da je II. vatikanski koncil opustil (oziroma jo vsaj ne omenja) neosholastično teorijo o naravnem pravu na področju subsidiarnosti in jo je zato nadomestil z naukom o človekovih pravicah. Neosholastične teorije so se razvile vzporedno z nastankom liberalnih socialnih teorij konservativizma in socializma v 19. stoletju. To stoletje je bilo namreč obdobje velikih ideologij. Če nastajanje teh teorij presojamo s sodobnega stališča, moremo reči, da so plod želje po popolni in trdni socialni situaciji in globokih spremembah v družbi. Socialni nauk Cerkve, ki se je razvijal od Leona XIII. do Pija XI., je sintetičen odgovor na takšne poizkuse, odgovor, ki ga je prihodnost tudi potrdila.

Tega uspeha socialnega nauka Cerkve pa nikakor ne moremo pripisati načelu subsidiarnosti. To načelo se je z zgodovinskega stališča namreč bolj obneslo v kritiki tedaj oblikujočih se individualističnih in kolektivističnih ideologij kot pa v aplikativnosti na posamezne konkretne primere.

Vzrok za učinkovitost načela je treba iskati v zgodovinskem trenutku. Zanimivo bi bilo raziskati, ali je bilo načelo tudi konkretno uporabno, npr. v konfliktih, ki so nastali med državo in različnimi privatnimi združenji, med

različnimi ravnmi političnega življenja in morda med različnimi pristojnostmi znotraj Cerkve, npr. v odnosu med rimsko kurijo in škofovskimi konferencami ali med temi in posameznimi škofijami.<sup>26</sup> To bi preseгло okvire te razprave, zato se temu problemu ne bomo globje posvečali.

### 3. Odnos med splošno in območno zakonodajo v kanonskoprnem področju

#### a) *Pojem delne Cerkve v novem ZCP*

Namen našega razprave je pokazati pomen območne zakonodaje za življenje posameznih delov božjega ljudstva, ki uresničujejo svojo poklicnost na določenem ozemlju. Če hočejo v polnosti uresničiti svoj krščanski poklic in zaživeti polnost krščanskega življenja, morajo splošne zakone Cerkve z območno zakonodajo tako konkretizirati, da bodo ti dovolj prilagojeni potrebam dela božjega ljudstva na tem ozemlju, ki ga opredeljuje kulturno in zgodovinsko okolje, v katerega se vesoljna Cerkev vključuje skozi življenje delne Cerkve.

Vesoljna Cerkev se torej uresničuje, gradi, utelesi in konkretno izrazi v delnih Cerkvah, ki so ustanovljene na določenem ozemlju, oziroma sredi konkretnega dela božjega ljudstva, ki je znotraj določenega ozemlja ali kulturnega okolja.<sup>27</sup>

Da bi mogle delne Cerkve zares učinkovito predstavljati vesoljno Cerkev na kraju, kjer živijo, morejo in morajo uporabljati vsa potrebna sredstva za dosego tega cilja. Na ta način bodo delne Cerkve pripravljene prenesti evangeljsko oznanilo najprej vernikom, ki so vanje že vključeni, potem pa tudi vsem tistim, ki evangelija še ne poznajo.

Preden bodo te Cerkve »dovolj oskrbljene z lastnimi močmi in zrelostjo, lastno hierarhijo, povezano z vernim ljudstvom, pa tudi z dovolj sredstvi, kakršna ustrezajo njihovim posebnostim in polnemu razvoju krščanskega življenja«,<sup>28</sup> morajo preiti določeno zakonito pot razvoja.

Prva faza v formaciji določene delne Cerkve je misijonska dejavnost, to je evangelizacija in vsaditev Cerkve v ljudstva in skupine, kamor do sedaj še ni bila vsajena.<sup>29</sup> Seme božje besede se mora vsejati v določen narod. To se potem sredi naroda razvija in zraste s pomočjo božje milosti v drevo vere, ki živi sredi božjega ljudstva, združenega v posamezno delno Cerkev. Tako vsejano evangeljsko oznanilo daje sadove, ki so v skladu z okoliščinami, v katerih živi posamezna delna Cerkev. Tu mislimo na duhovne, kulturne, krajevne, klimatske, ambientalne in druge okoliščine, ki opredeljujejo kulturo naroda, v katerega se Cerkev ukorenini. Pri svojem delu mora misijonska dejavnost v Cerkvi te zunanje pogoje, v katerih živijo narodi in ljudstva, katerim prinaša evangelij, nujno upoštevati. Ne bi bilo prav, če bi prenašali v nova okolja, ki so kulturno in duhovno popolnoma različna od našega, že oblikovane modele, ki sami po sebi niso bistvo krščanstva. Treba je vreči seme in pustiti, da se inkulturira v določeno okolje in zraste na kraju primeren način, seveda ob ohranjanju vrednot in tudi ustanov, brez katerih Kristusove Cerkve ne moremo misliti.

Posledica takšne inkulturacije je, da bo evangeljsko oznanilo prečistilo kulturno in duhovno okolje, v katerega bo vrženo kot seme. Evangeljsko oznanilo seveda ne more biti kakorkoli prizadeto ali okrnjeno na račun procesa

inkulturacije sredi novih okolij. Misijonska dejavnost mora biti podobna procesu božje inkarnacije v Kristusu.<sup>30</sup>

Krščanske skupnosti, ki morajo rasti v veri obdarjene z bogastvom, ki izhaja iz kulture lastnega naroda,<sup>31</sup> se imenujejo »nove Cerkve« od trenutka, ko posedujejo določeno organsko cerkveno strukturo, čeprav še ne tudi vseh tistih prvin delne Cerkve, ki so same po sebi potrebne za polnost krščanskega življenja določene delne Cerkve in bi izhajale iz lastnih izvirov takšne Cerkve. Zato je potrebna še nadaljnja pomoč vesoljne Cerkve.<sup>32</sup>

V tem vmesnem obdobju, ki teži k polnosti lastne organizacijske formacije, ki naj ima krajevnega škofa, pastirja svoje Cerkve, za takšno Cerkev odgovarja v moči svoje službe sam rimski papež, ki je pastir vseh vernikov in ima vrhovno oblast nad vsemi Cerkvami.<sup>33</sup>

Praktično seveda ni mogoče, da bi papež sam vodil posamezne delne Cerkve, ki še nimajo popolne hierarhije, zato takšne »nove Cerkve« zaupa najprej določenemu apostolskemu prefektu in pozneje, ko cerkvena struktura kaže že bolj razvito obliko, apostolskemu vikarju.<sup>34</sup> Imenujejo se »apostolski«, ker svojo službo opravljajo kot papeževi vikarji. Njihova oblast je sicer redna, ker je pridružena službi sami, vendar namestniška (vicaria) - za razliko od tiste, ki pripada krajevnim škofom, ki so v svojih škofijah lastni pastirji in te vodijo kot Kristusovi namestniki in ne kot papeževi upravitelji.

Takšno stanje traja, dokler se nove Cerkve organizacijsko toliko ne uredijo, da je tam mogoče vzpostaviti redno hierarhijo, s tem pa »nove Cerkve« postanejo delne Cerkve, v katerih se kaže ena in edina vesoljna katoliška Cerkev.<sup>35</sup> To se zgodi, »ko v določeni človeški skupnosti (takšna nova Cerkev) doseže del svojega namena, ko se je namreč občestvo vernikov že zakoreninilo v družbenem življenju in je do neke mere prilagojeno krajevni kulturi ter mu je lastna neka stalnost in trdnost. To pomeni, da že ima nekaj domačih duhovnikov, redovnikov in laikov, čeprav še ne dovolj, in tiste službe ter ustanove, ki so potrebne za življenje in širjenje božjega ljudstva pod vodstvom lastnega škofa.«<sup>36</sup>

Kan. 368 na nov način opredeli delne Cerkve in tudi, katere vrste delnih Cerkva poznamo.<sup>37</sup>

Kanon je izrednega pomena, ker takoj poudari položaj delnih Cerkva, ki predstavljajo vsakdanje življenje vesoljne Kristusove Cerkve.

*In quibus et ex quibus:* vesoljna Cerkev se uresničuje v posamezni lokalni Cerkvi. Lokalne Cerkve namreč predstavljajo uresničitev vesoljne Cerkve v določenem delu božjega ljudstva. Delne Cerkve so zato podoba, miniatura vesoljne Cerkve. Ne more obstajati drugačna vesoljna Cerkev kot je ta, ki se uresničuje v posameznih lokalnih Cerkvah.

*Una et unica:* formula odlično rešuje skrb, ki se je pojavila na koncilu in tudi pozneje pri sestavljanju zakonika, da bi se namreč ne razbilo edinosti vesoljne Cerkve kljub njeni različnosti v posameznih pokrajinah. V teh resnično je in deluje ena vesoljna, katoliška in apostolska Cerkev.<sup>38</sup>

*Nisi aliud constet:* ima lahko dva pomena:

a) lahko obstoje druge delne Cerkve, ki se tu ne omenjajo: *osebna prelatora* (»solummodo in iure et ex parte equiparantur«),<sup>39</sup> *samostojen misijon* (sui iuris),<sup>40</sup> *vojaški vikariat*.<sup>41</sup>

b) Na drugi strani je možno, da katera od teh Cerkva ne more biti podobna škofiji, ker npr. njen lasten pastir ni škof.

*Assimilantur*: podobnost lahko obstaja glede na dvojni kriterij: pozitivni ali negativni. Glede na nekatere elemente se te oblike organiziranja delne Cerkve modelu škofije približujejo, v drugih pa od njega oddaljujejo.

Katere so te podobne oblike, pove samo zakonsko besedilo. V tekstu se ne omenja katoliška Cerkev kot celota, prav tako ne latinska Cerkev (*ratione ritus*), ki se razlikuje od vzhodnih Cerkev in prav tako ne posamezne vzhodne Cerkve.<sup>42</sup>

Kan. 369 teološko-pravno opredeli model krajevne Cerkve, ki je škofija.<sup>43</sup>

Norma je logična posledica formule »sunt imprimis«, kan. 368. Kanon sumarično poda pojmovno opredelitev delne Cerkve, ki je v tem primeru škofija. Izraz »existit« postane v našem kanonu »inest et operatur« bolj realen in konkreten. Definicija škofije kot delne Cerkve bo služila pri opredeljevanju drugih oblik, v katerih more živeti določena delna Cerkev.

Pravni elementi omenjene definicije so naslednji:

a) *Portio Populi Dei* predstavlja predvsem personalni vidik, skupnost vernikov; na drugi strani pa tudi teritorialni vidik.<sup>44</sup>

b) *Episcopus cum cooperatione Presbyterii* pomeni, da k škofiji poleg dela božjega ljudstva spada tudi škof in prezbiterij. Brez škofa in duhovnikov torej ne more biti delne Cerkve, ki je škofija. Del božjega ljudstva s svojimi duhovniki vendar brez škofa more predstavljati obliko delne Cerkve, ki je podobna škofiji. Duhovniki v škofiji so lahko svetni ali redovni. Škof nikakor ne more mimo svojih duhovnikov. Škofija je vedno zaupana škofu, vendar ne brez sodelovanja zbora duhovnikov.

c) *Ecclesiam particularem constituat*: glede na pojmovanje iz kanona 368. Ne moremo govoriti o škofiji, ki bi ne bila najprej delna Cerkev, ki je v razvoju postala škofija.

d) *Insit et operatur Ecclesia Catholica universalis*: v njej torej deluje in obstaja vesoljna Kristusova Cerkev. Zato je potrebno, da vesoljna avtoriteta Cerkve deluje prek in skozi delne Cerkve.<sup>45</sup>

Kot teološko obogatitev kanona bi mogli navesti naslednje:

a) Opredelitev škofa kot pastirja; tudi v bibličnem pomenu.

b) Škofova vodstvena funkcija je v tem, da zaupano mu čredo združuje; je vidno znamenje edinosti v škofiji.

c) S pomočjo in v poslušnosti Svetemu Duhu, ki je počelo edinosti v Cerkvi.

d) Škof uresničuje svoje poslanstvo v škofiji s pomočjo evangelija in evharistije. »Beseda« in »Kruh« gradita Cerkev. Besedo lahko razlagamo (razodetje), vernikom predložimo v verovanje (učenje), ukažemo (pravo). Sledi zakramentalno življenje v evharistiji, ki je temelj in vir edinosti ter hrana za osebno duhovno življenje in duhovno življenje skupnosti.

e) Temeljne razsežnosti vere Cerkve.

b) *Pomen območnih zakonov v novi kanonskopravni mentaliteti ter položaj škofovskih konferenc v odnosu do pristojnosti krajevnih škofov na zakonodajnem področju.*

Odnos med zakonikom in območnim pravom kaže na najbolj široko razmerje, ki je vzpostavljeno med območno zakonodajo in splošnim pravom latinske Cerkve.<sup>46</sup> Pri tem pa se na pravnem področju ustvarja pravo razmerje med vesoljno Cerkvijo in delnimi Cerkvami. Ta odnos med splošnim in območnim pravom, med vesoljno in delnimi Cerkvami pa nikakor ni lahko razumljiv. Kot pravi H. de Lubac, delnih Cerkev ne smemo razumeti kot sekcij

bolj širokega administrativnega telesa, kot delov, ki se povezujejo z drugimi, da tako tvorijo širšo institucijo, kot so to npr. na civilnem področju različne pokrajine, ki skupaj tvorijo državo. Zaradi tega so nekateri hoteli iz cerkvenega besednjaka odpraviti besedo »škofija«, ker jih preveč spominja na starorimsko civilno upravo, kjer so bile posamezne dieceze del administrativne uprave celotnega imperija.<sup>47</sup> Trditi moremo prav nasprotno, pravi De Lubac. Krajevna Cerkev živi in deluje na določenem območju in je ne moremo opredeliti kot geografski oziroma družbeni pojav, pač pa le kot »skrivnost vere«. <sup>48</sup> Njen odnos do vesoljne Cerkve lahko opredelimo le s pojmom »katolištva«. Ta pojem nas usmerja k pojmovanju Cerkve kot organske celote, ki ni razpršena in znotraj sebe diferencirana celota; Cerkev je marveč usmerjena k svojemu centru, ki je temelj njene edinosti.<sup>49</sup>

Ker dosegamo edinstvo božjega ljudstva znotraj Cerkve tudi po pravni poti, se more zakonodaja vesoljne Cerkve, ki izhaja iz njene univerzalnosti – ta predstavlja temeljni skelet celotne Cerkve – odpirati območnim pravnim uredbam in njenim različnim pravnim virom. Vendar območnih zakonodaj ne smemo razumeti na ta način, kakor da bi posamezne delne Cerkve po tej poti več ne izražale ene in edine Kristusove Cerkve, kar bi se moglo zgoditi, če bi se posamezne delne Cerkve začele zapirati zgolj v svoje nacionalne okvire. Večkrat so mnogi zagovarjali predvsem narodno usmeritev posamezne delne Cerkve na škodo edinosti celotne Kristusove Cerkve. Takšna opredelitev pa nasprotuje že prej omenjeni živi povezavi med delno in vesoljno Cerkvijo. Verniki se morajo čutiti del enega samega božjega ljudstva, ne glede na to, kateri delni Cerkev pripadajo in kako je tudi na pravnem področju z območno zakonodajo urejeno njihovo konkretno versko življenje. Prav območna zakonodaja, ki aktualizira v določenem prostoru in času eno samo Kristusovo Cerkev, mora vernike povezati z vesoljno Cerkvijo.

Kot smo dejali zgoraj, je to velika in težka, na drugi strani pa zelo občutljiva naloga, ki je zaupana tako zakonodajalcu vesoljne Cerkve kot tudi zakonodajalcem delnih Cerkva. Na ta izziv bo moč dobro odgovoriti samo s pravilno aplikacijo načela subsidiarnosti, ki ga je natančneje opredelil II. vatikanski koncil in kateremu smo se v tem našem delu tudi sami že posvetili. V tej zvezi naj na tem mestu omenimo le še besede papeža Pija XII.: »To, kar morejo storiti posamezniki, naj si ne prilašča skupnosti; takšno načelo prav tako velja za manjše skupnosti v odnosu do večjih skupnosti. Vsaka socialna dejavnost je po svoji naravi subsidiarna. Ta dejavnost mora biti namreč v prid vsem članom in skupinam določene socialne ravni; mora jih podpirati in ne uničevati. Kar velja za različne socialne skupine, velja tudi za življenje Cerkve ne oziraje se na njeno hierarhično strukturiranost«. <sup>50</sup>

Če bo kanonsko pravo upoštevalo načelo subsidiarnosti, bo ne samo podpiralo harmoničen razvoj delnih Cerkva, pač pa bo tudi utrjevalo edinstvo vesoljne Cerkve. S tem, ko je centralna oblast v Cerkvii osvobodjena najrazličnejših opravil, ki jih morejo s pridom in uspešno uresničiti nosilci hierarhične oblasti v delnih Cerkvah, se more ta posvetiti predvsem tistim opravilom, ki predstavljajo nenadomestljivo služenje vesoljni Cerkvii in njeni edinosti. V tem smislu poudarja koncil: »Ko je ta cerkveni zbor vse to dobro preudaril, obnavlja to, kar so izjavili prejšnji koncili in rimski papeži: da je namreč za obnovitev in ohranitev občestva in edinosti potrebno 'ne nalagati nobenega bremena več kakor potrebne reči' (Apd 15, 28)«. <sup>51</sup>



Aplikacija načela subsidiarnosti omogoča tudi centralni oblasti, da posreduje v delnih Cerkvah takrat, ko je to potrebno in kolikor je potrebno. Rimski papež in škofovski zbor, ki mora biti vedno v povezavi s svojo glavo, to je rimskim papežem, imata v Cerkvi vrhovno oblast,<sup>52</sup> ki je tudi neposredna. Zato moreta posredovati v vsakem primeru in v vsaki zadevi posameznih vernikov kakor tudi posameznih delnih Cerkva. Takšen intervent pa je v smislu načela subsidiarnosti mogoče dopustno uresničiti le takrat, kadar določeno vprašanje ne more biti uspešno rešeno na nižjem nivoju in kadar je neprimerno, da bi se določeno vprašanje reševalo znotraj in zgolj v lokalni Cerkvi sami.<sup>53</sup> Prav tako niso brez pomena viri, ki oblikujejo zakonodajo vesoljne Cerkve pri oblikovanju območne zakonodaje določene delne Cerkve.

Načelo subsidiarnosti dalje zahteva, da je splošna zakonodaja zares vir potrebne ureditve, ki jo morajo upoštevati vse delne Cerkve, na drugi strani pa pušča dovolj prostora območnim zakonodajam delnih Cerkva, da na svojem območju iz te izvedejo lastno zakonodajo, ki upošteva geografsko in časovno pogojenost določene delne Cerkve. Pri tem ima pomembno vlogo krajevna Cerkev, ki je škofija in v kateri ima krajevni škof tudi zakonodajno oblast.<sup>54</sup>

Na ta način se tudi zaklad pravnih virov vesoljne Cerkve povečuje in bogati celotno božje ljudstvo. Še posebej moramo omeniti tradicionalne pravne vire, ki izhajajo iz zakonodaje plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborov.<sup>55</sup> Tem v okviru, ki ga določa kanonskoppravna zakonodaja,<sup>56</sup> pripada široko področje zakonodajne dejavnosti, ki urejuje smernice za pastoralno dejavnost, utrditev discipline v življenju božjega ljudstva in rast v veri. Tako se oblikuje zbir pravnih norm »praeter et iuxta codicem«, ki ima nadvse velik pomen. Čeprav obhajanje teh koncilov ni več tako pogosto, kot v preteklosti, pa iz njihove dejavnosti izhajajo številne rešitve, ki niso pomembne zgolj za reševanje krajevnih vprašanj, pač pa imajo svojo težo tudi v medškofijskem merilu in na področju vesoljne Cerkve. Vpliv tovrstnih določb je bil še posebej velik v času nastajanja zakonika iz leta 1917.<sup>57</sup>

Zlasti po II. vatikanskem koncilu je zelo pomembna tista zakonodaja, ki je posledica normative dejavnosti škofovskih konferenc. Škofovske konference so veliko prispevale k decentralizaciji v Cerkvi, kakor jo je umeval II. vatikanski koncil. Zelo občutljivo področje posredništva, ki ga opravlja škofovska konferenca med vesoljno in delnimi Cerkvami – to še posebej velja za zakonodajno dejavnost – more v določenih primerih postati nekako konkurentno na eni strani v razmerju do vesoljne oblasti znotraj Cerkve, na drugi strani pa z oblastjo, ki jo imajo škofje v svojih škofijah.

Z ozirom na polemike zadnjega časa lahko trdimo, da je še posebej izpostavljeno vprašanje, kakšen je pravzaprav odnos med škofovskimi konferencami in krajevnim škofom. Ta odnos prav gotovo predstavlja posebno resen problem znotraj Cerkve tako na ekleziološkem kot tudi na pravnem področju. S to problematiko so se ukvarjali tudi škofje na izrednem zasedanju Škofovske sinode leta 1985 in izjavili naslednje: »V svojem načinu delovanja, se morajo škofovske konference zavedati svoje odgovornosti za dobro Cerkve in njene edinosti, prav tako pa tudi neodtujljive odgovornosti krajevnih škofov v odnosu do vesoljne in lastne krajevne Cerkve.«<sup>58</sup>

Čeprav so šele v začetku tega stoletja natančneje izoblikovali pojem škofovske konference posamezne narodne Cerkve in so jo pojmovali predvsem kot pastoralno pomoč pri dejavnosti posameznih krajevnih škofov,<sup>59</sup> so v

posameznih deželah že v 19. stoletju delovale škofovske konference v pravem pomenu besede.<sup>60</sup> V času priprave zakonika iz leta 1983 se je pojavil predvsem omenjeni problem — odnos med škofovsko konferenco in krajevnim škofom.

Takšno skrb je bilo mogoče slišati že med zasedanjem II. vatikanskega koncila.<sup>61</sup> Odlok o pastirski službi škofov zato ne priznava splošne pristojnosti škofovskih konferenc, kakor gre območnim cerkvenim zborom, pač pa samo omejene pristojnosti v posameznih, točno določenih primerih.<sup>62</sup> V letih 1972–1977 so bile med pripravo novega zakonika umaknjene nekatere pristojnosti, ki so bile do tedaj predvidene za delo škofovskih konferenc.<sup>63</sup> Pri tem gre predvsem za krčenje pristojnosti na področju nadzora posameznih delnih Cerkva,<sup>64</sup> vmešavanja v samostojnost le-teh in pristojnosti krajevnih škofov.<sup>65</sup>

Od tedaj naprej se je vedno bolj poudarjalo, da je škofova oblast v škofiji »de iure divino« in ne samo cerkvenopravna izvora.<sup>66</sup> Podobno je bilo poudarjeno tudi na izrednem zasedanju škofovske sinode leta 1985, kjer je bilo rečeno, da je opaziti širjenje pristojnosti škofovskih konferenc, s čimer se škofje niso strinjali,<sup>67</sup> prav tako pa tudi poudarki s strani posameznih škofov, ki so se sklicevali na božjepравnost pristojnosti, ki jih kot krajevni škofje imajo v svojih delnih Cerkvah in so zato prepričani, da svojih pristojnosti ne morejo prenašati na druge organizme, v našem primeru na škofovsko konferenco.<sup>68</sup>

Problem se zaostrojuje tudi zato, ker novi zakonik ni najbolje rešil izvora zakonodajne oblasti, predvsem kako naj krajevni škof v polnosti uresničuje zakonodajno oblast<sup>69</sup> ob prisotnosti škofovske konference, ki je v marsičem pooblaščen, da za svoje območje daje za vse škofove obvezujoče odloke.

Da bi zmanjšali nastale težave, omejuje zakonik pristojnosti škofovskih konferenc le na tista področja, ki jih pravo striktno opredeli in pravi, da »more škofovska konferenca izdati odloke le v primerih, za katere to predpisuje splošno pravo ali je to določilo posebno naročilo Apostolskega sedeža ali iz lastnega nagiba ali na prošnjo same konference.«<sup>70</sup> Zakonik prav tako naroča, da »v primerih, za katere ne splošno pravo ne posebno naročilo apostolskega sedeža ni podelilo škofovski konferenci (omenjene) oblasti... ostane pravica posameznega krajevnega škofa neokrnjena in konferenca ali njen predsednik v imenu vseh škofov ne more ukrepati, razen če so vsi in posamezni škofje dali privolitev.«<sup>71</sup>

Da bi ne prihajalo do položajev, v katerih bi škofje ne mogli sprejeti posameznih določb škofovske konference za svoje škofije, prav tako pa tudi ne mogel sprejeti Apostolski sedež je določeno: »Da so odloki... na plenarnem zasedanju veljavno sprejeti, morajo dobiti vsaj dve tretjini glasov predstojnikov, ki so člani konference in imajo odločujoč glas, obvezujočo moč pa dobijo le, ko jih pregleda apostolski sedež in so zakonito razglašeni«. Na ta način si odloki tudi pridobijo potrebno polnost iz zakonodajne oblasti. Če je nimajo iz zakonodajne oblasti škofovske konference, jo pridobijo iz moči vrhovne zakonodajne oblasti apostolskega sedeža, ki odloke potrdi.<sup>72</sup>

Težave, ki so se v kanonskoprnem področju pojavile s striktno uvedbo škofovskih konferenc, pa nikakor ne smejo biti razlog za to, da bi škofovske konference podcenjevali in omalovaževali njihov pomen, ki ga imajo tudi na zakonodajnem področju, saj je mnogo področij, ki naj jih urejuje območno pravo, prepuščenih odločitvam posameznih škofovskih konferenc. Kakor imajo

te velik vpliv navznoter v svojem lastnem področju, pa ima njihova zakonodajna dejavnost velik vpliv tudi v življenju vesoljne Cerkve.

Ugotoviti pa seveda moramo, da v luči zakonika iz leta 1983 objektivna moč škofovskih konferenc ni tako velika, kot je bila načrtovana na samem koncilu in neposredno po njem. Kot smo pokazali, se danes še posebej na zakonodajnem področju — zaradi nedorečenosti pri določbah glede nosilcev zakonodajne oblasti — škofovske konference srečujejo s problemi, ki jih je treba čimprej rešiti, če nočemo, da bo ta institucija postala nekako izvotlena. Pri tem opozorimo na tisto, kar je zapisal J. Beyer: »Priznati moramo, da danes škofovske konference velikokrat ne naletijo na pozitiven odziv s strani krajevnih škofov, ki večkrat slabo sprejemajo preveč splošne odloke in nasvete škofovske konference, kateri pripadajo, ker so ti slabo prilagojeni potrebam njihovih delnih Cerkva. Še manj morejo sprejeti nujno centralistično obarvane posege različnih uradov rimske kurije. Prav tako mnogi tudi slabo sprejemajo posege posebnih specializiranih komisij, ki se ukvarjajo s problemi pastorale, pa čeprav so v njih predstavniki episkopata različnih dežel. Ni skrivnost, da je med škofi prisoten vedno večji odpor do takšnih posegov, prav tako pa tudi do posegov škofovskih konferenc, posebej na področju različnih oblik specializirane pastorale.«<sup>74</sup>

Pravo središče decentralizacije in oblikovanja območne zakonodaje more torej biti le krajevni škof in tisti nosilci hierarhične oblasti, ki so s tem izenačeni.<sup>75</sup>

V spremenjenem položaju, v katerem se nahajajo delne Cerkve, je torej za področje zakonodaje še posebej pomembna dejavnost krajevnega škofa,<sup>76</sup> ki jo mora izvajati, kar je posebej poudarjeno, osebno<sup>77</sup> in v mejah, ki jih opredeljuje splošno pravo, pa tudi območno pravo po določilih, ki so jih izdelale škofovske konference.

Območno pravo, ki ga oblikujejo krajevni škofje, ima velik pomen v življenju dela božjega ljudstva, ki pripada določeni škofiji.<sup>78</sup> Različne pravne tehnike, ki ustrezajo različnim problemom, ki jih morajo reševati območni zakoni, čeprav te niso vedno usklajene s tistimi, ki jih uporablja splošna zakonodaja, tej vsekakor odpirajo nove poti, ki so potrebne, da tudi vesoljna Cerkev na pravnem področju lažje odgovori na izzive sodobnega časa. Prav tako velja, da tudi v območni zakonodaji, čeprav samo fragmentarno živi in deluje božji zakon, ki oživilja pravno razsežnost vesoljne Cerkve.

Pri tem je zaradi namena, ki ga ima naša razprava, potrebno omeniti tudi velik pomen, ki ga imajo v zakonodajni dejavnosti delnih Cerkva škofijske sinode. Tu je in ostaja edini zakonodajalec krajevni škof.<sup>79</sup>

Zakonik iz leta 1983 je značilen po tem, da vsebuje manjše število kanonov kot zakonik iz leta 1917. Temu je botrovala želja zakonodajalca, da bi bila določena področja natančneje urejena z območno zakonodajo posameznih delnih Cerkva. Zakonik je dolžan na pravnem področju promovirati zavest, ki jo ima Cerkev sama o sebi. V tem primeru gre torej predvsem za učenje II. vatikanskega koncila in papežev v pokoncilskem času, ki se trudijo, da bi Cerkev dobro odgovorila na izzive 20. stoletja, v katerem živi in deluje.

II. vatikanski koncil se je močno trudil tudi za pluralizem znotraj vesoljne Cerkve, ki naj se uveljavi predvsem v večji izraznosti posameznih delnih Cerkva. To pa pomeni, da je bil na novo odkrit pomen območnih zakonodaj in tistih pravnih virov, ki te pogojujejo. Območna zakonodaja pa more biti v določenem

primeru splošni zakonodaji konkurenčna; ta jo zato potrди, da ne pride do razhajanja med splošnimi in posebnimi zakoni, lahko pa se območna zakonodaja v splošno le vključuje. Gotovo območna zakonodaja tvori bogato pravno zakladnico za vesoljno Cerkev, predvsem če pomaga oblikovati splošno zakonodajo.

Nepogrešljivost območne zakonodaje lahko opravičimo tudi z dejstvom, da se v tej kaže različnost, ki jo v življenje Cerkve prinaša drugačnost kultur in konkretnih razmer, v katerih žive delne Cerkve, ki tvorijo vesoljno Cerkev, s tem pa tudi tisto edinstvo, ki jo izraža splošno pravo Cerkve, v katerem se zrcali božje pravo. Območno pravo torej predstavlja določeni »specificum« na pravnem področju in tudi na področju ustvarjanja edinstvo vesoljne Cerkve. Kakor delne in tudi lokalne Cerkve predstavljajo utelešenje vesoljne Cerkve na določenem področju, prav tako predstavlja na pravnem področju območno pravo realizacijo in utelešenje splošne zakonodaje na tem istem področju.

Uresničenje območne zakonodaje, ki predstavlja utelešnje pravne specifičnosti določene delne Cerkve, nam daje tisto, po čemer je treba vedno hrepeneti znotraj vesoljne Cerkve, namreč »različnost v edinstvi«.<sup>80</sup>

Kakor smo pokazali gre prav na pravnem področju za poseben odnos med vesoljno in delnimi Cerkvami. Mnogokje območno pravo še ni izdelano in predstavlja resen izziv in nalogo za posamezne krajevne Cerkve. Pri tem delu mora biti v pomoč splošno pravo, ki pomaga umevati duha tiste cerkvene zakonodaje, ki ima svoj temelj v božjem pravu in ki mora biti zato prisotna v vsaki območni zakonodaji kljub različnostim, ki jih pogojujejo specifičnosti življenja posamezne delne Cerkve. Na drugi strani pa mora biti splošno pravo odprto za različnosti posameznih območij, v katerih se na svojstven način uteleša ena Kristusova Cerkev. Tako postaja ZCP, ki mora vsebovati tisto, kar je zares nujno potrebno za življenje vesoljne Cerkve na pravnem področju, tisti center, okrog katerega se bodo oblikovale posamezne območne zakonodaje, ki pa morajo biti same v sebi sposobne izpričati duha edinstvi v eni sami Kristusovi Cerkvi.

#### 4. O cerkvenih zakonih na splošno<sup>81</sup>

##### a) *Pojem cerkvenega zakona*

Ko hočemo opredeliti pojem zakona v kanonskoprnem področju, je treba reči, da smo z definicijo v rahli zadregi. Sploh velja načelo, da so definicije na področju kanonskega prava »nevarne«, zato je varneje, če le razložimo pojem ali pojmovanje cerkvenih zakonov.

Z izrazom »cerkveni zakon« pojmuje »razumen red«, ki je enak za vse in ima neko stalnost in obveznost, naložen cerkveni skupnosti, ki ga je sposobna sprejeti in sicer s strani tistih, ki imajo dolžnost in oblast skrbeti za red v duhovno korist te skupnosti.

Po sv. Tomažu je zakon razumna uredba v blagor skupnosti, naložena s strani tistih, ki imajo skrb za določeno skupnost: »Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata«.<sup>82</sup>

Pojem zakona vsebuje kriterij obnašanja, ki temelji na razumu, ki je »regula aut mensura humanorum actuum«, daje osnovo razumnosti vsakršni pravni uredbi.

Če naj torej zakon ima moč prisile nad določeno skupnostjo, da ta deluje oziroma ne deluje na določen način (*secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*), potem je nujno, da voljo zakonodajalca vzpodbuja razum, v kolikor je merilo človekovih dejanj.<sup>83</sup>

Zakon je »pravi zakon«, če je legitimen v svojem nastanku: a) legitimen v zakonodajalcu, b) legitimen v vsebini, c) legitimen v tistih, na katere je naslovljen. Če zakon ni takšen, ni zakon.

Treba je dobro razlikovati med cerkvenimi zakoni na eni in »odločbami« (*decreta singularia*)<sup>84</sup> in »navodili« (*instructiones*)<sup>85</sup> na drugi strani.

Med zakoni in odločbami je moč razlikovati le, če v določenem pravnem redu, kar je tudi Cerkev, natančno apliciramo Montesquieujevo delitev vodstvene oblasti na zakonodajno, izvršno in sodno.<sup>86</sup>

Zakoni so vedno posledica delovanja zakonodajne vodstvene oblasti, medtem ko je odločba ambivalentni izraz izvršne in sodne vodstvene oblasti.

Odloki so prav tako kot zakoni posledica delovanja zakonodajne oblasti in jih izvršna oblast ne more izdajati, če nima za to s strani zakonodajalca posebnega pooblastila.<sup>87</sup> Če so odloki izdani v skupno dobro in so naslovljeni na cerkveno skupnost, ki jih je sposobna sprejeti, je treba odloke pojmovati kot zakone.<sup>88</sup>

Da je treba tudi v Cerkvi dobro ločiti med zakonodajno, izvršno in sodno vodstveno oblastjo, je bilo poudarjeno tudi na zasedanju škofovske sinode leta 1967, ki je potrdila načelo: »Potestatis ecclesiasticae clare distinguantur diversae functiones, videlicet legislativa, administrativa et iudicialis, atque apte definiatur a quibusdam organis singulae functiones exerceantur.«<sup>89</sup>

Prav zaradi tega jasnega načela je komisija »Codicis Iuris Canonici Recognoscendo« v novem zakoniku posebej posvetila pozornost odlokom (*decreta generalia*) in odločbam.<sup>90</sup> Kot je razvidno iz sheme, navedene v opombi, je komisija zavzela stališče, da je treba jasno razlikovati med zakoni, odloki in odločbami, čeprav odločb ni bilo potem mogoče striktno aplicirati le v primeru izvrševanja izvršne in sodne oblasti.

V praksi se pojavljajo primeri, ko je vodstvena oblast dolžna reševati primere, ki niso predvideni v nobenem izmed obstoječih zakonov. V takšnem primeru govorimo o normativnih novostih, ki pa jih večkrat ne moremo imenovati zakone v pravem pomenu, bodisi zaradi neprimernosti na strani zakonodajalca ali objekta zakona, to je določene skupnosti, ki je sposobna zakon sprejeti. V omenjenih primerih govorimo o odlokih, ki so potem pridruženi zakonom z vsemi pravnimi posledicami. Takšne odloke morejo izdajati le cerkveni predstojniki, ki imajo zakonodajno oblast. Pri tem naj omenimo, da vsi predstojniki v Cerkvi niso deležni trojne vodstvene oblasti: zakonodajne, izvršne in sodne, čeprav nosijo ime »ordinarij«. Da je določen predstojnik ordinarij, mora imeti v svoji skupnosti vsaj izvršno oblast.<sup>91</sup>

Predstojniki, ki imajo samo izvršno ali sodno oblast, morejo izdajati le izvršne odloke,<sup>92</sup> razen če jim zakonodajalec ni posebej poveril pravice izdajati tudi odloke (*decreta generalia*), katere natančneje opredeljuje kan. 29.

Cerkvene zakone moramo prav tako dobro ločiti tudi od statutov in pravilnikov.<sup>93</sup>

#### *b) Delitev cerkvenih zakonov*

Glede na naslovljence se cerkveni zakoni delijo na splošne in območne (*ius universale – ius particulare*).

Razen v posebnih primerih vežejo splošni zakoni naslovljence ne glede na to, kje bivajo. Območni zakoni pa vežejo naslovljence, v kolikor pripadajo določenemu ozemlju (npr. škofiji), določeni kategoriji oseb (npr. redovniki).

V področju območnih zakonov ločimo krajevne in osebne zakone. Obveznost krajevnih območnih zakonov je vezana na določeno ozemlje (npr. škofijo), območni osebni zakoni pa vežejo določeno kategorijo oseb (npr. redovnike).

Območni osebni zakoni »haerent ossibus«: osebo vežejo kjerkoli se oseba nahaja.

Glede na vsebino se zakoni ločijo na generalne in posebne.

Predpostavljamo, da so območni zakoni vedno krajevni in ne osebni, če ni razvidno kaj drugega.<sup>94</sup>

### c) Zakonodajalci v Cerkvi (aktivni subjekti zakonov)

Vzrok postavljanja cerkvenih zakonov moremo iskati v določeni potrebi cerkvene skupnosti ali v veliki uporabnosti, ki jih takšni zakoni za to skupnost predstavljajo. Aktivni subjekt zakona je tisti, ki ima odgovornost za skupno dobro določene skupnosti.

Vsak cerkveni zakon vsebuje tudi odsev božje volje za življenje določene skupnosti (božje, naravno in pozitivno pravo).

Bližnji izvor cerkvenega zakona obstoji v cerkveni vodstveni oblasti (potestas regiminis), ki jo je Gospod zaupal apostolom in njihovim naslednikom. Ti so v Cerkvi zakonodajalci.

1. Splošne in območne zakone lahko v Cerkvi izdajata rimski papež in vesoljni cerkveni zbor.<sup>95</sup>

2. Območne zakone v Cerkvi izdajajo območni cerkveni zbori (plenarni in pokrajinski),<sup>96</sup> krajevni škofje in tisti, ki so z njimi izenačeni (apostolski vikarji in apostolski prefekti,<sup>97</sup> ozemeljski prelati in ozemeljski opati,<sup>98</sup> koadjutorji in apostolski administratorji<sup>99</sup>),<sup>100</sup> generalni kapitlji<sup>101</sup> kleriških papeškopravnih redovnih ustanov.<sup>102</sup> Pri tem naj opozorimo, da izhajajoč iz kan. 596, 2 v primerjavi s kan. 631, 1 pripada v kleriških papeškopravnih redovnih ustanovah trojna vodstvena oblast (zakonodajna, izvršna in sodna) samo generalnim kapitljem, predstojniki (generalni in provincialni) pa imajo le izvršno in sodno oblast.

3. Škofovska sinoda je zgolj posvetovalen organ. Na škofovski sinodi škofje izdajo odloke le v primeru, če jim takšno oblast podeli rimski papež.<sup>103</sup>

4. Glede zakonodajne oblasti, ki pripada škofovski konferenci, je med avtorji več stališč. Reči moremo, da ima škofovska konferenca »kakor zakonodajno oblast«, saj lahko izdaja odloke (decreta generalia), ki obvezujejo kot zakoni. Da imajo odloki škofovske konference obvezujočo moč, je treba natančno upoštevati navodila vsebovana v ZCP.<sup>104</sup>

5. Škofovska sinoda ima le posvetovalen glas. Sinodalni očetje imajo pravico biti konzultirani, pravi zakonodajalec pa je krajevni škof.<sup>105</sup>

### d) Naslovljenci cerkvenih zakonov (pasivni subjekti cerkvenih zakonov)

Cerkveni zakoni niso najprej izraz določene oblasti v Cerkvi, pač pa so izraz služenja. Pravico do tega služenja, s tem pa tudi dolžnost upoštevanja cerkvenih zakonov imajo le tisti, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali vanjo sprejeti in morejo zadostno razumno ravnati in so spolnili sedem let starosti.<sup>107</sup>

Stari zakonik pravi, da »zgjolj cerkveni zakoni ne vežejo nekrščenih«, <sup>108</sup> zato se je postavljalo vprašanje, ali ti zakoni vežejo tiste, ki so krščeni v kakšni

nekatoliški krščanski Cerkvi. Novi zakonik je rešil to dilemo, saj določa, da cerkveni zakoni vežejo le tiste, ki so člani katoliške Cerkve.

V Cerkvi prihaja od Boga tako oblast kot tudi dolžnost oblast spoštovati (dolžnost zapovedovanja in dolžnost izpolnjevanja). S krstom človek pooblasti predstojnike v Cerkvi, da tudi nad njim izvajajo svojo oblast, ki jim jo je dal Bog, da bi ljudi vodili k večnemu zveličanju.

Kot družba je Cerkev sestavljena iz krščenih, ki so se z dejstvom krsta tudi sami povezali v skupnost Cerkve, zato so tudi odgovorni za svoje pravilno obnašanje z namenom doseči poslednji cilj, to je lastno zveličanje. Upoštevaajo omenjeno teološko-pravno dejstvo, ne bi mogli zagovarjati teze, da absolutnega zakonodajalca (ne zbornega) lastni zakoni ne vežejo (papež in škofje v odnosu do zakonov, ki jih izdajajo).

1. Splošni zakoni vežejo vse tiste, za katere so bili izdani, ne glede na to, kje se naslovljenci nahajajo.<sup>109</sup>

2. Območni zakoni vežejo vse tiste, ki se nahajajo na določenem ozemlju (npr. škofiji), ki imajo tam pravo ali nepravo bivališče.<sup>110</sup> Dolžnost izpolnjevanja zakonov v tem primeru nastopi, kadar se določena oseba, ki ima na nekem ozemlju pravo ali nepravo bivališče, na istem ozemlju tudi nahaja.<sup>111</sup>

3. Potujoči (npr. turisti) niso dolžni, ko se nahajajo izven lastne rezidence, izpolnjevati območnih zakonov lastnega teritorija, razen če bi kršitev takšnih zakonov imela kvarne posledice na lastnem teritoriju; odsotni pa so dolžni izpolnjevati te zakone tudi v primeru, da je njihova odsotnost nezakonita (npr. župnikov, ki bi morali v lastni župniji držati rezidenco<sup>112</sup>).

Potujoči tudi niso dolžni upoštevati območnih zakonov kraja, kjer se trenutno nahajajo, razen če bi s tem motili javni red. Vežejo jih tudi tisti zakoni kraja, na katerem se nahajajo, ki se tičejo formalnosti pri izvrševanju različnih pravnih dejanj.

Redovnike, ki pripadajo papeškopravnim redovnim ustanovam posvečene-ga življenja in papeškopravnim svetnim ustanovam, ne vežejo zakoni, ki so postavljeni za vernike-laike.

<sup>1</sup>Prim. ZCP, kan. 134; 135; 331; 381, 2; 391.

<sup>2</sup>Prim. Pavel VI., *Nagovor 17. avgusta 1966* (Ad Christifideles coram admissos), v: AAS 58 (1966), 801. *Alloc. Singolari*, z 20. novembra 1965 (Ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo), v: AAS 57 (1965), 985.

<sup>3</sup>Prim. Pius XI., Lit. encyc. *Quadragesimo anno* (1931), v: AAS 23 (1931), 177 – 228.

<sup>4</sup>Prim. *Communicationes* 1 (1969), 77-100.

<sup>5</sup>Prim. *Škofijski arhiv ljubljanske škofije*, Ljubljana (ŠAL):

*Constitutiones Synodales pro Clero et Diocesi Labacensi*. Promulgatae, ut alias, saepius, sic novissime in Synodo annua Oberburgi habita 6. Feb. 1604 in festo S. Dorotheae Virginis et Martyris.

*Decreta in synodo generali diocesis labacensis* anno ab Incarnatione Iesu Christi MDCCLXXIV mense Iunio 20 in ecclesia cathedrali Sancti Nicolai Epi. et Confessoris clero in diocesi sua labacensi constituta et eidem ex Carniolia et Superiori Carinthia, ex Styria et inferiori

<sup>6</sup>*Codex Iuris Canonici* (AAS 9 (1917), pars II), Pii X Pontif. Max iussu digestus, BENEDICTI PP. XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.

<sup>7</sup>*Codex Iuris Canonici* – Zakonik cerkvenega prava, auctoritate BENEDICTI PP. XV promulgatus, Ljubljana 1944 (= latinski tekst s slovenskim prevodom).

<sup>8</sup>*Zakonik ljubljanske škofije*, izdal in razglasil G. ROŽMAN, škof ljubljanski, na škofijski sinodi 1940, Ljubljana 1940.

<sup>9</sup>Prim. Pavel VI., *Nagovor 17. avgusta 1966* (Ad Christifideles coram admissos), v: AAS 58 (1966), 801.

<sup>10</sup>Prim. A. Boni, *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, v: *Apollinaris* 56 (1983), 382.

<sup>11</sup>Prim. ZCP, kan. 1752.

<sup>12</sup>Prim. Pavel VI., *Alloc. Singulari*, z 20. novembra 1965 (Ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codicis Iuris Canonici recognoscendo), v: *AAS* 57 (1965), 985.

<sup>13</sup>Prim. F. D'ostilio, *L'opera di revisione del Codex iuris canonici della Chiesa Latina*, v: *Apollinaris*, 55 (1982), 308–369.

<sup>14</sup>Prim. Documentum quod circa recognitionem C. I. C. in Primo Coetu Generali Synodi Episcoporum a die 30. septembris ad diem 4. octobris 1967 discussum est, necnon Relatio et Responsiones Cardinalis Periclis Felici, Relatoris, et Manifestatio sententiae ex parte Patrum Synodaliū, v: *Communicationes* 1 (1969), 77–100. Prim. tudi A. Boni, *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, v: *Apollinaris* 56 (1983), 383–384.

<sup>15</sup>Prim. A. Hastings, *La réforme de l'Eglise doit-elle commencer par le haut ou par le bas?* v: *Concilium* 73 (1972), 82.

<sup>15</sup>Prim. A. Hastings, n. d., 82.

<sup>16</sup>Prim. A. Hastings, n. d., 88–89.

<sup>17</sup>Prim. *Communicationes* 1 (1969), 77–100.

<sup>18</sup>Pius XI., Lit. encyc. *Quadragesimo anno* (1931), v: *AAS* 23 (1931), 177–228.

<sup>19</sup>Prim. Barberini, *Appunti e riflessioni sull'applicazione del principio di sussidiarietà nell'ordinamento della chiesa*, v: *empheries Juris Canonici* 36 (1980), 329–361. Leon XIII., *Rerum novarum*, št. 28–29, kjer papež obravnava načela, ki so blizu načelu subsidiarnosti, čeprav še ne v polnosti. Nemški avtorji s področja političnih ved so o načelu subsidiarnosti govorili že v XIX. stol. Prim. J. Isensee, *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht*, Berlin 1968; A. Wallenstätter, *Das Subsidiaritätsprinzip und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu den Grundrechten* (doktorska teza) Würzburg 1976.

<sup>20</sup>Prim. F. X. Kaufmann, *Il principio di sussidiarietà: punto di vista di un sociologo delle organizzazioni*, v: *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, Bologna 1988, 301.

<sup>21</sup>Prim. tč. 80 in 81.

<sup>22</sup>»Sicut quae a singularibus hominibus proprio Marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandare« (tč. 80). Ob tem moremo razpravljati, ali gre ob navedenem načelu, po katerem ima posameznik prednost pred kolektivom, res za načelo subsidiarnosti ali pa je zgolj predpostavka, na kateri je zgrajen nauk okrožnice. V kolikor jo primerjamo z drugimi elementi, more služiti našemu dokazovanju.

<sup>23</sup>»Etsi... ob mutatas rerum condiciones multa nunc non nisi a magnis consociationibus posse praestari, quae superiore aetate a parvis etiam praebebantur, fixum tamen immotumque manet in philosophia sociali gravissimum illud principium... quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, ea ad maiorem et altiore societatem advocare injuria est simulque grave damnun ac recti ordinis perturbatio« (tč. 80).

<sup>24</sup>»Cum socialis quaevis opera vi naturae sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, numquam vero eadem destruere et absorbere. Minoris igitur momenti negotia et curas, quibus alioquin maxime distineretur, inferioribus coetibus expedienda permittat suprema rei publicae auctoritas oportet... quo perfectius, servato hoc »subsidiari« officii principio, hierarchicus inter diversas consociationes ordo viguerit, eo praestantiorem fore societatem et auctoritatem et efficientiam, eoque feliciorem laetioemque rei publicae statum« (tč. 80–81).

<sup>25</sup>J. Isensee, n. d., 25.

<sup>26</sup>Prim. F. X. Kaufmann, n. d., 301–303.

<sup>27</sup>»Posamezni škofje so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev.« (C 23).

»Delne Cerkve, v katerih in iz katerih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podobne ozemeljske prelature ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura« (ZCP, kan. 368).

<sup>28</sup>Prim. M 6.

<sup>29</sup>Prim. M 6. ZCP, kan. 788.

<sup>30</sup>»Da bi Cerkev mogla vsem ljudem ponuditi skrivnost odrešenja in življenje, ki prihaja od Boga, se mora vcepiti v vse te skupnosti, in sicer s prav istimi nagibi, s katerimi se je Kristus s svojim učlovečenjem vključil v določene družbene in kulturne razmere ljudi, med katerimi je živel« (M 10).

<sup>31</sup>Prim. M 15.

<sup>32</sup>Prim. ZCP, kan. 786.

<sup>33</sup>Prim. § 2, ZCP, kan. 333.

<sup>34</sup>Prim. ZCP, kan. 371, 1.



<sup>35</sup>Prim. C 23.

<sup>36</sup>M 19.

<sup>37</sup>Viri: C 23a (glede na bistvo); 26a. ZCP, kan. 215 (ki ga odpravlja Mp *Catholica Ecclesia*, 23. 10. 1976, ki uvaja teritorialne opatije in prelature). Mp *De Episcoporum Muneribus*, 15. 6. 1966, III (glede na hierarhijo v delnih Cerkvah). Zgodovina teksta: *Communicationes*, (1970), 82; 86–87; (1972), 39–41; 141; (1976), 80–83; (1977), 247–248; 251; (1980), 246; 257–276; (1982), 201–204.

<sup>38</sup>Prim. ZCP, kan. 369.

<sup>39</sup>Prim. *Communicationes*, (1982), 201.

<sup>40</sup>Prim. Dekr. *Excelsus*, 12. 9. 1986 in Pij XI., *Pojasnilo*, 7. 9. 1929.

<sup>41</sup>Prim. Instr. *Sollemne Semper*, 23. 4. 1951.

<sup>42</sup>Prim. ZCP, kan. 1.

<sup>43</sup>Viri: § 11a (tekst je v kanon prenešen dobesedno). Zgodovina teksta; *Communicationes*, (1972), 40; (1977), 251; (1980), 278–281.

<sup>44</sup>Prim. ZCP, kan. 372, 1.

<sup>45</sup>Prim. ZCP, kan. 333, 1.

<sup>46</sup>«Kanoni tega zakonika se ozirajo le na latinsko Cerkev» (ZCP, kan. 1).

<sup>47</sup>Prim. H. de Lubac, *Les glises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971, 43.

<sup>49</sup>Prim. H. de Lubac, n. d., 40.

<sup>49</sup>Prim. H. de Lubac, n. d., 28.

<sup>50</sup>Prim. *Nagovor novim kardinalom* z dne 20. 2. 1946, v: *AAS* 38 (1946), 144–145.

<sup>51</sup>E 18.

<sup>52</sup>Prim. ZCP, kan. 331 in 336.

<sup>53</sup>Prim. P. A. Bonnet, *La codificazione nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuit*, v: *Perché un codice nella Chiesa*, (F. Coccopalmerio, P.A. Bonnet, N. Pavoni), Pamplona 1997, 97.

<sup>54</sup>Prim. J. T. Sawicki, *Bibliographia Synodorum particularium*, S. Congr. de Sem. et Studiorum Univers., Roma 1967.

<sup>55</sup>Prim. ZCP, kan. 439–446.

<sup>56</sup>Prim. ZCP, kan. 445.

<sup>57</sup>Prim. M. Brlek, *De momento conciliorum pro iuris Ecclesiae formatione*, v: *Antonianum* 38 (1963), 50–ú186.

<sup>58</sup>Sklepni dokument »Exeunte coetu secundo« z dne 7. 12. 1985, v: *Enchiridion Vaticanum* 9/1805. Prav tako tudi dokument Mednarodne teološke komisije »Temi scelti di ecclesiologia« z dne 7. 10. 1985, št. 5, 2–3, v: *Enchiridion Vaticanum*, 9/1713–1719.

<sup>59</sup>Prim. ZCP 1917, kan. 292, 1–3.

<sup>60</sup>Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, 15–17.

<sup>61</sup>Prim. K. Mörsdorf, *Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil 2*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 136.

<sup>62</sup>»Sklepi škofovske konference, ki so bili sprejeti zakonito vsaj z dvetretjinsko večino glasov tistih škofov, ki imajo kot člani konference pravico odločujočega glasu, in jih je odobril apostolski sedež, dobijo obvezno pravno moč samo v tistih primerih, ko to določa obče pravo ali pa posebna odredba apostolskega sedeža, izdana po lastnem nagibu ali na prošnjo konference« (§ 38, 4).

<sup>63</sup>Prim. kan. 322-334 *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S. R. E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum*, Libreria Editrice Vaticana 1980, 77–80.

<sup>64</sup>Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali nel Codice di diritto canonico del 1983*, v: *Le Nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V Congrès de droit canonique 1*, Ottawa 1986, 502.

<sup>65</sup>Prim. *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commisionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1983, 93-98. Posebej 89: »Hoc Caput valde placet... textus prudenter tuetur potestatem singulorum episcoporum diocesanorum in propria cuiusque dioecesi« (kardinala Rosales in Palazzini).

<sup>66</sup>Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 56–60; P. Berglar, *Der Bischof der Weltkirche* (seit 1945), v: *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 455–456.

<sup>67</sup>Prim. W. Kasper, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, v: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 4.

<sup>68</sup>Prim. W. Kasper, n. d., 2.

<sup>69</sup>Prim. ZCP, kan. 391.

<sup>70</sup>Prim. ZCP, kan. 455, 1.

<sup>71</sup>ZCP, kan. 455, 4.

<sup>72</sup>Prim. ZCP, kan. 455, 2.

<sup>74</sup>Prim. J. Beyer, *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, v: *Per una pastorale dei migranti*. Contributi in occasione del 75. della morte di Mons. G. B. Scalabrini, Direzione generale missionaria Scalabriniani, Roma 1980, 140.

<sup>75</sup>Prim. ZCP, kan. 368 in 381, 2.

<sup>76</sup>Prim. ZCP, kan. 391, 1.

<sup>77</sup>Prim. ZCP, kan. 391, 2.

<sup>78</sup>Prim. ZCP, kan. 369.

<sup>79</sup>»Edini zakonodajalec na škofijski sinodi je krajevni škof, drugi člani sinode imajo le posvetovalen glas; samo on podpisuje sinodalne izjave in odloke, ki se lahko objavijo le z njegovo oblastjo« (ZCP, kan. 466).

<sup>80</sup>»Zborna enota se kaže tudi v medsebojnih odnosih posameznih škofov z delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor množice vernikov. Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev. Zato posamezni škofje predstavljajo vsak svojo Cerkev, vsi skupaj s papežem pa predstavljajo vso Cerkev, povezani v miru, ljubezni in edinosti«. »Božja previdnost je hotela, da so se razne Cerkve, ki so jih apostoli in njihovi nasledniki ustanovili na raznih krajih, sčasoma združile v več organsko povezanih skupnosti. Te imajo svojo disciplino, svoje bogoslužne navade, svojo bogoslovno in duhovno dediščino, ne da bi s tem kršile edinstvo vere in enotno božjo ureditev vesoljne Cerkve« (C 23, 1 in 4).

<sup>81</sup>V slovenskem jezikovnem področju smo v rahli zagati, ko govorimo o cerkvenih zakonih. V slovenščini gre namreč za enak pomen zakona kot »matrimonium« in zakona kot »lex«. Na tem mestu uporabljamo pojem »cerkveni zakon« v smislu »lex ecclesiastica«.

<sup>82</sup>Sv. Tomaž, *Summa theol.*, I, II, q. 90, a. 4 in corp.

<sup>83</sup>Prim. S. Tomaž, n. d., a. 1.

<sup>84</sup>Prim. ZCP, kan. 48–58.

<sup>85</sup>Prim. ZCP, kan. 34.

<sup>86</sup>Prim. ZCP, kan. 135, 1.

<sup>87</sup>Prim. ZCP, kan. 30.

<sup>88</sup>Prim. ZCP, kan. 29.

<sup>89</sup>Prim. »*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*«, v: *Communicationes*, 1 (1969), 83.

<sup>90</sup>Prim. Prva knjiga zakonika, *De normis generalibus*, Tit. III. Shema prve knjige zakonika iz leta 1977 je predvidela omenjeni naslov kot »De decretis atque praeceptis generalibus«, ki je bil pozneje poenostavljen in je: »De decretis generalibus et de instructionibus«. Omenjena shema izrečno poudarja: »De generalibus sub hoc titulo decretis atque praeceptis agit sicut et de instructionibus, scilicet de actibus administrativis quae indolem generalem habent. Omnino necesse est ut decreta et praecepta generalia definiantur utque definiatur etiam quid nomine instructionis intelligendum sit. Definitiones ideoque traduntur et insuper eorundem decretorum et praeceptorum necnon instructionum vis iuridica determinantur oportet. Claritas et securitas iuridica id certo certius requirunt. Certa et constans requiritur terminologia, ut cum certitudine constet quandonam habeatur lex vera, quandonam autem actus executorialis«. Prim. *Schema a. 1977*, Lib. I, p. 6.

<sup>91</sup>Prim. ZCP, kan. 134.

<sup>92</sup>Prim. ZCP, kan. 30.

<sup>93</sup>»Statuti v pravem pomenu so odredbe, ki se po določbi prava izdajo v skupnostih oseb ali stvari in opredeljujejo njihov namen, ureditev, vodstvo in način poslovanja« (ZCP, kan. 94, 1). »Pravilniki so pravila ali določbe, ki se jih je treba držati pri shodih oseb, katere so napovedale cerkvene oblasti ali svobodno sklicali verniki sami in tudi pri drugih slovesnostih, z njimi pa se določijo, kar zadeva ureditev, vodstvo in poslovanje« (ZCP, kan. 95, 1).

<sup>94</sup>Prim. ZCP, kan. 13, 1.

<sup>95</sup>Prim. ZCP, kan. 331 in 337.

<sup>96</sup>Prim. ZCP, kan. 445 in 446.

<sup>97</sup>Prim. ZCP, kan. 371, 1.

<sup>98</sup>Prim. ZCP, kan. 370.

<sup>99</sup>Prim. ZCP, kan. 371, 2.

<sup>100</sup>Prim. ZCP, kan. 381.

<sup>101</sup>Prim. ZCP, kan. 631, 1.

<sup>102</sup>Prim. ZCP, kan. 596, 1.

<sup>102</sup>Prim. ZCP, kan. 596, 1.<sup>103</sup>Prim. ZCP, kan. 343.<sup>103</sup>Prim. ZCP, kan. 343.<sup>104</sup>Prim. ZCP, kan. 455.<sup>105</sup>Prim. ZCP, kan. 466.<sup>107</sup>Prim. ZCP, kan. 11.<sup>108</sup>Prim. ZCP, kan. 12.<sup>109</sup>Prim. ZCP, kan. 12, 2.<sup>110</sup>Prim. ZCP, kan. 102.<sup>111</sup>Prim. ZCP, kan. 12, 3.<sup>112</sup>Prim. ZCP, kan. 533.

**Povzetek: Borut Košir, Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti v kanonskoprnem področju**

Novi ZCP je nastal kot posledica učenja II. vaticanskega koncila in tudi znotraj cerkvenopravnih tokov, ki so se oblikovali po izidu Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917. Predvsem je bilo poudarjeno načelo subsidiarnosti, ki omogoča večji in globlji razmah območnih zakonodaj, ki naj konkretizirajo zakonodajo vesoljne Cerkve v posameznih krajevnih Cerkvah. V omenjeni razpravi smo pokazali gibanja znotraj cerkvene zakonodaje ob nastanku novega ZCP in po njem, da bi mogli bolje urediti območne zakone znotraj naše delne Cerkve, ki je del vesoljne Cerkve; ima pa svoje specifičnosti, ki naj se jasneje izrazijo z oblikovanjem območnih zakonov v Cerkvi na Slovenskem in v Ljubljanski nadškofiji.

**Summary: Borut Košir, Regional legislation, a realization of the subsidiary principle in canon law**

The new canon law code was influenced by the teaching of the Second Vatican Council as well as by trends within the canon law, which emerged after the Pius Benedictus Code was published in 1917. The code stressed the importance of the subsidiary principle, which makes possible a development of regional legislations. These transfer the legislation of the universal Church to individual local Churches. The article introduces trends within church legislation during and after the making of the new ecclesiastical law code, with the purpose of helping to create regional laws within our local Church. Although being part of the universal Church, our local Church has specific qualities, which should be more clearly expressed in the regional laws of Slovenian Church and of the Ljubljana archdiocese.



Ivan Štuhec

## **Pomen Jezusove odrešenjske drame za družbeno politično delovanje kristjana**

### **1. Dileme o Jezusu kot družbeno-politični avtoriteti**

Za osvetlitev kristjanove odgovornosti v družbi in za boljše razumevanje kristjanove družbene in s tem politične drže je potrebno najprej odgovoriti na vprašanje, kakšna je bila družbena drža Jezusa samega? Drugo temeljno izhodišče pa zadeva kristjanovo identiteto, za katero je odločilno, da je Kristus kriterij za kristjanovo delovanje.

Kdorkoli je kdaj bral evangelije, je lahko kmalu opazil, da se je Jezus zavzemal za uboge in za skupine, ki so na robu družbe. Ob tem so si mnogi postavljali vprašanje, ali to pomeni, da se je Jezus v takratni družbi politično opredelil za natančno določeno skupino. Jezus sam bi takšnemu zaključku nasprotoval, saj se je vedno znova in brez izjeme distanciral od vsakega poizkusa, da bi ga katera koli politična skupina pridobila zgolj na svojo stran, za svoje interese.

Ob socialnih krivicah v njegovem času pa se kljub temu postavlja vprašanje, ali ga le-te niso vznemirjale, jih ni hotel odpraviti? Ali ni poleg individualne etike in zapovedi ljubezni do bližnjega oznanjal tudi družbeno etiko? Če hočemo ostati zvesti novozaveznim besedilom, potem moramo na zastavljena vprašanja odgovoriti z gotovim ne. Če bi hoteli Jezusa narediti za družbenega revolucionarja, bi ga razlagali popolnoma napačno. Na osnovi njegovih besed, naperjenih zoper bogatine, se ga ne da razglašati za reorganizatorja gospodarskih struktur. Tudi ga ne moremo imeti za komunista na podlagi njegove ljubezni do bližnjega. Prav tako ni pacifist zaradi njegovega zavzemanja za mir, kakor tudi ni kritik znanosti in kulture zaradi njegovih napadov na takratne nosilce kulture, kot so bili farizeji in pismouki. Tudi feminist ni zaradi njegovega odnosa do žensk, ki se je razlikoval od judovske tradicije. Kakršenkoli radikalizem te vrste se ne more sklicevati na Jezusa. Drža Jezusa Kristusa je bila v vseh ozirih predvsem religiozna in moralna.

Ob njegovi religiozno-moralni vlogi in poslanstvu pa se nam tudi vsiljuje vprašanje, na kakšnih izhodiščih temelji takšno Jezusovo delovanje. Se mu je ta svet zdel tako pokvarjen, da ni videl nobene možnosti izboljšanja družbenih sprememb? Ali pa je videl božje kraljestvo, ki ga je oznanjal, že tako uresničeno

na tem svetu, da se mu je zdelo odveč kakorkoli problematizirati različne družbene situacije?

To temeljno dilemo, med božjim kraljestvom in tosvetnim uresničevanjem tega kraljestva, razrešuje evangelijska pripoved o tem, kako hudi duh skuša Jezusa (prim. Mt 4, 3–10; Lk 4, 3–12). Iz tega besedila je razvidno, da je Jezus zavrnil skušnjave hudobnega duha, ki mu ponuja prevzem oblasti nad tem svetom. V primeru, da bi Jezus pristal na to ponudbo, bi se odpovedal poslanstvu, ki mu je bilo zaupano, kot odrešeniku človeštva v bivanjskem in ne v družbeno-političnem smislu. Tako smemo pripoved o Jezusovih skušnjavah, ki je postavljena pri sinoptikih neposredno po Jezusovem krstu in pred začetkom njegovega javnega delovanja, razumeti kot soočenje prve krščanske skupnosti z vprašanjem politične interpretacije in pomembnosti Jezusovega sporočila. Jezusovo dosledno odklanjanje vsake politične in družbeno pomembne vloge ali moči, je argument, ki govori proti vsaki enostranski politizaciji osebe Jezusa Kristusa in tudi proti političnemu ključu kot teološki metodi.

Zavest njegovega poslanstva se pogosto izraža v stavkih, jaz sem prišel, da bi se rešili izgubljeni (prim. Mr 2, 17; Lk 19, 10) ali, da bi dal svoje življenje za odrešenje mnogih (prim. Mr 10, 45). Zato pred Pilatom jasno pove: "Moje kraljestvo ni od tega sveta". Ko mu Peter sugerira, da bi se izognil trpljenju, ga Jezus primerja s satanom v puščavi (prim. Mt 16, 22). Javna manifestacija ob Jezusovem prihodu v Jeruzalem je bila tako miroljubna in ni povzročila nobenega posebnega nerganja in posega državnih oblasti. Tudi sicer noben Jezusov poseg v družbo ne govori o kakršnikoli miroljubni revoluciji ali preobrazbi sveta. Sam je vztrajno postavljal razliko med njim in njegovimi učenci ter zeloti. Kakor je znano, so bili zeloti proti oblasti in se zavzemali za sveto vojno.<sup>1</sup>

Res je Jezus priznal, da je Mesija – odrešenik, a je na drugi strani odločno zavračal vsak poizkus politične interpretacije tega pojma. Prav tako se je dosledno odrekal uporabi običajnih političnih sredstev za razreševanje sporov. Posledica te njegove drže je smrt na križu.

Ali naj torej to pomeni, da Jezusovo sporočilo nima nobenega odnosa do družbenih vprašanj in političnega življenja? To bi bila druga enostranska razlaga. Jezus ni hotel nikoli svojih učencev izolirati od sveta in jih zapreti v kakršenkoli svetu odtujene skupnosti. Svoje učence pošilja v sredo sveta (prim. Mt 16, 16) in pri tem poudarja službo evangeliju. Učenci naj nadaljujejo njegovo poslanstvo in prosijo Očeta, naj jih ne vzame od sveta, ampak naj jih ohrani pred napadi zla v svetu (prim. Jn 17, 15). Pri Mateju v 10. poglavju Jezus govori o poslanstvu apostolov, mimogrede pa zveemo tudi, kakšno je njegovo mnenje o civilnih institucijah. Učence opozarja, da bodo postavljeni pred sodišča, ki jih bodo obsojala in to bo pričevanje zoper tiste, ki zlorabljajo oblast tudi na dan poslednje sodbe (prim. Mr 13, 9-13). Niti Jezus niti prvotna Cerkev niso hoteli s tem presojudati legitimnosti družbenih institucij. Gre za preprosto navdilo učencem, kako naj se obnašajo in ravnajo v primerih, ko jih bodo nosilci teh institucij napačno razumeli in temu primerno z njimi ravnali. Vsekakor je to dovolj jasno opozorilo za učence, da morajo pri svojem javnem delovanju računati na nasprotovanja s strani tistih, ki imajo v rokah tosvetno oblast. Za razrešitev našega vprašanja je zato potrebno pogledati na Jezusa skozi perspektivo velikonočne skrivnosti, ki izraža bistvo njegovega poslanstva, s tem pa tudi njegov pomen za družbeno zavzetost kristjanov.

## 2. Križani in vstali kot hermenevtični ključ za družbeni nauk Cerkve

Kakšen pomen ima Jezus Kristus za družbeno etiko, je potrebno razbrati iz celotnega konteksta njegovega življenja, delovanja in oznanila. Predvsem z vidika križanega in vstalega Gospoda je mogoče razumeti etični pomen Jezusa za naše družbeno delovanje. Celotno Jezusovo življenje je ena sama dramatična napetost med zgodovino božje in človeške svobode. Iz tega se poraja odrešenjska zgodovina.

Naš cilj je, razumeti smisel in temelj Jezusove etike s posebnim ozirom na družbeno etiko. Izhodišče je dani kanon biblije. Kontekst obravnave pa so Jezusove besede, delovanje in zadržanje, predvsem pa Jezus kot križani in vstali Gospod. Človeška zgodovina je za vernika odrešenjska zgodovina človekovih izkušenj z Bogom. Razodetja ne razumemo kot nekaj, kar se je zgodilo enkrat za vselej, ampak kot proces, kot Jezusovo odrešenjsko delovanje. Sam Bog se po Jezusu Kristusu in njegovi svobodi človeku najbolj približa. Človekova svoboda, izražena z "da" ali "ne" v odnosu do Boga, je hkrati tudi "da" ali "ne" v odnosu do človeka. Zgodovina svobode je drama, je boj med ljubeznijo in sovraštvom, je izraz božjega prizadevanja do človeka in človekovega do Boga. Zgodovina odrešenja je rezultat človekove svobode kot posameznika in kot skupnosti, je rezultat uresničitve ali neuresničitve te svobode.<sup>2</sup> Do izraza pride krščanski paradoks med svetostjo in grešnostjo, veseljem in trpljenjem, osvoboditvijo in tragičnostjo, življenjem in smrtjo.

V središče našega razmišljanja bomo zato postavili osrednjo dramo Jezusovega življenja. Jezus sam je aktivno središče cele vrste okoliščin in srečanj, tako posameznikov kot skupin, njihovega boja in odločitev za Boga ali proti njemu. Njegov cilj, da bi vse te posameznike in skupine zbral v eno božje ljudstvo, ni povzročil samo nesoglasij, nasprotovanj in nasilja, ampak je dejansko propadel in imel negativne posledice za njega samega, ko se Judje in pogani zarotijo zoper njega. Zadržanje božjega Sina v najbolj dramatičnih trenutkih njegovega življenja je zato najbolj verodostojni kriterij za družbeno etiko in našo krščansko orientacijo pri delovanju sredi tega svetu.

Etična refleksija je bistveno skrčena, če je omejena zgolj na normativno problematiko. Nastanek norm je namreč rezultat dramatičnega procesa nerazumevanj, konfliktov, zmot, nasprotovanj in morda celo nasilja. Na podlagi vseh teh procesov pride do odgovora oz. rešitve nekega konflikta, s tem pa do neke norme. Delovanje je vedno zapleten pojav cele vrste akcij in interakcij, ki so nepredvidljive in presenetljive. Etično razmišljanje mora zato imeti svoj "Sitz im Leben" znotraj medosebnega in meddružbenega delovanja in razmišljanja. Jezusova etika je tako tudi etika situacije. Nastala je znotraj določenega obzorja razumevanja sebe in sveta. To obzorje pa ni nujno enako v drugačnih pogojih in razmerah. Za nas se tako postavi vprašanje horizonta bibličnih avtorjev, njihovi religiozni, ekonomski in kulturni interesi in pa Jezusovo obzorje samozumevanja. Drugo vprašanje pa zadeva razumevanje horizontov bralcev Svetega pisma danes, njihov religiozni, kulturni, politični in ekonomski interes.

Jezusove drame na križu tako ne moremo preprosto razumeti kot nekaj, kar naj bi mi v svojem življenju posnemali - kopirali. To ni recept. Pač pa njegova drama razkriva notranjo logiko družbenih mehanizmov in notranjo logiko greha, zaslepljenosti, ki izhaja iz greha. Tako nam ponuja določeno vodilo,

orientacijo, za delovanje kristjana v družbi. Jezus nas želi opogumiti za naše samostojne svobodne odločitve, za razlikovanje duhov, in za razlikovanje med tem, kaj je konkretna odrešenjska volja Boga za nas in kaj pomeni božja volja v okviru sveta, v katerem živimo.

### 3. Kaj nam sporoča Jezusovo oznanilo o božjem kraljestvu

Jezusovo preroško sporočilo je najbolj jasno izraženo pri Mr 1, 15, ko pravi, "da se je čas dopolnil in da se je božje kraljestvo približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju!" Gre za oznanilo velikega veselja (prim. Lk 2, 10). Bog je tukaj in sedaj, razodeva se kot pastir, ki išče svoje ovce. Je tisti, ki osvobaja človeka. Njegova vsemogočna moč se razodeva v ljubezni do sveta in človeka. Pri svoji odrešenjski ponudbi Bog človekovo svobodo upošteva do zadnjih možnih meja. Njegova vsemogočnost se kaže prav v tem, da se kot Bog v zaslepljeni človeški zgodovini pusti pribiti na križ. Kljub svoji vsemogočnosti se ne ustraši svoje lastne nemoči, ko dopusti, da po svojem Sinu gre skozi dobro in zlo v najbolj radikalni obliki.

Bistvo božjega kraljestva je razodeto v govoru na gori, kjer Jezus razodene jedro svojega poslanstva, ki je v "biti za druge".<sup>3</sup> To je vabilo k popolnosti, ki je enaka popolnosti Boga samega (prim. Mt 5, 48). Človek naj bi ljubil svoje sovražnike, zla naj bi ne odpravljaj z zlom, ampak z dobrim. Kakor se je Bog brezpogojno daroval za človeka, tako naj bi se tudi človek brezpogojno daroval za sočloveka in Boga. Božje kraljestvo temelji na brezpogojni pobudi božjega odrešenjskega delovanja v tem svetu in v poslušnosti ter sprejemanju Jezusovega življenja in njegove besede s strani človeka. Iščite najprej božje kraljestvo in vse drugo vam bo navrženo (prim. Mt 6, 33).

Obstaja torej brezpogojna prioriteta v iskanju božjega kraljestva. Iskanje pomeni, da naj se ne zanašamo na lastno moč in oblast, ampak na dar božje ljubezni, ki je Jezus Kristus, živ med nami. Prva zastonjskost, ki prihaja s strani Boga, omogoča drugo zastonjskost, s strani človeka. Človek sam je vir božjega življenja kot dar in zahvala. Božje kraljestvo v svoji notranji dinamiki pomeni to, kar v socialnem jeziku imenujemo solidarnost.<sup>4</sup>

Jezusovo povabilo k novemu delovanju in s tem povezane zahteve so radikalizirane na področju človekovih strasti, tam kjer je človek najšibkejši (prim. Mt 5, 21, 27, 33, 38, 43). Zapoved ljubezni je naperjena zoper človekovo zaslužjenost zakonu maščevanja (prim. Mt 5, 38), zoper človekov pohlep (prim. Mt 6, 24) in prakso neusmiljenega sodstva (prim. Mt 7, 1–5). Končno pa Jezus vabi k odpuščanju brez meja (prim. Mt 18, 21). Z vsem tem Jezus razkrinka temeljni princip – mehaniko delovanja zla.

Vsi medosebni konflikti izhajajo iz poželenja – imeti drugega za objekt. To prebuja protipoželenje, kar onemogoča pravo presojo sebe in drugega, če zlo vidimo samo pri nasprotniku, ne pa tudi pri samem sebi. Na ta način je sprožen in sklenjen krog zla in nasilja.

Božje kraljestvo je z Jezusom nastopilo tukaj in sedaj, saj sam pravi, da je njegova volja božja volja. Rast božjega kraljestva sredi sveta pa konkretno pomeni zmago resnice nad lažjo, ljubezni in služenja nad zlorabljanjem oblasti, zmago miru sredi gospodovanja nasilja, in pa zmago delitve z drugimi, tam kjer



prevladuje privatni interes. Njegov klic k spreobrnjenju nagovarja ljudi sredi vsakdanjega življenja, služb in nalog.

K oznanilu božjega kraljestva bistveno spada Jezusovo poistovetenje z božjim ljudstvom. Gre za solidarnost s ponižanimi in razžaljenimi tega sveta, kar neizogibno povzroči konfrontacijo z vladarji tega sveta. Slednje je imelo za Jezusa samega znane posledice. Temu soočanju pa se ni izognil, ampak se je postavil v samo središče konflikta. Mogočnim tega sveta jasno pokaže, kako težaven je njihov vstop v božje kraljestvo (prim. Mr 10, 25). Njegova brezpogojna podaritev ljudem sredi vsakdanjih človeških razmer omogoča, da se ljudje ob njem spreobračajo. Priznanje greha, obžalovanje in kesanje je mogoče sprejeti na podlagi izkustva ljubezni tukaj in sedaj, kar mi daje zagotovilo, da sem svoje zablode osvobojen (prim. Jn 8, 1–11). Veselje nad spreobrnjenjem se še posebej izraža s slovesnimi pojedinami (prim. Lk 17, 1–26). Oznanilo božjega kraljestva kot osvobajajoče oznanilo in oznanilo človeka, ki je postal svet – odrešen, je hkrati tudi klic k združitvi, k edinosti. Ljudstvo, ki je razdeljeno zaradi greha in laži, naj bi ponovno postalo izraelsko ljudstvo, naj bi se spravilo in združilo. Pogoj za to je spreobrnjenje, ki ni samo spreobrnjenje srca ampak spreobrnjenje, ki ima tudi družbene in politične posledice. Božje oznanilo se ne more uresničiti, kjer ne pride do sprave med Bogom in človekom, med človekom in naravo, med možem in ženo, med posamezniki in skupinami.

Jezusov nauk o božjem kraljestvu je torej novi nauk, ki naj bi nas osvobodil za novo delovanje. Na podlagi tega oznanila dobi politično delovanje svoj pravi pomen, če je njegov cilj osvobajanje od vsakršnih notranjih in zunanjih prisil. Proces tega osvobajanja pa mora biti tak, da ne terja nobenih žrtev. Osvobajajoče delovanje je potrebno preveriti v vsakdanjem življenju, to pomeni v našem poklicnem delovanju ali katerih koli drugih družbenih vlogah, ki lahko pomenijo osvobajanje ali zaslužnjevanje drugih. Če se novo delovanje ne preveri v vsakdanjem življenju, je zastoj pričakovati kakršnokoli prenovo in spremembo družbe. Drugačno delovanje doseže večino ljudi prav preko najbolj vsakdanjih del in dolžnosti.

V smislu Jezusove odločitve za ponižano ljudstvo, torej opcije, ki je do vseh ljudi enaka in ki vsem tudi želi izpolniti obljubo o pravem življenju, je potrebno, da se borimo zoper vsako obliko zaslužjenosti, ki vedno terja trpljenje določene skupine ali posameznikov, zaradi privilegijev drugih. Greh ni samo v opustitvi naših dolžnosti v okviru obstoječega reda, ampak tudi v tem, če se ne zanimamo za pravičnejšo in svobodnejšo družbo. Če se ne borimo zoper družbe, ki vedno potrebujejo žrtve za doseganje nekega navideznega dobrega.

Osvobajajoče delovanje pa predpostavlja zaupanje. Brez vere v dobro, ki zmaga nad zlim, bi ne mogli imeti upanja v pozitivni izid našega prizadevanja za družbene spremembe. Vernik sicer ve, da je človek v svoji svobodi ranjen in prizadet, ampak računa na božjo pomoč in ve, da kljub padlemu svetu s svojim delovanjem lahko omogoča novo življenje.

Jezusov stavek "Iščite najprej božje kraljestvo in vse drugo vam bo navrženo," kaže na to, da brez njega ne moremo nič storiti in da se brez Kristusa človek ne more rešiti niti skušnjave, da bi bil gospodar nad drugimi, niti skušnjave, da bi drugim postal suženj. Človek, ki se postavlja v vlogo gospodarja, se mora pred celim svetom vedno znova dokazovati, da to resnično je. Njegovo življenje temelji na slabostih in strahu tistih, ki jih zaslužuje. Suženj

pa je človek, ki samega sebe ni pripravljen izpostaviti in tvegati, ki ni pripravljen sprejeti odgovornosti in ki nima nobene pobude za spreminjanje razmer, ker se zadovolji z dejstvom, da ga ima drugi za objekt in da mu odmeri minimum, ki je potreben za bivanje. Pred odgovornostjo se zateka v okrilje zakonodaje, ki so mu jo predpisali in zapovedali drugi. Zaradi tega ni sposoben ustvarjalno sodelovati pri kakršnih koli spremembah. V bistvu je konformist. Gospodar vidi v Bogu svojega tekmeca, ki mu onemogoča samostojnost, ki ga je obsodil na nesvobodo in suženjstvo. Suženj pa vidi v Bogu hierarha, od katerega prihaja določen družbeni red, ki se ga ne da spremeniti. Bog je nekdo, ki mu nalaga bremena in dolžnosti. V obeh primerih to ni Bog svobode, veselja, osvoboditve in ljubezen. V obeh primerih je človek oropan svojega dostojanstva in onemogočen od sočloveka.

Drugačen pa je Jezusov Bog, ki skrbi za ljudi, ne v smislu onemogočanja in blokiranja njihovega delovanja, ampak omogoča človeku, da človek ustvarjalno razpolaga s samim seboj. Božja navzočnost osvobaja človeka od vseh uporabnih in veljavnih zakonov, osvobaja ga za ljubezen. Čim bolj blizu je človek takemu Bogu, toliko bolj svoboden je v svojem delovanju. Toliko bolj je tudi oseba, se pravi svobodno in razumno bitje, ki odloča o svojem delovanju iz povezanosti z Bogom.

#### 4. Ljudstvo zavrne Jezusa, on pa izreče nad njimi sodbo

Zahteve govora na gori s svojo osvobajajočo vsebino so same po sebi brez kakršnega koli nasilja nad naslovljenci, čeprav so povezane z grožnjami poslednje sodbe. To se razodeva tudi v Jezusovem delovanju, saj tudi on sam ljudi nikoli ni prisiljeval s sredstvi moči. Jezus je Gospod in kot Gospod je brat vseh ljudi, ki svojih sobratov ne izvzema iz odgovornosti, ampak jih vzpodbuja k prevzemu odgovornosti. Življenjski cilj Jezusovih bratov in sester je človekova podobnost Bogu. Gre za svobodno razpolaganje s svobodo, ki nam je podarjena od Boga. Vendar pa so ljudje to svobodo, ki jim je bila podarjena in dana na voljo, zavrnili (prim. Lk 13, 34).

Možnost zavrnitve Jezusa s strani ljudi je znamenje, da se božje kraljestvo ne more začeti uresničevati brez človekovega svobodnega pristanka. Brezpogojna ponudba Boga zahteva brezpogojni pristanek človeka in njegove svobode kot odgovor na božji nagovor. Jezusova reakcija na človekovo zavrnitev božje svobode je odkrivanje zla, laži in nasilja tudi v strukturalnem in družbenem smislu. Jezus reagira z grožnjo sodbe in pekla za tiste, ki božje kraljestvo zavračajo (prim. Mt 25, 14-30). Njegova beseda in delovanje pokažeta na težo osebnega in strukturnega greha.<sup>5</sup> Če Jezus ne bi prišel in nam ne bi govoril, bi mi ne živeli v grehu (prim. Jn 15, 22). Zla v nas se zavemo takrat, ko doživimo resnično ljubezen s strani drugega. To, kar smo, se odkrije v ljubezni do drugega. Vsepopšod, kjer se Jezus pojavi, izgine hudobni duh. Njegova prisotnost v Geraški deželi (prim. Mr 5, 1-20) priča o tem, da bi ljudje rajši videli, če Jezusa ne bi bilo med njimi, zato ga prosijo, naj odide in jih pusti pri miru. Na ta način Jezusova prisotnost vnaša s seboj nemir (prim. Mt 10, 34). Leni mir Jezusove preganja in ga napada. S svojo prisotnostjo razkrinkava demone nasilja, sovraštva, laži in ubijanja. Prav tako pokaže na njihove pomočnike. Za ljubezen

je to tudi dovolj, saj se njen boj kaže v razkrinkanju zla. Boj med zlom in dobrim se konča z obsodbo greha in z ljubeznijo do grešnika.

Pri Janezu 12, 42<sup>6</sup> vidimo, kako v svetu deluje strukturno nasilje, moč vladajočih in agresivnost javnosti, ki se upira Jezusovemu sporočilu. Podoben problem doživijo učenci sami ob usodni uri, ko Peter seže po nasilju. Jezus ne postavi pod vprašaj obstoječega reda javno in direktno, ampak ga izziva s svojo odrešenijsko ljubeznijo. Njegov javni nastop povzroči, da ga ljudje začnejo sovražiti. Jezus ne nasprotuje Pilatu kot predstavniku rimske okupacijske sile, ampak postavi pod vprašaj pristojnost njegove oblasti kot takšne, ki je vedno odvisna od Boga.

Iz Jezusovega ravnanja je mogoče razbrati tri univerzalne modele obnašanja, ki jih v zgodovini človeštva najdemo kot tri najbolj nevarne kombinacije:

1. Pogum za javno kritiko in temu ustrezno odmevnost.
2. Pripravljenost na provokativno delovanje, ki je v nasprotju z javnimi zakoni.
3. Demonstrativna nenasilnost.

Omenili smo že, da Jezus v svojem oznanilo daje posebno težo grožnjam s sodbo (prim. Mt 18, 23–25; 21, 33–46; 22, 1–14; 25, 1–13; 25, 14–30). Velik poudarek na sodbi je zato, ker gre pri tem za človekovo svobodo, njegovo izbiro in svetost. Vsaka odločitev vsebuje tudi sodbo. Zgodovina človeških odločitev je v določenem smislu vedno tudi zgodovina sodbe nad človeštvom. Vsako nasprotovanje razkrije bistvo ljubezni, ki se je ne da uničiti z nasiljem in lažjo. Če naj bo resnica resnica in Bog Bog, potem ni druge poti, kakor da se zlo v svetu razkrinka.

Pekel je zavestno stanje neljubezni, ne-bitu ljubljen. Pekel je, če ljubezni, svobodi, resnici, odpuščanju in skupnosti za vedno rečemo ne. Trpljenje, ki je lahko posledica greha, ni najprej božja kazen zaradi zavrnitve božjega kraljestva, ampak posledica človekove svobode. Greh zahteva trpljenje, zato da bi se greh odpravil. V nasprotnem primeru bi greh pomenil resnico. Trpljenje kot posledica greha ni kazen od zunaj, ampak je odkritje tistega, kar se je z grehom dejansko zgodilo. Moč sodbe je v tem, da je človek soočen s svojo lastno resnico. Gre za resnico, ki ima moč, da človeka prisili k soočenju s samim seboj. Pri grehu se razkrije temna stran človekove resničnosti. Pokaže se, kdo pravzaprav človek je. Bog, ki se razkriva po Jezusu Kristusu, je Bog ljubezni, ki se daruje za človeka. Jezus opolnomoči človeka za ljubezen. Bog, ki se je tako približal človeku, bi te svoje odločitve ne jemal resno, če bi mu bilo vseeno, ali človek to njegovo odločitev sprejme ali pa ne. Zato Bog hoče, da je človek pravičen, da ljubi, da dela po pravici in resnici, da je širokosrčen in da odpušča. Motiv za božjo resnost ni grožnja in omejevanje, ampak brezpogojna ljubezen do človeka. Človekova avtonomija skriva v sebi možnost odklonitve Boga in vso človekovo svobodo v odnosu do stvarstva. Do nekakšne kolektivne smrti družbe bi lahko prišlo tam, kjer se družba zapira v samo sebe z egocentrizmom, lažjo, nasiljem, nevero, dvomom in neodgovornostjo. Človek, ki ne dopusti, da se ga dotakne božja ljubezen, projicira svoje lastno zanikanje ljubezni v Boga in tako Bog postane človekov konkurent. Bog postane nekdo, ki lepoto življenja ljubosumno hrani zase in jo sam egoistično uživa. Bog kot absolutni oče, ki je človeka prikrajšal za bistveno, mora biti zato po Sinu umorjen, kakor nazorno o tem govori prilika o hudobnih vinogradnikih (prim. Mt 21, 33). Ta logika se

razkrije ob vsakem človekovem nesmiselnem poizkusu, kako s silo zadržati svoje nespregeto bistvo (ki je v biti ljubljeno) s pomočjo obvladovanja sveta, s sredstvi nasilja in laži, ki povzročijo, da mu postane življenje ljudi in narave zgolj sredstvo. Tako se človek razglasi za absolutnega začetnika vsega in samega sebe postavlja na mesto Boga. V tem pa lahko vidimo jedro tudi ekološke problematike.

Osvobajajoče delovanje ne more biti poljubno delovanje. V družbenem življenju ni mogoče delovati brez konfliktov in neprijetnih soočanj. Vendar pa je naloga političnega delovanja, da konflikte razrešuje in v tem vidi možnost za spremembo. Politično delovanje mora zastaviti na najbolj produktivnih konfliktih. Beg pred konflikti je beg pred resnico in svobodo in pred tem, da bi drugega in samega sebe resno upoštevali. To je strah pred ljubeznijo, ki pomaga ustvariti pravičnost, je strah pred sprejetjem sebe in drugega kot resnično svobodnega. S strahom pred resnico človek ne daje resničnemu in pravemu Bogu nobene časti, ampak pristane na utečene konvencionalne oblike življenja. Strah zacementira brezizhodnost in brezupnost. Sovraštvo in nasilje sta negacija drugega in povzročata strah pred konflikti. Samo tam, kjer je spoštovanje nasprotnika živo, je možno soočanje, ki omogoča ploden in ustvarjalen dogovor. Kjer se ljudje medseboj spoštujejo in se izpostavijo luči resnice, tam lahko pride do sprememb.

Iz odtujenih in nečloveških odnosov pa ne more nastati nič drugega kot nova odtujitev in nečlovečnost. Do novega življenja lahko pride tam, kjer se na konkretnih primerih odkrije drugačen življenjski stil, kjer socialni etos raste iz osebnega etosa, iz odgovornosti, samodiscipline in samoobvladovanja. Kjer je človek pripravljen zamenjati pravila igre, kjer je odprt za nove modele in eksperimente in kjer so njegovi cilji razvidni. Spreobrnjenje se najprej doseže tam, kjer se izkuša dobrota na podlagi zgledov posameznih ljudi in skupnosti. Spreobrnjenje se zgodi tam, kjer se v ljudeh prebudi upanje. To pa ne izključuje pravice in dolžnosti, da se opozori na konkretne krivice in resnične nevarnosti z vso preroško jasnostjo.

Za politično delovanje kristjana je tudi pomembno vedeti, kako je Jezus ravnal z javnostjo. Tu nastane vprašanje ugleda in časti v javnem življenju. Jezusova beseda Petru pri Mt 16, 23, kažejo na to, kako je tako človek kakor institucije podvržen skušnjavi prikrivanja resnice. Ljudje si želijo ugleda, časti in s tem tudi kopičenja moči. Posledica tega je, da se izogibamo konfliktov z močnimi, da nas je strah pred preganjanjem, strah pred odpovedjo, ki pa je za spreobrnjenje nujna.

Tako lahko razlikujemo dva načina napačnega odnosa do javnosti: na eni strani strah pred javnostjo, na drugi pa njena zloraba. Ta se kaže v neprestanem samoproduciranju v javnem življenju, sla po stalni navzočnosti v javnosti. Na drugi strani pa nas je sram, da bi se v javnosti angažirali. Razlogi za to so lahko različni, lahko nas je strah pred javnim delovanjem, ker to zahteva napor. Strah nas je tudi pred sodelovanjem na tveganih področjih političnega življenja, ker to pomeni izpostavljanje svojega življenja. Strah nas je pred močnimi silami v družbi, pred različnimi lobiji, pred tem, da bi kdo našo politično držo negativno opredelil, če bi pomenila odklon od normale in strah pred tem, da bi drugi o nas slabo govorili. Kdor se angažira v politiki, ta tvega, da bo delal napake, kajti človekova nezadostnost in grešnost sta navzoči tudi v tem angažiranju. V politiki se izgublja prijatelje, ustvarjajo se nasprotniki in sovražniki, jemlje se ugled in

dobro ime. Potrebno pa je tudi računati s tem, da bo naše življenje ogroženo in da se lahko znajdemo pred nevarnostjo nasilja nad našim življenjem.

Skupno osvobajajoče delovanje tako zahteva graditev novih socialnih sistemov. To je mogoče predvsem v manjših občestvih, v bazičnih skupinah, kjer se ljudje učijo drugačnih odnosov in to vpliva na širšo družbo. Računati pa je potrebno tudi z nerazumevanjem, ko gre za Jezusovo sporočilo o Božji dobroti in ljubezni. Saj je danes dobroti v svetu obravnavana predvsem kot slabost. Samo tam, kjer bo v globini človekove duše premagano prepričanje, da je dobroti slabost, smemo računati, da bo nemoč ljubezni premagala moč zla v njegovih koreninah, in da bo iz tega nastalo novo življenje; tedaj bo mogoče razumeti, kaj je Jezus hotel oznanjati. Prepričanje, da je dobroti krepost, lahko osvobaja družbo. To prepričanje temelji na zmagi življenja nad smrtjo, odpuščanja nad krivdo, vstajenja nad trpljenjem in smrtjo. Velikonočna skrivnost odstira naš pogled v resnico o nas samih.

## 5. Svoboda in življenje izvirata iz sodbe in križa

Jezus, ki je božjo sodbo napovedal, je sam postavljen pred sodnika (prim. Mr 14, 61–64). Tisti, ki se je sam imel za sodnika sveta, ki se je postavljaj na desno stran božje moči, bo obsojen zaradi očitka, da zmerja Boga. On, ki sodi z močjo, bo stopil sam na stran tistih, ki so obsojeni. Sam doživi vso grozoto in vso stisko tistega, ki je obsojen. Kdorkoli se znajde pred sodiščem, izkuša, da mu v Jezusu prihaja nekdo naproti, ki ni proti njemu, ampak na njegovi strani, ki je z njim solidaren. Jezus je tako sodnik, ki ne daje smrti za smrt, ampak življenje za smrt, in po katerem bodo mrtvi poklicani k življenju. Božja pravičnost ni takšna, da bi grešnike zgolj obsojala. Njeno bistvo je v zastojnem darovanju za nepravilne, da drugim da, kar ona sama je. Ljubezen, ki odpušča in prodre v središče krivde, omogoča spokorjeno srce in ponižnega duha. To je bistvo spreobrnjenja, je vrnitev spokorjenega sina k očetu, to so Marijine solze in pa solze žene ob vodnjaku. Navzočnost odpuščajoče ljubezni ne obsoja in sodi, ampak se usmili grešnika in obsoja preko odpuščanja krivdo krivega. Ustvarja pravičnost po odpuščanju in ne sodbo brez odpuščanja. Odpuščajoče usmiljenje Jezusa podarja ljudem njihovo izgubljeno dostojanstvo in tako omogoči, da se zavejo svoje osvoboditve in tega, kaj so zaigrali. Odpuščanje omogoča krivemu, da pride do ponižnosti, do tega, da prizna svojo krivdo iz radostnega spoznanja, da je bil ljubljjen in da zato ni ostal v krivdi. Jezus svoje pravičnosti ne zadržuje zase, ampak jo izroča nam grešnikom. Gre za pravičnost, ki nas opravičuje sredi krivde in nas tako iz te krivde odpuščajoče osvobaja.

Negativne sile, ki jih je Jezus razkrinkal, laž in nasilje se usmerijo zoper njega samega. Tako ga doleti lažna obsodba in nasilna smrt. Izraelci, ki jih Jezus vabi nazaj v božjo družino, nastopijo zoper njega. Vse, kar je bilo med seboj sprto, se sedaj združi zato, da bi Jezusu pripravilo konec. Glede na upor zoper Jezusa velja poudariti, da se Jezus obnaša natančno tako, kot je prej oznanjal v govoru na gori. Jezus se ne odpove samo sredstvom nasilja, ampak postavi svoje življenje na kocko in se pusti umoriti. Nasilje se ne povrne nazaj v nekakšnem zaprtem krogu kot akcija in reakcija. Krog nasilja je prebit, tudi če se zaradi tega nasprotovanje Jezusu stopnjuje do skrajnih meja. Temelj ljubezni, ki ne pozna nasilja, je mogoče prepoznati v napetosti med Jezusovim občutkom božje

zapuščenosti ("Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?") in njegovim odpuščanjem ("Gospod, odpusti jim, saj ne vedo kaj delajo"). Jezus na križu sprejme svojo zapuščenost s strani Boga. Reče svoj da neskončnemu hotenju ljubezni in njegov da je čista ljubezen, ljubezen za nič. Ljubezen, ki je zapuščena od vseh, brezpogojna ljubezen, čista podaritev in kot taka vključuje tudi sovražnike, ki so Jezusa izpostavili nasilni smrti. Jezus je kot Bog razglašen za nečloveka, razglašen je za samega satana. S svojim da sovražnikom, ko ni odgovarjal z nasiljem, je prebil mehanizme nasilja in laži. Nasilje in laž sta v svojem jedru premagana z njegovo samopodaritvijo. Vsi zoper enega se spremeni v eden za vse. Njegova smrt na križu je uresničitev govora na gori. Jezus se zoperstavi z aktivno-pasivno ljubeznijo vsaki obliki nasilja tako, da nasilje ni odpravljeno z nasiljem. Na ta način premaga brezboštvo sveta in človekovo zanikanje ljubezni v jedru, v srčiki, iz notranjosti. Jezus nenasilno stoji sredi sveta smrti in tako smrt premaga v njenem bistvu. To, da je nedolžen, dejansko pa umre kot zločinec na križu, ni nekaj, kar mu je naloženo od zunaj, ampak si je v svobodi to sam naložil in dopustil, da bi pokazal, kaj pravzaprav ljubezen je. Nemoč ljubezni je tista moč, ki nastopi v niču zla, da bi premagala nasprotje med dobrim in zlim. Jezus se ne odloča za metodo ljubezni do sovražnikov in za metodo nenasilja iz občutka nemoči. Tudi zanj je bila alternativa nasilje zoper nasilje odprta in Peter se je celo v njegovi navzočnosti poslužil. Uro noči in osebne teme Jezus ne doživi pasivno, ampak aktivno, in ker jo aktivno-ljubeče sprejme, je to sodba nad svetom, nad tistimi, ki bodo prišli in ga prijeli.

Do zmage ni mogoče priti z zmago nad nasprotnikom s pomočjo sile. Vsaka sila rodi protisilo. Uspeh je mogoč tam, kjer na silo ne odgovarjamo s silo. Tako se zastavlja ob Jezusovem primeru vprašanje, ali je vsak uspeh nenasilja obsojen na neuspeh. Ali mora ta neuspeh sprejeti nase tudi tveganje uničenja? Če je neuspeh neizogiben, se zastavi vprašanje, za kakšen neuspeh gre. Pasivno sprejemanje žrtve ja ravno tako neodgovorno početje kot aktivno povzročanje žrtve. Kdor pa je pripravljen neuspeh svobodno sprejeti nase, lahko izbira med tem, da se izogne takšni situaciji ali pa da s svojo nenasilno držo ponudi sebe kot znamenje in s tem vključuje tudi možnost smrti. Glede na samovoljo nekaterih vladarjev in nepravičnosti, ki jih povzročajo, smemo razlikovati naslednje možne drže ljudi: oportunistično prilagajanje, resignacija, beg pred nasiljem, protinasilje, oborožen napad in nenasilje, ki pomeni ustvarjalno nasprotovanje.

Jezus se je večkrat izognil javnemu nasilju (prim. Mt 2, 13; Jn 7, 1; 8, 59; 10, 39; 11, 54). Nasilju se je izpostavil šele takrat, ko je napočil pravi čas, ko je "prišla ura". Pogosto se na podlagi govora na gori govori, kakor da se Jezus ni zoperstavljal zlu in krivici. Vendar njegovi imperativi ne zahtevajo, da bi morali pasivno sprejeti zlo. Jezus izziva paradoksalno aktivnost. Nagovarja vsakogar, ki s spontano reakcijo teži k vračanju zla z zlom, da bi to svojo reakcijo izkoristil za ustvarjanje manevskega prostora, v katerem bi se angažiral za preprečitev zla. Tudi Jezus sam ni prostovoljno nastavlil še drugega lica, ko so ga topli, pač pa je mučiteljem zastavlil vprašanje: "Zakaj me biješ?" Svobodna ljubezen – večja ljubezen ne izključuje vprašanja, zakaj nasilje. Prav to vprašanje pa apelira na drugega, da se vzmira ob svojem ravnanju. Vprašanje, zakaj nasilje, daje možnost za premislek agresorju, da ponovno razmisli o svojem početju. Nenasilje se zanaša na prepričanje, da je svoboda in resnica prisotna tudi v

drugem, tudi v tistem, ki uporablja nasilje. Nenasilje je drža, ki združuje edinost med življenjem in smrtjo.

Politično delovanje vedno spremlja tudi trpljenje, ki je naloženo od zunaj. Trpljenje je posledica ranjene ljubezni. Jezusovo zadržanje pa nas uči, da je potrebno razlikovati med dvema oblikama trpljenja. Trpljenje, ki je ustvarjalno in plodovito in trpljenje, ki je neustvarjalno in destruktivno. Neustvarjalno trpljenje je tisto, kjer se prilagodimo obstoječim razmeram. To je fatalistična reakcija, ki ne vzame zares odgovorne svobode. Produktivno trpljenje pa je moč, da z ljubeznijo premagamo to, kar je negativno. Pri tem gre za možnost, da se svoboda spremeni v še večjo svobodo. Jezusova smrt na križu je trpljenje iz ljubezni in iz tega je nastalo novo življenje. Tam, kjer se trpljenje sprejme in živi v ljubezni, je to trpljenje vir za novo življenje in novo svobodo. Pomislimo pri tem na vse disidente in druge nenasilne nasprotnike komunističnih režimov, ki so prav z aktivnim odnosom do trpljenja omogočili novo svobodo, med tem ko so vsi kompromisi z nasilneži prav to svobodo odlagali v nedogled ali na ramena drugih. Jezusov križ spominja tudi na to, da dobrota povzroča trpljenje, še več, da je dobrota lahko povod za stopnjevanje zla.

Jezusov odnos do smrti nam razkriva pomen pozitivnega sprejetja smrti tudi na področju političnega delovanja. Pozitivna integracija smrti omogoči, da se odpovemo agresivnemu zmagovanju v življenju. Smrt relativizira ideološko zasidrane interese in razbija vse mehanizme potlačenosti v človeku. Pozitivno sprejetje smrti pa omogoča popolno svobodo v odnosu do vsakega samodržnega vladanja in njegove avtoritete. Prav tako pa tudi svobodo do upravljanja z oblastjo. Politični poraz ima za kristjana vedno dvojno razsežnost. Najprej pomeni izziv za vprašanje, kaj sem napak storil, hkrati pa tudi možnost za razjasnitev stališč, ki so bila meglena in nejasna. Strah pred smrtjo pa je velikokrat zlorabljen za stabilizacijo družbenih razmer s strani samodržcev, ki tako lahko naprej ostajajo na oblasti. Eno mora biti jasno, škandal Golgote ne sme biti nikoli zamolčan, tudi ne za ceno teologije vstajenja.

## 6. Velika noč kot sporočilo pravega miru

Velika noč je ponovno srečanje učencev z živim Jezusom. Njegova velikonočna prikazovanja govorijo o njem kot o nekom, s katerim se ne da razpolagati in nekom, ki vedno ponuja pomoč. Za apostole pa velikonočna prikazovanja pomenijo tisto novo izkušnjo, na podlagi katere so se na novo povezali in združili. Po križanju razbita skupnost apostolov postaja novo občestvo po vstajenju. Jezus je kot kamen spotike s strani grešnih ljudi zavržen, s strani pravičnih pa obsojen kot nekdo, ki se norčuje iz Boga in je zato sam hudobni duh, ki zasluži smrt na križu. Ta isti Jezus je po vstajenju zmagovalec nad grehom, satanom in smrtjo. S tem je postal vogelni kamen, ki vse druge kamne v zgradbi nosi in podpira (prim. Rim 8, 38; 1 Kor 15, 54; Mk 12, 10; Apd 4, 11; 1 Pt 2, 4–8).

Učencem, ki so se ustrašili in zbežali ali celo sklepali zvezo z njegovimi morilci, Jezus prinaša odpuščanje in spravo. Prinaša jim osvobajajoče besede: "Mir z vami." Iz povezanosti z Jezusom se tako vzpostavi svet miru, svobode in pravičnosti. Ta mir naj učenci ponesejo po vsem svetu in naj vse ljudi povabijo k hoji za njim. Velikonočno sporočilo je predvsem v spoznanju, da je Bog z nami,

da smo z njim povezani in da je po Svetem Duhu vedno na naši strani. Po križanju so se učenci zapirali od strahu pred Judi, ko pa se jim Jezus prikaže, se jim ta vrata odprejo. Opolnomočeni s Svetim Duhom gredo v svet, v javno pričevanje o resnici, ki je Jezus Kristus križani in vstali.

Velika noč je začetek novega življenja po smrti. Sporočilo velike noči nam pravi, da resničnost govora na gori, ki vsebuje bistvo Jezusovega oznanila, ni niti utopija niti abstraktni cilj, ampak resničnost Jezusove ljubezni do sveta in človeka.

Novi začetek je možen takrat, ko poraz ni posledica naše zatajitve ali pasivnega sprejemanja žrtvovanja. Odpoved nasilju ali pa nenasilni odpor lahko postane žarek upanja za osvoboditev. Takšna osvoboditev pa potem ni razlog za maščevanje, ampak vsodbuda za mir, ki vključuje tudi sovražnike.

Osvobajajoče politično delovanje, ki ima za svoj cilj odgovorne in svobodne subjekte, pa se znajde znotraj družbenih mehanizmov, ki povzročajo vedno večjo popredmetenje človeka. Tako se posameznik pogosto doživlja kot objekt in ne kot subjekt zgodovine. Zgodovinsko dogajanje ga vse bolj vsrkava vase. Prav pod tem vidikom, ki največkrat povzroči ohromelost ljudi za družbeno delovanje, nas lahko drama Jezusovega življenja obvaruje pred ravnodušnostjo ter nam povrne upanje.

Jezus je deloval kot suvereni subjekt, a končal je kot čisti objekt – nemočen in od drugih voden, izpostavljen množici, zmerjanju, pljuvanju in žalitvam vseh vrst ter končno prebit na križ. Vse to sprejme, da je objekt, to aktivno dotrpi na podlagi svobodnega sprejetja. Ljubezen tako spreminja smrt v življenje. Njegov biti objekt je od Boga spremenjen v biti subjekt. V sprejemanju, v iztrpevanju tega – biti-objekt pa je skrita dinamika preobrata k biti-subjekt, ker je Bog sam ta biti-objekt premagal s trpljenjem. Bog je trpljenje sprejel, da bi po njem pokazal na vso bedo objektivizacije človekovega dostojanstva.

Konfrontacijo s tistimi, ki drugače mislijo in delajo, je mogoče prestati v upanju, da nam Bog pomaga in sodeluje. On je, ki omogoča novo življenje. Ljudje se spreobrnejo s pomočjo delovanja Svetega Duha. Sveti Duh nas usposobi za trpljenje, da poraze in ponižanja lahko sprejmemo, on je, ki nam podarja moč in pogum v upanju proti upanju. Jezusovo vstajenje nas uči, da uspeh, kakor ga vidi svet, ni noben uspeh v imenu Boga. Velikonočna vera pozna samo en uspeh: voditi se Boga in to pomeni verovati, da je nemogoče mogoče. Početi stvari, za katere se zdi, da še ni zrel čas. Imeti pogum za absolutno resnicoljubnost. Pripravljenost, da drugim prepustimo mesto v zaupanju, da bomo tudi sami prišli na cilj. Pomeni aktivno potrpljenje, ki zna čakati. Pogum, ki vedno išče izhod, ne glede na stvarne razmere. Vse to pa je mogoče v luči božje samopodaritve po Jezusu Kristusu za svet. Tam, kjer kristjan v brezpogojnem zaupanju deluje zastonj, mu bo tudi življenje podarjeno zastonj.

Jezus je umrl v nemoči. Kot vstali pa izpoveduje, da mu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji (prim. Mt 28, 18). Vprašanje oblasti, ki v človeški zgodovini igra tako veliko vlogo, lahko s strani vstajenja razumemo povsem drugače. Mnogo stvari se kratkoročno predstavlja kot moč in oblast, v resnici pa gre za nemoč, medtem ko se solidarno prenašanje nemoči sčasoma pokaže kot prava moč. Izkušnja kristjanov pod totalitarnimi režimi v našem stoletju nam o tem jasno govori. Ti režimi, ki so gradili svoj obstoja na strahu, nasilju in laži, so



neprestano manifestirali svojo moč. Le-ta pa je bila zrušena z močjo solidarnega prenašanja nemoči tistih, ki se niso pustili zreducirati na pasivni objekt te moči, ampak so ohranili upanje, da so subjekt zgodovine.

Velika noč kot novi začetek predpostavlja zaupanje. Predvsem moramo zaupati v Boga, ki je v nas, v tebi in meni. Božja ljubezen je obljubljen vsem. V zaupanju pripisujem bližnjemu vedno več, kot pa je dejansko videti. Resničnost je bogatejša v njeni krhkosti, v njenih mejah in slabostih.

Zaupanje stavi vedno na svobodo. Svoboda brez odločenosti pa je prazna. Zaupanje zato stavi na uresničitev svobode, a hkrati omejuje čas uresnitve. Ljubezen pa, ki je vstopila v svet, razkriva, da obstaja tudi sodba. Čas uresnitve ne more biti poljubno podaljšan. Božje zaupanje v svet je neskončno, kar pa ne pomeni, da je prostor in čas mogoče zreducirati na brezbrizno trajanje. Ljubezen je nepotrpežljivo potrpežljiva, njena potrpežljivost je odločenost za svobodo. Potrpljenje ljubezni je hoteti, upati, hrepeneti, zahtevati, delati: zaupanje podarja svobodo.

Nezaupanje pa je nevera v odnosu do Boga, ki je dobri stvarnik. Ker mi nihče ne pride nasproti s pritrditvijo, se moram zavarovati. Človek postane protičlovek in svet postane protisvet. Naša prihodnost se bo odločala na našem zaupljivem ali nezaupljivem pogledu na stvarstvo.

## 7. Kristusova odsotna navzočnost, moč Svetega Duha in Cerkev

Apostolska dela v prvem poglavju poročajo o Jezusovem vnebohodu in oporoki, ki jo je zapustil apostolom, ko jim je obljubil Svetega Duha. Jezusov odhod k Očetu je dopolnitev njegovega poslanstva, je Očetova zahvala Sinu za sprejeto daritev. Da Oče sprejme Sina nazaj k sebi, to je Očetov dar Sinu, ki je izpolnil svoje poslanstvo na svetu in svet osvobodil in odrešil smrti in greha. Oče vrača Sinu, kar je Sin imel od vsega začetka. Sin pa se mu oddolži s tem, da mu vrne celo stvarstvo. Jezus tako pokaže, komu pravzaprav ta svet pripada in kje so njegovi temelji. Gre za to, da je svet našel pot nazaj k samemu sebi, k svojemu izvoru. Dopolnitev sveta je "biti v Bogu".

Jezus se je umaknil iz sveta in mu prepustil odgovornost, enkratnost in samostojnost pri uporabi svobode. Pogosto se srečujemo z željo, da bi imeli Boga ob sebi kot prišepetovalca pri naših odločitvah. Za tem se skriva strah pred odgovornostjo in slepa, avtomatizirana pokorščina. Če pa se v našem življenju srečujemo z nevero in nezaupanjem, gre pri tem za izkušnjo božje odsotnosti kot osamljenosti in zapuščenosti. Vendar pa nam je kmalu jasno, da ni nobene druge poti za svobodo kot svoboda Kristusove odsotnosti. Kajti takšna njegova odsotnost je hkrati tudi navzočnost, kakor pravi sam: "Za vas je dobro, da grem. Zakaj če ne odidem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem vam ga bom poslal" (Jn 16, 7). Odsotnost in prisotnost Jezusa sta dve dimenziji, ki sta hkrati navzoči v sedanosti. Vidik prisotnosti brez odsotnosti, bi zanimal svobodo v sedanosti, prav tako pa bi odsotnost brez prisotnosti lahko povzročila dvom in praznino. Jezusova odsotnost je dejansko prava navzočnost Boga. Samo tako lahko človek odkrije svojo pravo svobodo in odgovornost. Ravno zato, ker Jezusa ni mogoče ujeti, je njegova bližina nekakšna pra-bližina, ki pomeni biti doma pri Očetu. Šele tako lahko razumemo Jezusovo bližino kot univerzalno bližino.

S strani učencev pa pomeni Jezusov vnebohod potrditev lastnega bistva, pomeni njegovo dopolnitev v smislu univerzalnega bratstva. Sprejeti dejstvo, da jih je Jezus zapustil, pomeni sprejeti ljubezen, ki je zastonjska. Jezusova zvestoba Očetu in njegov odhod od učencev omogočata svoboden prostor za delovanje Svetega Duha. Jezusov odhod, ki omogoči učencem novo svobodo, je hkrati zanje tudi razveseljiva prisotnost. Učenci Jezusovega slovesa ne občutijo kot nekaj žalostnega, ampak kot Jezusovo prisotnost po Svetemu Duhu. Po daru Svetega Duha bo postalo resnično to, kar je Jezus govoril o novem rojstvu v pogovoru z Nikodemom (prim. Jn 3, 3). Po novem rojstvu iz Svetega Duha je učencem podarjen dar življenja. To novo življenje je v novem odnosu človeka do Boga. Omogoča učencem novo veselje, novo moč za njihovo poslanstvo, da gredo po vsem svetu oznanjat Boga. Delo Svetega Duha je v združevanju tistega, kar se je v nasprotovanjih razdvojilo. To združevanje je mogoče samo v moči Duha, v njegovi moči je mogoča Cerkev iz Judov in poganov. V moči Svetega Duha se Cerkev na binkošti ustanovi kot skupnost, ki priznava križanega in vstalega Gospoda in to priznanje tudi prepričljivo živi. Jezusovo trpljenje in vstajenje potrebuje vernike, ki to sprejmejo in naprej širijo. V tem smislu je Cerkev skupnost tistih, ki pričujejo v moči Svetega Duha v Cerkvi in v svetu.

Višek krščanskega oznanila je obhajanje evharistije kot zahvale, kot oznanilo smrti in vstajenja, kot praznik enega kruha, po katerem se občestvo zahvaljuje v enem Kristusovem telesu. V občestvenem srečanju z Jezusom po besedi in v skupnem obhajanju evharistije se dogaja to, kar imenujemo novo življenje novega občestva. To novo življenje pa je hkrati tudi naročilo za poslanstvo. Občestvo mora naprej podarjati, kar je samo prejelo. V tem smislu je celotna Cerkev duhovniško ljudstvo. Vsak vernik ima delež na Jezusovem duhovništvu, je srednik med Bogom in svetom. Slednji je zaznamovan z grehom. Vernik mora skrbeti za spravo tam, kjer vlada nesoglasje med človekom in Bogom, med človekom in naravo, med možem in ženo, med ljudmi kot ljudmi. S tem so odprte ekološko-ekonomska dimenzija, socialno-kulturna dimenzija, politično-javna dimenzija in mednarodna dimenzija. V tem smislu tudi lahko govorimo o politični pomembnosti Jezusove odrešenjske drame na križu za družbeno življenje.

Številna posamična svobodna dejanja – pluralizem teh dejanj se prej ali slej skristalizira v sodelovanje ali pa v konkurenčne odnose. Jezusova prisotnost in odsotnost hkrati pomeni za družbeno življenje princip komunikacije v edinosti in različnosti, ki je možna, če nam uspe ločenost in bližino živeti v pozitivnem smislu. Svoboda nujno vključuje možnost ločitve. Omogočiti drugemu, da gre svojo pot, pomeni, da se mu odkrijejo možnosti njegove svobode. Samo na podlagi prakse, ki je ločitev in bližina hkrati, lahko ostanemo svobodni do medsebojne povezanosti. Povezanost pomeni, da sem soodgovoren za drugega, vendar ne tako, da bi mu odvzel njegovo posebnost. Drugega spremljam na nepredvidljivih poteh njegove svobode, ne da bi ga pri tem zapeljal ali pa ga oropal njegovih pobud.

Jezus je spremljal učenca v Emavs kot neznanec. Vendar pa je njegova prikritost in prisotnost, bližina in oddaljenost, ločitev in navzočnost učencema omogočila, da sta Jezusa na tej poti sama odkrila. Ko sta mislila, da Boga ni več, je na njuni poti Bog bil navzoč. Žalost, pobitost in potrnost učencev, ker

Gospoda ni, se spremeni v veselje. Njuna neučakanost je potolažena, ko vidita več, kot sta si upala misliti. Gospod jima postane nova pot (prim. Heb 10, 19).

Ljudje neradi hodimo po poti. Napor odgovorne svobode nam je prenaporen, ali pa si od tega napora nič ne obetamo. Če nismo gotovi, da nam bo boljše kot je bilo v Egiptu, se želimo vrniti nazaj. Položaj, ki je značilen za nekdanje dežele realnega socializma, prehodno obdobje, na katerem je vse polno starih ovir. Ljudje si želijo nazaj v čas lažne socialne varnosti in družbenega miru. Nekateri ne verjamejo v obljubljeni deželo onkraj puščave, drugi nasedajo krivim prerokom ali lažnim samozvanim mesijem – gurujem, ki ljudem obljublja, da jih bodo pripeljal v obljubljeni deželo brez trpljenja in odpovedi, seveda pod pogojem, da jim izročijo svojo svobodo. Komaj je za njimi izkušnja propadlega raja brez napora, trpljenja in bolečine, že nasedajo novim obljubam vseobsegajoče kozmične ljubezni brez trpljenja in bolečine.

Brez pripravljenosti, da gremo na pot tveganja, se nič ne more spremeniti. Pot kaže na to, da je življenje proces zorenja in budnosti. Delegirati svojo svobodo drugim, ki naj bi za nas delali, ker mi sami ne želimo biti svobodni in delati, je znamenje življenjske nesposobnosti in beg od odgovornosti. To je tudi kriterij zatona ustvarjalne kulture, nesposobnost za življenje, dekadenca in smrt.

Dežela, ki jo obljublja guruji se kmalu pokaže kot nova puščava. Z grehom odvzeta svoboda ljudem lahko vzpostavi samo stari red – red nasilja, laži in nepravčnosti.

Za vernika pa je pot že na začetku izpolnjena. Vernik se lahko poda na pot, ker gre Bog z njim. V zaupanju se lahko podamo na pot, ker se zanašamo na Boga. Na tej poti pa je potrebno tudi okušati resničnost obljubljenih dežele v smislu osvobajajočih političnih dogodkov.

Jezus je prišel na ta svet, da bi svoje življenje delil z nami ljudmi. Zakrament evharistije je zakrament delitve in solidarnosti. Po njem se nam Jezus daje pod podobo kruha in vina. Želim ostati pri vas do konca sveta, pravi. Živeti v Jezusovem smislu pomeni deliti. Deliti veselje in trpljenje, deliti oblast, dobiček in dohodek. Ko delimo, je naše življenje svobodnejše in bolj veselo. Ko pa ne delimo, si življenje uničujemo. To velja tako za mikro kakor makro strukture družbenega življenja, za družine, državo in celotno človeštvo.

Politično delovanje pod krščanskim vidikom pa ne more mimo potrebnosti in nujnosti molitve. Nevera, ki je za Jezusa tuj način mišljenja in delovanje, ogroža njegove učence vsepovsod tam, kjer je Jezusova prisotnost prepovedana. V molitvi dajemo Jezusu prostor, v molitvi se približujemo Gospodu v njegovem duhu. V Svetem Duhu nam Bog daje to, kar najbolj potrebujemo, onkraj vseh potreb in namenov – zastonjsko ljubezen. Samo ta je z vseh vidikov prasta ozirov in namenov. In vendar je prav zastonjska ljubezen tista, ki jo mi vsi potrebujemo, ker smo po njej tudi mi sami bolj to, kar smo, namreč ljudje, in celotno stvarstvo to, kar je. V Svetem Duhu nam Bog ne daje samo moč za zastonjsko ljubezen, ampak nam daje svoje življenje. Gre za to, da živimo, kar smo prejeli. Naša bližina Bogu po molitvi je notranja oborožitev za odrešenjsko službo ljudem in svetu. Po molitvi so tudi občestvene vezi utemeljujejo in ozdravljajo.

Kristjan bo neprestano premišljeval Jezusovo oznanilo, prosil za moč uresničitve tega sporočila, tako da bo s pomočjo tega njegova predanost Jezusu in Svetemu Duhu posedanjena. Iz molitve izhaja pogum in moč, da skrivnost govora na gori lahko na vseh nivojih življenja izpričamo in gremo do konca po

poti z Jezusom. Kristjana v družbeni vlogi ne prepoznamo samo po njegovem etosu, ampak predvsem in v prvi vrsti po dosledni usklajenosti med izrazi vere, se pravi zakramentalnim življenjem in konkretnimi dejanji.

## Sklep

Osrednja skrivnost odrešenjske zgodovine, Kristusovo trpljenje in vstajenje nam je služila za hermenevtični ključ, s pomočjo katerega je mogoče družbeno vlogo kristjana videti kot integralni del njegovega verovanja. Vera in družbeni angažma sta med seboj najtesneje povezana, sta dve strani ene in iste medalje. Križ in vstajenje osvetlujeta človekove osnovne držē, ki vstopajo na vse ravni družbenega delovanja in kristjan svojega delovanja ne more razumeti brez razsežnosti trpljenja in odrešenja. Biti kristjan v družbenem življenju ne pomeni samo etične doslednosti na evangeljskih izhodiščih, ampak zakramentalno doslednost na temelju vere v križanega in vstalega Gospoda. Kristjan v politiki ne more ostati pri krščanskem etosu, ampak svoje družbeno angažiranje nujno preverja tako v odnosu do božje besede kakor v zakramentalnem življenju.

<sup>1</sup>Prim. R. Schnackenburg, *Messaggio morale del nuovo testamento*, Roma 1981, 105–107.

<sup>2</sup>Prim. J. Grundel, *Normen im Wandel*, München 1980, 11–32; *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*, CD 31, Ljubljana 1986.

<sup>3</sup>Prim. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 65-97.

<sup>4</sup>Prim. J. Tischner, *Etica della solidarietà*, Bologna 198.

<sup>5</sup>Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o skrbi za socialno vprašanje*, CD 37, Ljubljana 1988, t.36.

<sup>6</sup>“Vendar so tudi mnogi izmed voditeljev verovali vanj, a zaradi farizejev tega zato niso priznavali, da bi ne bili izobčeni iz shodnice. Svojo čast pred ljudmi so namreč ljubili bolj ko božjo čast“ (Jn 12, 42).

## Povzetek: Ivan Štuhec, Pomen Jezusove odrešenjske drame. Za družbeno-politično delovanje.

Pričujoča študija izhaja iz dileme kristjanovega angažiranja sredi sveta, še posebej sveta politike. Najprej s pomočjo biblično teoloških spoznanj razrešuje to dilemo pri Jezusu samem in pokaže na njegovo religiozno in moralno poslanstvo, ki vključuje tudi družbeno razsežnost z etičnega vidika. V nadaljevanju izhaja iz temeljne resnice krščanstva, manifestirane v križanem in vstalem Gospodu, ki je ključ za razumevanje kristjanovega poslanstva v svetu. S pomočjo različnih Jezusovih soočenj s svetom in končno s sodbo in smrtjo na križu se prav sodba in križ pokažeta kot izvir življenja in svobode. Prizadevanje za skupno blaginjo je prizadevanje za več svobode in več življenja, kar pa predpostavlja sprejetje preizkušenj in trpljenja tudi v javnem življenju. Medtem ko vstajenjska perspektiva omogoča odrešenjsko preraščanje družbenih situacij. Velikonočni kontekst kristjanovega družbenega anagažiranja končno izpostavi zakramentalno življenje kot vir delovanja, kar pomeni, da je vprašanje, ali se kristjan lahko zadovolji zgolj s krščanskim etosom, ko deluje v javnosti.

---

Summary: **Ivan Štuhec, The meaning of Jesus's redemption for socio-political engagement of Christians.**

The present study is based on the dilemma of a Christian's engagement in the world, especially in the world of politics. The essay first tries to solve this dilemma with Jesus himself, pointing at his religious and moral mission, which also includes the social aspect from the point of view of ethics. It further proceeds from the basic truth of Christianity, manifested in Christ crucified and resurrected, which is the key to the understanding of a Christian's mission in the world. Thus Christ's judgement and death on the cross manifest themselves as the source of life and freedom. The endeavours for common wellbeing are the endeavours for more freedom and more life, which presupposes free acceptance of tribulations and suffering also in public life. The perspective of resurrection makes it possible for man to master social situations. The Easter context of a Christian's social engagement finally sets out sacramental life as the source of the engagement, in other words, it opens the question whether a Christian's public engagement can merely be based on Christian ethos.



Janez Juhant

## Človek – temelj etike?\*

### Uvod

Vprašanje človeka, njegovega mesta v svetu je bilo temeljno vprašanje filozofije vseh časov in smeri. Danes se to vprašanje zaostrojuje ne le na krščanskem (?) Zahodu, ampak kar po vsem svetu v vprašanje po človekovi prihodnosti oziroma o njegovem preživetju. Razlog je znan: Človek posttehnčno industrijske družbe je zaradi svojega proizvoda, ki ga je ustvaril sam, ustvaril pogoje, ki ogrožajo njegovo preživetje. Zato se razumljivo danes postavljajo vprašanja, kako naj človek odslej ravna, da bi mogel preživeti. To pa so eminentno etična vprašanja, ki so pri odločitvah tehnično industrijskega razvoja dobila premalo veljave, zaradi česar smo zašli v to problematično stanje.

Ker na vprašanje, kako danes etično ravnati, ni soglasja, se zdi umestno najti različnim filozofskim, etičnim in religioznim sistemom skupni temelj, po katerem bi dali odgovor, kaj je v etiki treba brezpogojno spoštovati. Zdi se, da je ta temelj človek v svoji celoviti mnogostranskosti.

Tübinški teolog Hans Küng je zapisal: »V zadnjih letih mi postaja vedno jasneje, da ima svet, v katerem živimo, možnost preživetja le v primeru, če v njem ne bo več prostora za različne, nasprotne ali celo med seboj boreče se etike. Ta edini svet potrebuje en etos; ta edini svet ne potrebuje nobene enotne religije, pač pa le nekatere povezujoče obvezne norme, vrednote, ideale in cilje.«<sup>1</sup> Tako univerzalno etiko zahteva stanje današnjega sveta, ki je po besedah Lewisa Munforda obsojen na propad, kajti »kultura, ki se hvali z nezadržno dinamiko, se nahaja v stadiju morečega razpada in predno se človeštvo osveži te more, bi lahko postelja, v kateri spi – ta zemlja – izginila kot zavržena škatla.«<sup>2</sup>

### Dilema utemeljitve etike

Po besedah Hedwiga Bücheleja je mogoče pri utemeljitvi etike postopati na dva načina:

V prvem primeru lahko vzamemo za izhodišče temeljne trditve etike, ki jih preverjamo, ne glede na njihovo zvezo z vsakdanjimi etičnimi problemi človeka. To je etika vsebine in povezanosti norm. Tako ravna znanstvenik-analitik, ki ima pred seboj sveženj stavkov, sistem etičnih norm, ki jih razčlenjuje in preverja glede na njihovo medsebojno skladnost in vsebino.

Na drug način pa lahko etična načela preučujemo in s tem tudi preverjamo njihov praktičen domet, če se vprašamo, kaj oziroma kako nam pomagajo pri oblikovanju in reševanju konkretnih življenjskih problemov.<sup>3</sup>

Dilemo lahko poenostavimo tudi takole: Ali predstavljajo etiko abstraktne »večnoveljavne« norme ali pa konkretni človek in reševanje njegovih (zapletenih) vsakdanjih težav.

Če pogledamo na to dilemo s stališča krščanske etike, se pojavi po besedah Hansa Rotterja problem, ki je nevarnost vsake etike, da namreč postavi svet oziroma človeka, skratka svetne vrednote za absolutne. Če etika postopa tako, potem mitologizira svet, ker nekaj relativnega, kar svet in vse v njem je, napravi za absolutno. Tudi etični humanizem je treba utemeljiti tako, da ničesar na tem svetu, kjer je vse relativno, ne postavlja kot absolutno. To pa je tudi bistveno sporočilo judovsko-krščanske religiozne dediščine.<sup>4</sup>

Prevelika usmerjenost v svet in razdiralnost človeškega znanstvenega erosa ustvarja nevarnost uničenja sveta. Zato čutimo ravno danes potrebo oziroma celo nujnost, po planetarni odgovornosti za svet, kot pravi Hans Küng.<sup>5</sup> Treba je svet in človeka postaviti v širši okvir, ga razrešiti iz njegove ujetosti v zgolj izkustveni svet. Ni pa po drugi strani mogoče spregledati oziroma opustiti, da je človeško izkustvo del njegove stvarnosti oziroma kot potrjuje zgodovina filozofije sploh temeljno človekovo izhodiče. Od tod je treba iskati tudi temelje za »novo« etiko. Le-ta mora po njegovem temeljiti na človeku kot cilju in kriteriju etike. To ni kaka nova parola, pač pa zahteva po postavitvi takega najširše sprejemljivega temelja, ki bi omogočil za odgovorno bodočnost sveta dovolj prepričljiv in konzistenten etičen sistem. Za takšen temelj se zavzemajo sodobne filozofske smeri, predvsem misleci, ki imajo razvit čut za vprašanje človekovega preživetja. Sem lahko štejemo mislece kot so C. F. von Weizsaecker, H. Jonas, R. Spaemann, da omenimo samo nekatere.<sup>6</sup> Tudi filozofi jezika se pri poskusih jezikovnoanalitične utemeljitve etike zavzemajo za »vsečloveški konsenz«. Tako P. Lorenzen govori o tako imenovani »supernormi« oziroma »o moralnem principu transsubjektivitete«, ki naj bi bil neke vrste kulturni princip, ki presega vsako subjektivnost in ima torej občeveljavnost in obenem tudi občo sprejemljivost.<sup>7</sup>

Težnja za občeveljavnostjo in za združevanjem etičnih sil in iskanjem najsplošnejšega konsenza, kar naj bi omogočilo izhod iz etične zagate, v kateri se nahajamo v sodobni družbi, je razumljiva zaradi razpada tradicionalnih sistemov in krize, v katero sta nas privedli gospodarska in socialna revolucija, ki sta obračunali z ustaljenim in tako tudi z etičnim (gr. *etos* = navada, običaj). Kjer pa je etično (ustaljeno) vprašljivo, ga je treba v dialogu znova postaviti kot temelj. Zdi pa se, da postmoderna družba še ni uspela zagotoviti takšne strategije, ki bi v današnji raznolikosti uspela postaviti skupno osnovo.

Gre za sokratsko iskanje temeljnih vrednot človeka in družbe, ki je značilna za sofistiko in današnje stanje je slično sofističnemu, in sicer v oziru, kot pravi Sovre: »Pravo (oceno o tej filozofski smeri; op. J. J.) utegnemo zadeti, ako strnemo svojo sodbo v podobo in rečemo, da je bila sofistika ko oster nož, pametnemu koristno orodje, če ga dobi otrok ali norec v roke, se zgodi nesreča.«<sup>8</sup> Danes je nož tukaj in tudi veliko otrok je, ki brezvestno režejo, malo pa odgovornih vinogradnikov, ki bi znali zarezati divjino.



## Človeški temelj

Na prvi pogled se kljub težkim razmeram sodobnega sveta zdi reševanje vprašanja izhodišča etike popolnoma jasno. Človek je že od začetkov, kar ga poznamo, veljal za osrednji problem miselnega napora, posebno od humanizma pa izstopa kot subjekt, kot središče vsega dogajanja. Spričo njegove veličine na eni in bede na drugi strani, kot bi dejal Pascal,<sup>9</sup> pa utemljitev človeka in njegovega ravnanja ni neproblematična. Zato je filozofija vseh časov imela za svojo pomembno nalogo odgovoriti na to ključno vprašanje človeka. Odločilno je bilo to v prelomnih časih, kakršen je po našem prepričanju tudi današnji. Filozofija tukaj nadaljuje grško, posebno aristotelsko izročilo, po katerem je etika »filozofija tega, kar spada k človečnosti človeka«<sup>10</sup> in kot taka stavi »pri utemljitvi etičnih 'naprav' na človekovo umno naravo«.<sup>11</sup>

Spričo stanja sveta in človeka danes naj bi bilo še bolj pomembno najti konsenz glede nravnosti, če le-to opredelimo kot »obveznost optimalnega razvoja človeškega. Če pa to zadeva (splošno; op. J. J.) človeško, potem mora sodba o nravnem tudi pod tem vidikom biti komunikativna, to je izraziti bi se je moralo lahko brez posebnih svetovnonazorskih ali celo konfesionalnih implikacij in zadnjih utemljitev.«<sup>12</sup> Isti avtor razen tega zahteva, da bi morali danes v tako imenovani sekularizirani družbi težiti za vsesplošnim konsenzom in pri tem upoštevati tudi konkretno izkušnjo. Kljub temu se glede na povedano zastavlja vprašanje, ali moremo etično utemljitev človeka iz njega samega zagovarjati tudi danes, kajti takšno zagovarjanje se zdi z dveh strani problematično:

1. Sodobni način življenja, posebno razvoj industrije in tehnike in z njim povezan nastanek industrijske civilizacije, postavljajo človeka vedno bolj na rob dogajanja, v ospredje pa stopa gospodarski uspeh, tehnična moč, pa celo razvoj človeku neprijaznih in njegovemu oblikovanju škodljivih sistemov. V takem svetu ni več prostora za človeka ali pa je ta le podrejen zamislim in načrtom industrijsko tehničnega razvoja. Ali je torej spričo tega človek še lahko temelj in cilj ravnanja? Če pristanemo na etični model človeka, ki je ujet v takšno omejeno empiričnost, ga opredelimo le enostransko. Tako lahko nastane po besedah Ericha Fromma le kakršenkoli že enodimenzionalni človek,<sup>13</sup> ki pa ne more biti univerzalni etični temelj. To ni mogel biti niti zgodnjeplatonov etični ideal filozofa<sup>14</sup> in ga je Platon sam kasneje zavrzel. Še bolj problematičen je vsak tehnično-empiristični model človeka, ki zato tudi ne more biti etična univerzalna osnova.

2. Drugič se zdi takšno postavljanje človeka kot etičnega temelja vprašljivo s teološkega stališča. Absolutno veljavni, to je univerzalni kriterij, je teološko lahko le Bog kot temelj in cilj vsega človekovega prizadevanja. Če pa je tako, potem človek ne more biti temelj in cilj etike. In kakšno vlogo naj ima v sistemu, ki postavi za osnovo človeka, Bog kot izvor vsega stvarstva? Ima Bog v tej etiki le podrejeno vlogo? Seveda pa bi postavitve Boga kot temelja etike uzakonila teološko etiko. Takšna rešitev je lahko sicer s stališča določene teologije legitimna, vendar se zastavlja vprašanje, kaj naj z njo počne filozof, ki ne priznava take utemljitve in lahko privoli le v umsko, kljub temu da dopušča ob utemljitvi etike na podlagi človeškega izkustva ustrezno mesto tudi za Boga kot pomembno razsežnost človekovega izkustva. Takšna rešitev pa terja dogovor o širših izkustvenih temeljih etike, kjer lahko potem predpostavljamo, da je

izkustvo Boga eno temeljnih izkustev človeka, ki po Plotiniovih besedah vključuje tudi moralno podlago.<sup>15</sup>

### Človek – izkustveno bitje

Arnold Gehlen ugotavlja, da je človeku »v kaosu poplave dražil na prvi pogled sploh težko spoznavati. Šele zložno obvladovanje teh (dražil) preko ravnanja in izkušnja z njimi dopuščata nastanek povezovalnih simbolov, ki predstavljajo to, kar imenujemo spoznanje. Vedno je sedanja zaznava le zasnova procesov, ki so pomembni, v katerih se namreč človek dokoplje do spoznanja in do obvladovanja tega, kar nosi v sebi konkretni položaj. Jezik zraste iz tega celovitega sklopa prizadevanj in se oblikuje znotraj njih; nanje sta zvezana spet natančen spomin in povezovalno predvidevanje.«<sup>16</sup> Ker je to izkustveno dojetanje sveta vezano na človeško skupnost, je jezik orodje človekove ureditve sveta. Kot lahko povzamemo po L. Wittgensteinu: Izkustveni okvir daje jezik, ki povezuje vsa dejstva.<sup>17</sup>

Ta izkustvena podlaga omogoča prav tako določitev pojma »npravno«. Raznolikost te določitve v posameznih filozofskih sistemih potrjuje, kako ključnega pomena je izkustvo tudi pri vsaki etični utemeljitvi. Raznoliki pristopi k temeljnim filozofskim vprašanjem v sodobni filozofiji se odražajo namreč tudi pri raznolikosti opredelitve »npravnega«. Po tej logiki bi seveda imeli toliko etičnih utemeljitev oziroma raznolikih etik, kolikor je filozofskih sistemov. In filozofska praksa dejansko potrjuje takšno stanje.

Vzemimo nekatere sodobne smeri. Utilitarizem J. St. Milla in J. Austina razlikuje med »egoistic utilitarianism« in »universal utilitarianism«. »Npravni kriterij delovanja je koristnost pri proizvajanju sreče.«<sup>18</sup> Prvotni marksizem ni definiral morale, vendar ker ni prišlo takoj do revolucije, pa tudi potem ob neuresničenju njenih ciljev so marksistični avtorji poskušali opredeliti »dialektično neodvisnost med cilji in sredstvi« in »dialektiko razrednega boja«. <sup>19</sup> Etiko sta relativirali tudi psihoanaliza in eksistencialna filozofija. Na vitalističnem (izkustvenem) principu temelje tudi etike, ki izhajajo iz evolucističnih sistemov.

Značilno za vse omenjene sisteme je absolutenje enostranskega izkustva. Filozofije, ki temelje na notranjem izkustvu kot filozofija nemških idealistov ali fenomenologov, pa to izkustvo postavlja univerzalno.

Izkustvo kot temelj človekove organizacije sveta je torej tudi podlaga za utemeljitev etičnosti. O. Hoeffe dokazuje, da celo »Kantova etika prepričljivo veliko prostora pušča za individualnost in izkustvo.«<sup>20</sup> Poudariti pa moramo seveda, da je odločilno, da zagotovimo celovitost izkustva, kar je ključni problem filozofske utemeljitve filozofije človeka kot etičnega temelja. Hans Rotter pravi: »Zdi se nam eklatantna slabost mnogih tradicionalnih predstavitev, če poskušajo npravno opredeliti od enega edinega... aspekta.«<sup>21</sup> Po njem taka opredelitev izhaja ali samo iz človeka kot posameznika, ali iz človeka zgolj kot družbenega oziroma medosebnega bitja ali pa iz človeka zgolj kot transcendentnega bitja. Čeprav vse tri opredelitve etičnega temelja postavljajo kot izhodišče človeka, vsaka poudarja le njegovo specifično razsežnost. Podobno kot pri omenjenih gornjih opredelitvah bi v tem primeru seveda tudi

opredelitev človekovega izkustva npravnega temeljila le na enem segmentu človekove biti.

Čeprav torej različne utemljitve etičnega temelja poudarjajo različne momente na človeku, kar je povezano z njihovim posebnim filozofskim izhodiščem, je vendar takim različnim izhodiščem skupno, da iščejo utemeljitev etičnega v človeku kot subjektu, ki naj bi bil univerzalni nosilec vsega etičnega dogajanja.

### Univerzalno etično izkustvo

Najprej lahko splošno določimo, kot pravi Lohtar Fritze, da »je človek dejavno bitje, bitje, ki si prizadeva za kaj«. <sup>22</sup> Že Kant je poudaril, da subjekt izhaja iz samega sebe. Pri tem najprej ni določen način tega delovanja, ampak predvsem njegovo izhodišče. Kot apriorno izkustvo umno delujočega bitja je to vir etičnega delovanja.

To delovanje ima tudi svoj cilj, ki ga določa človek sam kot temelj delovanja. Tako nastaja vprašanje, »kako« to delovanje čimbolj smotrno oblikovati, kar skupaj z delujočim subjektom kot izhodiščem delovanja sestavlja celovitost tega, kar imenujemo etika. Ker je bilo grško in srednjeveško pojmovanje sveta in človeka povezano, tudi to vprašanje v etiki ni bilo problematično. Šele novoveški subjekt stoji pred problemom, kako obvladati napetost oziroma razkorak med notranjim in zunanjim, med subjektivnim in objektivnim, med osebnim in družbenim. Določitev etičnega temelja mora upoštevati to stanje, izhajati iz njega in težiti k celovitosti, ki zagotavlja uspešen razvoj človeka. <sup>23</sup>

Fichte je poudaril, da je človekova svoboda temelj enotnosti sveta, ker se preko svobode uresničuje celotna narava. Človek je kot svobodno bitje dejaven in utemljuje in povezuje vse v eno, čeprav je med naravo in svobodo ne le prehod, razlika, ampak kar cel skok. Zato tudi Fichte ohranja mejo med svobodo in nujnostjo, ki pa jo premošča delujoči subjekt. V njem je temelj enotnosti sveta in po Fichteju je »narava (nujnost) transcendentalni moment čistega jaza.« <sup>24</sup> Človek kot transcendentalni subjekt naj bi po njem zaobjemal vse in kot delujoči tvoril univerzalno jedro sveta.

Zdi se, da na tej osnovi tudi danes postaja sprejemljivo stališče za najrazličnejša filozofska izhodišča in še posebej pomembno je, da tudi enostranska izhodišča skušajo svoje postavke univerzalizirati. Takšno univerzalnost stopnjuje danes tudi kritičnost človekovega položaja in z njo povezana nujnost iskanja skupne strategije, ki naj temelji na osnovnih postavkah, s katerimi se lahko strinjajo različne filozofije in svetovni nazori oziroma religije, kot poudarja H. Küng v uvodoma izpostavljenem citatu. Tako kot rečeno tudi utilitarizem razlikuje med »egoističnim« in »univerzalnim« utilitarizmom. V tem smislu hočemo torej kriterije, ki človeku zagotavljajo univerzalni okvir. Take kriterije terjajo danes zelo tehtni razlogi:

1. Človek je individualiziran do ogroženosti, kar terja rešitev.
2. Raznolikost sistemov zahteva skupno osnovo, ki je lahko le v človeku kot temelju kateregakoli sistema, četudi so ti sistemi med seboj različni.
3. Šele iz človeka lahko iščemo pot do najbolj notranjega v njem, kar je absolutno, kot ga pojmujejo različne religije, filozofije oziroma etični sistemi.

Z upoštevanjem raznolikosti človeka in vseh njegovih razsežnosti presegamo dileme, ki jih postavljajo sodobna partikularna etična izhodišča. To je tudi odgovor na teološki del postavljene dileme: *Če postavimo za izhodišče človeka in upoštevamo njegovo celovitost, nujno pridemo tudi do absolutnega.*

Gre torej za antropološko utemeljitev etičnega dogajanja. Tako nemški filozof in teolog Karl Rahner človeka opredeljuje kot poslušalca besede. Teolog Rajmund Schwager z naslonitvijo na francoskega zdravnika in antropologa Alfreda Tomatisa<sup>25</sup> skuša to utemeljitev tudi empirično, se pravi v smislu empiričnih znanosti podkrepiti. Sicer je že Rahnerjev nastavek izkustven. Njegov filozofski nastavek temelji namreč v opredelitvi človeka kot poslušalca, ki je potem tudi govorec. V pristnem poslušanju pa je postavljen tudi najbolj zanesljiv temelj za človeški dialog. Enotnost sveta pa mora po novoveškem prepričanju temeljiti v subjektu kot nosilcu dogajanja. Ta je vpet v empirični svet in odprt za absolutno. Rolf Kuhn pravi takole: »Prek pojma svobode pa je utemeljena situiranost človeka v transcendenci sveta, toda nobeno transcendiranje ne bi bilo mogoče, če ne bi ostala transcendenca pri sebi v deju transcendiranja.«<sup>26</sup> Torej tudi transcendenca je mogoča le, če temelji v imanenci. Zato je seveda treba transcendentalni temelj iz njegove univerzalne formalnosti postaviti v empirične razsežnosti. Takšni poskusi so znani že iz obdobja po Kantu, ki je ostal v formalnih tirnicah svoje filozofske veličine, ki v sebi hrani etično držo. Ponovno takšno izhodišče postavlja sodobna antropologija, ki zahteva celovitost človeka, vendar ob upoštevanju njegove empirične določenosti. Transcendentalna utemeljitev ostaja torej tudi pogoj človeka posttranscendentalnega oziroma postsubjektivističnega obdobja, treba jo je le rešiti ujetosti v njeno individualno enostranskost.

### Kaj je človek?

Kot pravi Dimitrije Kalezić, »je človek zelo zapleteno sestavljen, posebno če ga gledamo od znotraj, je ta zapletenost še bolj komplicirana.«<sup>27</sup>

Filozofija je v svojih začetkih opredelila človeka kot sestavljeno bitje. Platon in Aristotel poznata trojnost človeške duše, ki jo prevzema tudi srednjeveška sholastika. Razčlenjenost človeka postaja z novoveškim iskanjem njegovega temelja vedno večji *crux philosophiae*, ki pripelje do aporij industrijske družbe in civilizacije. Zdi se, da je danes na osnovi te novoveške izkušnje smiselno izhajati iz empiričnih temeljev, kar se sklada s poznavanjem novoveškega človeka, ki ga je določal posebno prispevek znanosti. Po besedah Vladimirja Sature je treba še posebej izpostaviti psihično plat. To zato, »ker je psihično v celotni podobi človeka prednjači in prevladuje in je zato veliko bolj diferencirano kot ostala področja človeka.«<sup>28</sup> Treba pa je izkušnjo primerno razširiti, da bi upoštevali vso razčlenjenost človeka kot izhodišče njegove dejavnosti.

Sestavljenost seveda ne dopušča enoumne opredelitve človeka, za etično utemeljitev pa je potreben nedvoumen temelj, na podlagi katerega sledi etično delovanje. Kajti temeljno vprašanje ob upoštevanju razčlenjenosti človeka in njegovi empiričnih vpetosti ostaja: »Zakaj naj se človek - razumljen kot posameznik, skupina, narod, religija - vede resnično človeško, torej humano? In zakaj naj se vede tako *brezpogojno*, to je v vsakem primeru? In zakaj naj to

počno vsi in ne sme biti nihče, noben sloj, nobena klika ali skupina izvzeta od tega? To je torej temeljno vprašanje etike?»<sup>29</sup>

Niti odgovor na vprašanje, kaj je človek, niti ugotovitev o njegovi sestavljenosti še ne dajeta dokončnega odgovora na vprašanje po utemeljitvi njegovega etičnega delovanja, pač pa nakazujeta smer, kjer mora to etično delovanje imeti svoje korenine. In kot nadaljuje Hans Küng, je odgovor v tem, da »postane človek bolj človeški«, kar vključuje »soodgovornost in odgovornost za svet«.<sup>30</sup> Človek naj bi ob razširjenem spoznanju sveta in sebe bolje poznal tudi svoj etični temelj.

Vsa področja človeka, začenši od njegovih psiho-fizičnih razsežnosti do sistemov gospodarstva, politike religije, v katere je človek vdet, naj bi imela pečat etičnega. Spoznanje prepletenosti sveta in človeka, pomembnost upoštevanja njegove celovitosti zagotavlja tudi etično celovitost in zadostnost. V tem smislu je treba razumeti tezo W. Kamlaha, ki pravi, da je zavedanje tega položaja pogoj, da človek spozna temeljno kot svojo obvezo. Ta je upoštevanje dejstva, da *je vsak človek potreben, dobesedno izpostavljen* in se je treba temu primerno obnašati.<sup>31</sup>

To pa je treba razumeti. Če ljudje tega ne razumejo, in danes se zdi, da je ovir za tako razumevanje vedno več, ni mogoče najti skupnega jezika. Človek kot tak pa še vedno ostaja naša obveza. Gre za soglasje partnerjev, ki so vezani na ta skupni kontekst.<sup>32</sup> Gre torej za sprejetje človekovega položaja kot takega in tu se začne etična odgovornost. *Človek, ki sprejme svoj konkretni položaj, kar seveda pomeni ne le njegov osebno, ampak splošnočloveški, sprejema svoj del človeške odgovornosti v pravem smislu te besede.* Pri tem upošteevamo, kot pravi H. Küng v omenjenem delu,<sup>33</sup> da tudi človek, ki ni veren, etično deluje. Po besedah Leszeka Kolakowskega sicer »profani um ni sposoben, (spoznavno-teoretsko; op. J. J.) odgovoriti na vprašanja o Bogu,«<sup>34</sup> je pa sposoben etično delovati, ker je to danost vsakega človeka.

Kljub temu vemo, da se mnogi ljudje ponašajo neetično. Vendar ob neuspehu etike ne bi smeli govoriti o njenem sprejetju ali ne, pač pa le o njenem neuspehu. Osnovna zahteva, naj človek v svojem življenju enako upošteva tudi potrebnost oziroma izpostavljenost drugih, se pravi preprosto, naj dela dobro tudi drugim, je prisotna v vsakem človeku. To zahtevo vsakdo sprejema, težje pa jo je vgraditi v celovitost osebnih in družbenih odnosov. Zaradi odklonov novoveškega razvoja pa je za sodobnega človeka ravno zaradi tega razvoja potrebna zelo korenita korektura, ki bo človeka odprla tej izpostavljenosti drugemu, in sicer v najrazličnejših ozirih: časovno tudi v bodočnost, kakovostno – ne le v empirični, ampak tudi v duhovni svet, številčno – ne le nekaterim, ampak vsem ljudem.

### Uskladitev etičnega temelja s sodobnim razvojem

Različne možnosti utemeljitve in razširitve človeka kot etičnega temelja se torej vedno stekajo v človeka, ki je nosilec in temelj vsakega sistema. Človek kot oseba je razen tega že ustaljeni temelj zahodnoevropske dediščine. Sicer je bil degradiran npr. v marksističnem sistemu, vendar se je ravno tu najbolj jasno pokazalo, da zaradi neupoštevanja človeka kot osebe, sistem razpade. Podobno je tudi sodobna industrijska družba človeka podredila svojim nečloveškim

normam, zato tudi zanjo velja grožnja propada. Najbolj prepričljiv dokaz, kaj je normalno, kot pravi Marcuse (se pravi, kar je po normi človeka), je pač propad sistemov, ki ne upoštevajo človeka kot celotne osebe kot norme sistema. Zanimive so v tem oziru raziskave o poslovni etiki. Pokazalo se je namreč, da korektno poslovanje prinaša dolgoročno vedno dobre rezultate, medtem ko nekorektno poslovanje lahko sicer kratkoročno uspe, se pa potem maščuje.

Danes je neupoštevanje človeka grožnja nad vso našo zahodno civilizacijo. Ta grožnja pa se žal vedno bolj širi od zadnjih zaselkov pod vznožjem Alp tja do podnožja Himalaje in tudi v monsumsko afriško oziroma južnoameriško vas.

Tako ne moremo, kot pravi Kamlah, iti skozi svet, »ne da bi imeli odprte oči, ne da bi se v gledanju orientirali.«<sup>35</sup> Nasprotno. Izkušnja kaže, da tam, kjer ukinemo človeka, propade tudi sistem. Zato pravi H. Rotter: »Če bi kaka norma zahtevala nekaj, česar človek ne zmore, ali kar bi ga vodilo celo k neljubezni ali nepravičnosti, potem bi bilo treba tako normo zavreči.«<sup>36</sup>

Žal pa človek, razpet med biti in imeti, ne more tako jasno zaznati, kaj dejansko je tisto, kar mora. Zato je po Kamlahu mogoče vprašanje »Kaj naj delamo?« formulirati v »Kako moremo živeti?« in sicer živeti v medsebojni odgovornosti.<sup>37</sup> Ta odgovornost pa je seveda tudi postavljenost v svet ali po besedah G. Marcela, človekovo bivanje je določeno z »dvosmiselno permanentnostjo biti«, ki vključuje biti in imeti.<sup>38</sup>

Človek, razpet med razvejanost sveta, mora odločati v dogovoru s seboj, z drugim, da bi mogel, kot pravi J. Habermas, tri tipe delovanja kot tri različne svetove povezati med seboj: »'Objektivni svet', to je totalnost vseh entitet, prek katerih lahko napravimo resnične in napačne utemeljitve, 'socialni svet', to je totalnost vseh legitimno urejenih odnosov med osebami, in končno 'subjektivni svet', to je totalnost doživljanjev, h katerim ima nekdo privilegiran dostop.« Andreas Dorschel opozarja, da je treba Habermasov trojni (ločen) tip delovanja instrumentalno, strateško in komunikativno povezati.<sup>39</sup> Najti je treba skladnost med svetom oseb, med objektivnim (zunanjim) in med svetom človekovega doživljanja.

Razpetost človekove etične situacije narekuje etično-dialoško držo, ki lahko danes zagotavlja moč deontoloških načel. Tako poskušajo utemeljiti etiko poleg H. Künga, ki je te svoje misli preciziral v *Weltethosu*, tudi Wilhelm Kamlah v svoji jezikovni analitični utemljitvi etike v omenjenem delu<sup>40</sup> in več drugih mislecev, ki se zavedajo nujnosti ureditve človekovega položaja v svetu. Eden takih je letos umrl, omenjeni judovski filozof Hans Jonas s svojo etiko človekove odgovornosti.

Ključno vprašanje, ki se nam danes postavlja je, ali verjamemo, da smo etična bitja. Če to verjamemo, potem smo lahko optimisti za svet, v katerem živimo. Mnogo znamenj v življenju današnjega človeka postavlja takšno upanje pod vprašaj. Vendar s parafraziranim Galileijevim stavkom lahko rečemo: In vendar ostaja človek etično bitje.

\*Tema je bila osnova za prispevek na mednarodnem Posvetovanju ETIKA, ki ga je priredilo Slovensko filozofsko društvo od 12. do 13. februarja 1993. Razprava je razširjena za objavo v BV.

<sup>1</sup>Project *Weltethos*, München 1990, na ovitku knjige.

<sup>2</sup>L. Munford, *The Myth of the Machine*, Wien 1974, 758.

- <sup>3</sup>Prim. H. Büchele, *Zu einer Ethik des Weges und des Gehens*, v: *Hundert Jahre katholischer Soziallehre*, Thaur 1991, 277.
- <sup>4</sup>Prim. H. Rotter, *Christliches Handeln*, Graz 1977, 43.
- <sup>5</sup>Prim. H. Rotter, n. d., 54.
- <sup>6</sup>Prim. C. F. Weizsaecker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976, 193; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984, 33sl.; R. Spaemann, R. Loew, *Die Frage wozu?*, München 1985, 284.
- <sup>7</sup>Prim. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, v: *HWPPh* 2(1971), 807; W. Kamlah, *Sprachliche Grundlegung der Ethik*, Mannheim 1973, 103sl.
- <sup>8</sup>A. Sovre, *Stari Grki*, Celje 1939, 227.
- <sup>9</sup>Prim. B. Pascal, *Misli*, št. 60.
- <sup>10</sup>Aristotel, *Nikomahova Etika*, 1181 b 15.
- <sup>11</sup>Aristotel, *Nikomahova Etika*, 1181 b 21.
- <sup>12</sup>A. Auer, *Zur Kritik an der Rezeption des AutonomieBegriffs in der theologischen Ethik*, v: *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 27.
- <sup>13</sup>Prim. E. Fromm, *The One-Dimensional Man*, Boston (Bacon Press) 1964; prim. nemški prevod, Berlin 1964, 236 sl.
- <sup>14</sup>Prim. Platon, *Država*, V. knjiga 16 sl.
- <sup>15</sup>Prim. Plotin, *Enneade*, v: L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, München 1982, 159.
- <sup>16</sup>A. Gehlen, *Der Mensch*, Wiesbaden 1978, 51.
- <sup>17</sup>Prim. L. Wittgenstein, *Logično-filozofski traktat*, 3 in 4.
- <sup>18</sup>Prim. A. Pieper, *Ethik*, v: *Historisches Woerterbuch der Philosophie (HWPPh) II*, 799.
- <sup>19</sup>L. Trocki, prim. *HWPPh* II, 803.
- <sup>20</sup>O. Hoeffe, *Universalistische Ethik und Urteilskraft*, v: *Zeitschrift Philosophische Forschung (ZPhF)* 44(1990), 556.
- <sup>21</sup>H. Rotter, *Grundlagen der Moral*, Zürich 1975, 18.
- <sup>22</sup>L. Fritze, *Das Prinzip Weiterleben. Ein Versuch zur Beantwortung der Frage »Wie sollen wir weiterleben?«*, v: *ZPhF* 45(1991), 347.
- <sup>23</sup>Prim. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 702.
- <sup>24</sup>H. Krings, *Natur und Freiheit*, v: *ZPhF* 39(1985), 11.
- <sup>25</sup>Prim. xxxxxx, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 114 (1992), 1sl.
- <sup>26</sup>R. Kuhn, *Freiheits »Dialektik« und immanente »Nicht-Freiheit«*, v: *ZPhF* 46(1992), 8.
- <sup>27</sup>D. M. Kalezić, *Antropologija filozofije svejedinstva i biblija*, Beograd 1983, 67.
- <sup>28</sup>V. Satura, *Struktur und Genese der Person*, Innsbruck 1970, 89.
- <sup>29</sup>H. Küng, n. d., 48.
- <sup>30</sup>H. Küng, n. d., 55.
- <sup>31</sup>Prim. W. Kamlah, n. d., 99sl.
- <sup>32</sup>Prim. W. Kamlah, n. d., 32 sl.
- <sup>33</sup>H. Küng, n. d., 59.
- <sup>34</sup>L. Kolakowski, n. d., 191.
- <sup>35</sup>W. Kamlah, n. d., 33.
- <sup>36</sup>H. Rotter, *Normen zur Freiheit*, Freiburg 1980, 26.
- <sup>37</sup>H. Rotter, n. d., 117.
- <sup>38</sup>G. Marcel, *Entwurf einer Phänomenologie des Habens*, v: *Sein und Haben*, Paderborn 1968, 174sl.
- <sup>39</sup>A. Dorschel, *Handlungstypen und Kriterien*, v: *ZPhF* 44 (1990/2), 225.
- <sup>40</sup>Prim. W. Kamlah, n. d., 104.

### Povzetek: Janez Juhant, Človek - temelj etike?

Težave sodobnega človeka zahtevajo preučitev njegovega etičnega temelja. Lahko napravimo to tako, da analitično preverimo etične vsebine, lahko pa se vprašamo po njihovem dometu v človekovi praksi. Tudi zato, ker je v novem veku središče dogajanja človek, gre v etiki predvsem za utemeljitev etičnega kot »obveznosti optimalnega razvoja človeškega«. Pomembno je vključiti človekov vsestranski in celotni razvoj, skratka sprejeti človekovo zunanje in notranje izkustvo, torej tudi njegovo bistvo. Tako postane etika univerzalno izkustvo človeka in v smislu Kantove filozofije temelj, na katerem je mogoče graditi

resnično bodočnost človeka. To pa pomeni utemeljiti človekovo odgovornost za njega samega in za svet, v katerem živi.

**Summary: Janez Juhant, Man – the ground of ethics?**

The problems of modern man call for a study of his ethical ground. This could be done by an analytical testing of the ethical content and asking what it means in man's life. Because in modern times everything centre on man, ethics should primarily be based on »the obligation to prompt the optimal human development«. It is important to include man's outer and inner experience. Thus ethics becomes a universal experience of man and in the sense of Kant's philosophy the basis on which the real future of man can built. This means providing a basis for man's responsibility for himself and for the world he inhabits.



Roland Pietsch

## Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja\*

V nemški filozofiji 19. stoletja najdemo številne sodbe o mistiki,<sup>1</sup> ki segajo od radikalnega odklanjanja do navdušenega pritrjevanja.

Kaj te sodbe dejansko povedo o pomenu, mestu in vlogi mistike v nemški filozofiji in kakšna je njihova vsebina, bomo šele lahko pojasnili, če jih ne bomo raziskali le v njihovem konkretnem filozofskem kontekstu, temveč če bomo poleg tega lahko pokazali tudi njihove odnose z resnično osnovno mislijo mistike. S tem v zvezi moramo opozoriti na to, da tu ne moremo neposredno motriti mistike oziroma mističnih doživetij, temveč le v njihovi objektivni metafizični obliki. V tem smislu govorijo nekateri filozofi 19. stoletja o spekulativni mistiki ali pa enostavno o spekulacijah in pri tem mislijo na fundamentalni mistični način gledanja na mistiko. Tudi v tem predavanju motrimo mistiko, ki jo lahko določimo kot najbolj notranje v religiji, z njenega metafizičnega aspekta. Takšno ravnanje izključuje raziskovanje vseh tistih filozofskih izjav o mistiki, ki zanikajo vsako povezavo med mistiko in filozofijo in ki označujejo mistiko kot dekadentni pojav miselnosti in življenja.

Da bi lahko pojasnili odnose med filozofskimi sodbami o mistiki na sploh in samo mistiko, moramo najprej na kratko predstaviti ponovna odkritja mistične tradicije, ki so bili v 19. stoletju pomembni za takratno filozofijo.<sup>2</sup> V glavnem delu tega predavanja pa bomo pojasnili odnose in soodvisnosti med temi ponovno odkritimi mističnimi tradicijami in filozofijo. Spričo obilice gradiva – in glede na omejen čas, ki nam je na voljo, – se bom v temu predavanju omejil le na nekaj najpomembnejših nemških filozofov 19. stoletja, kot so Franz von Baader (1765–1841), Georg Wilhelm Hegel (1770–1831) in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) ter prikazal njihove misli o mistiki v njenih bistvenih potezah.

Najprej bom na kratko spregovoril o ponovnem odkritju mistike v 19. stoletju.

V bistvu lahko razlikujemo dve mistični tradiciji, ki sta bili ponovno odkriti v 19. stoletju in sta vplivali na filozofijo 19. stoletja.

– srednjeveška mistika mojstra Eckarta, Taulerja, Seuseja,<sup>3</sup> Theologia Deutsch in Ruysbroeckova mistika,

– mistika Jacoba Böhmeja in nauki njegovih naslednikov Oetingerja in Saint-Martina, ki so bili tudi pisani pod vplivom mistike. Drugih, mistiki sorodnih vplivov, ki igrajo bolj podrejeno vlogo, tukaj ne bi omenjali.

Do ponovnega odkritja obeh omenjenih mističnih tradicij je prišlo v nemški romantiki<sup>4</sup> na prelomu iz osemnajstega v devetnajsto stoletje; lahko ga razumemo kot gibanje, ki je bilo usmerjeno proti racionalističnemu razsvetljenstvu ter je stremelo k celostni duhovni prenovitvi. Pri tem iskanju izgubljenih virov se je to gibanje posvetilo tudi krščanskemu srednjemu veku. Ob tej priliki so nanovo odkrili vrsto srednjeveških mističnih tekstov ter so jih z navdušenjem brali za lastno spodbudo. Bili so to predvsem spisi Taulerja in Seuseja, ki so bili posebno priljubljeni. V tej prvi fazi romantike s čustveno poudarjeno pobožnostjo je bil mojster Eckart še neznanec in pomena mistike za filozofijo še niso bili spoznali.

Prvo kratko znanstveno omembo mojstra Eckarta najdemo šele v članku germanista Bernharda Josepha Dozena (1782–1828) o »Obdobju misticizma v Nemčiji«, ki je bil objavljen v več nadaljevanjih v »Morgenblatt für gebildete Stände« (Jutranji list za izobražene stanove) v Stuttgartu leta 1807. Po Dozenovem mnenju je Eckart dosegel »v tistih casih (to je, v srednjem veku) najvišjo stopnjo spekulacije«.<sup>5</sup>

Vendar je ostal ta prvi javni namig neučinkovit.

Do večjih sprememb je prišlo šele s Franzom von Baaderjem, ki je že pred letom 1800 čisto na tihem pričel izčrpno in temeljito študirati srednjeveško mistiko mojstra Eckarta, Taulerja, teologijo Deutscha, Ruysbroecka, Kempčana, Paracelsusa, Weigela, Silesiusa, Oetingerja ter predvsem Jacoba Böhmeja.<sup>6</sup>

Med tem intenzivnim študijem je rasla pri Baaderju poklicanost, da bi ponovno vpeljal v filozofijo pozabljene in spregledane dosežke zgodnje mistike,<sup>7</sup> tako da bi prenovil filozofijo in teologijo svojega časa, ki sta zašli v veliko krizo.

Pri tej nalogi, kateri je posvetil svoje življenje, je bil Baader izpostavljen vsakovrstnim napadom in klevetanjem. Njegovemu navdušenju za Eckarta in Böhmeja pa to ni škodilo. Nekaj mesecev pred svojo smrtjo leta 1841 je Baader ozirajoč se na svoje filozofsko življenjsko delo rekel: »Eckarta upravičeno imenujejo za mojstra. On prekaša vse mistike; toda s svojimi tveganimi neprevidnimi izreki si je toliko škodoval, da so ga skoraj povsod zaradi tega razumeli narobe. Zahvaljujem se Bogu, da me je z njim spoznal v teh filozofskih vihratih. Tako me ošabni neumni vik in krik proti mistiki zdaj ni mogel več zмести; in tako mi je bilo tudi mogoče, da sem se seznanil z Jacobom Böhmejem. Sicer pa bi bil Eckart sposoben se večjih dejanj, če bi bil živel v času Böhmeja.«<sup>8</sup>

Baader je dejansko tisti, ki je v 19. stoletju ponovno odkril mojstra Eckarta in Jacoba Böhmeja, poleg tega je edini od vseh nemških filozofov 19. stoletja, ki je spoznal temeljni pomen mistike za preporod filozofije svojega časa v njeni celotni daljnosežnosti in ki je to prenovo tudi dosledno vzel resno.

Ta preporod in ponovno vzpostavitev odnosa mistike s filozofijo in obratno bomo najprej natančno raziskali pri Baaderju, potem pri Heglu in nato pri Schellingu. S tem prihajamo k sami temi tega predavanja.

Izhodišče za Baaderjevo prenovo filozofije v duhu mistike sta sledeči mistični in hkrati temeljni metafizični misli.

– misel o večnem rojstvu Boga, to pomeni misel, da se Bog na vekov veke rojeva sam v sebi,

– misel o rojstvu Boga v duši človeka.

Ti dve misli, ki sta neločljivo med seboj povezani, je Baader neposredno prevzel od mojstra Eckarta, Janeza Taulerja in od Jacoba Böhmeja. Medtem ko se prva misel neposredno nanaša na večno življenje Boga, se posveča druga deležnosti oziroma združitvi človeka z Bogom in obratno. Šele s tem, ko je clovek deležen božjega življenja, postane prava podoba Boga. Nauk o deležnosti oziroma združitvi človeka z Bogom pa je osrednja tema krščanske mistike sploh. Baader postavlja ta nauk v središče svoje filozofije. Na kratko bomo prikazali, kako razume Baader ta nauk o združitvi človeka z Bogom v povezavi z naukom o človeku kot božji podobi.

Nauk o človeku kot božji podobi temelji po Baaderju na odlomku iz Prve Mojzesove knjige (1, 27), ki pravi: »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril.«

Baader razlaga ta stavek Svetega pisma v tem smislu, da s stvarjenjem človeka v njem še ni prisotna božja podoba, ampak je najprej le v zametku. Božja podoba nastane v človekovi duši šele po stvarjenju, in sicer po deju lastnega rojstva. To rojstvo za Baaderja najprej ni - kratko rečeno - nič drugega kot vstop Stvarnika v stvar. Natančno to rojstvo Boga pomeni, da Bog svojega Sina, se pravi samega sebe, rodi v človekovi duši, po čemer se združita Bog in človek v ljubezni in spoznanju. Dejansko je to rojstvo Boga v duši dej božjega spoznanja, pri katerem Bog, ko spozna dušo, postane z njo eno, ko je ta v tem deju spoznala Boga. Medsebojno spoznanje Boga in človeka Baader ponazarja z besedami mojstra Eckarta, ki pravi: »Okoli, v katerem me vidi Bog, je isto, v katerem jaz vidim Boga, kajti eno in isto je spoznati Boga in biti od Boga spoznan in njegov pogled vzbudi pri meni pogled nanj.«<sup>9</sup>

Baader s tem pojmovanjem božjega rojstva v človeški duši, po čemer clovek pravzaprav šele postane božja podoba, nadaljuje neposredno tradicijo krščanske mistike mojstra Eckarta, Janeza Taulerja in Jacoba Böhmeja, na katero se včasih kar v strani dolgih citatih vedno znova izrečno sklicuje.

Izrečno moramo poudariti, da se z mistiko Baader ni le miselno ukvarjal, temveč je to miselno ukvarjanje končno vodilo k filozofiji in teologiji molitve. To se pokaže jasno in razločno, kadarkoli govori Baader o uresničitvi božjega rojstva v duši oziroma o preporodu človeka v božjo podobo. Temeljno uvajanje v ta preporod je za Baaderja predvsem invokacija božjega Jezusovega imena. V Jezusovem imenu spregovori Bog tako v imenu tega, ki kliče, kakor tudi v svojem lastnem imenu. Na ta način se vez ljubezni med človekom in Bogom ter Bogom in človekom z invokacijo vedno znova obnavlja.<sup>10</sup> Te združitve med človekom in Bogom pa ne smemo individualistično napačno razumeti; za Baaderja je ta vez med Bogom in človekom izhodišče za vsako resnično človeško občestvo. Dalekosežnih posledic, ki jih je povzročilo Baaderjevo sprejetje temeljnih mističnih misli, tukaj ne bomo prikazali posamič, temveč jih bomo nakazali le na kratko skupaj. Skupnost ali družba ljudi oziroma bivanje drug z drugim - kot rečeno - za Baaderja ni le odnos človeka do Boga, temveč je osnovana v božji naravi in življenju in s tem v sami božji ljubezni. Če je povezanost med Bogom in človeško družbo motena, potem nujno razpade tudi skupnost med ljudmi. Takšne razpade družbe svojega časa je spoznal Baader z izredno ostroumnostjo. Leta 1835, torej trinajst let pred komunističnim manifestom, je Franz von Baader predvideval grozeči razredni boj in je zato zahteval vključitev proletarcev v organizem družbe.<sup>11</sup>

Osnova njegove zahteve je bil pojem sprave, namreč »medsebojne sprave Boga s človeštvom in iz tega izhajajoče sprave ljudi med seboj«. <sup>12</sup> Ta pojem temelji na zamisli o enotnosti Boga s človekom, kakor jo je spoznal v mistiki. Ni dvoma, da je bila za Baderja mistika temeljno izhodišče za njegov poskus, da bi prenovil filozofijo in telogijo svojega časa, pa tudi poglede na družbeno področje. Z drugimi besedami, za Baaderja ni filozofija merilo za razumevanje mistike, temveč je mistika pravi vir za filozofijo.

S tem pojmovanjem mistike se Hegel ne strinja; to je drugi mislec, pri katerem bomo postavili vprašanje o pomenu mistike za njegovo filozofijo.

Da bi tudi resnično razumeli njegovo pojmovanje mistike, moramo na kratko opozoriti na temeljno težnjo njegove filozofije, ki je bila v glavnem v tem, da bi med seboj spravil vero in vedo oziroma razodetje in um.

Da bi to dosegel, je Hegel poskusil z velikim miselnim naporom preoblikovati religijo v filozofijo oziroma jo ukiniti (aufheben). <sup>13</sup> V ta proces preoblikovanja je vključil tudi mistiko, da bi jo na ta način ukinil v svoji filozofiji absolutnega uma. Da bi lahko razumeli pomen in položaj mistike v Heglovi filozofiji, moramo raziskati njegove najpomembnejše sodbe o mistiki in prisotnost mistične misli v njegovi filozofiji. Z drugimi besedami, vprašati se moramo, če obstoja dejanska povezava med Heglovo filozofijo in mistično tradicijo.

Heglove sodbe o mistiki se nanašajo predvsem na novoveško mistiko, zlasti na mistiko Jacoba Böhmeja. O srednjeveški mistiki je Hegel očitno vedel zelo malo, kot to dokazuje njegova »Zgodovina filozofije«. Temu primerna je tudi njegova sodba o njej. Tako je na primer očital srednjeveški sholastični filozofiji, da je oddaljena od Boga, medtem ko hvali srednjeveško mistiko zaradi njene bližine Bogu. V zvezi s tem je omembe vredno, da je Hegel opozoril, da je mistično identično s spekulativnim. <sup>14</sup>

Kar se tiče mojstra Eckarta, je Hegel dobil najtemeljitejše informacije o njemu v letih 1823/24, ko je Baader osem mesecev bival v Berlinu. <sup>15</sup> Z gotovostjo lahko rečemo, da izhaja iz tega srečanja z Baaderjem sledeči citat iz Heglovih »Predavanj o filozofiji religije«: »Okoli, s katerim me Bog vidi, je oko, s katerim jaz njega vidim; moje oko in njegovo oko sta eno.« <sup>16</sup> Vendar Hegel ne daje nobene interpretacije tega stavka mojstra Eckarta, ki smo ga že slišali pri Franzu von Baaderju.

Obširnejše kot njegove sodbe o srednjeveški filozofiji in mistiki so njegove interpretacije novodobne mistike. O Angelusu Silesiusu piše v svoji »Estetiki«, da je ta mistik z največjo smelostjo in globino, žarom in čustvom govoril o substancialnemu bivanju Boga v stvareh in o združitvi človeštva z Bogom ter Boga s človekovo subjektivnostjo, in to s čudovito močjo mističnega prikazovanja. <sup>17</sup>

Poleg z Angelusom Silesiusom se je Hegel obširno ukvarjal z Jacobom Böhmejem. Njegova sodba o njem omahuje med grajo in občudovanjem. Böhme je za Hegla prvi nemški filozof, vendar popolni barbar, ker ne pozna metode in reda. Hkrati pa je tudi »mož, ki ima pri svojem grobem prikazovanju globoko konkretno srce«, <sup>18</sup> in to srce je sposobno »združiti žar in notranje občutenje molitev in hrepenenje ter slikovitost misli, alegorijo in podobno«. <sup>19</sup> Temeljno idejo Böhmejeve filozofije vidi Hegel v »stremljenju, da bi se vse ohranilo v absolutni enotnosti – absolutno božjo enotnost in združitev vseh nasprotij v Bogu«. Ena od temeljnih misli Böhmeja je, da je vesoljstvo božje

življenje in razodetje Boga v vseh stvareh – pobliže, da se iz enega božjega bitja, ki je utelešenje vseh sil in kakovosti na vekov veke rojeva Sin, ki sveti v teh silah: notranja enotnost te luči s substanco sil je duh.<sup>20</sup>

Iz načina, kako Hegel prikazuje Angelusa Silesiusa in Jacoba Böhmeja, ne moremo direktno spoznati, kaj pravzaprav sploh razume pod pojmom mistike. Hegel nam daje na to vprašanje načelni odgovor v svoji »Enciklopediji filozofskih znanosti«, kjer piše o odnosu med mistiko in spekulacijo sledeče: »Glede na pomen spekulativnega moramo tukaj še omeniti, da moramo pod tem pojmom razumeti tisto, kar se je prej označevalo kot mistično, predvsem v odnosu na religiozno zavest in njeno vsebino.«<sup>21</sup> To pomeni, da je Hegel enačil mistiko s spekulacijo, pri čemer je razumel spekulacijo kot samoizhajanje uma. Ne za um, pač pa za razum ostane mistično in s tem tudi spekulativno skrivnost, »ker je abstraktna identiteta princip razuma, mistično pa kot istovetno s spekulativnim, konkretna enotnost tistih določil, ki veljajo razumu le v njihovi ločitvi kot resnične.«<sup>22</sup>

Nasprotno pa je razum sposoben, da to ločitev obvlada, kajti njeno bistvo obstaja v tem, da u sebi izniči vsa nasprotja kot miselne momente. To notranje gibanje uma ustreza najbolj notranjemu gibanju biti. Tu spoznamo pri Heglu oddaljeno podobnost z idejo o božjem rojstvu, kakor jo je opisal Böhme. Kakorkoli že za Hegla velja, da je umsko istočasno mistično, »s čimer pa je rečeno le toliko, da mistično presega razum, nikakor pa ne, da ni dostopno mišljenju in da je nerazumljivo.«<sup>23</sup>

Tako torej za spekulativni um mistično ni več skrivnost, temveč je mistično to, kar um sam vidi in dojema kot moment samega uma. S tem Hegel podreja mistiko svojemu spekulativnemu mišljenju, pri čemer pa ne moremo zanikati, da obstajajo med mistiko in spekulacijo skupni elementi, na primer misel o ukinitvi vseh nasprotij. Kljub takim možnim soglasjem je nasprotje med Heglovo filozofijo in mistiko kot tako nepremostljivo. Hegel od vsega začetka noče razumeti mistike v njenemu samoumevanju, nasprotno, preoblikuje jo in ukine, pri čemer jo oropa njenega pravega smisla, ki obstaja v tem, da uči in uresničuje združitev človeka in Boga. Med Heglovo filozofijo in mistiko v smislu samoumevanja ni živega odnosa.

Tretji in poslednji mislec, pri katerem se bomo vprašali o pomenu mistike za njegovo filozofijo, je Schelling, ki se je najpozneje od leta 1802 izčrpno ukvarjal s spisi Taulerja, Böhmeja in Oetingerja.<sup>24</sup> Od 1806 dalje, za časa njegovega bivanja v Münchnu, je gojil tesno prijateljstvo s Franzom von Baaderjem, ki ga je še globlje seznanil z miselnim svetom Böhmeja.<sup>25</sup> Dejansko potem noben mistik ni tako močno vplival na Schellingovo filozofijo kot Böhme. Toda če ta recepcija pomeni, da so v Schellingovi filozofiji Böhmejeve osnovne mistične misli prišle do samostojne veljave ali če so v teh mislih videli le predhodnike njegove filozofije, bomo na kratko prikazali v naslednjem.

Iz obilice mističnih in metafizičnih misli, ki jih je Schelling prevzel od Böhmeja, bom na kratko opozoril le na najpomembnejšo, namreč na misel o božjem rojstvu, ki je temeljnega pomena za razumevanje deležnosti človeka pri božjem življenju. Na to misel se bomo omejili pri naslednjemu preučevanju.

Bržkone najjasnejše in najboljše priznanje te misli o božjem rojstvu je Schelling izrazil za Jacoba Böhmeja v svoji »Filozofiji razodetja«, kjer je med ostalim zapisal o Böhmeju: »Ne moremo kaj, da ne bi rekli o Böhmeju, da je čudežna pojava v zgodovini človeštva... Kakor sta mitologija in teogonija

narodov bili predhodniki znanosti, tako je tudi Jacob Böhme prednjačil pred vsemi znanstvenimi sistemi novejšje filozofije v opisovanju božjega rojstva, kakor ga on opisuje.<sup>26</sup> Schelling tukaj razume Böhmeja s svojim naukom o božjem rojstvu očitno kot predhodnika svoje lastne filozofije. V tej povezavi piše Schelling: »Jacob Böhme je res teogonske narave, vendar prav to ga ovira, da bi se povzpел do svobodnega stvarstva sveta in s tem do svobode pozitivne filozofije.«<sup>27</sup>

V bistvu vsebujejo ti stavki celotno problematiko o Schellingovi recepciji Böhmeja. Na eni strani Schelling občuduje Böhmejeva globoka spoznanja, na drugi strani pa mu odreka ustrezno znanstveno izrazno obliko in se končno sam predstavlja s svojo filozofijo kot oseba, ki je dokončala Böhmejevo nedovršeno delo. Poleg v »Filozofiji o razodetju« je Schelling tudi v drugih spisih, posebno v svoji »Filozofiji svobode«, na poenostavljen način prevzel številne elemente Böhmejevega nauka o breztemeljnosti in o božjem rojstvu, ne da bi omenil Böhmejeva imena. Tukaj se ne moremo posamezno ukvarjati s ponazarjanjem te mnogoplastne recepcije, lahko pa rečemo, da je Schelling opisal božje rojstvo oziroma samorazodetje Boga v dveh korakih, medtem ko je to Böhme opisal v treh.<sup>28</sup> To krajšanje ima daljnosežne posledice za njegovo razumevanje stvarjenja in odnosa Boga do človeka, ki ga ne razume v smislu krščanske mistične tradicije, namreč da je človek deležen božjega življenja, temveč kot panteistično identiteto Boga in človeka. Dejansko so panteistične predstave Spinoze osnova za mnoge izrečno mistično zvoneče Schellingove stavke. Če na primer Schelling definira »intelektualni pogled« kot »božje spoznanje« in pravi, da je to spoznanje »neskončno spoznanje, ki ga ima Bog o sebi«, <sup>29</sup> potem je to očitno preoblikovani slavni izrek Spinoze, ki pravi: »Intelektualna božja ljubezen duha do Boga je pač božja ljubezen, s katero Bog ljubi samega sebe.«<sup>30</sup>

S tem namigom na Spinozo, ki ga moramo videti kot Böhmejevega protiigralca, bomo sklenili ta kratki fragmentarni pregled.

Franz von Baader, Hegel in Schelling so trije misleci, ki so različno ovrednotili mistiko in njen pomen za filozofijo. Z izjemo Baaderja, ki je videl v mistiki osnovni izvir filozofije in jo je skušal ustrezno razlagati, sta videla Hegel in Schelling v mistiki le predhodnike svoje lastne filozofije, v kateri najdemo številne mistične elemente, ki pa sta jih delno preoblikovala do nerazpoznavnosti. Iz tega sledi za krščansko filozofijo sedanjosti dvojna naloga, in sicer da po zgledu Franza von Baaderja vedno znova študiramo mistične tradicije, in drugič, da se s temi postavkami soočimo s filozofijo Hegla in Schellinga pa tudi s filozofskimi strujami sedanjosti, da bi prešinili njihovo misel od znotraj in jo osvobodili za Boga.

Brez rekursa na mistični začetek filozofije pa to ne bo mogoče.

\*Habilitacijsko predavanje na Teološki fakulteti 23. februarja 1993.

<sup>1</sup>E. Benz, *Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus*, v: *Euphorion* 46 (1952), 180–300; K. Albert, *Mystik und Philosophie*, Sankt Augustin 1986, 158–182. Obsežnejše študije k tej problematiki doslej še ni.

<sup>2</sup>Dela, ki bi celovito prikazalo ponovno odkritje mistike v 19. st. ni, pač pa študije ponovnega odkritja posameznih mistikov; prim. op. 3.

<sup>3</sup>O ponovnem odkritju mistike Eckarta, Taulerja in Seuseja v 19. st. prim. G. Fischer, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckart, Tauler und Seuse im XIX Jahrhundert*, Freiburg 1931; I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckartbildes*, Leiden 1967.

<sup>4</sup>Prim. I. Degenhardt, *Studien*, 105 sl.

<sup>5</sup>B. J. Dozen, *Periode des Mysticismus in Deutschland*, v: *Morgenblatt für gebildete Stände*, Stuttgart, Ponedeljek 17. avgusta 1807, 781.

<sup>6</sup>Prim. D. Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, Halle 1927, 33.

<sup>7</sup>F. von Baader, *Samtliche Werke* (dalje okrajšano SW), izd. F. Hoffmann, J. Hamberger idr., Leipzig 1851–1860 (nova izdaja Aalen 1963), VIII, 300.

<sup>8</sup>F. von Baader, SW, XV, 159.

<sup>9</sup>F. von Baader, SW, II, 454. To besedilo najdemo tudi v pridigi Mojstra Eckarta: *Qui audit me*; prim. Mojster Eckart, *Deutsche Werke*, I, 1, Stuttgart 1958, 201.

<sup>10</sup>Prim. F. von Baader, SW, IV, 246 (opomba).

<sup>11</sup>Prim. F. von Baader, SW, VI, 125–144; E. Benz, *Franz von Baaders Gedanken über den 'Proletair'. Zur Geschichte des vormarksistischen Sozialismus*, v: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1 (1948), 97–123; R. Pietsch, *Metaphysik des Feuers. Die esoterische Grundlegung der Gesellschaftslehre Franz von Baaders*, v: *Herderbücherei Initiative* 42 (1981), 144–161.

<sup>12</sup>F. von Baader, SW, IV, 168 sl.

<sup>13</sup>O pomenu pojma »aufheben« pri Heglu prim. F. Fulda, *Aufheben*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, Darmstadt 1971, 618sl.

<sup>14</sup>G. W. F. Hegel, IX, 151; navedeno po G. W. F. Hegel, *Samtliche Werke. Jubiläumsausgabe v 20 Zv.*, izd. G. Glockner, Stuttgart 1927–1940 (dalje okrajšano JA).

<sup>15</sup>Baader je kratko pred svojo smrtjo poročal o svojem srečanju s Heglom: »V Berlinu sem bil zelo pogosto skupaj s Heglom. Nekoč sem mu bral tudi iz Mojstra Eckarta, katerega je poznal le po imenu. Bil je tako navdušen, da mi je naslednji dan napravil celo predavanje o Eckartu in končno rekel: Tu imamo, kar hočemo.« Prim. F. von Baader, SW, XV, 159. O odnosu med mojstrom Eckartom in Heglom prim. T. Steinbüchel, *Mensch und Gott in Frommigkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Düsseldorf 1952, 47–67.

<sup>16</sup>G. W. F. Hegel, JA, XV, 228.

<sup>17</sup>G. W. F. Hegel, JA, XII, 494.

<sup>18</sup>G. W. F. Hegel, JA, XIX, 297.

<sup>19</sup>G. W. F. Hegel, JA, XIX, 297.

<sup>20</sup>G. W. F. Hegel, JA, XIX, 304, 306.

<sup>21</sup>G. W. F. Hegel, JA, VIII, 197.

<sup>22</sup>G. W. F. Hegel, JA, VIII, 198.

<sup>23</sup>G. W. F. Hegel, JA, VIII, 189.

<sup>24</sup>E. Bolz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Mainz 1955, 26 sl.

<sup>25</sup>D. Baumgardt, *Franz von Baader*, 230–237.

<sup>26</sup>F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften* V, Erster Teilband, Frankfurt am Main 1985, 725 (odslej okrajšano AS).

<sup>27</sup>F. W. J. Schelling, AS, V, Erster Teilband, 725.

<sup>28</sup>Prim. F. W. J. Schelling, *Wesen der menschlichen Freiheit* (uvod in opombe H. Fuhrman), Düsseldorf 1950; F. O. Kile, *Die theologischen Grundlagen von Schellingsphilosophie der Freiheit*, Leiden 1965, 28–70.

<sup>29</sup>F. W. J. Schelling, AS, III, 637.

<sup>30</sup>B. Spinoza, *Ethica*, V, prop. 36: »Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse amor, quo Deus se ipsum amat.« Obsežnejša predstavitev odnosa mistike in filozofije v nemškem idealizmu se bo moral izčrpano soočiti z vprašanjem panteizma.

### Povzetek: Roland Pietsch, Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja

Razprava obravnava ponovno odkritje mistike, in sicer v delih Eckarta, Taulerja, Seuseja ter mistike Jacoba Böhmeja in njegovih naslednikov v nemški filozofiji 19. stoletja. Pomemben filozof na tem polju je Franz von Baader, ki si je prizadeval za preporod človeka v božjo podobo; dalje Hegel, ki je zahteval spravo med vero in znanostjo, ko umsko postane mistično. Iz Böhmeja je razvil svojo panteistično mistično filozofijo F. W. J. Schelling. Vsi trije na različnih način uveljavijo mistiko v svoji filozofiji in s temi postavkami moramo prešiniti tudi sedanjo filozofijo, da bi sodobne filozofske vsebine osvobodili za Boga.

---

**Summary: Roland Pietsch, The significance of mysticism in German philosophy of 19th century.**

The essay begins with the rediscovery of mysticism in the works of Eckart, Tauler, Seuse and of the mystic Jacob Böhme and his successors in the German philosophy of 19th century. Outstanding philosophers in this field are Franz von Baader, who endeavoured to promote man's re-birth in God's image, and F. Hegel, who stood for reconciliation between faith and science, when intellectual turns into mysticism. From Böhme F. W. J. Schelling developed his pantheistic mystical philosophy. Each of these philosophers in their special way gives prominence to mysticism in their philosophy. Also modern philosophy should be inspired with these principles so that contemporary philosophical contents could provide room for God.



Jože Krašovec

## Nagrada in kazni v Devteronomiju

Peta Mojzesova knjiga (Devteronomij) je edinstven dokument hebrejske teologije in religioznosti. Prva značilnost je v tem, da velja kot oporoka največjega preroka Mojzesa, ki je posrednik postave; na koncu je rečeno: »In ni vstal več prerok v Izraelu enak Mojzesu, s katerim je bil Gospod občeval od obličja do obličja« (34,10). Mojzes v ganljivem osebnem nagovoru svojemu ljudstvu predoča vse temeljne značilnosti hebrejske teologije in religioznosti. Izhodišče je izrazito teološko, kajti osnovni poudarek velja Jahveju, ki je edini Bog, sveto in duhovno bitje. Iz čiste ljubezni je izvolil Izraela izmed vseh narodov kot posebno lastnino (4,20.37; 7,6; 10,15; 14,2; 26,18), ga rešil egiptovske sužnosti, vodil skozi puščavo v obljubljeni deželo in mu izročil postavo, ki je vir življenja. Namen Izraelove izvolitve je njegova blaginja, ki pa zahteva popolno zvestobo in ljubezen do Jahveja, odločno zavračanje tujih bogov, dobrohotnost do človeka, bližnjega in tujca.

V Devteronomiju se prepletajo vse značilne vrste v pričevanju o Jahvejevem delovanju v Izraelovi zgodovini in o obveznostih zaveznega ljudstva; zgodovinsko, preroško, pravno, modrostno. Vse te vrste pa služijo vzgojnemu (parenetičnemu) namenu. Nagovor k osebni, popolni zvestobi in ljubezni do Jahveja je trajen in se vedno končuje z obljubo sadov življenja in raznovrstnih drugih dobrin. Težišče ni na kazni, temveč na obljubi dobrin, tj. na povračilu. Da bi bil nagovor čimbolj učinkovit, pa se pisatelj dotika tudi primerov kazni v preteklosti. Drži se tudi načela, da nezvestoba ne more roditi drugega kakor nesrečo. V zvestobi do Jahveja in njegove postave se odločata življenje in smrt. Ta alternativa dobi takšen poudarek, da bolj kakor v kateri koli drugi knjigi prihaja do veljave besedišče antiteze blagoslov // prekletstvo. Predvsem ta skrajnost povračila v osebnem nagovoru kaže, da se pisatelj ne opira samo na zgodovinsko in pravno, temveč tudi na preroško in modrostno izročilo. Zgodovina in modrost sta dosegla popolno, organsko soglasje, ko je zgodovina postala »filozofija zgodovine« v luči božje previdnosti in človekovega odziva na njegovo postavo v najširšem pomenu besede.<sup>1</sup> V luči »filozofije zgodovine« postaneta razumljiva mesto in pomen retribucije v Devteronomiju: razmerje med pozitivnim in negativnim vidikom retribucije, med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, itd.

V starejši pripovedni literaturi in prerokih je zelo močno zastopana tema o kazni za človeške zablode vseh vrst, le redko pa je govor o nagradi za velike kreposti v razmerju do Boga in človeka. Devteronomij prvi premaga

enostransko aplikacijo povračilnega načela in uravnovešeno poudarja oba vidika povračila. Spodbudo za zvesto izpolnjevanje Gospodove postave utemeljuje z obljubo življenja, številnega potomstva in drugih bogatih zemeljskih dobrin.<sup>2</sup> Poziv k zvestobi tako trajno prehaja v zagotovilo nagrade, da se skozi vso knjigo ponavlja členica *lěma'an* in slogovno podobno oblikovane izjave o nagradi. Prenos težišča na pozitivni vidik povračila, seveda ne pomeni omiljenja negativnega vidika, pač pa nasprotno. Šele v luči čudovitih sadov zvestobe postanejo očitne grozovite posledice odpada: namesto življenja uničenje, namesto blagoslova prekletstvo.<sup>3</sup>

## 1. Nagrada za poslušnost

Po zgodovinskem uvodu (1,1–6) Devteronomij podaja prvi Mojzesov govor (1,6–4,40), ki sestoji iz dveh različnih delov, zgodovinske retrospektive (1,6–3,29) in spodbujanja Izraela (4,1–40). Zgodovinski del je oris zgodovine Izraelovih rodov od obdobja, ko so po Gospodovi odločitvi odrinili od gore Horeb do osvojitve obljubljene dežele vzhodno od Jordana. Teološki nauk tega zgodovinskega orisa je najbolj jasno izražen v Mojzesovem vzkliku: »Gospod Jahve, ti si začel kazati svojemu služabniku svojo veličino in svojo močno roko: kajti kateri bog je v nebesih ali na zemlji, ki bi izvrševal taka dela in taka junaška dejanja kakor ti?« (3,24). Ker pretekla zgodovina velja kot dokaz neprimerljive božje moči, obenem pa sodbe in milosti do izvoljenega ljudstva, predstavlja sijajno izhodišče za pogled v prihodnost. Izraelovo prihodnost si je mogoče misliti le v življenjski povezavi z njegovim Bogom. V drugem delu govora Mojzes z izrednim poudarkom ljudstvu polaga na srce, naj v obljubljeni deželi spolnjuje Gospodovo postavo, da bo živel in obstalo. Tako na začetku kakor na koncu prihaja obljuba nagrade. V 4,1–2 beremo: »Sedaj pa, Izrael, poslušaj postave in naredbe, katere vas učim spolnjevati, da ostanete pri življenju in pridete v posest dežele (*lěma'an tihyû ûbâ'tem wîrištem 'et-hâ'âres*), ki vam jo daje Gospod, Bog vaših očetov! Nič ne dodajajte besedi, ki vam jo zapovedujem, in nič ji ne odjemljite, da spolnite zapovedi Gospoda, svojega Boga, ki vam jih zapovedujem!« Vrstici 4,39–40 se glasita podobno: »Spoznaj torej danes in si vtisni v srce: Gospod je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni! Spolnjuh njegove postave in zapovedi, ki ti jih danes zapovedujem, da bo dobro tebi in za teboj tvojim sinovom in da boš dolgo živel v deželi (*'âšer yîtab lěkâ ûlěbânêkâ 'ahărêkâ ûlěma'an ta'ârik yâmîm 'al-hâ'ădâ-mâh*), ki ti jo Gospod, tvoj Bog, daje za vselej!«

Poglavja 1–4 bi lahko označili kot aktualizacijo odrešenjske zgodovine in zaveze z Jahvejem. Še bolj to velja za drugi veliki oddelek, poglavja 5–11. Mojzes nastopa v vlogi pridigarja, ki neposredno nagovarja svoje ljudstvo in z različnimi zgodovinskimi temami utemeljuje spodbudo k pokorščini zavezi in postavi. Oddelek je tematsko in literarno zelo enoten; v bistvu razvija prvo zapoved dekaloga. Govornik z izrednim žarom vabi ljudstvo predvsem k ljubezni do svojega Boga in k poslušnosti do njegove postave; tako ga pripravlja za sprejem zakonov, ki so podani v poglavjih 12–26. Podobno kakor se ponavlja poziv k ljubezni in poslušnosti, se ponavlja tudi obljuba nagrade za ljubezen in poslušnost ter kazni za sovraštvo in neposlušnost, vse pa v neposrednem nagovoru v 2. osebi ednine ali množine.

V znamenitem povračilnem obrazcu 5,9–10 v drugem delu beremo, da Gospod izkazuje dobroto tisočem tistih, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi. V 7,9–10 se povračilni obrazec ponovi le toliko drugače, da je na prvem mestu pozitivni vidik povračila in prihaja do veljave tudi tema zaveze: »Vedi torej, da je Gospod, tvoj Bog, Bog, zvesti Bog, ki ohranja zavezo in dobroto tistim, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi, do tisoč rodov ...« Zanimiva je primerjava zapovedi glede staršev v 2 Mz 20,12 in 5 Mz 5,16. V 2 Mz 20,12 beremo: »Spoštuj očeta in mater, da bodo dolgi tvoji dnevi v deželi (*lěma'an ya'ārikûn yāmêkâ 'al hā'ādāmāh*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!« 5 Mz 5,16 pa prinaša nekoliko daljšo motivacijo zapovedi: »Spoštuj očeta in mater, kakor ti je Gospod, tvoj Bog, zapovedal, da bodo dolgi tvoji dnevi in ti bo dobro v deželi (*lěma'an ya'ārikûn yāmêkâ ūlěma'an yītab lāk 'al hā'ādāmāh*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!«

V 5,29 govornik vzdikla: »O, da bi imeli tako srce, da bi se me bali in spolnjevali vse moje zapovedi vse dni, da bi bilo dobro (*lěma'an yītab*) njim in njihovim otrokom vekomaj!« V 5,33 nagovarja: »Hodite povsem po potu, ki vam ga je Gospod, vaš Bog, zapovedal, da boste živeli in vam bo dobro in boste podaljšali dneve v deželi, ki jo boste podedovali (*lěma'an tihyûn wētōb lākem wēha'āraktem yāmîm bā'aŕes 'āšer tīrāšûn*).« Takšne in zelo podobne motivacije spodbujanja k zvestemu sponjevanju Gospodovih zapovedi se ponovijo še v 6,2–3.18.24–25; 8,1; 10,12–13; 11,8–9.21. Precej drugače pa je v 7,12–15; 11,14–15.23–25. V 7,12–15 govornik obljublja božjo zvestobo zavezi, blagoslov in sadove blagoslova od sadov lastnega telesa vse do varstva pred egiptovskimi nadlogami. V 11,14–15 zagotavlja obilico dežja, trave na polju in hrane do siteda. V 11,22–24 pa za primer sponjevanja zapovedi in ljubezni do svojega Boga zagotavlja, da bo Gospod pred Izraelci pregnal vse narode, jim dal veliko ozemlje od puščave do Libanona in od Evfrata do Sredozemskega morja, nad vso deželjo pa poslal grozo in strah pred njimi.

V 6,24–25 zasluži pozornost beseda *sědāqāh*; navadno jo prevajamo s pojmom pravičnost. V teh dveh vrsticah je podan namen zakonov: »Zato nam je Gospod zapovedal, naj sponjujemo vse te zakone v strahu pred Gospodom, svojim Bogom, da nam bo vedno dobro in da nas ohrani pri življenju (*lētōb lānū kol-hayyāmîm lēhayyōtēnū*), kakor ta dan. In pravičnost bo za nas (*ūsědāqāh tihyeh lānū*), če bomo vestno sponjevali vse te zapovedi pred Gospodom, svojim Bogom, kakor nam je zapovedal.« Podoben primer imamo v 24,13, drugod pa v 1 Mz 15,6 in Ps 106,31. V 5 Mz 24,13 pisatelj naroča, da je treba ubogemu vrniti zastavo za posojilo vsaj do sončnega zahoda: »Vsekakor mu vrni zastavo ob sončnem zahodu, da leže spat s svojim plaščem in te blagoslovi; in zate bo pravičnost (*ŭlěkā tihyeh sědāqāh*) pred Gospodom, tvojim Bogom.« V slovitim besedilu 1 Mz 15,6 (prim. Rim 4,3; Gal 3,6; Jak 2,23) je rečeno o Abrahamu: *wēhe'ēmîn bayhwh wayyahšēbehā lô sědāqāh*, »In veroval je Gospodu in ta mu je to štel kot pravičnost.« Podobno je v Ps 106,31 rečeno o Pinhasu v zvezi s poročilom o sodbi nad odpadnikom od jahvizma: »In to se mu je štelo v pravičnost (*wattēhāšeb lô lisdāqāh*) iz roda v rod na veke.«

Vsem štirim primerom je skupno, da je pravilno človekovo ravnanje v razmerju do božje obljube oziroma zahteve deležno priznanja. Gre tu zgolj za priznanje pravičnosti ali za kaj več? Sobesedilo vsekakor govori v prid sklepa, da v teh primerih beseda *sědāqāh* ne označuje toliko človeško pravičnost kot božjo nagrado, ali pa povezuje oboje. *Sědāqāh/sedeq* velikokrat označuje božjo

zvestobo, dobroto in odrešenje.<sup>4</sup> Ker je v 5 Mz 6,24-25 in 24,13 govor o nagradi za ravnanje po Gospodovi postavi, se zdi najbolj verjento, da *šedāqāh* pomeni ta ali oni božji dar ali vsaj na splošno dobro oziroma blagoslov. V 1 Mz 15,6 vera pomeni izpolnitev pogoja za uresničitev obljube o zarodu brez števila, zato izjava, da je Gospod vero Abrahamu štel kot pravičnost, bolj verjento pomeni zagotovilo, da se bodo obljube uresničile, kakor priznanje kreposti; skratka, Abrahamu se vera šteje v dobro. Podoben pomen smemo domnevati tudi v Ps 106,31.<sup>5</sup>

Poglavja 12–26 so revidirana in razširjena izdaja »Knjige zaveze« 2 Mz 20,22–23,33 in sorodnih zakonov v 2 Mz 13,3-16; 34,10-26.<sup>6</sup> Razlika med obema izdajama je predvsem v tem, da so v prvi zakoni razglašeni, v Devteronomiju pa služijo vzgojnemu namenu; Devteronomij jih je razširil v razlage z opomini in spodbudami. Ker je didaktičen namen značilen tako za poglavja 5–11 kakor za poglavja 12–26, obstaja med oddelkoma temeljna podobnost; oddelek 5–11 je uvod v oddelek 12–26. Podobnost med oddelkoma med drugim dokazujejo izjave glede povračila. Zagotavljanje nagrade za poslušnost se pojavlja v 12,25.28; 14,29; 15,4.6.10.18; 16,20; 17,20; 19,13; 22,7; 23,21; 24,19; 25,15.

V določbah glede klanja in uživanja mesa v 12,20–28 (prim. 12,15–16) govornik prepoveduje uživanje krvi z dvakratno utemeljitvijo v vrsticah 25 in 28: *lěma'an yītab lēkā ūlēbānēkā 'ahārēkā*, »da bo dobro tebi in za teboj tvojim otrokom.« Ko v 14,22–29 naroča izločanje desetine letnega pridelka v korist levita, tujca, sirote in vdove, končuje: »... da te blagoslovi Gospod (*lěma'an yēbārekkā*) Gospod, tvoj Bog, pri vsem delu tvojih rok, ki ga boš opravljal« (v. 29). Motivacija blagoslova se prvič pojavi v 7,13–14, v pričujoči zbirki pa se v bolj ali manj podobni obliki pojavi še v 15,4.6.10.18; 23,21; 24,19 (gl. tudi 28,8; 30,16). V 15,4.6 govornik obljublja božji blagoslov pod pogojem poslušnosti zapovedim. V 15,10 priporoča radodarnost v posojanju z utemeljitvijo: »Kajti zaradi tega te bo Gospod, tvoj Bog, blagoslovil (*kī biglal haddābār hazzeh yēbārekkā yhw'ēlōhēkā*) pri vsem tvojem delu in pri vsem, česar se loti tvoja roka« (prim. Prg 19,17). V 15,18 sklene zapoved glede odpusta sužnja z zagotovilom: »In Gospod, tvoj Bog, te bo potem blagoslovil (*ūbērakkā yhw'ēlōhēkā*) pri vsem, kar boš delal.« V 23,21 imamo odredbo glede obresti: »Od tujca smeš jemati obresti, svojemu bratu pa ne posojaj na obresti, da te blagoslovi Gospod, tvoj Bog (*lěma'an yēbārekkā yhw'ēlōhēkā*) v vsem, česar se loti tvoja roka v deželi, ki greš vanjo, da jo prejmeš v last.« V 24,19 beremo: »Če žanješ na polju in pozabiš kak snop na polju, se ne vračaj, da bi ga vzela. Naj bo za tujca, siroto in vdovo, da te blagoslovi Gospod, tvoj Bog (*lěma'an yēbārekkā yhw'ēlōhēkā*) pri vsem delu tvojih rok« (prim. Prg 22,9). Kako značilna je za Devteronomij motivacija nagrade, pokažeta sporedni mesti 2 Mz 19,9-10; 23,22, kjer te motivacije ni.

Na drugih navedenih mestih se motivacija nagrade pojavlja v zvezi z zelo različnimi določbami. V 16,18-20 govornik naroča, naj si v obljubljeni deželi postavijo sodnike in nadzornike, ki bodo pravično sodili. V vrstici 20 beremo: »Za pravičnost, za pravičnost se poganjaj, da boš živel in boš prejel v last deželo (*lěma'an tihyeh wēyārašā 'et-hā'āres*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog.« V navodilih glede kralja v 17,14–20 je glavni poudarek na izpolnjevanju Gospodove postave, »da se ne povzdigne njegovo srce nad njegove brate in da se ne oddalji od zapovedi ne na desno ne na levo, da bo podaljšal dneve svojega kraljevanja (*lěma'an ya'ārik yāmīm 'al-mamlaktō*), on in njegovi sinovi,

v Izraelu« (v. 20). V določbah glede zavetnih mest v 19,1–13 govornik odreka privilegij zavetišča pred krvnim maščevalcem za tistega, ki je kriv umora, in pravi: »Naj se ga ne usmili tvoje oko, ampak odpravi prelitje nedolžne krvi Izraela, da ti bo dobro (*wētôb lāk*). V določbi glede ptice z mladiči pravi v 22,6–7: »... da ti bo dobro in da boš dolgo živel (*lěma'an yîtab lāk wêha'araktā yāmîm*).« V 25,15 pa beremo: »Imej polno in pravilno utež, imej polno in pravilno mero, da se bodo podaljšali tvoji dnevi v deželi (*lēm'an ya'ārikû yāmekā al hā'dāmāh*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog.«

V 28. poglavju, ki velja kot sklep devteronomične postave, se v prvem delu (v. 1–14) pojavi obljuba blagoslova za poslušnost. V tretjem dopolnilnem Mojzesovem govoru v poglavjih 29–30 govornik najprej govori o velikih božjih delih v preteklosti in končuje v 29,8: »Držite se torej besed te zaveze in jih spolnajte, da boste imeli uspeh (*lěma'an taškîlû*) pri vsem, česar se lotite.« Zelo podobna motivacija poslušnosti postavi se pojavi v spodbudi Jozuetu v Joz 1,6–9 in v Davidovi oporoki sinu Salomonu v 1 Kr 2,2–10.<sup>7</sup> V 30,6 govornik namen ljubezni do Boga izraža z izjavo *lěma'an hayyêkâ*, »da boš živel.« V 30,16 se motivacija ljubezni do Boga in poslušnosti glasi: »In živel boš in se množil, in Gospod, tvoj Bog, te bo blagoslavljal v deželi, ki greš vanjo, da jo prejmeš v last.« V 30,19–20 pa beremo: »Predložil sem ti danes življenje in smrt, blagoslov in prkletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod (*lěma'n tihyeh 'attāh wēzar'ekā*). Ljubi Gospoda, svojega Boga, poslušaj njegov glas in drži se njega! Kajti to je zate življenje in dolgotrajno bivanje v deželi, ki jo je Gospod s prisego obljubil dati tvojim očetom, Abrahamu, Izaku in Jakobu« (prim. 32,47).<sup>8</sup>

## 2. Kazen za neposlušnost

V Devteronomiju zagotavljanje nagrade za poslušnost ne prihaja neposredno do veljave kot večnoveljavno načelo,<sup>9</sup> tudi ne kot izkustvo iz preteklosti, temveč kot obljuba za prihodnost, tj. za čas po osvojitvi obljubljenе dežele. Razumljivo torej, da se sporedno z obljubo nagrade za primer poslušnosti pogosto pojavlja tudi grožnja kazni za primer neposlušnosti. Kakor tema o nagradi ima torej tudi tema o kazni v prvi vrsti parenetično vlogo. Vendar pareza ni edina literarno-retorična oblika, v kateri je govor o kazni. Ta tema se pojavlja tudi v zgodovinskih retrospektivah, ki hočejo priklicati v spomin značilne primere Izraelove nezvestobe kljub velikim odrešenjskim Jahvejevim delom in zakrknjenosti narodov, s katerimi so se Izraelci srečevali. Kazen je zadela tako neposlušne Izraelce kakor narode, ki so se upirali Jahvejevi odločitvi, da svoje ljudstvo pripelje v obljubljeno deželo. V srečanju s poganskimi narodi pride do veljave pravilo svete vojne z zakletvijo (*hērem*), da bi se Izraelci obvarovali kvarnih vplivov poganskih navad.

V zgodovinski retrospektivi 1,6–3,29 zavzema tema o kazni zelo pomembno mesto. V 1,26–33 je govor o grehu nezaupanja Gospodu. Gospod nastopa s prisego, da nihče »od tega hudobnega rodu« ne bo videl lepe dežele (1,35). Mojzes ugotavlja: »Tudi nad menoj se je razsrdil Gospod zaradi vas in rekel: ›Tudi ti ne prideš tja‹« (1,37; prim. 3,26; 4,21–22). V 1,39 beremo Gospodovo odločitev: »Vaši otrociči, o katerih ste dejali, da bodo v plen, in vaši otroci, ki danes še ne znajo razločevati med dobrim in hudim, ti bodo prišli tja, njim jo bom dal in oni jo bodo dobili v last.« Izraelci le površno priznajo svojo

krivdo in predrzno računajo na božjo pomoč v boju proti Amorejcem na pogorju, zato se Gospod po porazu ne meni za njihove solze (1,41–46). V osemindesetih letih je »pomrl ves rod bojevnikov iz tabora, kakor jim je Gospod prisegel. Roka Gospodova je bila namreč zoper nje, da jih je iz tabora popolnoma iztrebil« (2,14–15). Hešbonski kralj Sihon in Bašanski kralj Og se upirata Izraelcem na poti v obljubljeni deželo. V 2,30 beremo o Sihonu: »Toda Sihon, kralj v Hešbonu, nam ni hotel dovoliti prehoda pri sebi; kajti Gospod, tvoj Bog, je otrdil njegovega duha in zakrknil njegovo srce, da bi ti ga dal v roke, kakor je zdaj.« Izraelci so nad obema kraljema izvršili kazen zakletve (2,33–34; 3,6).

V 4. poglavju govornik po uvodnem spodbujanju k poslušnosti pravi: »Vaše oči so videle, kaj je Gospod storil zaradi Baal Peorja; vsakogar namreč, ki je hodil za peorskim Baalom, je Gospod, tvoj Bog, iztrebil iz svoje sredine. Vi pa, ki ste se držali Gospoda, svojega Boga, ste še danes vsi pri življenju« (4,3–4). Iz številnih mest, ki omenjajo zablodo v zvezi z Baal Peorjem, je mogoče z gotovostjo sklepati, da so v Peorju častili Baala z lokalnim obredom, ki je bil v popolnem nasprotju z jahvizmom.<sup>10</sup> Primeri odpada v preteklosti služijo kot osnova spodbude in svarila za prihodnost. V 4,25–28 imamo posebno težko grožnjo: »Ko boste dobili sinove in sinov sinove in prebivali v deželi, pa bi se pregrešili s tem, da bi naredili rezane podobe v kakršni koli obliki in delali, kar je hudo v očeh Gospoda, svojega Boga, da bi ga razdražili, kličem danes nebo in zemljo za pričo zoper vas, da boste hitro izginili iz dežele, ki greste čez Jordan vanjo, da jo prejmete v last; ne ostanete dolgo v njej, ampak boste docela iztrebljeni Gospod vas raztrese med ljudstva in le malo vas ostane med narodi, ki vas mednje Gospod odpelje. Ondi boste služili bogovom, izdelku človeških rok, lesu in kamnu, ki ne vidijo in ne slišijo in ne jedo in ne duhajo.«

V parenetičnem oddelku poglavij 5–11 se zgodovinska retrospektiva prepleta s spodbudami in svarili za prihodnost, tj. za čas, ko bodo bivali v deželi. V znamenitem povračilnem obrazcu 5,9–10 Jahve v 1. osebi najprej grozi s kolektivno kaznijo za primer nezvestobe (v. 9), po zagotavljanju dobrote tisočem tistih, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi (v. 10), pa govori v 3. osebi: »Ne skruni imena Gospoda, svojega Boga! Kajti Gospod ne bo pustil brez kazni njega, ki skruni njegovo ime« (v. 11). V tem povračilnem obrazcu je iz treh razlogov občutna izredna teža grožnje kazni: prvič zato, ker govori Jahve sam v 1. osebi; drugič zaradi tega, ker je na prvem mestu izjava o kazni; tretjič zato, ker ni govor le o individualnem, temveč tudi o kolektivnem povračilu. Precej drugače je v 7,9–10, kjer se povračilni obrazec ponovi v dokaj prirejeni obliki. Tukaj je na prvem mestu zagotovilo o božji zvestobi do zaveze in o izkazovanju dobrote njim, ki ga ljubijo in spoljujejo njegove zapovedi, v izjavi o kazni za sovrašтво do Boga pa je poudarjena takojšnja kazen brez izrecne izjave o kolektivnem povračilu. Ko gre za zapoved nedeljene zvestobe do Yahveja, se v Devteronomiju trikrat pojavi izjava, da je Yahve 'ēl qannā', »ljubosumen Bog« (4,24; 5,9; 6,15); v kontekstu grožnje kazni za primer odpada ta izraz teže grožnje občutno poveča. V 6,14–15 beremo: »Ne hodite za drugimi bogovi izmed bogov ljudstev, ki so okoli vas, kajti Gospod, tvoj Bog, v tvoji sredi je ljubosumen Bog; da se ne vname srd Gospoda, svojega Boga, zoper tebe in te ne iztrebi s površja zemlje.«

V 7,1–5 (prim. 20,15–18) govornik zapoveduje uničenje narodov, s katerimi se bodo Izraelci srečali v obljubljeni deželi, z zakletvijo; prepoveduje

stopanje v svaštvo z njimi z utemeljitvijo: »Kajti izneverili bi mi tvojega sina, da bi služili drugim bogovom; srd Gospodov pa bi se vnel zoper vas in bi vas hitro uničil« (v. 4). Obljubo, da bo Bog sam polagoma izgnal narode pred Izraelci, sklene s svarilom pred prisvajanjem predmetov zakletve, »kajti to je gnusoba za Gospoda, tvojega Boga. Gnusobe pa ne nosi v svojo hišo, da te ne zadene zakletev kakor njo: to naj se ti studi in naj te pred tem obhaja groza, ker je zakleto« (7,25–26). V 8,19–20 govornik za primer odpada grozi, da bodo Izraelci gotovo preminuli kakor narodi, ki jih Gospod ugonablja pred njimi. V 9,4–6 trikrat zatrjuje, da Gospod Izraelcev ne bo pripeljal v deželo zaradi njihove pravičnosti (*šēdāqāh*), temveč zaradi hudobije (*riš'āh*) narodov. V 9,6 beremo: »Vedi torej, da ti Gospod, tvoj Bog, ne daje v last te lepe dežele zaradi tvoje pravičnosti; kajti ti si trdovratno ljudstvo.« Iz besedila je razvidno marsikaj. Prvič, beseda *šēdāqāh* pomeni v prvi vrsti pravičnost v razmerju do Boga, tj. poslušnost njegovi postavi; to pomeni nasprotje trdovratnosti. Drugič, dosedanja zgodovina priča, da Izrael nikoli ni bil zares pravičen. Govornik mu to predoča s spominom iz preteklosti, ki je zasenčena predvsem z odpadom okrog zlatega teleta (9,7–10,11). Zaradi takšnega odpada bi Jahve moral vse ljudstvo pokončati; prizanesel mu je zaradi ponižne Mojzesove prošnje za usmiljenje.<sup>11</sup> Tretjič, Jahve vztraja pri odločitvi, da Izraelce privede v obljubljeni deželo, ker je krivda narodov očitno še večja kakor Izraelova. Beseda *riš'āh* je klasičen antonim besede *šēdāqāh* in najbrž označuje vse zablode narodov, ki jih je mogoče naštet, toda predvsem njihovo napačno pojmovanje in češčenje božanstev (prim. 12,31). Četrtič, krivda in kazen v preteklosti pomenita stalno grožnjo v prihodnosti, ko ne bo več Mojzesa, ki bi prosil za usmiljenje.

To je jasno razvidno tudi iz 11. poglavja. V vrsticah 1–9 govornik najprej govori o velikih Jahvejevih delih, ki so v svojem bistvu izvršitev sodbe nad faraonom in voditelji upora v puščavi (v. 1–7), da lahko dovolj utemelji spodbudo k pokorščini z obljubo uspevanja (v. 8–9). V vrsticah 13–17 za primer zvestobe v deželi obljublja obilico dežja, za primer odpada pa grozi z nasprotnim: »Sicer bi se vnela Gospodova jeza zoper vas in bi zaprl nebo, da ne bi bilo dežja in zemlja ne bi dajala svojega obroda; potem bi vi hitro izginili iz lepe dežele, ki vam jo Gospod daje« (v. 17). Končno govornik do skrajnosti priostri obljubo in grožnjo: »Glejte, danes polagam pred vas blagoslov in prekletstvo: blagoslov, če boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, ki vam jih danes dajem; prekletstvo, če ne boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, temveč boste krenili s pota, ki vam ga danes zapovedujem, in hodili za tujimi bogovi, ki jih niste poznali« (11,26–28).

V osrednjem oddelku (pogl. 12–26) nastopa tema o kazni v okviru kazuističnega prava; kazen velja kot zapoved za najrazličnejše zablode. Zato so izjave v tematskem pogledu sicer precej različne, toda v literarno slogovnem v marsičem podobne. Prvi primer je navodilo glede kazni v 13. poglavju za tiste, ki bi zavajali v odpad od Jahveja. Besedilo je kazuistična razčlenitev bolj splošno izražene prepovedi služenja tujim bogovom v 12,29–31 in se deli v uvod (v. 1) ter tri zelo podobno sestavljene dele: v. 2–6, 7–12, 13–19. V uvodu se v nekoliko prirejani obliki ponovi zahteva iz 4,2, da je treba v celoti izpolniti božje zapovedi. Določba glede smrtne kazni za zvodnike je edinstven primer nepopustljive zahteve po popolni zvestobi Jahveju v Stari zavezi. V 2 Mz 20,3 in 23,13 imamo namreč le prepoved češčenja tujih bogov, v 2 Mz 22,19 pa le

kratko zapoved: »Kdor daruje bogovom razen Gospodu samemu, bodi iztrebljen!« Naše besedilo pa odreja neizprosno kazen za preroka, ki bi poskušal ljudstvo zapeljati (v. 6). Drugi oddelek (v. 7–12) zapoveduje smrtno kazen brez usmiljenja celo za najbližnjega sorodnika ali prijatelja, tretji oddelek (v. 13–19) pa odreja uničenje po načelu zakletve za mesta, v katerih bi hudobni hoteli ljudstvo zapeljati. Podobna določba smrtne kazni velja v 17,2–7 tudi za tiste, ki bi sami po lastnem nagibu služili tujim bogovom. V 13,18–19 beremo, da bo sama prenehala Gospodova jeza; če bo ljudstvo poslušno Gospodu, bo ta usmiljen in ga bo pomnožil.

V nadaljevanju določbe glede smrtne kazni niso neposredno teološke narave, razen v 18,20–22, kjer je govor o krivih prerokih. Vendar imajo vsi moralno-teološko osnovo, zato se zahteva smrtna kazen tudi v primerih, ki se sami po sebi ne zdijo tako skrajno hudi. V večini primerov je naveden namen kazni: »Tako iztrebi zlo iz svoje srede (iz Izraela)« (13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.23; 24,7; prim. 19,13.20; 21,18). V 17,12 se zahteva smrtna kazen za predrzne, ki v sporih ne bi hoteli upoštevati duhovnikove razsodbe; v 19,12 za morilce iz sovraštva; v 19,16–21 za krive priče. Odredba glede krivih prič se glasi: »Storite mu, kakor je on mislil storiti svojemu bratu!« (v. 19). To talionsko načelo dobi v vrstici 21 klasično literarno obliko: »Tvoje oko bodi brez usmiljenja: življenje za življenje, oko za oko, zob za zob, roka za roko, noga za nogo!« V 21,21 se zahteva smrtna kazen za upornega in nepoboljšljivega sina; v 22,21 za ženo, pri kateri je mogoče dokazati, da je nečistovala pred sklenitvijo zakona; v 22,22 za prešuštvo; v 24,7 za tatvino brata Izraelca. V vseh primerih velja kazen le za tiste, ki so krivi, v 24,16 pa se izrecno zahteva ravnanje po načelu individualnega povračila: »Očetje naj se ne usmrtijo zaradi otrok in otroci ne zaradi očetov: vsak naj bo usmrčen za svoj greh.«

V nadaljevanju stopajo v ospredje izjave prekletstva za posebno hude primere zablod v 27,14–26<sup>12</sup> in grožnja prekletstva za morebitno neposlušnost božjim zapovedim oziroma nezvestobo zavezi v 28,15–68; 29,15–27; 30,15–19. Tema o krivdi in kazni pride končno močno do veljave v Mojzesovi pesmi (32,1–43) in v uvodu v to pesem (31,16–22.24–30). Celotno besedilo pomeni nemajhne težave glede avtorstva in časa nastanka, kajti besedilo se v marsičem ne sklada z značilnimi temami in slogom v 5–26 + 28. Naše teme se tiče predvsem razlika v časovnosti in namenu izjav o kazni. V poglavjih 5–26 + 28 se za prihodnost predpostavljata obe možnosti, poslušnost in neposlušnost in s tem v zvezi nagrada in kazen oziroma blagoslov in prekletstvo. V uvodu v Mojzesovo pesem pa beremo, da bo ljudstvo po Mojzesovi smrti gotovo nezvesto in si bo nakopalo le božjo jezo: »Tisti dan se vname moja jeza zoper njega. Zapustil jih bom in skril svoje obličje pred njimi, da jih bodo pokončali. Zadele ga bodo mnoge nesreče in stiske. Tisti dan bo govorilo: »Ali me ni ta nesreča zato zadela, ker ni mojega Boga v moji sredi?« Jaz pa bom tisti dan popolnoma skril svoje obličje zaradi vsega zla, ki ga je storilo, ker se je obrnilo k tujim bogovom« (31,17–18; prim. 31,29). Namen Mojzesove pesmi bi naj bil v tem, da priča zoper Izraelove sinove (31,19–21.28). Temu namenu ustreza retrospektiva zaporedja božja dobrot / Izraelova krivda / kazen v prvem delu pesmi (v. 1–25). Če ta del v resnici priča zoper Izraela, drugi del priča za Jahvejevo maščevanje nad Izraelovimi sovražniki in za spravo z ljudstvom zaveze (v. 36,40–43).



### 3. Teološki pomen povračila v Devteronomiju

Predstavitev izjav o nagradi in kazni v Devteronomiju potrjuje, da povračilo v tej knjigi zavzema osrednje mesto in predstavlja tudi določene posebnosti. Prva posebnost je izjemno mesto pozitivnega vidika povračila, tj. nagrada za poslušnost zaveznega ljudstva. V parenezi osrednjega dela knjige (pogl. 4–26; 28) prihaja enakovredno do veljave obljuba nagrade za poslušnost in grožnja kazni za neposlušnost. Obljuba in grožnja veljata ljudstvu, ki je na tem, da stopi v obljubljeni deželni in jo vzame v last. Njegova usoda v tej deželi bo odvisna od zvestobe oziroma nezvestobe do njegovega Boga, ki ga je izpeljal iz Egipta. Pisatelj s takšnim žarom spodbuja k ljubezni do Jahveja in k zvestobi do njegovih zapovedi, da je videz, kakor da ga zanima samo to. Zato se neprestano ponavljajo iste ali podobne izjave obljube in grožnje. Vendar obljube in grožnje v glavnem niso določeno navedene, temveč precej splošne. Zato je upravičena domneva, da je pisatelj močno pod vplivom modrostnega izročila. Govornik obljublja (dolgo) življenje (4,1.40; 5,16.33; 6,2.24; 6,2.24; 8,1; 11,9.21; 16,20; 22,7; 25,15; prim. 32,47), da bo dobro šlo (4,40; 5,16.29; 6,3.18.24; 12,25.28; 19,13; 22,7), blagoslov (11,27; 14,29; 15,4.6.10.18; 23,21; 24,19; 28,1–14; 30,16.19), posest dežele (4,1.40; 6,18; 8,1; 11,8; 16,20; 25,15; prim. 32,47), množitev potomstva (6,3; 8,1; 11,21), dolgo vladanje kralja (17,20), moč (11,8), dež (11,14). Kot nasprotje vsemu temu pa se v grožnji za primer neposlušnosti pojavlja iztrebljenje, uničenje (6,15; 7,4.10; 8,19–20; 11,17) in prekletstvo (11,28; 28,15–28). Poleg grožnje pogosto prihaja do veljave zapoved smrtne kazni za hujše primere neposlušnosti, brezbožnosti in zablode (13,1–4; 17,2–7.8–13; 18,20; 19,11–13.16–21; 21,18–21; 22,20–27; 24,7). Prihodnji čas je značilen za parenezo in splošnost izjav o nagradi oziroma kazni lahko dela vtis, da pisatelj govori načelno v luči absolutnega monoteizma in se ne opira na izkustvo. Vendar vsestranska presoja celotne knjige kaže, da ni tako. Pareneza je pravzaprav literarna fikcija; pisatelj se ne opira samo na teološke postavke, ki so značilne za hebrejski monoteizem klasične dobe Izraela, temveč tudi na stoletne izkušnje zvestobe in nezvestobe, uspevanja in propadanja zaveznega ljudstva v obljubljeni deželi. Vzgojni napotki za prihodnost so odsev zgodovinske retrospektive, ki v Devteronomiju nekajkrat prihaja tudi izrecno do veljave (1–3; 9,7–10,11; 29,1–8; 32,1–27.49–52).

Upoštevanje izkustva je brez dvoma eden izmed glavnih razlogov, da se načelo o povračilu ni izrodilo v ideološki dogmatizem. Vendar izkustvo ni moglo biti odločilno. Pisatelj zgodovinske dogodke presoja v luči božje absolutnosti in presežnosti. To pomeni, da je povračilo vedno teocentrično, tudi ko morda daje videz, da je antropocentrično; zato ima nesporno, večno veljavo. V Devteronomiju je mogoče najti več dokazov za teocentričnost povračila. Prvič, knjiga poudarja, da zavezno ljudstvo ničesar ne more pripisovati sebi; Jahve ga je iz lastnih nagibov ljubezni in zvestobe izvolil in z močno roko rešil iz egiptovske sužnosti (4,37; 6,21–23; 7,6–8; 9,29; 26,5–8); izbral ga je izmed vseh narodov kot posebno lastnino (4,20.37; 7,6; 10,14–15; 14,2; 26,18–19); dežele mu ni dodelil zaradi njegove pravičnosti, temveč zaradi krivičnosti narodov (9,1–6). Iz teh poudarkov sledi logičen sklep, da je prihodnost možna le v življenjski povezavi z Jahvejem, tj. v poslušnosti njegovim zakonom. Prav tako očitno je, da poslušnost ne more veljati kot zaslužnje, ki bi Jahveja obvezovalo k plačilu, temveč le kot izpolnitev pogoja za prejem že davno

določenih oziroma obljubljenih dobrin. Drugič, dobrine oziroma tegobe niso vedno v vzročni zvezi s poslušnostjo oziroma neposlušnostjo. Namen tegob je lahko preizkušnja in vzgoja ljudstva (8,2–5), bogastvo potrditev izpolnitve božjih obljub (8,18). Tretjič, v Devteronomiju stalno nastopata vzporedno obljuba nagrade in grožnja kazni, do veljave pa prihajata tudi spreobrnjenje in ponovno zagotavljanje dobrin (4,29–31; 13,18; 30,1–10). To pomeni, da ima vsak izmed treh možnih človekovih odzivov na božje delo v svetu le relativno veljavo. Po eni strani obljuba dobrin ni brezpogojna, po drugi pa kazen ni nujno usodna, ker obstaja možnost povratka; usmiljenje pa Bog izkazuje tudi zaradi spokornega posredništva posameznih pravičnikov.<sup>13</sup> Četrtrič, splošnost, načelnost ali celo abstraktnost izjav o nagradi in kazni ne more biti naključna; pisatelj se očitno iz zelo tehtnih teoloških razlogov izogiblje določanju časa, mere in načina nagrajevanja in kaznovanja. O nagradi in kazni je največkrat govor v luči končne usode; le izjemoma se poudarja takojšnje povračilo (7,10).<sup>14</sup>

V zvezi s povračilom se v Devteronomiju postavlja vprašanje, kakšno je razmerje med objektivnim, zunanjim in subjektivnim, notranjim svetom. Tukaj Jahve ne nastopa toliko kot stvarnik in absolutni gospodar nad svetovno in Izraelovo zgodovino, temveč v prvi vrsti kot osebni Bog zaveze; ker svoje ljudstvo ljubi (8,8.13; 23,6; prim. 4,37; 10,15), ga je izvolil in mu skazuje dobrote. Zato pa od njega ne zahteva samo pokorščino zakonom; višek nagovora so besede: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo« (6,5). Obljube dobrin in grožnje kazni pa so tako splošne, da vsaj včasih lahko označujejo tako zunanje, objektivne kakor notranje, subjektivne danosti. To velja zlasti za nasprotje življenje/uničenje, blagoslov/prekletstvo. Ker je za hebrejsko Biblijo na splošno značilno zavračanje dualizma med materialnim in duhovnim, ni nobenih razlogov, da bi izjave o dobrinah in kazni omejevali bodisi na eno bodisi na drugo območje. Jahve hkrati deluje kot stvarnik in gospodar (objektivnega) sveta in kot osebni Bog zaveze, človek pa tako v strukturi svojega bitja kakor v razmerju do (objektivnega) sveta, človeka in presežnega Stvarnika hočeš nočeš organsko povezuje ali ruši oba svetova. Polno življenje je možno le v harmoniji med obema svetovoma. Notranji, osebni, duhovni svet je seveda višji, zato ta velja kot merilo vrednotenja zunanjega, objektivnega sveta. Odločilno je osebno zavezno razmerje z Bogom, zato imajo trajno vrednost le dobrine, ki so sad tega razmerja. Zunanje dobrine ne morejo imeti niti vrednosti niti obstoja, če ne obstaja ustreznna harmonija na višji duhovni ravni. Če pisatelj knjige svoje ljudstvo s takšnim žarom nagovarja k ljubezni do Gospoda, tega gotovo ne dela samo zato, ker od ljubezni pričakuje materialne dobrine, temveč predvsem zaradi vrednotenja življenja v najglobljem, duhovnem smislu.

To je med drugim razvidno iz odredb glede smrtne kazni. Krivda le redko neposredno zadeva materialne dobrine; največkrat gre za izrazito moralno zlo v razmerju do Boga in človeka. Zaradi tega krivde ni mogoče poravnati z materialnimi dobrinami. Poleg tega za kazen ni odloga na osnovi prepričanja, da se bo prekletstvo krivde samo zvrnilo na hudodelca. Neodložljivost kazni temelji vsaj na dveh razlogih. Prvič na postavki, da prelivanje krvi in prelomitev zaveze z Bogom in človekom in druga podobna hudodelstva pomenijo onečaščenje celotnega okolja. Zato je očiščenje možno le za ceno življenja.<sup>15</sup> Na tej postavki sloni zapoved uničenja poganških narodov v sveti vojni po načelu zakletve (*hērem*). Drugič, upošteva nesporno dejstvo, da moralno zlo izredno kvarno vpliva na druge. V luči obeh razlogov je treba razumeti trajnost

v utemeljevanju odredb glede smrtne kazni: »Tako odpravi zlo iz svoje srede (Izraela)« (13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7; prim. 19,13.20; 21,7). To utemeljevanje služi najvišjemu cilju in idealu, ki ga Jahve določa za zavezno ljudstvo: biti mora »sveto ljudstvo« (7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9).<sup>16</sup>

<sup>1</sup>Nekateri eksegeti izrecno opozarjajo na modrostne značilnosti Devteronomija: M. Weinfeld, *The Source of the Idea of Reward in Deuteronomy* (hebrejsko), v: *Tarbiz* 30 (1960–61), 8–15 + I–II; isti, *The Origin of the Humanism in Deuteronomy*, v: *JBL* 80 (1961), 241–47; isti, *Deuteronomy – The Present State of Inquiry*, v: *JBL* 86 (1967), 249–62; isti, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Clarendon Press, Oxford 1972; J. Malfroy, *Sagesse et Loi dans le Deutéronome: Études*, v: *VT* 15 (1965), 49–55; J.R. Boston, *The Wisdom Influence upon the Song of Moses*, v: *JBL* 87 (1968), 198–202; J.G. Gammie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, v: *CBQ* 32 (1970), 1–12; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AB 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, 157–205. Za problem avtorstva, druga temeljna vprašanja Devteronomija in za bibliografijo gl. predvsem S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, T.& T. Clark, Edinburgh 1973; C. Steuernagel, *Das Deuteronomium*, HK I/3,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1923; P. Buis in J. Leclercq, *Le Deutéronome*, SBI, J. Gabalda, Paris 1963; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium*, ATD 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; J.D. Levenson, *Who Inserted the Book of the Torah?*, v: *HTHR* 68 (1975), 203–33; P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1976; A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, Marchall, Morgan & Scott, London 1979; G. Braulik, *Deuteronomium I–16,17*, NEB, Echter Verlag, Würzburg 1986; I. Cairns, *A Commentary on the Book of Deuteronomy*, IThC, Wm.B. Eerdmans-Handsels Press, Grand Rapids, Michigan-Edinburgh 1992; K. Zobel, *Prophetie und Deuteronomium*, BZAW 199, W. de Gruyter, Berlin-New York 1992.

<sup>2</sup>Gl. E. Würthwein, *Der Vergeltungsglaube im Alten Testament*, v: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV*, izd. G. Kittel, W. Kohlhammer, Stuttgart 1939, 715.

<sup>3</sup>Vprašanje povračila v Devteronomiju bolj ali manj izčrpno obravnavajo M. Weinfeld, *Tarbiz* 30 (1960–61), 8–115 + I–II; isti, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, 307–19: *The Doctrine of Reward*; J.G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26, P. Hanstein, Bonn 1967, 196–213: *Vergeltung im Dr*; J.G. Gammie, *CBQ* 32 (1970), 1–12. Navedeni avtorji mesto in pomen povračila obravnavajo zelo na splošno, brez poskusa načrtne analize in teološke valorizacije. J.G. Plöger proti K. Kochu brani tradicionalni pomen besede »povračilo«.

<sup>4</sup>Prim. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz-Göttingen 1988.

<sup>5</sup>Gl. H. Gunkel, *Die Psalmen*, BK, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 467, glede Ps 106,31: »Sēdāqāh hier im Sinne von ›Verdienst‹ – Der Lohn des Pinehas, auf den der Verfasser anspielt, ist das ›für ewig‹ 31 (Num 25,13) verliehene Priestertum.« Prim. obsežnejše študije H.-W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, BWANT IV/18, W. Kohlhammer, Stuttgart 1936, posebno str. 82–84; G. von Rad, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, v: *ThLZ* 76 (1951), 1929–32 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, Chr. Kaiser, München 1965, 130–35; H. Wildberger, »Glauben‹ im Alten Testament, v: *ZThK* 65 (1968), 129–59, posebno str. 142–47; F. Hahn, *Genesis 15,6 im Neuen Testament*, v: *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, izd. H.W. Wolff, Chr. Kaiser, München 1971, 90–107; O. Palmer, *Genesis 15,6: New Covenant Exposition of an Old Covenant Text*, v: *WThJ* 42 (1980), 259–89; G. Edahotty, *Abraham believed in God: The New Testament Interpretation of Genesis 15:6* (disertacija Pont. Bibl. Inst., Rome 1982); D.D. Sutherland, *Genesis 16:6, a Study in Ancient Jewish and Christian Interpretation* (disertacija Southern Baptist Seminary, 1982). Prim. tudi nasprotje pojma sēdāqāh v 5 Mz 15,9; 23,22–23; 24,4.15 (21,22). Tu nastopa samostalnik hēr' oziroma glagol v hifilu tako, da očitno povezuje običajen pomen »greh, krivda« in »kazen«. Glede razmerja med grehom in kaznijo gl. predvsem R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, G. Mohn, Gütersloh 1965, posebno str. 67–73: *Objektive Verfehlung und subjektive Verantwortlichkeit*; 73–91: *Tat und Tatfolge*.

<sup>6</sup>Prim. S.R. Driver, *Deuteronomy*, III–XIX.

<sup>7</sup>Prim. tudi 1 Sam 18,5.14–15; 2 Kr 18,7; Jer 20,11; 23,5; 50,9; Prg 17,8.

<sup>8</sup>V drugih knjigah Stare zaveze velja opozoriti na tri mesta, ki spominjajo na obljubo nagrade v Devteronomiju: Iz 1,19–20; 3,10–11; Am 5,14.

<sup>9</sup>Izvamemo lahko povračilni obrazec v 5,9–10 in 7,9–10.

<sup>10</sup>Gl. 4 Mz 25,1–5,18; 31,16; Joz 22,17; Oz 9,10; Ps 106,28.

<sup>11</sup>K 9,7–10,11 prim. predvsem poročilo J in E v 2 Mz 32–34.

<sup>12</sup>Zdi se, da je celo 27. poglavje redaktor prevzel iz liturgičnega izročila in ga vrnil med poglavji 26 in 28.

<sup>13</sup>Prim. vlogo Mojzesa v 2 Mz 32–34 in 5 Mz 9,7–10,11.

<sup>14</sup>J. G. Gammie, *CBQ* 32 (1970), 7–9, premalo upošteva vse te značilnosti, ko govori o antropocentričnosti obljub nagrade za poslušnost v Devteronomiju. Isto velja za J. Hempel-a, *Altes Testament und Geschichte*, SAS 27, C. Bertelsmann, Gütersloh 1930, na katerega se sklicuje Gammie. Hempel na str. 15–22 stavi v nasprotje »anthropozentrische Geschichtsbetrachtung« in »theozentrische Geschichtsbetrachtung«. Prva bi naj bila v tem, da človeško delovanje (*das Handeln der Menschen*), tj. greh, pogojuje božje delovanje, se pravi kazni. Da je takšna razlaga enostranska, je med drugim razvidno iz razlage pojma »theozentrische Geschichtsbetrachtung«. Ta naj bi prihajala do veljave šele s teologijo zaveze; to pomeni svobodno božjo odločitev, da z očaki in sploh z Izraelom sklene zavezo in jo ohranja kljub Izraelovi nezvestobi. Značilen je stavek (str. 21): »Theozentrische Geschichte ist Gottessieg über die Sünde«. Hempel se med drugim sklicuje na Pavlovo teologijo izvolitve, toda ne upošteva, da Bog tako v Stari kakor v Novi zavezi ohranja zavezo samo s tistimi, ki so mu zvesti, medtem ko nezveste zavrača. Zaveza z določenim ljudstvom nima obstoja samo zaradi božje zvestobe, temveč tudi zaradi zvestobe, vere, spokornosti manjšine. Če bi se zavezno ljudstvo kdaj popolnoma, v celoti izneverilo, se zdi samo po sebi umevno, da bi ga Bog dokončno zavrgel (prim. 1 Krn 28,9; 2 Krn 7,19–22) in raje izvolil oziroma ustvaril drugo ljudstvo. Končno je glavni greh človeštva nevera; zaradi nevere je vedno ogrožen njegov obstoj. Problem nevere je v svetu tako pereč, da v Lukovem evangeliju beremo celo vprašanje: »Ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji?« (18,8). je mogoče v razmerju do upornih nevernikov utemeljevati teocentričnost zgodovine in božjo zmago nad grehom z načelom zaveze oziroma z notranjo božjo zvestobo do samega sebe?

<sup>15</sup>Prim. 21,22–23; 24,1–4; 3 Mz 18,24–28; 4 Mz 35,33–34.

<sup>16</sup>J.G. Gammie, *CBQ* 32 (1970), 6–7, preveč enostransko meni, da je razlog odredb smrtnih kazni v destruktivni moči zla. Gammie vidi v ozadju povračila »an impersonal principle«.

### Povzetek: Jože Krašovec, Nagrada in kazni v Devteronomiju

Avtor Devteronomija je edinstven med pisci Stare zaveze glede doktrine o nagradi in kazni. Govori te knjige obsegajo zgodovinske, pravne in pedagoške (parenetične) prvine. Pedagoški komentarji so najbolj pomembni, kajti sklicevanje na zgodovino ima skoraj vedno didaktičen namen, mesta pravne narave pa služijo za ilustracijo osnovnih religioznih in moralnih načel knjige. V tem okviru pisec močno poudarja posledice poslušnosti in neposlušnosti postavi. Glede na to imamo lahko Devteronomij kot preroško knjigo zakonov, ki uči Izraelovo ljudstvo, da božjo naklonjenost pogojuje izpolnjevanje njegovih moralnih zahtev. Gre za »filozofijo zgodovine«, ki kaže, da pravičnost vodi v blaginjo vseh vrst, medtem ko je krivičnost gotova pot do narodovega poloma. Pisec ljudstvo vztrajno poziva k poslušnosti in pri tem uporablja povedi, ki se ponavljajo: »da boš živel«, »da ti bo dobro«, »da boš podaljšal svoje dneve«, »da te bo Gospod blagoslovil«, itd. Po drugi strani kazni krivičnika zadene osebno. Tiste, ki ne ubogajo postave, bo Bog uničil iz obličja zemlje. Če ljudstvo ne bo poslušalo Gospodovega glasu, bodo prišle nanj vse vrste prekletstev.

### Summary: Jože Krašovec, Reward and Punishment in Deuteronomy

The author of Deuteronomy stands unique among the writers of the Hebrew Bible in balancing the doctrines of reward and punishment. The discourses of this book comprise historical, legislative, and paedagogic (parenetic) elements. The paedagogic comments are the most important, for the references to the history have nearly always a didactic aim, and the

legislative passages serve to exemplify the fundamental religious and moral principles of the book. In this framework the writer lays great stress upon the consequences of obedience and disobedience to the law. In view of this fact Deuteronomy can be considered as a prophetic law-book teaching the people of Israel that God's favour was conditioned by the fulfilment of his moral demands. There is a »philosophy of history« showing that righteousness leads to prosperity of all kinds, while wickedness is the sure way to national disaster. The writer urgently calls the people to obedience using the recurring phrases: »that thou mayest live«, »that it may be well for thee«, »that thou mayest prolong thy days«, »that the Lord may bless thee«, etc. On the other hand, punishment overtakes the wicked in person. Those who are disobedient to the law God may destroy from off the face of the earth. If the people will not obey the voice of the Lord, then all kinds of curses shall come upon them and overtake them.



Anton Štrukelj

## Katekizem katoliške Cerkve: dragocen dar za vse\*

»OČE, (...) večno življenje je v tem, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jn 17,3). Ta stavek iz Jezusove velikodušniške molitve, s katerim se začenja katekizem, bralca takoj postavi pred skrivnost Boga, ki se podarja ljudem. »Bog, ki je sam v sebi neskončno popoln in blažen, je po svojem načrtu iz čiste dobrote ustvaril človeka, da bi ga naredil deležnega blaženosti božjega življenja. Zato je Bog vedno in povsod blizu človeku« (§ 1). Bog kliče človeka in mu pomaga, da ga išče, spoznava in ljubi.

### Čudovita »simfonija« vere

Papež Janez Pavel II. je 15. novembra 1992 ob molitvi angelovega češčenja naznanil, da bo Katekizem katoliške Cerkve (KKC) uradno in slovesno predstavljen v Rimu 7., 8. in 9. decembra 1992. Poudaril je, da je to zelo pomemben dogodek za življenje Cerkve, »dogodek z zgodovinsko daljnosežnostjo, ker novi katekizem ni samo ena med mnogimi knjigami teologije ali katekeze, ampak je besedilo, ki je za katehetsko dejavnost znotraj Cerkve bistvenega pomena.«

Na dan objave katekizma, 7. decembra 1992, ob 27. obletnici sklepa 2. vatikanskega koncila, je papež dejal, da je to »zgodovinski dogodek za Cerkev«. Nato je poudaril: »Novi katekizem je dragocen dar, bogat, primeren in resničen dar, ki je globoko zakoreninjen v preteklosti, odličen dar za današnjo Cerkev, dar, obrnjen k prihodnosti, dar za vse.«<sup>1</sup>

Potek nastajanja novega katekizma na kratko podaja papež sam v svoji apostolski konstituciji »Fidei depositum«, 11. oktobra 1992, ob trideseti obletnici odprtja 2. vatikanskega koncila. Takole pravi: »Ohranjati zaklad vere je poslanstvo, ki ga je Gospod zaupal svoji Cerkvi in ki ga Cerkev izpolnjuje v vsakem času.« Zadnji koncil je nenehno izhodišče za vse papeževo pastoralno delovanje, priznava sv. oče in dostavlja: »Treba se je neprestano krepčati ob tem izviro.«

Ob sklepu izredne škofovske sinode leta 1985 v Rimu so »premnogi izrazili željo, naj se sestavi katekizem ali kompendij (priročnik) vsega katoliškega nauka, tako glede vere in kakor glede nravnosti, ki naj bo tako rekoč oporiščno besedilo pri sestavljanju katekizmov ali priročnikov v raznih pokrajinah. Prikaz

nauka mora biti bibličen in liturgičen. Podaja naj nauk, ki je hkrati zdrav in prilagojen današnjemu življenju kristjanov.«<sup>2</sup>

Na teh osnovah je zrastel novi katekizem katoliške Cerkve kot ključno besedilo za katekezo, ki se neprestano napaja in prenavlja ob živih izviri vere.

Glede poti in duha novega besedila pravi sv. oče: »Katekizem katoliške Cerkve je sad kar najširšega sodelovanja; dozorel je v šestih letih intenzivnega dela v duhu pozorne odprtosti in goreče vneme.«

Leta 1986 je papež zaupal komisiji dvanajstih kardinalov in škofov, kateri je predsedoval kardinal Joseph Ratzinger, nalogo, naj pripravijo načrt za katekizem. Tej komisiji je stala ob strani skupina šestih škofov, izvedencev v teologiji in katehezi. Škof J. Honoré poroča: »Kardinal Ratzinger, ki je predsedoval vsem zborovanjem, je poklical dominikanskega patra Christopa Schönborna, profesorja iz Fribourga v Švici, in mu zaupal nalogo generalnega tajnika, da bi zagotovil koordinacijo med delovnimi skupinami kakor tudi usklajevanje besedil... Zasluga p. Christopa Schönborna, zdaj pomožnega škofa na Dunaju, je bila, da je zelo hitro vstopil *in medias res* in držal v rokah vajeti vseh redakcij.«<sup>3</sup>

Podrobnega potopisa in natančne geneze besedila tu seveda ni mogoče podati. Naj omenim samo nekatere stvari. Iz Rima so vsem škofovskim konferencam po svetu poslali delovni načrt katekizma. Škofje so pregledali ta osnutek in po posvetovanju s svojimi komisijami poslali v Rim svoje predloge in pobude, kritike in pomisleke. Tako je novembra 1989 nastal »predelani načrt« (projet-révisé), ki je bil spet poslan vsem škofom in prek njih teološkim šolam. V prejetih odgovorih je bilo predloženih 24.000 izboljšav. Že iz tega je videti, da so sestavljalci ves čas v povezavi s škofi vsega sveta in s teologi iskali najustreznejše formulacije. Tudi ekumenski vidik je bil močno v ospredju, saj so bili zraven tudi drugi krščanski bratje.

Na osnovi prejetih predlogov so v Rimu pripravili izboljšano besedilo (textus emendatus) in nato predzadnjo obliko, sedmo po vrsti. Od novembra 1991 do februarja 1992 so pripravljali dokončno besedilo. Na svoji seji 14. februarja 1992 je komisija enoglasno sprejela tako imenovano »dokončno besedilo«, ki je bilo osmo po vrsti. Bilo je 14. februarja 1992 ob 12,20, na praznik svetih bratov Cirila in Metoda, sozavetnikov Evrope, ki ju papež v svoji okrožnici »Slavorum Apostoli« imenuje »prava zgleda katehetov.«

To besedilo so izročili svetemu očetu, ki ga je pregledal in dodal še nekatere svoje izboljšave glede formulacije posameznih členov. Ko so vse to skrbno upoštevali, so papežu znova predložili izboljšano verzijo. Dne 30. aprila 1992, na god Pija V., ki je bil papež tako imenovanega »rimskega« ali »tridentinskega« katekizma, je bila deseta redakcija spet izročena papežu v dokončno presojo. Dne 25. junija 1992 je sv. oče potrdil KKC. Ob sklepu naporega večletnega skupnega dela je papež dejal kardinalu Ratzingerju: »Doživljali smo razsvetljenje Svetega Duha.«<sup>4</sup>

V zgoraj omenjeni apostolski konstituciji »Fidei Depositum«, ki bodi objavljena v vseh izdajah katekizma, papež izjavlja: »Po pravici smemo reči, da je ta katekizem sad sodelovanja celotnega episkopata katoliške Cerkve... Sozvočje tolikih glasov dejansko izraža 'simfonijo' vere. Uresničenje tega katekizma na ta način odseva kolegialno naravo škofovstva: izpričuje katolištvo Cerkve.«<sup>5</sup>



## Namen in naslovljenci katekizma

Katekizem hoče posredovati enovit in organski pogled na bistveno in temeljno vsebino katoliške vere in morale v luči zadnjega koncila in celotnega izročila Cerkve. Glavni viri, iz katerih zajema katekizem, so: Sveto pismo, cerkveni očetje, bogoslužje in cerkveno učiteljstvo. Bogastvo navedenih besedil čudovito izraža življenjsko moč in svežino naše vere.

Katekizem je namenjen prvenstveno tistim, ki so odgovorni za katehezo: na prvem mestu škofom, ki so učitelji vere in pastirji Cerkve. Po njih pa se obrača na sestavljalce katekizmov, na duhovnike in katehete; končno tudi na vse kristjane in na vse ljudi. Zelo koristen je seveda tudi za študente teologije in vse krščanske vernike. Papež pravi, da je katekizem namenjen vsakemu človeku, ki nas sprašuje o našem krščanskem upanju in ki hoče spoznati, kaj katoliška Cerkev veruje in uči.

## Kako je katekizem sestavljen?

Načrt tega katekizma se navdihuje ob velikem izročilu tistih katekizmov, ki gradijo katehezo na štirih nosilnih »stebrih«. To so: apostolska vera, zakramenti, zapovedi in molitev »očenaš.«

*Prvi del: veroizpoved.* Kdor po veri in krstu pripada Kristusu, mora svojo vero izpovedovati tudi pred ljudmi. Zato katekizem najprej razloži, v čem obstoji razodetje, s katerim se Bog obrača na človeka in kakšna je vera, s katero človek odgovarja Bogu. Veroizpoved povzema darove, ki jih Bog kot Stvarnik, kot Odrešenik in kot Posvečevalec naklanja ljudem.

*Drugi del: sveto bogoslužje.* Tu je razloženo, kako je Bog po Jezusu Kristusu in po Svetem Duhu enkrat za vselej uresničil odrešenjski načrt in kako ga nenehno ponavzočuje v liturgičnih dejanjih Cerkve, zlasti v sedmerih zakramentih.

*Tretji del: Življenje po veri.* Poslednji namen človeka, ustvarjenega po božji podobi in sličnosti, je blaženo gledanje Boga. Ta cilj je mogoče doseči s pomočjo božje postave in milosti, če se človek svobodno odloča in ravna po veri. Pot evangeljskih blagrov je zarisana z dvojno zapovedjo ljubezni in podrobneje opisana v desetih božjih zapovedih.<sup>6</sup>

*Četrti del: Molitev v življenju po veri.* Molitev je v kristjanovem življenju osrednjega pomena. Očenaš je povzetek vseh dobrin, na katere smemo upati, in katere nam nebeški Oče želi podeliti.

Celoten katekizem je zasnovan kot *organski prikaz* vse katoliške vere in nravnosti. Zato ga je treba brati kot enoto. K temu nam pomagajo številna sklicevanja na vzporedna mesta znotraj besedila in analitično kazalo na koncu, ki nam pomaga videti vsako temo v povezanosti s celoto naše vere.<sup>7</sup>

## Glavni vsebinski poudarki

Zaporedje: veroizpoved-zakramenti-zapovedi-očenaš ni samo po sebi umevno. Že bežen pogled na katekizem nam pokaže, v kakšnem medsebojnem

razmerju so posamezni deli: 39% zavzema veroizpoved, 23% zakramenti, 27% zapovedi in 11% molitev. Vsega skupaj je 2.865 členov.<sup>8</sup>

Dejansko je katekizem, ki je sicer sestavljen iz štirih delov, čudovit diptih: tu skrivnosti vere, ki jih izpovedujemo (veroizpoved) in obhajamo (zakramenti), tam človekovo življenje po veri: pravilo krščanskega življenja (deset zapovedi) in sinovska molitev (očenaš).

Sporočilo tega diptiha je jasno: v katehetskem podajanju vere pripada prvenstvo Bogu in njegovim delom, ne glede na metodo podajanja vsebine. To, kar bo človek storil, bo vselej samo odgovor na božje delo. Velika božja dela (*magnalia Dei*) sestavljajo bistveno prvino katekizemskega besedila. V tem je zelo jasen teocentrični poudarek.

Katehetsko podajanje ni samo poučevanje v veri, ni samo verouk, ampak je povečevanje, izpovedovanje in priznavanje dejanj in besed (*facta et dicta*), ki jih je Bog v čisti milosti storil za nas in naše zveličanje, v naš prid.

Prvenstvo božje milosti poudarja tudi naslednje spoznanje. Če se vprašamo, zakaj so veroizpoved in zakramenti vere postavljeni skupaj *pred* besedilo desetih zapovedi, je odgovor zelo pomemben. Hkrati je tukaj dan odgovor na ugovor, češ da »pademo nazaj« v staro zavezo, ko za razlago moralke uporabljamo deset zapovedi. Ali ne bi bilo bolje slediti blagrom ali božjim krepostim? Odgovor na oboje je torej upoštevanja vreden: »Takšna izbira je razvidna: preden kristjanu povemo, kaj mora storiti, naletimo na tale izrek sv. Leona Velikega: 'Spoznaj, o kristjan, svoje dostojanstvo'. Ko torej Kristusov vernik spozna nadnaravno moč, ki izhaja iz njegovega bivanja v Kristusu po Svetem Duhu, tedaj se more z zaupnim srcem, brez suženjskega strahu, prizadevati za spolnjevanje in rast krščanskega življenja, kakor mu ga predlaga deset zapovedi... Brez vnaprejšnjega nauka o zakramentih, ki vsebuje tudi nauk o Cerkvi in o opravičenju, se zdi, da zapovedi dekaloga presegajo človekove moči. Oprti na vero in na zakramente pa jih moremo sprejemati in živeti polni zaupanja in moči.« Te misli sv. Tomaža Akvinskega je navajal že tridentinski katekizem, imenovan Rimski katekizem. Nanje se zdaj sklicuje tudi KKC.

### »Nexus mysteriorum«: medsebojna povezanost skrivnosti

Ali KKC upošteva »hierarhijo resnic«? Nedvomno že sam načrt tega katekizma jasno izraža hierarhijo resnic. Pri tem pa je pomembna organskost podajanja, ne stopnje gotovosti, kakor menijo nekateri kritiki. Razlikovati je namreč treba med hierarhijo resnic in stopnjami gotovosti. Prav gotovo nimajo vse trditve enake stopnje gotovosti. To je razvidno iz konteksta, iz načina podajanja, iz doktrinalne avtoritete trditve.

Za katehezo je gotovo bolj pomembno načelo organskosti podajanja. Poglejmo, kako so posamezne razčlenitve smotrno vgrajene v celotno besedilo.

Ali obstaja »rdeča nit«, ki poteka skoz ves katekizem? Glavni tajnik komisije za pripravo katekizma, Christoph Schönborn, pravi, da niso izrečno iskali takšne rdeče niti. Vodilna sila pri oblikovanju katekizma je bila namreč *vera*. V kontekstu vere pa se je porodila nekakšna vodilna misel, ki preveva celotno besedilo. To je misel o *odrešenjskem božjem načrtu*. Tako prvi del podaja zlasti *ekonomijo razodetja*, ki dosega svoj vrhunec v Kristusovi skrivnosti. Trinitarična struktura apostolske veroizpovedi je izraz trinitaričnosti

odrešenjskega božjega načrta. V prvem členu veroizpovedi (»Verujem v Boga Očeta«) katekizem izpoveduje najprej resnice, ki se tičejo samega življenja Boga v njegovi troedini skrivnosti (§ 232 sl.). To neskončno blaženo življenje je edini izvir in cilj vsega odrešenjskega božjega načrta. Bog sam nam je razodel to svoje notranje življenje v velikih dogodkih, ki so: delo stvarjenja in božjega vladanja (previdnost), delo odrešenja po Jezusu Kristusu in delo posvečenja v Svetem Duhu po Cerkvi.

Drugi del izrečno nadaljuje to perspektivo odrešenjskega načrta: v času Cerkve postane zakramentalna oikonomija. Celotno liturgično življenje se zato razkriva pod vidikom »obhajanja skrivnosti«: znamenja in časi, zakramenti in zakramentali. Cerkveno leto je okvir, v katerem obhajamo posamezne velike skrivnosti našega odrešenja.

Téma odrešenjske oikonomije je manj vidna v tretjem delu. Razvidna pa je zlasti v členih, ki obravnavajo postavo in milost. Zelo pa je navzoča v četrtem delu.

Če odrešenjski božji načrt sestavlja nekakšno rdečo nit vsega katekizma, potem ta načrt gravitira okoli težnostnega središča, ki je *trinitarična skrivnost*.

Katekizem pove o tej osrednji skrivnosti naslednje: »Skrivnost presvete Trojice je središčna skrivnost krščanske vere in krščanskega življenja. Je skrivnost Boga, kakršen je sam v sebi. Je torej izvir vseh ostalih verskih skrivnosti; je luč, ki osvetljuje. Je najbolj temeljni in bisvetni nauk 'hierarhije verskih resnic'« (SKP 43). »Zgodovina odrešenja je zgodovina načina in načrta, po katerem se edini in pravi Bog: Oče, Sin in Sveti Duh ljudem razodeva, jih vodi, jim podarja spravo ter jih zedinja s seboj, ko se odvrnejo od greha« (SKP 43, § 234).

V skladu s »hierarhijo resnic« je potrebno paziti predvsem na trinitarično razčlenitev podajanja. V besedilu so skrbno in jasno prikazane povezave verskih resnic z njihovim trinitaričnim temeljem. Poglejmo zlasti besedila, ki govorijo o stvarjenju, o Cerkvi, bogoslužju in molitvi.

Skupaj s trinitarično skrivnostjo pa obstaja še drugi temelj, na katerega se morajo v svojem redu opirati druge resnice vere: *Kristusova skrivnost*. Reči smemo, da je ta katekizem globoko trinitaričen, a prav tako moremo reči, da je kristocentričen, saj se nam prav po Kristusu razodeva skrivnost Presvete Trojice. To sta dve njegovi bistveni odliki.

»V središču kateheze bistveno najdemo osebo Jezusa Kristusa iz Nazareta, 'edinorojenega od Očeta'... ki je trpel in umrl za nas in ki sedaj, ko je vstal od mrtvih, vedno živi z nami... Katehizirati... pomeni v Kristusovi osebi razkrivati celoten večni božji načrt; pomeni skušati dojeti pomen Kristusovih del, besed in znamenj, ki jih je delal« (CT 5). 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 presvete Trojice« (CT 5, nav. § 426).<sup>9</sup> To se sklada s tem, kar je o katehezi zapisal Hans Urs von Balthasar: *Cilj kateheze je omogočiti gledanje*. »Katehetza more potekati le kot enota informacije in izpovedovanja vere, kakor nas uči dvatisočetno izročilo. Kateheza mora za to dvojno odpirati oči in jih navaditi, da vidijo pojav, ki postavlja zahtevo našemu življenju kot celoti, saj ta pojav že vedno določa to življenje kot prehitvajoča milost.« Ta pojav se imenuje Jezus Kristus. On je središče in vsebina vse kateheze.<sup>10</sup>

Kateheza o Kristusu hoče »privesti v občestvo« z njim. Vsa kristologija katekizma je v znamenju naše globoke povezanosti s Kristusovo skrivnostjo. V perspektivi »skrivnosti Kristusovega življenja« je podano Kristusovo spočetje in rojstvo, njegovo skrito življenje in javno delovanje, njegovo trpljenje in vstajenje. Te »skrivnosti Kristusovega življenja« so več kakor le hoja za Kristusom; podarjene so nam kot povabilo k življenjskemu občestvu z njim.

Ključno besedilo katekizma (§ 520), ki se sklicuje na ključno besedilo drugega vatikanskega koncila in ki ga papež Janez Pavel II. navaja zelo pogosto, je naslednje: »Vse, kar je Kristus živel, stori, da bi mi mogli *to živeti v njem* in da bi *on to živel* v nas. 'Kajti on, Božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom' (GS 22, 2). Poklicani smo, da naj bomo popolnoma eno z njim; to, kar je on živel v svojem mesu za nas in kot naš vzor, nam je priobčil kot udom svojega telesa.« »Udje njegovega telesa smo.« V tej luči so prikazani zakramenti. To gledanje prikažeta dve besedili, prvo iz Svetega pisma, drugo iz patrističnega izročila: »Kot 'moči, izhajajoče' iz telesa Jezusa Kristusa (prim. Lk 5, 17; 6, 19; 8, 46), ki je vedno živ in oživljajoč, kot dejanja Svetega Duha, ki je na delu v Kristusovem telesu, Cerkvi, so zakramenti 'božje mojstrovine' v novi in večni zavezi« (§ 1.116). V § 1.115 pa beremo: »Skrivnosti Kristusovega življenja so temelji tistega, kar odtlej Kristus po služabnikih svoje Cerkve deli v zakramentih, kajti 'kar je bilo na našem Zveličarju vidnega, je prešlo v zakramente' (Sv. Leon Veliki, serm. 74, 2).« Zelo lepo misel je izrazil tudi Sv. Ambrož: »Od obličja do obličja si se mi pokazal, Gospod, in v zakramentih se srečam s teboj.«

Kristusovi zakramenti nadaljujejo skrivnosti njegovega življenja in nas globoko povezujejo z njim. So moči, ki izvirajo iz Kristusa in delujejo v Cerkvi. Zato ni presenetljivo, da je besedilo o Cerkvi postavljeno na isto črto. Ekleziološka razlaga podpira zakramentalno gledanje na Cerkev. Prav to gledanje je osnova prvega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi. To je obenem trinitarično gledanje na Cerkev, božje ljudstvo, Kristusovo telo in tempelj Svetega Duha; pojmovanje Cerkve kot božje-človeške realnosti v skladu z analogijo učlovečene Besede (prim. C 8).

Vera in zakramenti so torej predstavljeni v svoji organski povezavi na osnovi dvojnega temelja: trinitaričnega in kristološkega.

Predelanemu načrtu katekizma iz leta 1989 so očitali, da preveč ločuje vero in življenje, ker ju obravnava v dveh različnih delih, v prvem in tretjem. Toda izbiro takšnega načrta je vodilo neko drugo spoznanje, kakor je bilo že rečeno: to je spoznanje, ki nam pomaga razumeti, da se krščansko življenje poraja kot svoboden človekov odgovor na božje darove in vabila, odgovor, ki ga omogočajo vera in zakramenti vere.

Prvi oddelek tretjega dela, kjer je podana »osnovna moralka«, prikazuje božje in človekovo delovanje. Izhodišče je torej človekova poklicanost k deležnosti pri troedinem božjem življenju in s tem k blaženosti, podobno kakor se je tudi prvi del začel s temo o iskanju sreče. Nato je pojasnjeno človekovo svobodno delovanje: torej svoboda sama, brez katere ni odgovornosti, in seveda dobra in slaba dejanja; vest, sodba razuma o naših dejanjih; človeške kreposti in božje kreposti, vlite od Boga; končno slaba dejanja, grehi. Občestveni vidik človeškega delovanja je nato razvit v luči pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu in papeških dokumentov.

Seveda pa človek brez pomoči boje postave, ki ga poučuje, in božje milosti, ki ga dviga, ne bi znal in zmožel dati ustreznega odgovora božjemu klicu. Dejansko more samo sodelovanje (»sinergia«) med človekovo svobodo in božjo milostjo privedi k tistemu cilju, h kateremu so poklicani vsi ljudje: k svetosti (§ 2012–2016).

Perspektiva človeških in božjih kreposti označuje tudi besedilo o desetih zapovedih. Razlaga vsake posamezne zapovedi se ne začneja s prepovedjo, ampak z ustreznimi krepostmi. Dekalog se izliva v blagre, zlasti v prvega, ki blagruje uboge v duhu, katerim pripada božje kraljestvo. Pomembno je poudariti, da so blagri postavljeni na prvo mesto. To je vsekakor velik korak naprej, če pomislimo, da je na primer Bernhard Häring obravnaval moralno teologijo najprej pod naslovom »Kristusova postava«, nato pa »Svobodni v Kristusu.« V katekizmu pa stoji na prvem mestu poklicanost k sreči in blaženosti.

Duh blagrov prepaja prav tako ves četrti del katekizma, ki govori o molitvi. »Vsi ljudje so poklicani k molitvi« (§ 2566). Želja po molitvi pa se poraja v molitvi sami. Sv. Janez Klimak pravi: »Gledati se ne učimo, to je učinek narave. Tudi lepote molitve se ne naučimo od drugih. Molitev ima svojega učitelja sama v sebi, Boga, ki podarja molitev tistemu, ki moli« (PG 88, 1130). Prav zato katekizem v sklepnem delu podaja najodličnejšo molitev, ki smo jo prejeli od Gospoda: očenaš.

Ta prikaz glavnih vodilnih misli in kriterijev pri sestavljanju katekizma sklenimo z opozorilom na novo dejstvo. Katekizem je dejansko hkrati zelo tradicionalen in zelo nov. Posebno pozornost zasluži tale točka: za cerkveni dokument takšne vrste je nenavadna navzočnost *številnih pričevanj svetnikov in svetnic*. Samo svetniki so dovolj univerzalni ali katoliški, da morejo z besedami, ki se rodijo iz življenja, vsem povedati resnice vere. Kdo ne bo prepričan, da bodo imele besede Sv. Katarine Sienske, Sv. Terezije Avilske ali »male Cvetke« takšno moč, da bodo prekoračile vse kulturne in človeške meje? Z besedami, ki jih je razvnela Kristusova ljubezen, bodo vsem ljudem povedale stare in vedno nove resnice Kristusovega veselega oznanila.<sup>11</sup>

## Vsebinski poudarki

Kateri so najpomembnejši vsebinski poudarki? Nedvomno gre za besedilo, ki se tiče vseh ljudi, ki hočejo vedeti za razlog našega upanja (prim. 1 Pt 3, 15). Po padcu ideologij spet prihaja na dnevni red vprašanje o človeku in njegovi sreči. Kaj moramo storiti? Kako naj življenje postane pravično? Vprašanje o družbi in o državni skupnosti seveda spada v veliki okvir človekovega moralnega ravnanja. Seveda pa je katekizem več kakor priročnik moralke. »Velika napaka je trditi, da je katekizem seznam grehov. Krščanstvo ni moralizem. Krščanstvo je stvarnost skupne zgodovine Boga in človeka. V tej skupni zgodovini, v kateri prevladuje božji dar, pa se učimo delovati kot ljudje... Morala postane na ta način nekaj silno preprostega: morala je prijateljstvo z Gospodom ter pomeni živeti in hoditi skupaj z Gospodom.«<sup>12</sup>

Kardinal Ratzinger, ki je izrekel te besede, je ob slovesni in uradni predstavitvi katekizma na tiskovni konferenci 9. decembra 1992 razvijal tudi

naslednje misli: O človeku ni mogoče pravilno govoriti, če ne govorimo o Bogu. Osnovna trditev o človeku se glasi: človek je ustvarjen po božji podobi in sličnosti. V tej osnovni perspektivi so utemeljene človekove pravice. Na bogopodobnosti je utemeljeno tudi človekovo dostojanstvo, ki ostaja nedotakljivo.

Vedno gre za vprašanje: kako naj uravnavam svoje življenje? Kako more moje življenje uspeti? Kako naj postanem srečen? Tako se vsi sprašujemo. Katekizem nam na osnovi vere Cerkve pove, da je mogoče biti srečen samo skupaj z drugimi, v odgovornosti za vso človeško družino. Občestvo med ljudmi in medsebojna odgovornost pa sta naposled mogoči samo v občestvu z Bogom in v odgovornosti pred njim. V tem smislu nas moralka uči, kaj je sreča in kako jo najdemo. Odgovor, ki ga skupaj s Svetim pismom in vero Cerkve daje katekizem, je zelo preprost: človekova sreča je ljubezen. Središče sleherne morale je torej ljubezen, tista ljubezen, ki nam jo razodeva in podarja Bog v Jezusu Kristusu. To je razvidno že iz samega naslova tretjega dela katekizma: »Življenje v Kristusu.«<sup>13</sup>

Že dalj časa je novi katekizem predmet javnih pogovorov in ocenjevanj. Kar je bilo doslej mogoče slišati ali brati o katekizmu – tudi pri nas –, je bilo večinoma zelo enostransko izbrano. Ljudje so mogli dobiti vtis, kakor da gre za seznam grehov in kakor da bi Cerkev hotela povedati, česa človek ne sme delati. Radovednost in vnema, s katero so iskali odlomke iz katekizma ter o njih razpravljali še pred njegovo objavo, pa je nadvse pomenljiv pojav. Dejansko je bilo opaziti, da so se ljudje celo tam, kjer so bili komentariji manj pozitivni, čutili nagovorjene s to knjigo, z njenimi izzivi in odgovori.<sup>14</sup> Postalo je povsem jasno, da je bistveno vprašanje našega časa in navsezadnje vseh časov vprašanje, kaj moramo storiti in kako moramo uravnavati svoje življenje, da bomo mi sami in da bo svet postal bolj pravičen.

Ljubezen je postavljena na osrednje mesto, kakor je bilo rečeno. »Bog nas je prvi ljubil« (1 Jn 4, 19). Človek naj bi svobodno odgovoril na podarjeno božjo ljubezen. Prav v luči božje ljubezni do nas in naše ljubezni do Boga in do bližnjega je mogoče reševati tudi najbolj zapletena in pereča vprašanja.

Deset božjih zapovedi ostaja! Cerkev nima pravice razveljavljati ali zmanjševati božjih zapovedi. Njena naloga je, da božje zapovedi razlaga in uči tako, da jih bodo ljudje v vsakem času mogli razumeti in spolnjevati.

Poudaril sem že, da moralnih vprašanj ne smemo izolirati od celotnega sporočila katekizma. Dosedaj je bilo v javnosti slišati skoraj samo o tem. Toda katekizem je treba brati v njegovi celoti.<sup>15</sup>

## Bežen pogled v zgodovino katekizmov

V času od leta 1566, ko je izšel Rimski katekizem, ki ga je po naročilu tridentinskega koncila izdal papež Pij V., do 7. decembra 1992, ko je na 27. obletnico sklepa drugega vatikanskega koncila papež Janez Pavel II. slovesno predstavil novi KKC, se je marsikaj zgodilo. V tem obdobju je izšlo neverjetno veliko katekizmov.<sup>16</sup> Slovenci smo zelo zgodaj dobili mnogo katekizmov. Mnogi naši verniki znajo še danes na pamet vprašanja iz odgovore iz katekizma.

Ozrimo se v zgodovino. Cerkveni očetje so že v prvih krščanskih stoletjih imeli odlično katehezo. Njihovo učenje je v marsičem še danes izredno aktualno. Tridentinski cerkveni zbor je močno naglasil pomembnost kateheze; od njega izvira in po njem se imenuje Rimski katekizem, ki je prvovrsten povzetek celotnega krščanskega nauka – *Summa doctrinae catholicae*. Ob njem so se navdihovali številni nadaljnji katekizmi. Pod vplivom drugega vaticanskega cerkvenega zbora (njegove odloke je papež Pavel VI. imel za veliki katekizem modernega časa) je kateheza močno stopila v ospredje. O tem pričajo Splošni katehetski pravilnik (1971), rimske škofovske sinode, številne apostolske spodbude in drugi dokumenti. Kar odseva iz teh pomembnih dogodkov, je izraz prizadevanja v posameznih deželah. Posamezni narodi so izdelali svoje katekizme: holandski, nemški, belgijski, francoski, italijanski idr.<sup>17</sup> Nekateri so prevedeni tudi v slovenščino. A Slovenci se nismo zadovoljili le s prevajanjem. Naši katehetski delavci so bili izredno iznajdljivi in požrtvovalni. V najtežjih povojnih letih so sestavili zelo veliko priročnikov za verouk. Nekateri naši strokovnjaki za katehezo so slovenske katekizme predstavili tudi svetu, saj so iz njih dosegli magisterij ali doktorat v Rimu, v Innsbrucku in drugod.

### Katekizem katoliške Cerkve v slovenščini

Katekizem je bil preveden v slovenščino v izredno kratkem času. Dne 1. septembra 1992 mi je dunajski pomožni škof dr. Christoph Schönborn podaril francoski izvirnik katekizma in dovolil, da začnemo s prevajanjem, čeprav je bilo tedaj besedilo še *sub secreto* (tajno). Nadškof dr. Alojzij Šuštar je kot predsednik Slovenske škofovske konference 15. septembra 1992 imenoval sedem prevajalcev in dva lektorja, ki sta natančno pregledala ves prevod. To sta bila mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej in prof. dr. Anton Strle, nekdanji član Mednarodne teološke komisije. V Rimu so se na vseh kongregacijah zelo čudili, ko so slovenski škofje ob svojem uradnem obisku »ad limina« novembra 1992 poročali, da je KKC že preveden v slovenščino. Ob uradni predstavitvi 7. decembra 1992 je bil slovenski prevod v Vatikanu. Poleg francoskega izvirnika sta bila tedaj predstavljena samo italijanski in španski prevod. Uradni latinski prevod izide kasneje. V pripravi sta nemški in angleški prevod. Drugi narodi bodo večinoma šele zdaj po uradni objavi katekizma mogli začeti s prevajanjem.

Katekizem katoliške Cerkve v slovenskem prevodu bo kmalu natisnjen. Upoštevati je treba njegovo obsežnost (v rokopisu je 482 zelo gosto tipkanih strani. Zanimivo je, da tudi slovenski prevod v rokopisu znaša natanko 482 strani! Francoska tiskana izdaja obsega 676 strani). Katekizem bo izdala Slovenska škofovska konferenca oziroma Nadškofijski ordinariat v Ljubljani kakor doslej Dokumente drugega vaticanskega cerkvenega zbora in Zakonik cerkvenega prava ter Misal in vse druge liturgične knjige. (Profesor Anton Strle pripominja, da Obrednik za odpustke ni izšel, čeprav ga je priredil. Prevod se je izgubil). Katekizem bo tiskala Družina.

Novi katekizem je torej preveden. Odločilno je zdaj izvrševanje. Ko bomo dobili v roke slovenski prevod, ga bo treba prevesti še v življenje. K takšnemu »prevajanju« pa smo povabljeni vsi ljudje dobre volje.

**Aktualnost novega katekizma**

Katekizem je besedilo, ki zanima vse ljudi. Namenjen je širšemu krogu bralcev onkraj teološkega in cerkvenega prostora. Papež pravi, da je »katekizem dar za vse«. Ta pojasnila hočejo biti samo povabilo k branju in želijo odpreti vhodna vrata celostnemu branju.

Katekizem ni v prvi vrsti didaktično-pedagoški priročnik, čeprav je tudi za praktično uporabo zelo posrečeno sestavljen. Ob koncu vsake večje enote je povzetek »na kratko« (en bref), kar olajša spominsko osvojitve vsebine in napravlja vsebino preglednejšo. Številna kazala na koncu so ključ, s katerim je mogoče povsod vstopiti v katekizemsko zakladnico. Toda bolj kakor vse to je katekizem kontemplacija vere. Osnovna značilnost v tej simfoniji je strmenje nad lepoto suverene božje ljubezni, ki se nam brezmejno razodeva in razdaja.

»V novem katekizmu je zelo močno podčrtano prvenstvo milosti. Veliko bolj pomembno je to, kar je Bog storil za človeka, kakor pa to, kar je storil človek v svojem odgovoru Bogu. Ta katekizem je zato ne vrste izpovedovanje in povičevanje velikih božjih del. Ta katekizem je nekakšna hvalnica Bogu.«<sup>18</sup>

Katekizem ne definira nobene nove verske resnice ali dogme. Katekizem podaja ves katoliški nauk v organski celovitosti. »Krščanska vera je v svojem bistvu srečanje z živim Bogom«, poudarja kardinal Ratzinger.<sup>19</sup> Zato je treba sprejeti katekizem kot katekizem, to se pravi kot predstavitev vere, za katero jamči najvišja doktrinalna avtoriteta v Cerkvi, papež skupaj z vsem škofovskim zborom. V luči božjega razodetja in živega izročila Cerkve odgovarja ta katekizem na pereča vprašanja verskega, moralnega in družbenega življenja. Ta katekizem je nedvomno dragocen pripomoček za novo evangelizacijo v sedanjem in prihodnjem obdobju.

Katekizem ima misijonarsko razsežnost. »Je misijonarski katekizem, ki naj katoliškega vernika navdihuje z misijonarskim pogumom in veseljem. Katekizem je misijonarski tudi v tem smislu, da predlaga poznavanje katoliške vere tistim, ki je še ne poznajo. Ta katekizem moremo brez obotavljanja imenovati tudi katekizem drugega vatikanskega koncila. Če prelistavamo po kazalu, bomo videli, v kakšni meri je drugi vatikanski koncil navzoč v tem dokumentu.«<sup>20</sup>

Profesor Anton Strle pravi, da so bili prvi kateheti naših škofov njihovi verni starši! Vsi škofje in duhovniki so črpali iz »katekizma« svojih mater in očetov, ki so živeli iz duha evangelija. Vedno so bili starši najpomembnejši vzgojitelji in veroučitelji. To je nadvse aktualno tudi danes, ko »je razkristjanjenje prišlo do takšnih meja, ki se jih ob sklepu koncila ni bilo mogoče zamišljati... Priče smo neverjetnemu napredovanju poganstva. In krščanstvo, ki se je pred tridesetimi leti zdelo še navzoče, danes izginja tako iz življenja kakor iz javne zavesti... Zato se poraja nujnost nove evangelizacije, ki naj se obrača k tem ljudem, ki so tako daleč od krščanstva... To je veliko misijonarsko poslanstvo prihodnjih desetletij... Mislim, da so v resnici pričevalci prvi pogoj za to evangelizacijo.« Pričevalci v poganskem času.<sup>21</sup>

Moč katekizma je svetost katehetov. Svetost katehetov je moč katekizma. Sv. Avguštin opozarja v svojem delu *De catechizandis rudibus*, da mora biti katehet poln veselja. Nikoli se ga ne sme lotiti naveličanost ali odpor do dela, marveč mora oznanjati veselo oznanilo z veselim srcem. Gre torej za pričevanje.



Vsak pričevalec vere je grešnik, a bi moral kljub temu biti kakor Peter sposoben pošteno odgovoriti: »Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim« (Jn 21, 17). Če prenesemo to na veroučitelja, pomeni: Vsak ima svojo biografijo vere s krizami in s pojavi utrujenosti, a tudi z novimi odkritji in novimi poudarki. Vsega osebnega sicer ne bom razlagal pred učenci, zlasti ne svojih nerešenih osebnih problemov. Obzirnost nam to narekuje... Vsi pričevalci močno zaostajamo za tisto dragocenostjo, ki jo predajamo naprej. Zato vsak voditelj, pa naj bo duhovnik, škof ali papež, začenja obhajati evharistijo s priznanjem svojih grehov in hkrati s prošnjo, naj bratje in sestre molijo zanj. Najbrž drži, da to jemljemo premalo zares... A navezani smo drug na drugega, na medsebojno razumevanje in na molitev drug za drugega.<sup>22</sup>

Za sklep naj navedem besede iz Rimskega katekizma, ki jih povzema novi katekizem v predgovoru: »Končni cilj nauka in poučevanja mora biti osredotočen v ljubezen, ki nikoli ne mine. Lahko sicer dobro razložimo to, kar je treba verovati, upati in storiti, vendar moramo predvsem in vedno znova predočevati ljubezen našega Gospoda Jezusa Kristusa, da bi mogel vsakdo razumeti: vsako krepostno dejanje, ki je v polnem pomenu krščansko, nima drugega izvira kakor ljubezen in ne drugega cilja kakor ljubezen« (Rimski katekizem, predgovor 10; nav. KKC § 25).

\* Predavanje prebrano slovenskim katehistom in katehistinjam v Ljubljani 10. marca 1993 (dvakrat) in predstojnicam ženskih redovnih skupnosti v Ljubljani 21. aprila 1993 ter v raznih župnijah.

<sup>1</sup>Giovanni Paolo II, *Un evento della storia della Chiesa. Un dono per tutti*, v: *L'Osservatore Romano*, 7–8 dicembre 1992, 1. 6–7. Francoski prevod: *Un événement majeur dans l'histoire récente de l'Eglise*, v: *La documentation catholique* n. 2064 (17 janvier 1993), 55–57.

<sup>2</sup>Johannes Paulus Episcopus, *Constitutio Apostolica »Fidei depositum«*, v: *L'Osservatore Romano*, 16–17 novembre 1992, 1–2. Prim. G. Caprile, *Giovanni Paolo II e il »Catechismo della Chiesa Cattolica«*, v: *La Civiltà Cattolica*, 20 febbraio 1993, 374–382. Walter Kasper kot posebni tajnik izredne škofovske sinode 1985, kjer se je porodila misel o takšnem katekizmu, poroča: Zamisel katekizma nikakor ni prišla iz rimske kurije, in zato ni bila sad centralističnega mišljenja. Prišla je marveč najprej od zunaj, iz Cerkve v tretjem svetu. Nato pa so to zamisel sprejeli tudi evropski in severnoameriški škofje.

<sup>3</sup>J. Honoré, *Catéchisme de l'Eglise Catholique. Génèse et profil*, v: *NRT* 115(1993), 3–18, tu 8.

<sup>4</sup>G. Grieco, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica: una stupenda »sinfonia« della fede*, v: *L'Osservatore Romano*, 4 dicembre 1992, 1.4; prim. J. Honoré, n. d., 3–18.

<sup>5</sup>Joannes Paulus Episcopus, *Constitutio Apostolica, »Fidei Depositum«*, 1; v francoski uradni izdaji *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris 1992, 5–9.

<sup>6</sup>Naj navedem primerjavo: človek ima dve roki in na njima deset prstov.

<sup>7</sup>Nav. A. Štrukelj, *Katekizem katoliške Cerkve*, v: *Communio-KO* 7(1992), 380s; prim. A. Štrukelj, *Besedilo o razlogu upanja, ne le priročnik moralke*, intervju v: *Večer*, Maribor 24. decembra 1992, 26s.

<sup>8</sup>To si je lahko zapomniti, če pomislimo na višino Triglava: 2.863 m. Kdor zleze na Aljažev stolp, je torej na višini!

<sup>9</sup>Prim. C. Schönborn, *Alcune note sui criteri della stesura del Catechismo*, v: *L'Osservatore Romano*, 6 gennaio 1993, 1.4; C. Schönborn, *Les critères de rédaction du »Catéchisme de l'Eglise catholique«*, v: *NRT* 115(1993), 161–168.

<sup>10</sup>Prim. H. U. von Balthasar, *Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji?*, v: *BV* 43(1983), 332–338, tu 337.

<sup>11</sup>C. Schönborn, *Alcune note sui criteri della stesura del Catechismo*, 4; C. Schönborn, *Les critères de rédaction du »Catéchisme de l'Eglise catholique«*, 161–168.

<sup>12</sup>Prim. J. Ratzinger, *Testimoni nell'era pagana* (di Andrea Torrielli), v: 30 giorni, novembre 1992, 48–51.

<sup>13</sup>Prim. A. Chapelle, S. J., *»La vie dans le Christ.«* *Le Catéchisme de l'Eglise catholique*, v: *NRT* 115(1993), 169–185.

<sup>14</sup>U. Ruh, *Ein hoher Anspruch stösst an seine Grenzen*. Der neue »Katechismus der katholischen Kirche«, v: *Herder Korrespondenz* 47(1993), 25–30. Avtor meni, da gre za »knjigo iz mnogih navedkov« in za »problematično mešanico svetopisemske govornice in šolske teologije« (str. 26s).

<sup>15</sup>J. Ratzinger, *Il frutto concreto di un lavoro episcopale collegiale*, v: *L'Osservatore Romano*, 7-8 dicembre 1992, 5; prim. J. Ratzinger, *Un testo che interessa tutti al di là dell'ambito ecclesiale*, v: *L'Osservatore Romano*, 9-10 dicembre 1992, 4; Ratzingerjevo izvajanje na tiskovni konferenci 9. decembra v Vatikanu je priobčeno tudi v francoščini: *Le Catéchisme de l'Eglise catholique, rencontre avec le Dieu vivant*, v: *La documentation catholique*, n. 2064 (17 janvier 1993), 67–69.

<sup>16</sup>Prim. A. S. Snoj, *Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva*, v: *BV* 45(1985), 43–62; A. S. Snoj, *Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja*, v: *BV* 45(1985), 389–410; A. S. Snoj, *Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let*, v: *BV* 46(1986), 53–66.

<sup>17</sup>Kratek zgodovinski pregled katekizmov podaja tudi uvodnik II »*Catechismo della Chiesa Cattolica*«, v: *La Civiltà Cattolica* 2 gennaio 1993, 3–13.

<sup>18</sup>C. Schönborn, »*A Missionary Work*«, v: *The Catholic World Report*, December 1992, 56–58, tu 56.

<sup>19</sup>J. Ratzinger, *What Does the Church Believe?*, v: *The Catholic World Report*, March 1993, 26–27. 58–59. Poudariti je treba izredno ugoden sprejem, ki ga je bil deležen novi katekizem: v treh mesecih so prodali milijon in pol izvodov. Ljudje se očitno bolj zanimajo za vero, kakor je morda kdo pričakoval. V tem smislu je von Balthasar že po koncilu zelo posrečeno odgovoril Ratzingerju: »Vero je treba pred-lagati, ne pred-postavljati« (nav. J. Ratzinger, n. d., 26).

<sup>20</sup>C. Schönborn, »*A Missionary Work*«, 58.

<sup>21</sup>J. Ratzinger, *Testimoni nell'era pagana* (di Andrea Tornielli), 48–51.

<sup>22</sup>Nav. A. Strle, *Kateheza in katekizem - ne nekaj zgolj didaktično-pedagoškega* (Za nastanek novega »katekizma«, v: *BV* 44(1984), 179–184, tu 182s. Priprave za nastanek novega katekizma segajo dejansko še pred leto 1985, ko je izredna škofovska sinoda dala zanj konkretno pobudo. Prvi gradbeni kamni zanj so zbrani v: J. Ratzinger, *Die Krise der Katechese und ihre Ueberwindung*. Rede in Frankreich. Mit Reden von Erzbischof Dermot J. Ryan (Dublin), Gottfried Kardinal Danneels (Mecheln/Brüssel) und Franciszek Kardinal Macharski (Krakau), Johannes Verlag, Einsiedeln 1983. Prav tako je posvečen katehezi skoraj ves 1. zvezek *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 12(1983). O njem poroča Strletov zapis.

Ciril Sorč

## Izbrani spisi prof. dr. Antona Strleta

Ljubljanski nadškof Alojzij Šuštar iskriivo primerja razprave, ki so zbrane v treh zvezkih Strletovih Izbranih spisov »koščkom«, ki so ostali po pomnožitvi kruha (prim. Jn 6, 12 – 13) in jih je Jezus velel pobrati, da se ne zgubijo. To vlogo »pobiralca« je vestno opravil dr. Anton Štrukelj, kateremu moramo biti iskreno hvaležni. Res je, da mu ni uspelo zbrati *vseh* »kosov«, kajti potreboval bi še kar nekaj »košar«, vendar imamo po njegovi zaslugi pred seboj precej tečne hrane, iz katere bo mogel in moral zajemati še dolgo vsak, ki se bo hotel poglobljati v nekatera teološka vprašanja in ki bo želel poznati teološki utrip na Slovenskem v zadnjih petdesetih letih, odkar prof. Strle dejavno posega in sooblikuje teološko misel na naših tleh.

Izbrani spisi so izšli v treh zvezkih (ali je to že »zadnja beseda«?), v katerih so zbrane razprave po tematskih vsebinah. Tako so v prvem zvezku, ki nosi naslov »Vem, komu sem veroval«, zbrane razprave, ki obravnavajo vprašanje vere in razodetja; v drugem z naslovom »Živo upanje« tiste razprave, ki spregovorijo o velikonočni skrivnosti, o tisti temi, ki je avtorju najbolj pri srcu in kjer je (po mojem prepričanju) najbolj »močan«; tretji zvezek pa je po pravici podnaslovljen »Teološka antropologija«, saj so tukaj zbrane razprave prikaz z grehom zaznamovanega in k prijateljstvu z Bogom poklicanega človeka. Naslov zvezka, ki je hkrati naslov prve, doslej še neobjavljene razprave, je dovolj zgovoren: »Božja slava – živi človek«. Poglejmo nekoliko поблиže posamezne knjige.

**Vem komu sem veroval. Vera in razodetje** je torej prvi zvezek Izbranih spisov. Razprave obravnavajo predvsem vprašanje deja vere, hierarhije resnic in vsebine, »jedra« vere. V prvi razpravi *Ne »credo, quia absurdum«, marveč »verujem v Ljubezen, ki vsemu daje smisel«*, avtor najprej zavrne nekatere pomisleke in ugovore glede verovanja, češ, da je dej vere odpoved razumu in ima tako vera svoj razlog obstoja samo na področjih, na katerih razum (še) naleti na nerazložljive pojave; to pa pomeni tudi manjšo prepričljivost in spoznavanje na »nižji ravni«. S tega vidika je tudi skrivnost tista stvarnost, ki je dvomljive vrednosti in zavita v tančico neoprijemljivosti, zato tudi nekaj »neuporabnega«. Med skrivnosti spada vse tisto, kar je zaradi sedanjega stanja znanosti in tehnike še ne odkrito in razloženo, ali pa bo takšno ostalo zaradi človekove omejenosti za zmeraj; toda človek more brez »potešitve svoje radovednosti« in razvozlanja teh vozlov živeti prav tako smiselno in uspešno. Avtor poudari, da gre pri veri za poslušnost, ki je v skladu z razumom (kakor je

definiral že 1. vatikanski koncil) ter da gotovost vere ne sloni na »popolni« ali »matematični« razvidnosti, kar pa ne pomeni, da je manj vredna. Prepričljiva niso neka zgolj sama na sebi razvidna dejstva, temveč tisti, ki mi jih posreduje ter se mi prek njih priobčuje. Zato imenujemo to gotovost moralno gotovost. Krščanski pojem in vsebina skrivnosti je neskončno večji od tistega, ki ga ima v mislih današnji človek in znanost; ta skrivnost je Bog sam, ki me bistveno opredeljuje, zato govorimo o življenjski skrivnosti. Seveda je takšna vera tudi »tveganje«, toda avtor takoj doda: »Tveganja vere ne razumemo pravilno, če ga opišemo kot skok v negotovost in če mislimo, da je pravo bistvo vere v tem, da je brez razlogov« (37). Pač pa je vera in življenje iz nje tveganje v tem pomenu, da »verujoči postavlja vse svoje upanje v oblubo življenja, ki je odvisno samo od Boga« (38). In ta Boga je ljubezen. Zato povzame avtor svoje razmišljanje, katero bi bilo prav, da bi prebral vsakdo, ki se z vprašanjem vere ukvarja »strokovno« ali čisto osebno takole: »Ne verujemo zaradi tega, 'ker je absurdno', marveč verujemo v Ljubezen, ki presega vsakršno spoznanje in vsemu daje smisel« (43).

Če je navedena razprava izhodišče razpravljanja o veri, so naslednji prispevki njegovo smiselno nadaljevanje. Tako avtor obdela v naslednji razpravi (51–64) pojem vere v luči nauka koncilske konstitucije o božjem razodetju. Naslanja se na 5. člen te konstitucije, ki pravi, da smo Bogu, ki se razodeva dolžni »poslušnost vere« (Rim 16, 26) ter da se z vero »človek svobodno vsega izroči Bogu«, ki se razodeva in mu izkaže »popolno pokorščino razuma in volje«. II. vatikanski koncil se tukaj nasloni na nauk I. vatikanskega koncila (prim. DS 3008) in ga dopolni. Avtor na kratko prikaže tri bistvene razsežnosti krščanske vere, in sicer njen odnos do razodetja, saj moremo vero (ali verovanje) kratko označiti kot »človekov odgovor Bogu, ki se razodeva« (53); njen osebnotni značaj, saj vera vzpostavlja med Bogom in človekom »živ, življenjski odnos osebe do osebe«; z vero namreč človek samega sebe »svobodno izroča Bogu« (56); končno prikaže vero kot božji dar, saj mora Oče sam po Svetem Duhu »pritegniti človeka h Kristusu, drugače se mu ne bo približal« (61). To osebnotno odrešensko pojmovanje vere je ponovno poudarjeno v razpravi *Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere*, saj čuti avtor, da prihaja do neživljenjskega in izkrivljenega pojmovanja vere prav zato, ker je ta osebnotni vidik preveč zanemarjen; šele v luči te odločitve prejmejo »resnice« svojo polno veljavo. Na koncu razprave Strle dobro pokaže na razliko med vero in religijo ter na njuno medsebojno naravnost. Te vrstice bi moral prebrati vsakdo, ki dandanes govori ali piše o veri, saj smo priče nepoznanja ter neprestanega zamenjavanja teh dveh pojmov.

O »resnicah« pa je govor v predhodni razpravi, ki nosi naslov *Hierarhija resnic*. Avtor tu prikaže tisto »jedro«, ki je odločilno za hierarhijo resnic, saj bi brez tega jedra kaj lahko postala krščanska vera »brezoblična, amorfna; in vernik bi zaradi takšne brezobličnosti še laže preveč pomembnosti pripisoval temu, kar je zgolj drugotno« (75). Avtor na temelju koncilskih izjav in poskusov nekaterih teologov (predvsem K. Rahnerja) predstavi res temeljne resnice; in te so: skrivnost troedinega Boga, skrivnost učlovečenja in skrivnost milosti. Te resnice je Rahner nekako povzel v kratko formulo »samopriobčenje Boga človeku« (Selbstmitteilung Gottes) (prim. 76). Iz pravkar povedanega je treba za prakso v teologiji in oznanjevanju povzeti tri razsežnosti krščanske vere: kristocentrično, trinitarično in antropološko. Če so ta »jedra« resnično v

središču verskega raglabljanja in oznanjevanja, potem bodo tudi druge resnice prejele njim odmerjeno in koristno mesto.

Da krščanska vera ni nekaj abstraktnega, nekakšen skupek resnic in idej, »poskrbi« Jezus Kristus. On je tisti *konkretni* povzetek celotne vsebine krščanske vere, razodetja. To resnico Strle zelo prepričljivo predstavi v razpravi *Jezus Kristus - lik razodetja*. Jezus Kristus je namreč tisti, ki nam omogoči polni pristop k umevanju stare zaveze, v njegovi božje-človeški osebnosti je strnjena celotna vsebina novozaveznega božjega razodetja, končno pa nam Kristus ne osvetljuje le skrivnosti Boga, marveč tudi najglobljo skrivnost človekovega bivanja. Ta skrivnost pa nam je najbolj odstrta prav v Križanem, ki je vstal od mrtvih. Tu najgloblje spoznamo, kdo je Bog za nas. Avtor se v svojih delih večkrat pogloblja v skrivnost Kristusovega trpljenja in smrti (seveda v luči vstajenja), da bi tako pokazal na »zavzetost« Boga za človeka, kajti »samo Bog, ki trpi, ima dovolj moči, da pride na pomoč« (D. Bonhoeffer; nav. na str. 129).

Če je Jezus Kristus lik razodetja, tisti, v čigar luči nam vse postaja »jasno«, so svetniki nekakšni »žarki« te luči, ki nam v svoji enkratnosti približajo Kristusovo skrivnost. Strle imenuje svetnike v razpravi *Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti*, »živa, utelešena eksegeza Jezusa Kristusa« (149). Svetniki so najbolj »uspeli« kristjani, saj so se najbolj priličili svojemu Učitelju v zvesti hoji za njim. Svetniki nam bolj kot katerikoli razlagalci podajajo pravo podobo Kristusa in Cerkve; prav tako so svetniki tisti, ki so najbolj verodostojne Kristusove priče pred svetom; vsekakor je bolj prepričljiva in pristna »klečeča« teologija kot pa »sedeča« (160).

Svetnik je človek, čigar vera je obrodila »stoteren sad«, človek, o katerem moremo reči, da je dosegel polnost samouresničitve. K takšni samouresničitvi ali zrelosti pa je poklican vsak človek. Z vprašanjem, kako omogoča to zrelost prav vera, se ukvarja avtor v članku *Zrelost kristjana kot zrelost vere*, ki je bil prvič objavljen v: BV 43(1983), 113-126, vendar je zdaj nekoliko prirejen. Avtor omenja tri pogloblitve prvine zrele vere: spreobrnjenje, prava podoba o Bogu ter enota vere. Spreobrnjenje mora zajeti srce, ki je kraj osebnostnega stika in srečevanja z Bogom; torej pomeni spreobrnjenje »s celoto svojega bitja obrniti se k Bogu« (169). K zrelosti vere nujno spada prava podoba Boga, katerega se z vsem svojim bitjem oklenemo. Avtor pravi, da se z vero odpremo »za takega Boga, kakršen se nam odkriva v zgodovini razodetja, posebej in nepreksljlivo, dokončno v Kristusu« (171). Enoto vere pa dosegamo tako, da vsebine vere ne gledamo nekako razdrobljeno in ločeno, temveč v njeni celoti in povezanosti, ki izhaja iz Jezusa Kristusa: »Obstaja pravzaprav ena sama skrivnost, ki je Jezus Kristus« (172) in samo v tej skrivnosti moremo sprejeti tudi vse drugo, nam bo na neki način vse drugo »navrženo«.

Sestavek *Verovati danes in tu* doslej še ni bil objavljen, je pa zelo »uporaben« kot razmislek o današnjem stanju vere, o dejanju vere in predvsem o vsebini vere ter kot spodbuda za nekatere konkretne korake. Največ prostora posveti avtor vprašanju vere same. Najprej se ukvarja z dejanjem vere, ki je predvsem v sprejetju Kristusa, dokončne besede odrešenja (189 sl.). Nato pa avtor spregovori o vsebini vere, ki je živi Bog Jezusa Kristusa; »vse spoznanje presegajoča Kristusova ljubezen« (Ef 3, 19); skrivnost troedinega Boga, ki je »specificum christianum« in je ravno zato Bog, ki more človeka dejansko osvoboditi, in sicer tako, da nosi celotno naše breme. »Vse, kar je bilo povedano glede vprašanja, kaj se pravi verovati, glede dejanja vere in glede njene vsebine,

je sv. Janez povzel v en sam stavek: 'Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas, in verujemo vanjo' (1 Jn 4, 16)« (203). Ostane še vprašanje: Kaj storiti, da bo gornje »spoznanje« za nas osebno in za tiste, h katerim smo poslani, rodovitno? Strle pravi, da je potrebna vera, ne pa zgolj teoretično zatrjevanje; da je potrebna živa zavest misijonarskosti celotne Cerkve v moči Svetega Duha; ter »pogumna potrpežljivost in potrpežljiv pogum« (205). Sestavek je resnično vreden, da ga zbrano preberemo.

Na vprašanje, kako doseči zrelost vere (predzadnji sestavek) in kako verovati danes in tu (zadnji sestavek), moremo dobiti najpopolnejši odgovor pri Mariji. To dejstvo skuša avtor odkriti v zadnjem in najkrajšem članku *Ob Mariji postane celotno krščanstvo »domače, konkretno in realno«* (Teilhard de Chardin). Zato smemo po vsej pravici reči skupaj z M. Thurianom, da je »Marija na čelu vseh svetnikov kot Mati božja in kot prva kristjana v Cerkvi; da bi jo ljubili in bi nas vodila k ljubezni do Kristusa« (nav. na str. 219).

**Živo upanje. Velikonočna skrivnost** je naslov drugega zvezka Izbranih spisov. Podnaslov jasno pove, da se tukaj zbrane razprave ukvarjajo z osrednjo odrešenjsko realnostjo, z dogodkom Kristusove smrti in vstajenja. Knjiga je razdeljena na tri dele: I. del: *Velikonočna skrivnost v odrešenjski zgodovini*; II. del: *Velikonočna skrivnost v Kristusovem dogodku* in III. del: *Velikonočna skrivnost v krščanskem življenju sredi sveta*.

V prvem delu zbrane razprave se ukvarjajo najprej z razlago in utemeljevanjem središčnosti velikonočne skrivnosti, da bi v nadaljevanju opozorile na udejanjanje te skrivnosti v Cerkvi, zakramentih in liturgiji, predvsem pa v evharistiji.

Avtor v prvi razpravi *Velikonočna skrivnost kot osrednja skrivnost odrešenja* najprej razloži oba pojma: »mysterium« (skrivnost) in »pascha« (velika noč) v njunem izvirnem pomenu, nato pa spregovori o odrešenjskem pomenu velikonočne skrivnosti. Najprej zavrne enostranska pojmovanja odrešenja, ki ne upoštevajo enote velikonočnega dogodka in so zato nujno enostranska. Teologija in ljudska pobožnost sta večkrat s pretiranim poudarkom na Kristusovem trpljenju in smrti zanemarjali pomembnost Kristusovega vstajenja za človeštvo, svet in vesoljstvo (prim. 18). Ta »pozitivni« vidik odrešenja je zopet jasno opazen v koncilskem nauku, ki se naslanja na Sveto pismo in cerkvene očete. Prav v luči koncilskih dokumentov avtor opozori na ponovno vrnitev k zavesti o odrešenjskem pomenu celotne velikonočne skrivnosti. Takole pravi: »Kristusovo vstajenje in poveličanje torej nikakor ni le Jezusova zasebna usoda ali le potrdilo Jezusovega božjega poslanstva in mesijanstva, brez neposrednega pomena za odrešenje. Kristus ni le trpel in umrl kot naša glava za nas in za naše odrešenje, marveč je kot naša glava in v naš prid za naše odrešenje tudi vstal. To mora danes spet jasno priti do veljave v našem nauku o odrešenju, v našem oznanjevanju in v našem praktičnem življenju« (23). Velikonočna skrivnost je izhodišče za razumevanje Cerkve, zakramentov in življenja milosti. Avtor na koncu razprave poudari, da mora naše krščanstvo spet postati bolj velikonočno, če hočemo, da bo res pristno in polno upanja za nas in za druge (prim. 31-35).

V članku *V sijaju velikonočne skrivnosti* predstavi avtor velikonočno skrivnost, ki jo Cerkev obhaja kot osrednji dogodek odrešenja, v luči vseh štirih evangelijev. Ugotovitve, ki se kar same ponujajo ob branju teh evangelijev, pa strne v tri točke: 1. Nova zaveza označi Jezusovo odrešilno delo kot pashalno

dogajanje. 2. Tudi liturgija, ki ponavzočuje in aktualizira enkratni pashalni dogodek, je oblikovana velikonočno. 3. Takó novozavezno odrešenjsko delo kakor tudi krščansko bogoslužje je teološko osvetljeno s pomočjo tipološko uporabljenih starozaveznih dogodkov pashalnega izhoda iz Egipta (prim. 47).

V naslednjih razpravah avtor pogloblja temo v nekakšnih koncentričnih krogih, pri čemer pa se vedno znova vrača k izhodišču in temelju, kar je razumljivo, saj so besedila pripravljena kot samostojne razprave. V članku *Velikonočna skrivnost v Cerkvi* predstavi Strle pomen evharistije za notranje bistvo Cerkve in za njeno poslanstvo. Najprej opaža avtor nekakšen odpor zoper zakramente, ki je sad idealističnih in materialističnih zmot. Ko jih zavrne, poda tisti pozitivni nauk in pomen evharistije, katerega zasledi predvsem v koncilskih dokumentih, iz katerih je razvidno, da evharistija »obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« (D 5, 2) (prim. 59).

V naslednji razpravi *Odrešenjska skrivnost Cerkve* avtor razloži trditve koncila, da je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2) in opozori na globoki in daljnosežni pomen te trditve. Cerkev je namreč Kristus ustanovil zato, da bi bila znamenje, zakrament odrešilne edinosti ljudi z Bogom in med seboj (prim. C 9, 3). K liturgiji kot ponavzočenju Kristusovega odrešenjskega dela se avtor vrne v naslednjem prispevku, ki nosi naslov *Teologija prenovljenega bogoslužja* (78–194), o povezanosti evharistične navzočnosti s »splošno« Kristusovo navzočnostjo v Cerkvi pa spregovori v članku *Navzočnost povečanega Kristusa v Cerkvi in sv. evharistiji* (95–108).

Drugi del knjige je posvečen velikonočni skrivnosti, kolikor se ta uveljavlja in razodeva v Kristusovem dogodku. Razprave obravnavajo predvsem Jezusa Kristusa, našo »pasho« in odločilnost njegovega življenja smrti in vstajenja. Ta del pač predstavlja osrednji, kristološki temelj našega odrešenja. Odrešenjski pomen vsega Kristusovega življenja (seveda v zvezi s kalvarijsko daritvijo in vstajenjskim dogodkom) obravnava razprava *Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja*. Če so namreč poročila o Jezusovem življenju pravzaprav nekakšen »razširjeni del« poročila o Jezusovem trpljenju in smrti (kakor ugotavljajo eksegeti), napisana v luči vstajenja, to ne pomeni, da je Jezusovo življenje in delovanje nepomembno, saj je na kalvarijsko daritev naravnano. Pred seboj imamo klasično znanstveno razpravo, ki se naslanja na nauk Tomaža Akvinskega in v luči le-tega ocenjuje prispevek »francoske šole« glede trajne učinkovitosti skrivnosti Kristusovega življenja. Če se nam zdi razpravljanje v pričujočem prispevku nekoliko (časovno) odmaknjeno (razprava je bila napisana leta 1960), pa je za poznavanje stanja takratnega vprašanja nadvse koristno, na mestu, ki ga ima v pričujoči knjigi pa primerno izhodišče za naslednjo razpravo, ki nosi naslov: *Jezus Kristus edini odrešenik sveta v katoliški teologiji danes*. Avtor odkriva v času tik pred II. vatikanskim koncilom, na koncilu samem ter po njem izrazitejšo kristocentričnost teologije. Pred seboj imamo pravzaprav prikaz in prerez kristocentričnih pristopov k teologiji, katere odkrije avtor že pred koncilom na nemškem in francoskem govornem področju. Na koncilu je ta razsežnost prišla še bolj do izraza, saj »brez pretiravanja lahko rečemo, da koncil ves nauk o Cerkvi postavlja v luč temeljne skrivnosti krščanstva, ki je odrešenje človeštva in vsega stvarstva po Jezusu Kristusu, učlovečenem, križanem in vstalem božjem Sinu« (139). Pokoncilna teologija

nekako »na novo« razlaga Kristusovo odrešenje in mnogi teologi, ki napačno razumejo koncilski »aggiornamento«, postavljajo pod vprašaj prve koncile in nekatere biblične kategorije. Nekako »pod vodstvom« teologa H. U. von Balthasarja avtor opozori na potrebnost poglobljenega pristopa k teologiji križa, pa tudi v »teologiji osvoboditve« in »politični teologiji« vidi nekatere točke, ki kljub enostranostim »enoumno priznavajo Jezusa Kristusa in osvetljujejo nekatere pomembne, marsikdaj in marsikje preveč zanemarjene vidike evangelija« (149).

V razpravi *Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji* nas avtor seznanja z nekaterimi novejšimi kristologijami in jih kritično oceni. Najprej predstavi dva »bolj vprašljiva« pristopa, in sicer Schillebeeckxov v obširnem delu »Jezus. Zgodovina nekoga, ki živi« in Küngov, ki ga je prikazal v znanem delu »Christ sein«. Kot eno od najboljših kristoloških del zadnjega časa pa predstavi Kasperjevo delo »Jesus der Christus« pa tudi Bouyerovo delo »Le Fils éternel«. Kot svojevrsten prispevek k naši temi vidi avtor v Rahnerjevi »transcendentalni kristologiji«, saj se nekateri zanj navdušujejo, drugi pa so do njega bolj zadržani. Kristusovo vstajenje kot izhodišče in središče teologije ter krščanskega življenja pa pride na poseben način do izraza v Scheffczykovi knjigi »Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«.

Z vprašanjem Kristusovega križa ter »trpljenja Boga«, vprašanjem, ki pomeni »nevraltično točko« v krščanskem pojmovanju Boga, se ukvarja avtor v naslednjih dveh razpravah, ki nosita naslov *Skrivnost križa - razodetje Boga in človeka* in »Teologija križa« in njena pomembnost danes. »Razlog« za prvo razpravo je obhajanje sv. leta v spomin na 1950-letnico Kristusove smrti in vstajenja in 500-letnica rojstva Martina Lutra, ki je, kolikor vemo, prvi uporabljal izraz »theologia crucis«. Ker je danes teologija križa zopet v ospredju, avtor opozori na njeno mesto v celoti krščanskega oznanila. Najprej poudari neločljivost križa in vstajenja v »velikonočni skrivnosti«, nato pa prikaže Kristusov križ kot največjo zmago in najvišje razodetje Boga: »Tukaj smo pred skrivnostjo Boga, pred teofanijo, ki je veličastnejša kakor pa teofanija na Sinaju« (188). Seveda pa teologija križa na novo postavi vprašanje »trpljenja Boga«; vprašanje, katerega ne moremo zadovoljivo rešiti tako, da izhajamo iz nekakšne ideje o Bogu, marveč tako, da se naslonimo na svetopisemsko in patristično podobo o Bogu. Iz te pa vidimo, da Bog ni neobčutljiv za človeško trpljenje. Origen pravi: »Oče sam ni netrpljiv... Trpi trpljenje ljubezni«. Mnogi današnji teologi, predvsem pa evangeličanski teolog Jürgen Moltmann, se pri obravnavanju naše teme naslanjajo v jedru na iste premisleke.

Newmana po vsej pravici imenujemo »preroškega misleca«. Avtor skuša v razpravi, ki nosi naslov *Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?*, na to opozoriti in v luči Newmanovega Eseja o razvoju nauka, njegovih verskih govorov, predvsem pa Newmanovega pojmovanja Cerkve, odkriti tiste bistvene poudarke, ki dajejo krščanstvu »razlog obstoja«, poudarke, ki so tako aktualni tudi za današnji čas. Najbrž živijo danes tisti »prihodnji rodovi«, o katerih pravi Newman, da se bodo morali odločati med vero v živega Boga in ateizmom (prim. 226). Edino zavetje in zatočišče vere pa bo ena sama Kristusova Cerkev, tista, katero je hotel Kristus, Cerkev, o kateri je Newman temeljito razmislil, preden je prestopil v katoliško Cerkev.

Tretji in zadnji del 2. zvezka Izbranih del spregovori o pomembnosti »velikonočne skrivnosti« za kristjanovo življenje sredi sveta. Minnerathova



knjiga »Les chrétiens et le monde (Ier et IIe siècles)«, ki obravnava odnos kristjanov do sveta v prvem in drugem stoletju, je Strletu podlaga za članek *Kristjani in svet*, v katerem razmišlja o razmerju kristjanov do sveta danes. Avtor opozarja, da je prav glede odnosa do sveta polno stvari, ki bi se jih mi, kristjani s konca 20. stoletja, morali znova naučiti od prvih kristjanov (prim. 247). Predvsem je to pričakovanje novega sveta na temelju Kristusovega vstajenja; postavitev Kristusove »pashe« za temelj nramnega življenja; oklenitev »postave ljubezni«, ki ima svoj temelj v božji »agape«; izžarevanje posebne vedrosti sredi vseh preizkušenj; preoblikovanje sveta od znotraj.

Še bližje »spodbude in izhodišča« za pravi odnos kristjanov do sveta, pomeni za današnje kristjane II. vatikanski koncil. V luči koncilskih dokumentov nam avtor v razpravi *Kristjani in svet po 2. vatikanskem koncilu* spregovori o kristjanovi distanci od sveta in služenju ter o »odprtosti k svetu«, ki pa mora izhajati iz Jezusovega vodila: »Iščite najprej božje kraljestvo... vse drugo vam bo navrženo«. »Kristjanova odprtost k svetu in za svet je nekaj smiselnega samo tedaj, če je kristjan odprt za svet res kot 'kristjan'. A človek je kristjan tedaj, če 'živi iz vere'« (258).

»Kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek« (CS 41, 1). To avtor razprave *Presvetljenost krščanske eksistence* zavzeto dokazuje zoper tiste poskuse, ki se vso zgodovino, še posebej pa danes, prizadevajo za »humanizem brez Boga«, kar pa se jim ne posreči, saj ni bolj nečloveškega humanizma kakor je tisti, ki Boga izključuje (prim. 269). V dveh glavnih oddelkih: »V tvoji luči, o Bog, nam vse postaja svetlo« in »V svetlobi vstalega Kristusa« avtor gornjo trditev razvija in dokazuje; v tretjem: »Ugovori zoper krščansko existenco in njene vrednote« pa zavrže pomisleke, ki skušajo prikazati krščansko existenco kot takšno, ki okrnjuje človeka in njegovo dostojanstvo.

Za resničnega in konkretnega človeka gre avtorju tudi v prispevku z naslovom *Avtentičen človek*. K tej avtentičnosti spada tudi vprašanje o smislu življenja, ki je vprašanje človekove prihodnosti. Naše življenje pa je samo toliko smiselno, kolikor je trden temelj na katerem gradimo svoje življenje in v katerega polagamo upanje. Absolutna prihodnost človeštva je Bog v poveličanem Kristusu. On je tisti »poslednji«, v luči katerega moramo gledati tudi na dokončno usodo stvarstva in posameznika. Prav o posameznikovih »poslednjih rečeh« spregovori avtor v zadnjem oddelku. To poglobljanje pa ne predstavlja oddaljitve od naslova, saj k avtentičnosti vsekakor spada dokončna »odrešenost«, o čemer nam govori prav eshatologija. Ta dokončna »odrešenost« in dovršena »avtentičnost« pa ne odvrata kristjana od sedanjega življenja na zemlji, temveč ga zanj v najvišji meri usposablja (prim. 301).

S prihodnostno, eshatološko razsežnostjo kristjanovega življenja se ukvarja teologija upanja (ki je tesno povezana z imenom Jürgena Moltmanna) tako, da je postalo upanje osrednja téma teologije. Tako ni mogel tudi avtor, ki se sproti odziva na izzive na teološkem področju, ostati ob strani ob pojavu te teologije. Z njemu lastnim čutom za tisto, kar je bistveno in tako tudi življenjsko pomembno ter za tisto, kar je postransko ali »vprašanje mode«, poda Strle resnične prvine krščanskega upanja. V razpravi *Teologija upanja* opozori najprej na časovni položaj, ki je povod za aktualnost teologije upanja, nato pa opiše temelj in cilj upanja, ki »ne osramoti« (Rim 5, 5): temelj je vsekakor Kristusovo vstajenje, cilj pa popolno zedinjenje z Bogom. V zadnjem delu razprave avtor predstavi tista

upanja, ki »osramotijo«, saj gradijo na napačnih temeljih ter so tako nujno »kratkoročna«. Takšno je npr. individualistično umevano upanje, fatalistično popačeno upanje in evolucionistično-horizentalistično pojmovano upanje.

Kako je našemu avtorju upanje pri srcu, ter kako velik pomen polaga v to razsežnost krščanskega življenja, spoznamo iz zadnje, najobširnejše (57 strani) razprave v tem zvezku, ki je hkrati prvič objavljena. Naslov razprave je: »Živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih« (1 Pt 1, 3). Gornji navedek iz prvega Petrovega pisma (in celotno pismo) je izhodišče za razmišljanje o upanju, ki je osrednja misel in bistveno jedro oznanila prvega Petrovega pisma, osrednja tema koncilске pastoralne konstitucije o Cerkvi in II. vaticanskega koncila v celoti (prim. 332). Razprava je razdeljena na štiri oddelke. V prvem oddelku (Prerajeni za živo upanje), avtor predstavi vprašanje upanja v grško-rimskem svetu in pri Judih, potem pa prikaže izvirnost krščanskega upanja, ki je »v Kristusu« (1 Pt 3, 16). Drugi oddelek (Po vstajenju Jezusa Kristusa) razvija témo o odločilnosti Kristusovega vstajenja, ki ni zgolj »duhovno duševni«, marveč realni dogodek v odrešenjski zgodovini, ki je odločilni in za človeštvo življenjsko pomemben dogodek. »Kristusovo vstajenje je tisto, zaradi česar je krščansko upanje v primerjavi s poganskim in judovskim upanjem mogoče označiti kot 'boljše upanje, po katerem se bližamo Bogu' (Heb 7, 19)«, pravi avtor (349). Tretji oddelek (Za »neminljiv, brezmadežen in nevenljiv delež«) nas popelje še globlje k temeljem in vsebini upanja. Samo Bog, ki je ljubezen sam v sebi in za nas, Bog, ki je večno podarjanje troedine božje ljubezni, je bistvena vsebina upanja; samo takšen Bog more potešiti naša hrepenenja in samo v takšnem Bogu se moremo dokončno umiriti. To upanje pa bi bilo »upanje z napako«, če ne bi bilo namenjeno vsem ljudem. Na to opozori avtor v zadnjem oddelku (Vesoljnost upanja), saj je »krščansko upanje vedno tudi upanje za celotno človeštvo in v povezavi s človeštvom tudi za ves svet« (362). Še podrobneje se avtor vprašuje glede upanja na zveličanje vseh ljudi v odnosu do napačnega razumevanja Balthasarjevega govorjenja o peklju, saj so ga nekateri imenovali celo »teologa praznega pekla«. Sklep te predstavitve Balthasarjevega gledanja na vprašanje vesoljnosti odrešenja je ta, da »kristjan sme (in celo mora) upati na odrešenje-zveličanje vseh, kar pa je vse kaj drugega kakor zaveznitvo s širjenjem verskega in naravnega laksizma tudi med kristjani samimi« (370).

Drugi zvezek Izbranih spisov je vsekakor pomemben in koristen tudi zato, ker je v njem zbrana vsa Strletova bibliografija (379–407), ki jo je napisal A. Štrukelj, kar je vsekakor garaško delo.

**Božja slava - živi človek. Teološka antropologija.** Kot avtor zapiše v Uvodu, so sestavki, ki so zbrani v tretjem zvezku Izbranih spisov »nekakšni gradbeni kamni teološkega pogleda na človeka, se pravi takega pogleda na človeka, kakršnega vsebuje nadnaravno božje razodetje s svojim viškom in središčem v Kristusu« (9). Razprave so razdeljene na šest poglavij, katera predstavljajo tudi šest vsebinskih skupin.

V prvem poglavju so zbrane razprave, ki govorijo o človekovi ustvarjenosti ter o izvoru in smislu človeškega življenja. Prvi prispevek, ki je tukaj prvič objavljen in je najbolj obsežen, je tudi najboljše izhodišče za pristop k vprašanju o človeku. Naslov *Božja slava - živi človek*, ki je vzet iz Ireneja, pa bi mogli označiti kot rdečo nit ali moto v pričujočem zvezku zbranih razprav. Najprej se avtor ustavi pri vprašanju svobodnosti stvarjenja, katero moremo prav razumeti samo v bibličnem kontekstu, iz katerega izhajajo cerkveni očetje. V polnosti

nam zasilje svobodnost stvarjenja šele v luči troedinosti Boga. Bog, ki v sebi ohranja in »spoštuje« drugačnost, pritegne v božje življenje tudi tisto, kar je »drugo kot ustvarjeno«, ne da bi moralo žrtvovati svojo končno identiteto (prim. 27). Teologija se je vedno znova spraševala po »razlogih« stvarjenja in po tistem, po katerem (ali po čemer) se je Bog »zgledoval« pri stvarjenju (vprašanje eksemplarizma). Izkristaliziral se je razlog, ki nekako »pomiri« teologa; ta razlog je »božja slava«. To pa je najbolj podrobno opredelila sholastika, ki opozarja, da božja slava ni nikakršna bistvu vsakega posameznega bitja tuja namenskost, marveč ravno zvestoba do svoje biti (prim. 34). V tretjem oddelku avtor razlaga cilj stvarjenja in stvarstva, ki je ravno v omenjeni slavi, katero pa Bog hoče in mora hoteti; to pa ravno zaradi stvari, da bi bile one same ali da bi postale one same: »Bog ne išče svoje slave zaradi sebe, marveč zaradi nas« (41). Ko človek slavi Boga ni zgolj nekakšno »sredstvo« (kakor sta mislila Hermes in Günter), ampak tako dosega svojo polno uresničitev. Avtor v zadnjem delu razprave predstavi Irenejeve besede: »Božja slava - živi človek; človekovo življenje pa je gledati Boga« kot najboljši odgovor na vprašanje o nagibu stvarjenja ter o cilju in smislu stvarstva, posebej človeka. Hkrati pa opozori na pomembnost sv. Ireneja za krščansko antropologijo v splošnem.

Za to temeljno razpravo so v zvezku nanizani nekateri prispevki, ki predstavijo različne poglede na človeka in prispevke h krščanski antropologiji. Tako predstavi inavguralno disertacijo Helmuta Bürklina z naslovom »Bog ljudi«, ki hoče biti nekakšen zasnitek kristocentrične antropologije; delo dunajskega profesorja za etiko in krščanske socialne znanosti »Die Frage des Menschen: Wer bin ich?«, ki se ukvarja z vprašanjem smisla življenja, vprašanjem, ki se izostri prav pri vprašanju (ne)smrtnosti; ter Garaudyjevo delo »Človekova beseda«, s katero polemizira, saj gre za delo, ki želi biti »krščansko«, pa v resnici ni takšno. Avtor tu navaja besede C. Pasquiera, ki jih je izrekel o Garaudyjevi knjigi: »Tisto, kar je prvo, ni 'amamus', mi ljubimo, marveč 'amamur', ljubljani smo. Od tu šele izvira 'mi ljubimo'. Če tega ni, je molitev droga, alienacija in strahopetnost; in če ni tega, potem je akcija evazija v obliki bega naprej, pa naj bo še tako pogumna« (92). Med takšne »prikaze« spada tudi prispevek o Moltmannovem gledanju na človeka, ki ga poda v drobni knjigi »Der Mensch«, v katerem vidi avtor pomemben prispevek k gledanju na človeka v luči razodetja.

V drugem poglavju spregovori avtor o človeku kot telesno-duhovnem bitju. Že v prvi razpravi, ki nosi naslov *Krščansko vrednotenje telesa*, poda nekakšno krščansko teologijo (apologijo) telesa, saj velikokrat naletimo na mišljenje, kakor da krščanstvo prezira telo in zagovarja dualizem. Avtor najprej opozori na temeljno dobrost in enovitost človeka, ki izhaja iz starozaveznega in novozaveznega gledanja na človeka, nato pa se ustavi pri vprašanju odnosa telesa do odrešenja, saj so nekateri, prav pod vplivom platonizma, zanemarjali človekovo telesnost ali jo celo imeli za izvor zla. Zato so cerkveni očetje z vso vnemo zagovarjali prav človekovo telesno razsežnost kot tisto, ki je deležna odrešenja in v kateri se odrešenje uresničuje. Znan je Tertulijanov stavek, ki izraža splošno mišljenje najstarejšega in tudi poznejšega cerkvenega izročila: »Meso je tečaj (vir) odrešenja«. Telo je torej »zbirališče nadnaravnih sil v kristjanu« (119) in »vstajenje mesa« je potrebno za polno uresničenje odrešenja.

Naslednji prispevki se poglobljajo v vprašanje odnosa med dušo in telesom, vprašanje človekove neumrljivosti in neumrljivosti duše. Na vprašanje (ki je

hkrati naslov sestavka): *Ali je po nauku Cerkve »dušo« treba umevati po platonsko?*, odgovori avtor nikalno. Čeprav je to pojmovanje »prodrlo« v pojmovanje marsikakšnega kristjana, pa je cerkveno učiteljstvo in izročilo gledalo na dušo kot tisto razsežnost človekovega življenja, ki je bistveno naravnana na telo, tako da jo imenujemo z besedami sv. Tomaža »lik« (forma) telesa. V razpravi *Vprašanje o neumrljivosti duše in teza o »vstajenju v smrti«* avtor zopet spregovori o neumrljivosti »duše«, kakor jo razume razodetje in Cerkev ter poudarja, da vera v vstajenje in vera v neumrljivost duše, kolikor ju gledamo v duhu razodetja, si nista nasprotni (prim. 141). Avtor zavzame tudi stališče do teze o »vstajenju v smrti«, ki jo zagovarjajo nekateri teologi današnjega časa in pravi, da »teza - ob vseh zrnih resničnosti, ki jih vsebuje - nikakor ni sprejemljiva« (148). To pokaže avtor tako, da kritično premotri tri razloge, ki se zdi, da so v prid gornje teze ali podmene. Že sami naslovi, ki uvajajo te razmisleke, povedo bistvo vprašanja in avtorjevo stališče do njih: 1. »S smrtjo se konča sleherna časovnost in se začne božja večnost«; 2. »Modifikacija pojmovanja 'vstajenja mrtvih'« in 3. »Zgrešenost dematerializacije vstajenja«. Avtor se strinja z A. Ziegenausom, da je teološka teorija, ki nič več ne mara govoriti o »duši« in njeni »neumrljivosti«, marveč samo še o »vstajenju«, in sicer o »vstajenju v smrti«, »enofazna eshatologija« in zato nesprejemljiva (160).

V 2. poglavju je tudi besedilo kongregacije za verski nauk »o nekaterih vprašanih iz eshatologije«, besedilo, ki ga je avtor prevedel in mu dodal nekatera pojasnila, ki so koristna za razumevanje »razlogov« in »koristnosti« te izjave. Tako se nahaja v tem poglavju veliko snovi, ki bo v pomoč vsakemu, ki se bo poglobljal v vprašanje človekove »sestavljenosti« in njegove večne prihodnosti.

*Tretje poglavje* je posvečeno vprašanju človekovega padca in vprašanjem, ki so v zvezi z versko resnico o izvirnem grehu. Razprava *Problematika izvirnega greha danes* se začne s pomisleki, ki se danes pojavljajo glede izvirnega greha, nakar poda v kratkih obrisih verski nauk, da bi v nadaljevanju pokazal mesto nauka o izvirnem grehu v hierarhiji verskih resnic: »Reči moramo, da izvirnega greha sploh ne moremo pravilno dojeti, če ga ne povežemo s tistim, kar je v krščanstvu res središčno: Kristusova skrivnost« (195). V luči te skrivnosti nam tudi vprašanje izvirnega greha in poligenizma ne bo delalo takšnih težav. V članku *Izvirni greh in poligenizem* avtor poudari, da se nam ni treba boriti zoper poligenistično hipotezo. »Če jo pogledamo s prave strani, se nam ni treba bati, da bi bila zaradi nje spraznjena pristna verska vsebina nauka o izvirnem grehu, ki je v svojem bistvu povezan z oznanilom o vesoljnem Kristusovem odrešenju« (211).

*Ekzistencialni pomen izvirnega greha* je naslov razprave, v kateri prikaže avtor življenjsko pomembnost verske resnice o izvirnem grehu. »Resnica o izvirnem grehu je v hierarhiji verskih resnic temno ozadje, na katerem šele zasije skrivnost našega odrešenja v vsem svojem bogastvu, globini in daljnosežnosti« (218). Upoštevanje te resnice ima namreč velik pomen za pravilno gledanje na sam smisel človeškega življenja, za нравno-duhovno življenje človeka in kristjana ter za vzgojo in samovzgojo (prim. 213).

Da Strletovi Izbrani spisi niso samo zbirka v preteklosti napisanih razprav, ampak vsebujejo tudi »sveže« prispevke, ki tukaj zagledajo »luč sveta«, smo že videli. Med takšne spada tudi sestavek, ki že s svojim naslovom pove, da je nov in aktualen: *Kakšno je v l. 1992 stanje teologije o izvirnem grehu*. Mogoče naslov

obljublja preveč, saj se avtor nasloni predvsem na zgoščeni pregled tega stanja v današnji teologiji, ki ga poda S. Wiedenhofer v *Theologische Revue*, 1987 v št. 5 in delo Chr. Schönborna, A. Görresa in R. Spaemanna z naslovom *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, ki je izšlo l. 1991 pri Johannes Verlag. Je pa res, da v tem drobnem delu podajo psihiater, filozof in teolog dober pregled današnjega stanja glede cerkvenega nauka o izvirnem grehu. Bolj podrobno predstavi avtor prispevek teologa in škofa Schönborna, ki spregovori o prvotnem stanju, o padcu v greh in končno o izvirnem grehu samem. Strle na koncu poudari, da »besede o skrivnosti izvirnega greha ostajajo v polni veljavi tudi še na pragu tretjega krščanskega tisočletja (v knjigi napaka: »stoletja«). Le da je zdaj to čas, ko pač še jasneje kakor nekdaj vidimo, kako potrebno je, da gledamo nanjo v luči Kristusove skrivnosti» (242).

Problem izvirnega greha se vsekakor najbolj zaostri pri vprašanju glede usode brez krsta umrlih otrok. S to temo se avtor ukvarja v dveh sestavkih, objavljenih v l. 1958 in 1959: *Zveličanje brez krsta umrlih otrok* in *Še o usodi brez krsta umrlih otrok*, kjer poda klasični in stalni nauk Cerkve glede tega vprašanja. Bolj kot različne razlage glede zveličanja nekrščenih otrok nas poteši dejstvo vsezveličavne božje volje in vesoljnost Kristusovega odrešenja, ki vzbujata zaupanje v božje usmiljenje, na temelju katerega smemo računati na možnost zveličanja tistih otrok, ki so umrli brez krsta, čeprav se to zveličanje uresniči po poteh, ki so poznane samo Bogu.

V *Četrtem poglavju* so zbrane razprave, ki spregovorijo o človekovi povzdignjenosti v nadnaravni red, se pravi na raven deležnosti pri notranjem življenju Boga samega. Srečamo se torej s človekom kot božjim obdarjencem, sodelavcem in sogovornikom. Prva razprava, ki nosi naslov *Vloga milosti pri krščanski zrelosti*, je kar »kratek traktat« o milosti. Razdeljena je na tri pododdelke. V prvem spregovori o središčnosti »milosti« v krščanstvu ter o klasični razdelitvi na »neustvarjeno« in »ustvarjeno« milost, pri čemer opozarja na prednost »neustvarjene milosti«, ki je Sveti Duh sam. V drugem pododdelku spregovori o milosti v odnosu do narave in opozori, da je red milosti prvo v božjih zamislih in da je »čista narava« nekaj zgolj spekulativnega, kar pa ni nikoli obstajalo. Dalje avtor razloži pojem »nadnaravnega« in opozori na načelo, ki pravi, da »milost predpostavlja naravo ter jo spopolnjuje«. Tretji oddelek spregovori o pomembnosti milosti za zrelo človečnost in posebej krščanskost. Milost se tukaj uveljavlja kot ozdravljajoča in dvigajoča (po izražanju grških cerkvenih očetov »pobožanstvujoča«) moč. Milost v najodličnejšem pomenu besede pa je Sveti Duh, ki je bistveni božji dar. Avtor poudarja: »Krščansko življenje je pravzaprav stalno življenje iz Božjega Duha, z njim in v njem – zato pa je v nenehnem živem združenju s Kristusom. Krščanska eksistenca je po svojem bistvu 'duhovna eksistenca', to je življenje iz Božjega Duha« (295). Na koncu avtor pokaže na svetnike kot tiste, v katerih je Sveti Duh zaigral »najlepšo melodijo svoje vseмогоčnosti in dobrote« (K. Adam; nav. 297).

Krajši članek *Sodelovati z milostjo* spregovori o tem, kaj je cilj milosti in sodelovanja s Svetim Duhom, ki naj bi se vršilo »v veselju« (306). Nadaljnja članka *Za resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve* (nekakšna predstavitev ali povzetek knjige ruskega teologa N. Afanasieva »L'Eglise du Saint-Esprit) in *Saj še slišali nismo, da je Sveti Duh* nam vlogo Duha v življenju Cerkve in posameznika še pbliže predstavita.

V *Petem poglavju* spregovori avtor o človeku kot tistem, ki je bil k molitvi, k pogovoru z Bogom »povabljen že od začetka svojega nastanka« (CS 19, 1). V prvih dveh sestavkih avtor spregovori predvsem o prosilni molitvi (*Prosilna molitev ter podoba Boga in človeka* in *Molitev za časne zadeve in božja previdnost*). V prvem sestavku razmišlja avtor o prosilni molitvi ob knjigi H. Schallerja »Das Bittgebet«; predstavi vključenost prosilne molitve v celoto življenja, pri čemer je »kakovost« molitve odvisna od podobe Boga in človeka; Tomaževo, Kantovo in Bernetovo razlago prosilne molitve; vprašanje božje previdnosti in nespremenljivosti v luči prosilne molitve; ter spregovori o učinkih uslišanja v človeku. »Prvenstveni učinek uslišanja je nova prebuditev vere, upanja in ljubezni, tako da človek začne na novo gledati in razlagati svet ter dogajanja v njem«, pravi avtor (335). Zgled pravilne prosilne molitve je prav Jezusova molitev, o kateri spregovori avtor na str. 336-338. Drugi sestavek se še bolj poglobi v vprašanje molitve za časne zadeve in vprašanje božje previdnosti. Najprej opozori na nekatere zmote glede prosilne molitve, nato pa spregovori o upravičenosti molitev za časne zadeve v luči liturgičnih tekstov. Večkrat se postavlja vprašanje: Ali pomeni uslišanje molitve s strani Boga tudi spremenitev božjih sklepov? Avtor lepo pravi, da »naše prošnje niso nasilje božjim zamislim, marveč skromno, podrejšajoče se sodelovanje. Zato nikoli ne moremo prositi kake stvari ločeno od božje previdnosti in volje« (350). Avtor se ustavi ob vprašanju uslišanja in nespremenljivosti naravnih sklepov, o katerem imajo mnogi kristjani napačno mišljenje.

V naslednjem sestavku *Molitev kot eksistenca*, ki je bil prebran na teološkem tečaju za laike leta 1981, spregovori Strle o molitvi kot sestavnem delu krščanskega načina bivanja. Najprej razloži, kaj je »eksistenca«, nato pa se poda k središčnemu vprašanju. Eksistencialni vidik molitve se izraža v dialoški, saj je molitev srečanje z božjim »Ti« in se odvija v zavesti, da sem sprejet od Boga. Zato je molitev več ko metoda in tehnika, kar pozabljajo mnogi, ki si domišljajo, da bodo z osvojitvijo nove »tehnik« molitve rešili tudi vprašanje bistva molitve. Molitev je »za vse čase« in tako moremo trditi, da je pomembna tudi v današnjem času; o njeni eksistencialni pomembnosti tudi za naše stoletje tehnike in znanosti spregovori avtor ob koncu sestavka (374–380).

V *Šestem poglavju* spregovori avtor o danes zelo aktualnem vprašanju, o vprašanju žene. Seveda ne bodo s trditvami zadovoljni predstavniki »feministične teologije«, za »navadne kristjane« pa so v veliko korist, da si o teh vprašanih napravimo pravo podobo. *Žena v luči razodetja in teologije* je naslov prve razprave, ki hoče prispevati k odkrivanju evangeljskega oznanila o bistveni enakosti, s tem pa hkrati o enkratnosti sleherne človeške osebe pred Bogom, posebej oznanilo o bistveni enakosti in hkrati različnosti moškega in ženske. Avtor pravi: »Odkriti je treba takšno različnost, ki ni v ničemer podrejenost enega v razmerju do drugega, ampak različnost v izoblikovanju duhovno-telesne osebe vsakega od njiju, saj ju kliče Bog stvarnik in odrešenik, naj vsak po svoje – kot moški in ženska – složno sodelujeta pri spolnitvi neizrekljivo veličastnega stvarjenjsko-odrešenjskega božjega načrta« (403).

Avtor se še bolj temeljito pogloblja v témo o »službenem duhovništvu žene« (tème, katere se dotakne v prejšnji razpravi) v naslednjih sestavkih: *Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženine vloge v Cerkvi*, v odlomku iz Bouyerjeve knjige »Mysère et ministères de la femme«, katerega je Strle prevedel in mu dodal podnaslove: *Ali pomeni izključevanje žene od službenega duhovništva*

zapotavljanje? in v članku z naslovom *Monografija k vprašanju o »ženskem duhovništvu«*, kjer mu je služila za izhodišče knjiga M. Haukeja: »Problematika ženskega duhovništva pred ozadjem stvarjenjskega in odrešenjskega reda«. Prav v tem zadnjem sestavku najbolj naravnost odgovarja na gornja vprašanja, saj pravi avtor, da je tudi knjiga, na katero se naslanja, najtemeljitejša, kar jih je bilo doslej posvečenih našemu vprašanju (prim. 423). Vsa vrenja in vprašanja glede vloge žene v Cerkvi in v svetu so jasen dokaz, da je potreben nov razmislek (tudi teološki) o dostojanstvu in poklicnosti žene. Nekako programske se mi zdijo Bouyereve besede: »Že iz dosedanjih izvajanj bi moralo postati jasno, da je treba skrivnost žene znova odkriti ali razjasniti morda bolj kakor kdajkoli. Pa ne z zmanjševanjem pomena žene, kaj šele z namenom, da bi zmanjševali ženo samo ter njeno vlogo v Cerkvi in v svetu, marveč ravno zaradi tega, da bi spoznali in priznali veličino in nepogrešljivost te vloge ter edinstveno lepoto ženine ženskosti. Eden od razlogov za krizo, »s katero se morata danes spoprijemati tako Cerkev kakor svet in - kar je paradokсно - morda še bolj Cerkev kakor svet, je navzlic površnemu videzu danes bolj kakor kdajkoli razširjeno nepoznanje in tajitev te skrivnosti« (422).

Zadnja razprava (tukaj prvič objavljena) *Antropologija v Marijini luči* želi biti nekakšna sinteza vsega prejšnjega, saj (kakor pravi Teilhard de Chardin) ob Mariji postane celotno krščanstvo »domače, konkretno in realno«. Avtor pravi: »V Marijini luči naj torej gledamo na človeka zato, da bi bolj zares gledali nanj v Kristusovi luči, v luči, ki prihaja iz tiste skrivnosti učlovečenja božje Besede, h kateri po odrešenjskem božjem načrtu bistveno in po notranje spada Devica Marija« (436). Avtor nadalje predstavi štiri mariološke verske resnice: Marijino božje materinstvo, Marijino devištvo, Marijino brezmadežno spočetje in Marijino vnebovzetje ter opozori na njihovo vcepljenost v božji odrešenjski načrt in na njihovo sporočilno vrednost za naš čas. Na koncu se avtor nasloni na delo (že omenjenega) Bouyera: »Le Trone de la Sagesse« in spomni na pomembnost Marijinega češčenja, saj je brez tega češčenja krščanstvo »pohabljen«. »Reči moremo«, pravi avtor, »da je smisel tega češčenja v tem, da nam razjasnjuje bistvo krščanstva« (458).

Na koncu bi strnil vtis, ki se mi je porodil ob prebiranju Strletovih Izbranih spisov v ugotovitev, da se nahaja v njih zdrava, tečna in užitna hrana za našega duha. Zato se bomo k tej hrani radi vedno znova vračali, posebno takrat, ko bomo hoteli poglobiti naše poznanje tem, ki so tukaj obravnavane. Njihova vrednost je predvsem v zakoreninjenosti v bibličnem izročilu, koncilskem nauku in v posluhu za današnji čas. V glavnem nima človek občutka, da imamo pred seboj sestavke, ki bi se ukvarjali zgolj s »teoretičnimi« vprašanji. Nasprotno, vedno odkrijemo v njih »uporabno« snov tako za duha kakor tudi za življenje.





Marijan Smolik

## Novi zvezki nemške liturgike

Precej let je minilo od predstavitve prvih dveh zvezkov obsežnega nemškega priročnika za študij liturgike: *Gottesdienst der Kirche* – Handbuch der Liturgiewissenschaft v naši reviji (BV 45(1985), 305–306). Takrat sem zapisal, da sta dela le slaba četrtnina celotnega dela, a so poznejši zvezki pokazali, da bo celota še mnogo obsežnejša. Priročnik redno izhaja in so doslej v naši fakultetni knjižnici na voljo še novi štirje zvezki. Na kratko jih predstavim v ponovno spodbudo, da bi zanje vsaj vedeli, še bolje pa bi bilo, če bi jih tudi brali.

V tretjem zvezku: *Gestalt des Gottesdienstes* (1987) je enajst avtorjev na 416 straneh predstavilo gradivo, ki ga pri nas v sistemu liturgike obravnavamo v uvodu: človeška izrazna sredstva v bogoslužju, beseda in glasba, naravni predmeti in tehnična sredstva, liturgično posodje, obleke in znamenja odličnosti (insignije), liturgični prostor. V prvem oddelku je prikazano antropološko izražanje kot tako, nato v zvezi s prostorom za bogoslužje in kot udeležba človekovih čutil, ne samo sluh ob poslušanju božje besede, molitev, petja in glasbe, ampak tudi vid, tip, okus in vonj. Prav na tega večkrat pozabljamo, čeprav vsaj včasih uporabljamo kadilo, a navadno v zelo skromni meri, da ga udeleženci ne morejo niti »zaduhati«, ali pa je slabe kvalitete, da mnoge bolj moti kot spodbuja. Vzhodne cerkve znajo to bolje in v obilnejši meri. Precej strani je posvečenih temu, kako s telesom izražamo svojo notranjost - kretnjam in drži telesa.

Temeljnost drugega oddelka te knjige razodeva kar osem avtorjev, ki so jih uredniki pritegnili k sodelovanju. Samo ta oddelek o besedi in glasbi obsega 200 strani. Najprej je poglavje o branju božje besede in pridiganju ter o molitvenih besedilih; trije avtorji so pisali o petju in igranju, dva o pesniških oblikah: psalmih, slavospevih, odpevih, sekvencah, tropih, himnah in litanijah. Posebej so obdelani vzkliki (aklamacije), slavnili klici (doksologije) in stalne molitve – Očenaš in Zdravamarija. V zadnjem poglavju je razložena še vrednost tihote – molka, ki mora biti sestavni del vsakega svetega opravila. Naslednji oddelki so sorazmerno krajši, vsi skupaj obsegajo 160 strani. Ta pregled je seveda le skrajšano kazalo vsebine, saj so za različna podrobna kazala v knjigi porabili enajst strani. Še več strani obsega seznam slovstva, in sicer pri vsakem poglavju posebej in na začetku vsakega oddelka.

Dalj časa sem se pomudil pri vsebini tega zvezka, naslednje pa bo treba predstaviti na krajši način. Četrty zvezek o evharistiji (1989) je delo innsbruškega jezuita Hansa Bernharda Meyerja. Sam je napisal sedem

poglavij, poglavje o Gospodovi večerji v protestantskih občestvih pa je prispevala Irmgard Pahl. Knjiga s 602 stranema je posvečena stoti obletnici Meyerjevega vzornika in učitelja p. Jungmanna. V uvodu razpravlja o pomenu evharističnega opravila - maše in o imenih zanj, o daritvi in obedu v stari zavezi in o judovstvu, nato prikaže v samostojnih poglavjih Gospodovo zadnjo večerjo in njen pomen, razvoj mašnega obreda v prvih štirih stoletjih ter v posameznih obrednih družinah na Vzhodu in Zahodu. Temeljit je pregled razvoja rimskega mašnega obreda do vključno sedanjega, ki je nastal po koncilskih smernicah. Pri sedanjem mašnem obredu se je ustavil precej časa in prikazal tudi možnosti, ki jih daje za sodelovanje ljudstva ob različnih oblikah, ki so zdaj dovoljene in vpeljane. Poglavje o Gospodovi večerji na nekaj več kot 50 straneh podrobno informira o različnih oblikah evharistije, ki so se razvile v protestantskih, reformiranih in anglikanskih občestvih. Pahlova prav tako kot glavni avtor ne razlaga samo zgodovine, ampak upošteva tudi sedanje oblike. Zanimivo je, da je marsikatera skupnost prevzela to ali ono spremembo iz pokoncilskega katoliškega bogoslužja. Sedmo poglavje o liturgično teoloških in pastoralnoliturgičnih vprašanjih je zelo zanimivo in bi ga bilo vredno podrobneje posredovati slovenskim bralcem, a v okviru tega poročila to ni mogoče. Gre za nekatera dogmatična vprašanja, govori tudi o učinkih evharistije, o njenem »nosilcu«, različnih oblikah v manjših in velikih občestvih, o pogostnosti in času maševanja, prejemanju obhajila. Na koncu razpravlja tudi o možnostih nadaljnjega preoblikovanja mašnega obreda. Ne manjka poglavje o obhajilu izven maše, prvem obhajilu, novi maši, agapah, shranjevanju in češčenju evharistije. Navedene literature v nemškem, italijanskem, francoskem in angleškem jeziku je veliko pri vsakem poglavju.

V zadnjih letih sta izšli tudi dve polovici sedmega zvezka, posvečenega zakramentom. Bruno Kleinheyer je sam opisal zakramente uvajanja v krščanstvo (*Sakramentliche Feiern I/1*, 1989, 266 strani), Reinhard Messner in Reiner Kaczynski pa sta obdelala prvi pokoro, drugi maziljenje bolnikov (*I/2*, 1992, 375 strani). Krstu v zgodovini na Vzhodu in Zahodu in v sedanjem rimskem obredu sta posvečeni dve tretjini prvega zvezka, ostalo je opis birme in protestantske konfirmacije. V drugem zvezku je kot uvod v oris zakramenta sprave obsežno poglavje o spokornosti v stari zavezi in judovstvu. Seveda ne manjka pregled protestantskih načinov spokornosti in odpuščanja grehov. Zadnja tretjina zvezka je posvečena bolniškemu maziljenju, zgodovini in sedanji praksi.

Za 1650 strani znanstveno natančnega pisanja v prikazanih zvezkih nemške liturgike je teh nekaj odstavkov skoraj žaljivo malo, a zdi se mi, da je treba objaviti vsaj to, da bi morda le kdo šel »zajemat« iz bogatih studencev ponujenega znanja, se po tej poti dokopal do nadaljnje literature, ali pa si celo to ali ono knjigo omislil za svojo knjižnico. Delo izdaja nemška založba Friedrich Pustet v Regensburgu, že drugo stoletje znana kot založnica liturgičnih knjig, misalov in brevirjev, ki smo jih v dobi latinskega bogoslužja radi kupovali tudi pri nas.

**A. Dolenc, *Medicinska etika in deontologija. Dokumenti s komentarjem*, Ljubljana 1993, 556.**

Pod istim naslovom (brez podnaslova) je leta 1982 izšel izbor tekstov dolgoletnega predstojnika Instituta za sodno medicino prof. dr. Janeza Milčinskega. Knjiga je bila pri nas poleg njegovih dveh knjig Medicinskega izvedenstva I (1970) in II (1980), Potrčeve knjige O socialistični etiki in morali (1974) in razmema redkih strokovno-etičnih uvodnikov v Zdravstvenem vestniku eden redkih priročnikov za medicinsko etiko, če lahko temu tako rečemo, in tudi prav majhna slutnja tega, kar ob osemdesetletnici akademika Janeza Milčinskega prinaša Dolencev izbor strokovno-etičnih tekstov, dokumentov in deklaracij zdravnikov in zdravništva. V omenjeni Medicinski etiki in deontologiji J. Milčinskega je na koncu le devet dokumentov medicinske etike.

Eno je gotovo: Prof. dr. Anton Dolenc, sedaj predstojnik Instituta za sodno medicino, se je odločil za predstavitev medicinske etike na osnovi strokovno-etičnih dokumentov zdravnikov in zdravništva in kratke komentarje, kar je za naše področje izredno pomemben dogodek. Sploh ne gre samo za bogat referenčni blok tekstov, ampak tudi za najmanjši možni obseg, ki ga ima lahko danes priročnik za strokovno etiko na medicinskem področju. Knjiga pa ne približa le tekstov, ki so bili do sedaj (velika večina) dostopni le v tujem jeziku, ampak pojasni mnogo pojmov, povezanih z nadnacionalno vlogo medicine in njene nadnacionalne organiziranosti. Kdor se je hotel doslej seznaniti s to tematiko, je moral listati po enciklopedijah in slovarjih medicinske etike, ki jih je posebno v ameriškem govornem področju zelo

veliko, malo pa takih, ki bi bile pregledne in s primernimi komentarji. Ena od takih, newyorška *Encyclopedia of Bioethics*, je že pred 15 leti imela štiri zvezke in jo vsako leto dopolnjujejo, posebno »Appendix: Codes and Statements Related to Medical Ethics«. Toda tudi v tej enciklopediji ni vsega. Izbor dokumentov in komentarjev, ki ga je pripravil prof. dr. Anton Dolenc, je v tem oziru »zlata sredina«, zelo popoln seznam splošnih in mednarodnih deklaracij, dobra predstavitev posebnih, ne nazadnje domačih, ki jih, hvala Bogu, ni preveč, da ne bi spregledali njihovega bistva, zdravnikovega etosa. Ta obraz medicinske etike je pomembno spoznati, ker gre za stališče znanosti do svojega »predmeta«, ki je »subjekt«, ne le »objekt«, za celoten krog zdravnikovega odnosa do svojega (medicinskega) znanja, do spoznanja kot priznanja subjektivnosti tako človeka (pacienta) kakor tudi »stvari« (bolezni). Gre skratka za identiteto znanosti, ki jo druge predvsem tehnične ali »tehnološke« znanosti, nemalokrat žal tudi sama medicina, nimajo in pogrešajo.

Knjiga je razdeljena na sedem enot (poglavij). Zaradi specifičnosti snovi izstopa uvodnik, ki je klasičen primer uvodnika v vseh pomembnejših medicinskih publikacijah. O tem več na koncu.

V drugem delu (18-30) so zbrani najstarejši etični teksti, molitve in teksti različnih zdravniških priseg v zgodovini, Hipokratove prisege, Maimonidove zdravniške molitve ter zaprisege Anatusa Lusitanusa. Na prvem mestu je deset božjih zapovedi. Seznam kljub temu ni popoln. Iz časa pred Kristusom sta med drugim znana vsaj še dva teksta, ki spadata sem: Prisega o iniciaciji (verjetno prvo stoletje pr. Kr. v Indiji) in Asapova prisega (tekst hebrejskega zdravnika,

verjetno iz 3. stoletja pr. Kr.). Tudi ime Teofrasta Bombasta von Hohenheim, ki nam je bolj znan kot »Paracelsus«, ni omenjeno ne tukaj ne kje drugje. Škoda. Paracelsus res ni zapustil nobene »prisege« ali temu podobnega teksta, vendar si moderne medicine, predvsem njene etične plati »močnega zdravnika«, brez njega ne moremo predstavljati.

Tretji del (31-200) je namenjen organizaciji, organiziranosti in dokumentom Svetovnega zdravniškega združenja (WMA oz. SZZ, ki ni isto kot WHO oz. SZO, ustanovljena prav tako 1948 v okviru OZN na osnovi vlad posameznih držav). SZZ je svobodna organizacija zdravnikov, ki se zavzema za to, da »morata biti zdravniško znanje in medicinska znanost dostopna vsakomur in da morata delovati brez politične kontrole« (33). Najvažnejši tekst je Ženevska prisega (1948, 1968, 1983), ki je v bistvu Hipokratova prisega z rahlimi modifikacijami, med katerimi je verjetno najbolj pomembna zamenjava pojma »brezpogojno« (obramba življenja) z »v najvišji možni meri« (45). Ta deklaracija je predhodnica Splošne deklaracije o človekovih pravicah, sprejete nekaj mesecev kasneje (10.12.1948). Celoten seznam zapisov je zelo dolg. V celoti obsega 73 tekstov s komentarji.

V četrtem delu (201–240) avtor predstavi Svetovno zdravstveno organizacijo (WHO oz. SZO) in njene temelje, to se pravi ustanovitev OZN, katerega delovno telo je WHO. Tekstov s podpisom Svetovne zdravstvene organizacije je bistveno manj in so med seboj zelo različni, nekateri že skoraj predmet ekologije. Njihova veljavnost je za države podpisnice ne le moralna, ampak »kakor zakonska«.

Naslednje, peto poglavje (241–366) je posvečeno nacionalnim programom zdravstva, ki imajo med-

narodno veljavo. Gre predvsem za dokumente evropskih držav in Severne Amerike.

Pod »razno« (šesta enota, str. 367–394) avtor predstavi nekaj nadnarodnih deklaracij, ki niso neposredno zdravniške ali dokumenti organizacij v okviru OZN, ki pa vsaj posredno veljajo tudi za zdravniško osebje. Tak je npr. »Kodeks etike medicinskih sester« ali »Deklaracija o pravicah nerojenega otroka« (25.3.1986) itn.

Zadnje poglavje (395–556) je namenjeno »Sloveniji včeraj in danes«, in sicer v naslednjem redu: vključevanje v mednarodne organizacije (najprej v WMA-SZZ, 28.9.1992), sodelovanje z drugimi medicinskimi združenji in seveda pregled vseh pomembnejših nacionalnih strokovno-etičnih zapisov.

Posebno pozornost zasluži prva enota: Uvodnik (str. 13–17). Avtor da bralcu čutiti tako to, da bo govor o zapisih etičnih dokumentov, kakor tudi to, da je na deklarativne zapise vplival pritisk kulture, ki je površna in brezbrizna, nasilna in »tradicionalno« zavezana ločitvi med sredstvi in ciljem in zato za medicino včasih bolj nevarna kot bolezni same na sebi. Avtor da bralcu čutiti, kako je notranja zavest pomembna za medicino, kako omogoča kulturo, prikaže osveščenost tistih zdravnikov in tiste medicine, ki ne ločuje med sredstvi in ciljem in ne išče svoje identitete izključno v svoji strokovnosti. Medicina v svojih deklarativnih nastopih, ki kažejo na njeno osveščenost in na zavest njene vpreženosti v voz sociale in politike, ima samo še moralno odpornost. Dokumenti so z nekega drugega zornega kota namreč tudi dovolj dobro znamenje, da medicina z njimi ne išče homogenosti le v sebi, ampak da išče svoj prostor znotraj kulture. Avtor ugotavlja, da gre za

poklicno deformacijo zdravnika, če leta ne ustvarja (omogoča) kulture. Deklaracije so znamenje, kako se medicina sama zaveda stranpoti in kako jih poskuša obvladovati.

To je razlog za slutnjo posebne vrste, kajti gotovo je, da bo za medicino bližnje prihodnosti temeljnega pomena to, kako bo odgovorila na problem smrti. Etos zdravnika stoji danes pred izzivom evtanazije. Večina tekstov in komentarjev izraža izjemno visoko zavest o nujnosti varovanja življenja. Zanimivi so predvsem tisti zapisi v dokumentih, ki govorijo o varovanju človekovega življenja pred rojstvom. Zdravniki se danes dobro zavedajo, da splav ne nasprotuje le medicinski etiki, ampak vsaki etiki, in da je zakonodaja o splavu ne le lomila hrbtenico medicinske etike (upoštevanje posameznega primera), ampak da jo postavljala v nenormalen odnos do etičnih konceptov, temelječih na religiji. Bati se je, da se bo ob verjetnih moralnih sporih referendumsko odločalo tudi o »dobri smrti«.

Avtor se pohvali: MF v Ljubljani je ena redkih v Evropi z ustreznim številom ur iz medicinske deontologije, kar dokazuje, da se zdravništvo pri nas zaveda, kako pomembna je etična vzgoja za bodoče zdravnike in relativna avtonomija za zdravništvo. Toda na MF v Ljubljani še vedno ni katedre za medicinsko etiko. Nobenega dvoma ni, da tudi naše zdravniško združenje daje prednost moralni presoji in odločitvam, toda presenetljiva šibkost moralne zahteve, ki zahteva »močnega zdravnika«, je prej prilika za bolj varno »zakonito« delo ali »akcijsko etiko«, kakor za civilno uveljavljanje resnice. Vse govori za to, da je za zdravnika, ki mu moralni argument nekaj pomeni, potrebna »umetnost« in ustvarjalnost poklica. Morala brez tega je pusta in prazna.

Knjiga je vsekakor velik dogodek za strokovno etiko v medicini, prebuja pa tudi dva pomisleka. Najprej pomislek o tem, kaj komu pomeni morala ali etika. Moralna uravnoveženost je v zavzemanju osebnih stališč ali pa ni nič. Zapisi o etiki, etičnih normah so svojevrstni dokumenti časa. Nanje se ni mogoče sklicevati. Nimajo tega namena, da bi se nanje sklicevali. In tudi če bi se nanje sklicevali, se smemo vprašati: V imenu koga? Zapisi so dokument časa, ne pa referenca, izhod v sili ali »dokaz«. Dokumenti se rojevajo kot določen odgovor na sedanji čas. Še boljše je, če odgovorim osebno, v dejanju, hitro. Tako je delal Paracelsus. Zdravnik ne sme postati moralist. To velja tudi za druge poklice, kjer je treba delati z ljudmi. Zdravnik se namreč srečuje z »moralnim elementom« pri pacientu. To mu bo omogočilo, da ne bo tehnolog. Dejstvo pa je, da je moralni argument, ki je prisoten v deklarativnih etičnih zapisih, znamenje hitre reakcije na čas, vendar samo reakcije, ki ni imela časa, da bi postala odgovor. Zdravnik ne sme biti »moralist«, v svojem delu naj bi odgovarjal moralno. Toda ker mora delati tudi v skladu z zakoni, postane zanj vprašanje, ali etična sodba ali zakonitost, tudi zanka, v kateri moralna moč popusti drugi, ki ni sposobna popustiti. Nobenega dvoma ni, da gre v zdravništvu za eno najbolj avtentičnih prilik civilnega uveljavljanja resnice, to se pravi, da ne gre le opravljanje poklica, ampak za to, kako »biti zdravnik«. Breme odkrite nepokorščine, ki jo zahtevajo krivični zakoni in deklaracije, ki se jih nihče ne drži, ne kliče po deklarativnem protestu, ampak po določenem ravnanju, ki ne more biti drugačno kot moralno.

Drugi pomislek je tesno povezan s prvim: nevarnost za moralo je v tem, da je brez korenin, brez temelja, da je

le še mahanje po zraku in brez perspektive. Prednost deklarativne in »načelne« morale je v tem, da je kratka in razločna. Zelo radi se sklicujemo na kratkost in razločnost. Toda če je to dovoljeno osvetliti še z drugega zornega kota, je treba reči, parafraziram mnenje C. F. von Weizsäckerja (*Bedingungen der Freiheit*, München 1991), da je glavni problem deklaracij in deklarativne morale v tem, da jim manjka konciliarnega »katoliškega« duha. Problem kongresov, simpozijev in podobnih srečanj je v tem, da je udeležencev preveč in da je časa premalo, da so izjave zgolj deklarativne in nikoli prediskutirane in predvsem skoraj nikoli sad miru. Tukaj gre za komunikacijski problem. Razsvetljenski patos je močnejši kot zavezanost koreninam etike. Morala je danes preveč polna konfliktov, ponižana, pozunanjena, pogosto potisnjena v spore z drugimi in pogosto tudi slepa. To seveda ni tisto, kar iščemo, in tega ne more obnoviti nobena deklaracija in noben delovni sestanek.

Dolenčeva *Medicinska etika in deontologija* je zares svojevrsten odgovor na to, kako naj danes izgleda bioetika, in na praznino glede teh vprašanj pri nas. Gotovo pa je, da razmeroma slabega razlikovanja med moralnostjo in legitimnostjo ta knjiga kakor katera druga ne bo mogla ozdraviti. Poklicne etike ne varujejo pred moralno sprevrženostjo. Nič čudnega ni, če se smisel poklicne etike toliko spremeni, kar se žal dogaja nam danes, da ta pod pritiskom javnosti in »zakonitosti« postaja obrambni zid stroke, ne pa njenega

»predmeta«, ki je »subjekt«. V moralni zmedi kuje dobičke samo tako imenovana politična etika, skrajni domet morale sploh, morale, ki ne varuje pred nasiljem, ampak ga celo povzroča.

Medicinska morala ni nova. Novo je morda dejstvo, da je praktično izginila institucija »domačega zdravnika«, institucija, ki je v medicinski morali njeno »deblo« in vez z njenimi koreninami. Bistvo medicinske morale, kakor vsake druge, je v tem, da je razširitev pravila domačega življenja, kjer diskusijo in spore vodi ljubezen. Gre za to, kako zatreto svojo jezo in kako se obnašati proti tistemu, ki me je užalil, to se pravi, kako odgovoriti, ne le reagirati. Mnenja sem, da noben stan ali poklic, pa tudi noben narod, ne bo mogel oblikovati homogene celote, če ne bodo izrečno priznali in sprejeli družinske postave. Nihče ne more biti »civilen«, če ni poslušen postavi družine. To je postava resnice. Nikoli ne bomo imeli na razpolago norme, ki bo nadomestila iskanje resnice. Ker se lahko zgodi, da je danes za nekoga ena stvar resnična, za drugega pa ne, je potrebno potrpežljivo uveljavljanje resnice. Ena od bistvenih stvari, ki jo danes medicina že slutiti, bo vprašanje, kako preprečiti »zakonsko« ureditev evtanazije. Dokumentov, ki govorijo o tem, praktično še ni. Toda zakonodaja o splavu govori tako vsebinsko (arbitraža glede »vrednosti« življenja) kakor tudi formalno (referendum), da evtanazije, če kdo tega procesa ne bo zaustavil, ne bo moč dolgo zadrževati le v okviru moralne govornice.

Anton Mlinar

**E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991, 208.**

Podnaslov knjige nakazuje, da hoče ekseget Zenger tokrat reševati načelno vprašanje krščanskega odnosa do Svetega pisma stare zaveze. Glavni naslov vsebuje polemiko in hkrati pozitivno sporočilo. Naslov Stara zaveza (Stari testament) za prvi del krščanskega Svetega pisma je zlahka mogoče razumeti tako, kakor da gre za manjvreden, zastarel, če ne že kar ukinjen del zapisanega razodetja. Avtor si prizadeva dokazati, da bi bil naslov Prvi testament (za Novo zavezo dosledno: Drugi testament) bolj jasen ali vsaj manj zavajajoč (152–154). Toda mnogo pomembnejša od imena je zanj sprememba mišljenja, govorjenja in pisanja v zvezi s tem, čemur kristjani pravimo Sveto pismo stare zaveze.

(Pri prevajanju nastane težava v zapisu: v slovenščini moram razlikovati med staro zavezo in Staro zavezo, Nemeč pa ima za prvo izraz *der Alte Bund*, za drugo pa *das Alte Testament*. S prvim izrazom označuje fazo v zgodovini razodetja in odrešenja pred Kristusom, z drugim pa zbirko knjig, ki vsebujejo zapis tega dela razodetja. Če bi Slovenci ohranili »testament«, ki ni najbolj posrečena beseda v tej zvezi, bi bili bolj »mednarodni«, kakor smo sedaj z »zavezo« v naslovu knjige.)

Svoje poglede razvija v osmih poglavjih: Po Auschwitzu mora Cerkev brati Staro zavezo drugače. – Ali je Bog Stare zaveze drug bog kakor Jezusov Bog? – »Večni« kliše: Bog maščevanja in nasilja? – Stara zaveza – res stara zaveza? – Je Stara zaveza le »predzgodovina« in »priprava« na Novo zavezo? – Stari ali Prvi testament? – O (relacionalni) lastni vrednosti Tanaha in Prvega testamen-

ta – Enotnost krščanskega Svetega pisma v napetosti.

Avtor najprej prikaže, kakšno je tradicionalno gledanje na Staro zavezo v Cerkvi, posebno pri teologih. Ne zaustavlja se dolgo pri nasprotjih med krščanstvom in »sinagogo« v starem in srednjem veku, več navaja presenetljive izjave nekaterih sodobnih teologov in razlagalcev Nove zaveze: kako enostransko prikazujejo podobo Boga v Stari zavezi kot maščevalnega in usmiljenega v Novi zavezi. Cerkev je sicer vzdržala proti Markionovi krivi veri iz 2. krščanskega stoletja in ohranila judovsko sveto pismo kot integralni del svoje »svete knjižnice«, to pa ni preprečilo, da teologi ne bi vedno znova silili v zablodo z zamolčevanjem, podcenjevanjem in očrnjevanjem.

Posebej se Zenger posveča vprašanju, kako strog in kako usmiljen je Bog v prvem in v drugem delu krščanske Biblije. Celó v nemških prevodih in v komentarjih Stare zaveze razkrinkava antijudovsko tendenco (48–85). Razpravlja o aktualnem teološkem vprašanju o »nikoli odpovedani zavezi«, kakor se je s sklicevanjem na Rim 11, 29 izrazil Janez Pavel II. leta 1980 pri srečanju s predstavniki Judov v Mainzu. Zaradi enostranskega izražanja v Pismu Hebrejcem in napačno razumljenega Pavla je vse do zadnjih desetletij v krščanski teologiji vladalo splošno prepričanje, da je Cerkev stopila na mesto nekdanjega božjega ljudstva. Izrael je po tej logiki z nastopom Cerkve nehal biti božje ljudstvo. To je po avtorjevem mnenju nemalo pripomoglo k zaničevanju, preganjanju in iztrebljanju judovskega naroda. Avtor dokazuje, kako so teologi napak razumeli in razlagali posamezna mesta iz Stare (npr. Jer 31, 31–34) in Nove zaveze (npr. 2 Kor 3, 12–18; Gal 4, 21–31; Heb 8, 13). Takole je

po njegovem mnenju z novo zavezo: »Nova zaveza pomeni znova vzpostavljeno staro zavezo« (116). In tako z božjim ljudstvom: »Kolikor je Izrael zavezno božje ljudstvo, je že od vsega začetka — neodvisno od Novega testamenta — ljudstvo nove zaveze« (117). Kritično presoja koncilna besedila o Stari zavezi in o Judih (prim. BR 14–16; N 4) in opozarja na viden napredek odpiranja cerkvenega učiteljstva v odnosu do Judov v pokoncilskih rimskih dokumentih; od novjših protestantskih dokumentov pa posebno visoko ceni izjavo Splošne sinode Reformirane Cerkve na Nizozemskem iz leta 1983.

Posebno pozornost zasluži sedmo poglavje, ki govori o »lastni vrednosti« judovske Biblije. Tu avtor razvija tezo o različnosti razmerij in vsebinskih povezav med posameznimi deli judovskega »Tanaha« na eni in krščanske Stare zaveze na drugi strani (155–184). Torej ni čisto pravilno, če rečemo, da je Stara zaveza judovsko sveto pismo; funkcija razporeditve in medsebojno razmerje med Postavo, Preroki in Spisi je nekaj drugega kakor pa razmerje med »zgodovinskimi«, poučnimi in preroškimi knjigami Stare zaveze v izročilu krščanskih Cerkva. (Pri tem lahko celo odmislimo devterokanonične knjige Stare zaveze, ki jih ne obravnavajo vse cerkvene skupnosti enako.) Še prej zagovarja tezo, da je treba imeti Mišno in Talmud za nekakšno judovsko vzporednico krščanski Novi zavezi (140–144).

Sklep dela je ta, da kristjani sicer zakonito beremo Staro zavezo v skladu s svojim kanonom, v katerem je tudi Nova zaveza, vendar ne smemo pozabiti, da je naslovnik »Prvega testamenta« najprej izraelsko ljudstvo. Pa ne le zgodovinski Izrael iz časa pred Kristusom, temveč tudi sedanji Izrael kot pravo božje ljud-

stvo. Ne moremo brati Svetega pisma na enak način kakor Judje, a ga ne smemo brati in razlagati zoper Jude; naše branje judovske biblije bi moralo biti »dialoško«. Tako naj Cerkev iz judovske biblije črpa moč in upanje za svojo pot, »ki jo more hoditi le s solidarnim pogledom na Izrael« (205).

Zengerjeva knjiga je izzivalna in kar strastna v svojem zavzemanju za pravilnejši odnos kristjanov do prvega dela Svetega pisma. Napisana je v slogu, primernem za Herderjevo zbirko *Quaestiones disputatae*. Prav nič ni ljubezniv do vrste še živečih teologov in eksegetov, s katerimi se ne strinja. Vidi se, da je res »zaljubljen« v Staro zavezo, zato ne pusti, da bi kdo rekel, da je »stara«. Treba je priznati, da ima za svoje teze oporo ne le v novjših uradnih cerkvenih izjavah, temveč tudi pri nekaterih znanih imenih v sodobni teologiji. Očiten je tudi vpliv avtorjevega sodelovanja v pogovorih z »ekumensko« usmerjenimi judovskimi teologi. Za popolnejši pogled vprašanja o tem, ali je nova zaveza odpravila staro, bi bilo zanimivo zvedeti kaj več s francoskega, angleškega in drugih jezikovnih področij, avtor pa se v tej knjigi omejuje na nemško. Na prvi pogled se mogoče zdi pretirano njegovo opozarjanje na prikrito antijudovstvo v krščanski eksegezi, teologiji in bogoslužju, toda pred dejstvi ne smemo zapirati oči. Prečiščevanje, ki se je začelo predvsem z 2. vaticanskim koncilom, še zdaleč ni opravljeno. Tu ne mislim samo na sistematično teologijo, temveč tudi na izbiro svetopisemskih besedil v bogoslužju in na veroučne učbenike. Četudi se bo komu zdela kaka sodba pretirana, je avtorjev prispevek k razčiščevanju na tem področju vreden pozornosti in upoštevanja.



*Katehetsko-pedagoški leksikon, priredil Franc Škrabl, Katehetski center Knjižice, Ljubljana 1992, 807.*

Pred enim letom smo dobili v roke *Katehetsko-pedagoški leksikon* (KPL), ki ga je izdal in založil Katehetski center v Ljubljani. To je prevod italijanskega katehetskega leksikona »Dizionario di catechistica« (dobeseden prevod bi bolj ustrežal), ki ga je izdal Katehetski inštitut Salezijanske univerze v Rimu, natisnila pa ga je znana založba Elle Di Ci v Torinu leta 1986. Nekaj več kot pet let po izidu enega najpopolnejših katehetskih leksikonov smo že dobili njegov prevod v slovenskem jeziku. To pa ni samo prevod. KPL v slovenskem prevodu seže še dlje, saj zajame tudi tisto področje, ki zanima posebej Slovence in zgodovino slovenske kateheze in s tem, bi lahko rekli, da gre za značilno slovensko priredbo katehetskega leksikona. Omenjenih je nekaj najvidnejših slovenskih katehetov iz daljne in bližnje preteklosti. Že izvirnik v italijanščini podaja kratko zgodovino slovenske kateheze in omenja akademika Antona Trstenjaka. Njegova Metodika verouka (Ljubljana 1941), ki se še vedno omenja v svetovni katehetski literaturi.

Pri sestavljanju leksikona v izvirniku je sodelovalo 125 uglednih strokovnjakov iz katehetskega področja, od tega polovica Italijanov, ostali pa večinoma iz Evrope in nekaj iz drugih celin. Slovenski prevod je vodil in priredil dr. Franc Škrabl, pri prevajanju in sestavljanju gesel pa mu je pomagalo več slovenskih katehetov. Leksikon obširno obravnava glavne teme, ki se nanašajo na katehetsko področje: cerkvena kateheza in šolski verouk, kateheza v preteklosti in sedanjosti. Gesla iz biblično teološkega področja in antropoloških ved

(psihologija in sociologija religije) predpostavljajo druge leksikone, zato jih obravnava le toliko, kolikor je nujno potrebno za katehetsko razumevanje. Dokaj obširno poda zgodovinski razvoj kateheze, predvsem v evropskih deželah. Leksikon upošteva tudi katehezo in katehetiko v drugih veroizpovedih (protestantsko, pravoslavno).

Predvsem pa je poglobljeno široko področje cerkvene kateheze v najrazličnejših oblikah. Temeljita razčlenitev z vidika katehetskih smotrov, katehetskih vsebin in metodoloških postopkov nam je danes še zlasti dobrodošla, ko govorimo o katehezi kot stalni dejavnosti (kateheza v predšolski, šolski, mladostniški in odrasli dobi). Kateheza je danes razvejana dejavnost, zato jo obravnava še z drugih vidikov, npr. razne oblike zakramentalne kateheze, družinska kateheza, kateheza prizadetih itd. Leksikon obravnava vprašanja, ki so povezana s šolskim veroukom, z evangelizacijo in misijonsko katehezo. Da so sestavljalci zajeli tako obširno področje sodobne kateheze in kateheze v preteklosti ter v različnih deželah, so morali podati gesla zgoščeno.

Slehera znanstvena disciplina potrebuje za svoj »delovni prostor« nujne pripomočke, med katerimi niso na zadnjem mestu leksikoni. To posebej velja za katehezo, ki je v tem stoletju postala tako razvejana dejavnost. Isto velja za katehetiko, ki je prav tako šele v tem stoletju postala znanstvena veda, zato potrebujeta pri katehetskem študiju in praksi primerena strokovna sredstva.

KPL je v prvi vrsti namenjen študentom teologije in katehetom, hkrati pa bo nepogrešljiv pripomoček številnim udeležencem katehetsko-pastoralnih tečajev. Pričakovati je, da bodo po njem segli in jim bo postal nenadomestljiv priročnik vsem tistim,

ki jim je pri srcu verska izobrazba tako otrok kot odraslih. Danes vedno bolj čutimo, da je naše versko znanje občutno pomanjkljivo, in nikakor ne bo odveč priporočiti leksikon tudi tistim, ki zunaj veroučilnic že čutijo potrebo po poglobitvi tistega znanja, ki so ga nekdaj dobili, a so ga v letih bodisi pozabili ali pa celo napačno ovrednotili. Nikakor se ne bi smeli čuditi, da utegnejo po takšnem sodobnem priročniku seči celo tisti, ki jih doslej teologija ni dosegla ali jim je bila odveč.

V novih razmerah, ki jih narekuje družbeno-politična preobrazba naše družbe, je vedno več zanimanja in želje za poglobitev in študij vsega, kar je povezano z versko izobrazbo in katehezo.

Do izida KPL nismo mogli vzeti v roke slovarja ali leksikona, ki bi nas na kratko poučil o številnih pojmi, kot npr. kateheza in verouk, katehetika in pedagogika religije, inkulturacija religije itd. Marsikatero geslo zahteva nadaljnji študij in poglobitev. Pojmi kot npr. izkustvo, verska izkušnja, doživetje potrebujejo še natančnejšo osvetlitev. KPL predstavlja pomemben korak naprej pri usklaje-

vanju domače in tuje terminologije, saj vemo, da večkrat ni tako preprosto prevajati izraze iz enega v drug jezik. Žal slovenski leksikon ne navaja poleg domačih izrazov tudi italijanske ali nemške, vsaj za nekatera pomembnejša gesla. KPL je sad usklajenega dela mnogih sestavljalcev, strokovnjakov s katehetskega področja. Danes preprosto ni mogoče, da bi bil posameznik na tekočem v vsem o verski vzgoji in o vseh oblikah kateheze, zato je pri izdajanju tako obsežnih in tako popolnih leksikonov razumljivo, da sodeluje skupina strokovnjakov.

KPL bomo lahko prav cenili še s tega vidika, da namreč v skoraj 30 letnem pokoncilskem obdobju še vedno čakamo na podobne leksikone teološkega in pastoralnega področja. S prevodom in priredbo katehetskega leksikona smo dobili v slovenskem jeziku delo s katehetskega področja, ki spada v sam vrh svetovne katehetske literature. S tem je salezijanski Katehetski center poleg mnoge strokovne literature ponudil ne samo najobsežnejše, temveč tudi najbolj kvalitetno delo.

Ivan Rojnik

# VSEBINA

## Contents

### RAZPRAVE

#### Articles

- V. Potočnik,**  
Univerza sožitja znanosti in vere. . . . . 3  
*University as coexistence of science and faith*

- D. Ocvirk,**  
Iz ljubezni za ljubezen. . . . . 11  
*Love shall arise out of love*

- M. Turnšek,**  
V zakramentih do človeka . . . . . 29  
*In sacraments to man*

- R. Valenčič,**  
Iščemo odgovor ali pot? . . . . . 43  
*Are we looking for an answer or for the way?*

- S. Gerjolj,**  
KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost. . . . . 63  
*CCC in Slovenian culture, and its applicability*

- M. Smolik,**  
Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice. . . . . 75  
*Research into Slovenian Protestant hymn books*

- B. Košir,**  
Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti . . . . . 87  
*Regional legislation, a realization of subsidiary principle*

- I. Štuhec,**  
Pomen Jezusove odrešenjske drame za družbeno politično  
delovanje kristjana . . . . . 107  
*The meaning of Jesus's Redemption for socio-political engagement of Christians*

- J. Juhant,**  
Človek – temelj etike? . . . . . 125  
*Man – the ground of ethics?*

- R. Pietsch,**  
Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja . . . . . 135  
*The significance of mysticism in German philosophy of 19th century*

- J. Krašovec,**  
Nagrada in kazen v Devteronomij. . . . . 143  
*Reward and Punishment in Deuteronomy*

### PREGLEDI

#### Reviews

- A. Štrukelj,** KKC: dragocen dar za vse . . . . . 157
- C. Sorč,** Izbrani spisi prof. dr. Antona Strleta . . . . . 169

### OCENE

#### Book Reviews

- A. Mlinar,** A. Dolenc, Medicinska etika in deontologija . . . . . 185
- M. Peklaj,** E. Zenger, Das Erste Testament . . . . . 189
- I. Rojnik,** Katehetsko-pedagoški leksikon . . . . . 191

