

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Tomaževa proslava

Ivan Platovnjak *Izzivi krščanske duhovnosti danes*

Razprave

Jože Krašovec *Dimensions of Justice and Directions of its Reception*

Jean Greisch *»Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeiten«*

Zorica Maros *Od maščevalnosti vojne do maščevanja*

Maksimilijan Matjaž *Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike*

Samo Skralovnik *Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini*

Stanislav Južnič *Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja*

Stanislav Slatinek *Education for Interreligious Dialogue in the Family*

Rok Mihelič *Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 75

2015 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 75
Leto 2015**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2015

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
26. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem : o svetopisemskem etosu
40. **C. Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **C. Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2015 / CONVOCATION IN HONOR OF ST. THOMAS 2015

- 7 Ivan Platovnjak, Izzivi krščanske duhovnosti danes**
Challenges of Christian Spirituality Today

RAZPRAVE / ARTICLES

- 19 Jože Krašovec, Dimensions of Justice and Directions of its Reception**
Razsežnosti pravičnosti in smeri njenega sprejemanja
- 29 Jean Greisch, »Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeiten«:**
der Begriff der religiösen Erfahrung als Herausforderung an die Religionsphilosophie
»Izkušenski primanjkljaji« in »doživetvena opitost«: pojem religijske izkušnje kot izziv za filozofijo religije
»Experience Deficit« and »Life-Experience Inebriation«: a Challenge for the Philosophy of Religion
- 51 Zorica Maros, Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja**
From Revengefulness of War to Revenge: Incapacity or Capacity for Forgiveness
- 65 Maksimilijan Matjaž, Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike**
The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics
- 79 Samo Skralovnik, Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini**
Relative and Absolute Poverty in Hebrew and in Classical and New Testament Greek
- 99 Stanislav Južnič, Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja**
Academic Ancestors and Parents of the General of the Jesuit Order Gabriel Gruber
- 117 Stanislav Slatinek, Education for Interreligious Dialogue in the Family**
Vzgoja za medverski dialog v družini
- 129 Rok Mihelič, Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji**
On the Legal Status of the Catholic Church in Slovenia

OCENE / REVIEWS

- 143 Klaus Demmer, Selbstaufklärung theologischer Ethik (Roman Globokar)**
- 145 Branko Klun, Onkraj biti (Roman Globokar)**

- 148 Mateja Čoh Kladnik, ur.,** *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja* (**Ana Martinjak Ratej**)
- 151 Fabijan Veraja in Stipe Kljaić,** *Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj Stolici* (**Igor Salmič**)
- 156 Alister E. McGrath,** *Vodnik po krščanski teologiji* (**Jona Vene**)

POROČILA / REPORTS

- 159** Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu, Maribor, 16.–18. oktober 2014 (**Samo Skralovnik**)
- 165** Predstavitev novega prevoda Svetega pisma na simpoziju Teologija v dialogu, Maribor, 16. oktober 2014
- 181** Letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope Etična vprašanja ob koncu življenja, Ljubljana, 24.–26. oktober 2014 (**Roman Globokar**)
- 185** Regionalna konferenca združenja CTEWC Vera in morala, Krakov, 14.–16. november 2014 (**Roman Globokar**)
- 189** Mednarodni simpozij O katoliškem šolstvu, Ljubljana, 27.–29. november 2014 (**Tadej Rifel**)

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@guest.arnes.si

Jean GREISCH

prof. emer. dr., za filozofijo PhD, Prof. emer., Philosophy
Filozofska fakulteta Katoliškega inštituta v Parizu / Institut Catholique de Paris, Faculty of Philosophy /
Guardinijeva stolica za filozofijo religije Guardini Professorship in Religious Philosophy
in katoliški svetovni nazor na Humboldtovi univerzi v Berlinu and Catholic View of the World, Humboldt-Universität zu Berlin
Institut Catholique, Faculté de Philosophie, 21, rue d'Assas, F – 75270 Paris
greisch@wanadoo.fr

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
juznic@hotmail.com

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Zorica MAROS

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Katoliški bogoslovni fakultet Faculty of Catholic Theology
M. Krležje 20, BiH – 72290 Novi Travnik
maroszorica@gmail.com

Ana MARTINJAK RATEJ

prof. teologije in zgodovine, mlada raziskovalka B. A. in Education (Theology and History), Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ana.martinjak85@gmail.com

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Rok MIHELIC

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Vrtna ulica 13, SI – 9224 Turnišče
rok.mihelic85@mail.com

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Tadej RIFEL

dr., filozofija PhD, Philosophy
Škofijska klasična gimnazija St. Stanislav's Institution
Štula 23, SI – 1210 Ljubljana Šentvid
tadej.rifel@gmail.com

Igor SALMIČ

dr., za zgodovino Cerkve PhD, Church History
Via del Serafico, IT – 00142 Rim
igor.salmic@gmail.com

Samo SKRALOVNIK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
samoskralovnik@gmail.com

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Jona VENE

študent teologije, UL theol. stud., UL
Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
janezvene@gmail.com

Tomaževa proslava
 Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1,7–17
 UDK: 27-584
 Besedilo prejeto: 3/2015; sprejeto: 3/2015

Ivan Platovnjak

Izzivi krščanske duhovnosti danes¹

Povzetek: Kako lahko krščanska duhovnost v današnjem času izziva vsakega človeka in še posebej kristjana? Na to vprašanje avtor odgovarja tako z upoštevanjem različne literature kakor tudi na podlagi ankete, ki jo je izvedel med letošnjimi diplomantkami in diplomanti Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Najprej prikaže, da ima duhovnost velik pomen na človekovi osebni, medosebni in družbeni ravni. Nato prek analize apostolske spodbude *Veselje evangelija* papeža Frančiška predstavi vplivnost vloge krščanske duhovnosti v življenju in delovanju kristjanov. V zadnjem delu razprave pa našteje še temeljne izzive krščanske duhovnosti in na kratko analizira tiste tri, ki so jih diplomanti izbrali kot temeljne: spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka; zavedanje, da smo, tako mi sami kakor tudi drugi, vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti; odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni.

Glavne besede: duhovnost, krščanska duhovnost, dialog, učenčevstvo, odpuščanje, odnos, občestvo, izziv

Abstract: **Challenges of Christian Spirituality Today**

How can Christian spirituality challenge everyone and especially a Christian today? The article addresses the question by taking into account the available literature and on the basis of a survey of the most recent graduates of the Teološka Fakulteta Univerze v Ljubljani (School of Theology of the University of Ljubljana). First, it shows that spirituality has great impact on the personal, interpersonal and social level. Second, combining the survey with an analysis of the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* by Pope Francis it outlines the role of Christian spirituality in the life and work of Christians. Third, it enumerates fundamental challenges of Christian spirituality and briefly analyzes the three the polled graduates have graded as the most important: (1) respectful openness for dialog toward everybody; (2) awareness that we and others are disciples of Christ throughout life and ever on the way of growth; (3) forgiveness and reconciliation with self and others all the way to the national level.

Key words: spirituality, Christian spirituality, dialog, discipleship, forgiveness, relationship, communion

¹ Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel doc. dr. Ivan Platovnjak na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 2. februarja 2015.

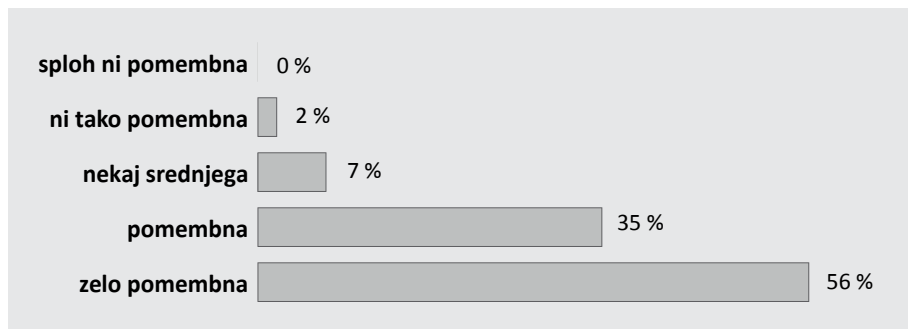
V zadnjem času se je v zahodnem svetu in v Sloveniji povečalo zanimanje za duhovnost. Iz obširnosti tematike se v prispevku omejujemo na krščansko duhovnost. Poskušal bom prikazati, kako nas ta duhovnost, če jo razumemo in živimo v njeni globini in širini, vedno znova izziva in sili iz okvirjev ven, iz okvirjev, ki si jih kristjani postavljamo zaradi napačnega razumevanje svoje duhovnosti. Ta izziv bom prikazal ob kratki analizi apostolske spodbude *Veselje evangelija* (2013) papeža Frančiška.

Za boljšo vpetost te teme v naš čas in prostor sem povabil letošnje diplomantke in diplomante, da so izpolnili spletno anketo, ki sem jo pripravil za to priložnost (Anketa 2015). Z analizo njihovih odgovorov bom na začetku prikazal, kako je zanje duhovnost pomembna, na koncu pa bom predstavil tri izzive, ki so jih izbrali kot najpomembnejše za današnji čas: spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka; zavedanje, da smo, tako mi sami kakor tudi drugi, vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti; odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni.

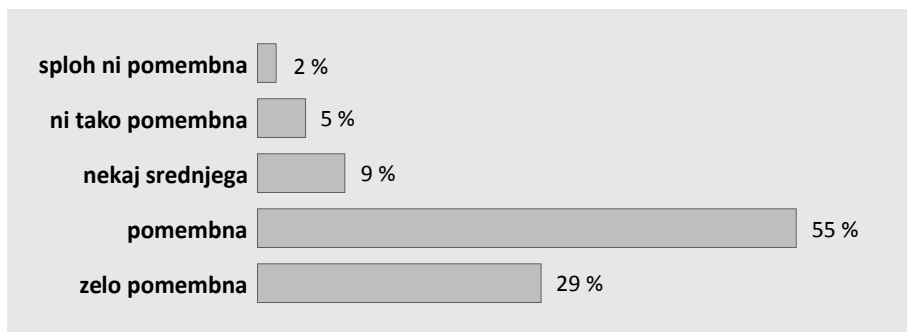
1. Pomembnost duhovnosti

Da je duhovnost v današnjem prostoru in času pomembna, so potrdili s svojimi odgovori na spletno anketo tudi letošnji diplomantke in diplomanti. Anketo sem poslal na 67 e-naslovov. Delno je nanjo odgovorilo 55 naslovljencev (71 %), na vsa vprašanja pa 48 (60 %). Prvo vprašanje je bilo: »Kako je duhovnost pomembna za vaše osebno življenje?« Njeno pomembnost so lahko pokazali z izbiro enega od petih odgovorov (sploh ni pomembna, ni tako pomembna, nekaj srednjega, pomembna, zelo pomembna). Kakor vidimo na grafu 1, jih 56 % tistih, ki so odgovorili, meni, da je duhovnost za osebno življenje zelo pomembna, 35 % pa, da je pomembna. Nihče ni odgovoril, da zanj duhovnost ne bi imela pomena.

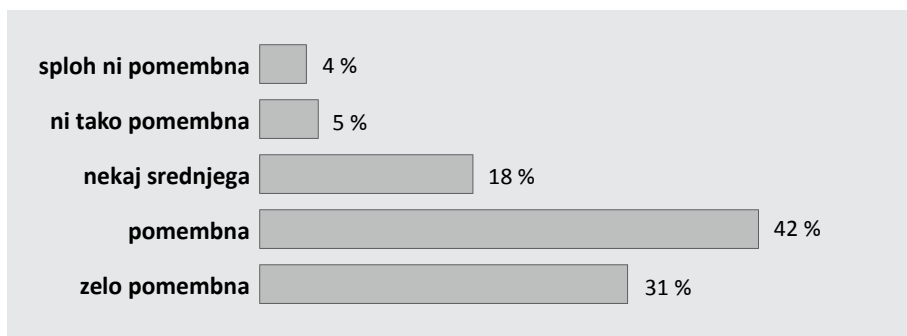
Vprašani so lahko pokazali tudi, kako je zanje pomembna duhovnost za življenje s prijatelji ali v družini. Kakor lahko vidimo z grafa 2, se glede tega pomembnost duhovnosti malo spremeni z ozirom na prejšnje vprašanje: 55 % vprašanih jih meni, da je pomembna; zelo pomembna pa je le za 29 % vprašanih. Podobno je tudi s pomembnostjo duhovnosti za življenje v družbi (graf 3).



Graf 1: Kako je duhovnost za vas pomembna za vaše osebno življenje?



Graf 2: *Kako je duhovnost za vas pomembna za vaše življenje s prijatelji/družino?*



Graf 3: *Kako je duhovnost za vas pomembna za vaše življenje v družbi?*

Iz odgovorov vidimo, da je za diplomante Teološke fakultete duhovnost najpomembnejša za osebno življenje in hkrati ni nepomembna za življenje na medosebni ravni (prijateljski in družinski) in tudi na družbeni. Tako kažejo, da zanje duhovnost ni nekaj intimističnega, temveč da vključuje vse ravni življenja in da nanje tudi vpliva. To razberemo tudi iz odgovorov na četrto, peto in šesto anketno vprašanje (Anketa 2015).

Tako kakor mnogi Slovenci tudi naši diplomanti pripisujejo duhovnosti različne vsebine. V anketi so imeli možnost, da pri četrtem vprašanju (Anketa 2015) z nekaj besedami povedo, kaj jim duhovnost pomeni za osebno življenje. Najpogosteje so poudarili, da je duhovnost temelj življenja: življenju daje moč in upanje in ga osmišlja. Mnogim med njimi pomeni mir in povezanost z Bogom, s Kristusom, s presežnim. Nekdo je tako zapisal, da je duhovnost zanj »globoka povezanost z Bogom in življenje po Duhu in njegovih navdihih in ljubezni«. To je v zgoščeni obliki zapisal tudi apostol Pavel, ki pravi, da je duhovnost življenje »po Duhu« (Rim 8,5–6). Raziskava pravzaprav pokaže, da o duhovnosti mnogi anketiranci razmišljajo podobno kakor sv. Pavel. Izraze, s katerimi so vprašani izrazili, kaj jim duhovnost pomeni za osebno življenje (navedel sem le tiste, ki so se našli najpogosteje), lahko posredno ali neposredno najdemo v besedah apostola Pavla, ko govori o sadovih Duha, torej življenja v Duhu, in jih našteva: »ljubezen, veselje, mir, potr-

pežljivost, blágost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, samoobvladanje« (Gal 5,22–23).

Ta večplastni pomen duhovnosti pride še bolj do izraza pri odgovorih na peto anketno vprašanje (Anketa 2015): duhovnost in življenje s prijatelji ali družino. V odgovorih prevladuje beseda »odnos«. Duhovnost v odnosu jim pomeni udejanjeno ljubezen do drugih, delitev ljubezni, upanja in veselja z drugimi in sprejemanje drugih takšnih, kakor so. Duhovnost omogoča pristen, svoboden, poglobljen, bogat, zaupljiv, spoštljiv, preobrazujoč, pozitiven, odpuščajoč, gradeč odnos itd. Večino odgovorov lahko povzamemo v mnenju anketiranca, ki piše takole: »Na temelju duhovnosti gradim odnose.« (Anketa 2015)

Tudi na družbeni ravni večina vprašanih prepozna duhovnost kot nekaj pomembnega. Med odgovori na šesto anketno vprašanje: »Kako bi v nekaj besedah izrazili, kaj vam pomeni duhovnost za življenje v družbi?« se namreč najpogosteje najdejo besede: odprtost, povezanost, sprejemanje, dialog, bratstvo ipd. V ospredju je zavedanje, da duhovnost omogoča preraščanje delitve med mi in oni, da torej gradi mostove. To, kar je večina med njimi zapisala, lahko povzamem z izjavo enega od anketirancev: »Duhovnost je kakor sol; družba se usmradi, če te soli ni.« (Anketa 2015)

Iz odgovorov na to vprašanje razberemo, da za večino duhovnost ni zgolj zasebna in intimistična. Ni nekaj samo mojega, ampak posameznika odpira drugim. Duhovnost namreč prek zase značilnih izrazov omogoča, da se posamezniki gradijo osebno in skupnostno (Rožič 2014) in si tako osvobojeni vedno bolj prizadevajo za skupno in za evangelijsko dobro.

2. Krščanska duhovnost v luči apostolske spodbude *Veselje evangelija*

O moči izziva duhovnosti, ki posameznika osvobaja za skupnost, govori tudi nedavni dokument papeža Frančiška. V apostolski spodbudi *Veselje evangelija* (VE), na katero se bom oprl, Frančišek ugotavlja, da je danes pred vso Cerkvijo bolj kakor brezboštvo izziv, »kako naj ustrezno odgovorimo na žejo po Bogu pri mnogih ljudeh« (VE 89). Papež jasno pove: če iskalci »v Cerkvi ne najdejo duhovnosti, ki jih ozdravlja, osvobaja, napolnjuje z življenjem in mirom in jih hkrati kliče k solidarni medsebojnosti in k misijonarski rodovitnosti, bodo končno podlegli varljivim ponudbam, ki niti ne počlovečujejo niti ne dajejo časti Bogu« (89). Znamenje globoke posameznikove duhovnosti je prav odprtost do vsakega človeka, še posebno do ubogih, trpečih, zapostavljenih, to je do Jezusovih ran, ki se razodevajo v človeški bedi (270). Globoka duhovnost namreč izžareva duha blagrov (Mt 5,1–12).

V drugem poglavju apostolske spodbude papež pokaže na pomanjkanje globoke duhovnosti na različnih ravneh Cerkve. Ko razlaga skušnjave, v katere še posebno padajo pastoralni delavci, pravi: »Danes je mogoče pri mnogih pastoralnih delavcih, tudi posvečenih osebah, zaznati pretirano skrb za osebno samostojnost

in sprostitev. To je razlog, da doživljajo svoje naloge le kot dodatek življenja, kakor da ne bi bile del njihove istovetnosti. Duhovno življenje je hkrati pomešano z nekaterimi verskimi prvinami, ki dajejo neko tolažbo, a ne hranijo srečanja z drugimi, zavzetosti v svetu in gorečnosti za evangelizacijo. Zato je mogoče pri mnogih, ki so dejavni v oznanjevanju, ugotoviti poudarjanje individualizma, krizo istovetnosti in upadanje vneme, čeprav molijo.« (78) Težava so predvsem dejavnosti pastoralnih delavcev, ki jih ti delavci izpolnjujejo »brez ustreznih nagibov, brez duhovnosti, ki prežema dejavnost in jo napravlja zaželeno« (79). Tako najdemo vedno več različnih oblik »duhovnega potrošništva« (89), ki se prilagaja bolealnemu individualizmu.

Papež poudarja, da v nekaterih delih družbe ljudje »vedno bolj cenijo oblike ›duhovnosti ugodja‹ brez skupnosti, ›teologije blaginje‹ brez bratske odgovornosti ali pa razosebljenih izkušenj, ki niso nič drugega kot oblika osredinjenja nase« (90). Zato papež jasno izrazi prepričanje, da imajo v krščanski duhovnosti velik pomen »molitev, evharistično češčenje in obhajanje vere« (260). Veseli se, »da se v vseh cerkvenih ustanovah množijo molitvene skupine, skupine prosilne molitve in molitvenega premišljevanja Svetega pisma ter večno češčenje Najsvetejšega« (262). Hkrati pa poudarja, sklicujoč se na Janeza Pavla II., da »je treba zavračati skušnjava intimistične in individualistične duhovnosti, ki ni v skladu ne le z zahtevami ljubezni, ampak tudi ne z logiko učlovečenja« (262). Ugotavlja, kako »obstaja nevarnost, da je čas molitve kdaj izgovor, da svojega življenja ne posvečamo misijonu. Privatizacija življenjskega sloga namreč lahko potegne kristjane, da se zatekajo v napačno duhovnost.« (262)

To pa ne pomeni, da osebni in zavzeti odnos z Jezusom ne bi bil na prvem mestu (3; 267). Le z njim in v njem lahko kristjan živi v duhu evangelija, to je: sredi življenja in delovanja. Kristjan, »ki nikoli ne preneha biti Jezusov učenec, ve, da Jezus hodi z njim, govori z njim, diha z njim, dela z njim. Čuti, da je Jezus z njim sredi misijskega dela.« (266) Za pristnega oznanjevalca evangelija je potrebno, da najde duhovno veselje, ki izhaja iz bližine življenja ljudi. Biti z ljudmi je »vir višjega veselja« (268). Temelj življenja v evangeljskem duhu in delovanja v duhu evangelizacije je »izkušnja, da nas ljubi on, ki nas je odrešil« (264). To nagiba vsakega kristjana, da ga tudi on sam vedno bolj ljubi.

Največja motivacija za oznanjevanje evangelija je ogenj Svetega Duha v srcu oznanjevalca. On daje »notranje nagibe, ki spodbujajo, motivirajo, opogumljajo osebno in skupno delovanje ter mu podeljujejo smisel« (261). Zato je potrebno »odločno zaupanje Svetemu Duhu, ki ›prihaja na pomoč naši slabosti‹ (Rim 8,26). A to velikodušno zaupanje je treba poživljati, zato moramo nenehno prositi Svetega Duha. /.../ A ni večje svobode, kakor če se damo nositi Svetemu Duhu in se odrečemo svojemu preračunavanju in nadziranju ter dovolimo, da nas on razsvetljuje in vodi, nas usmerja in pelje, kamor hoče. On dobro ve, kaj je potrebno za vsak čas in vsak trenutek.« (280)

Takšna odprtost Svetemu Duhu vodi v nenehno zahvaljevanje: »Zahvaljujem se vedno svojemu Bogu za vas vse zaradi božje milosti, ki vam je bila dana v Kristusu

Jezusu.« (1 Kor 1,4) To daje »duhoven pogled iz globoke vere, pogled, ki priznava, da Bog sam deluje v njem. Hkrati je hvaležnost, ki prihaja iz srca, ki je res pozorno do drugih. Ko se srce oznanjevalca evangelija dvigne od molitve, postane bolj velikodušno, osvobodi se duhovne zaprtosti in želi delati dobro ter deliti življenje z drugimi.« (282) Samo kdor moli in dela, lahko deluje z duhovnostjo, »ki spremeni srca« (262).

3. Trije najpomembnejši izzivi krščanske duhovnosti danes

Analiza apostolske spodbude *Veselje evangelija*, pa tudi Slovenskega pastoralnega načrta (2012), različnih knjig s področja duhovnosti (Boff 2009; Gottlieb 2013; Martin 2013; Rolheiser 1998), zadnje sinode o družini (Bahovec 2014b; 2014c) in številnih pogovorov (tudi s slušatelji programa duhovno izpopolnjevanje) me je vodila k pripravi anketnega seznama vidnejših izzivov krščanske duhovnosti za današnji čas. Izoblikovalo se jih je trinajst:

1. globok in zavzet odnos z Jezusom Kristusom na osebni in na skupnostni ravni;
2. redno in poglobljeno obhajanje zakramentov;
3. vsakodnevno branje Svetega pisma ter osebna in skupna molitev;
4. zavzeto življenje bratstva/sestrinstva v Jezusu Kristusu na vseh ravneh Cerkve;
5. spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka;
6. sprejemanje sebe kot božjega daru, a hkrati kot grešnega, nemočnega in krhkega človeka;
7. zavedanje, da smo, tako mi sami kakor tudi drugi, vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti;
8. odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni;
9. nenehno živeti evangeljsko veselje in upanje;
10. prehod iz krščanstva zapovedi in predpisov h krščanskemu življenju v svobodi Duha;
11. odprtost in pomoč obrobim in zapostavljenim ljudem;
12. evangeljski odnos do ljudi, katerih človeško dostojanstvo je poteptano in razvretno;
13. odprtost za nenehno izobraževanje in izpopolnjevanje na področju duhovnosti.

Precejšnje število (trinajst) kaže, da zmore krščanska duhovnost človeka močno izzvati. To še posebej drži, če jo razumemo in sprejmemo v vsej njeni globini in širini. Ti izzivi se namreč dotikajo različnih razsežnosti človekovega življenja in delovanja tako na osebni kakor na skupnostni ravni. Krščanska duhovnost namreč pomeni kristjanovo konkretno življenje v vseh njegovih razsežnostih, ki jih živi v moči in pod vodstvom Kristusovega Duha (Jn 15–16; Rim 8; Platovnjak 2013, 205–207).



Graf 4: *Kateri izzivi krščanske duhovnosti so po vašem mnenju danes najpomembnejši? Izzivi krščanske duhovnosti se dotikajo različnih razsežnosti človekovega življenja in delovanja ter oblik skupnostnega življenja - število - (povprečno 4,3 izbrani odgovori na anketo).*

Navedene izzive krščanske duhovnosti sem nato vključil v omenjeno anketo. Anketiranci so bili povabljeni, da med njimi izberejo tri, ki so po njihovem mnenju danes najpomembnejši.

Iz odgovorov anketirancev je razvidno, da je bilo nekaterim težko izbrati le tri izzive, zato niso upoštevali navodila in so jih izbrali več kakor tri. Povprečno so izbrali 4,3 odgovora na anketo (graf 4). Kljub temu lahko dokaj jasno vidimo, kateri trije izzivi najbolj izstopajo. Na te tri se bom zaradi omejitve časa in prostora v tej razlagi tudi omejil.

3.1 Izziv: Spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka

Iz grafa 4 vidimo, da najbolj izstopa izziv Spoštljiva in dialoška odprtost do vsakega človeka. Rezultat razkriva, da se letošnji diplomanti dobro zavedajo, k čemu kristjane spodbuja Duh Jezusa Kristusa, njegov način življenja in delovanja. Jezus je v polnosti udeležil spoštljivo in dialoško odprtost do vsakega človeka, tudi do pismoukov in do farizejev, čeprav se to na prvi pogled ne zdi. Toda Jezus tudi nje ljubi in spoštuje in tudi zanje daruje svoje življenje. Kar uči svoje učence na Gori blagrov, najprej sam živi: »Ljubite svoje sovražnike.« (Mt 5,44) Kdor torej živi krščansko duhovnost v Kristusovemu Duhu in se mu pusti voditi, nima razloga, da bi iz spoštljivega in dialoškega odnosa izključil kateregakoli človeka, tudi sovražnika ne.

Takšno odprtost krščanske duhovnosti so posebej izpostavili in potrdili že drugi vatikanski koncil in oba koncilna papeža, Janez XXIII. in Pavel VI. Pavel VI. v *Ecclesiam Suam* (1964) spodbuja kristjane, da bi se trudili gojiti in ohranjati dialog. To pomeni, da so v pogovoru z drugače mislečimi popolnoma odprti za resnico, hkrati pa polni obzirnosti do sogovornika. Prav tako pa tudi narobe: biti popolnoma odprti do osebe, ji biti na voljo in nikoli zatajiti resnice ali pa biti do nje manj pozorni. »Osebo« in »resnico« moramo videti ne kot dva nasprotujoča si pola, temveč kot dve strani resničnosti, ki ju je treba vedno bolj integrirati (povezovati), da se bosta lahko obe uresničili. Kakor poudarja Pavel VI., se le v dialogu lahko uresničuje edinost resnice in dobrote, razuma in ljubezni. Da bi se to moglo udeležiti, Pavel VI. zahteva pravi dialog in istočasno navzočnost jasnosti, krotkosti, zaupanja in previdnosti (*Ecclesiam Suam* 47). Papež Frančišek v današnjem času in prostoru s svojim življenjem in delovanjem v vsej radikalnosti razodeva, kako pomembna je takšna spoštljiva dialoška odprtost za prihodnost sveta in katoliške Cerkve, kajti Cerkev bo lahko le v tem duhu uresničila svoje poslanstvo, ki ji ga je zaupal njen ustanovitelj – Jezus (Frančišek in Scalfari 2013).

3.2 Izziv: Zavedanje, da smo tako mi sami kakor tudi drugi vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti

Kot naslednji vodilni izziv so diplomanti izbrali Zavedanje, da smo tako mi sami kakor tudi drugi vse življenje Kristusovi učenci in nenehno na poti rasti. Kdor sprejme ta izziv nenehnega »učenčevstva« v zdravi ponižnosti, je zmožen ustvarjalno sodelovati z drugimi in postajati vedno bolj podoben Jezusu. Jezus je namreč nenehno delal to, kar je videl, da dela njegov Oče (Jn 5,19–20). Čeprav je bil sam Učitelj (Jn 13,13), je vse življenje ostal učenec svojega Očeta. Kdor je vedno pripravljen učiti se, tudi takrat, ko je poslan, da uči druge, lahko dejavno in rodovitno posreduje naprej to, kar je pridobil, tudi na področju teologije (Rožič 2013), in raste v vseh razsežnostih svojega življenja. Takšen človek se ne postavlja nad druge in ne pade v skušnjava ošabnosti, napuha in oblastiželjnosti, kakor se je pogosto zgodilo farizejem in pismoukom (Lk 11,37–54).

Kdor sprejme izziv, biti učenec vse življenje, je obvarovan skušnjave pogubne oblastiželjnosti, ki jo nazorno opisuje Solovjov (2000, 55): »Ko čistost premaga pohoto mesa in ponižnost utvaro uma, ko greha nimam za nekaj meni dovoljene-

ga in se mu ne vdajam, ko ne postavljam svojega mnenja namesto resnice in ne padam v zablodo, tedaj se pojavi velika past za duhovno voljo: »Osvobodil si se iz zaslužjenosti mesu in s samoodpovedjo uma si si prisvojil božjo resnico; spoznal si, da je ona edino zanesljivo dobro. Toda svet zavrača to resnico, sebi krati to dobro ter se nahaja v zlu. Ker se nahaja v zlu, ne more sprejeti resnice po poti umskega prepričevanja; zato je svet potrebno predvsem praktično podvreči višjemu načelu. Ti si predstavnik tega višjega načela, ne s svojo vrednostjo ali s svojimi močmi (saj si se domišljavosti že odpovedal), ampak v moči božje milosti, ki te dela deležnega dejanske Resnice. Ne zase, temveč za slavo božjo in za dobro sveta samega, iz ljubezni do Boga in bližnjega si dolžan hoteti in si na vse načine prizadevati, da bi pokoril svet višji pravičnosti in privedel ljudi v božje kraljestvo. Toda za to morajo biti v tvojih rokah nepogrešljiva sredstva za uspešno delovanje na svetu in v svetu; predvsem moraš doseči oblast in višjo avtoriteto od drugih ljudi, moraš si jih podrediti, da bi jih pripeljal k edini odrešilni resnici. Potemtakem si moraš na vsak način prizadevati za oblast in moč v svetu.« Tej veliki in močni skušnjavi so podlegli veliki in močni ljudje in privedla jih je do mnogih zločinov.«

Vsak kristjan je v nevarnosti, da ne uvidi prevare skušnjave, ki je v tem, kakor poudari Solovjov (2000, 56), »da duhovno življenje dojemamo kot nekaj, kar je dano enkrat za vselej in v polnosti, nekaj, kar navznoter ne potrebuje izpopolnitve v rasti, v stanovitnem napredovanju, in kar navzven ne potrebuje izpolnitve«. Tej skušnjavi se lahko upre samo tisti, ki v sebi ohranja zavest, da se mora nenehno izpopolnjevati in v vsej ponižnosti sprejeti pot »učencevstva«. Na to skušnjava opozarja tudi papež Frančišek, ko spodbuja vsakega oznanjevalca evangelija, naj ostane vse življenje učenec: »To oznanilo sporočamo v ponižnosti in pričevanju kakor učenec, ki ve, da se mora vedno učiti, v zavesti, da je sporočilo tako bogato in tako globoko, da nas vedno presega.« (VE 128)

3.3 Izziv: Odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni

Kot tretji najpomembnejši izziv so diplomanti izbrali Odpuščanje sebi in drugim ter sprava s seboj in z drugimi, tudi na narodni ravni. To je eden od ključnih pristopov duhovnosti za osebno, za skupnostno in za družbeno življenje, kakor pogosto poudarja tudi papež Frančišek v svoji apostolski spodbudi *Veselje evangelija* (3; 97; 100; 114; 179). Papež vso Cerkev spodbuja, da »mora biti prostor svobodno podarjenega usmiljenja, kjer se lahko vsi čutijo ljubljene in sprejete, kjer morejo izkusiti odpuščanje in začutiti spodbudo ter živeti v skladu z evangelijem« (114).

Mnogi se niti ne zavedajo, kako globoko je v njih navzoče pomanjkanje odpuščanja – odpuščanja drugim in Bogu, še posebno pa samemu sebi. Neodpuščanje jih notranje hromi, zapira jih v preteklost in jim uničuje telesno, duševno in duhovno zdravje. Mnogi zaradi tega životarijo. Ne morejo vzpostaviti zaupljivih odnosov in zaživeti polnosti življenja, v katero jih Bog kliče (Jn 10,10).

Med ljudmi je pogosto mnogo napačnega razumevanja glede odpuščanja. Predvsem se pogosto pomešata odpuščanje in sprava. Odpuščanje je zelo celosten in

dolg proces, ki se ne more začeti, če posameznik vanj zavestno in svobodno ne vstopi. Seveda odpuščanje »ni amnezija spomina, ampak je korak, ki se upre duhu sovraštva in maščevanja in pokaže na druge razsežnosti dogajanja« (Bahovec 2014a, 52). Toda ni dovolj le človekova odločitev, da bo odpustil. Pri tem potrebuje vsak človek božjo milost in pogosto tudi pomoč drugih. Odpuščanje je zastonjski dar ali pa ni odpuščanje. Nihče si ne more zaslužiti odpuščanja, nihče si ga ne more dati sam niti ga dati drugemu, če mu ni podarjeno. Odpuščanje se v posamezniku zgodi, ko se mu zmore odpreti, ga sprejeti in dopustiti, da ga drugi (žalivec, mučitelj, krvnik) sme biti deležen (Monbourquette 2006).

Ta izziv je tudi izziv Cerkve na Slovenskem. To jasno pove – in k rešitvi tega izziva spodbuja – tudi Slovenski pastoralni načrt (93–102): »Cerkev na Slovenskem se zavezuje /.../ k dialogu z vsemi ljudmi dobre volje v iskanju resnice in sprave, predvsem pa h gojitvi kulture odpuščanja, ki je v omenjenih procesih najbolj Kristusova kultura.« (102) Torej: kdor svoje moči pod vodstvom Svetega Duha zavzeto in modro vlaga v to in dela še posebno za preraščanje delitve med Slovenci, ki je naša huda rana (na to je opozarjal tudi pokojni prof. Anton Trstenjak), bo naredil veliko, če ne največ za prihodnost našega naroda, Slovenije in združene Evrope. Prepustimo se torej vodstvu Svetega Duha in našli bomo pot, ki vodi v polnost življenja. Kajti Sveti Duh, kakor poudarja papež Frančišek, »dobro ve, kaj je potrebno za vsak čas in vsak trenutek« (VE 280).

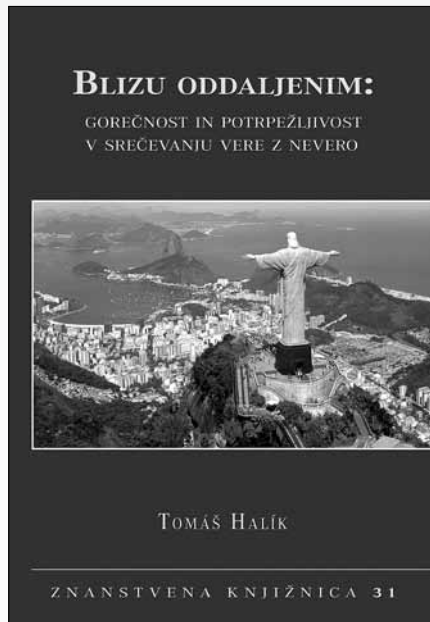
4. Sklep

Glede na to analizo lahko sklenemo, da krščanska duhovnost pomeni mnogo izzivov sodobnemu času in prostoru. V razpravi mi je uspelo pokazati, da ima duhovnost velik pomen na osebni, na medosebni in na družbeni ravni vsakega človeka. Med trinajstimi izzivi krščanske duhovnosti danes, ki sem jih le naštel, sem mogel nekoliko globlje predstaviti le tri, ki so jih izbrali letošnji diplomanti kot prednostne na tem področju. Krščanska duhovnost vedno znova izziva k spoštljivi in dialoški odprtosti, k nenehnemu »učenčevstvu«, k rasti in k odpuščanju in spravi. Kdor sprejme vsaj te tri izzive krščanske duhovnosti, je ne bo razumel in živel intimistično in potrošniško. Zagotovo je največji izziv prav to, da duhovnost sami začnemo razumevati in živeti v vsej njeni globini in širini in v vseh njenih razsežnostih, v Duhu Jezusa Kristusa torej, kakor lahko najbolj nazorno prepoznamo v evangelijih, pa tudi v učenju in življenju papeža Frančiška.

Vem, da me še čaka predstavitev preostalih desetih izzivov. Upam pa, da mi je v tem predavanju uspelo vsaj malo izzvati nas vse, da bi ob temi duhovnosti ne ostali mirni, nenagovorjeni, temveč bi tudi sami vztrajno iskali ustrezne odgovore na vprašanja, ki so tesno povezana z njo in s konkretnim življenjem vsakega človeka in družbe.

Reference

- Anketa.** 2015. Izzivi krščanske duhovnosti. Osebni arhiv avtorja.
- Bahovec, Igor.** 2014a. Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost. *Bogoslovni vestnik* 74: št. 1:41–53.
- . 2014b. Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3:449–460.
- . 2014c. Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 3:461–478.
- Boff, Leonardo.** 2009. *Spiritualità per un altro mondo possibile: Ospitalità – Convivenza – Convivialità*. Brescia: Queriniana.
- Frančiček.** 2014. *Apostolska spodbuda Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]*. Ljubljana: Družina.
- Frančiček in Eugenio Scalfari.** 2013. *Dialogo tra credenti e non credenti*. Rim: Edizioni la Repubblica.
- Gottlieb, Roger S.** 2013. *Spirituality: What it is and why it matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, James.** 2013. *Duhovnost za vsak dan*. Celje: Mohorjeva družba.
- Monbourquette, Jean.** 2006. *Kako odpustiti? Odpustiti, da bi ozdravel – ozdraveti, da bi odpustil*. Maribor: Slomškova založba.
- Pavel VI.** 1964. Lettera enciclica *Ecclesiam Suam*. *Acta Apostolica Sedis* 56:609–659.
- Platovnjak, Ivan.** 2013. Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 73: št. 2:205–213.
- Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt; krovni dokument.** 2012. Ljubljana: Mohorjeva družba.
- Rolheiser, Ronald.** 1998. *Seeking spirituality: guidelines for a Christian spirituality for the twenty-first century*. London: Hodder & Stoughton.
- Rožič, Peter.** 2013. Dire quelque chose qui compte: de la méthode d'immanence de Blondel à la théologie fondamentale de Lubac. *Bogoslovska smotra* 83: št. 4:743–762.
- . 2014. La signification théologique de la danse dans le contexte biblique: créer des liens au cœur de l'Alliance. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90: št. 4:667–683.
- Solovjov, Vladimir Sergejevič.** 2000. *Duhovne osnove življenja*. Ljubljana: Društvo SKAM.



Tomáš Halík
Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1,19—28

UDK: 27-423

Besedilo prejeto: 1/2015; sprejeto: 3/2015

*Jože Krašovec***Dimensions of Justice and Directions of its Reception**

Abstract: The article aims at elucidating complementary and contrasting relationships between dimensions of justice ranging from the cosmic through the social to the personal domain. Investigation into the various dimensions of justice is inspired by the recognition that some principles of justice are the same in all or most cultures, even though representation of justice is strongly dependent upon local mythology, religion and shared history. We can consider justice as one of the following: a cosmic system, a virtue of social institutions or practices, an agreement among parties about a common interest, or integral righteousness of a person, which can be discerned by intuition. These distinctions are fundamental and far-reaching. Any discussion regarding justice should consider its multiple dimensions, such as moral sense, inherent rights and moral rightness, cardinal virtues, regulative symbols or principles, all kinds of social contracts and the ordering principle of the universe. The personal dimension of justice comprises an attribute of God in His relationship to humans and the necessary virtues of humans in their relationship to God, as well as the reciprocal interaction between the two. An individual can display qualities such as integrity, charity and loyalty. The rationale for the investigation is the recognition of the unity of being and the necessary unity of the moral and legal order.

Key words: dimensions of justice, natural law, cosmic justice, social justice, personal justice, moral and legal order, moral sense

Povzetek: **Razsežnosti pravičnosti in smeri njenega sprejemanja**

Namen članka je, razkriti dopolnilna in nasprotujoča si razmerja med razsežnostmi pravičnosti v razponu med kozmično, družbeno in osebno domeno. Raziskovanje razsežnosti pravičnosti navdihuje ugotavljanje tistih načel pravičnosti, ki so enaka v vseh ali večini kultur, čeprav je reprezentacija pravičnosti močno odvisna od lokalne mitologije, religije in skupne zgodovine. Pravičnost lahko obravnavamo kot kozmični sistem, kot vrlino družbenih ustanov ali praks, kot soglasje med strankami glede istega interesa ali kot integralno pravičnost oseb, ki jo dojemamo po intuiciji. To razlikovanje je temeljno in daljnosežno. Vsaka razprava o vprašanju pravičnosti odpira obzorja mnogovrstnih razsežnosti pravičnosti, kakor so moralni čut, prirojene pravice in moralna pravšnjost, glavne vrline, urejevalni simboli ali načela, vse vrste družbenih nasprotij in ure-

jevalno načelo vesoljstva. Osebna razsežnost pravičnosti pomeni božji atribut v njegovem razmerju do ljudi in potrebno vrlino ljudi v razmerju do Boga, pa tudi njihovo vzajemno delovanje. Posameznik lahko manifestira kakovosti, kakor so integriteta, ljubezen in lojalnost. V ozadju članka je spoznanje o edinosti bitja in o nujni edinosti moralnega in pravnega reda.

Ključne besede: razsežnosti pravičnosti, naravni zakon, kozmična pravičnost, družbena pravičnost, osebna pravičnost, moralni in pravni red, moralni čut

This investigation starts with a critical evaluation of regular definitions of justice from the viewpoint of the concepts and symbols of cosmic, social, judicial and personal justice, paying special attention to their interaction in the real world. The fundamental methodological problem is raised in those fields of the humanities and social sciences which explain the concept of justice in abstract categories. No abstract approach corresponds to the nature of justice. Therefore, the main methodological challenge of scrutiny is, on the one hand, a search for ways of deducing the meaning of the term from literary representations, historical documents and judicial provisions. On the other hand, we aim to indicate the modes of expression and transmission of the meaning of words, concepts and symbols in contexts such as everyday life, the translation of texts, education and historical discourse. A holistic understanding and an appropriate transmission of the meaning of concepts and symbols in translations, interpretations and lived experience helps develop a capacity for assessing the application of justice. This may be applied both to new situations in personal and social life, and to the investigation of history in both a regional and a global context.

In this framework, the greatest possible contribution to the development of science may be defined as a methodological persistence in considering the unity of being and the necessary unity of the moral and the legal order. This awareness requires close reading of extant documents in relation to the total reality of the human being. Faith is not irrational and theology does not nullify philosophy, for the supernatural law presupposes, includes, and perfects the »natural« order of the world and of every society. This research is based on the recognition that all genuine law, secular or ecclesiastical, is part of the wider realm of the moral order, perceived on the level of natural reason and intuition. In cases of discrepancy between legality and morality, the limitations of every legal order become evident. The authoritative interpretation of moral truth includes the interpretation of Natural Law. Both as a cognitive principle, and as a normative rule and measure, Natural Law refers to the author of the objective order of things and of the living force animated by the rational nature of humans.

1. Definitions of Justice

According to the general rational view, justice is the ordering principle of the world in accordance with the cosmic plan, determination of fate or a design of Divine

Providence, a universal and absolute concept of natural law and a symbol of the social organization of life (Schmid 1968). Existential experiences confirm, however, the awareness that the most important dimension of justice is manifested in the personal feelings, beliefs and acts of humans. The inner condition of the human sense of justice and truth implies that justice is not contrasted but interlinked with compassion in relation to suffering people, responsibility for the future, benevolence, charity, prudence, mercy, or generosity and peace. Sociological orientations of dealing with the concept of justice are strongly associated with the social contract tradition based on fairness in rational agreement to cooperate with others to their own and mutual interest (Rawls 1973; Sen 2010). There are institutions, conventions and systems of law that determine what is due or appropriate to whom and provide a framework reflecting a commitment to equal treatment of equal consideration for everybody.

The history of Western civilization reflects interaction between a predominantly cosmic and collectivist understanding of justice in terms of natural and procedural principles of »distributive« and »retributive« justice and an essentially substantive or ontological view of justice as the supreme virtue of a purely personal morality. An ultimate value commitment of personal morality depends on inner consciousness and the imperative of justice. On this level justice is concerned with the recognition of the interrelationship between individual and collective responsibility operating in interaction between a personal morality and solidarity in all human relations and social institutions. Contrasting physical, spiritual, psychological and social conditions of human life and the belief in God as the ultimate authority of the natural and the positive law maintains the tension between the totality of reality and the eternal ideal (Cohen 2008, 512–518) and opens the critical problem of theodicy. The predominantly cosmic and collectivistic understanding of justice is characteristic of ancient Greek, along with some other ancient and more modern cultures. The predominantly personalist understanding of justice is, on the other hand, the unique great contribution of the Jewish-Christian religion and culture.

The relationship between visible and invisible reality generates spontaneously the representation of reality and truth in symbols. Visual and conceptual representation serves as a means of expression of that which is unseen and invisible. A symbol points beyond its sign or image to the reality behind mere phenomena and invites participation in that greatness, power and sublimity. Symbols summarize and interpret human experience in general and in relation to divine claims, demands and ultimate concerns, hopes and expectations. The complex character of the concept of justice may give rise to a narrower (exclusive) and broader (inclusive) understanding and treatment of the figurative, interpretative and cryptic sense of justice in literature, history philosophy, theology, psychology, law, sociology and politics. The crucial tension between a narrower and a broader approach is demonstrated by the complex interrelation between the concept of justice and other related linguistic symbols, such as loyalty, fairness, love, etc. Mother and father images and literal and metaphorical concepts of love and marriage invite

us to consider the broadest and most profound understanding of the concept of justice. This expectation applies both to individual attitudes and to structured systems of thought, as well as to cultural, political, social and economic institutions and conventions.

An overview of both directions of interpretation shows that the issue at stake is not only the concept in its diachronic and synchronic perspectives but also the ways of presenting it in various types of representation and rational scrutiny, such as literary sources in prose and poetry, philosophical reflection, juridical provision, the role of tradition, religious creeds, etc. Conceptual methods covering attitudes and procedures met the dilemma of how to define and describe systematically the complex meaning of justice, as reflected in the way of life and custom, and in the stories, tensions and conflicts articulated in oral tradition and in literature.

The fundamental innovation of religious literature based on Jewish-Christian foundations of perceiving the world and human nature is the organic unity in the totality of the artistic world of individual writers and works. A thorough comparative approach means that the point of departure of any interpretation of individual texts is the meaning of the literal text itself. The literal text must be interpreted within the entire text, in relation to its existential or spiritual orientation, in relation to other texts, in relation to experience, and in relation to the socio-cultural background. Unique thought arises from the unique place of the communicative form in the reality of our life.

A comparative approach promises other contributions to the development of science. Careful scrutiny of similarities and differences between ancient Mesopotamian, Egyptian, Greek and Hebrew conceptions of the dimensions of justice confirms the unique contribution of Jewish-Christian sources to human civilizations, because they give absolute priority to personal virtues as the natural foundation for decisions in relation to formal law and tradition. This recognition presents the greatest challenge for our investigation of the dimensions of justice. The recognition of the limits of judicial and other formal aspects of justice forces us spontaneously to resort to common sense, to natural feelings and to ideals lying beyond formal justice. Cases of »tragic heroism« in breaking unjust laws in the name of freedom and the defense of human dignity and rights reach beyond jurisdiction, beyond the scope of poetic justice, beyond ethics, and even beyond the aesthetic. The highest motivation is the sense of some higher good, such as solidarity beyond price and peace through reconciliation.

2. The Role of Tradition and Inner Experience of Justice

Tradition plays a very important role in all civilizations and religions. The foundation of culture and a spiritual bond between the present and the past, tradition is behind every type of literature – behind myths, legends, historical narratives, all sorts of popular stories, customs, morals, geographical and cosmological con-

ceptions, and law, lies a wealth of oral tradition reflecting local conditions, outer and inner circumstances of human life and real events. Traditions concern both the way of personal behavior and manifestation of practical, social and ideological interests of the society. The same literary types of representation of reality often exist in many different variants. Organization of social and political life, the epic and poetic rules of the human mind and the general orientation to the future accelerate unification and fixity of traditions, both in terms of content and form. Eric A. Havelock pointed convincingly to the striking dissociation of legal, social and personal dimensions of justice in ancient Greek culture. The functions of the stories in Greek epics »are not primarily psychological but legal, social, and political« (1979, 131). »Justice, as the name of a social principle of universal dimensions, or of a moral sense fundamental to our human nature, may be wholly absent.« (184)

Havelock ranks among the very rare scholars who are able to disclose by close reading of literary and philosophical texts the ways of representing the concept of justice and the far-reaching consequences of the transition from oral to written transmission of experiences and memories. He explains the intention of his study as follows: »It is a fair inference that Plato saw the cultivation of justice as lying at the heart of any educational system. This brings up the question: What of justice in the context of an instruction purely oral and poetic?« (Havelock 1979, 1) Seeking to perceive justice begins with the fact that the delineation of character, the use of thematic motifs or imagery, are used as means for the aesthetic interests of Homer and other poets. The way of life, as presented in myths, is best summed up in the words *nomos* and *ethos*. In their original usage these words do not signify principles of beliefs, but a pragmatic common sense localizing certain kinds of human beings, socially cohesive human activities, custom-laws, and the habits of a people. Good conduct is that which is appropriate in the circumstances or reflects conformity to custom and a norm implicitly accepted by the whole group to maintain an overall stability. The oral prototype and the regulative principle of Homeric »justice« were expressed in the word *dike* and its derivatives. The most important derivative of this master symbol is the word *dikaíosúne*, which gradually replaced the word *dike* through the process of a gradually more personalist understanding of the notion of justice. In the Septuagint and in early Christianity this word gets a strong connotation of faithfulness, solidarity and compassion (Krašovec 1988, 264–291).

The symbolic words *dike* and *dikaíosúne* are, however, not the only vehicle of expressing the idea of justice. The centrality of this conception is expressed also with other literary means, as Havelock states: »Crosscomparison can also establish that where the word does not appear, its presence can still be felt implicitly.« (1979, 184–5) Havelock recognizes that epics by Homer »are very far from identifying 'justice' as a principle with a priori foundations, whether conceived as the necessary 'rule of law' or as a moral sense in man« (1979, 180). Homer's *Iliad* is an epic with psychological overtones, but the conclusion of Book 19 discloses only the state of action:

»The action is so described as to be explicitly governed by the passions and decisions of two men of power: the controlling symbols are those of feud and hatred, pride and blind anger, honor and arrogance, rash decision and rueful regret, pleas and reproaches, defiance and confession, as these distribute themselves on both sides of the argument. Even though the Homeric idiom can sometimes objectify these facts of psychology as forces external to man, we feel their operation within men as they speak and act.« (Havelock 1979, 127)

In this connection mention may be made of the antithesis between *dike*, which designates an immanent power, and *hybris*, which designates »unjust« works of aggressive arrogance. The most profound dimension of the Greek understanding of the conception of justice was the awareness that eternally fixed bounds should not be overstepped. Plato knew that poetry is always imitation (*mimesis*) of outward actions. Therefore he rejected previous poetry as a suitable vehicle for the definition and description of justice as a condition of the *psyche*. At this point, *dike* as a metaphor for describing cosmic situations and as a symbol of tradition reflecting mainly customs and social codes, accepted order, propriety and regularity, became an object of definition of the meaning of supreme virtues by themselves. Rules regulating actions performed by persons are promoted as rules of behavior in their social interrelations. Moreover, supreme virtues are conceived as something personal rather than interpersonal. The awareness of personal morality, the justice of the human personality, strengthens the awareness of the justice of community, a social morality. Metaphors from the traditional language of narrative reflect traditional rules of propriety and assume the role of metaphors for a purely personal morality of the inner consciousness, for integral identity, for mental processes, for abstract arguments and relationships, and for acts of vision.

The transition from oral transmission of experiences and memories to written transmission of accepted traditions happened more or less at the same period in ancient Greece and Israel. Within the Greek culture this transition from the traditional metaphors of memory of narrated actions and imitation (*mimesis*), social and personal conventions, to the description of active performance and personification and vision happened with the views and writings of Plato. Irena Avsenik Nabergoj is right to point to Plato's tendency to acknowledge preference of inner dimension of justice over interpretations on the basis of public opinion or formal laws. She comments Plato's praise for »the essential good and evil which justice and injustice work in the possessors or them« in Book II of the *Republic* (367c-367d):

»Plato then finds fault with poets, actors and prophets who depict justice according to the whims of public opinion and present as just that which is only apparently or seemingly just. Plato, in the persona of Socrates, responds to this error by transferring the weight of the investigation of justice and the explanation of the meaning of life from external criteria into human innerness.« (Avsenik Nabergoj 2013, 200)

Within the Hebrew religious and cultural space this transition happened most strikingly with testimony of the inner experience of encountering God and the visions of the prophets. So the conception of justice and righteousness became one of the most important attributes of God and a symbol of a condition of the human soul, of a uniform reference and of characters who allow scrutiny of right and wrong as manifested in concrete historical situations and in inner conditions of persons. Instead of following Greek narrative tradition of using justice as a symbol for dramatic purposes Plato saw in this concept the symbol of a virtue of the soul. Havelock defines Plato's contribution to understanding justice in his great work the *Republic*. He concludes: »It is fair to say that in the *Republic* the idea of morality as a principle or set of principles which have an existence independent of their application has been brought to birth.« (1979, 319)

3. The Interrelation of Personal or Natural, Social and Cosmic Justice

We note the important transition from the interaction and contrast between the ways of representing regulative principles in narrated actions from the past which are pragmatic and empirical procedures, sometimes even contradictory to the individuation of the concept of justice and righteousness as a moral sense as an integral identity and as a social principle of universal dimensions, opens infinite dimensions of justice and righteousness in their interrelation of personal, social and cosmic conditions. The multiple dimensions of the conception of justice show both similarities and great differences between the ancient Greek and the Jewish-Christian civilizations. The writings of Plato and Platonism played, for instance, an important role in Judaism and Christianity during the centuries of Hellenism. The early Jewish and Christian sacred texts contributed, however, to awakening an inner moral sense of justice and righteousness much more universally than Greek Gnosticism and Mysticism did. In the background of biblical understanding of the concept of justice and righteousness is the concept of God's revelation through creation, historical events, inner visions and personal verbal communication. The dialogue between God and humans operates through manifestation of the created world and historical events, as well as through the words of God in confrontations and demands, visions and the inner experience of peace in love. Irena Avsenik Nabergoj points to inner unity of all basic designations of God and humans as personal being. Semantics of basic theological vocabulary of the Bible »covers the content core of human and divine qualities which designate interpersonal relations, and these relationships are in complementary sense designated by several words: reality, truth, reliability, faithfulness, firmness, justice, goodness, compassion, mercy« (Avsenik Nabergoj 2014, 38).¹

¹ More in detail she presents the complementary interaction of all qualities of human and divine persons in her monograph study *Justice and Redemption: Anthropological Realities and Literary Visions by Ivan Cankar* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014).

For a deeper understanding of representation of justice in life situations and of »poetic justice« in literature the recognition of a natural foundation of justice is vital. In all ancient civilizations the people agreed that justice is the foundation of law, because the sense of justice was implanted in human nature by God. Cicero is one of the most important authors to express this view, namely, in the first book of his work *On Laws (De Legibus)*. Here he repeatedly emphasizes the idea that justice is inherent in human nature:

»Law is the highest reason, implanted in Nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite.² ... In determining what Justice is, let us begin with that supreme Law which had its origin ages before any written law existed or any State had been established.³ ... And if Nature is not to be considered the foundation of Justice, that will mean the destruction [of the virtues on which human society depends]. For where then will there be a place for generosity, or love of country, or loyalty, or the inclination to be of service to others or to show gratitude for favours received? For these virtues originate in our natural inclination to love our fellow-men, and this is the foundation of Justice.⁴ ... Whatever good thing is praiseworthy must have within itself something which deserves praise, for goodness itself is good by reason not of opinion but of Nature.⁵ ... And indeed all good men love fairness in itself and Justice in itself, and it is unnatural for a good man to make such a mistake as to love what does not deserve love for itself alone. Therefore Justice must be sought and cultivated for her own sake; and if this is true of Justice, it is also true of equity; and if this is the case with equity, then all the other virtues are also to be cherished for their own sake.«⁶

Eric H. Havelock discloses the development of the Greek concept of justice by using the word symbol for the Greek designations *dike* and *dikaiousúne*. The designations of justice and righteousness are expressions that extend into the area of the symbolic and have a certain tendency towards rational transparency and logical coherence. The function of the symbol and of a coherent complex of metaphors is, in effect, to represent a reality or a truth in their denotative or representative meaning. This is possible because the symbol has an existential as well

² See 1.6.18: »Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria.«

³ See 1.7.19: »Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta.«

⁴ See 1.15.43: »Atque si natura confirmatura ius non erit, tollantur ...; ubi enim liberalitas, ubi patriae caritas, ubi pietas, ubi voluntas poterit existere? Nam haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est.«

⁵ See 1.17.46: »Quod laudabile bonum est, in se habeat quod laudetur necesse est; ipsum enim bonum non est opinionibus, sed natura.«

⁶ See 1.18.48: »Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant, nec est viri boni errare et diligere, quod per se non sit diligendum; per se igitur ius est expetendum et colendum; quodsi ius, etiam iustitia; sin ea, reliquae quoque virtutes per se colendae sunt.«

as an analogous cognitive relationship to the meaning it signifies. The concept of justice and righteousness was constructed in a process of emotional experience, intuitive sense perception, imagination and rational reflection. The symbolic word »justice« and/or »righteousness« in its correlation between experience, sense perception, imagination and the work of the intellect is most effectively expressed in specific genres of narration and literature, such as myths, pictures, anthropomorphic ideas of God in the terms of space and time, parables, fairy tales, fables, legends and in pictorial poetic expressions. In the all-inclusive symbolic and generally metaphorical use of this concept, the interdependence and the continual reciprocal influence of religion and culture may be observed.

How crucial the span between a narrower and a broader approach to the concept of justice is entails the complex interrelation between the concept of justice/righteousness and other close linguistic symbols, like loyalty and love. The image of a mother and a father, of love and marriage in the literal and the metaphorical senses invites extension to the broadest and most profound possible understanding of the concept. This expectation applies both to individual attitudes and to structured systems of thought, as well as to cultural, political, social and economic institutions and conventions. The many kinds of abusing power are one of the reasons for defense in the name of human rights declarations. The ideals of integrity, unity, the experience of the power of the spirit and interdisciplinary investigation into all domains of sciences and humanities are the most important fruits of practicing justice/righteousness and other cognate concepts.

4. Conclusion

The dialectical tension between rational and poetic-personalist ways of grasping reality has greatly influenced the perception of justice throughout history. Contrasting and contradictory views on these themes seem to resist any one rational solution, and a comparative study of the views of the Hebrew Bible and of the European rationalists therefore seems all the more promising. Any assessment of the possibilities for rationally explaining the concept and symbol of justice must consider the following issues: How far are Hebrew beliefs and practices compatible with the European tradition of jurisprudence, philosophy and theology? Which aspects of the beliefs and values of ancient Israel can be considered universal? How far do they correspond to humankind's natural feelings and to the natural tendencies of the human mind? What is the relationship between a particular world-view and the expression of cosmic and personal-spiritual realities?

The intent to investigate the concept of justice/righteousness in all dimensions implies cross-comparison of the concept on diachronic and synchronic levels in relation to various religions and cultures. A comparative study includes those features which are identical or common on the one hand, and those which are similar but unrelated and always distant on the other. Yet whatever the resemblance between the motifs, vocabulary, imagery and literary structures representing

justice in polytheistic, pantheistic and monotheistic cultures, there is an essential difference on ontological grounds. Within the Jewish-Christian religion and culture, we refer not primarily to a formal cosmic and social order but with pressing insistence to the moral sense as manifested in human characters and in interpersonal relations. The complex notion of justice indicates that there are two interdependent dimensions of justice: the justice of the soul within the human personality and the justice of the community as the symbol of a relationship within society.

References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2013. Pre-Modern Philosophical Views on Reality and Truth in Literature. *Synthesis Philosophica* 28, no. 1–2:195–2010.
- — —. 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu [Semantics of Reality and Truth in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:29–39.
- Cicero, Marcus Tullius.** 1994. *De Legibus*, 287–519. Trans. Clinton Walker Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Hermann.** 2008. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums: Eine jüdische Religionsphilosophie; Mit einer Einführung von Ulrich Oelschläger*. Wiesbaden: Marixverlag.
- Havelock, Eric A.** 1978. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. OBO 76. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- Rawls, John.** 191973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, Hans H.** 1968. *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs*. BHTh 40; Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Sen, Amartya.** 2010. *The Idea of Justice*. London: Penguin Books.

1.06 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanja)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1,29—50
 UDK: UDK: 2-1
 Besedilo prejeto: 2/2015; sprejeto: 3/2015

Jean Greisch

»Erfahrungsdefizite« und »Erlebnistrunkenboldigkeit«: der Begriff der religiösen Erfahrung als Herausforderung an die Religionsphilosophie

Zusammenfassung: »Erfahrung« ist ein »Zauberwort«, das heutzutage jedermann im Munde führt. Das ändert nichts an der Tatsache, dass dieser Grundbegriff aller europäischen Sprachen einer der ungeklärtesten Begriffe überhaupt ist, insbesondere dann, wenn man von »religiösen Erfahrungen« spricht. Anstatt dass man sich damit begnügt, die immer wieder zu hörende Klage über das sogenannte »Erfahrungsdefizit« an dem Philosophie und Theologie zu wiederholen, ist es hilfreicher, den in dieser Klage vorausgesetzten Begriff der Erfahrung kritisch unter die Lupe zu nehmen. Diese kritische Erörterung erfolgt hier in zwei Schritten: 1. Ein »dekonstruktiver« Rückblick auf William James' *Varieties*. 2. Eine von Nietzsche inspirierte genealogische Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs.

Schlüsselwörter: Erfahrung, Erlebnis, Widerfahrnis, Hermeneutik, Religionsphilosophie, Lebenswelt

Povzetek: »Izkušnjski primanjkljaji« in »doživetvena opitost«: pojem religijske izkušnje kot izziv za filozofijo religije

»Izkušnja« je danes »magična« beseda, ki jo uporabljamo v vseh vrstah kontekstov. Prav zato ne smemo pozabiti, da je ta ključni pojem v vseh evropskih jezikih eden najmanj pojasnjenih, zlasti v diskurzih, ki zadevajo religijske izkušnje. Namesto da ponavljamo nikoli končane pritožbe o nezadostni izkušnjski utemeljitvi filozofije in teologije, je koristneje, da analiziramo pojme izkušnje, ki jih te kritike predpostavljajo. V razpravi bomo naredili dva koraka v to smer: 1) »dekonstruktivistično« ponovno branje dela *Varieties* Williama Jamesa; 2) genealoško rekonstrukcijo pojma izkušnje, ki ga je navdihnil Nietzsche.

Ključne besede: izkušnja, življenjski svet, doživetje, živa izkušnja, filozofija religije, hermenevtika

Abstract: »Experience Deficit« and »Life-Experience Inebriation«: a Challenge for the Philosophy of Religion

»Experience« is a »magical« term that is used today in all sorts of contexts. One should therefore not forget that this key concept in all European languages is also one of the least elucidated, especially when discussing religious experien-

ces. Instead of endlessly complaining about the so-called »experience deficit« in philosophy and theology, it would be more helpful to analyse the concepts of experience underlying these criticisms. The article makes two steps toward such an analysis: 1. A »deconstructive« rereading of William James' *Varieties*. 2. A genealogical reconstruction of the concept of experience inspired by Nietzsche.

Key words: experience, life-world, life experience, philosophy of religion, hermeneutics

»Hört mich an wie einen Menschen, der mehr fragt als erklärt (audite me interrogantem potius quam disputantem), der mehr sucht als behauptet, der mehr lernt als lehrt, und auch ihr, fragt doch wenigstens in mir und durch mich.«

(Augustinus, In Ioh. Ev. Tract. XXXVIII, 9)

»Erfahrung« ist ein »Zauberwort«, das heutzutage jedermann im Munde führt. Ist es aber das »Sesam, öffne dich!«, das uns nicht nur die »Tore der Wahrnehmung«, denen Aldous Huxley seinerzeit ein Buch gewidmet hatte, das nicht ohne Einfluss auf die legendäre Rockgruppe »The Doors« gewesen ist (Todorovitch 2000, 423–32), sondern auch alle Pforten des Verstehens öffnet?

Diese Frage möchte ich hier aus der Perspektive des Religionsphilosophen erörtern. Es handelt sich um eine Vorarbeit zu der »Ereignis und Erfahrung« betitelten, vom Guardini-Lehrstuhl der Humboldt-Universität zu Berlin ausgerichteten Wissenschaftlichen Tagung im Oktober 2011.

Die Termini »Erfahrungsdefizit« und »Erlebnistrunkenboldigkeit« im Titel dieser *Lectio* markieren die beiden extremen Pole des Spannungsfeldes innerhalb dessen ich mich zu orientieren versuche.

»*Erfahrungsdefizit*« ist eines jener Reizworte, die sich fast zwangsläufig bei öffentlichen oder privaten Disputationen über Glaubensfragen einstellen. »Erfahrungsschwund oder gar Erfahrungsverlust zu beklagen, gehört zu den rhetorischen Grundfiguren der Kulturkritik«, schreibt Hans Blumenberg in seiner »Theorie der Lebenswelt«. Aber, so fügt er hinzu, »im Grunde waren solcher Verlust und Schwund jederzeit zu beklagen weil es Tendenz des Lebens selbst ist, bewährte Einstellungen nicht immer wieder an den Vollzug aktueller Erfahrung zu binden« (Blumenberg 2010, 56).

Diese nur scheinbar ironische Bemerkung verweist uns auf die Notwendigkeit, oder doch mindestens auf die Möglichkeit einer kritischen Besinnung auf den Begriff der Erfahrung.

»*Erlebnistrunkenboldigkeit*«: Diesen eigenartigen Ausdruck gebraucht Martin Heidegger in seiner im Wintersemester 1937/38 unter dem Titel »Grundfragen der Philosophie« gehaltenen Freiburger Vorlesung, deren Thematik eng an die Fragen anknüpft, die ihn in dem umfangreichen, mehr als sechshundert Seiten langen Manuskript »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«, das erst zehn Jahre nach seinem Tod veröffentlicht wurde, beschäftigt hatten.

Heidegger zufolge ist es gerade die »Erlebnistrunkenboldigkeit des modernen Menschen«, die ihn daran hindert, das wahre Wesen des *thaumazein* zu erfassen, d.h. »die Grundstimmung« des Staunens, »die das anfängliche Denken des Abendlandes in seine Frage nötigte und zur Notwendigkeit werden ließ« (Heidegger 1992 [Ga 45], 162).

Wenn wir das Reizwort »Erlebnistrunkenboldigkeit« in seinem Kontext betrachten, merken wir, dass die Begriffe »Erlebnis« und »Machenschaft« (als Bezeichnung für die instrumentale Vernunft oder die reine Zweckrationalität) in Heideggers Augen wie siamesische Zwillinge miteinander verbunden sind. »Je rasender die Machenschaften der Vernunft und ihrer Berechnung«, schreibt er, »um so lauter und massenhafter der Schrei nach dem 'Erlebnis'. Beides übersteigert sich und verfängt sich wechselweise. Mehr noch: Die Machenschaften, z.B. riesenhafte Leistungen der Technik, werden selbst zum größten 'Erlebnis', und die Erlebnisse suchen die Form der Machenschaft.« (141)

Auch abgesehen von der Frage, welche Art der Religionsphilosophie man auf das Seinsdenken des späten Heidegger gründen kann, stimmt der eben zitierte Satz nachdenklich: Könnte es nicht sein, dass religiöse »Erlebnisse« und moderne »Technik« viel enger miteinander verwandt sind, als vermutet? Der »Erlebnistrunkenbold« und der gedankenlose Techniker können sich sehr wohl in derselben Brust vereinen.

Ehe wir uns solchen Fragen zuwenden, tun wir aber gut daran, uns zunächst etwas näher mit den Sprachspielen zu befassen, die wir mit dem Wort »Erfahrung« spielen.

In seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* wies Hans-Georg Gadamer darauf hin, dass dieses geläufigste aller Worte paradoxerweise zugleich »einer unserer am wenigsten aufgehellten Begriffe ist« (Gadamer 1990, 369; 352).

Erläutern wir die Schwierigkeit anhand eines literarischen Beispiels, das uns zugleich einen ersten Einblick in die spezifische Fragestellung der Religionsphilosophie verschafft. Es ist der Gebrauch, den Friedrich Hölderlin in einem Entwurf seiner im Jahre 1801 entstandenen Hymne *Friedensfeier* vom Verbum »Erfahren« macht. Eine Strophe dieser Hymne, die den zwischen Frankreich und Österreich in Lunéville geschlossenen Friedensvertrag feierte, der das linke Rheinufer Napoleon zuteilte, lautet:

*Viel hat erfahren der Mensch,
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander. (V. 91–3)*

Unsere Probleme sind heute gewiss nicht mehr die geschichtlichen Ereignisse und Erfahrungen, die zum Friedensschluss von Lunéville geführt haben, sondern sie betreffen die Bedingungen einer friedlichen Koexistenz der Völker überall auf der Welt. Ob ein solcher Friedensvertrag, von dem Kant in seinem Aufsatz »Zum Ewigen Frieden« geträumt hatte, je geschlossen werden wird, und ob sich ein Dichter finden wird, der dieses Ereignis besingt, ist eine Frage, die vorläufig noch bei den Göttern steht.

Das soll uns nicht daran hindern, uns unseren eigenen Reim auf Hölderlins Verse zu machen, indem wir uns fragen, was es heißt, »ein Gespräch« zu sein, und unter welchen Bedingungen das »voneinander« (und wohl auch das »aufeinander«) Hörenkönnen gelingen kann.

Wer sich auf derartige Fragen einlässt, wird bald merken, dass die unzähligen und vielgestaltigen Erfahrungen, die wir Menschen im Verlauf unserer Geschichte gemacht haben, auf die eine oder andere Weise auch etwas damit zu tun haben, wie und bei welchen Namen unsere Vorfahren »die Himmlischen« genannt, angerufen und besungen haben. Dies führt unweigerlich dazu, dass wir uns fragen, in welchen Erfahrungen dieses Nennen der oder des »Himmlischen« gründet, es sei denn man wolle behaupten, dass ein solches Nennen ganz und gar grundlos, eben nur »aus der Luft gegriffen« sei.

1. Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen: Haben wir Anlass, William James zu dekonstruieren?

Was bedeutet der Ausdruck, »die Himmlischen nennen«, und auf welche Art von Erfahrungen lässt er sich stützen?

In religionsphilosophischer Hinsicht ist das Jahr 1901–1902 ein besonders wichtiges Stichdatum für unsere Fragestellung. Damals hielt der amerikanische Philosoph William James, der zusammen mit Charles Sanders Peirce und John Dewey einer der drei Gründergestalten des Pragmatismus ist, in Edinburgh die berühmten *Gifford Lectures* unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience*, die bereits 1902 als Buch veröffentlicht wurden, und seither zu den Klassikern der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts zählen.

Wir haben immer noch gute Gründe, uns diesen Text etwas näher anzusehen, selbst wenn man James verdächtigen kann, eine inzwischen längst obsolet gewordene Auffassung der Psychologie und ein revisionsbedürftig gewordenes Paradigma der Philosophie zu vertreten. Anlässlich des hundertsten Jubiläums der *Varieties* hielt Charles Taylor im Rahmen der »Hans-Georg Gadamer Vorlesungen« im Frühling 2000 in Wien am Institut für die Wissenschaften vom Menschen eine Reihe von Vorlesungen, die inzwischen als Buch erschienen sind (2002). Taylor setzt sich hier in einer, wie er selbst zugibt, »idiosynkratischen und selektiven Weise« mit James auseinander. Ebenso wie Taylor bin ich davon überzeugt, dass dieser Grundtext es immer noch verdient, »neubesichtigt« (*revisited*), was immer auch heißt, neu überdacht zu werden.

Wenn Taylor bedauert, dass abgesehen von einigen ehrenvollen Ausnahmen James heute von der Mehrzahl der akademischen Philosophen vernachlässigt wird, kann ich ihm nur zustimmen. (Taylor 2002, 22) Die Frage ist nur, welche Art der »Neubesichtigung« die *Varieties* verdienen. In meinen Augen kann es sich keinesfalls um die Besichtigung eines altherwürdigen Denkmals handeln, denn in der Philosophie gibt es »Denkmäler« nur insofern sie uns immer noch zu denken geben.

Die Neubesichtigung kann nur in einer kritischen Auseinandersetzung bestehen, die man ebenso gut mit dem Modewort »Dekonstruktion« bezeichnen kann, sofern man nicht vergisst, dass »Dekonstruieren« (ein von Husserl und Heidegger geprägter Fachterminus) nicht bedeutet, »mit dem Hammer zu philosophieren«, sondern auf ursprüngliche Denkerfahrungen zu rekurrieren, was auch eine Form der von James geforderten *fairness* ist.

Bezeichnenderweise finden wir in einer 1922 gehaltenen Vorlesung, in der Heidegger zum ersten Mal den Ausdruck »phänomenologische Destruktion« einführt, James unter den vier Autoren (James, Natorp, Dilthey und der Wundt-Schüler Münsterberg, Nachfolger von James in seinem Forschungslaboratorium für experimentelle Psychologie), die Heidegger zufolge eine solche »Destruktion« verdienen. (Heidegger 1993 [Ga 59], 96)¹

Spätestens hier stoßen wir auf die Notwendigkeit einer kritischen Besinnung auf den Erfahrungsbegriff, den James seiner Religionsphilosophie zu Grunde legt. Die folgenden Überlegungen wollen einen eigenständigen Beitrag zu einer »dekonstruktiven« Relektüre von James liefern, welche in der ebenerwähnten Vorlesung Heideggers nur in einigen programmatischen Sätzen angedeutet ist.²

Im Jahr 1904 beschrieb James in einen Brief seine persönliche Situation hinsichtlich der Religion in folgenden Worten: »Ich habe keine lebendige Empfindung eines Verkehrs mit Gott. Ich beneide die, die eine solche haben, da ich weiß, dass sie mir unendlich helfen würde. Das Göttliche ist für mein aktives Leben auf abstrakte Begriffe beschränkt, die als Ideale mich interessieren und beeinflussen, aber sie tun es nur schwach im Vergleich mit dem Gottesgefühl, wenn ich ein solches hätte. Es ist nur ein Intensitätsunterschied, aber Intensitätsunterschiede können unser ganzes Energiezentrum verschieben. Immerhin ... es ist etwas in mir, das antwortet, wenn ich von Äußerungen des Gottesbewusstseins bei anderen höre ... Etwas sagt mir: Dort liegt Wahrheit, und ich bin sicher, dass es sich nicht bloß um alte theistische Gewohnheiten und Kindheitsvorurteile handelt ... Nennen sie dies, wenn Sie wollen, meinen mystischen Keim.« (Stumpf 1928, 17)

¹ Für eine präzisere Analyse von Heideggers frühem Programm einer »phänomenologischen Destruktion« im Rahmen seiner »Hermeneutik der faktischen Lebenserfahrung« verweise ich auf meine Untersuchung *L'arbre de vie et l'arbre du savoir* (Paris: Ed. du Cerf, 2000), 97–110 [Kap. 12: Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne].

² Im Jahr 1910, als er noch in der Rolle eines rabiaten Antimodernisten auftrat, veröffentlichte der Student Martin Heidegger eine harsche Kritik der *Varieties* in der Zeitschrift der katholischen Akademiker. (Heidegger 2000 [Ga 16], 18–28 [Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs]).

Das mag eine schmale und vielleicht wenig tragfähige Ausgangsbasis für die Konstruktion einer Religionsphilosophie sein, aber ein religionsphilosophisches Sprungbrett ist es immerhin. Es könnte ja sein, dass, wie im evangelischen Gleichnis vom Senfkorn aus diesem unscheinbaren »mystischen Keim« ein großer Baum entsproßt, in dessen Ästen die Vögel des Himmels nisten können.

Dass James' Überlegungen über die »existentiellen Bedingungen der Religion« (bzw., entsprechend dem ursprünglichen Titel der *Gifford Lectures* »über die religiösen Bedürfnisse des Menschen und ihre Befriedigung durch die Philosophie«) sich nahezu ausschließlich auf die religiösen Triebe und Gefühle konzentrieren, dank derer einige Individuen eine außergewöhnliche, exzentrische oder gar abnorme Entwicklung durchmachen, ist nicht weiter verwunderlich. Worum es ihm geht, sind einzig und allein »die *Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen*« (James 1997, 64).

James verhehlt seinen Hörern nicht, dass diese Definition nicht allen Aspekten des religiösen Phänomens gerecht wird. Seine Vorlesungen erheben keinen anderen Anspruch, als *nur* »die Phänomene der religiösen Erfahrungen« (41) zu betrachten, aber eben auch die *volle* religiöse Erfahrung bestimmter Individuen, einschließlich ihrer möglichen pathologischen Aspekte.

Seine Gegenspieler in dieser Fragestellung sind die Vertreter einer reduktionistischen Psychologie, die er anhand des Sammelbegriffs des »medizinischen Materialismus« (46) kennzeichnet. Es genügt, einen Blick auf Jean-Pierre Changeux's *L'homme neuronal* und die Thesen, die er in seinem Streitgespräch mit Paul Ricœur über die Begriffe »Natur« und »Regel« vertritt, zu werfen, um zu sehen, dass der »medizinische Materialismus« heute im Zeichen der Neurowissenschaften immer noch den Wind in den Segeln hat.

Stellen wir uns versuchsweise ein Streitgespräch zwischen James und Changeux, etwa über die mystischen Entzückungen der Heiligen Theresia von Avila vor. Wie würde wohl James auf Changeux's Behauptung reagiert haben, dass die »Positonenkamera« es heute schon dem Neurowissenschaftler ermöglicht, »'mehr' als der Psychiater und der Psychologe zu sehen« (Changeux und Ricœur 1998, 69), weil dieses Instrument ihm einen direkten Zugang zu den subjektiven Zuständen der Menschen verschafft, ob es sich nun über reale Erlebnisse oder reine Wahngebilde handelt?

Changeux illustriert seine These anhand des folgenden Beispiels: »Bisher konnten wir uns nur einen Begriff von diesen Halluzinationen machen, indem wir auf die Aussagen des betroffenen Subjektes zurückgriffen. Hätte man eine Positonenkamera auf den Kopf der Heiligen Theresia von Avila während ihrer mystischen Entzückungen gerichtet, hätte man sofort sagen können, ob sie unter Halluzinationen litt oder nicht, ob sie an epileptischen Anfällen litt oder nicht.« (71–2)

Wie James auf diese Art des wissenschaftlichen Selbstdünkels reagiert hätte, entdecken wir bereits auf den ersten Seiten der *Varieties*, wo er für eine phänomenologische *fairness* plädiert: »*Let us play fair in this whole matter!*« (»Lasst uns in

dieser ganzen Thematik fair miteinander umgehen und uns selbst und den Tatsachen gegenüber ehrlich sein.«) (James 1902, 15; dt. 1997, 48) James zufolge verlangt das intellektuelle *fair play* gegenüber den religiösen Erlebnissen, dass man auch auf sie die drei Hauptkriterien anwendet, die für alle Urteile über geistige Dinge gelten: *Unmittelbares Einleuchten, philosophische Verständlichkeit und moralische Nützlichkeit* (*immediate luminousness, philosophical reasonableness, moral helpfulness*).

Angesichts des Reduktionismus eines Changeux lohnt es sich auch heute noch, die ironische Bemerkung von James zu überdenken: »Die Heilige Theresa kann das Nervensystem der sanftesten Kuh gehabt haben, und trotzdem würde es ihre Theologie nicht retten, wenn die weitere Prüfung sie aufgrund dieser Kriterien als verdammungswürdig erweisen würde. Und umgekehrt: Hält ihre Theologie dieser Prüfung stand, ist es vollkommen gleichgültig, wie hysterisch und unausgeglichen die heilige Theresa gewesen sein mag, als sie noch bei uns auf der Erde weilte.« (James 1902, 45; dt. 1997, 51)

In den religiösen Erfahrungen, die James zum Gegenstand seiner Untersuchung macht findet eine Verlagerung des inneren Energiezentrums und eine Steigerung der Erlebnisintensität statt. In solchen Erfahrungen »kippt der innere Mensch in eine völlig andere Gleichgewichtslage«, und er lebt von der Zeit seiner Bekehrung an »in einem neuen Energiezentrum« (James 1997, 331).

Dieses »Umkippen«, welches das Neue Testament mit dem Wort *metanoiein* (»Umdenken«) bezeichnet, ist kein rein intellektueller Prozess, sondern das Ergebnis eines freien Spiels von Gefühl, Denken und Willen: »Starke Affektionen erfordern einen starken Willen; starke Kräfte zum Handeln gebrauchen einen starken Intellekt; ein starker Intellekt benötigt starke Sympathien, um das Leben stabil zu erhalten.« (349)

Ähnlich wie Bergson³ mit seiner Unterscheidung von »morale close« und »morale ouverte«, insistiert James auf das Risiko, das mit jeder authentischen religiösen Erfahrung einhergeht: »Wenn alles immer aufwärts gehen soll, müssen einige bereit sein, den ersten Schritt zu tun und das Risiko auf sich zu nehmen.« (365)

Immer aber ist es »die Stimme der menschlichen Erfahrung in uns, die alle Götter beurteilt und verurteilt, die quer zu dem Weg stehen, auf dem sie selbst vorwärts zu gehen vermeint« (340). Gerade deshalb ist dem wirklich religiösen Menschen jedes Überheblichkeitsgefühl verwehrt. Je größer das Risiko, desto größer die Toleranz gegenüber anderen Wegen, Sichtweisen und Lebensintensitäten, die Ausdruck des unaufhörlichen Ringens der Menschen um Wahrheit sind.

Der Pragmatiker James geht mit Lessing einig, wenn er die Suche nach Wahrheit als einen unabschließbaren Prozess bestimmt, der immer prinzipiell für mögliche Korrekturen offenbleibt: »Ich glaube tatsächlich nicht daran, dass wir oder irgendein anderer Sterblicher irgendwann einmal zu einer absolut unangreifbaren un un verbesserlichen Wahrheit über solche Tatbestände vorstoßen werden, mit

³ Zum Verhältnis von Bergson und James siehe Bergsons bahnbrechenden Aufsatz „Über den Pragmatismus von William James: Wahrheit und Wirklichkeit« in: *Denken und schöpferisches Werden: Aufsätze und Vorträge* (Meisenheim: Westkultur-Verlag, 1948), 234–45.

denen sich die Religionen beschäftigen ... Ich bin kein Liebhaber von Unordnung und Zweifel an sich. Vielmehr fürchte ich, die Wahrheit durch den Anspruch, sie schon ganz zu besitzen, zu verlieren.« (343)

In Taylors Augen ist die Art und Weise, wie James an die Frage nach den »Existenzbedingungen von Religion« (44) herangeht, und sie in erster Linie als »etwas, das Individuen erleben« (Taylor 2002, 4) bestimmt, kennzeichnend für die Einstellung des heutigen Menschen gegenüber religiösen Phänomenen in einer säkularen Gesellschaft.

Zwei Aspekte der *Varieties* verdienen diesbezüglich eine besondere Aufmerksamkeit: einmal der Individualismus, demzufolge die Religion als ein *prudendum* betrachtet wird, das die Intimsphäre des Einzelnen betrifft und zweitens die strikte Erfahrungsbezogenheit (»experientialism«), derzufolge die Religion in erster Linie ein Modus des Fühlens und eine Weise des Handelns und kein theoretisches Lehrgebäude ist. Taylor vermutet, dass dieses Religionsverständnis seine Wurzeln im christlichen Spätmittelalter hat und sich von da aus über die Bruderschaften des gemeinsamen Lebens, Franz von Sales, die Cambridge Platonists, George Fox, John Wesley, die Grosse Erweckungsbewegung, Pietismus und Romantismus verbreitet hat. Im ausserchristlichen Raum könnte man auf Analogien mit der Hinduistischen *bhakti*-Bewegung, den Jüdischen Hassidim und den Sufis im Islam verweisen.

Taylor macht auf die Gefahr einer dreifachen Engführung aufmerksam, die die Sicht auf das volle religiöse Phänomen versperren kann.

Erstens unterschätzt James die Bedeutung der kollektiven und gemeinschaftsbezogenen Aspekte des religiösen Glaubens, anders gesagt die Tatsache, dass niemand für sich allein glaubt. Zweitens hat er kein Gespür für die Sakramentalität, die insbesondere ein Charakteristikum des Katholischen ist. Drittens scheint die Theologie in seinen Augen kaum eine, oder bestenfalls nur eine sehr sekundäre Rolle zu spielen.

Dennoch hat James in vielen Punkten die Eigenart der religiösen Phänomene erfasst, etwa wenn er sich auf das Erlebnis des Wiedergeboreneins konzentriert, dank dessen die negativen und potentiell zerstörerischen Erfahrungen der depressiven Niedergeschlagenheit, des Bösen und das Gefühl der persönlichen Sünde überwunden werden. (37) Taylor zufolge wird auch die säkulare Gesellschaft immer noch von diesen Formen der religiösen Gewissensangst heimgesucht.

Ein typisches Merkmal der heutigen Geisteslage ist die mit dem Sinnverlust verbundene Schwermut oder Niedergeschlagenheit, in der nur noch wenig Platz, und möglicherweise überhaupt kein Platz mehr für Kants dritte Grundfrage: »Was darf ich hoffen?« übrigbleibt. Taylor selbst versteht diesen Sinnlosigkeitsverdacht nicht sosehr als das Gefühl der Austreibung aus einem verlorenen Paradies, einer »heilen Welt«, als die Furcht vor einer endgültigen Leere, die Dämmerung des Endes der letzten Illusion eines Sinns. (39f) Gerade diesbezüglich hat James Taylor zufolge die religiöse Stimmungslage des modernen Menschen gut getroffen wenn er die Erschütterungen der im Geist Wiedergeborenen höher bewertet als den soliden aber etwas bornierten Optimismus derjenigen, die keiner solcher Erschütterungen fähig sind.

Dass James in seiner anderen religionsphilosophischen Grundschrift sich intensiv mit der Bereitschaft und dem »Willen zu glauben« (*The Will to Believe*) auseinandersetzt, ist auch als eine *apologia pro vita sua* zu verstehen. Er musste gleichsam in sich selbst die Stimmen zum Schweigen bringen, die ihn davon überzeugen wollten, dass die Religion nur ein fossiler Überrest einer im Zeitalter der Wissenschaft nicht mehr lebensfähigen Bewusstseinsform ist. (43)

Diesbezüglich sind wir immer noch vor eine Frage gestellt, die Nietzsche seinerzeit in einem »Inwiefern auch wir noch fromm sind« betitelten Aphorismus folgendermassen zusammengefasst hatte: »Was wißt ihr von vornherein vom Charakter des Daseins, um entscheiden zu können, ob der größere Vorteil auf Seiten des Unbedingt-Mißtrauischen oder des Unbedingt-Zutraulichen ist?« (Nietzsche 1988, Bd. 3 [Die fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch, »Wir Furchtlosen« § 344]) Die Schärfe dieser Frage versteht man nur, wenn man einsieht, dass hier nicht Glauben und Wissen einander gegenüberstehen, sondern zwei Grundüberzeugungen, die man ebenso gut als zwei Leidenschaften betrachten kann. Genau darauf kommt es James an, wenn er sich selbst und uns vor die Alternative stellt, ob wir besser beraten sind, wenn wir unserer Furcht, dass die Religion nur eine Täuschung sein könnte, mehr Glauben schenken, als unserer Hoffnung, sie könnte wahr sein. Taylor zufolge sprechen ebenso viele Gründe für die eine wie für die andere Grundoption.

Die erste, von Bertrand Russell und Sigmund Freud vertretene Option versteht die Religion als einen nicht überwundenen Infantilismus. Ihren wohl schärfsten Ausdruck erhält diese Auffassung in Nietzsches *Antichrist*. Wer, »das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins 'Jenseits' verlegt« nimmt Nietzsche zufolge »dem Leben überhaupt das Schwergewicht«. Für einen solchen Menschen bedeutet das Wort »Heil der Seele« im Klartext nichts anderes als »die Welt dreht sich um mich« (Nietzsche 1988, 6:217 [Der Antichrist § 43]). In diesem Fall ist »das Bedürfnis nach Glauben« selbst nur »ein Bedürfnis nach Schwäche« und der Mensch des Glaubens »notwendig ein abhängiger Mensch« (6:236 [Der Antichrist § 48]).

Dieser Auffassung zufolge wäre die Überwindung der Religion das letzte Stadium auf dem Weg zur Mündigkeit. Wer es soweit gebracht hat, der darf mit einem berechtigten Stolz auf den Weg zurückblicken, den er zurückgelegt hat, und mit einem gewissen Mitleiden auf diejenigen herabschauen, die immer noch an einer zukunftslosen Illusion hängen.

Die andere Einstellung setzt mit James darauf, dass die Religion es mindestens verdient, näher untersucht zu werden, weil sie für so viele Menschen eine lebenswichtige Bedeutung hat.

Taylor selbst trifft keine eindeutige Entscheidung für die eine oder die andere Option. Was ihn als Kulturphilosoph interessiert ist die Tatsache, dass mehr und mehr Menschen die gegensätzliche Spannung der beiden Positionen verspüren, auch nachdem sie sich für die eine oder die andere Option entschieden haben.

Auf der Seite der Gläubigen führt dies zu exponierteren Formen des Glaubens, die sich den Herausforderungen der Ungläubigen zu stellen versuchen.

Aber auch auf der Seite der Ungläubigen wird die Möglichkeit des Glaubens als eine beständige Versuchung empfunden. Ein schönes Beispiel für diese Art von Ambivalenz ist ein Aphorismus aus Wittgensteins *Vermischten Bemerkungen*: »Ich kann nicht niederknien, zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung), wenn ich weich würde.« (Wittgenstein 1980, 68) Ihr volles Gewicht erhält diese Selbstaussage, wenn man sie vor dem Hintergrund eines anderen Satzes aus den *Vermischten Bemerkungen* liest:

»Die christliche Religion ist nur für den, der unendliche Hilfe braucht, also nur für den, der unendliche Not fühlt.

Der ganze Erdball kann nicht in größerer Not sein als *eine* Seele.

Der christliche Glaube – so meine ich – ist die Zuflucht in dieser höchsten Not.

Wem es in dieser Not gegeben ist, sein Herz zu öffnen, statt es zusammenzuziehen, der nimmt das Heilmittel ins Herz auf.« (58)

Es fällt nicht schwer, in diesen Sätzen den bleibenden Eindruck, den die Lektüre von James' *Varieties* auf den jungen Wittgenstein gemacht hatte, wiederzuerkennen. Man kann sie aber auch als Selbstbekenntnisse eines Philosophen lesen, dem es nicht gelungen ist, ein Augustinus oder ein Pascal zu werden!

Was Taylor an James besonders fasziniert ist dass er, ähnlich wie Wittgenstein, sich in einem unbeständigen Gleichgewicht zwischen beiden Optionen befindet, eben jene Unbeständigkeit, die Taylor zufolge ein konstitutives Merkmal der Moderne ist. (Taylor 2002, 59)

Das hindert ihn nicht daran, im Schlusskapitel seines Buches drei Punkte zu unterstreichen an denen das religionsphilosophische Konzept von James revisionsbedürftig ist.

Erstens unterschätzt James die Tatsache, dass für die Mehrzahl der Menschen religiöse Überzeugungen im Rahmen von religiösen Gemeinschaften und Institutionen gelebt werden.

Zweitens ist für viele Menschen die Religion auch in sozialer und politischer Hinsicht immer noch – positiv oder negativ – identitätsstiftend.

Drittens beruht das religiöse Leben der meisten Menschen nicht auf aussergewöhnlichen Erlebnissen und Seelenzuständen, sondern es wird gepflegt und eingeübt. Insofern ist der religiöse Mensch gerade kein »Erlebnistrunkenbold« im von Heidegger angekreideten Sinn. In Taylors eigenen Worten: »Many people are not satisfied with a momentary sense of wow!« (116)

Das sollte uns nicht daran hindern, mit James die Tatsache zu reflektieren, dass es gerade im Bereich der mystischen Erfahrung Formen der geistigen Trunkenheit gibt – James belegt sie mit einem dreiseitigen Zitat des islamischen Mystikers Al-Ghazzali – gegenüber denen der gesunde Menschenverstand nur ratlos den Kopf schütteln kann. Dass dies in James' Augen noch lange kein Grund ist, solche Erfahrungen zu verwerfen, beweist ein Satz aus dem Schlusskapitel der *Varieties*: »Das

Wissen über eine Sache ist nicht die Sache selbst. ... die Ursachen von Trunkenheit zu verstehen, (ist) nicht dasselbe, wie betrunken zu sein.« (James 1997, 476)

Nicht weniger entschieden betont Taylor, dass wir uns Gedanken über den Preis machen sollten, den wir für die verschiedenen Formen des religiösen, manchmal erzwungenen Konformismus zahlen müssen: »Scheinheiligkeit, geistige Verdummung, innere Auflehnung gegen das Evangelium, Verwechslung von Glaube und Macht, und noch Schlimmeres«. (114)

2. Die vielfältige Bedeutung des Wortes Erfahrung: Entwurf einer Genealogie

Wenn man das Wort »Dekonstruktion« nicht wie eine magische Zauberformel verwendet, oder wie einen philosophischen Hammer, mittels dessen alles und jedes sich zertrümmern lässt, lohnt es sich, dass wir uns daran erinnern, dass dieser auf Husserl und Heidegger zurückgehende Ausdruck nichts anderes bedeutet als die ständige Notwendigkeit, unsere Theorien und Begriffe auf die sie begründenden ursprünglichen Erfahrungen und originäre Anschauungen zurückzuführen.

Eine solche phänomenologisch-hermeneutische Dekonstruktion möchte ich hier am Beispiel des Erfahrungsbegriffs in ständigem Blick auf den Umgang mit dem Begriff der religiösen Erfahrung durchexerzieren. Es handelt sich zunächst darum, sich der vielfältigen Bedeutungen bewusst zu werden, die der Ausdruck »Erfahrung« im Laufe der Geschichte erhalten hat, die Spuren, die diese Bedeutungen im Diskurs des Abendlandes hinterlassen haben zu untersuchen, insbesondere aber, die Grunderfahrungen zu identifizieren, die sich mit diesem Wort verbinden.

Hierzu bediene ich mich, nicht ohne eine gewisse Ironie einer bestimmten literarischen Vorlage. In Nietzsches *Götzendämmerung* findet man einen kurzen, »Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde« betitelten Text. Die provozierende Geschichte (oder »Fabel«) die uns Nietzsche hier vorträgt wird dem Untertitel des Buches voll und ganz gerecht: Hier wird in der Tat »mit dem Hammer philosophiert«! Der Frage nach der Berechtigung von Nietzsches genealogischen Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffes – die in Wirklichkeit eine Verfallsgeschichte ist – und Heideggers und Jacques Derridas (1978) Interpretationen dieses Textes will ich hier nicht nachgehen, wie ich es anderswo getan habe. (Greisch 1983, 43–60)

Ich frage mich bloss, ob man es nicht in ähnlicher Weise auf eine Rekonstruktion der Verwandlungen ankommen lassen kann, die der Begriff der Erfahrung im Laufe der abendländischen Denkgeschichte durchgemacht hat. Diesbezüglich ist ein Vergleich mit den Paragraphen 62–80 in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* besonders aufschlussreich. Die einzelnen Phasen der Seinsvergessenheit, die er dort unterscheidet, finden hier ein genaues Gegenstück in den Umformungen des Wahrheits- und des Erfahrungsbegriffs. Wenn die Wahrheit, wie Nietzsche behauptet, für uns nicht mehr das ist, was sie früher einmal war – unwandelbar,

ewig, unparteiisch, übergeschichtlich, usw. – dann haben wir tatsächlich gute Gründe, uns zu fragen, ob das Gleiche nicht auch für die Erfahrung selbst gilt.

Diese Hypothese, deren waghalsigen Charakter ich mir keineswegs verhehle, hat mich dazu verleitet, eine kleine Geschichte der Metamorphosen des Erfahrungsbegriffs zu entwerfen. Ich betone: *Verwandlungen* des Begriffs und nicht ein rein semantischer Streit um Wortbedeutungen! Je nachdem was man unter Erfahrung versteht, verwandelt sich unser Seinsverständnis und unser Selbstverständnis.

Natürlich bedeutet das nicht, dass wir uns keine Gedanken über die verschiedenen Worte machen sollten, die im abendländischen Sprachraum für diese Sache verwendet werden, und über die etymologischen Wurzeln des Wortes. Hier zeigt sich sofort ein gemeinsamer Nenner, der sich mit einer Denkerfahrung verbinden lässt: Das griechische *empereia*, das lateinische *experiri*, das deutsche *Erfahrung*, das französische *expérience*, das englische *experience*, usw.⁴, verweisen uns insgesamt auf die vieldeutige indogermanische Wurzel *per-*. Sie bezeichnet sowohl den Feind und die drohende Gefahr (*periculum*), als die Überquerung oder den Übergang, der manchmal in einem wahren Durchbruch besteht, was bekanntlich auch ein Schlüsselwort der Mystik Meister Eckharts ist.

Was auch die konkreten Erfahrungen sein mögen, von denen die Rede ist, so verweist die ursprüngliche Wortbedeutung auf einen gemeinsamen Sinnkern: die mit jeder Überquerung verbundene Gefahr. Besonders im Deutschen verbindet dieselbe Wurzel den Terminus *Erfahrung*, der einen Weg und eine Überquerung (etwa die Überquerung einer Furt, oder eines Meerbusens) mit dem Terminus *Gefahr*. Eine Erfahrung ist immer irgendwie gefährlich, oder sie ist eben keine Erfahrung!

Hieran erinnert Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen, in denen er unter dem Titel »Phänomenologie des religiösen Lebens« einen Vorstoss in den Fragebereich der Religionsphilosophie unternommen hatte. Ausschlaggebend ist in seinen Augen »die Tatsache ... dass wir – jeder in seinem faktischen Leben dem und dem begegnet oder dass ihm das und das Begegnen 'zustösst', dass er das und das kennenlernt, das ihm Eindruck macht, ihn umwirft, dass er 'einem anderen Menschen verfällt', bezeichnen wir als 'er-fahren', auf der Fahrt des Lebens erringen, antreffen, und das in den verschiedenen Modifikationen desjenigen, in dessen *faktischem Verlauf* sich eine Welt, die Umwelt und jede Lebenswelt aufbaut.« (Heidegger 1992 [Ga 58], 67)

Dieser etymologischen und lexikalischen Gegebenheiten eingedenk, werde ich im folgenden, insbesondere im Blick auf den problematischen Ausdruck »religiöse Erfahrung« fünf genealogische Stadien der Entwicklung des Erfahrungsbegriffs unterscheiden, wobei ich mir nicht sicher bin, ob das fünfte Stadium bereits seine feste Gestalt angenommen hat. Nicht ohne eine gewisse Ironie, habe ich diesen Versuch

⁴ Zum Bedeutungsspektrum des englischen Terminus „experience“, siehe: John M. Hinton, *Experience: An Inquiry into Some Ambiguities* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 13–21. Zum Begriffsfels in der Gegenwartphilosophie, siehe: Jürg Freudiger, Hrsg., *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (München: Beck, 1996).

in Anspielung auf Nietzsches »Fabel«: »Wie die ursprünglichen Erfahrungen endlich zu wissenschaftlichen Experimenten und zu rein subjektiven Erlebnissen wurden. Geschichte eines Irrtums«, betitelt. Meine Fabel gliedert sich in fünf Stadien:

1. **Erstes Stadium:** *»Die Lebenserfahrung konfrontiert uns mit einer gefährlichen, manchmal geradezu unheimlichen Wirklichkeit, die uns viele gute und böse Überraschungen bereithält. Jederzeit kann hier alles Mögliche sich ereignen. Selbst die Himmlischen, die Götter oder der Gott können uns in vielerlei Gestalt 'heimsuchen'. Religiöse Erfahrungen sind Widerfahrnisse und Heimsuchungen.«*

Wir, die Kinder einer wissenschaftlichen und technologischen Zivilisation assoziieren zumeist den Begriff der Erfahrung mit dem des Experimentierens. Erfahrungen werden »gemacht«, »produziert« und programmiert, und nicht durchgemacht und durchlitten. Die so verstandene »Erfahrung« ist ein Prozeß, dessen Verlauf wir kontrollieren und programmieren, auch wenn wir nicht sicher sind, was am Ende dabei herauskommt.

Es ist kein Zufall, wenn man diesbezüglich von experimentellen »Montagen« spricht, die neuerdings ihren Ausdruck in dem gigantischen »Large Hadron Collider« (LHC) für Kernbeschleunigung gefunden haben, von dem eine neue Generation von Physikern sich entscheidende Aufschlüsse über die Feinstruktur der Materie und die Entstehung des Universums erwartet.

Aus der Selbstvorstellung dieses Forschungslaboratoriums greife ich einen einzigen Passus heraus: »There are many theories as to what will result from these collisions, but what's for sure is that a brave new world of physics will emerge from the new accelerator, as knowledge in particle physics goes on to describe the workings of the Universe. For decades, the Standard Model of particle physics has served physicists well as a means of understanding the fundamental laws of Nature, but it does not tell the whole story. Only experimental data using the higher energies reached by the LHC can push knowledge forward, challenging those who seek confirmation of established knowledge, and those who dare to dream beyond the paradigm.«

Symptomatisch für dieses Verständnis sind die Worte: »experimental data«, »pushing knowledge forward«, »challenging those who seek confirmation of established knowledge, and those who dare to dream beyond the paradigm.«

Wenn wir von diesen Formeln auf den ursprünglichsten Gebrauch des Wortes »Erfahrung« zurückblicken, dann merken wir sofort einen entscheidenden Unterschied, der sich in gewisser Weise im Deutschen besser als in den romanischen Sprachen und im Englischen erhalten hat. Die *Erfahrung* ist zunächst ein *Widerfahrnis*, etwas das uns widerfährt, uns überrascht und manchmal sogar überrumpelt, so zwar, dass wir aus der Bahn geworfen werden.

Dies trifft auch auf die religiösen Grunderfahrungen zu, die im ursprünglichen griechischen Verstand des Wortes »Heimsuchungen« sind. Der Mensch wird von den bestürzenden Erscheinungen der Himmlischen heimgesucht. Hermes, der

Namenspatron der Hermeneutik ist ein gutes Beispiel für diese Art der Heimsuchung. Etwas davon ist noch in einer Perikope der Apostelgeschichte spürbar. Als Paulus und Barnabas in der Hafenstadt Lystra eintreffen, halten die dortigen Einwohner sie für Zeus und Hermes. (Apg 14,12–18)

Auch abgesehen von diesem mythischen Hintergrund und der damit verbundenen archaischen »Theiologie« der Griechen haben die griechischen Tragiker uns eine Formel hinterlassen, die ein ähnliches Verständnis der Erfahrung als Widerfahrnis widerspiegelt. Wenn etwa Aischylos (*Agamemnon*, 177) sagt, dass man durch Leiden lernt (*tô pathei mathos*), dann schreibt er dem Widerfahrnis des Leidens, das ja eine »Prüfung« und kein »Experiment« ist, ein Verstehensvermögen zu, das sich mit keinen anderen Mitteln erreichen lässt. Weil es Dinge gibt, die man nur in der Prüfung des Leidens »erfährt«, kann das Leiden als eine Schule der Weisheit verstanden werden. Der »vielerfahrene« – etwa Odysseus – muss viele Prüfungen über sich ergehen lassen und sie bestehen, ehe er den Namen eines »Erfahrenen« (*empeiros*) verdient.

Dass dieses Verständnis des Erfahrens nicht den griechischen Tragikern vorbehalten ist, beweist ein Satz aus dem *Gottesstaat* des Heiligen Augustinus, in dem er das Opfer Isaaks in folgenden Worten beschreibt: »Häufig kann der menschliche Geist nur dadurch sich selbst kennenlernen, dass er auf Fragen, die sozusagen die Versuchung an seine Kräfte richtet – eine Prüfung nicht durch Worte sondern durch Erfahrung (*non verbo, sed experimento, tentatione quodammodo interrogante*) – Antwort geben muss.« (Augustinus, *De Civitate Dei*, XVI, XXXII [dt. 1978, 334; fr. BA 36, 293])

Als die ersten griechischen Denker den Akzent vom Adjektiv *empeiros* auf das Substantiv *empereia* verlagerten, trafen sie eine folgenschwere Entscheidung, aus der Aristoteles die philosophischen Konsequenzen gezogen hat: *Empereia* bezeichnet jetzt die erworbenen Kenntnisse eines Menschen, die das Besondere in seiner Besonderheit gegenüber dem Wissen (*epistêmè*) und der *technè* auszeichnen. »Erfahren« setzt immer ein Sichauskennen und ein Verstehen voraus, das sich nicht auf ein allgemeines Wissen reduzieren lässt, und das daher auch im Bereich des ethischen Handelns eine eigene intellektuelle Tugend impliziert: die Tugend der *phronèsis*, ein Wort, das ins Lateinische mit »prudentia« übersetzt wurde.

Dieselbe Auffassung liegt einer These des Aristoteles zugrunde, die zahlreiche mittelalterliche Denker und auch noch Thomas Hobbes immer wieder zitiert haben: Es bedarf vieler Erinnerungen, um ein »erfahrener« Mensch zu werden: *experientia fit ex multis memoriis*.

Auch Gadamer beruft sich noch auf den Spruch des Aischylos bei seinem Versuch, den Begriff der »hermeneutischen Erfahrung« zu begründen. Seines Erachtens enthält der Gebrauch, den Aischylos von diesem Wort macht, einen Aspekt, der im teleologischen Gebrauch, den Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes*, die ja eigentlich eine »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins« – bzw. eine »Wissenschaft der Erfahrungen des Bewusstseins« – ist, zu kurz kommt. Worauf es Hegel einzig und allein in seiner genialen Analyse der paradigmatischen Erfah-

rungen, die das menschliche Bewusstsein macht, wenn es mit der Andersheit der Welt und des anderen Bewusstseins konfrontiert ist, ankommt, ist die Fähigkeit des Geistes, sich über die jeweils gemachten Erfahrungen zu erheben und sie in eine bestimmte Form des Wissens zu verwandeln. Was hierbei übersehen wird, ist Gadamer zufolge, dass man von einer Erfahrung nur dann sprechen kann, wo eine Erwartung enttäuscht wird, und zwar so, dass damit unser Welt- und Selbstverständnis verwandelt wird. (Gadamer 1990, 361–2)

Erwartungen können natürlich auf Befürchtungen sein: In diesem Fall spricht man von positiven Erfahrungen, im Gegenteil zu negativen Erfahrungen, in denen das Moment der Enttäuschung überwiegt. Es besteht kein Grund, anzunehmen, dass in der Religion negative Erfahrungen überhaupt keine Rolle spielen, wie ein religiöser Zweckoptimismus manchmal behauptet.

- 2. Zweites Stadium:** *»Die Welt wird als eine regio dissimilitudinis erfahren, in der wir uns nicht häuslich einrichten können oder sollen. Sie ist ein Durchgangsstadium für den homo viator, die ihn ständigen Prüfungen und Versuchungen aussetzt, die bestanden werden müssen, um das Ufer der ewigen Heimat zu erreichen.«*

Im zweiten Stadium der Entwicklung des Begriffs verlagert sich das Schwergewicht auf die Idee einer räumlichen oder zeitlichen Wegstrecke, die durchlaufen werden muss, mit allen Beschwernissen und Gefährnissen, die damit verbunden sind. Besonders gefährlich wird es, wenn der Weg erst gebahnt und gefunden werden muss. *»Einsicht durch Fahrt«*: Die »Erfahrung« ist in diesem Fall etwas, das man nur versteht, wenn man sich selbst auf den Weg macht und in Bewegung setzt. *»Schreite vorwärts auf deinem Weg«*, schreibt irgendwo Augustinus, *»denn er existiert nur, solange du ihn gehst.«*

»Er-fahren« schreibt Heidegger in seiner ersten Einführung in die Phänomenologie, bedeutet soviel wie *»auf der Fahrt des Lebens erringen.«* (1992 [GA 58], 67) Paradoxerweise übersehen wir Vielbereisten, die immer mit unseren Fahrzeugen unterwegs sind, gerade die Tatsache, dass Fahrten immer auch Erfahrungen sind, und umgekehrt. Vielleicht ist gerade der »Tourismus« das, was uns so unerfahren im Umgang mit fremden Menschen, Kulturen und Religionen macht. Insofern lohnt es sich immer noch, gleichsam als Warnung und Gegengift, das »Reisen« betitelte Gedicht Gottfried Benns anzuhören:

*Meinen Sie Zürich zum Beispiel
sei eine tiefere Stadt,
wo man Wunder und Weihen
immer als Inhalt hat?*

*Meinen Sie, aus Habana,
weiß und hibiskusrot,
bräche ein ewiges Manna
für Ihre Wüstennot?*

*Bahnhofstraßen und Rueen,
Boulevards, Lidos, Laan –
selbst auf den Fifth Avenueen
fällt Sie die Leere an –*

*ach, vergeblich das Fahren!
Spät erst erfahren Sie sich:
bleiben und stille bewahren
das sich umgrenzende Ich.*

Weil ich nie ein Mitglied irgendeiner Gilde von Baden-Powells Pfadfindern gewesen bin, wird man es mir vielleicht verzeihen, wenn ich mich frage, ob nicht die großen Gestalten der Religionsgeschichte, Lao-Tze, Buddha, Jesus-Christus »Pfadfinder« in diesem Sinn des Wortes gewesen sind, indem sie uns Erfahrungsräume erschlossen haben, zu denen wir sonst keinen Zugang hätten, und Wege gebahnt haben, die sie selbst als erste beschritten haben. Damit rühren wir an einen anderen wichtigen Aspekt des Erfahrungsbegriffs: Erfahrung hat etwas mit *Lebensorientierung* zu tun.

Ob in dieser Angelegenheit Bennis: »*bleiben und stille bewahren / das sich umgrenzende Ich*« das letzte Wort behält, wird jeder für sich selbst entscheiden müssen. Einer anderen möglichen Interpretation des »Erfahrens« begegnen wir im vierten, »Little Gidding« betitelten Gedicht von T.S. Eliots *Four Quartets*. Der Titel dieses Gedichtes bezieht sich auf ein Dorf im Huntingtongshire, wo eine 1626 von Nicolas Farrer, dem Freund des großen englischen »mystischen« Dichters George Herbert gegründete Gebetsgemeinschaft ansässig war. Eliots Evokation dieser von zahlreichen religiösen Erfahrungen und Erinnerungen geprägten Ortschaft, »wo das Gebet immer noch gültig ist« (»*where prayer is still valid*«), endigt mit einem Zitat aus dem zweiten Kapitel der *The Cloud of Unknowing* betitelten Schrift eines anonymen englischen Mystikers des 14. Jahrhunderts (Hodgson 1982; dt., Riehle 1999; Johnston 1987; Steinmetz 2005): »With the drawing of this Love and the voice of this Calling«, das der Dichter durch folgende Verse ergänzt:

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

(Eliot 1969, 220–221 [»Quatre quatuors«])

In diesen Versen spiegelt sich ein Verständnis der religiösen Erfahrung wieder, die sowohl durch den Titel einer Schrift Bonaventuras: *itinerarium mentis in Deum* (Falque 2001), als auch durch den Titel *Scivias* der Hildegard von Bingen illustriert werden kann.

Anlässlich einer zum 16. Jahrhundert der Bekehrung des Heiligen Augustinus von der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris veranstalteten

Tagung erinnerte Stanislas Breton daran, dass dort wo wir Modernen oder Postmodernen von Erfahrungen sprechen, die mittelalterlichen Denker vorzugsweise von einem *itinerarium* oder von »viae« sprachen, was natürlich auch für das Verständnis der Gottesbeweise eines Thomas von Aquin wichtig ist, die ja »*quinque viae*« und noch keine *demonstrationes* im modernen Sinn des Wortes sind.

Ausschlaggebend ist in allen Fällen, sowohl auf der religiösen wie auf der intellektuellen Ebene, dass die als *itinerarium* verstandene Erfahrung früher oder später einen entscheidenden *Durchbruch* (ein wichtiges Wort insbesondere in der Sprache Meister Eckharts!) zur Folge hat, und letzten Endes ans Ziel führt.

3. Drittes Stadium: »Die Welt der modernen Wissenschaft ist die Welt der Phänomene, die Gegenstand empirischer Beobachtungen und wissenschaftlicher Experimente sind. Die einzige Wahrheit, die man dieser Welt zuschreiben kann, ist die Wahrheit des Vorstellens.«

Mit der beginnenden Neuzeit, wo die vormaligen *viae mentis in Deum* sich in *demonstrationes* verwandeln, erfährt der Begriff der Erfahrung unter dem Druck der rasanten Entwicklung der Erfahrungswissenschaften einen weiteren Wandel. Alexandre Koyré spricht diesbezüglich von einem »experimentellen Dialog mit der Natur« (»dialogue expérimental avec la nature«). Dies ist eine etwas missverständliche Formel, denn in Wirklichkeit ist der »Dialog«, den der Naturwissenschaftler mit der Natur führt, ja ein Verhör.

Kant ist sicherlich einer der Denker, der im Blick auf die Newtonsche Physik die philosophische und theologische Tragweite dieses neuen Begriffs der Erfahrung am schärfsten erfasst hat. Aber auch Hegel ist die Bedeutung dieses Begriffswandels nicht entgangen, der sich nicht nur auf den Bereich der Naturwissenschaften beschränkt. Für unsere Überlegungen besonders interessant ist das Fazit, das er im 7. Paragraphen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aus dem Aufkommen des Empirismus zieht: »Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei sein* müsse, bestimmter, dass er solchen Inhalt mit *der Gewissheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde. Er muss selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewusstsein.« (vgl. § 38, Zusatz.)

Selbst dabei sein: Diese scheinbar selbstverständliche Forderung, die man auch bei James findet⁵ verliert ihre Selbstverständlichkeit, sobald wir uns fragen, worin unser »wesentliches Selbstbewusstsein« besteht. Es könnte ja sein, dass es erst dort »wesentlich« ist, wo es sich bewusst ist, dass der Bezug zum Anderen einen wesentlichen Bestandteil seiner Selbstheit ausmacht.

⁵ „In all diesen Gefühlsangelegenheiten aber muss man selbst 'dabeigewesen' sein, um sie zu verstehen.« (James 1997, 354).

Viele Mystiker der Neuzeit haben den modernen Begriff der Erfahrung auf ihre eigenen Erfahrungen angewandt, wodurch die moderne Mystik sich selbst in eine Erfahrungswissenschaft *sui generis* verwandelt. (de Certeau 1982) Hierzu nur ein einziger, aber besonders sprechender Buchtitel: Jean-Joseph Surin: *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun* (1663).

- 4. Viertes Stadium:** »Der Welt der äußeren Beobachtungen, der Tatsachen und Sachverhalte, die dasjenige ausdrücken, 'was der Fall ist' steht die innere Welt der mentalen Erlebnisse gegenüber. Damit verwandeln sich die Erfahrungen in Erlebnisse, deren einzige Wahrheit in den wechselhaften Seelenzuständen der betreffenden Individuen besteht.«

Im vierten Stadium meiner genealogischen Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs verlagert sich das Schwergewicht immer deutlicher auf die subjektiven, psychischen oder geistigen *Erlebnisse* des Subjektes. Im ersten Teil von *Wahrheit und Methode* hat Gadamer die Bedeutung dieser neuen Akzentverschiebung unterstrichen, die erst verhältnismäßig spät eingetreten ist. (Gadamer 1990, 66)⁶ Erst vor diesem Hintergrund kann man von der Gefahr einer »Erlebnistrunkenboldigkeit« sprechen. Es ist das Zeitalter, in dem die Psychologie die Rolle der Königin aller Wissenschaften beansprucht. Am Ende des 19. Jahrhunderts haben selbst die Logiker ihre »reine Seele« (falls sie eine solche haben sollten), dem Teufel namens »Psychologismus« verkauft.

Inwiefern Schleiermachers Definition der Glaubenssätze im 15. Paragraphen der *Glaubenslehre*: »Glaubenssätze sind christliche fromme Gemütszustände in der Rede dargestellt«, unter diesem Aspekt betrachtet werden kann, ist eine Frage, die ich besseren Schleiermacher-Experten als ich einer bin überlassen will. Ganz gewiss ist er kein »Erlebnistrunkenbold« im oben beschriebenen Sinn gewesen!

Niemand hat die in Schleiermachers Definition enthaltene Provokation deutlicher empfunden als Hegel, wie sein böser Vergleich der »schlechthinnigen Abhängigkeit« mit der Unterwürfigkeit des Hundes, der in diesem Fall der beste aller Christen beweist. Ihm erhält er seine Grundüberzeugung entgegen, »so erhaben sich auch die Gefühle ausgeben möchten, so sind sie doch in mir und nicht als Freies vor mir«.

Wer »Erlebnis« sagt, der sagt immer auch »Leben«. In der Philosophie der zwei ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts deckt der Siegeszug des Erlebnisbegriffes sich zu einem großen Teil mit der Entwicklung der Lebensphilosophien verschiedenster Prägung.⁷ Es ist kein Zufall, dass Heideggers im Band 60 der Gesamtaus-

⁶ Gadamer 1990, 66–76 zum Begriff des *Erlebnisses*; 352–66 zum Begriff der *Erfahrung*.

⁷ Zur Genese dieser philosophischen Kategorie vgl.: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831–1933* (Frankfurt: Suhrkamp, 1994), 174–97.

gabe zusammengefassten religionsphänomenologischen Vorlesungen den Ober-
 titel: »Phänomenologie des religiösen Lebens« tragen. Hierzu nur ein einziges
 Zitat, das deutlich macht, dass mit dem Begriff des »Erlebens« immer auch ein
 bestimmtes Selbstverständnis der Philosophie auf dem Spiel steht: »Das Problem
 des Selbstverständnisses der Philosophie wurde immer zu leicht genommen. Fasst
 man dies Problem radikal, so findet man, dass die Philosophie der faktischen Le-
 benserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung
 in diese selbst zurück.« (Heidegger 1995 [Ga 60], 8)

Mit dem Problem des Selbstverständnisses der Philosophie ringt auch noch der
 späte Heidegger in seinen »Beiträgen zur Philosophie«, in denen die Polemik ge-
 gen die »Machenschaft« und die »Erlebnistrunkenboldigkeit«, die beide nur ver-
 schiedene Manifestationen der »Seinsverlassenheit« (Heideggers Wort für das,
 was Nietzsche »Nihilismus« nennt) sind, eine besonders scharfe Form annimmt.
 »Seelenlose« *Machenschaft*, und die Heraufkunft einer Scheininnerlichkeit, die
 immer stärkerer Dosen von Erlebnissen bedarf, um sich am Leben zu erhalten,
 sind zwar Gegensätze, die aber wie bereits eingangs erwähnt, ein und derselben
 Grundeinstellung entspringen: »Nun aber, da das Seiende vom Seyn verlassen ist,
 entsteht die Gelegenheit für die platteste 'Sentimentalität'. Jetzt erst wird alles
 'erlebt', und jedes Unernehmen und jede Veranstaltung trieft von 'Erlebnissen'.
 Und dieses 'Erleben' bezeugt, dass nun auch der Mensch selbst als *seiender* seines
 Seyns verlustig gegangen und zum Raub seiner Jagd nach Erlebnissen geworden
 ist.« (Heidegger 1994 [Ga 65], 123–4)

Diese zwischen 1936 und 1938 geschriebenen Sätze würden sicher einen aus-
 führlichen Kommentar verdienen. Sie haben wohl auch Gadamer beeinflusst, der
 Anfang der sechziger Jahre Dilthey und Husserl eine erkenntnistheoretische Ver-
 kürzung des Erlebnisbegriffs vorgeworfen hat. Zu Recht oder zu Unrecht, das will
 ich hier nicht entscheiden.

Für unsere religionsphilosophische Erörterung interessant scheint mir Gada-
 mers Kritik an der sogenannten »Erlebniskunst« zu sein. Eine Auffassung der Kunst,
 derzufolge das Kunstwerk nur dann authentisch ist, wenn es direkt aus den See-
 lenzuständen des Künstlers geschöpft ist, und wenn es auch nur verstanden wer-
 den kann, wenn der Betrachter oder Hörer dieselben Erlebnisse in sich selbst
 reproduziert, wird den Hauptwerken der abendländischen und aussereuropäi-
 schen Kunstwerken nicht gerecht. (Gadamer 1990, 76–7) Die Folgerung, die Ga-
 damer aus dieser These zieht, betrifft nicht nur das Gebiet der Kunst, sondern
 auch das der Religion: »Man kann jedenfalls nicht bezweifeln, dass die großen
 Zeiten der Geschichte der Kunst solche waren, in denen man sich ohne alles äs-
 thetische Bewusstsein und ohne unseren Begriff von 'Kunst' mit Gestaltungen
 umgab, deren religiöse oder profane Lebensfunktion für alle verständlich und für
 niemanden nur ästhetisch genussreich war.« (87)

- 5. Fünftes, hoffentlich nur hypothetisches Stadium:** »Die Erlebnisse brauchen nicht einmal mehr einen substantiellen Ich zugeschrieben zu werden. Die Fiktion eines Subjektes oder eines 'Selbst', das unseren Erfahrungen und Erlebnissen zu Grunde liegt, ist die letzte Illusion, der wir uns entledigen müssen. Erst wenn dieser Verzicht geleistet worden ist, ist der Weg frei für den letzten Begriff der Erfahrung: das reine, freischwebende Vibrieren.«

Weil der Philosoph ein Kind seiner Zeit ist, fällt es ihm besonders schwer, ein Urteil über seine eigene Epoche zu fällen. Dennoch glaube ich, dass wir uns fragen können, ob sich seit einigen Jahrzehnten nicht eine weitere Akzentverschiebung im Begriff der Erfahrung abzeichnet.

Ich möchte diese Frage anhand einer kleinen Anekdote illustrieren.

Während einer philosophischen Arbeitstagung in der französischen Benediktinerabtei Ligugé erfuhr ich, dass die Abtei immer häufiger von New Age-Pilgern besucht wird, die davon überzeugt sind, dass in der Krypta des Klosters die kosmischen Schwingungen besonders deutlich spürbar sind. Die diesbezüglichen Erfahrungen oder Erlebnisse lassen sich nur als reine Vibrationen verspüren, für die man empfänglich oder nicht empfänglich ist.

Dass es sich hierbei nicht um einige wenige Sonderlinge und Exzentriker handelt, beweist auch die religionssoziologische Tatsache, dass es inzwischen bereits mehrere auf derartige Pilgerfahrten spezialisierte Reiseagenturen gibt.

Diese neue Gattung von »religiösen« Touristen hat kein Interesse an der in der Klosterkirche gefeierten Liturgie. Damit stellt sich eine Frage, der Jean-Yves Lacoste zum Gegenstand seiner schönen Abhandlung: *Expérience et absolu* (1994; vgl. hierzu Greisch 2002, 266–91) gemacht hat, und die sicher Romano Guardini brennend interessiert hätte: Wie steht es um den Erfahrungsbezug der Liturgie? Soll man auch in diesem Bereich, wie das öfters geschieht, den Erfahrungsdefizit beklagen, oder eher vor der Gefahr der »Erlebnistrunkenboldigkeit« warnen?

Ob man dem Metaphysiker die Lektüre von Tageszeitungen empfehlen soll oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden. Als Religionsphilosoph aber hat mich ein am letzten Mittwoch in der Süddeutschen Zeitung erschienener Bericht über zwei Tagungen stutzig gemacht. Die eine fand im September statt und wurde von der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Titel: »Potentiale zwischen Kirche und Theater« ausgerichtet. Die andere, von der Evangelischen Akademie Tutzing organisierte Tagung wurde in Berlin am Deutschen Theater abgehalten. »Erlebnisqualität«, so der Berichterstatte, war hier das »Wort der Stunde«.

Ist »Erlebnisqualität« auch das Wort der Stunde für die heutige Religionsphilosophie? Diese Frage soll hier nicht entschieden werden, denn sie verlangt, dass der zweite Begriff, der in meinen Überlegungen ausgeblendet blieb, ins Spiel gebracht wird, nämlich der Begriff »Ereignis«.

Da ich mich für die genealogische Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs der literarischen Vorlage eines Nietzsche-Textes bedient habe, kann man sich natürlich fragen, ob der Paukenschlag, mit dem Nietzsches Fabel endigt: »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA«, ein Gegenstück in meiner Rekonstruktion hat.

Diese Frage bringt mich in ziemliche Verlegenheit, denn mit einem »Incipit« in Form eines »Also sprach Zarathustra« kann ich nicht aufwarten. So bleibt mir nichts anderes übrig, als die Bestimmung dieses »Incipit« (das ja seinerseits der Indiz der Einmaligkeit bestimmter Ereignisse ist) auf eine spätere Besinnung zu verschieben.

Zum Schluss dieser exploratorischen Überlegungen fällt mir ein Satz Paul Celans aus seiner Büchner-Preisrede *Der Meridian* ein. » – Ach, die Kunst!«: Celan, der bei diesem Ausruf von Büchners Danton »hängengeblieben« ist, betont, dass man ihn mit verschiedenen Akzenten versehen kann: den »Akut des Heutigen«, »den Gravis des Historischen – auch Literaturhistorischen –, den Zirkumflex – ein Dehnungszeichen – des Ewigen.« »Ich setze«, sagt Celan »mir bleibt keine andere Wahl – ich setze den Akut.« (Celan 1999, 4)

»Ach die Erfahrung!«, »Ach die Religion!«, mögen wohl einige unter Ihnen am Ende dieser Lectio seufzen. Auch hier hängt sehr viel davon ab, welche Akzente wir in dieser Angelegenheit setzen: Ist die Religion nicht der Ort, wo der Akut des Heutigen sich mit dem eschatologischen Dehnungszeichen des Ewigen verkreuzen?

Referenzen

- Augustinus.** 1978. *Vom Gottesstaat [De civitate Die]*. Wolfgang Thimme, Übers. München: dtv.
- Bergson, Henri.** 1948. Über den Pragmatismus von William James: Wahrheit und Wirklichkeit. In: *Denken und schöpferisches Werden: Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim: Westkultur-Verlag.
- Blumenberg, Hans.** 2010. *Theorie der Lebenswelt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Celan, Paul.** 1999. *Der Meridian: Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Tübinger Ausgabe. Frankfurt: Suhrkamp.
- Changeux, Jean-Pierre, und Paul Ricœur.** 1998. *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle*, Paris: Odile Jacob.
- de Certeau, Michel.** 1982. *La Fable mystique: XVIe–XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques.** 1978. *Eperons: Styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- Eliot, T.S.** 1969. Quatre quatuors. In: *Poésie*. Ed. Bilingue. Trad. Pierre Leyris. Paris: Ed. du Seuil.
- Falque, Emmanuel.** 2001. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*. Paris: Vrin.
- Freudiger, Jürg, Hrsg.** 1996. *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München: Beck.
- Gadamer, Hans-Georg.** 1990. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke 1. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Greisch, Jean.** 1983. La déesse Vérité: Histoire du plus long oubli. In: Jean Greisch, Hrsg. *La Vérité*, 43–60. Paris: Ed. Beauchesne.
- . 2000. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919–1923*. Paris: Editions du Cerf.
- . 2002. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*. Bd. 2. Paris: Ed. du Cerf.
- Heidegger, Martin.** 1992. *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Gesamtausgabe 45. Frankfurt: Klostermann.
- . 1992. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 58 [Ga 58]. Frankfurt: Klostermann.

- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Gesamtausgabe 59 [Ga 59]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1994. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65 [Ga 65]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- . 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe 60 [Ga 60]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910–1976*. Gesamtausgabe 16 [Ga 16]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hinton, John M.** 1973. *Experience: An Inquiry into Some Ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.
- Hodgson, Phyllis, Hrsg.** 1982. *The Cloud of Unknowing and Related Treatises*. Analecta Cartusiana 3. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg. Dt.
- James, William.** 1997. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eilert Herms und Christian Stahlhut, Übers. München: Insel-Taschenbuch. Engl., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Longmans/Green, 1902.
- Johnston, William.** 1987. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. Trabuco Canyon, Calif: Source Books.
- Lacoste, Jean-Yves.** 1994. *Expérience et absolu: Questions disputées de l'humanité de l'homme*. Paris: PUF
- Nietzsche, Friedrich.** 1988. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]. Zweite Auflage. Giorgio Colli, Hrsg. München: Dt. Taschenbuch-Verlag.
- Riehle, Wolfgang, Hrsg.** 1999. *Die Wolke des Nichtwissens*. Christliche Meister 8. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Schnädelbach, Herbert.** 1994. *Philosophie in Deutschland: 1831–1933*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Steinmetz, Karl-Heinz.** 2005. *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten*. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie 50. Berlin: Akademie Verlag.
- Stumpf, Carl.** 1928. *William James nach seinen Briefen: Leben, Charakter, Lehre*. Berlin: Pan-Verlag.
- Taylor, Charles.** 2002. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Todorovitch, Françoise B.** 2000. *Aldous Huxley: Le cours invisible d'une œuvre*. Paris: Ed. Salvator.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1980. *Vermischte Bemerkungen*. Oxford: Blackwell.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 51—64
 UDK: 159.97:27-185.36
 Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 12/2014

Zorica Maros

Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja

Povzetek: Ta prispevek potrjuje Bar-Talovo teorijo, s tem ko pokaže, kako je sociopsihološka infrastruktura (ki omogoča sodelovanje v nasilju) zaradi transgeneracijskega prenosa travme postala del kolektivnega spomina današnje bosansko-hercegovske družbe. Kult preteklosti, ki je bil eden od vzrokov vojne, traja tudi danes in ustvarja nove mite ter korodira vse pore družbenega življenja, prenaša pa se predvsem s šolskim sistemom. Drugi del prispevka govori o odpuščanju kot možnosti izhoda iz te preteklosti in definira tudi nejasnosti, ki spremljajo vsak govor o odpuščanju. Pri kristalizaciji ključnih nejasnosti v zvezi z odpuščanjem, ki zadevajo odnos med odpuščanjem in pozabo ter odnos med odpuščanjem in pravico, pomaga krščanska definicija teh terminov, po kateri odpuščanje ne pomeni pozabe in izbrisa, temveč je v službi kritičnega uporabljanja spomina kot osvobajanja od maščevalnosti. Kar pa zadeva odnos med odpuščanjem in pravico, se je pokazalo, da odpuščanje ni alternativa pravici, temveč način uresničevanja pravice, kajti v razmerah medetničnega nasilja je v družbi, v kateri so naši zločinci njihovi junaki, naši junaki pa njihovi zločinci, pravica ne le neuresničljiva, ampak tudi nemočna in neplodna.

Ključne besede: transgeneracijski prenos travme, kult preteklosti, odpuščanje, pravica, pozaba

Abstract: **From Revengefulness of War to Revenge: Incapacity or Capacity for Forgiveness**

This article confirms the Bar-Tal theory (presented in a previous article) by showing how the socio-psychological infrastructure that enables cooperation in violence due to transgenerational transfer of trauma has become part of the collective memory of Bosnian society today. The cult of the past, which was one of the causes of the war in the 1990s, persists even today and creates new myths and thus corrodes all facets of society; it is transmitted primarily through the school system. The second part of the article discusses forgiveness as a possible means of getting out of this trap and explains some of the ambiguities that come with every talk of forgiveness, such as the relationship between forgiveness and oblivion as opposed to the relationship between forgiveness and justice. Christian definitions of these terms help clarify this key ambiguity by pointing out that forgiving does not mean forgetting and erasure but is in the service of critical use of memory for release from revengefulness. In addition,

it has been shown that forgiveness is not an alternative to justice but a way of fulfillment of justice, for in the case of interethnic violence, whereby one group's heroes are considered criminals by the other and vice versa, justice is not only unachievable but also powerless and fruitless.

Key words: transgenerational transfer of trauma, cult of the past, forgiveness, justice, oblivion

1. Materializacija kolektivnega spomina

Razmere, v katerih nastaja prej opisani etos konflikta, Jens Rydgren imenuje black-box situacije. V teh situacijah »odpove« navadni način delovanja in ljudje brez veliko razmišljanja posežejo po alternativnih kognitivnih strategijah delovanja. V black-box situacijah so ljudje »nagnjeni bodisi k uporabi shematiziranih struktur znanja, ki so se pokazale za pravilne v drugih situacijah, bodisi k opiranju na druge. Kot posledica tega /.../ obstaja velika verjetnost, da se bodo aktivirale dvomljive strukture znanja, ki vključujejo mite in govorice.« (Rydgren 2007, 228) Po kakšnem znanju bo nekdo posegel in na koga se bo oprl v teh black-box situacijah, je v veliki meri odvisno od tega, čemu ali komu nekdo v danih razmerah verjame in koga ima za avtoriteto. Obstaja večja verjetnost, da se bosta tako zaupanje kakor tudi avtoriteta pokazali prej znotraj pripadajoče etnične skupine kakor pa zunaj nje (Rydgren 2007, 229–231).

Za vedênje v takšnih situacijah so značilni moč preteklosti in dva procesa, skozi katera je preteklost filtrirana: proces analogizma in naracije. Analogizem je psihološka moč reduciranja anksioznosti in negotovosti, ker posameznikom pomaga, da pridejo do kakršnegakoli smisla, bodisi do tistega, kar se trenutno dogaja, bodisi do tistega, kar lahko pričakujejo v prihodnosti. Po Rydgreu se analogizem dogaja po naslednjem principu: 1. dejstvo: objekt A ima lastnosti p in q; 2. observacija: objekt B ima lastnost q; 3. sklep: objekt B ima tudi lastnost p. To pomeni: zaradi dejstva, da sta si objekt A in B v nekaterih lastnostih podobna, zaradi potrebe po poenostavljenju informacij in zaradi zmanjšanja anksioznosti ter da bi se v dani situaciji znašli, sklepamo o njuni podobnosti v vseh vidikih. Avtor uporablja to vrsto analogizma pri razpadu Jugoslavije: 1. ko je Hrvaška leta 1940 postala samostojna država (p), so bili Srbi množično morjeni (q); 2. ker je leta 1990 Hrvaška spet na poti, da postane samostojna država (p), 3. imajo Srbi dober razlog, da se bojijo množičnih pomorov (q) (229–235).

Zaradi sistematizacije množice novih informacij deluje tudi proces naracije (*narrativization*): »S ciljem zadovoljitve kognitivnih potreb so ljudje nagnjeni k mentalni transformaciji pretoka bolj ali manj nestrukturiranih dogodkov v eno relativno koherentno zgodbo.« (232) Glede na to, da je tudi ta proces odvisen od družbenih razmer, je to, česa se bodo ljudje spominjali, kaj bodo inkorporirali v svojo lastno naracijo, v veliki meri stvar družbenih procesov, kakor so proslavljanja posameznih zgodovinskih dogodkov, komemoracije, kulturni proizvodi (knjige, filmi,

glasba), najbolj pa vzgojno-izobraževalni sistem. V Jugoslaviji na primer voditelji niso širili propagande le prek množičnih medijev, temveč predvsem prek centraliziranega šolskega sistema, v katerem je bila zgodovina selekcionirana, tlačena in zamolčevana (Štuhec 2004, 465–6). Šolski učbeniki in učitelji veljajo za avtoritete, zato se tisto, kar predstavijo, brez najmanjše kritične presoje jemlje za objektivno resnico: »Razmere, kot so bile tiste v Jugoslaviji, ko je obstoječa država začela razpadati, je za veliko ljudi predstavljala akutno black-box situacijo. In da bi predvideli prihodnje scenarije, so se Jugoslovani vrnili v preteklost – k prepričanju, da je zgodovina na pragu ponavljanja – ali pa so vsaj lažje sprejeli elitno propagando, ki je preteklost izkoriščala za nacionalistične cilje.« (236)

1.1 Transgeneracijski prenos travme

S tem prihajamo do fenomena transgeneracijskega prenosa preživete travme, ki smo ga pri opisu viktimizacije, fenomena, ki ga Vamik D. Volkan imenuje izbrana travma (*chosen trauma*), že omenili. Zaradi tega procesa prenosa se lahko posledice osebno in posamično preživete travme prenesejo na cel niz prihodnjih generacij in zajamejo milijone ljudi ter postanejo neločljiv del identitete skupnosti. Vsaka naslednja generacija bo podzavestno individualizirala skupne podobe zgodovinske tragedije, zato se lahko razvije tudi naloga oziroma dolžnost nacije, da varuje spomin prednikov, objokuje izgube, popravlja ponižanja z maščevanjem za tisto, kar so ti ljudje preživeli. Po Volkanu postane ohranjanje mentalne reprezentacije travme prednikov pri življenju osrednja naloga prihodnje generacije, odvisno od zunanjih okoliščin pa so lahko te dolžnosti skozi generacije različno izražene. Neka generacija lahko objokuje tragedijo svojih lastnih prednikov in nacije, njihovo viktimizacijo, druga si lahko postavi za nalogo »popravljanje preteklosti« z maščevanjem za tisto, kar so predniki preživeli (Volkan, 2007, 6–15).

Fenomen »popravljanja preteklosti« je omogočil tudi stvarnost Auschwitza. Enake sociopsihološke sposobnosti posameznikov, enaka »preteklost, ki ne želi miniti«, identična mentalna struktura predsodkov, moralna superiornost statusa žrtve, vsi ti elementi skoraj odločilne pomembnosti v etničnih konfliktih so se pokazali tudi v stvarnosti Auschwitza. Roy Baumeister ob nacistih razlaga, kako še vedno obstajajo Nemci, ki verjamejo, da so v zgodovini pretrpeli veliko krivic, da so bili žrtve židovske zarote ali zarote svetovne politike. S Hitlerjem se je pokazala možnost postavljanja stvari na pravo mesto, priložnost za popravljanje zgodovinsko pretrpljenih ponižanj. Versajsko pogodbo, ki je Nemce obvezovala, da plačajo račune prve svetovne vojne in da vrnejo okupirana ozemlja, so imeli za krivico svetovne politične scene. Z drugimi besedami: medtem ko so zmagovalci prve svetovne vojne naredili sklep, da se nikoli več ne sme zgoditi in dopustiti nasilje te vrste, je bil sklep poraženih, da mora priti nova vojna, ki bo napačne zgodovinske odločitve in politične poteze popravila (Baumeister 1996, 36–37).

Za tragedijo na našem prostoru avtorji kot zgled popravljanja zgodovine in kot posledica tega ponavljanja cikla nasilja navajajo kosovsko bitko. Kakor namreč razlagajo, je Slobodan Milošević reaktiviral spomin na kosovsko bitko (28. junij 1389), s katero se je začela tiranija Otomanskega cesarstva nad srbskim narodom.

Zato so nasilno delovanje srbskega naroda v devetdesetih letih prikazovali kot povsem legitimno, celo kot dolžnost, glede na to, da je bilo to delovanje iz »izbrane travme« in je zato pomenilo pravično obrambo. Pred začetkom vojne v devetdesetih letih je celo leto skozi srbske vasi potovala skrinja z zemeljskimi ostanki princa Lazarja in v vsaki vasi je imela neke vrste slovesnost »pogreba«. To »potovanje« je poustvarilo, oživelo čas takratne tragedije, zato so Srbi reagirali, kakor da so princa Lazarja ubili prejšnji dan in ne šeststo let predtem. Glede na to, da so na bosanske, pa tudi na kosovske muslimane gledali kot na nadaljevanje otomanskih Turkov, ki so ubili princa Lazarja, so postali muslimani tarča in možnost za popraviljanje preteklosti in za pravično maščevanje zgodovinske tragedije (Volkan 2007, 15–16; Bar – Tal 2009, 238).

Toda vojna dogajanja v devetdesetih letih je omogočila tudi viktimizacija, spočeta v drugi svetovni vojni. Notranji, medetnični zločini med ustaši, četniki in partizani in komunistično sistematično prikrivanje teh zločinov so bili dodatni motivi, zaradi katerih je vojna v devetdesetih radikalizirala nacionalistična gibanja, prebudila stare strahove in spodbudila cementiranje v status žrtve. Vsaka od treh etničnih skupin (trije konstitutivni narodi: Bošnjaki, Srbi in Hrvati) se je imela – in se ima še danes – za ogroženo, ker je vsaka od njih v devetdeseta vstopila s prepričanjem o izmišljenih in resničnih zgodovinskih krivicah in vsaki od njih je stvarnost dajala potrditev možnosti ponavljanja teh krivic. Srbi so namreč verjeli, da v vojni v devetdesetih zgolj vračajo srbska ozemlja, ki so med drugo svetovno vojno doživela etnično čiščenje srbskega naroda, zato dogodkov devetdesetih let niso imeli za agresijo, temveč za pravično obrambo in za zaščito pred ponavljanjem zgodovine. Poleg tega sta bila izkušnja Jasenovca, pa tudi pregon Srbov iz Hrvaške potrditev svetovne zarote proti srbskemu narodu. Na bošnjaški strani je vladalo prepričanje, da so se Bošnjaki zgolj branili pred večno srbsko dominacijo v času SFRJ ter pred hrvaškimi in srbskimi etnonacionalisti. Poleg tega so v komunistični Jugoslaviji na Bošnjake gledali kot na islamizirane Srbe in Hrvate, zato so Bošnjaki verjeli, da so stalne žrtve hrvaških in srbskih etnonacionalistov. Za dober del Hrvatov pa je bil Jasenovac zgolj upravičena reakcija na srbsko dominacijo v Kraljevini Jugoslaviji, pliberška tragedija pa je zgolj dodatno okrepila to prepričanje, ponovno in dokončno potrjeno s srbsko agresijo na domovino Hrvaško. Tudi svoje zločine so razumeli kot obrambo (Kivimäki, Kramer in Pasch 2012, 23–38; 34–41).

1.2 Materializacija kolektivnega spomina skozi šolstvo, komemoracije in slovesnosti

Tendenca gojenja zasebnih spominov v BiH, ki je bila navzoča še od druge svetovne vojne dalje, je prispevala h kopičenju nestrpnosti, da so potem eksplodirale med vojno v devetdesetih letih. V nekdanji Jugoslaviji je Titov režim zgodovino druge svetovne vojne, natančneje: spomine na notranje medetnično nasilje, v imenu ideologije mirnega sožitja različnih narodov odstranjeval iz uradne zgodovine. Toda med različnimi skupinami so še dalje obstajale neuskklajene oblike kolektivnega spomina. Z zamolčevanjem zgodovine, z nesoočanjem z dejstvi in z nepriznavanjem zločinov je ta »molč Jugoslavije« ustvaril vrzeli v uradni zgodovi-

ni, vrzeli, ki so jih že zaradi muhastih potreb v danih razmerah v devetdesetih zapolnili etnični nacionalizmi. Oporekanje zgodovinskim dogodkom je bila namreč okoliščina, ki je omogočila nastanek nacionalističnih očitkov na račun zgodovine, takrat uporabljenih kot opravičilo za vojno v devetdesetih. Kar je skrb zbujajoče je to, da še do danes ni uspelo ustvariti soglasja glede razlage vojne v devetdesetih, zato je danes spomin v BiH za družbo velik izziv. Tudi v današnji Bosni in Hercegovini je navzoč in dejaven, morda celo bolj kakor v nekdanji Jugoslaviji, mehanizem selekcioniranja zgodovinskih dogodkov, njihovega izkrivljanja in ustvarjanja mitske preteklosti (Diegoli 2007, 17–25).

Bosna je »družba preživelih«, v kateri ima zadnja vojna tudi danes vsenavzoč vpliv na funkcioniranje celotne družbe. Vojna je med državljani BiH ustvarila globoke etnične delitve, potrdila stare in ustvarila nove predsodke, vnesla globoko razdeljenost in nezaupanje. Nekateri avtorji pravzaprav menijo, da sta se vojna in uresničevanje njenih ciljev zgolj premestila na politični oder. Mislijo, da se posebno skozi izobraževalni sistem ustvarja podoben »molck Jugoslavije«, resda v drugem kontekstu, a z istimi metodami in s hujšim učinkom. Današnje izkrivljanje kolektivne zgodovine se uresničuje skozi mitsko kulturo spominjanja, ustvarjeno s selektivnim izpuščanjem, s pretiravanjem, z olepševanjem ali obdolževanjem sovražnika. To pomeni, da je kolektivna zgodovina spet politično programirana, in to zaradi vzdrževanja sočasnega družbenega reda, ker je političnim elitam tudi danes v interesu, da prebivalstvu servirajo tisto vrsto spomina, ki prispeva k njihovemu lastnemu obstanku na oblasti (22–29). Za to selektivno zgodovino, ki nacionaliste ohranja na oblasti, je današnji izobraževalni sistem v BiH posebno ugoden: »Dominirajoče politične ideologije etnonacionalizma v bosansko-hercegovski družbi determinirajo izobraževalni sistem, njegovo strukturo, vsebino in funkcijo. Izobraževalni sistem izkoriščajo za samoreprodukcijo, produciranje zaželenega družbenega mišljenja in oblik vedenja ter zadrževanje obstoječih družbenih in političnih odnosov.« (Kapo 2012, 24)

Osnovni kazalnik tega položaja je prav analiza izobraževalnega sistema. Po ustavi BiH izobraževanje ni v pristojnosti države, temveč sodi v pristojnost entitet (FBiH i RS). S tem ko današnji pravni red prepušča implementacijo posameznih zakonov lokalnim oblastem, omogoča tri vzporedne in nepovezane izobraževalne sisteme, pravzaprav tri zasebne etnične izobraževalne sisteme, nastale v vojni: bošnjaškega, hrvaškega in srbskega. To pa je pravzaprav predstavitev cilja vojne na politični oder, ker se tako ustvarjajo tri ločene nacionalne zgodovine, trije jeziki in tri kulture, vse to ovira razvijanje skupne državne identitete. Učenci SE izobražujejo v odvisnosti od regije, v kateri so nastanjeni, in v odvisnosti od etnične pripadnosti. Ob odsotnosti centralnega nadzora na vsakem področju vsebino in način pouka določa večinsko prebivalstvo, pri tem pa odraščajo nove generacije, šolane v treh vzporednih kulturah, v treh jezikih, v treh zgodovinah. Otroci, ki pripadajo manjšinam, so na vsakem področju z drugimi v večini diskriminirani (Diegoli 2007, 53; Kapo 2012, 140–141).

V »mešanih kantonih«, v tistih, v katerih etnična pripadnost ni jasno izražena (tam, kjer vojni ni uspelo narediti jasne meje in ustvariti večine in manjšine), je

nastopil fenomen »dve šoli pod eno streho«: učenci različnih etničnih pripadnosti se delijo v ločene učilnice, ločeno vstopajo v isto šolsko zgradbo ali pa jo izmenično uporabljajo. S tem sistemom se ustvarja homogena šolsko okrožje, v katerem nezadostna izpostavljenost učencev drugim in drugačnim, bodisi etnijam bodisi verskim pripadnostim, dviga prag netolerance do kogarkoli, označenega kot »dru-gi« ali »oni«. Takšen ločen izobraževalni sistem potencialno vodi v nadaljevanje konfliktov, ker spodbuja etnično segregacijo in ločitve, pogloblja razlike in delitve, podpira predsodke, učence izpostavlja indoktrinaciji, političnim in ideološkim ciljem učiteljev in lokalnih oblasti, deluje v škodo manjšin in tistih, ki so v neugodnem položaju (Diegoli 2007, 52–55).

V tej situaciji je posebno rizičen pouk zgodovine, ker se v učbenikih, ki se uporabljajo po BiH, nekateri dogodki prikazujejo neuravnoteženo, analiza iz več perspektiv pa je popolnoma odsotna. Ni niti znanstvenih raziskovanj, vezanih na preteklo vojno, to pa nekako implicitno pomeni, da imajo o vojni v BiH glavno besedo zgolj nacionalisti, politiki na oblasti (54; 85). Posledica tega je: »Kar ni bilo uspešno izvedeno v vojni, se naprej izvaja v hladnem miru z etnonacionalistično separacijo izobraževalnih sistemov. Zagotovo zagotovitev ›lastnega‹ izobraževalnega sistema za vsako od treh etničnih skupin promovira določene ideološke in politične cilje.« (Kapo 2012, 145) Ob zlorabi istih dejstev z različnimi interpretacijami razdeljenost sistema po etnični pripadnosti spodbuja in širi že ustvarjene predsodke, s tem pa nezaupanje, nestrpnost in tudi sovraštvo. Vsi trije učni programi v svojih učbenikih promovirajo že ustvarjene avtostereotipe, s katerimi se isti narod prikazuje v pozitivni luči, ob odsotnosti drugega mnenja in perspektive pa učencem ne daje možnosti kritičnega razmišljanja o svojem lastnem narodu. Vzporedno s tem so drugi narodi navadno označeni z negativno konotacijo ›oni«, to pa utrjuje prepričanje, da smo ›mi‹ drugačni in boljši od ›njih‹ (176).

Za to zadnje so še posebno ugodne tudi različne »materializacije« nacionalno in ideološko obarvane kolektivne zgodovine, kajti tudi s postavljanjem spomenikov padlim borcem »nacija proizvaja in vzdržuje kolektivni spomin ter razvija občutek solidarnosti, istočasno pa z imaginacijo povezuje preteklost, sedanjosti trasira prihodnost. S temi grobovi se nerojeni mitološko povezujejo z davno pokopanimi pripadniki nacije v imaginarni proizvodnji kolektivnega spomina. /.../. Poleg funkcije proizvodjanja in vzdrževanja kolektivnega spomina in kolektivne solidarnosti ima funkcija teh spominskih obeležij latentno funkcijo proizvodjanja in vzdrževanja jasne kulturne in politične meje med etničnimi skupinami z jasno definiranimi ›Mi« in ›Oni.« (171)

Ta celotna situacija je privedla do takšne kulture spominjanja, ob kateri tisti »nikoli več« ni v funkciji opominjanja, opozarjanja, zaščite in izkazovanja časti žrtvam, temveč je postal perverzija samega sebe glede na to, da se je izkazal ne le za krilatico, oropano vsebine, ampak tudi za krilatico, »obogateno s perverzijo smisla«. Vsaj kar zadeva razmere v BiH, se ta imperativ spominjanja, izražen kot prepoved pozabe, »da se ne ponovi« tisto, nad čemer je izrečen, izrablja v namen mobiliziranja, homogeniziranja in krepitve moči političnih, etničnih in verskih elit. Namesto da bi bilo spominjanje spodbuda za raziskovanje vzrokov vojne in namenjeno zaščiti priho-

dnjih, pa tudi sedanjih generacij pred ponavljanjem zla in informiranja o mehanizmih, s katerimi ideologijam uspe zlesti v človeški um, je to spominjanje, ki ga imamo, izdaja žrtev samih, ker z manipuliranjem z njihovo smrtjo to smrt ponavlja in potrjuje, ko bi jo vendar moralo z izkazovanjem dejanske časti vsaj moralno zavrtniti. Ko govori, kako naj bi bila preteklost v službi prihodnosti, ne pa »fetišizacija lastne žrtve in monumentalizacija nikogaršnje sramote in večne krivice«, se Tokača vpraša: »Ali so komemoracije žrtvam genocida zares v funkciji spominjanja in izkazovanja časti žrtvam ali pa se je vse spremenilo v kraj politično-verskih ekspozicij o tem, kakšno sedanost in prihodnost želijo versko-politične elite in kako v ta namen mobilizirati, homogenizirati in izkoristiti žrtve in njihove družine. Problem spominjanja je tudi v dejstvu, da se spominjanje reducira na spolitizirane komemoracije, ne pa na sistematično negovanje spomina, temeljčnega na znanju ter na spoznanju ciljev in vzrokov vojne in z njimi povezanih zločinov.« (Tokača 2012, 17)

2. Odpuščanje kot eden od načinov kritičnega uporabljanja spomina

Če je Bar-Talova definicija etničnih konfliktov znanstveno dokazljiva – in verjame-mo, da je –, vsi ti konflikti v večji ali manjši meri vključujejo, tako ali drugače, po-pravljanje preteklosti. Ta »preteklost, ki ne želi miniti«, da uporabimo Ricoeurov izraz, okrutnost, s katero se ti konflikti dogajajo, vse večja vpletenost civilnega prebivalstva, pa tudi dejstvo, da so zločinci in žrtve pogosto prisiljeni dalje živeti skupaj, so pokazali tudi na nemoč sodnega aparata, na nemoč pravice, kajti kakor je izjavil Vladimir Jankélévitch za tragedijo Auschwitza, ni pravice, ki bi popravila storjeno. Če bi obstajala, bi bila perverzija moralnega smisla, ker bi to pomenilo poistovetiti kazen s kalvarijo tistega, kar so ljudje preživeli (Jankélévitch 2006, 35). Prav iz zgoraj navedenih razlogov so teoretiki različnih znanstvenih disciplin, po-sebno psihologije, politične filozofije, teologije in filozofije, začeli resno raziskova-ti možnost odpuščanja nasilja, ki je bilo pretrpljeno.

2.1 Nesoglasja okoli termina odpuščanje

Posebno izkušnja Auschwitza in pričevanja preživelih so spodbudili teoretike k premisleku o možnosti odpuščanja, ali kakor pravi Mario Zani, človeštvo so privedli pred odločitev: »Ali postaviti pod hipoteko prihodnost, obremenjeno s težo tragične preteklosti, ali pa prebroditi preteklost brez pozabljanja. /.../. Po takšni tragediji se istočasno pojavlja tako nujnost, da se ne pozabi, kot tudi dolžnost, da se gre naprej, da zlo ne bi zmagalo z blokiranjem vsakega zaupanja in upanja v prihodnost človeštva.« (Zani 2006, 41) Raziskave o odpuščanju kažejo, da je tema odpuščanja zelo zapletena in kontroverzna. Poleg Jankélévitcha, ki mu je, kakor smo rekli, odpuščanje »perverzija moralnega smisla«, imamo tudi takšne, ki trdi-jo, da je odpuščanje podpiranje zla in potencial za obstrukcijo pravice (Lauritzen 1987, 147) ali pa toliko nemoralno, da svet dela nehuman: »Svet, v katerem je odpuščanje vsemogočno, postane nehuman.« (Lévinas 1986, 77) Enako lahko tr-

dimo, dopolnjujoč Jankélévitcha, da je odpuščanje umrlo v taboriščih smrti in da ni za tiste storilce, ki ne čutijo sramu, se ne kesajo, ne priznavajo zločina in ne iščejo odpuščanja (Jankélévitch 2006, 22–52).

Te obtožbe na račun odpuščanja so privedle do različnih razprav, ki so pomagale kristalizirati smisel vsebine odpuščanja tako, da so ga čistile različnih politično-ideoloških primesi in konceptualnih nejasnosti. Tako na primer Jacques Derrida v polemiki z Jankélévitchem trdi, da zgolj prekinitev recipročnosti oziroma izhodišča, da je odpuščanje možno samo, ko je iskano, dela odpuščanje vredno tega imena (Derrida 2004, 25; 36–42). Vendar tudi Derrida trdi, da je odpuščanje nemogoče zaradi čiste pojmovne aporije: odpuščanje, če obstaja, je poklicano, da stori nemogoče z odpuščanjem neodpustljivega, nespokorljivega, zato torej je nemogoče (45–47). Na drugi strani imamo bolj optimistične in – rekli bi – racionalno bolj upravičene vizije odpuščanja. Za Hannah Arendt bi bilo odpuščanje možno odrešenje od neodrešljivega, od nepovratnega; če te možnosti ni, bi bila naša sposobnost delovanja zreducirana na zgolj posamezna dejanja (Arendt 2004, 175). Tudi Paul Ricoeur je naklonjen gledanju na odpuščanje na liniji odrešenja od nepovratnega. Zanj odpuščanje ni lahko, ni pa tudi nemogoče. Ni pozaba dejstev in storjenega, temveč njegovega smisla in delovanja v sedanjosti in v prihodnosti. Poleg tega odpuščanje po avtorju prekinja »peklensko logiko maščevanja, ki se ponavlja iz generacije v generacijo«. Po Ricoeuru je prvotni cilj odpuščanja ozdravitev spomina, ki ne zadeva le žrtve, temveč tudi prihodnje generacije (Ricoeur 2003, 649; Ricoeur 2004, 117–118).

Prav zaradi »ozdravitve spomina«, razumljene kot možnost obnove postkonfliktualne družbe, številni avtorji trdijo, da je odpuščanje postalo nov model mednarodnih odnosov, stvar diplomacije ali tako imenovana družbena religija (Lübbe 2003; Herr 1991; Rouner 1999). Postavljata se vprašanji, ali odpuščanje, ki ga v političnem sektorju pravzaprav primerneje poimenujemo s pojmom sprave, lahko uporabimo tudi na politični, družbeni ravni in kakšne implikacije bi lahko imelo na družbeno življenje. Vsiljuje se namreč ključno vprašanje: kako lahko žrtve in storilci živijo skupaj, ne da bi pozabili preteklost; preteklosti se spominjajo, vendar je ne popravljajo in ne maščujejo?

Za Jürgena Moltmanna bo sprava med ljudmi možna od tistega trenutka dalje, ko bodo politično moč legitimirale in omejevale univerzalne človeške pravice. Trdi, da bi odprto priznanje krivde, notranja zavrnitev ideologije nasilja in odpuščanje storjenega morali postati nova politika. Verjame, da se temeljni elementi penitencialne prakse Cerkve lahko uporabijo na politični ravni. Zanj bi bili torej *confessio oris* (osebna spoved – to bi bilo na politični ravni resnično priznavanje krivde), *contritio cordis* (kesanje srca, spreobrnitev – to bi bilo na družbeni ravni vrnitev človeškosti oziroma odstopanje od ideologij, ki ljudi ropajo njihove človeškosti in jih ženejo k nasilju) in *satisfactio operum* (dejanja satisfakcije, odškodnine – to bi bila odškodnina žrtvam in njihovim družinam) nujni koraki k spravi, možni tako na osebni kakor tudi na kolektivni ravni (Moltmann 1999, 28–29).

Če imamo pred očmi sedanje stanje bosansko-hercegovaške (odslej: b-h) družbe, je več kakor jasno, da manjkajo, vsaj na politični ravni, vsi od teh pogojev. Poleg

tega vladajo ob omembi besed odpuščanje ali sprava v b-h družbi številni nesporazumi. Ljudje imajo to navadno za versko krilatico brez vsebine ali pa za novo ideološko sredstvo neke potuhnjene politike. Poudarjamo dva osnovna nesporazuma, ki sta navzoča v b-h družbi: odnos med odpuščanjem in pravico in odnos med odpuščanjem in spominom (med spominjanjem in pozabo). V b-h družbi namreč vlada aksiom »najprej pravica, nato odpuščanje« v smislu, da je najprej treba priznati zločine in kaznovati storilce. Šele takrat se bodo ustvarili pogoji, da se sploh lahko govori o odpuščanju. Ko pa govorimo o odnosu med odpuščanjem in spominom, bodisi svetujejo pozabo kot ekvivalent odpuščanja bodisi v isti namen, v namen odpuščanja, spodbujajo spominjanje. Po eni strani trdijo, da je, kdor dobro pozna svojo lastno zgodovino, nagnjen k ponavljanju, zato bi bila pozaba, poistovetena z odpuščanjem, nujna za izogibanje ponavljanja zgodovine. Po drugi strani se strinjajo, da bi pozabiti tragično zgodovino svojega lastnega naroda pomenilo, v nekem določenem smislu pozabiti žrtve same in torej ponoviti njihovo trpljenje in smrt.

2.2 Odpuščanje, spomin in pravica iz krščanske perspektive

Razmišljanje krščanskih teologov prispeva h kristaliziranju zgoraj postavljenih aporij. Iz krščanske perspektive je pravica nujna, a ima svoje lastne omejitve. V družbi, v kateri se ima vsaka stran za žrtev in v kateri so naši zločinci njihovi junaki, naši junaki pa njihovi zločinci, je doseganje polne pravice skoraj neuresničljivo. Za Miroslava Volfa privede boj za doseganje pravice v takšnih razmerah do negiranja pravice same, zato je, kakor trdi avtor, mir (sprava in/ali odpuščanje) možen le, če izstopimo iz ozkih okvirov pravice (Volf 2002, 38–40). Pravica lahko zaustavi zunanje izražanje konflikta, pred čustvi mržnje in sovraštva pa je nemočna. Lahko je zdravilo za destruktivne odnose, ne more pa ozdraviti notranjosti ljudi. Lahko ponovno postavi porušene hiše, ne more pa vrniti izgubljenih življenj. V teološkem slovarju lahko pravica prepreči zlo, ne more pa ga uničiti, ker zlo preživi tudi storilec samega. Odpuščanje pravzaprav predpostavlja, da popolna uresničitev pravice ni možna, ker na koncu potrebe po odpuščanju ne bi bilo, če bi bila popolna pravica uresničljiva. Pravica lahko popravi nekatera zla preteklosti, ne more pa vzpostaviti odnosa med žrtvijo in storilcem (19–30). Ali kakor to trdi Ante Vučković: »Tudi če bi storilec zla lahko poravnal vse škode, ki jih je povzročil s svojim zlom, vedno ostane nekaj, kar zmore zgolj odpuščanje. Nihče ne more narediti, da se storjeno zlo izbriše. Da je bilo zlo storjeno, ostane za vedno. Odpuščanje z drugimi besedami ne izgubi smisla niti takrat, ko se poravnajo vse škode in popravi storjeno zlo.« (Vučković 1995, 25)

Kar zadeva odnos med odpuščanjem in spominom, smo videli, da svetujejo dva načina uporabe spomina pri zgodovinskih zločinih: pozaba kot odpuščanje in/ali spominjanje zaradi neponavljanja (s tem tudi odpuščanja). Alternativa je torej postavljena med »malo spomina, ki prihodnost dela prazno« (Elshtain 1999, 35) in »žrtvine ponorele spomine« (Mardešić 2004, 373), ki, nasprotno, kakor smo to videli iz dosedanje analize, prihodnost izpolnjujejo s tiho zaobljubo »popravljanja preteklosti«, s ponavljanjem cikla nasilja, v katerem neredko žrtve postanejo zločinci. Toda tudi če se dopusti možnost pozabe storjenega, bi pozaba pravzaprav preprečila odpuščanje, kajti: »Če do odpuščanja pride preprosto zato, ker se je

pozabilo, to ni avtentično odpuščanje. Odpuščanje je zavestna odločitev za modificiranje lastnega odnosa, za zmago nad besom in željo po maščevanju. Pozabiti bi bila konec koncev najučinkovitejša metoda za zmago nad besom in željo po maščevanju, toda glede na to, da gre tu bolj za opuščanje kot za odločitev, to potem ni odpuščanje.« (Margalit 2006, 158)

S srečnim terminom »aktivna pozaba«, ki naj bi bil ekvivalent odpuščanju, Ricoeur rešuje vsaj etimološko aporijo med pozabo in spominjanjem glede na to, da se tudi vsako spominjanje predstavlja kot selektivna pozaba. Po avtorju je aktivna pozaba dejanje spomina, dejanje obžalovanja, ki vzpostavlja nov odnos med pretrpljenim zlom in njegovim smislom. In zato je odpuščanje težko, ker je treba ozdraviti spomin, torej ne izničiti dogodka (ker na koncu ni možno narediti, da se nekaj, kar se je zgodilo, ni zgodilo), temveč njegov smisel in delovanje v sedanjosti: »Aktivna pozaba se ne tiče dogodkov samih, katerih sled mora biti ravno nasprotno skrbno ohranjena, temveč se tiče krivde, katere teža paralizira spomin in posledično sposobnost kreativnega usmerjanja v prihodnosti.« (Ricoeur 2004, 110)

Morda najboljši primer spominjanja kot kreativnega usmerjanja v prihodnosti imamo v spominjanju dveh temeljnih svetopisemskih dogodkov. Če izhajamo iz spominjanja izhoda in pasijona, nam postane jasno, kako je sveti ali svetopisemski spomin kreativen, ustvarjalen spomin, spomin, ki je drugačen od zgodovinskega prikazovanja dejstev, ker njegov cilj ni natančna rekonstrukcija dogodkov, ampak njihovega sporočila za prihodnost. Praznik pashe slavi, pa tudi uprizarja najpomembnejši dogodek stare zaveze, osvoboditev Izraela iz Egipta (Iz 12,14). S slavljenjem tega praznika je izraelski narod pozvan, da se spominja božjega odrešitvenega in rešiteljskega delovanja, ne pa tlačenja in sužnosti pod Egiptom. Istočasno je s tem uprizarjanjem skozi slavje vsak posameznik poklican, da aktualizira in ponotranji kolektivno izkušnjo preteklosti, slavje izhoda kot novega začetka: »Spominjanje preteklosti je upravičeno zgolj, če je vitalno povezano s sedanjostjo, če se uresničuje v sedanjosti kot nova, kreativna aktualizacija preteklosti, kot nova stvaritev, nikakor pa ne kot suženjsko kopiranje preteklosti.« (Popović 2004, 33)

Takšna aktualizacija preteklosti je tudi način novozaveznega spominjanja. V Novi zavezi božji sin osvobaja od vsakega suženjstva: »Svetopisemsko spominjanje poveličanja Boga, ki se je pokazal močnejšega od sil zla, greha, krivice, sovraštva, od sužnosti – egiptovska sužnost –, od smrti – Jezusova smrt na križu.« (Popović 2004, 43) Po Volfu na isti način, po katerem izkušnja izhoda postane temeljni kriterij izraelske identitete, postane tudi spominjanje pasijona temeljno za identiteto kristjana. Zadnja večerja je slavje novega izhoda božjega ljudstva in nova oblika svobode (Volf 2006, 115). Na križu Bog spravi svet s seboj in odrešeniška moč odpuščanja je ponujena vsem, tako žrtvam kakor storilcem. Na križu se Bog identificira z vsemi žrtvami zločina in z odpuščanjem storilcem izstopi iz zacementiranega statusa žrtve, s tem pa prekine moč zla (Volf 2006, 115–125; Petkovšek 2011; 2014).¹

¹ Francoski antropolog René Girard je razvil svojevrstno teorijo o prekinitvi kroga nasilja, ki temelji na ustvarjanju vedno novih žrtev. Pokazal je, kako Jezus Kristus pomeni »kopernikanski preobrat« v medčloveških odnosih. Pri nas se z Girardovo teorijo krščanstva kot prostora izborjene svobode ukvarja Robert Petkovšek (2011; 2014).

Toda če se križa spominjamo brez vstajenja, lahko postane križ kraj propada namesto prostor odrešenja, z drugimi besedami, spominjati se zla brez možnosti izhoda iz njega ali s tendenco ponavljanja zla postane križ kraj propada, namesto da bi bil kraj odrešenja. Spominjati se križa zgolj zaradi zlorabe je za Ivana Šarčevića »materialna konkretizacija totalitarne ideologije«. Avtor pravzaprav opozarja, da se zloraba križa dogaja takrat, ko križ postane opravičilo in posvečenje svojega lastnega delovanja (to je tisto, kar sociologija imenuje viktimizacija). »Krščansko spominjanje, utemeljeno na spominu Jezusovega križa in vstajenja, ne propagira pozabe človeškega zla in nešteti nedolžno trpečih, ne ponuja lažne utehe niti ne zagovarja spriznjenja s krivicami, temveč v optiki velikonočnega jutra prinaša skozi težo in trpljenje »svetovnega dne« novo sporočilo smisla in življenja – če ne za vse, pa za mnoge – tam, kjer tudi kristjani sami menijo, da ne vladajo le pohujšanje in norost križa, temveč ničnost in praznina smrti, pekel medčloveških odnosov. Krščansko spominjanje ne zagovarja pozabe, posebno ne tiste, ki bi se rojevala s ponavljanjem zla. Prizadeva si, da se ne pozabi, ne v prvi vrsti zlo, temveč božji odrešenjski dogodek, da se ne pozabi hvaležnost za »izhod« iz zla, da se ohrani hvalnica nepričakovani ljubezni in življenju tam, kjer se je menilo, da je konec vsega, tisti ljubezni, ki nas opominja, da se trpljenje, križ in smrt nedolžnega brez ljubezni več ne zgodijo.« (Šarčević 2004, 348)

Spominjanje križa kot kraja trpljenja, kot opozorila drugim ali razločevanja od njih dela križ simbol brez vrednosti, celo perverzijo religioznega smisla, kajti takšen križ postane simbol zemeljske zmage in ideologije, rezervoar maščevanja, ne pa simbol in znak zmage božje ljubezni, ki bi morala biti model, s tem pa tudi možnost za sledenje (342).

3. Namesto sklepa

Z analiziranjem nekaterih fenomenov, ki so povzročili vojno v BiH, brez pretenzij po ponujanju zaokrožene teorije, smo videli, kako pomembno vlogo je odigral kolektivni spomin ali filtrirano razlaganje zgodovinskih dogodkov, odvisno od ideoloških ciljev sedanosti. Tako spominjanje kakor tudi prisilna pozaba (državna potlačitev) medetničnih zločinov druge svetovne vojne sta namreč vzrok za nastanek fenomena viktimizacije pri vseh treh večinskih etničnih skupinah, pri treh konstitutivnih narodih v BiH. Hudodelstva, ki so jih takrat storili »drugi«, »oni«, so preživela tudi smrt storilcev in delovala dalje prek transgeneracijskega prenosa spomina ter potrjevala (bodisi dejstva bodisi predsodke), da je »drugi« tisti, ki grozi in pred katerim se je tako pravica kakor dolžnost braniti. Ta »pravica« do obrambe je mobilizirala ljudi, »dolžnost« pa je posvetila njihova sredstva, tako da je bilo »popravljanje preteklosti« v razmerah razpada nekdanje Jugoslavije pravzaprav sama po sebi povsem predvidljiva in pričakovana situacija. Kakor ugotavlja Štuhec (2014, 596–601), so bile republike v komunistični Jugoslaviji podvržene strukturnemu grehu.

Kljub temu spoznanju, s katerim smo v razmerju do preteklosti bistveno bogatejši, zaradi večje informiranosti, dostopnosti informacij in tako imenovane demo-

kratične družbe, BiH svojo demokracijo ustvarja s socialistično-komunistično mentaliteto. Torej: kljub spoznanju, da je selektivni spomin, ki ustvarja mitsko preteklost, tragično nevaren, vodstvo današnje BiH vztrajno nadaljuje selektiranje, filtriranje, zamolčevanje in celo tudi negiranje tistega, kar se je dogajalo v devetdesetih letih. Ponovno se ustvarja prostor za zgodovinske praznine, čeprav je vojna v devetdesetih pokazala na razdiralno dimenzijo te odsotnosti vsebine. Nepoznavanje zgodovinskih dejstev, ali še nevarneje, njihovo delno poznavanje, nepriznavanje resnice, trganje resnice iz konteksta deli b-h družbo tudi danes na žrtve in storilce, širi nezaupanje in sovraštvo, podpira in hrani predsodke in viktimizacijo. Ta mentalna struktura je dominirajoče mišljenje družbenopolitičnih odločitev, s tem pa se pravzaprav potrjuje Bar-Talova teza, da nekatera že posvojena družbena prepričanja delujejo dalje tudi po prenehanju konfliktov. In če je verjeti avtorju: če se ta posvojena mentalna struktura ne bo spremenila, lahko pričakujemo nove generacije, ki bodo »popravljale preteklost« morda na še okrutnejši način.

Očitno je, da je problem spominjanja zares zahteven problem in izziv, s katerim se mora spoprijeti b-h družba. V družbah, ki so pred izzivom soočanja s preteklostjo, v družbah, razdejanih zaradi medetničnega konflikta, bi bilo odpuščanje eden od načinov ustavljanja cikla nasilnega popravljanja preteklosti. Pomenilo bi možnost izhoda iz zacementiranega statusa žrtve kot od načinov kritičnega uporabljanja spomina – namesto njegovega tragičnega slepega ponavljanja. Pri zločinih z dimenzijo »radikalnega zla« je pravni aparat – če ne nemočen – zagotovo vsaj zasmehljiv. Zato se odpuščanje kot ena od vsebin tistega »nikoli več« izkaže kot »radikalnost z druge strani možnega«. To ne pomeni, da bi bilo treba v imenu odpuščanja odstopiti od pravice. Tedaj bi bilo odpuščanje krilatice površne in sladkobesedne religije, ne le neme, ampak tudi »krivične« pred težo zločina in pred zahtevami konkretnih situacij. Nasprotno, odpuščanje bi bil način delanja pravice tam, kjer je bil neki *de facto* storjen zločin nad eno stranjo drugi strani »nujna strateško-vojaška akcija«; odpuščanje bi bilo osvobajanje od pritiska sovraštva in od popravljanja preteklosti tam, kjer so zločinci odsotni s pravnega odra, ker so bodisi že umrli bodisi pravni aparat ni sposoben ugotoviti njihove pravne odgovornosti; tam, kjer je pravici morda tudi uspelo »popraviti zlo«, ni ji ga pa uspelo uničiti.

Po Moltmannovi viziji bo sprava uresničljiva takrat, ko bo politična moč omejena z univerzalnimi človeškimi pravicami, ali z Bar-Talovimi besedami: ko bo z vojno posvojena mentaliteta spremenjena na družbenopolitični ravni. Spravo bomo imeli takrat, ko bo priznana krivda, ko bomo odstopili od ideologije nasilja, ki ljudem odvzema njihovo človeškost, in ko bo žrtvam teh ideologij dana neka določena »odškodnina«. Z zgodovino potrjeno »popravljanje preteklosti«, dejstvo, da so se vsi trije konstitutivni narodi zacementirali v status žrtve, da niti eden od njih ne prizna v popolnosti odgovornosti za dogodke v vojni v devetdesetih, dejstvo, da se zločini izkrivljajo, da jim oporekajo, se zmanjšujejo in napihujejo, da se zgodovina tudi naprej filtrira, in to sistematično skozi izobraževani učni načrt, ki je bolj v službi »discipliniranja misli« kakor njene kritične uporabe, da se manipulira tudi s samo smrtjo žrtev, vse to kaže, da je b-h družba porazno in zaskrbljujo-

če daleč od sprave. In kolikor bolj se bo oddaljevala od nje, se bojimo, toliko bolj se bo približevala vojni ideologiji. Ali lahko odpuščanje kot kritično uporabljanje spominjanja, tisto, ki ne pozablja storjenega, a slabi njegov učinek v sedanosti, tisto, kar je svarilo prihodnjim generacijam, da ne pristanejo na logiko zla, ki je njihovemu narodu odvzela človeškost, ali lahko to odpuščanje kakorkoli zaživi v b-h družbi, so vprašanja, h katerim poziva in moralno obvezuje imperativ: Nikoli več! To so vprašanja, na katera bi morali v imenu nemega sočutja do žrtev in do njihovega pretrpljenega trpljenja, v imenu izkazovanja časti njihovi smrti iskati odgovor vsi preživeli. Odgovor, s katerim bi njihova smrt dobila dostojanstven smisel, namesto da se vedno znova z novim nasiljem in z novimi žrtvami ponavlja in potrjuje.

Reference

- Arendt, Hannah.** 2004. *Vita activa: La condizione humana*. Milano: Tascabili Bompiani.
- Bar-Tal, Daniel.** 2009. A sense of self-perceived collective victimhood in intractable conflicts. *International Review of The Red Cross* 91:229–258.
- Baumeister, Roy.** 1996. *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Derrida, Jacques.** 2004. *Perdonare: L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Diegoli, Tommaso.** 2007. *Kolektivno pamćenje i obnova društva u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina.
- Elshtain, Jean B.** 1999. Politics and Forgiveness. V: Leroy S. Rouser, ur. *Religion, Politics, and Peace*, 32–47. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Herr, Theodor.** 1991. *Versöhnung statt Konflikt: Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung*. Paderborn: Creator.
- Jankélévitch, Vladimir.** 2006. *Verzeihen?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Kapo, Midhat.** 2012. *Nacionalizam i obrazovanje: Studija slučaja Bosna i Hercegovina*. Sarajevo: Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina.
- Kivimäki, Timo, Marina Kramer in Paul Pash.** 2012. *Dinamika konflikta u multietničkoj državi Bosni i Hercegovini. Studija analize konflikta u pojedinim zemljama*. Sarajevo: Friedrich – Ebert – Stiftung.
- Lauritzen, Paul.** 1987. Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty? *Journal of Religious Ethics* 15:141–150.
- Lévinas, Emmanuel.** 1986. *Difficile libertà*. Brescia: La scuola.
- Lübbe, Herman.** 2003. *»Ich entschuldige mich«: Das neue politische Bußritual*. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.
- Mardešić, Željko.** 2004. Religijsko pamćenje u tradiciji i postmodernitetu. V: Bože Vuleta idr., ur. *Kršćanstvo i pamćenje: Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*, 195–224. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Margalit, Avishai.** 2006. *L'etica della memoria*. Bologna: Il Mulino.
- Moltmann, Jürgen.** 1999. Political Reconciliation. V: Leroy S. Rouser, ur. *Religion, Politics, and Peace*, 17–31. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard. *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2014. Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzovega dela *O vojni*. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- Popović, Ante.** 2004. Biblija kao knjiga pamćenja. V: Bože Vuleta idr., ur. *Kršćanstvo i pamćenje: Kršćansko pamćenje i osobođenje od zlopamćenja*, 21–56. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Ricoeur, Paul.** 2003. *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- . 2004. *Ricordare, dimenticare, perdonare: L'enigma del passato*. Bologna: Il Mulino.
- Rouser, Leroy S.** 1999. *Religion, Politics, and Peace*. Indiana: University of Notre Dame Press.

- Rydgren, Jens.** 2007. The Power of the Past: A Contribution to a Cognitive Sociology of Ethnic Conflict. *Sociological Theory* 25:225–245.
- Šarčević, Ivan.** 2004. Pamćenje bez Uskrsnuća. Isusov križ iz perspektive uskrsne nade. V: Bože Vuleta idr., ur. *Kršćanstvo i pamćenje: Kršćansko pamćenje i osobođenje od zloпамćenja*, 333–349. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2004. *Vrednota vjere u suvremenom školskom sustavu (The value of religion in the modern school system)*. V: Marko Stevanović, ur. *Škola bez slabih učenika: zbornik znanstvenih radova = School without unsuccessful pupils: collection of scientific papers*, 464–471. Pula: Filozofski fakultet.
- — —. 2014. Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:593–610.
- Tokača, Mirsad.** 2013. *Bosanska knjiga mrtvih: Ljudski gubici u Bosni i Hercegovini 1991–1995*. Sarajevo: Istraživačko dokumentacioni centar Sarajevo.
- Volf, Miroslav.** 2002. Forgiveness, Reconciliation, & Justice: A Christian Contribution to a More Peaceful Social Environment. V: Raymond G. Helmick in Rodney L. Petersen, ur. *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, 27–49. Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.
- — —. 2002. Oprost, pomirenje i pravda: Kršćanski doprinos mirnijem društvenom okruženju. V: Rebeka Anić in Ivan M. Litre, ur. *Oprost i pomirenje: Izazov Crkvi i društvu*, 19–32. Zagreb: Hrvatski Caritas in Franjevački institut za kulturu mira.
- — —. 2006. *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Cambridge: Eerdmans Publishing.
- Volkan, Vamik.** 2007. Traumatized Societies and Psychological Care: Expanding the Concept of Preventive Medicine. [Http://www.vamikvolkan.com/Traumatized-Societies-and-Psychological-Care.php](http://www.vamikvolkan.com/Traumatized-Societies-and-Psychological-Care.php) (pridobljeno 15. 11. 2015).
- Vučković, Ante.** 1995. Struktura zla i oprost. V: Bože Vuleta, ur. *Praštanje*. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Zani, Mario.** 2006. Perdono: libertà pro-vocate. V: G. Canobbio idr. ur. *Perdono e riconciliazione*, 39–89. Brescia: Morcelliana.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 65–78
 UDK: 27-277.2-248.44
 Besedilo prejeto: 1/2015; sprejeto: 3/2015

Maksimilijan Matjaž

Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike

Povzetek: Pavel v Prvem pismu Korinčanom na najbolj radikalen način sooči evangeljsko oznanilo z izzivi sodobne antične kulture. Stoji pred nalogo, kako sporočiti skrivnost božje modrosti in odrešenja, razodeto v Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in na pluralizem. Kljub nedvomni osebni retorični in teološki spretnosti se zaveda nemoči človeške besede pred skrivnostjo križa. Križ predstavi kot osnovni kriterij spoznavanja Boga, kot ločnico med človeško in božjo hermenevtiko. Spoznavanje Boga ni nikoli samo dejanje teoretičnega (filozofskega) spoznanja, temveč zahteva celostno odločitev. Pri tem torej vedno govorimo tudi o dejanju hotenja, to je: o dejanju pokore in poslušnosti. Paradoks Kristusovega križ, božjega sestopa in smrti kot radikalnega razodetja božje ljubezni, postavi nov temelj vsakega spoznanja in razkrije problem človekovega *logosa*, ki nujno presega sebe samega. Pavel tako predstavi križ kot novo kategorijo krščanske modrosti in hermenevtike. Ob tem razvije načelo darovanja – ljubezni – kot osnovni princip resničnega človeškega razvoja, to pa pomeni radikalni preobrat sistema vrednot tedanjega okolja. Pavel nasproti človeški modrosti postavi božjo norost in nasproti malikovanju telesa njegovo svetost. Telo ni usmerjeno v potrošnjo, temveč prek ljubezni v preobrazbo po Kristusovem vstajenju. S tem začrta novo krščansko antropologijo in položi nov temelj krščanski hermenevtiki, dialogu in sožitju. Tako postavi Pavel v Prvem pismu Korinčanom nova načela, ki urejajo razmerje med krščanstvom in svetom na področju etike in hermenevtike.

Ključne besede: apostol Pavel, 1 Kor, logos, teologija križa, križ, modrost, beseda, krščanska hermenevtika, etika, kultura

Abstract: **The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics**

In the First Letter to the Corinthians, Paul brings the Gospel message most radically face-to-face with the challenges of the contemporary hellenistic culture. He faces the task of bringing the message of the mystery of the wisdom and salvation of God that were revealed through the Cross of Jesus Christ into an environment of flourishing affluence that is aware of its own wisdom and power and swears to its freethinking and pluralism. In spite of his rhetorical skill and theological background he is aware of the powerlessness of human word

in the face of the mystery of the Cross. He presents the Cross as the fundamental criterion of our knowledge of God and as the divide between human and Divine hermeneutics. Knowing God is never an act of theoretical (philosophical) knowledge but requires a holistic decision; it is also an act of will, i.e., an act of penance and obedience. The paradox of the Cross of Christ, i.e., of the descent and death of God as the radical revelation of God's love, establishes a new foundation for every knowledge and unveils the problem of the human *logos*, which necessarily transcends itself. Paul thus presents the Cross as a new category of Christian wisdom and hermeneutics while developing the principle of offering – of love – as the basic principle of true human development, which radically turns the system of values of contemporary society upside down. Paul juxtaposes human wisdom against the foolishness of God and His Holiness against idolatry of the body. The body is not meant for consumption but for transformation by love through the Resurrection of Christ. He thus outlines a new Christian anthropology and gives a new foundation to Christian hermeneutics, dialog and symbiosis. In the First Letter to the Corinthians, Paul therefore lays out new principles that govern the relationship between Christianity and the world in the areas of ethics and hermeneutics.

Key words: Apostle Paul, 1 Cor, logos, theology of the Cross, the Cross, wisdom word, Christian hermeneutics, ethics, culture

Prvo pismo Korinčanom sodi danes med najbolj preučevane novozavezne tekste, saj postavlja vprašanja, ki jih odpira vstop evangeljskega oznanila v svet visoko razvite kulture in blagostanja in so aktualna tudi danes (Inkelaar 2011; Kammler 2013, 181–196; Mitchell 2010, 5–57; Pereira-Delgado 2014, 86–89; Schmeller 2013, 241–252; Tüek 2013, 544–561; Vollenweider 2013, 3–7). Apostol je stal pred težko nalogo, kako skrivnost božjega odrešenjskega dela, razodeto v Jezusovem velikonočnem dogodku in bistveno zaznamovano z njegovo smrtjo na križu, sporočiti v okolje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti in je prisegalo na intelektualni premislek in na moč besede.

Korint je bil gospodarska in kulturna metropola sredozemskega sveta, zaznamovana z različnimi verskimi in filozofskimi tokovi, z blaginjo in potrošništvom v polnem pomenu besede. Svobodomiselnost vse do razvrata in religiozni pluralizem sta bila visoko cenjena. (Thiselton 2000, 1–16). V takšnih okoliščinah ni bilo lahko predstaviti in živeti alternativno evangeljsko oznanilo, ki vidi načelo darovanja kot temeljni princip resničnega človeškega razvoja in Kristusov križ kot najvišjo obliko božje modrosti in njegovega razodetja človeku. Čeprav se je Pavel kot veren Jud zavedal, da se Bog želi človeku razodeti, da sodi komunikacija s človekom k njegovemu bistvu, da se mu razodeva tako po besedi – *logos* –, ki odseva v stvarstvu, narejenem z njegovo besedo (Ps 33), kakor po besedi, ki jo govori prerokom in je zapisana v postavi, se hkrati zaveda nemoči besede, da bi izrazila vso božjo skrivnost, razodeto po Jezusu Kristusu. Mlada krščanska skupnost v Korintu je morala

vsak dan iskati načine in odgovore, kako živeti in kako izraziti novost svoje vere in z njo v starem okolju ustvarjati novo kulturo. Obstajala je nevarnost: obstoječi filozofski in religiozni tokovi bi mogli preoblikovati evangeljsko oznanilo, da bi ga naredili okolju sprejemljivejše. Pavel predstavi šokantno alternativo, ki lahko edina izrazi »božjo moč in božjo modrost«: »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), Judom spotiko, poganom norost, tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost (θεοῦ δυνάμιν καὶ θεοῦ σοφίαν).« (1,22–24) Zakaj se Pavel ni odločil za bolj uglašeno oznanjevalno strategijo, če je hotel nagovoriti in spreobrniti tako zahtevno okolje? Zakaj tako močno izpostavlja Kristusov križ, če pa je bil prav križ tisti, ki je vzbujal največ odpora tako pri Judih kakor pri poganih? Kakšen je dejanski pomen njegovih besed in njegove strategije? Kaj je hotel z njo doseči? Odgovore na ta vprašanja bomo iskali s semantično-retorično analizo glavnega delo programskega začetka Prvega pisma Korinčanom (1,17–25). Pavel je tu na mojstrski način grške retorike in judovske eksegetske veščine predstavil ključne poteze praksičanske kerigme o Bogu, ki se je razodel v norosti Kristusovega križa. Kljub dokaj izčrpni argumentaciji, ki jo razvija v kontekstu osrednje izjave, ohranja ustvarjalno napetost med *besedo* in *križem* in s tem teologiji in njeni hermenevtiki začrta smernice, veljavne še danes.

1. »Beseda o križu« kot program oznanjevanja evangelija (1 Kor 1,17–25)

V enoti 1,17–25, ki postavlja teološki in hermenevtični horizont celotnemu pismu in je določeno z dvema nasprotjema – z nasprotje med Bogom in svetom in z nasprotjem med modrostjo in norostjo –, sooči Pavel križ in božjo modrost, ki govori po njem, s svetno modrostjo, to je z modrostjo okolja, v katerem živijo korintski kristjani. Obstaja temeljna alternativa med mišljenjem in oznanjevanjem zgolj z modrostjo besede (*σοφία λόγου*) in z mišljenjem in govorjenjem, ki izhajata iz logike križa (*λόγος τοῦ σταυροῦ*). Samo z »besedo o križu« je mogoče oznaniti božjo skrivnost, ki se je razodela v Jezusu Kristusu (17–18). V 1,18–25 Pavel intenzivno argumentira to svojo ključno tezo, kakor kažejo tudi številni argumentativni vezniki, ki odlomek povezujejo (*γάρ* (v. 18.19.21), *ἐπειδὴ* (v. 22), *ὅτι* (v. 25)).

Pavlova osnovna intuicija o novem načinu oznanjevanja božje skrivnosti, ki preveva celotno pismo Korinčanom, je izražena v 1 Kor 4,20: *οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει* (božje kraljestvo namreč ni v besedi, temveč v moči). Moč in hkrati nemoč besede pri sporočanju božjega kraljestva – božje moči, ki se je razodela v Jezusu Kristusu, izrazi Pavel morda najbolj povzeto s svojim izvornim teološkim izrazom *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ* (*beseda križa* ali *beseda o križu*), ki je njegov *hapax legomenon* in se najde samo v 1 Kor 1,18. To je ključno vprašanje ne samo Pavlove teologije križa, temveč teologije kot takšne, ki želi z *logosom* zgraditi neki razumljiv in prepričljiv – logičen – miselni koncept Boga in opisati njegovo aktivno

in formativno razodevanja človeku (Tücek 2013, 544–547). »Beseda o križu« s svojo paradoksnostjo in z radikalnim prevrednotenjem nujno postavi pod vprašaj sleherni ustaljeni teološki miselni sistem (Vollenweider 2002, 43; Bühler 2002, 265–270). Če hočemo njene različne pomenske razsežnosti in njeno vlogo v Pavlovem teološko-kerigmatičnem konceptu pravilno razumeti, moramo upoštevati izhodišče Prvega pisma Korinčanom in še posebno semantiko, ki zaznamuje širši kontekst »besede o križu«. Povod za Pavlo razpravo o križu so bile po eni strani očitno vedno močnejše struje v skupnosti, ki so se sklicevale na svoje učitelje in s tem izgubljale povezavo s pravim središčem (1,10–12; 3,3–4), po drugi strani pa sta se krepili navdušenje nad modrostjo (*σοφία*, 1,17) in nad spoznanjem (*γνώσις*, 8,1.7) in zmotno prepričanje, da je to pravi način, s katerim bodo lahko uspešno oznanili evangelij v svojem okolju. Pavel spozna nevarnost teh fenomenov, ki so grozili, da se bo skupnost stopila z okoljem in bodo kristjani izgubili svojo identiteto. Temu se najodločnejše zoperstavi prav z oznanilom križa, ki ga razvije v prvem delu pisma (1,18–4,21). (Konradt 2003, 181; Wolter 2009, 207–210)

1.1 Govorjenje, ki povzroča razdor in prepir

Pismo se začne s *paraklezo* (1,10–16) v obliki dramatičnega apela: »Pozivam (*παρακαλῶ*) pa vas, bratje, pri imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, da vsi *govorite isto* (*ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες*) in naj ne bo med vami *razdorov* (*σχίσματα*). Bodite pa izpopolnjeni v istem umevanju in istem mišljenju (*ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ*).« (v. 10) V tem pozivu je zajet glavni namen celotnega pisma (Schrage 137). To ni poziv k enotnosti v nekih vsakdanjih minornih zadevah, verjetno tudi ne poziv k uniformiranemu govorjenju, temveč k enotnosti v temeljnih mišljenja in namenov. Pavel namreč uporabi močni izraz *σχίσμα* (*razdor*, *razkol*, *ločina*; *raztrganina*), ki drugače pri njem ne označuje nečesa krivoverskega, ima pa zagotovo negativno konotacijo (11,18; 12,25) in tudi tukaj kaže na akutnost obravnavanega problema v skupnosti. Korinški kristjani so se po vzoru grških religiozних skupnosti začeli močnejše identificirati z oznanjevalci evangelija in se med seboj ločevati na Pavlove, Kefove, Apolove in Kristusove. Ko Korinčani razpravljajo o svojih oznanjevalcih, jih obravnavajo kakor druge modrijane in učitelje, ki na način sveta oznanjajo človeško modrost.¹ Očitno Pavel z izpostavljenostjo stavčno konstrukcijo v v. 12 (*λέγω δὲ τοῦτο ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει*) označi prav takšno *govorjenje* kot izraz shizme, ki razdira skupnost. Pri sklicevanju na pripadnost različnim oznanjevalcem za Pavla očitno ni pomembno zgolj neko površno strankarsko vprašanje oziroma obstoj različnih skupin v skupnosti, ampak osnovno vprašanje o temelju in izvoru tako krščanske skupnosti kakor tudi posameznega vernika. Njihov izvor in temelj ni oznanjevalec, od katerega so prejeli vero in krst, temveč edino Gospod Jezus Kristus. Kaže pa, da so Korinčani krst dojemali bolj kot obred sprejetja v skupnost ali celo kot izraz pripadnosti nekemu učitelju in njegovemu nauku. Verjetno je Pavel tudi zaradi tega pozunanjenega in bolj sociološkega razumevanje krsta v

¹ Nekateri raziskovalci domnevajo, da so bili Korinčani pod vplivom helenističnih mističnih kultov ali mistične tradicije judovstva, to pa jim je omogočalo, da so svoje krstitelje povzdignili na raven mistagogov, katerih vloga je bila, učiti ezoterične modrosti (Brown 1995, 21–23; Vollenweider 2013, 4–7).

korintsem občestvu predstavil v Pismu Rimljanom krščanski krst kot vernikov vstop v Kristusovo smrt in vstajenje (6,2), ki pa se lahko zgodi samo po logiki križa, ne pa po logiki modrosti tega sveta. Sklepamo lahko, da izraz τὸ αὐτὸ v 1,10 (da vsi govorite *to isto*) velja za Pavlovo temeljno kristološko veroizpoved, ki jo zapiše ob koncu Pisma Korinčanom (Schrage 1991, 138): »Izročil sem vam namreč *najprej to* (ἐν πρώτοις), kar sem tudi prejel, da je Kristus umrl za naše grehe, kakor je v Pismih; in da je bil pokopan; in da je tretji dan vstal, kakor je v Pismih; in da se je prikazal Kefu, nato dvanajsterim.« (15,3–5). Kristus je torej edini Gospod (12,3) in temelj, na katerem je skupnost postavljena. Zagotovo ni naključje, da se sklep programske *parakleze* v 1,17sl. ujema s podobnim sklepom uvoda v Rim 1,16sl. V obeh primerih je predstavljen dejanski izvor odrešenjske moči evangelija, ki ga Pavel oznanja: v Rim 1,16 govori o »božji moči« (δύναμις θεοῦ), ki daje evangeliju odrešenjski pečat, v 1 Kor 1,17sl. pa je to »beseda o križu« (v. 18). (Gräbe 2000, 17–39; Merklein 1997, 85) Moč oznanjenega evangelija nikakor ni odvisna od oznanjevalčeve modrosti in od njegovih govornih sposobnosti, torej od »človeške modrosti« (σοφία ἀνθρώπων), temveč od evangelija samega, od »božje moči« (1 Kor 2,5). Človeška modrost lahko privede zgolj do razdorov in prepиров, oznanjevalec pa, ki pričuje za Kristusa križanega, gradi na božji modrosti, ki je za modre tega sveta resda »v skrivnosti in je prikrita«, božji Duh pa jo razodeva tistim, ki Boga ljubijo (1 Kor 2,7–10). Tako teologija križa v 1 Kor kakor teologija opravičenja v Rim in v Gal izpričujeta, da je centralna vsebina Pavlovega evangelija križani in vstali Jezus Kristus, po katerem se razodeva božja moč; to poskuša Pavel svoji helenistični skupnosti v Korintu predstaviti s soočanjem argumentov modrosti in norosti.

1.2 Modrost besede in Kristusov križ

V glavni tezi pisma se Pavel vrne k jedru korintske kontroverze: »Ni me namreč Kristus poslal krščeovat, ampak oznanjat evangelij (εὐαγγελίζεσθαι): pa ne z modrostjo besede (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), da se Kristusov križ ne izniči (ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ).« (v. 17) Z vzpostavitvijo kontrastnega paralelizma med Kristusovim križem in modrostjo besede je izražena osrednja misel ne samo aktualne korintske razprave, temveč celotne Pavlove teologije odrešenja. Genitivna konstrukcija σοφία λόγου dovoljuje resda dvojno razumevanje, kakor da bi Pavel polemiziral tako proti besedi kakor proti modrosti (Merklein 1992, 158; Schrage 1991, 159), vendar lahko iz paralelizma s ključno teološko-hermenevtično formulacijo ο λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ (v. 18) sklepamo, da je Pavlova kritika usmerjena na modrost kot *način* predstavljanja evangelija, ki bi lahko izničil pomen križa, in ne na kritiko *besede* oziroma retorike kot sredstva evangelizacije.

Za utrditev teze o premoči križa nad besedno modrostjo v evangeljski kerigmi je treba upoštevati kontekstualno in situacijsko umeščenost v. 17 v prvo veliko enoto Pisma Korinčanom (1,10–4,21); zamejena je z dvema pozivoma (παρακαλῶ) v 1,10 in 4,16. Tako očitna zamejitev daje ton celotni enoti pisma, ki deluje kot poziv Korinčanom k spremembi govorjenja in mišljenja (Brown 1995, 21; Gräbe 2000, 45–48; Thiselton 2000, 107–208). V prvem pozivu Pavel najprej argumentirano zavrne strankarsko razdeljenost v korintski skupnosti (1,10–17). Argumentacija v 1,18sl. ima

specifično pragmatično funkcijo, čeprav presenetljivo molči o konkretnih aktualnih problemih v skupnosti. V enoti 1,18–25 je predstavljen odnos med vero in človeško modrostjo, ki ga Pavel ilustrira s prikazom sociološkega stanja korintske skupnosti (1,26–31: »... ni veliko modrih po mesu ne veliko močnih ne veliko plemenitih ...«) in s kritičnim opisom svojega lastnega retoričnega stila (2,1–5: »Tudi ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti, da bi vam oznanjal božjo skrivnost ...«). V 2,6–16 spregovori še o modrosti krščanskih oznanjevalcev, med katere šteje tudi sebe. Ta »božja modrost« je milostni dar Duha, ki je mogočnejši in modrijani tega sveta ne morejo spoznati. Ne posreduje se »v besedah, ki jih uči človeška modrost, ampak kakor jih uči Duh« (2,13). Duh pa bo v njih s svojo lastno močjo ustvarjal novo, »Kristusovo misel« (*νοῦς Χριστοῦ*, 2,16). Enota 3,1–4, v kateri ponovno nagovori problem razdorov v korintski skupnosti, tvori inkluzijo z uvodnim pozivom (1,10–17). V osrednjem delu (1,18–2,16), v katerem je kritičen do človeške modrosti, direktno resda ne govori o strankarstvu v skupnosti, a z mojstrsko retorično figuro inkluzije je ta del predstavljen kot najmočnejša kritika človeške modrosti (Lampe 1990, 125). V 3,5–17 se Pavel ponovno direktno kritično sooči z vlogo oznanjevalca pri oznanjevanju (»... ni nič tisti, ki sadi, ne tisti, ki zaliva, ampak tisti, ki daje rast, Bog«; v. 7), v 3,18–23 poveže temi strankarstva in modrosti in tako sklene lok z uvodno tezo pisma v 1,17–18. Enoto konča z dramatičnim pozivom, naj postanejo Korinčani njegovi posnemovalci (*Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε*, 4,16), to pa odpira etično dimenzijo spremembe mišljenja, ki se ji posveča v naslednji veliki enoti pisma (5,1–14,19). Celotni prvi del Pisma Korinčanom (1,10–4,21) tako pomeni neposredni teološki in situacijski kontekst glavne teze pisma, ki govori o moči in o ključnem mestu »besede o križu« pri oznanjevanju evangelija in – nasprotno – o nemoči besed modrosti sveta pri tem (1,17–18).

Pavel torej kritizira Korinčane predvsem v tem, da so se veliko bolj kakor z vsebino evangelija oznanila ukvarjali z oznanjevalci. V njih so očitno prepoznavali nosilce neke posebne duhovne modrosti, vendar se ta modrost razkrije kot modrost tega sveta, ki izničuje križ. Korinčani zagotovo niso tajili Kristusove smrti na križu, niso pa križu dajali tako centralnega mesta v oznanjevanju, kakor bi ga po Pavlu moral imeti. Na križ se ne more gledati samo kot na neko temno, prehodno obdobje na Kristusovi poti poveličanja, ki bi ga lahko modrec s svojim oznanjevanjem razumsko razložil, utemeljil ali zadovoljivo razumel (Vollenweider 2002, 45). Apostol poskuša Korinčane prepričati, da mora križ ohraniti svoj realni pomen trpljenja in smrti in s tem vso škandaloznost, s katero izziva človekovo razmišljanje o Bogu. Samo s takšnim pogledom na križ bodo lahko oznanjevali (*εὐαγγελίζεσθαι*) in živeli pravi Kristusov evangelij. Pri tem se zaveda, da mora za sporočilo križa najti tudi ustrezne besede. Vsebina in način sporočanja Kristusovega evangelija sta neločljivo povezana (Voss 2002, 61).

1.3 Semantika »besede o križu«

Semantiko »besede o križu« določujeta najprej že sama neobičajna besedna zveza *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* (v. 18) in njen širši kontekst. To je konstrukcija objektivnega genitiva, ki jo tudi drugače najdemo zelo redko v Novi zavezi, njen prvi

člen navadno pomeni neki način ali idejo oziroma subjekt, drugi člen pa vsebino oziroma objekt besedne zveze. (Penna 2001, 464; Thiselton 2000, 153) Prvi člen *ὁ λόγος* tukaj zagotovo ni navadna beseda v leksikalnem pomenu in tudi ne beseda v smisli pripovedi ali zgodbe o križu. Pavel namreč ne pripoveduje o konkretnih zgodovinskih dogodkih Jezusovega križanja oziroma njegovega trpljenja. Termin *ὁ λόγος* je v tej povezavi očitno treba razumeti v osnovnem pomenu kot *govor*, *oznanjevanje* ali tudi kot *pričevanja* o križu, v abstraktnem pomenu pa kot *logiko* ali *način mišljenja*, ki ga določuje križ. V povezavi s paralelno strukturo in semantiko v Rim 1,16 lahko tudi tukaj *λόγος* razumemo kot *evangelij* o odrešenju po Jezusu Kristusu, ki vsebuje odrešenjsko *δύναμις θεοῦ*. Pavel uporablja termin *λόγος* v svojih pismih večinoma v tem pomenu (1 Tes 1,5; 2,13; 4,15; Gal 5,14; 6,6; Rim 9,6.9.28; 13,9; 14,12; 15,18; 2 Kor 2,17; 8,7; 10,10; 11,6; Flp 1,14; 2,16). Beseda ima aktivno *preoblikovalno moč*, ki »odzvanja« daleč (1 Tes 1,8), ki »deluje« v poslušalcih (1 Tes 2,13) in tako ustvarja proces apostolskega izročila (prim. Rim 10,17; 1 Kor 11,23; 15,1.3), ki daje življenje (Flp 2,16), ki opravlja božje delo sprave (2 Kor 5,19) in sodbe (Rim 9,28). Tudi v besedni zvezi *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* razodeva beseda božjo odrešenjsko moč, ki prek poslušanja vstopa v človeka in ustvarja dialog, to je odnos, ki vodi v odrešenje. Za Pavla vere ni brez poslušanja in pokorščine Kristusovi besedi (Rim 10,17). Božji odrešenjski odnos s človekom se tako dogaja tudi po besedi, ne samo z močjo.

Tudi drugi del besedne zveze že z določnim členom *ὁ τοῦ σταυροῦ* kaže, da »križ« tukaj nima samo nekega dobessednega splošno realnega pomena kot Kristusov križ, temveč tudi prenesenega in metaforičnega. Iz pavlinskega korpusa je mogoče jasno razbrati, da je križ za Pavla Kristusova najpomembnejša karakteristika in označuje tako Križanega samega kakor njegovo odrešenjsko daritev. Hkrati pa ima tudi pomemben formativni vidik pri oblikovanju novega življenja vernikov (Brown 1995, 13–30; Voss 2002, 62). Sinhroni pregled semantike termina *σταυρός* pri Pavlu in v evangelijih kaže, da obstajajo med njimi razlike v razumevanju križa (Vouga 2002, 284–286). Evangelisti uporabljajo izraz *σταυρός* in glagol *σταυρώω* v dveh pomenih, in to v realno-zgodovinskem pomenu, ko opisujejo Jezusovo križanje in smrt na križu (Mt 27,35 vzp.) in v prenesenem moralno-antropološkem pomenu (Mt 10,38 par), ko označuje križ vsa tista prizadevanja, ki jih mora vzeti nase človek, če hoče biti Jezusov učenec. Te semantike križa pri Pavlu ne srečamo. Tako »križ« (1 Kor 1,17.18; Gal 5,11; 6,12.14; Flp 2,18; 3,18; Ef 2,16; Kol 1,20; 2,14) kakor »križanje« (Rim 6,6; 1 Kor 1,23; 2,2.8; 2 Kor 13,4; Gal 2,19; 3,1; 5,24; 6,14) veljata, razen v 1 Kor 1,13, vedno za Jezusa in za njegovo odrešenjsko daritev. Poleg tega je semantika križa v pismih vedno vpeta v polemični kontekst. Tako je v Rim, v Gal in v Flp križ povezana z vprašanjem opravičenja in odrešenja, ki je izključno sad Kristusove daritve in ne postave, medtem ko je treba v 1 Kor semantiko križa razumeti iz nasprotja med modrostjo in norostjo oziroma med močjo in slabostjo.

»Beseda o križu« (*λόγος τοῦ σταυροῦ*) se tako kaže kot najboljši simbolni povzetek Pavlove evangeljske kerigme in njegovega apostolovega poslanstva in hkrati njegov ključni kriterij. V 1,17 je namen tega poslanstva izrecno opredeljen s terminom *εὐαγγελίζεσθαι* in z distanco do krščevanja. Prakso krščevanja moramo

v kontekstu problematike korintske skupnosti razumeti tudi v službi organiziranja in delovanje struktur korintskega občestva. Pavlov prvi namen je, prepričljivo *oznani* bistvo evangeljskega oznanila. Kot model takšnega oznanjevanja predstavi prav »besedo o križu«. Ko se Pavel v nadaljevanju argumentacije »besede o križu« v 2,1–5 sklicuje tudi na svojo lastno apostolsko izkušnjo, priznava, da kljub veliki retorični in teološki spretnosti tudi sam izkuša nemoč človeške besede pred skrivnostjo Kristusovega križa. Korinčanom zagotavlja, da ne želi *vedeti* (οὐ γὰρ ἔκρινά) za nič drugega več »kakor samo za Jezusa Kristusa, in to križanega« (εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. 2,2). Neposredna povezava termina *κρίνω* (*soditi, presoјati, meniti, razločevati*) s semantiko križa kaže, da ima »beseda o križu« ključno kerigmatično in hermenevtično funkcijo v Pavlovi teologiji.

1.4 Škandal križa

Najbolj paradoksen vidik križa predstavi Pavel prav v središču odlomka 1,18–25, v katerem utemeljuje svojo izjavo o »besedi križa«: Križani Kristus je za Jude *σκάνδαλον* (*spotika, škandal, pohujšanje*), za poganske Grke pa *μωρία* (*norost, nespamet, nesmisel*) (v. 23), tistim pa, ki so poklicani (*κλητοί*), je križ »božja moč in božja modrost« (v. 24). Za razumevanje prave ostrine te izjave se je treba zavedati vrednotenja smrti na križu tako v judovskem kakor v nejudovskem antičnem svetu. O nejudovskem antičnem svetu je ohranjenih veliko zanesljivih pričevanj (Hengel 1976, 125–184; Kuhn 1975, 1–46). Kristjane so grški in rimski intelektualci prav zaradi križa imeli za »norce« (*κακοδαίμονες*), ki jih ne moreš resno obravnavati, ker se pri njih vse vrtilo okoli Križanega. Tako je na primer Lukijan iz Samostate sredi 2. stoletja označil »potujočega filozofa Peregrinusa« kot nekoga, ki naj bi častil nekega »križanega sofista« (Wolter 2009, 197). Že Cicero v spisu iz leta 63 pr. Kr. govori o smrti na križu kot o nečem gnusnem in nedostojnem, na kaj takšnega svoboden rimski državljani niti pomisliti ne sme.² Za pogansko-rimski svet je zato križani Odrešenik ne samo norost in gnusoba, ampak tudi »divje, brezmejno praznoverje«, ki ga je treba zatreti.

Tudi za judovski religiozni in miselni svet je bil križani Mesija nekaj tujega in odvratnega. Križanje se je pripisovalo poganskemu svetu, čeprav so ga v času Hazmonejcev priložnostno uporabljali tudi Judje. Jožef Flavij poroča, da je Aleksander Janej leta 88 pr. Kr. dal križati osemsto farizejev, ki so proti njemu organizirali udar. V času od začetka rimske nadvlade leta 63 pr. Kr. do judovskega upora med leti 66 in 73 so po trditvah Jožefa Flavija vsa križanja v deželi opravili izključno Rimljani (JV 1, 97; JS 13, 380–383). Judom naj bi bilo izvajanje smrtne kazni v tem času – to je veljalo tudi za Herodovo vladanje – v praksi prepovedano (Kuhn 1975, 4). Kakor navaja Justin v dialogu z Judom Trifonom, je bilo za Jude križanje Mesija popolnoma nepredstavljivo, ker je postava to označevala za prekleto.³ Zanimivo pa je, da je kumranska skupnost predvidela križanje kot kazen za obrekovanje in za izdajo

² Govor *Pro Rabirio* 5,16 (v: Merklein 1997, 82).

³ »Dvomimo o tem, če je bil Mesija tudi tako podlo križan, kajti na podlagi postave je križani preklet ... Dokaži nam, da je bil (Mesija) tudi križan in da je tako sramotno in podlo umrl s smrtjo, ki je v postavi označena za prekleto. Kajti tega si sploh ne moremo predstavljati.« (v: Merklein 1997, 84)

ljudstva.⁴ Besedilo se močno navezuje na 5 Mz 21, ki govori o obešenju že mrtvega, s tem pa je usmrčeni izpostavljen splošni sramoti: »Če kdo naredi greh, ki zasluži smrtno kazen, in ga usmrtijo ter ga obesiš na drevo, naj njegovo truplo ne ostane na drevesu čez noč, ampak ga vsekakor pokoplji še isti dan! Kajti obešenec je preklet od Boga; ne skruni svoje zemlje, ki ti jo Gospod, tvoj Bog, daje v dediščino!« (v. 22–23) To tradicijo pozna tudi Pavel. Očitno pa so v Kumranu poznali še drugačno tradicijo, iz katere ni bilo nujno sklepati, da bi bil križani obravnavan kot preklet. Križanih je bilo namreč tudi veliko Judov, ki so bili zvesti postavi. Vsekakor je v judovskem svetu oznanjevanje križanega Mesija naletelo na nerazumevanje in upor, kjer pa je bilo živo Pavlovo razumevanje odlomka iz 5 Mz, je lahko bilo to oznanjevanje zatirano tudi kot bogokletje. (Merklein 1997, 84)

Z oznanilom Križanega Pavel tako doseže, da je moralo tako judovsko kakor grško-rimsko kulturno okolje pri iskanju temeljnih resnic svoj »normalni« vrednostni sistem postaviti na glavo. To pa kaže, da je imel križ v Pavlovi kerigmi tudi pomembno hermenevitično in transformativno funkcijo.

2. Kerigmatična funkcija »besede o križu«

Kerigmatična ali oznanjevalna funkcije »besede o križu« se kaže predvsem v polemičnih kontekstih, ko se Pavel v svojih skupnostih sooči z judovskimi dominantnimi oblikami vere in z grškim modrovanjem. Ker ti modeli na videz bolj ustrezajo človeški naravi kakor pa model Kristusovega križa, lahko sčasoma človeka zaslepijo in ohromijo, nikakor pa ga ne morejo privedi do pravega spoznanja Boga, ki opravičuje in odrešuje (Rim 1–3; 2 Kor 3–5; Gal 3; Flp 3; Söding 1992, 34). V 1 Kor 1,20 Pavel v precej zaostrenem tonu nadaljuje argumentacijo »besede o križu«. Z retorično figuro zastavi namišljenemu sogovorniku štiri izzivajoča vprašanja (*ποῦ... ποῦ... ποῦ... οὐχί*), ki bi morale razumnika privedi do jasnega uvida, da samo s človeško modrostjo ni mogoče prodreti v skrivnosti Boga. Prav ob »besedi križa« se izkaže *vsako* človeško modrovanje razumnikov in duhovnih spoznavalcev, ki te besede ne upoštevajo, za »norost« (*μωρία*). Zadnje vprašanje (*οὐχί ἐμώρηνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου*;) razkriva, da je sam Bog tisti, ki je s Kristusovo smrtjo na križu povzročil radikalno krizo tako verskega in religioznega kakor tudi filozofskega razmišljanja o Bogu.⁵

Z antitetično semantiko in argumentacijo v v. 21 izpelje Pavel paradoks do konca, ko sooči nemoč modrosti sveta in božjo modrost: »Ker namreč svet (*ὁ κόσμος*)

⁴ V *Tempeljskem zviku* piše: »Če kdo obrekuje svoje ljudstvo ali izda svoje ljudstvo tujemu narodu ali dela zlo proti svojemu ljudstvu, ga obesite na drevo in bo umrl. Na besedo dveh prič ali na besedo treh prič naj bo usmrčen in naj ga obesijo na drevo. Če se zgodi, da je kdo zagrešil smrtonosno kršitev in pobegne med narode in prekolne svoje ljudstvo in Izraelove sinove, ga tudi obesite na drevo in bo umrl. In njihova trupla naj ne preživijo noči na drevesu, temveč jih pokopljite še tisti dan, ker so tisti, ki visijo na drevesu, prekleti od Boga in človeka; tako ne boš oskrnil dežele, ki ti jo dajem v dediščino.« (11QT^a 64, 7–13a; *Kumranski rokopisi*, prev. Janez Zupet (Ljubljana: SDS, 2006))

⁵ Aktivna oblika gl. *μωρίζω* (*narediti koga norega*) v aoristu kaže na prav določeno enkratno dejanje Bog v preteklosti, ko se je paradokсно razodel v ponižanju in nemoči križa in s tem »izključil« argumente tako verskih kakor razumskih avtoritet (Merklein 1997, 86; Penna 2001, 469; Schrage 1991, 171–172; Voss 2002, 71).

Boga v božji modrosti ni spoznal prek modrosti (*διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν*) ...« (v. 21a) Zato božje odrešenjsko dejanje križa razglasi za norost: »... je Bog sklenil prek nespameti oznanila (*διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*) rešiti tiste, ki verujejo« (v. 21b). V v. 21a, v kateri je v ospredju človeško iskanje Boga z modrostjo, je Bog obravnavan kot objekt, medtem ko je v v. 21b Bog subjekt rešitve: človek s svojim iskanjem in spoznanjem ne more doseči in spoznati Boga, ampak mu Bog sam prihaja rešilno naproti z »nespametjo oznanila«.

S »svetom« Pavel ne misli na svet kot božjo stvaritev, temveč tukaj predvsem na grški in na judovski intelektualno-religiozni svet, ki je ponosen na svojo modrost in na versko pravičnost in praktično ne priznava višjih avtoritet. Takšno modrost opiše Pavl v 2,6 kot »modrost tega veka« (*σοφίαν τοῦ αἰῶνος*), »modrost voditeljev tega veka, ki minevajo«. Očitno je bilo namreč, da so bili kristjani v korintski skupnosti še vedno pod močnim vplivom »modrosti« ali kulture svojega okolja in so se ravnali po njenih normah. Tako jim Pavel očita, da se tožarijo pred poganskimi sodišči (6,1sl.) in se ponašajo drug pred drugim (4,6.18; 5,2), da se predajajo nemoralnosti in požrešnosti kakor pogani (5,1; 6,12sl.), da še vedno zahajajo v malikovalnice in darujejo jedilne daritve (8,10sl.). Očitno je torej, da takšna modrost oziroma spoznanje (*γνώσις*) ne gradi, ampak napihuje in hromi ter tako izničuje Kristusov križ (1,17b). Ker gradi samo ljubezen (8,1), Pavel svari pred golim človeškim intelektualnim spoznanjem: »Če kdo misli, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor je treba spoznati.« (8,2)

Človeška modrost se pri spoznavanju Boga nujno izkaže kot nespamet in nemoč. Pri tem se Pavel lahko sklicuje že na Izaijevo prerokbo, ko Bog napoveduje preseenečenje: »Zato bom, glej, še naprej presenečal to ljudstvo, presenetljivo presenečal, da bo izginila modrost njegovih modrih in se skrila razumnost njegovih razumnih.« (Iz 29,14) V 1,21a je izražena skrita obtožba človeštva: Ljudje, ki si so drugače obdarjeni z modrostjo in bi lahko spoznali Boga v njegovi modrosti, ga dejansko niso spoznali. Najboljši komentar k v. 21a ponuja Rim 1,18–3,20, ko Pavel izpeljuje, da so vsi, tako Judje kakor pogani, grešili in si s tem zaslužili božjo jezo, ker dejansko niso izpolnili postave in božjega načrta. Bog se jim je namreč razodel in bi ga lahko spoznali (Rim 1,19). Pavel jim kot njihov glavni greh očita, da »čeprav so Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali« (Rim 1,21; Gal 4,8).

Tudi v 1 Kor 1,22-24 kot osrednjem delu argumentacije moči križa nad modrostjo sveta izenači Pavel Jude in Grke: »Saj tudi Judje zahtevajo znamenja in Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega, Judom v spotiko, poganom norost.« Že iz stavčne konstrukcije (*ἐπειδὴ καὶ ... καὶ*) izhaja, da Pavel med njimi ne vidi bistvene razlike, saj predstavljajo samo različno obliko enako napačnega odnosa, ki ga ima svet do Boga (Schrage 1991, 182; Voss 2002, 81). Prikaže jih kot simbolne predstavnike »sveta«, ki stojijo nasproti »poklicanim« (v. 24). Neposredni naslovljenci Pavlove kritike so dejansko korintski kristjani iz vrst tako Judov kakor poganov, ki še vztrajajo v starem mišljenju oziroma so se ga ponovno navzeli. V nadaljevanju Pavel konkretizira »modrost sveta« (*σοφία τοῦ κόσμου*), ki se zoperstavlja »besedi o križu« in tako ostaja v logiki sveta, ki ne more razodeti pravega Boga in privedi k njemu. Želi jih prepričati, da je mogoče Boga spoznati samo po logiki križa, ne pa prek znamenj (*σημείων*) in modrosti (*σοφία*). A tej logiki se

upira tako judovska zahteva po znamenju kakor grško iskanje Boga prek modrosti.⁶ Čeprav končno govorimo tako pri Judih kakor pri Grkih o legitimni in najbolj vzvišeni človekovi želji po iskanju Boga, se za Pavla zdijo takšne zahteve in način mišljenja nesprejemljivi, saj so izraz sprevrženega človekovega teženja, da bi božje delovanje presojal po svojih lastnih merilih. Grška modrost namreč teži k urejanju vseh zaznavnih fenomenov v neki pregledni sistem, v katerem ima vsak element svojo mesto. To, kar modrost ne more razložiti, ne obstaja (Schrage 1991, 186–187). Tudi iskanje znamenj pri Judih je globoko zakoreninjeno v njihovi odrešenjski zgodovini. Jahveja so lahko namreč primarno prepoznavali prav po njegovem suverenem poseganju v zgodovino in ne toliko iz nekega kozmičnega sistema (Zumstein 2002, 36). Vendar se Bog ni nikoli prepustil njihovim rokam. Vsakokrat, ko so to poskušali, se je končalo s katastrofo (2 Mz 32). »Beseda o križu« razgali takšno modrost kot norost, zahtevo po znamenju pa kot nevero.

Hoče Pavel s tem reči, da sta vse človeško spoznanje in modrost nesmisel? Ali hoče reči, da so bili vsi poskusi človeškega spoznanja Boga – pred nastopom Jezusove smrti na križu in neodvisno od nje – nekoristni? Hoče Pavel reči, da v stvarstvu ni mogoče spoznati božje modrosti? Ali hoče celo trditi, da dosedanja judovska pot poslušnosti postavi ne vodi k Bogu? (Merklein 1997, 85) Čeprav si na podlagi semantika prvega dela Pisma Korinčanom takšna vprašanja lahko zastavljamo, je iz celotnega Pavlovega opusa povsem jasno, da ne zanika človekove naravne sposobnosti spoznanja Boga (Rim 1) in pozitivne vloge postave pri tem (Gal 3,19sl.). Ob upoštevanju retorično-kerigmatične narave neposrednega in širšega konteksta »besede o križu« se izkaže kerigmatična funkcija oznanila o križu kot Pavlov osrednji namen njene uporabe. Z njo želi korintske kristjane, ki izhajajo ali iz versko-judovske ali iz intelektualno-grške tradicije, izzvati k radikalnemu premisleku svojih lastnih verskih in miselnih predstav in tako doseči njihovo dejansko spreobrnjenje, ki jih bo odprlo za pravo vero.⁷ Tako spoznanje kakor tudi nespoznanje Boga nikakor ni le intelektualno dejanje niti ni že ontološko zasidrano v človeku, temveč je vedno tudi dejanje človekovega hotenja, njegove poslušnosti, pokorščine in končno vere. (Merklein 1997, 85)

3. »Beseda o križu« kot način preoblikovanja mišljenja sveta

Ob koncu analize besedne zveze križa *λόγος τοῦ σταυροῦ* v kontekstu uvodne enote Prvega pisma Korinčanom lahko povzamemo nekaj osnovnih ugotovitev o njeni vsebini in vlogi.

⁶ Zahteva po znamenju se zdi za pozno judovstvo nekaj običajnega, saj jo najdemo tudi v evangeljski tradiciji, ko Judje zahtevajo, da se Jezus z znamenjem legitimira, na primer Mr 8,11–13 vzp.; Mt 12,38 vzp.; Jn 2,18; prim. Schrage 1991,183.

⁷ Obstajala je nevarnost, da mlada skupnost zapade intelektualno-formalnemu razumevanju odnosa do Boga in do njegovih zahtev. To je moč razbrati, na primer, tudi iz različnih interpretacij pomena desete božje zapovedi glede poželenja tako v judovskem kakor v grškem okviru (Skralovnik 2013, 62–63).

a) »Beseda o križu« ima osrednje mesto v 1,17–25, ki ima programsko vlogo v prvi enoti celotne kompozicije Pisma Koričanom (1,10–4,21). Apostol se sooča z nalogo, kako prepričljivo oznaniti odrešenjsko moč Kristusovega križa v okolju, ki se je vedno bolj navduševalo nad prepričljivostjo modrosti sveta in nad vzvišenostjo duhovnega spoznanja. Pavel piše članom skupnosti, »poklicanim in svetim« (1,2.24), ki jih je nekoč že pridobil za Kristusa. Preobrazba njihovega mišljenja se je že zgodila, a je bila nedokončana, saj se sedaj kažejo prepiri in delitve. Ker njihova vera slabi, jim z besedo o križu ponovno oznani bistvo evanĝeljske kerigme.

b) V enoti 1,10–4,21 razvije kerigmatično strategijo, da bi Korinčanom omogočil premik tujega in razdeljenega mišljenja (1,10–13) do poenotenega in spravljenega »Kristusovega mišljenja« (*νοῦς Χριστοῦ*, 2,16). Uporabi antitetično in paradokšno argumentacijo, ko jih nagovarja s terminologijo religiozne tradicije, »modrosti« in »spoznanja«, ki jo spoštujejo ali vsaj poznajo. Tako postavlja na eno stran par izrazov »krščevati/oznanjevati«, na drugo stran pa par »modrost/izničenje«. V vsakem sporočilu, ki je izraženo v paru, izpostavi nekaj, kar Korinčani poveljujejo, proti nečemu, čemur se izogibajo. (Brown 1995, 27) Z antitetično uporabo ključnih terminov doseže pri poslušalcih pretres, dvom in ponovni premislek.

c) Z »besedo o križu« Pavel ne ugotavlja pomanjkanja človeškega teoretičnega spoznanja niti ne pojmuje stvarstva, kakor da bi bilo nezadostni izraz božje modrosti. Prav tako ceni judovsko tradicijo in pomen postave, a ugotavlja, da človeka ne more privedi k takšnemu spoznanju Boga, ki bi mu podarilo odrešenje. Pavel je prepričan, da božjo modrost, ki jo srečamo v stvarstvu in v postavi, zgrešimo, če jo obravnavamo z merili človeške modrosti. Ker torej niti človeška modrost niti judovska postava človeku nista mogli prav razodeti božje modrosti, je Bog izbral način »besede križa«, da se mu razodene. Ob tem pa se tudi pokaže, da je vitalnost krščanskega razmisleka o Bogu odvisna od napetosti med močjo in nemočjo besede, ki jo teologija ohranja ob izražanju božje skrivnosti. Brez teologije bi križ ostal nem, brez križa pa bi bila teologija gluha za resničnost, v katero mora sporočati svojo besedo.

d) Pavlova »beseda o križu« nosi apokaliptične prvine, ker opisuje radikalno delitev oziroma boj med dvema svetovoma – dvema miselnima konceptoma – kot apokaliptični dogodek (Pereira-Delgado 2014, 84–88). Izzove namreč krizo človeškega mišljenja in ga postavi pred radikalno izbiro med »potjo pogubljenja« in »potjo odrešenja« (v. 18). Križ spregovori dokončno sodbo o človeku in o Bogu s tem, ko postavi ločnico med človeškim in božjim: po eni strani pokaže mejo človeške modrosti, po drugi strani pa razkrije paradoksnost in človeku nerazumljivo božje razodetje po križu. Ker je križ predstavljen kot osnovni kriterij spoznavanja Boga, obrača vrednostni sistem sveta na glavo. Ni pa nujno, da bi apokaliptični govor samo opisoval stanje in predvideval uničenje; vzbuja namreč upanje, oblikuje nove podobe in navdihuje nove vizije. (Brown 1995, 15)

e) Oznanjevanje z »besedo križa« postavlja vsakega človeka pred radikalno odločitev, na koga ali kaj naj stavi, in tako ločuje med verujočimi in neverujočimi. Pavel očitno ne želi sprožiti ali nadaljevati nekega teoretskega razmišljanje o teoloških idejah, temveč postavi za predmet teološke refleksije konkretno življenjsko izkušnjo

(1,26–2,5). Oznanilo »besede o križu« sproži proces ločevanja, ki mora privedi do konkretne odločitve na teološkem in na etičnem področju. »Beseda o križu« – »nepamet oznanila« – ustvarja verujoče in s tem rešuje človeka iz pokvarjenosti, kamor ga zapeljuje zaslepljena »modrost sveta«. »Beseda o križu« s tem, ko trga človeka iz logike sveta, ustvarja verujoče, »ki so na poti odrešenja« (1 Kor 1,18).

f) »Beseda o križu« postavlja temelje novemu načinu razmišljanja in iskanja resnice, novi krščanski hermenevtiki – hermenevtiki križa (Mitchell 2010, 39–57). Ker se človeški modrosti se zdi norost, da lahko prek križa teče odrešenjsko dogajanje, je rešitev za človeka prav v odpovedi opredeljevanju Boga s človeško modrostjo in v poslušnosti Bogu, ki jo zahteva sprejetje »nepameti oznanila«. Ob križu se pokaže, ali se je človek pripravljen srečati z Bogom kot subjektom ali pa je zanj Bog zgolj predmet njegove religiozne in intelektualne dejavnost. Srečanje z njim se namreč ne more zgoditi z močjo logike človeške modrosti, ki bi se ji moral podvreči tudi Bog, temveč z logiko nemoči in norosti križa – v poslušnosti vere.

g) Končno pa »beseda o križu« nima le hermenevtične in pragmatične, to je: kritične funkcije, ki bi pri poslušalcu povzročila le neko določeno percepcijo, temveč ima tudi performativno moč (Brown 1995, 27; Martyn 1988, 1–4). Poslušalca usmerja k neki drugi resničnosti, k Bogu, ki je navzoč v dogodku križa in ki daje besedi dejavno moč preoblikovanja. »Beseda o križu« je namreč »božja moč« (1,18), ki se razodeva po Duhu (2,10). Podobno tezo razvije Pavel že v svojem Prvem pismu Tesaloničanom, v katerem predstavlja moč evangelija (= besede), ki »ni prišel med vas samo z besedo, ampak tudi z močjo in s Svetim Duhom ter s popolno zanesljivostjo« (1,5); »... besedo, ki ste jo slišali in prejeli od nas, ste sprejeli ne kot človeško besedo, ampak, kar resnično je, kot božjo besedo, ki tudi deluje v vas, kateri verujete« (2,13).

h) »Beseda o križu« v svoji odrešenjski funkciji poslušajočega posameznika in skupnost poenoti in osvobaja.⁸ Usmerja ga k izvoru – Kristusu Jezusu, ki »nam je postal modrost od Boga, pravičnost ter posvečenje in odkupitev.« (1,30) »Beseda o križu« s tem, ko postavi križanega Kristusa nasproti religiozni in posvetni modrosti ter vsem oblikam shizmatične navezanosti (1,13), demitizira moči sveta. Tako pa ne samo zahteva, ampak tudi omogoča človekovo celostno odločitev za Boga.

Reference

Brown, Alexandra R. 1995. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress Press.

Gräbe, Petrus J. 2000. *The power of God in Paul's letters*. WUNT 2/123. Tübingen: Mohr Siebeck.

Haldimann, Konrad. 2002. Kreuz – Wort vom Kreuz – Kreuzestheologie: Zu einer Begriffsdifferenzierung in der Paulusinterpretation. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 1–25. Ur. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁸ Tukaj lahko opozorim na aktualno študijo o moči križa: »Človeštvo osvobaja mehanizmov grešnega kozla, ki je v arhaični družbi nadzoroval želje in tako obredno ohranjal red. Ta mehanizem temelji na slepilu, ki ga lahko imenujemo »naturalistično«: krivdo za zlo prenaša na nedolžne in nemočne žrtve ter tako štiti in varuje prave krivce ... Nova zavest, ki jo je križ ustvaril, je prepoznala žrtev za nedolžno; nova kristična kultura je svoje poslanstvo našla prav v reševanju žrtev, nedolžnih.« (Petkovšek 2014, 587)

- Hengel, Martin.** 1976. Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«. V: Johannes Friedrich, ur. *Rechtfertigung*, 125–184. Tübingen, Göttingen: J.C.B. Mohr.
- Inkelaar, Harm-Jan.** 2011. *Conflict over wisdom: the theme of 1 Corinthians 1-4 rooted in Scripture, Contributions to biblical exegesis and theology*. Leuven: Peeters.
- Kammler, Hans C.** 2013. Die Torheit des Kreuzes als die wahre und höchste Weisheit Gottes: Paulus in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Weisheitstheologie (1. Korinther 1,18–2,16). *Theologischen Beiträge* 44:290–305.
- Konradt, Matthias.** 2003. Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz: Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 94:181–214.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang.** 1975. Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75:1–46.
- Lampe, Peter.** 1990. Theological Wisdom and the »Word About the Cross«: The Rhetorical Scheme in 1 Corinthians 1-4. *Interpretation* 44:117–131.
- Martyn, J. Louis.** 1988. Paul and his Jewish Christian Interpreters. *Union Seminary quarterly review* 42:1–16.
- Merklein, Helmut.** 1992. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1–4*. ÖTBK 7/1. Gütersloh, Würzburg: Gehrds Mohn, Echter Verlag.
- . 1997. Das paulinische Paradox des Kreuzes. *Trierer theologische Zeitschrift* 106:81–98.
- Mitchell, Margaret M.** 2010. *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*. Cambridge: University Press.
- Penna, Romano.** 2001. Logos Paolino della croce e sapienza umana (1 Cor 1,18–2,16). V: *Vangelo e inculturazione: Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, 461–483. Milano: Ed. San Paolo.
- Pereira-Delgado, Álvaro.** 2014. Tra retorica e apocalittica: due principi esegetici per introdursi nei misteri della 1 Corinzi. *Rivista biblica* 62:75–89.
- Pesch, Rudolf.** 1986. *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*. EKK 5/2. Neukirchen: Benzinger-Neukirchner.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- Schmeller, Thomas.** 2013. Kreuz und Kraft: Apostolisches Durchsetzungsvermögen nach 1 und 2 Kor. V: Wilfried Eisele idr., ur. *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*, 241–263. Freiburg: Herder.
- Schrage, Wolfgang.** 1991. *Der Erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1-6,11)*. EKK 7/1. Zürich, Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchner Verlag.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73:59–76.
- Söding, Thomas.** 1992. Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief. *Catholica* 46:31–60.
- Stuhlmacher, Peter.** 1976. Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie. V: Friedrich Johannes, ur. *Rechtfertigung*, 509–526. Tübingen, Göttingen: J.C.B. Mohr.
- Thiselton, Anthony C.** 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Cambridge: Eerdmans.
- Tück, Jan H.** 2013. Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten: Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede. *Internationale katholische Zeitschrift* 42:544–561.
- Vollenweider, Samuel.** 2002. Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 43–58. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein, ur. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2013. Toren als Weise. V: Paul-Gerhard Klumbies idr., ur. *Paulus: Werke und Wirkung*, 3–20. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Voss, Florian.** 2002. *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft: Eine Untersuchung zur Soteriologie des 1. Korintherbriefes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vouga, François.** 2002. Ist die Kreuzestheologie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testaments? V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 283–326. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein, ur. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolter, Michael.** 2009. »Dumm und skandalös«: Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. V: Michael Wolter. *Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, 197–218. WUNT 236. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zumstein, Jean.** 2002. Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 27–41. Ur. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 79–98
 UDK: 27-23:316.344.23
 Besedilo prejeto: 1/2015; sprejeto: 3/2015

Samo Skralovnik

Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini

Povzetek: Družbeni fenomen revščine lahko v antičnem Izraelu razdelimo po kriteriju minimalne eksistence na relativno in na absolutno revščino. Razdelitev bomo v našem prispevku presojali na podlagi analize pisnih virov, in to terminologije, ki v različnih svetopisemskih in (klasičnih) grških besedilih označuje različne stopnje in oblike revščine. Ob tem velja poudariti, da je predlagano razdelitev mogoče terminološko podpreti samo v hebrejskih svetopisemskih in v grških klasičnih besedilih, ne pa tudi v novozaveznih spisih. Članek zato pomeni poskus pojasnitve razlogov, zakaj v novozaveznih spisih na podlagi analize terminologije, ki označuje različne stopnje revščine, ni mogoče govoriti o relativni in o absolutni revščini.

Ključne besede: revščina; absolutna revščina; relativna revščina, Sveto pismo, Septuaginta

Abstract: **Relative and Absolute Poverty in Hebrew and in Classical and New Testament Greek**

Poverty in ancient Israel could be either relative or absolute, depending on the criterion of minimal existence. An analysis of the terminology in the relevant written sources, namely various Biblical and (classical) Greek texts, indicates there are different levels and forms of poverty. It should be noted that the proposed distinction can be terminologically supported only by the Hebrew Bible and the Greek classical texts, but not by the New Testament writings. Consequently, this article attempts to clarify, on the basis of analysis of terminology denoting different levels of poverty, the reasons for which the New Testament writings do not show the same pattern of relative and absolute poverty.

Key words: poverty, absolute poverty, relative poverty, The Bible, The Septuagint

Družbeni fenomen revščine lahko ne glede na kraj in čas, ki ga pretresamo, razdelimo po kriteriju minimalne eksistence.¹ Po tej razdelitvi je na eni strani raznolika množica posameznikov, ki so jih prav tako raznolike življenjske razmere pahnile v relativno re-

¹ Omenjeni kriterij delitve predstavi W. Stegemann v delu: *The Jesus Movement: A Social History of its First Century* (1999, 70–1). Kadar govorimo o socialni slojevitosti, je možnih več kriterij delitve. W. Stegemann je v svojem drugem doktoratu (1983) preučeval zgodovinsko in socialno ozadje Apostolskih del.

vščino. Za revščino te vrste je značilno, da posameznik s svojim lastnim delom in trdom, v smislu prehrane, obleke in bivališča, še zmore – z zmernostjo, z odrekanjem in s trdim delom – dostojno preživeti sebe in svojo družino. To je tako imenovana relativna revščina. Na drugi strani predlagane delitve je nekoliko manj heterogena skupina posameznikov, za katere je značilno, da s svojim lastnim delom in trdom ne zmorejo doseči eksistencialnega praga. To je absolutna revščina, ki se kaže v odsotnosti elementarnih dobrin, to je: hrane, obleke in bivališča. Predlagano razdelitev je mogoče terminološko podpreti tako s hebrejskimi kakor z grškimi izrazi, ki v različnih, svetopisemskih in (klasičnih) grških, besedilih označujejo različne stopnje in oblike revščine, v osnovni razdelitvi pa razpadejo na absolutno in na relativno revščino.

Pričakovali bi, da bomo na podobne zakonitosti naleteli tudi v krščanskih spisih 1. stoletja, in to še toliko bolj zaradi skupnega imenovalca, Jezusa Kristusa, ubogega Boga – tudi v materialnem smislu –, ki se je tako spotikljivo sklonil med ljudi. Proti pričakovanjem terminološka »doslednost« v spisih Nove zaveze zbledi.

V tem prispevku bomo zato naredili poskus pojasnitve razlogov, ki so privedli do tega, da v Novi zavezi na podlagi terminologije, to je jezika, ni (več) mogoče govoriti o relativni in o absolutni revščini – kljub dejstvu, da je iz različnih drugih virov izpričano, kako je velika večina prebivalstva Palestine Jezusovega časa pripadala nižjemu sloju, torej živela v relativni revščini (Stegemann 1999, 67sl.; 85).²

To bomo naredili tako, da bomo najprej pod drobnogled postavili hebrejski izraz za absolutno revščino. Ko bomo prečesali vsa svetopisemska mesta in ugotovili natančen pomen le-tega, bomo nadalje motrili pravilnost prevajalskih rešitev v Septuaginti in končno v spisih Nove zaveze.

² Večino pripadnikov nižjega sloja je zaznamoval boj za materialno preživetje in za sam obstanek, se pravi: revščina (Stegemann 1999, 88). Med te ljudi lahko štejemo ne le beračev, ampak tudi nekoliko bolj preskrbljene obrtnike in trgovce, ki so bili v primerjavi z bogatimi lastniki zemljiških veleposesti zagotovo revni. V delu cerkvenega očeta Janeza Krizostoma, ki je resda živel v 4. stoletju po Kr., vendar je stanje brez težav mogoče uporabiti za oris razmer v 1. stoletju po. Kr., je kot lep zgled naslikana življenjska situacija revnega najemnika. Besedilo odkriva dejstvo, da je v opisovanem času obstajalo zavedanje o organski povezavi med revščino revnih in bogastvom bogatih. V komentarju k Matejevem evangeliju Krizostom zapiše: »Could there be more unjust people (than the owners of land who draw their wealth from the earth)? For when we examine how they threaten the poor and miserable country people, we reach the conclusion that they are more inhumane than barbarians. On the people who must hunger and suffer all their lives they constantly lay impossible levies, burden them with toilsome duties, and use them like donkeys and mules, and even stones; they do not grant them even the least bit of rest but, whether or not the earth produces a yield, suck them dry and give them no consideration whatever. Is there anyone more worthy of compassion than these people when they worry themselves the whole winter, worn down by cold, rain, and night watches, and now stand there with empty hands, still deep in debt, when they shiver and quake not just from hunger and failure but also from tormenting of the overseer, from the warrants, the arrests, the calling to account, the foreclosure of the lease, and from unrelenting demands? Who can enumerate all the things that are done to them, all the advantage that is taken of them? From their work, from their sweat, storage bins and cellars are filled, but they are not allowed to take home even a little bit; rather, (the landowner) hoards the whole harvest in his own chest and throws them a trifling sum as a wage.« Krizostomovo besedilo lahko uporabimo kot nekakšno definicijo revščine. Zagotovo najbolj vidna lastnost »nepravičnih« (*unjust*) ljudi je ta, da imajo v lasti veliko zemlje oziroma da so zemljiški veleposestniki. To je elita, peščica ljudi, ki je obvladovala večino zemlje. Razlika med elito in večinskim spodnjim razredom je bila v tem, da je bil spodnji razred za svoje preživetje odvisen od truda svojih rok. Tako ni bilo le zaradi politične nepomembnosti in kot posledica tega enormne politične veljave in vpliva, temveč zaradi dejstva, da je bil spodnji družbeni razred brez zemlje oziroma je imel le minimalni delež. (Stegemann 1999, 92)

1. Hebrejska terminologija in njene značilnosti

V jeziku, ki sicer ne slovi po bogatem besednem zakladu, najdemo za opis revščine številne pridevnike, samostalnike in glagole. Reveža na meji preživetja označuje pridevnik אֲבִיּוֹן majhnega revnega kmeta (delavca) pridevnik דָּל; materialno stanje revščine kot posledice lenobe samostalnik מְהֻסָּר; pridevnik מְסֻבֵּן ubogega modrega mladeniča; pridevnik עָנִי reveža, ki je trpel zatiranje in izkoriščanje, in ne nazadnje je za splošno označevanje revščine iz družbenega in ekonomskega vidika služil glagol רָשַׁע.

Izrazi so po celotni hebrejski Bibliji, v različnih sklopih besedil, raztreseni neenakomerno. Vsako besedilo pretresa isti družbeni pojav pod nekoliko drugačnim zornim kotom, saj je hebrejsko Sveto pismo sestavljeno iz mnogih prvin in izročil različnega izvora. Pravni teksti skušajo revežem zagotoviti socialno zaščito in preživetje z redistribucijo dobrin ter z zakoni, ki zadevajo sužnje (zaradi dolga) in dni-narje; preroški teksti se ukvarjajo z reveži, ki jih ekonomsko izkoriščajo zemljiški veleposestniki; Psalmi pa skozi posebej bogat jezik, besedišče in vsebino izpostavijo Boga kot zaščitnika revnih (Freedman, Herion in Beck 1992, 402–403).

Ko raziskujemo pomen besed, ki jih avtorji uporabijo pri opisovanju revščine, moramo imeti v mislih, da je pri določanju pomena besede odločilno upoštevati kontekst in uporabo izrazov v tem kontekstu (odličnost sobesedila za pomen besed). Pomembno je biti pozoren tudi na distribucijo različnih besed skozi celotno hebrejsko Biblijo. Noben avtor ali biblični tekst namreč ne uporablja vseh hebrejskih izrazov, ki pokrivajo reveža oziroma revščino. Nasprotno, različna uporaba terminov kaže, da vsako besedilo oziroma sklop besedil vidi svoj (dopolnjujoči) vidik tega vprašanja (npr. termin רָשַׁע je tipični modrostni izraz, ki ga v Pentatevhu ali preroških besedilih sploh ne zasledimo). Še več, tudi kadar različna besedila uporabljajo enake termine, ni vedno nujno, da avtorji opisujejo isto stvar: tako termin דָּל v 2 Sam 13,4 označuje »hيرانje«, posledice Amnónove nepotešene ljubezni do sestre Tamare, v Sod 6,15 in v 2 Sam 3,1 označuje »slabost«, ki ji gre pristaviti pridevnik »vojaško oziroma politično«. V pripovednem delu 1 Mz 41,19 pa je izraz uporabljen za opis »mršavih« krav iz faraonovih sanj. Šele na podlagi modrostnih in nekaterih preroških besedil (Prg 14,31; 20,19; 22,16; 22,22; 28,3; 28,8; 28; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6 itd.) uvidimo, da termin označuje revnega kmeta, ki je bil zatiran in (ekonomsko) izkoriščen marginalni element izraelske družbe.

2. Relativna in absolutna revščina v Stari zavezi

Ena glavnih značilnosti revščine v Stari zavezi je njena velika pestrost in raznolikost. To lahko trdimo tako z vidika vzrokov, ki so revščino povzročali, kakor z vidika posledic teh vzrokov, to je: različnih stopenj revščine.³ Izjemni heterogenosti navkljub

³ Imela je namreč najrazličnejše vzroke: lahko je bila rezultat indolence in lenobe (Prg 6,10; 19,15; 24,30), potratnega življenja (Prg 21,17; Prd 18,32), neumnosti in trme (Prg 13,18; 28,19), zatiranja in pohlepa (2 Mz 1,13; 2 Sam 12,1–2; Jer 22,13; Iz 5,8), slabe žetve (Neh 5,1–3), katastrofe, bolezni, vojne, prevare/

lahko revščino v Stari zavezi razdelimo po kriteriju *minimalne eksistence*. Po tem kriteriju reveže delimo na *relativno revne* in na *absolutno revne*. Podobno kakor je grška pridevnika *πτωχός* in *πένης* mogoče razumeti kot sinonima – a vendar prvi v grškem svetu⁴ navadno opisuje revnega posameznika, ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, v kateri je posameznik z delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine –, lahko v hebrejskem jeziku med različnimi termini, ki označujejo revščino, terminološko razločimo absolutno in relativno revne. Absolutno revna oseba je bila pogosto označena kot *אֲבִיָּוָה*, medtem ko je bila *običajna* oznaka za relativno revnega *אֲבִיָּוָה* (ter *לָדָר*) (Stegemann 1999, 88–89). Izjemna slojevitost revščine antičnega Izraela v osnovni delitvi tako razpade na dva dela: na relativno revne in na absolutno revne, ki jih svetopisemski avtorji najpogosteje (vsekakor pa ne izključno) označujejo s terminoma *אֲבִיָּוָה* in *לָדָר* (za relativno) in *אֲבִיָּוָה* (za absolutno revščino).

Predlagana razdelitev je jasno razvidna tudi na podlagi besedil, ki *ne* vsebujejo omenjene terminologije. Najlepše se kaže v odločbah, ki zadevajo daritve za greh, ko je govora o posebnih primerih, o revežih. Medtem ko je za »koga izmed ljudstva« veljal predpis, da mora za spravo darovati kozo ali jagnje, v obeh primerih neoporečno samico, je za (relativno) revne veljalo:

»Če pa kdo ne more kupiti ovce, naj prinese GOSPODU kot spravni dar za svoj greh grlici ali dva golobčka, enega za daritev za greh in drugega za žgalno daritev.« (3 Mz 5,7)

Absolutna revščina je opisana v naslednjem dihu:

»Če pa ne zmore niti dveh grlic ali dveh golobčkov, naj prinese kot dar za svoj greh desetinko škafo bele moke kot daritev za greh ...« (3 Mz 5,11)

Prvo znižanje, ki označuje relativno revščino, jasno pokaže na to, da je bila predpisana daritev za marsikaterega Izraelca več, kakor si je lahko privoščil. Še več, drugo znižanje, ki sledi prvemu, govori, da je bilo celo prvo znižanje v mnogih primerih nedosegljiva dobrina. Rabbi Abraham Ibn Ezra (1089–1167) je desetinko škafo bele moke, drugo znižanje, razlagal kot količino hrane, ki je zadostovala potrebam enega človeka za en dan. Določbo je razumel kot maksimalno prilagoditev (socialnim) razmeram (absolutni revščini), da je bila izvedljiva celo za najrevnejše sloje družbe (Gershon 1994, 79–81).

2.1 Absolutna revščina – *אֲבִיָּוָה*

Absolutno revne so svetopisemski avtorji najpogosteje (ne izključno) označevali s terminom *אֲבִיָּוָה*. Hebrejski besedni zaklad, ki resda ni zelo bogat, premore za opis revščine presenetljivo veliko izrazov, od zelo splošnih, ki so se uporabljali zgolj za

goljufije, oderuštva (2 Mz 10,4–5; 4 Mz 11,4–5; Sod 10,8; Ps 105,34 itd.) ipd. Reveži v hebrejski Bibliji zaradi tega ne pomenijo posebnega družbenega razreda ali političnega telesa, ampak zelo raznoliko tvorbo.

⁴ Glede pomena *πτωχός* in *πένης* v grškem svetu glej: *πτωχός in the Greek World* (Schmidt 1983, 886sl.).

slikanje prepada med družbenima poloma bogatih in revnih, do duhovnih in ne nazadnje do zelo konkretnih izrazov. Konkretni izrazi so izhajali iz konkretnih materialnih razmer ali iz pomanjkanja teh dobrin. Natančno jih lahko opredelimo samo tako, da vsakega posebej preučimo v kontekstu, v katerem se najde. Zato v nadaljevanju sledi analiza termina אֶבְיֹֹן v celotnem hebrejskem Svetem pismu. Šele ko bomo tako izluščili njegov natančni pomen, bomo lahko nadalje motrili ustreznost prevajalskih rešitev LXX in NZ.

2.1.1 Preroški korpus

Termin אֶבְיֹֹן se v hebrejski Bibliji najde enainšestdesetkrat in je najbolj značilen za preroški in za pravni korpus. V preroškem korpusu se beseda pojavi sedemnajstkrat in označuje reveža, ki je trpel na različne načine.

1. Trpel je zatiranje in nasilje (vladajočih) mogočnikov (Iz 14,30; 25,4; 29,19–21; Jer 2,34; 20,13; 22,16; Ezk 22,29; Am 4,1).

Revež אֶבְיֹֹן je v preroškem korpusu najpogosteje opisan kot nemočen plen, ki zaradi nasilnika trpi nasilje in trpljenje (Iz 25,4; 29,19). Medtem ko Izaija ostane pri nekoliko bolj nejasnih pojasnilih (prim. pihanje nasilnikov), je Jeremija pri opisu nasilja konkretnjši: »Tudi v tvojih rokavih sem našel kri nedolžnih siromakov (אֶבְיֹֹנִים).« (Jer 2,34) S tem jasno pove, da se je nasilje mnogokrat končalo s smrtjo reveža אֶבְיֹֹן. Jeremija razkrije tudi motiv prelite krvi:⁵

»... trgajo plen, prelivajo kri in pokončujejo ljudi, da si prisvojijo krivičen dobiček ...« (Jer 22,27)

»Jemlješ obresti in oderuško plačilo, kuješ dobičke z izsiljevanjem bližnjega, name pa pozabljaš, govori Gospod Bog.« (Jer 22,12)

Edini namig glede materialnega stanja reveža אֶבְיֹֹן je oznaka v Iz 29,19: »... najbolj revni med ljudmi (וְאֶבְיֹֹנִי אֲדָם) ...«. Termin אֶבְיֹֹן v 29,19 nastopi v kombinaciji z ubožci (עֲנִיִּים) in opisuje najnižjo stopnjo revščine. V skladu z mišljenjem zgodnjih prerokov je bil Izrael sojen zaradi izkoriščanja in zatiranja. Zato je Izrael v izgnanstvu sam postal ubog (עָנִי). Termin na tem ozadju pridobi (tudi) širši duhovni pomen – to posebej izpričuje Drugi Izaija v poglavjih 40–66. Vprašanje ostaja, ali je Prvi Izaija v 29,19 s kombinacijo ubožcev (עֲנִיִּים) in najbolj revnih (אֶבְיֹֹנִי) imel v mislih Izrael na splošno ali uboge. Sobesedilo z omembo »nasilnikov«, tistih, ki »snujejo hudobijo«, »pogublajo ljudi z besedo«, »pri vratih nastavljajo zanko in z zmedo izpodrivajo pravičnega« (29,20–21) namiguje na nemočne, marginalne, revne. Kombinacija – tudi če ima »duhovni pomen« – se verjetno uporablja kot oznaka družbenega dna, kot polarni kontrast skupini, ki jo opisuje v nadaljevanju (Delitzsch 1986, 24). Avtor uporablja jezik nemočnih in zatiranih (Oswalt 1986,

⁵ Ezk 18,10–13 predstavi podoben vzorec: »Če pa ima nasilnega sina, ki preliva kri in počenja katero tehle reči – medtem ko sam vsega tega ne dela: pojedla na gorah, oskrunja ženo svojega bližnjega, izkorišča revnega in ubogega, ropa, ne vrača zastavljenega, vzdiguje oči k malikom, počenja gnusobo, posoja na obresti in odira ...«

538), s katerim hoče izraziti družbeno dno – ekonomsko obubožane (angl. economically impoverished) (Clements 1982, 242).

2. Trpel je nepravilnosti v pravnih postopkih (Iz 29,19–21; 32,7; Jer 5,28; 22,16; Am 2,6; 5,12).

Izaija, Jeremija in Amos se problematiki neenakosti (nemoči) pred sodiščem posvetijo vsak s svojim besednjakom, značilnim za vsakega od njih posebej. Izaija omenja lažno pričanje vplivnega podleža, ki

»... snuje zvijače, da z lažnimi besedami pogublja siromake (עַנְיִים), tudi ko ubožec (אֲבִיּוֹן) zagovarja pravico ...« (Iz 32,7)

Jeremija navaja debele in zavaljene krivičnike, ki »[ne] prisojajo pravice ubogim (אֲבִיּוֹנִים)« (Jer 5,28), Amos pa hudodelce, ki jemljejo odkupnino in odpravljajo »ubožce (אֲבִיּוֹנִים) pri vratih« (Am 5,12), to je: na sodišču.

Sklepati smemo, da Amos naslavlja isto skupino ljudi tudi v 2,6: »Zaradi treh pregreh Izraela, zaradi štirih tega ne bom odvrnil: ker za srebro prodajajo pravičnega in za par sandal reveža (אֲבִיּוֹן).« Klasična razlaga poudarja, da srebro in par sandalov veljata za podkupnino oziroma korupcijo v pravnem in v sodniškem sistemu, ki je bil navzoč v 8. stoletju pr. Kr. (Iz 1,23, Mih 3,9). Hebrejski glagol »prodati« (מָכַרְתָּ), ki se nahaja v Am 2,6, opisuje prodajo v suženjstvo (1 Mz 37,27–28, 2 Mz 21,7.16, 3 Mz 25,39, 5 Mz 15,12). Iz tega je mogoče sklepati na podobnost situacije, na prodajo v suženjstvo. Na podlagi podkupljivega pravnega sistema, ki je dolžnika proti podkupnini označil za insolventnega, je upnik dolg izkoristil za to, da je dolžnik postal njegov suženj (Gowan 1996, 365; Harper 1973, 49). Podobno razlaga Mays (1985, 45), ki navaja primer v 2 Kr 4,1–7 (Mt 18,25) in dodaja, da določni člen pred omembo srebra (denarja) kaže na točno določeno vsoto (količino) denarja (srebra). Vendar paralelni izraz »par sandal« v drugi grafični vrstici lahko razumemo tudi kot obskurni namig na (prisilni) proces prodaje zemljiškega posestva. Obutev se je uporabljala kot potrdilo odkupa dedne zemlje (Rut 4,7–8):

»Pri odkupu in zamenjavi pa je bilo nekaj v Izraelu tako, da so vsako stvar potrdili: eden je sezul svojo sandalo in jo dal drugemu. To je veljalo v Izraelu za potrdilo.« (Rut 4,7)

Govorimo torej o opisu pravnega sistema, ki je bil ugrabljen zaradi zasužnjenja oziroma razlastnitvenja nemočnih, ubogih, meni Mays (1985, 46). Ker za reveža (אֲבִיּוֹן) ni bilo značilno, da bi razpolagal s svojo lastno zemljo, in dodatno, ker je govor o paru sandal, ne o (eni) sandali (נַעֲלָיו), ki se omenja v Rut 4,7, lahko izraz »par sandal« (נַעֲלָיִם) razumemo kot neznatno, nepomembno vrednost, za katero so prodajali siromake. Podobno mnenje izrazi Ezekiel, ko Izraelcem očita, da »mrijo duše« za »prgišče ječmena in nekaj koščkov kruha«, torej že za neznatno in nepomembno vsoto:⁶

⁶ Sandale so lahko bile tudi predmet razkošja (Ezk 16,10; Jdt 16,9).

»Skrunite me pri mojem ljudstvu za prgišče ječmena in nekaj koščkov kruha, ko morite duše, ki bi ne smele umreti, in puščate pri življenju duše, ki bi ne smele živeti, ko lažete mojemu ljudstvu, ki rado poslušaja laž.« (Ezk 13,19)

Če »par sandal« v kontrastu s srebrom (denarjem) razumemo kot neznatno vso-to (materialno stanje), potem termin הַבְּרִיחַ nedvomno označuje absolutno revščino.

3) Trpel je ekonomsko izkoriščanje (Jer 5,28; 22,16; Ezk 18,12; Am 8,4; 8,6).

Debele in zavaljene Jeremija omenja v Jer 5,28.

»... kakor ptičarji, zanke nastavljajo in lovijo ljudi. Kakor kletka, ki je polna ptičev, tako so njihove hiše polne prigoljufanega blaga. Zato so postali veliki in bogati, debeli so in zavaljeni.« (Jer 5,26–27)

Besedilo opisuje krivičnike (kakor ptičarji), ki so ekonomsko izkoriščali in ropali (lovili) revne. Na podlagi konteksta Jer 22,16 lahko sklepamo, da Jeremija s ptičarji opisuje tiste, ki so pustili svoje bližnje garati brez plačila in jim niso dali njegovega dnevnega zaslužka (Jer 22,13); tiste, ki so prelivali nedolžno kri, da bi zatirali in izsiljevali (Jer 22,17). Podobo ekonomskega izkoriščanja dopolnita Ezk 18,12 z opisom nasilnega sina, ki » ... ne vrača zastavljenega, /.../ posoja na obresti in odira ...« (Ezk 18,12–13, 22,12.25), in Am 8,4–6, ki razkriva goljufije pri prodaji žita:

»Kdaj bo pretekel mlaj, da bomo prodajali žito, in sobota, da bomo odprli žitnice; da bomo zmanjšali škaf, zvišali šekel in podtaknili varljivo tehtnico ...« (Am 8,5)

Amos nadaljuje: »... da bomo za denar kupili siromake (דָּלִים), za par čevljev ubožca (הַבְּרִיחַ) ...« (Am 8,6). Citat iz Am 8,6 nas vodi nazaj v 2,6; tam je bila uporabljena podobna formulacija in isti izrazi za označevanje najnižje stopnje izkoriščanja: הַבְּרִיחַ (2,6; 8,6). Am 8,6 najverjetneje označuje bogate posameznike, ki so revnim posojali žito. Z goljufijo (zmanjšan škaf, zvišan šekel, varljiva tehtnica) so zagotovili, da zadolženi reveži posojenega žita niso mogli povrniti. To je pomenilo, da so se revni za povračilo dolga morali prodati v suženjstvo (2 Mz 21,2; 22,4; 3 Mz 25,39–42).

Zaradi diskutabilne narave Am 8,6 (in 2,6) ostaja dokončna razlaga odprta. Za našo študijo je najbolj pomembno dejstvo, da Amos reveže loči po kriteriju imetja. Očitno je, da je v času in okolju, v katerem je živel Amos, izraz revež לֵד označeval nekoga, ki ni bil popolnoma brez lastnine, medtem ko je bil termin הַבְּרִיחַ oznaka za absolutno revščino. Vrednost para čevljev, po kateri je הַבְּרִיחַ bil prodan, kaže namreč na materialno stanje, ki je bilo absolutna revščina.

4) Trpel je lakoto in žejo (Iz 32,6–7; 41,7 Ezk 16,49).

Lakota in žeja se v povezavi s terminom הַבְּרִיחַ najde na treh mestih. Prvič se omenja v Iz 32,6–7, v kontekstu opisa bedaka in podleža, ki v Iz 32,5 tvorita neka-

kšen stiliziran dvojec za opis krivičnikov. »Kajti bedak govori bedasto, njegovo srce snuje zlo, da počenja bogoskrunstvo in varljivo govori o GOSPODU, da zaničuje željo lačnega in žejnemu odreka pijačo.« (Iz 32,6) V naslednji vrstici Izaija opiše še podleža: »Podleževe podlosti so hudobne, on snuje zvijače, da z lažnivimi besedami pogublja siromake (הַעֲבִיִּים), tudi ko ubožec (אֲבֹנִיּוֹן) zagovarja pravico.« (Iz 32,7) Povezavo med v. 6 in v. 7., med lakoto in žejo, in pravnimi nepravilnostmi tvori kontekst opisa dvojca bedaka in podleža (Iz 32,5–7).

Drugo povezavo med žejo in terminom אֲבֹנִיּוֹן najdemo v Iz 41,17: »Revni (וְהָאֲבֹנִיּוֹנִים) in ubogi (הַעֲבִיִּים) iščejo vodo, pa je ni, njihov jezik se suši od žeje.« Bržkone pa moramo citirani stavek razumeti kot metaforično podobo splošnega hrepenenja Izraela po osvoboditvi izpod Babilona, še posebno ker stoji stavek na začetku priljubljene svetopisemske primerjave, v kateri se bo puščava spremenila v raj:

»Jaz, GOSPOD, jih bom uslišal, jaz, Izraelov Bog, jih ne bom zapustil (revne in uboge, ki iščejo vodo, op.a.). Na golih gričih bom odprl reke in studence sredi dolin, puščavo bom spremenil v jezero vodá, suho deželo v vrelce vodá.« (Iz 41,18sl.)

Zadnjič se z omembo lakote srečamo pri Ezekielu. Ezk 16,49 nakazuje pomanjkanje hrane in obilje, ki ga revni niso bili deležni. Ezekiel uničenje Sodome interpretira z ekonomskega vidika:

»Glej, tole je bila krivda tvoje sestre Sódome: s svojimi hčerami vred je bila napuhnjena zaradi obilja kruha in brezskrbnega pokoja in ni pomagala stiskanem (עֲנִי) in revnim (אֲבֹנִיּוֹן).« (Ezk 16,49).

Po prerokovi interpretaciji je bila Sodoma uničena zaradi obilja, ki ga ni delila z revnimi.

2.1.1.1 Pomen termina אֲבֹנִיּוֹן v preroškem korpusu

Revež אֲבֹנִיּוֹן je v preroškem korpusu najpogosteje opisan kot nemočna tarča nasilja (Iz 14,30; 25,4; 29,19; Jer 2,34; 20,13; 22,16; Ezk 22, 29; Am 4,1), ekonomskega izkoriščanja (Jer 5,28; 22,16; Ezk 18,12; Am 2,6; 8,4; 8,6) in pravnih nepravilnosti (Iz 29,19–20; 32,7; Jer 5,28; 22,16; Am 2,6; 5,12).

Za večino omenjenih mest je značilno, da ne dajejo izčrpnih informacij o materialnem stanju termina אֲבֹנִיּוֹן. O materialnem stanju pričata Am 2,6; 8,6 in Iz 29,19. Par sandal (2,6) oziroma par čevljev (8,6) – kljub ne povsem zakoličeni razlagi obeh kontekstov – daje slutiti, da je bilo materialno stanje reveža אֲבֹנִיּוֹן absolutna revščina. Drugače od termina דָּל,⁷ ki je v času in okolju, v katerem je živel Amos, označeval

⁷ Biblična besedila predstavijo reveža דָּל, kot svobodnega posameznika, čigar lastnina je bila majhna. Označimo ga lahko kot »majhnega človeka«, »nemočnega«, posebno pred sodiščem. V vsakdanjem boju za preživetje je bil odvisen od svojega lastnega dela in truda. Zaradi agrarne narave besedil, v katerih najdemo termin, prevladuje mnenje, da je njegov življenjski prostor agrarno okolje: »The mention of severe grain taxes (Amos 5:11) and lack of sufficient grazing and farmland (Isa 14:30; Jer 39:10) suggest an agricultural background for this word – a background that is confirmed by uses of the word dal el-

reveža ne popolnoma brez lastnine, torej relativno revnega, רַבִּיץ označuje revščino na meji preživetja. To potrjuje pomen termina רַבִּיץ v Iz 29,19, ko (hebrejska) besedna zveza »(najbolj) revni med ljudmi« označuje najnižjo stopnjo revščine, katere sestavni del je bila tudi lakota in žeja (Iz 32,6–7; Ezk 16,49). Kot (delni) vzrok za takšno stanje je na podlagi preroškega korpusa in prej omenjenih mest mogoče pokazati na poželenje krivičnikov v najširšem smislu. To poželenje se je v družbi manifestiralo v obliki izkoriščanja, nasilja, goljufije ... V tem je tudi osnovi razlog, da se preroški korpus bolj kakor opisu materialnega stanja posveča kritiki zatiranja in izkoriščanja.

2.1.2 Pravna besedila

Termin רַבִּיץ se v Pentatevhu najde devetkrat, in to zgolj v pravnih besedilih Druge in Pete Mojzesove knjige (2 Mz 23; 5 Mz 15; 24). Označuje več različnih revežev.

1. To je revež, ki je bil v postopkih pred sodiščem v nemoči (2 Mz 23,6). V 2 Mz 23,6 je termin uporabljen v določbi, v kateri je govor o tem, da se siromakove pravice v pravdi ne smejo zatirati: »Ne zatiraj pravice siromaka (רַבִּיץ) v njegovi pravdi!«
2. To je revež, ki je trpel pomanjkanje hrane (2 Mz 23,11). Določba v 2 Mz 23,11 daje siromakom v sobotnem letu pravico, da jedo od tega, kar je na polju zrastle samo od sebe:

»Sedmo leto pa jo pusti, naj počiva in leži neobdelana; naj jedo od nje siromaki (רַבִּיץ) tvojega ljudstva, in kar še ostane, naj pojedjo poljske živali! Prav tako delaj s svojim vinogradom in s svojim oljčnim nasadom!« (2 Mz 23,11)

Strokovnjaki so enotni, da pravni material 2 Mz 23,11 pojmuje termin רַבִּיץ (v množini) kot tiste, ki so prikrajšani za normalno količino hrane (za preživetje). Na podobne poudarke naletimo tudi v drugih sklopih hebrejske Biblije (Ezk 16,49; Ps 132,15). Pri tem moramo posebej podčrtati povezavo z lakoto (רַבִּיץ), to pa za druge kategorije revnih ni značilno: npr. za reveža לֶדְרֵי pomanjkanje hrane ni bilo značilno;⁸ revež רַבִּיץ pomanjkanja hrane najverjetneje sploh ni trpel.

3. To je revež, ki je trpel (vsakršno, splošno) pomanjkanje (5 Mz 15,4–5.7–8.9.11). Devteronomij v 15. poglavju tematiko sobotnega leta razširi z odpustom, ki mu sledijo božji imperativi:

sewhere in the Hebrew Bible.« (Freedman, Herion in Beck 1992, 405) Termin označuje revnega kmeta, ki je bil zatiran in (ekonomsko) izkoriščen marginalen element izraelske družbe (Prg 14,31; 20,19; 22,16; 22,22; 28,3; 28,8; 28; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6 itd.). V nekaterih primerih je ozadje »zatiranja in izkoriščanja« jasno: nezakonito obdavljenje – davek na žito (Am 5,11), odiranje (Prg 22,22), podražitve (Prg 28,8), odvzem premoženja (Job 20,10.19), še več besedil pa o izkoriščanju in o zatiranju oziroma nasilju govori na splošno, brez natančnega opisa (Am 2,7; 4,1; Iz 25,4; Job 20,19; 34,28; Prg 14,31; 22,16; 28,3; 28,15). Na družbeni lestvici je bil situiran višje kakor revež רַבִּיץ, a nižje kakor revež רַבִּיץ. Prg 28,3 reveža לֶדְרֵי predstavlja kot podložnika reveža רַבִּיץ (obubožani gospodar, ki stiska reveže ... (SSP); mož, ki je sam ubog in tare siromake ... (CHR)) oziroma bolje preskrbljenega reveža.

⁸ Pomanjkanje hrane je nakazano edinole v Prg 22,9. Vsa preostala mesta in sklopi besedil ne govorijo o pomanjkanju. Nasprotno, v pravnih besedilih na primer je revež לֶדְרֵי v pravnih postopkih pred sodiščem ekvivalenten bogatašu (2 Mz 23,3; 3 Mz 19,15). Bogataš in revež לֶדְרֵי sta izenačena tudi, ko je govor o višini dajatve za svetišče (2 Mz 30,15). V določbi o očiščenju gobavcev je moral takšen revež darovati resda znižano daritev, v višini »le« enega jagnjeta (3 Mz 14,21sl).

»Če bo pri tebi revež (אֶבְיֹן) kateri izmed tvojih bratov v kateremkoli kraju v tvoji deželi, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog, ne zakrni svojega srca in ne zapiraj roke pred svojim revnim (הָאֶבְיֹן) bratom, temveč mu jo na široko odpiraj in mu rad posojaj, kolikor potrebuje (מְחֹסֵר) tega, kar mu manjka (יְחָסֵר).« (5 Mz 15,7–8)

Na dlani je, da besedilo govori o pomanjkanju materialnih dobrin, vendar te dobrine, žal, niso navedene. Nadaljnje smernice razmišljanja ponuja opis pomanjkanja; poleg hebrejskega samostalnika מְחֹסֵר (pomanjkanje, primanjkljaj) je uporabljen še glagol יְחָסֵר (primanjkovati). Glagol יְחָסֵר se v hebrejskem pismu najde enaindvajsetkrat in označuje pomanjkanje (med drugim kruha (Iz 51,14; Ezk 4,17) vseh za življenje potrebnih materialnih dobrin (Jer 44,18)). Iz navedenega smemo sklepati, da citat iz 5 Mz 15,7–8 cilja na temeljne življenjske dobrine, ki so bile potrebne za človeku dostojno življenje.

4) To je tudi revni dninar. Termin se v Peti Mojzesovi knjigi najde zadnjič v 5 Mz 24,14, ko prepoveduje izkoriščanje dninarja:

»Ne izkoriščaj ubogega (עָנִי) in revnega (אֶבְיֹן) dninarja, bodisi da je izmed tvojih bratov ali izmed tujcev, ki so v tvoji deželi, znotraj tvojih vrat!«

Termin v danem besedilu označuje po dnevih plačane dninarje/delavce, najverjetneje brez svoje lastne zemlje, odvisne od dnevne mezde in kot takšne lahke tarče izkoriščanja.

2.1.2.1 Pomen termina אֶבְיֹן v pravnih besedilih

Termin אֶבְיֹן se v pravnem sklopu najde devetkrat, največkrat, kar sedemkrat (2 Mz 23,11; 5 Mz 15,4–11(6-krat)), označuje revščino, za katero je značilno pomanjkanje dobrin, potrebnih za dostojno življenje. Termin se največkrat uporablja za pomoči potrebnega, za reveža, ki sam ni zmož (pre)živeti. Najverjetneje je tu mišljena najnižja raven revščine, saj pomanjkanje (na splošno) ni značilno za nobeno drugo stopnjo revščine.⁹

2.1.3 Psalmi

Termin אֶבְיֹן se v psalmih najde triindvajsetkrat.

1. Ta revež je žrtev nasilnikov in krivičnikov, nekakšna nedefinirana skupina trpečih zaradi nasilja in (ekonomskega) izkoriščanja (Freedman, Herion in Beck 1992, 403) (Ps 9,18; 12,5; 40,17; 69,33; 70,5; 72,4; 72,12–13; (pred sodiščem) 82,4; 86,1; (107,41); 109,16.22.31; 140,12).

V mnogih primerih se najde v dvojcu z drugim terminom za revščino, עָנִי. V kombinaciji pomeni psalmistovo stilizirano izražanje:

⁹ Zelo pomenljivo je dejstvo, da se termin ne najde v zgodovinski pripovedi: »It is striking that the term 'ebyōn is missing from the narrative materials of the DH and of the Pentateuch. Indeed, the overall scarcity of any of the terms for 'poor' in these extensive bodies of narrative material in noteworthy, suggesting that ancient Israeli historians were reluctant to take up the topic of poverty. For the DH, this means a rejection (or at least an avoidance) of the prophetic contention that both Israel and Judah were destroyed in part because they mistreated the poor.« (Freedman, Herion in Beck 1992, 404)

»The term 'ānî is ... frequently paired with 'ebyōn (Iz 14,30–32; 32,7; 41,17; Jer 22,16; Ezk 18,12; 22,29; Am 8,4), a grouping found frequently in the Psalms (15 times), and to a lesser extent in proverbs 30–31 (3-times), Job (3 times), and Deuteronomy (2 times). The pair represents a somewhat stylized rhetorical device for speaking of poverty, and is the product of either prophetic or cultic influence, though which is difficult to determine.« (Freedman, Herion in Beck 1992, 408)

2. To je še splošna oznaka za reveža, njeno nasprotje, antonim pa je beseda bogataš (Ps 49,3; 74,21; 112,9; (113,7)).¹⁰
3. Pomeni tudi reveža, ki je najverjetneje trpel pomanjkanje hrane (Ps 109,22; 132,15). Ps 132,15 z omembo Boga, ki bo revne nasičeval s kruhom: » ... njegove uboge (אֲבֵי־יָמִי) bom nasičeval s kruhom,« daje slutiti, da so bili revni אֲבֵי־יָמִי tisti, ki so trpeli pomanjkanje hrane. Na podoben pomen kaže kontekst Ps 109,22: »Moja kolena klecajo zaradi posta, brez olja je moje meso shujšalo.« (Ps 109,24)

2.1.3.1 Pomen termina אֲבֵי־יָמִי v psalmih

Psalmi imajo bogat, splošen jezik, ki reveža אֲבֵי־יָמִי prikazuje kot posebnega božjega varovanca (Ps 35,10; 40,18; 69,34; 70,6; 72,12–13; 109,31; 113,7; 140,13) oziroma opisuje situacijo, ko ta revež v stiski zaradi trpljenja, nasilja in izkoriščanja kliče k Bogu (Ps 72,4; 82,4; 86,1; 109,22). Manj ali skoraj nič pozornosti psalmi posvečajo konkretnemu opisu vzrokov in samega materialnega stanja revnega. Na splošno velja, da je položaj reveža אֲבֵי־יָמִי opisan nejasno. Na podlagi dveh mest (Ps 109,22; 132,15) smemo sklepati, da je bilo za materialno stanje reveža אֲבֵי־יָמִi značilno pomanjkanje hrane, lakota torej.

2.1.4 Modrostna besedila

Termin אֲבֵי־יָמִi v modrostnih besedilih najdemo na dveh mestih, v Pregovorih (štirikrat) in pri Jobu (šestkrat). Termin označuje različne reveže.

1. To je revež, ki bil nemočen plen nasilja, zatiranja in nepostavnosti brez natančnega opisa vzroka in materialnega stanja revščine (Prg 14,31; 30,14; Job 5,15; 24,4.24). V Prg 30,14 ga najdemo v kontekstu opisa roda, »ki ima meče namesto zob in nože namesto kočnikov, da požira ubožce z zemlje, reveže (אֲבֵי־יָמִi) izmed ljudi«. Vsebinsko podoben pomen, nasilje in izkoriščanje nad revnimi in nemočnimi, razberemo iz Prg 14,31. Nazoren opis nasilja in ropanja, torej ekonomskega izkoriščanja, ima tudi Job 24,24: »Pred zoro vstaja morilec, ki ubija ponižane in ubožca (אֲבֵי־יָמִi), in ponoči oživi kakor tat!«
2. Tako je označen revež v procesih pred sodiščem (Prg 31,9; Job 5,15). V Prg 31,9 se termin najde v navodilih, ki narekujejo pravično, enakopravno obravnavanje in razsojanje ne glede na vpliv in na »težo« nasprotne stranke (31,9). Bog reveža namreč rešuje pred »mečem iz njihovih ust« (Job 5,15), pred krivičnikovo

¹⁰ Termin v Ps 113,7 ne pove ničesar o tem stanju, ampak je uporabljen za bipolarno oznako najnižje točke bede in revščine, ki jo more Bog povzdigniti v njeno nasprotje, v kneza Izraela.

lažno, pogubno besedo (oz. nasiljem in izkoriščanjem, če besedno frazo razumemo v prenesenem pomenu).

3. To je lahko splošna, popolnoma nedefinirana oznaka reveža (Prg 31,20; Job 29,16; 30,25). V Prg se termin najde v kontekstu opisa vrle žene, katere ena od mnogih vrlin je tudi to, da svojo dlan »odpira potrebnemu, svojo roko podaja ubogemu« (31,20). V Job 29,16 je Job opisan kot oče revnemu, ki je z njim v njegovi bedi jokal in se žalostil (30,25).
4. To je tudi revež brez elementarnih življenjskih potrebščin (Job 31,19). Job 31,19 reveža רֵבִיזִים opiše kot nekoga brez obleke oziroma odeje. Takšno materialno stanje označuje absolutni nivo revščine, za katerega je značilno pomanjkanje osnovnih dobrin za golo preživetje (hrana, obleka, bivališče).

2.1.4.1 Pomen termina רֵבִיזִים v modrostnih besedilih

V treh od štirih primerov v Pregovorih se termin רֵבִיזִים najde v kombinaciji s עָנִי, to pa nakazuje stiliziran, nedefiniran in splošen pomen. To spoznanje potrjuje analiza konteksta, ki ne ponuja skoraj nikakršnih podatkov glede materialnega stanja reveža רֵבִיזִים. Dva od štirih zgledov slikata reveža kot nemočen plen nasilja, zatiranja in nepostavnosti, vendar brez natančnega opisa vzroka in materialnega stanja revščine (Prg 14,31; 30,14).

Za odtenek jasnejšo sliko ponuja Jobova knjiga. Tudi v Jobovi knjigi je termin vsebinsko največkrat zaznamovan z nasiljem in z izkoriščanjem (Job 5,15; 24,4.24). V drugih primerih se pomen giblje med popolnoma splošnim in nedefiniranim pomenom (29,16; 30,25) in zelo konkretnim, ki prikazuje materialno stanje absolutne revščine (31,9: to je eden najbolj nazornih zgledov prikaza materialnih razmer absolutne revščine).

Termin רֵבִיזִים je v modrostnih besedilih torej pomenil precej splošno, nedefinirano oznako za reveža, za katerega je bilo značilno, da je bil plen nasilja, izkoriščanja in nepostavnosti. Job 31,9 namiguje, da je lahko bila posledica takšnih dejanj absolutna revščina.

2.1.5 Pripovedna besedila

Za termin רֵבִיזִים velja, da ni med najbolj pogostimi izrazi, ki v tako imenovanih pripovednih besedilih označujejo revščino. Najdemo ga samo na dveh mestih (1 Sam 2,8; Est 9,22).

V 1 Sam 2,8 besedna fraza »iz blata potegne ubogega« označuje ekstremno obliko revščine. To je metafora, s katero pisatelj označi najnižjo točko družbene lestvice, brez pojasnil, kaj natančno to pomeni v kontekstu slavljenja Boga, ki zmore najnižjega, »uboge v blatu«, povišati na najvišje mesto, »med kneze«.

Na drugem mestu, Est 9,22, ima termin splošen in nedoločen pomen. Najde se v opisu »dneva, na katera so Judje dosegli mir pred svojimi sovražniki, in kot mesec, ki se jim je iz stiske spremenil v veselje in iz žalovanja v praznik« (9,22). Ta dan so morali Judje obhajati kot dan veselja in gostije, ko so si drug drugemu pošiljali

darila. Darila pa so morali deliti tudi ubogim. Kontekst besedila Est 9,22 ne pove ničesar o materialnem stanju revščine, ki jo omenja.

2.2 Pomen termina אֲבִיּוֹן v celotnem korpusu Svetega pisma

Termin אֲבִיּוֹן se v hebrejski Bibliji najde enainšestdesetkrat in označuje skupino ljudi, ki jih lahko razdelimo v štiri kategorije, za katere je značilno:

1. pomanjkanje elementarnih dobrin¹¹ za dostojno življenje:
2 Mz 23,11; 5 Mz 15,4–5.7–8.9.11 (1 Sam 2,8); Job 31,19; Iz 32,6–7; Ezk 16,49; Ps 109,22; 132,15;
2. zatiranje, izkoriščanje in nasilje (v najširšem pomenskem obsegu):
2 Mz 23,6; 5 Mz 24,14; Prg 14,31; 30,14; 31,9; Job 5,15; 24,4.24; Iz 14,30; 25,4; 29,19–21, 32,7; Jer 2,34; 5,28, 20,13; 22,16; Ezk 18,12; 22,29; Am 2,6; 4,1; 5,12; 8,4; 8,6; Ps 9,18; 12,5; 40,17; 69,33; 70,5; 72,4; 72,12–13; 82,4; 86,1 (107,41); 109,16.22.31; 140,12;
3. klicanje po pomoči v stiski (v najširšem pomenu), še posebno Boga:
Ps 72,4; 82,4; 86,1; 109,22;
4. splošna nedefinirana oznaka najnižjega razreda revščine, družbenega dna:
Est 9,22; Prg 31,20; Job 29,16; 30,25; Ps 49,2; 74,21; 112,9; (113,7).

Termin אֲבִיּוֹן se največkrat najde v kategoriji 2, nekoliko manjkrat v 3 in 4. Ob tem velja biti pozoren na to, da kategorije 2, 3 in 4 ne označujejo nobene lastnosti, ki v neki določeni meri ne bi veljale tudi za druge oblike revščine (in ki jih svetopisemski avtorji označijo z drugimi termini). To ne velja za točko 1. Podčrtati moramo namreč dejstvo, da pomanjkanje (v smislu stradanja, kot stalnica) ni bilo splošno značilno za nobeno drugo obliko revščine v Svetem pismu.¹² Za reveža דָּל, je pomanjkanje hrane nakazano edinole na enem mestu, v Prg 22,9. Nobeno drugo mesto ali sklop besedil ne govori o pomanjkanju. Nasprotno, v pravnih besedilih je revež דָּל v pravnih postopkih pred sodiščem ekvivalenten bogatašu (2 Mz 23,3; 3 Mz 19,15). Bogataš in revež דָּל sta izenačena tudi, ko je govor o višini dajatve za svetišče (2 Mz 30,15). V določbi o očiščevanju gobavcev je moral resda darovati znižano daritev, v višini »le« enega jagnjeta (3 Mz 14,21sl). Nadalje pomanjkanje hrane ni bilo značilno za reveže רוֹשׁ, še več, ti pomanjkanja hrane najverjetneje sploh niso trpeli. To potrjuje vsakršna odsotnost omembe hrane v povezavi s terminom רוֹשׁ in navsezadnje tudi beseda o »krivičnosti« (Prg 13,23), s katero »obubožani gospodar«, ¹³ torej revež רוֹשׁ, »stiska reveže« דָּל, svoje podložnike (28,3). Reveža רוֹשׁ in דָּל sta (v opisanem zgledu) v medsebojnem odnosu gospodar (רוֹשׁ) – hlapec (דָּל). Vsebinsko se pomenu termina רוֹשׁ približa termin מְסֻכֵּן, ki se najde le v Pridigarju. Revščine ne slika kot nepreklicne posameznikove usode, temveč kot

¹¹ Hrana, obleka, bivališče.

¹² Za dokaj natančno in pregledno študijo vseh najpogostejših izrazov za revne v Svetem pismu glej članek na povezavi (tudi bibliografija na koncu članka): <http://www.michaelsheiser.com/TheNakedBible/ABD%20Poverty%20and%20Poor%20OT.pdf>.

¹³ V slovenskih prevodih: obubožani gospodar (SSP), hudobnež (EKU), mož, ki je sam ubog (CHR), en vbog Mosh (DAL).

prehodno stanje, ki je odvisno od njegove modrosti. To pa je značilno edinole za relativno revščino. Zadnji in hkrati najpogostejši izraz, ki v hebrejski Bibliji označuje revščino, עָנִי, se najde kar osemdesetkrat. Pomanjkanje materialnih dobrin zanj ni neznanka, čeravno ne v smislu preživetja, še manj v smislu splošne značilnosti. Za najpomembnejši svetopisemski blok, v katerem se najde termin עָנִי, lahko štejemo Iz 40–66 (tu je tudi najpogostejši). V teh poglavjih avtor(-ji) za označevanje reveža, razen na enem mestu, uporabi(-jo) izključno termin עָנִי. To je posledica preišljene rabe besed, s katerimi avtor(-ji) namerno preoblikuje(-jo) preroško predstavo zatiranega reveža in jo aplicira(-jo) na neko drugo stanje, na trpeče v babilonskem izgnanstvu namreč. V skladu z mišljenjem zgodnjih prerokov je bil Izrael sojen zaradi izkoriščanja in zatiranja. Iz tega razloga je Izrael v izgnanstvu sam, kot celota, postal עָנִי, torej ubog. Termin na tem ozadju nima samo pridiha političnega zatiranja, ki ga je Izrael izkusil v Babilonu, temveč pridobi duhovni pomen.

Na podlagi povedanega smemo skleniti, da je najbolj razločevalna značilnost termina עָנִי to, da – drugače od preostalih odtenkov (relativne) revščine – označuje, vsekakor ne izključno, absolutno revščino (Domeris 2007, 14–19; Stegemann 1999, 88–89). Za to obliko revščine je bilo značilno pomanjkanje osnovnih dobrin za golo preživetje (hrana, obleka, bivališče).¹⁴ Na splošno je to oznaka za najnižji družbeni status,¹⁵ ki je bil v veliki meri odvisen od drugih.

3. Relativna in absolutna revščina v grškem svetu

V grškem svetu sta revščino označevala pridevnika πτωχός in πένης. Prvi v grškem svetu¹⁶ največkrat opisuje revnega posameznika, ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, v kateri je posameznik z delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine.

S terminom πτωχός¹⁷ zato opredeljujemo skupino absolutno revnih. Zanje je

¹⁴ » ... 'ebyōn (61 times) are those in economic need, such as lacking in food, water, houses, or land ...« (Domeris 2007, 14–19).

¹⁵ » ...'ebyon refers to the needy, and more broadly to those of the lowest social status ...« (<http://www.bible.gen.nz/amos/hebrew/alep/ebyon.htm>)

¹⁶ Glede pomena πτωχός in πένης v grškem svetu glej: πτωχός in the Greek World (Kittel 1983, 886sl.), tudi *Absolute and relative poverty – Penētes and Ptōchoi* (Stegemann 1999, 88–99).

¹⁷ Glede pomena pridevnika πτωχός glej še spletni naslov: http://www.preceptaustin.org/matthew_53.htm. »Ptochos is an adjective which describes one who crouches and cowers and is used as a noun to mean beggar. These poor were unable to meet their basic needs and so were forced to depend on others or on society.« - »Ptochos describes not simply honest poverty, and the struggle of the laboring man to make ends meet but also describes abject poverty, which has literally nothing and which is in imminent danger of real starvation.« »In Greek there are two words for poor. There is the word penēs. Penēs describes a man who has to work for his living, the man for whom life and living is a struggle, the man who is the reverse of the man who lives in affluence. Penēs is defined by the Greeks as describing the man who is autodiakonos, that is, the man who serves his own needs with his own hands. Penēs describes the working man, the man who has nothing superfluous, the man who is not rich, but who is not destitute either. /.../ ptōchos /.../ describes absolute and abject poverty. It is connected with the root ptōsein, which means to crouch or to cower; and it describes the poverty which is beaten to its knees. As it has been said, penēs describes the man who has nothing superfluous; ptōchos describes the man who has nothing at all. So

bilo značilno pomanjkanje osnovnih dobrin za golo preživetje (hrana, obleka, bivališče), pojasnjuje Stegemann:

»If the relatively poor could still meet the basic needs of life, the absolutely poor included those who had not even enough to live. In general, the Greek adjective *ptōchos* designates the following situation of the poor: they are hungry and thirsty, have only rags for clothes, and are without lodging or hope. For the necessities of the life they are dependent on the help of others, for example, through begging. In addition to beggars, their numbers often include widows and orphans, but also those who are chronically ill or disabled like the blind, the lame, and lepers. Here too, naturally, there were gradations.« (Stegemann 1999, 92)

Pridevnik *πένης*, nasprotno, označuje posameznike, ki so bili v položaju, da so si z delom ali lastnino lahko zagotovili še zadostna sredstva, hrano, obleko in bivališče, za preživetje sebe in svoje družine:

»Whereas *πένης* denote one who has to earn his living because he has no property, *πτωχός* denotes a complete destitution which forces the poor to seek the help of others by begging. /.../ It is the fate of a *πτωχός* to have nothing, but that of a *πένης* to live frugally.« (Schmidt 1983, 886)

Temeljna ločnica med eno in drugo skupino se izraža v lasti elementarnih človeških potreb, ki so tisti čas pomenile prehrano, obleko in prenočitev. Ob tem se moramo zavedati, da je večina prebivalstva antične dobe komaj prestopila mejo realizacije omenjenih temeljnih življenjskih potreb (Stegemann 1999, 89).

4. Relativna in absolutna revščina v Novi zavezi

Z vidika terminologije, ki jo novozavezni pisci uporabljajo za opis revščine – to sta skoraj izključno pridevnika *πτωχός* in *πένης* –, ločnica med relativno in absolutno revščino zbledi. Med pridevnikoma *πτωχός* in *πένης* v Novi zavezi ni mogoče več razbrati različnih nivojev revščine. To dejstvo, kakor bomo ugotovili, ni posebnost navdihnenih pisateljev 1. stoletja po Kr., ampak lahko to opazimo že vsaj tri stoletja prej v prevajalskih rešitvah Septuaginte. Dvainsedemdeseteri za prevodni ekvivalent hebrejskega pridevnika za relativno revščino, *עני*, niso uporabili pridevnik *πένης*, ki v grškem svetu označuje relativno revščino, temveč pridevnik *πτωχός*, ki označuje absolutno revščino. Le enajstkrat je hebrejski pridevnik za absolutno revščino, *ענין*, preveden v skladu s pomenom, kot *πτωχός*. Septuaginta na splošno pridevnik *ענין* (absolutno revščino) prevaja (zamenjuje) s *πένης* (z relativno revščino): »*πένης* /.../ is used in the LXX for almost all the Hebrew words« (Wolf 1962, 843).

this beatitude becomes even more surprising. Blessed is the man who is abjectly and completely poverty-stricken. Blessed is the man who is absolutely destitute.«

Terminološka (jezikovna) neobčutljivost prevajalcev LXX kaže na zgovorno dejstvo, da niso poznali natančnega pomena izvirne hebrejske terminologije oziroma da jim je bilo razvejano socialno stanje družbenega dna, ki ga rišejo hebrejski termini, nepoznano. To je do neke mere mogoče utemeljiti z dejstvom, da je Septuaginta začela nastajati šele v 3. stoletju pr. Kr. za potrebe Judov v grško govorečem svetu, torej v precej drugačnem socialnem okolju, ki ni odsevalo družbenih konfliktov izraelske družbe.

Tudi K. L. Schmidt (resda v kontekstu opisovanja uporabe različnih izrazov za revščino pri rabinih, Jožefu Flaviju in Filonu Aleksandrijskem) ugotavlja podobno in zapiše:

»In translations πτωχός and πένης are mostly used interchangeably. Only in better Gk. is there differentiation ...« (Kittel 1983, 894)

Glede na dejstvo, da je za večino novozaveznih pisateljev in tudi naslovnikov Sveto pismo pomenil grški prevod (LXX), nas ne sme čuditi, če podobne jezikovne značilnosti (nedoslednosti) veljajo tudi za celotni novozavezni korpus:

»There is no longer any discernible distinction between πτωχός and πένης in the NT.« (Kittel 1983, 902)

Daleč najbolj pogosta beseda, ki v novozaveznih spisih označuje revščino, je πτωχός¹⁸ (najpogosteje se najde v sinoptičnih evangelijih: Mt petkrat, Mr petkrat, Lk desetkrat), to pa je presenetljivo, saj je bil najbolj pogost izraz v antični Grčiji πένης. Pridevnik πένης je namreč opisoval tiste, ki so imeli zelo malo premoženja in so za preživetje morali živeti zelo skromno in delovno. Pridevnik πένης (za relativno revščino) je v novozaveznih spisih uporabljen samo v 2 Kor 8,9 (Freedman, Herion in Beck 1992, 415).

Iz tega sledi, da novozavezni avtorji z istim pridevnikom – in to s πτωχός, ki v grškem svetu označuje absolutno revščino – označujejo vse »odtenke« revščine: revnega berača Lazarja (Lk 16,20sl.), uboge v duhu (Mt 5,3) oziroma uboge, ki se jim oznanja evangelij (Lk 7,22), spet na drugem mestu revno vdovo (Lk 21,2) ipd. To dejstvo narekuje, da moramo pridevnik πτωχός v novozaveznih spisih razumeti kot splošno oznako¹⁹ in ne kot klasično oznako za absolutno revščino. Pridevnik πτωχός se v Novi zavezi uporablja kot splošna oznaka za vse odtenke revščine, se pravi; za najrazličnejše posameznike in skupine, za katere je bilo značilno, da so na neki od konteksta odvisni stopnji trpeli pomanjkanje osnovnih življenjskih potreb (hrana, pijača, obleka, bivališče, svoja lastna zemlja (s tem so povezani tudi svoboda, dostojanstvo in čast)). Terminološka doslednost in občutljivost, ki ju je

¹⁸ *The New Testament Greek Lexicon*: Strong's Number 4434: (1) reduced to beggary, begging, asking alms, (2) destitute of wealth, influence, position, honour: (a) lowly, afflicted, destitute of the Christian virtues and eternal riches, (b) helpless, powerless to accomplish an end, (c) poor, needy, (3) lacking in anything, (a) as respects their spirit (destitute of wealth of learning and intellectual culture which the schools afford (men of this class most readily give themselves up to Christ's teaching and proved them selves fitted to lay hold of the heavenly treasure)).

¹⁹ O zelo širokem, nedefiniranem in splošnem pomenu gr. termina πτωχός priča tudi Strongov *The New Testament Greek Lexicon*.

mogoče zaslediti na nivoju svetopisemske hebrejščine in klasične grščine,²⁰ se v krščanskih spisih izgubi.

5. Sklep

Za družbeno stratifikacijo Jezusovega časa je bilo značilno, da je večinski delež predstavljal nižji razred in da je večino od pripadnikov tega razreda zaznamoval boj za materialno preživetje (relativna revščina). Mednje lahko štejemo vse, ki niso imeli deleža pri oblasti in pri privilegijih zgornjega razreda in hkrati niso bili v njihovih službah. To so bili predvsem poljedelci in kmetovalci (v Galileji tudi ribiči), delavci na kmetijah, kmetje zakupniki, dnevni delavci in dninarji, zadolženi služabniki in sužnji, rokodelci in majhni trgovci. Nekateri so bili sposobni ustvariti neko določeno premoženje, vendar ne v smislu Lukovega bogataša (Lk 12,16–21; 16,1–8.19–31). Sposobnost ustvarjanja nekega določenega premoženja kaže na svobodne posameznike, ki so imeli v lasti zemljo in/ali nekaj premoženja (prim. oče »izgubljenega« sina; sejalec iz Matejeve prilike o ljuljki med pšenico (Mt 13,24–30); gospodar iz odlomka o delavcih v vinogradu (Mr 20,1–16)). V nobenem primeru pa števila »premožnih« v nižjem družbenem razredu ne smemo prece- njevati. Masa nižjega družbenega razreda je živela na meji (oz. tik nad mejo) minimalne eksistence in so le z največjo težavo poskrbeli zase in za svojo družino glede temeljnih potreb (Stegemann 1999, 133–134).

To obširno maso nižjega družbenega razreda evangelisti poenotijo – z vidika terminologije – s pridevnikom $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$, pri tem pa velja, da pridevnik pokrije tako delež posameznikov, ki so izkušali absolutno revščino, kakor večino preostalih, ki so živeli eno mnogih odtenkov relativne revščine. Pridevnik $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$, ki v klasični grški literaturi označuje absolutno revščino – in je vsebinski ekvivalent hebrejskega pridevnika $\אַבְדָּוָה$ –, v novozaveznih spisih postane splošna oznaka za govor o revščini. O materialnem stanju revščine lahko na jezikovni ravni govorimo zgolj načelno, o vsebini pa šele na podlagi umeščenosti vsakega termina v kontekst besedila, in to za vsak termin in za vsak kontekst posebej.

To dejstvo je zagotovo mogoče povezati s fenomenom, ki ga je moč opaziti v ozadju prevajalskih rešitev Septuaginte. Prevajalci grškega prevoda Svetega pisma so skoraj vse hebrejske izraze za reveže »poenotili«, prevedli so jih z grškim pridevnikom $\pi\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$, ki je bil v antični Grčiji najpogostejši izraz za revne. To govori o dvojem. Prvič, o precej drugačnem kulturnem in socialnem okolju nastanka grškega prevoda, drugič, o tem, da »sedemdeseteri« niso natančno poznali terminologije oziroma razvejanega socialnega stanja družbenega dna, ki ga rišejo posamezni hebrejski termini. Temeljni razlog lahko zato iščemo v precej drugačnem kulturnem in socialnem okolju nastanka grškega prevoda, Septuaginte, ki je začela nastajati šele v 3. stoletju pr. Kr. za potrebe Judov, živeče v grško govorečem svetu, na pre-

²⁰ »... $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ /.../ in classical Greek from Homer down, reduced to beggary, begging, mendicant, asking alms: Luke 14:13, 21; Luke 16:20, 22» (<http://biblesuite.com/greek/4434.htm>).

pihu civilizacij, v Aleksandriji, torej v precej drugačnem okolju, ki ni odsevalo miselnega sveta hebrejske kulture. To dejstvo je odlično ubesedil J. Krašovec v razpravi o strukturah in kontekstih literarnega branja Svetega pisma:²¹

»Pri tem je treba razlikovati prevode v semitske in nesemitske jezike. Prevod hebrejskega besedila v aramejščino (targumi) in starosirščino večinoma ni problematičen, ker v prevodu večina korenov in izpeljanih besednih vrst zaradi pripadnosti skupni severno-semitski jezikovni skupini večinoma ostane ista. Konflikt med civilizacijami pa lahko zaznamo že v najstarejšem grškem prevodu hebrejskega Svetega pisma, ki so ga v obdobju od 3. do 1. stoletja pred Kristusom pripravili judovski učenjaki v Aleksandriji v Egiptu. Prevod se zaradi domnevno sedemdesetih prevajalcev imenuje Septuaginta. Judovski prevajalci so očitno še bolj kakor poznejši ne-judovski razlagalci in prevajalci čutili, da hebrejsko besedišče odraža čustveni in miselni svet hebrejske kulture, ki se nagonsko izogiba filozofskim abstrakcijam in miselnim sistemom in ostaja torej vezana na literarno besedilo Svetega pisma, grško besedišče pa ne odraža samo poetičnega jezika grških pesnikov od Homerja naprej, temveč tudi jezik in miselni svet grških filozofov, ki so izdelali različne miselne sisteme in abstrakten način razmišljanja. To velja zlasti za dobo helenizma, ko je prevod Septuaginte tudi nastal.« (Krašovec 2011, 52)

Nenatančne prevajalske rešitve v LXX, ki bolj kakor tehnično nepodkovanost odsevajo spremembo okolja, kulture, jezika in časa – konflikt dveh različnih civilizacij –, so podedovali tudi pisatelji novozaveznih spisov (z ozirom na svoje grško govoreče naslovnike), saj je njihovo Sveto pismo pomenil prav grški prevod LXX, le v redkih primerih hebrejski izvirnik.²²

Najbolj presenetljiva pa ni sama jezikovna nedoslednost, temveč dejstvo, da ta nedoslednost ni vplivala na vsebinsko nedoslednost. Nasprotno, vesela vest v evangelijih se najprej oznanja ubogim, marginalnim in sploh najprej vsem obrobnim družbenim elementom, brez potrebe po terminološkem in jezikovnem »dlakopcepstvu«. ²³ Zato niso najpomembnejše odkritje slabe prevajalske rešitve, ki se vlečejo vse od LXX dalje, temveč dejstvo, da za razmeroma nenatančnimi prevodnimi rešitvami, ki odsevajo grško (oz. helenistično) kulturo, stoji izdelana teološka vsebina, odsevajoča hebrejsko kulturno okolje, se pravi: božjo posebno skrb za revne in šibke. Res je, da so se pisatelji Nove zaveze na splošno bolj opirali na Sep-

²¹ Razprava je dostopna na spletu na naslednji povezavi: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-BBCL5TQJ> (pridobljeno 14. 6. 2014).

²² The Septuagint was also a source of the Old Testament for early Christians during the first few centuries AD. Many early Christians spoke and read Greek, thus they relied on the Septuagint translation for most of their understanding of the Old Testament. The New Testament writers also relied heavily on the Septuagint, as a majority of Old Testament quotes cited in the New Testament are quoted directly from the Septuagint (others are quoted from the Hebrew texts) (<http://www.septuagint.net/>).

²³ »Marko se v svoji pripovedi naveže predvsem na dva temeljna tradicionalna vidika božjega delovanja: razodevanje božjega veličastva in moči nad silami narave in sovražnimi močmi ter božji rešilni poseg v stiski njegovega ljudstva.« (Matjaž 2000, 422) »Razkrije se (Jesus, op. a.) kot rešitelj, ne le v konkretnem zgodovinskem trenutku nekega viharja na morju, temveč v vsaki stiski.« (Matjaž 2000, 424)

tuaginto kakor na hebrejsko besedilo, vendar sprememba jezika ni bila odločilna, saj moramo ločiti med klasično in svetopisemsko grščino. Ta grščina je bila enako večpomenska kakor svetopisemska hebrejščina, razlaga J. Krašovec:

»Ko je judovski razlagalec Svetega pisma, Savel po imenu, postal kristjan in dobil ime Pavel, je bil sposoben tudi najgloblje misli in najbolj zamotane hebrejske postavke vere izraziti v grškem jeziku. Zaradi tega govorimo o »svetopisemski« grščini, ki je v nasprotju s »klasično« grščino polna semitskih primesi in je enako večpomenska kakor svetopisemska hebrejščina.« (Krašovec 2011, 60)

Besedila Nove zaveze namreč kljub »podedovanim« prevajalskim nedoslednostim prikazujejo Boga, ki se sklanja k najmanjšim, potrebnim pomoči.²⁴ »Bog je odrešenik ubogih.« (Matjaž 2015, 251)²⁵ To pa je izvorno temeljna podoba Boga Stare zaveze, ki se organsko nadaljuje, kljub spremembi medija jezika in prevajalskim kratkim stikom, tudi v Novi zavezi.²⁶

Reference

- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Clements, Ronald Ernest.** 1982. *Isaiah: 1–39.* New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott.
- Delitzsch, Franz.** 1986. *Isaiah.* Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Domeris, William.** 2007. *Touching the Heart of God: The Social Construction of Poverty Among Biblical Peasants.* New York: T & T Clark.
- Freedman, David Noel, Gary A. Herion in Astrid B. Beck, ur.** 1992. *The Anchor Bible Dictionary.* Zv. 5. New York: Doubleday.
- Gershon, Brin.** 1994. *Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls.* Sheffield: Academic Press.
- Gowan, Donald E.** 1996. *Amos. The New Interpreter's Bible 7.* Nashville: Abingdon Press.
- Harper, William Rainey.** 1973. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea.* The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Kittel, Gerhard, ur.** 1983. *Theological dictionary of the New Testament.* Zv. 6. Grand Rapids: Eerdmans.
- Krašovec, Jože.** 2011. Strukture in konteksti literarnega branja Svetega pisma. *Primerjalna književnost* 34:47–64.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2000. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. *Bogoslovni vestnik* 60:407–425.
- — —. 2013. Beseda kot teologija. *Bogoslovni vestnik* 73:7–15.

²⁴ Pomembno načelo eksegeze Svetega pisma je konkretnost. To ne pomeni samo nekega resničnega (realnega) toposa, ki je priča vstopu Boga v resnično zgodovino, temveč vsakokratno človeško (materialno) konkretnost, tj. vsa človeška stanja, kjer se srečujeta Beseda in človek. (Matjaž 2013, 13–14)

²⁵ Jezus je posebej v Lk predstavljen kot razodetje Božjega usmiljenja. To vidimo iz tega, kako Jezus ravna z grešniki, z ubogimi, z izključenimi. (Matjaž 2015, 208; 236; 249–250) »V konceptu Jezusovega oznanila o Božjem kraljestvu imajo revni in ubogi svojo nenadomestljivo mesto.« (251) »V nazareški shodnici se razodene temeljna poteza Jezusovega veselega oznanila: Bog je odrešenik ubogih. Jezus se bo od vsega začetka postavil na stran socialno šibkih, ki nimajo možnosti uspeti in so molčeča večina vsake družbe.« (251)

²⁶ M. C. Palmisano navaja občutljivost za uboge in trpeče kot Jezusov kriterij razmišljanja in delovanja njegovih učencev. Če želimo postati podobni Jezusu, moramo postati »občutljivi za uboge, trpeče« (Palmisano 2013, 515).

— — —. 2015. *Eksegeza evangelijev: »Kaj pa vi pravi-
te, kdo sem?«* (Mr 8, 29). Priročniki TEOF 25.
Ljubljana: Teološka fakulteta.

Mays, James Luther. 1985. *Amos: A Commentary.*
Old Testament library. London: SCM Press.

Novum Testamentum Graece. 2012. Stuttgart:
Deutsche Bibelgesellschaft.

Oswalt, John. 1986. *The Book of Isaiah: Chapters
1–39.* The New International Commentary On
The Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

Palmisano, Maria Carmela. 2013. Med videnjem

in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju:
»... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v
njegovem imenu« (Jn 20,31). *Bogoslovni ve-
stnik* 73:507–515.

**Stegemann, Ekkehard W. in Wolfgang Stege-
mann.** 1999. *The Jesus Movement: A Social
History of its First Century.* Edinburgh: T & T
Clark.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze. 2005. Sloven-
ski standardni prevod iz izvirnih jezikov; študij-
ska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba
Slovenije.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 99—116
 UDK: 27-789.5(497.4Ljubljana)“17”
 Besedilo prejeto: 10/2014; sprejeto: 3/2015

Stanislav Južnič

Akademski predniki in starši generala jezuitov, Gabrijela Gruberja

Povzetek: Opisani so omikani izobraženci, ki so službovali v Ljubljani kot člani stare jezuitske družbe, z njihovim najuspešnejšim predstavnikom, Gabrijelom Gruberjem, na čelu. Omejujemo se na dobo domala sedmih desetletij od začetkov filozofskih študijev novembra 1704 do začasnega zatrtja Družbe Jezusove leta 1773. V tem obdobju je v Ljubljani delovalo 663 jezuitov, med njimi 501 pater in magister; drugi so bili pomočniki, ki niso imeli univerzitetne izobrazbe. Obravnavan je predvsem znanstveni domet ljubljanskih patrov in magistrov v luči dosežkov njihovega najvidnejšega predstavnika G. Gruberja. Sklepi so uporabljeni kot oris pogojev, potrebnih za razvoj ljubljanskih učenjakov, predvsem Gabrijela Gruberja. Intelktualni razvoj tedanjih omikancev nam je v pomoč pri opredelitvi vloge Stare družbe Jezusove na Slovenskem.

Ključne besede: ljubljanski kolegij Stare družbe Jezusove, Gabrijel Gruber, zgodovina matematike in tehnike med Slovenci

Abstract: **Academic Ancestors and Parents of the General of the Jesuit Order Gabriel Gruber**

The study focuses on the educated members of the Jesuit Society who worked in Ljubljana, particularly on their most eminent representative, Gabriel Gruber. The period of time under investigation is limited to the nearly seventy years that passed from the founding in Ljubljana of the Faculty of Philosophy in November 1704 to the suppression of the Jesuits in 1773. At that point Ljubljana hosted a total of 649 Jesuits, including 487 Fathers and masters; the rest of them were temporary helpers who had not completed their university studies. The scientific and engineering achievements of Gabriel Gruber are the best the Jesuit College in Ljubljana has ever produced. Gruber's success is viewed in a broader context that helps evaluate the importance of the Jesuits in Carniola. The accomplishments of Gruber and his Ljubljana companions are presented as a measure of the role the old Jesuit Society played in the area of modern Slovenia.

Key words: College of the Old Jesuit Society in Ljubljana, Gabriel Gruber, history of mathematics and technology among Slovenians

1. Uvod

Človekova dejanja in nehanja na umskem polju opredeljujejo tako njegovi starši in njihov rod kakor akademski predniki na šolah, ki jih je oseba obiskovala. Težko je reči, kateri dejavnik je bolj pomemben za razvoj posameznikovega duha. Poleg tega učenjak bere in išče druge vire znanja zunaj šole, dandanes še bolj kakor kadarkoli prej ob uporabi svetovnega spleta. Tu bomo opisali rod staršev Gabrijela Gruberja in njegove akademske prednike s tedanjih srednjeevropskih univerz. Vprašanje o knjižnih vplivih na njegov razvoj, ki so potekali vzporedno z nauki formalnih učiteljev, pa je veliko težje; ni ga lahko uvrstiti v formalni okvir oziroma ponazoriti ga z rodovnikom, čeprav so na voljo podatki o knjigah iz knjižnice Gruberjeve ljubljanske katedre.

2. Dosedanji dosežki in raziskovalni postopek

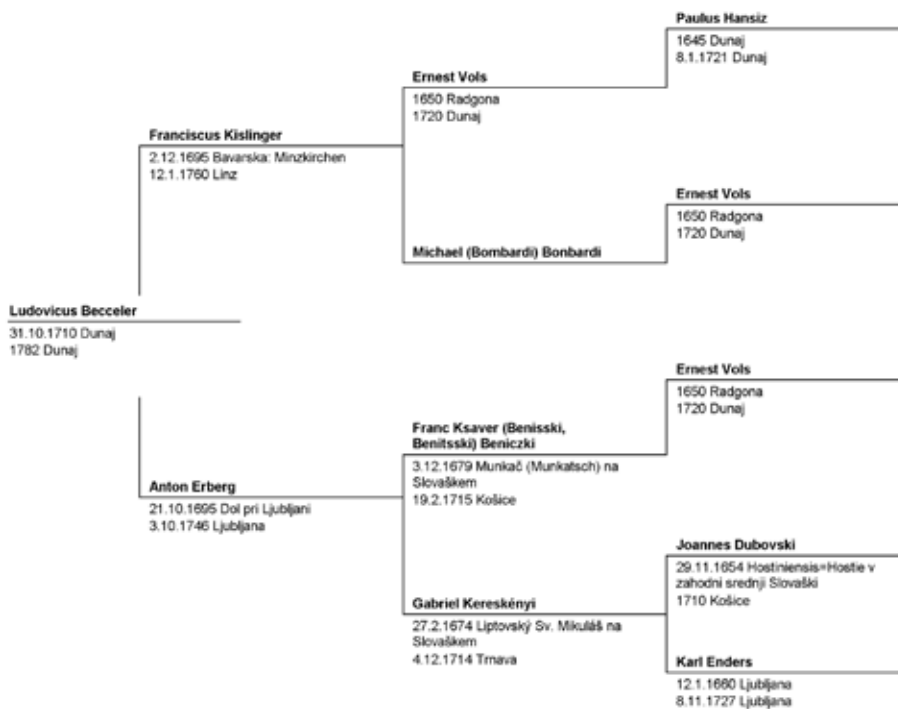
Pri iskanju Gruberjevih staršev in prednikov se opiram predvsem na avstrijske cerkvene matrike, ki ponujajo podatke o krstih, oklicih, porokah, pogrebih in o plačilih stroškov za poroke in za pogrebe. Uporabljene matrike so predvsem iz dunajskih osrednjih cerkvah sv. Mihaela in sv. Štefana, prav tako pa so nepogrešljive matrike župnije sv. Štefana v Amstettenu vzhodno od Dunaja blizu Linza.

Veliko raziskav rodu Gabrijela Gruberja je opravil nekdanji jezuit, zgodovinar Edward Winter (* 1896; † 1982) za Nemški biografski leksikon; nekaj ne vedno povsem neoporečnih podatkov je v Slovenskem biografskem leksikonu in v pisanju V. Steska. Predvsem velja pripomniti, da je v slovenskem zgodovinopisju vse predolgo kraljevala napaka o Gabrijelu in o Tobiju Gruberju kot polbratih, čeravno sta bila povsem prava brata. Poleg tega je Winter navedel napačno krstno ime Gruberjevega deda po materini strani (Winter 1961, 131; Steska 1905, 45).

Iskanje Gruberjevih akademskih prednikov je nekoliko drugačne narave in do neke mere novost, čeprav je G. Gruber vključen v projekt matematične genealogije državne Univerze Severna Dakota v mestu Fargo (<http://genealogy.math.ndsu.nodak.edu/id.php?id=140923>).

Uporaben vir podatkov za določanje akademskih prednikov so vsakoletni katalogi Avstrijske jezuitske province in njihova razvrstitve v jezuitske matrike članov reda, ki jih je z zavidanja vredno natančnostjo objavil L. Lukács. Lukácsove enciklopedije je mogoče dopolnjevati s podatki drugih jezuitskih leksikografov (Lukács 1987–1988; Fejér 1985, 1986, 1990; Fischer 1978, 1987; Sommervogel 1890–1900; Stoeger 1855).

Lukácsov popis nam kot glavni vir za risanje Gruberjevega akademskega rodoslovja pove, na katerih univerzah je Gruber študiral. Iz vsakoletnih poročil Avstrijske jezuitske province lahko potem pri ustreznih kolegijih preberemo, kdo so bili njegovi profesorji. V tem prispevku se bomo zanimali predvsem za Gruberjeve akademske prednike na področju eksaktnih ved. Izbiro tehniških strok utemeljemo z dejstvom, da je bil G. Gruber vsaj v svojem ljubljanskem obdobju predvsem inženir, to pa velja še vsaj za začetna leta njegovega delovanja v Rusiji. Seveda bi



Slika 1: Akademski predniki graškega rektorja Becceleserja, rektorja v času Gruberjevega graškega doktorata. Becceleserjev dunajski profesor fizike je bil Kranjec Anton baron Erberg, poznejši ljubljanski rektor.

bilo možno podobno drevo sestaviti tudi glede na njegove teološke študije in na doktorat iz teologije. Gruber je doktoriral iz teologije na univerzi v Gradcu leta 1767 pod rektorjem Ludovicusom Becceleserjem (* 31. 10. 1710, Dunaj; † 1782, Dunaj), imenovanim za obdobje od 19. 7. 1766 do leta 1769. Becceleser je leta 1725 študiral fiziko na Dunaju, med letoma 1737 in 1740 pa teologijo v Gradcu. Študij je končal leta 1743 kot graški predavatelj poetike in nato retorike, s tiskanim teološkim doktoratom, posvečenim Mariji Tereziji, pri promotorju, graškem profesorju fizike in nato metafizike, Belgijcu Petru Halloyju, poznejšem mariborskem rektorju. Leta 1746 je Becceleser predaval fiziko v Linzu, nato pa je kot profesor filozofije na Terezijanišču znova predaval fiziko leta 1749 (Geelhaar 2010, 153; 168; Catalogus personarum & officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu pro anno 1742, 10; 1743: 10).

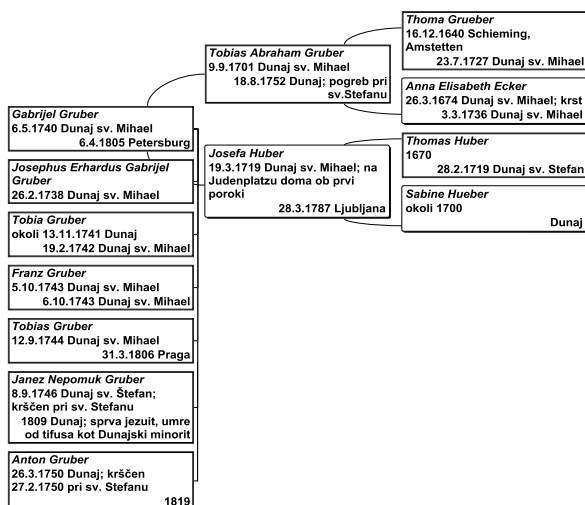
Postopek ugotavljanja jezuitskih akademskih prednikov s področja matematično-tehniških ved temelji na dveh obdobjih posameznikovega študija: na triletnem študiju filozofije in na poznejši eno- ali večletni specializaciji s področja matematičnih ved, ki so njega dni v obliki uporabne matematike zajemale večino inženirskih strok. Triletni študij filozofije so jezuiti delili na logiko, fiziko in metafiziko. Fiziko so seveda predavali v drugem letniku, matematiko pa ob nekaterih spremembah pred-

vsem v prvem, pa tudi v drugem letniku. V zadnjih letih pred prepovedjo jezuitov je študij filozofije na univerzah obsegal le dve leti, v matrike pa niso več vedno navajali imen posameznih letnikov (logika, fizika, metafizika) kakor dotlej. Končan filozofski študij je bil uvod v praktično delo magistra, ki je nato dve ali več let predaval na nižjih študijih oziroma specializiral matematične vede in/ali jezike. Dobo specializacije iz matematičnih ved in jezikov so pisci jezuitskih matrik navajali kot repeticije iz matematike oziroma jezikov. Repetitorij je vodil profesor repetitorjev matematike, število repetitorjev pa je v posameznih letih na različnih univerzah močno nihalo, od nekaj magistrav do ducata ali več. Profesorji fizike so do srede 18. stoletja predavali celotni trienium filozofije ali celo dva zaporedoma. Tako so po predavanjih fizike prešli s svojimi študenti v naslednji letnik in jim predavali metafiziko. Profesorji matematike so delovali bolj podobno današnjim in so svoj predmet poučevali po več let zapored. Profesorji repetitorjev matematike pa so bili med vsemi najbolj profesionalni in so svoje delo navadno opravljali daljše obdobje. Delovali so samo na nekaterih univerzah Avstrijske jezuitske province, in to na Dunaju, v Gradcu in v Trnavi. S tehniško-matematičnimi strokami sta se poleg njih na večjih univerzah ukvarjala še prefekt astronomsko-meteorološkega observatorija in prefekt matematičnega muzeja, ki je dejansko vodil laboratorijsko zbirko fizikalnih, kemijskih in matematičnih učil. Na manjših visokih šolah, kakor je bila ljubljanska, se je z astronomijo ukvarjal profesor matematike (denimo Janez Schöttl), za zbirko učil pa je skrbel profesor matematike/fizike, sprva je bil to kar njen ustanovitelj Bernardin Ferdinand Erberg. V zadnjih letih pred prepovedjo jezuitov so začeli zaposlovati še posebne profesorje mehanike in kmetijstva, ki pa so imeli specialen status v kolegiju, saj so bili zaposleni prek kmetijskih družb posameznih pokrajin kot ustanoviteljic njihovih stolic. Razlika je ostala očitna tudi po prepovedi jezuitov, ko so v Ljubljani na katedri za filozofijo predavali profesorji matematike, fizike in logike z metafiziko; profesor mehanike Gabrijel Gruber pa je poučeval na svoji lastni katedri kot edina učna moč.

Filozofski študij in za njim praksa z morebitnimi repeticijami matematike/jezikov sta bila za prihodnjega jezuitskega patra pogoj za vpis na teološko fakulteto. Pri laikih je bila končana filozofska fakulteta lahko tudi pogoj za matrikulacijo na drugi dve razpoložljivi fakulteti v habsburški monarhiji, na medicinsko in na pravno. Vzporedno so se v 18. in v 19. stoletju razvijale še tehniške visoke šole, ki so pozneje prerasle v tehniške univerze na Dunaju, v Gradcu in v (Budim)Pešti, zunaj avstrijske jezuitske province pa predvsem v Pragi in v Brnu. Pravnih, tehniških in predvsem medicinskih študijev jezuiti Stare družbe praviloma niso obiskovali.

3. Predniki staršev Gabrijela Gruberja

Že dolgo je znano, da so bili vsi v Ljubljani delujoči bratje Gruber rojeni na Dunaju, njihov oče pa je bil premožen orožar. Tudi dejstvo, da je njihova mama umrla v ljubljanski vili Področnik, ni neznano, saj so se umetnostni zgodovinarji od nekdaj zanimali za slike, ki jih je Gabrijel Gruber iz svoje palače prenesel v vilo Področnik, potem ko so mu v Ljubljani začela goreti tla pod nogami. Vse druge ugotovitve iz



Slika 2: Predniki Gabrijela Gruberja po vseh vejah njegovih staršev.

tega pisanja pa so večinoma novost tako v slovenskem kakor v drugem zgodovinospisju.

Gruberjev rod izhaja iz vasi Schieming (danes Schemming) 2 km severno od Amstettenu pri Linzu. Iz bližnjega Linza je bil njihov sorodnik in Gabrijelov vzornik, prvi jezuitski obiskovalec Tibeta, Johan Gruber. Schemming je sodil pod deželno pravo in zemljiško gospostvo gradu Seisenegg na vzhodu, kjer so se številni Gruberji udinjali za vsakdanji kruh. Njihovo družinsko ime je bržkone izšlo iz rudarjenja ob obalah bližnje reke Ybbs na planoti pod Alpami. Nakopani baker so iz tega območja celo izvažali za meje habsburške monarhije. Domača vas je bila majhna, z dobro, a neenakomerno postavljenimi hišami. Uporabljali so odlično pitno vodo alpskih brzic, do Amstettenu pa je bilo tri četrt ure hoda. 20 km južno od Amstettenu srečamo že obronke Severnih Apneniških Alp s pomembno kraško gmoto Hochschwab; tako so že predniki ljubljanskih Gruberjev dobro poznali kraške pojave. Leta 1837 je vas Schemming štela štiri hiše, v katerih je živelo le pet družin. V povprečju je imela vsaka družina po enega konja in vola, po dve kravi in prašiča, obenem pa še po štiri ovce. Dodatne dohodke je ponujalo poljedelstvo in tudi sadjarstva se umni kmetovalci niso branili. Tradicionalno kmečko življenje Gruberjevih prednikov je stoletja ubiralo svoja pota. Mlajše sinove s kmetij so pobirali v 49. pešpolk; ded Gabrijela Gruberja je bil eden tistih, ki naj bi dolgih sedem let služili cesarju. Njegova morda ne povsem prostovoljna odločitev za vojaško suknjo in bridko sabljico je bila verjetno povezana z bleščečo opravo (Johanna) Philippa Rudolfa grofa Tattenbacha, ki je dobil čin generalmajorja leta 1704, FZM pa je postal leta 1723. Visokorodni grof je bil rojen v Amstettenu, bil je sin Wolfa Dietricha grofa Tattenbacha (* 1626) in domačinke Eve Polyxene von Amstetten. Philipp Rudolf je stanoval v Amstettenu kot guverner med letoma 1660 in 1668, prav v tem času pa je ded Gabrijela Gruberja Thomas zapustil domačo vas. Postal je du-

najski mestni stražar že pred letom 1671 (Schweickhardt 1837, 21; Amstetten, Taufbuch Pfare St. Stephan, 03-Taufe_0001: Kronika Linza za leto 1662, kakor jo je dne 2. 9. 1821 zapisal Benedict Susch, dekan župnije Amstetten; predgovor k drugi knjigi krstov, Amstetten, Taufbuch Pfare St. Stephan).

Več generacij prednikov Gabrijela Gruberja je v podalpski vasi Schemming uporabljalo ime Georg za svoje najstarejše sinove in dediče kmetije. Tridesetletna vojna se je globoko zasekala v te kraje in v marsikateri hiši se je razlegal jok. Kraj je bil močno razdeljen med obe vojskujoči se veri. Gospostvo Seisenegg je postalo središče protestantske kulture na celotnem območju. Leta 1591 je dr. Johann Linsmayer (* 1542; † 1608) kupil graščino Seisenegg skupaj z nekaterimi drugimi v Spodnji Avstriji in na Štajerskem. Pravniške študije je dokončal v Italiji, nato pa je postal cesarski svetovalec. Leta 1602 je dobil za svoje zasluge plemiški naslov von Greiffenberg, baronski naslov pa je prejel tik pred smrtjo, leta 1608. Vodil je tudi rudnik bakra v kraju Radmer na Zgornjem Štajerskem zahodno od Eisenerza; tam je zaposloval 200 rudarjev. Njegov sin in dedič, Johann Gottfriedt von Greiffenberg (* 1577; † 1641), si je omislil talilno peč na gradu Seisenegg leta 1612, čeprav jo je moral ponovno kupiti, potem ko je poravnal očetove dolgove. Poetska hči Johanna Gottfriedta je bila slovita Catharina Regina Greiffenberg baronica Seisenegg (* 1633; † 1694). Precej ponesrečeno je poročila svojega lastnega polstrica Hansa Rudolfa Greiffenberga (* 1608; † 1677), nadvse domiselno pa je s svojim šarmom iz gradu Seisenegg ustvarila središče umetnosti željnih protestantov iz širšega okoliša. Malo po njenem času, leta 1704, je bilo 229 hiš, vključno z Gruberjevo, v Schemmingu podložnih gospostvu Seisenegg, tako da so svoje davke plačevali Catharini Regini, potem ko je ubožica zgodaj ovdovela. Med njenimi prijatelji se je odlikoval Johan Wilhelm von Stubenberg z bližnjega gospostva, ki je objavil prvi nemški prevod knjige Francisa Bacona na Dunaju. Delo je posvetil kranjskemu knezu Janezu Vajkardu Turjaškemu (Auerspergu), še preden je nesrečni knez decembra 1669 padel v nemilost in se prisilno vrnil med Kranjce. Za to čast je novopečeni knez daroval Stubenbergovi *Fruchtbringende Gesellschaft* zlato kupo leta 1657 (Bircher 1995, 289; 297; Niederösterreichisches Landesarchiv in St. Pölten, Gemeindecarchivalien u. Zunftarchivalien, 1149–1973, Schlossarchiv Seisenegg, Lade C/170; Stadtarchiv Amstetten, urbarium I 1557–1657, urbarium II 1565–1679, urbarium III 1659–1662). Catharina Regina je nameravala privedi cesarja Leopolda I. v protestantsko vero, a ni veliko pomagalo. Ko ji ni uspelo in ji je vdovski stan omogočil dovolj svobode, je leta 1678 skupaj z ostarelo materjo za vedno zapustila podedovano graščino; nikoli se ni vrnila pod domače Alpe, raje se je ponovno poročila v Nürnbergu. Tako je bil ded Gabrijela Gruberja Thomas priča ostremu prerekanju med lokalnimi protestantskimi plemiči in cesarsko oblastjo v času, ko je cesar že zmagal po geslu: kogar regija, njegova religija. Thomasu Gruberju ni bilo lahko. Zapustil je rodno grudo, ki je stoletja redila njegove prednike: odpravil se je na cesarski Dunaj. Zdelo se je, da velikansko mesto ponuja neštete priložnosti; v resnici pa je nanj prežala turška nevarnost.

Gabrijelov ded Thomas se je na Dunaju poročil z Johanovo hčerko, domačinko Catharino Heiss, leta 1671 v cerkvi sv. Mihaela; tisti čas je že opravljal donosno

službo vojaka in mestnega stražarja. Nevesta je bila osem let mlajša; kljub temu je po šestih krstih v domači hiši ostal vdovec. Medtem je namesto vojaških veččin v velemestu postopoma uveljavljal svojo glasbeno nadarjenost, še posebno po duhomornem turškem obleganju Dunaja leta 1683. Ko si je leta 1697 v znova cvečočem Dunaju za drugo nevesto izbral domala dve desetletji mlajšo mladenko Ano Elizabeto Ecker, je bil že uveljavljen mestni glasbenik; z novo poroko ni prav nič odlašal, saj so bili otroci premajhni za življenje brez matere. Thomasovo povzpetje na dunajski družbeni lestvici lepo orišejo priče pri njegovi drugi poroki, predvsem sorodnik lokalni mestni sodnik Martin Gruber, ki so ga za poročno pričo radi jemali tudi drugi dunajski Gruberji (Sterbbuch Pfare St. Michael 03-01 folio 440; Trauungsbuch Pfare 01 St. Michael).

Tedanje in poznejše dunajsko glasbeno življenje je ponujalo izredne možnosti tudi novim priseljencem, še posebno v okraju Windmühle; tam je pozneje živel mladi Gabrijel Gruber, prav tako pa sloviti glasbenik, Gruberjev starejši sodobnik Joseph Haydn (* 1732; † 1809). Vladavina Leopolda I. je bila v marsičem glasbeno obarvana. Sorodniki Gabrijelove matere so bili glavni načrtovalci dunajskih opernih odrov in naprav pri slovitih baronih Burnacinijih severnoitalijanskega rodu. Ana Sophia, rojena baronica Burnacini, poročena Prämer (Pramro), je bila skupaj s soprogom Ernestom Friderikom krstna botra matere Gabrijela Gruberja, to pa je bila zagotovo velikanska čast.

4. Dunajska mladost poznejših Ljubljčanov Gruberjev

Gabrijel Gruber je mladostna leta preživel v samem središču Dunaja, predvsem v 1. okraju na Judenplatzu in severozahodno od tam pri Mariahilf v 6. okraju. Večina njegovih dunajskih sorodnikov je bila krščena in poročena pri sv. Mihaelu in pokopana pri Mariahilf, le najmlajša brata sta bila krščena v dunajski stolnici sv. Štefana. Gabrijelova mati je preživela mladost na Judenplatzu, ki je dobil ime po tamkaj leta 1421 tragično uničenem židovskem getu. Gabrijelov ded glasbenik je bil lastnik hiše v okraju Windmühle, ki so ga leta 1850 s sosednjimi območji Laimgrube, Mariahilf, Gumpendorf in Magdalengrund združili v sedanji okraj Mariahilf. Laimgrube je bil bržkone najstarejši naseljeni del okraja, kjer so svoj čas pridobivali glino za opeko; ta soseščina je Gabrijelu zagotovo dala misliti, ko je ustanavljal svojo lastno opekarno v Ljubljani. Med prvim obleganjem Dunaja so Turki leta 1529 uničili območje Windmühle. Cesar Ferdinand je predal pogorišče Johannu Francolinu, ki naj bi tam postavil mline na veter; v resnici je zavrtel le enega, vendar pa je bilo to dovolj za poimenovanje kraja na vekov veke. Po drugem obleganju Dunaja se je začelo osredotočeno naseljevanje območja Mariahilf, ki je v okoliš privabilo tudi Gabrijelovega deda, predvsem zaradi pomembne prometnice v palačo Schönbrunn, speljane skozi Mariahilf.

Dunajski stražar in nato glasbenik Gabrijelov ded Thomas je preživel številne Scile in Karibde, dokler ni omahnil v 87. letu. V dveh zakonih je pridelal ducat otrok; bil je domala pravi sodobnik Isaaca Newtona, ki pa je ostal zakrknjen samec. Thomasov

sin Matija iz drugega zakona je sledil očetovi poti in prav tako postal uveljavljen dunajski mestni glasbenik. Matijev starejši brat Tobias Abraham, Gabrijelov oče, je najprej poročil Marijo Catharino Wendl, hčerko dunajskega izdelovalca vodnjakov Thomasa. Tobias je pogumno vstopil v srenjo dunajskih obrtnikov, saj si je za poročni priči izbral kar dva kolega: prvi je bil zlatar Peter Niedermayr, drugi pa orožar Johan Ferdinand Muhr (* pred 1695; † po 1766). Posebno Muhr je bil izkušen kovač, ko se je dne 11. 1. 1719 kot vdovec znova poročil in si kmalu pridelal še zadnjega sina.

Žal tudi Tobiasov prvi zakon ni dolgo trajal in kmalu se je kot vdovec moral začeti ozirati za novo materjo svojih dojenčkov. Izbral si je Gabrijelovo mater, katere uradno dolgo ime je bilo Anna Sophia Josepha Huber (Hueber). Bila je sorodnica dunajske tiskarske družine, priseljene iz Nürnberga. Drugi sorodnik, Joseph Daniel von Huber, je narisal zemljevid Dunaja na podlagi skic Josepha Antona Nagela (* 1717; † 1800), ki je raziskoval kranjski Kras leta 1748. Tobiasov tast Thomas Hueber je umrl v 49. letu, borih devetnajst dni pred rojstvom hčerke sirote, prihodnje Tobiasove neveste. V zapisu ob hčerinem krstu je bil Thomasu Hueberju pripisan tiskarski poklic, po drugi strani pa ga zapisa ob smrti in ob pogrebu navedata kot komornika (Bachleitner, Eybl, Fischer 2000; Frank, Frimmel 2008; Dunaj, sv. Mihael, 03-Taufe-0188/19.3.1719; St. Stephan, Wien, Bahrleibuch 03a-046 1717–1718 index 0008; St. Stephan, Wien, 03-19 03-Index-Tod_0030-0031, 02-Tod_0443=Folio 350). Njegov krstni zapis ni naveden v dunajskih mestnih cerkvah sv. Štefana, sv. Mihaela ali naše ljube Gospe (Unsere Liebe Frau zu den Schotten), to pa najbrž pomeni, da se je priselil od drugod. Zagotovo ne drži trditev drugače zanesljivega Edwarda Winterja, ki Thomasu Hueberju pripisuje napačno krstno ime in ga ima za gostilničarja. Navidezno nasprotje med mrliškimi zapisi in zaznamkom ob hčerinem krstu pa morda pomeni, da se je Thomas Hueber iz uspešne nürnberške tiskarske družine s svojimi dunajskimi tiski povzpел do komorniškega položaja. Res pa je, da ni bil med vodilnimi dunajskimi tiskarji svoje družine.

Sirotina Anna Sophia Josepha Hueber je brez očeta zagotovo preživela težko mladost na Judenplatzu v 1. dunajskem okraju severno od cerkve Sv. Mihael in severozahodno od sv. Štefana. Zato ni predolgo odlašala in si je že pri osemnajstih izbrala vdovca, uspešnega orožarja Tobiasa, ki mu je prva žena pravkar preminila; njegov najstniški sin in hči sta nujno potrebovala mačeho. Na nevestino tiskarsko družino kaže tudi izbira poročnih prič, med katerima je bil knjigovez ali pa morda železokravec Ferdinand Baumgartner. Mlada nevesta je kmalu povila prve sinove in Gabrijel se je rodil kot drugi po vrsti. Žal je soprog Tobias kmalu začel bolehati na pljučih zaradi kovinskih hlapov, povezanih z njegovim kovaškim delom; poltretje leto pred njegovo smrtjo novih otrok ni bilo več. Družina je zagotovo živela v tesni povezavi s Cerkvijo, saj so najmanj štirje sinovi Josephe Hueber postali redovniki jezuiti. V njeni zapuščini v ljubljanski vili Področnik so popisali portrete petih bratov Gruberjev (Eheverkündbuch Pfare 01, St. Michael, signatura 05-20, slika 03-Traung-0531, folio 529r; Stelè-Možina1957, 25; AS 309, fasc. XXXV, No. 258, prva stran v sredini; <http://www.ng-slo.si/default.asp?id=86&avtor=72&priказ=umetnina&ust=1>). Josepha in Tobias sta imela šest ali sedem otrok, vendar je Franz umrl že dan po rojstvu. Krstnega lista prvega od sinov z imenom Tobias ni

nikjer, poznamo pa njegov mrliški zapis z dne 19. 2. 1743, ki mu pripisuje starost dvanajstih tednov ob smrti, obenem pa navaja njegovega očeta Tobiasa; mati po tedanjih navadah ni bila zapisana. Glede na odsotnost krstnega zapisa je morda nastala pomota pri zapisu časovne enote in mrliški zapis velja za najstarejšega Tobiasovega sina iz prvega zakona, Josephusa Joesa Georgiusa Tobiasa (* 1731): ta sin je imel med svojimi krstnimi imeni tudi ime Tobias. Ob mrliškem zapisu je bil star približno dvanajst let (ne tednov!), drugih zapisov o njegovi smrti ali morebitni poroki pa ni bilo. Žal danes ne vemo, kam so prenesli pet portretov bratov Gruber iz vile Področnik; nedvomno pa je edini resni kandidat za petega portretiranca Josephin najstarejši sin Josephus Erhardus Gabrijel (* 1738). Mislimo si lahko, da je prav on podedoval očetovo hišo in obrt, čeprav je bil ob očetovi smrti star komaj štirinajst let.

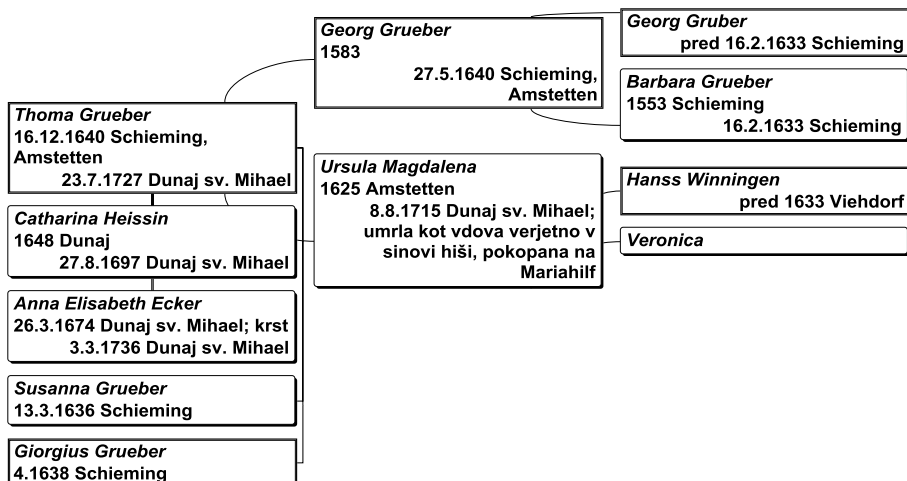
Poklic krstih botrov in poročnih prič ponuja dober vpogled v spremenljivo družbeno okolje, v katerem so živeli predniki Gabrijela Gruberja. Kmet Johan Pyringer in njegova soproga Susana iz bližnjega rudnika pri kraju Vichdorf sta bila krstna botra vsem trem otrokom Gabrijelovega pradedga Georga Gruberja v župniji Amstetten med letoma 1733 in 1736. Druge družine Gruberjev v župniji Amstetten so prav tako rade izbirale Pyringerja za botra, to pa priča o njegovem ugledu. Po preselitvi na Dunaj so krstni botri otrok Thomasa Gruberja seveda imeli povsem drugačne poklice. Pri poroki pradedga Gabrijela Gruberja Georga leta 1633 je bila zgolj ena od prič starejši kmet, drugi dve pa sta bili mestni oziroma grajski pisar in uradnik, torej moža iz Amstetena ali Seisenegga. Poročni prič, ki sta si jih Thomas Gruber in njegova nevesta izbrala za svojo dunajsko poroko leta 1671, sta bila morda pripadnika Thomasove vojaške enote; žal se je duhovniku zdelo za malo zapisati njun poklic in s tem priskočiti na pomoč sodobnim raziskovalcem. Ob poroki leta 1697 sta si vdovec Thomas in njegova nova nevesta izbrala za priči mestna sodnika iz domačega okraja Windmühle in iz bližnjega okraja Waldt. Njima ob bok sta postavila še dva mestna poslovna moža, izdelovalca platna in izdelovalca lutenj; izdelovalec lutenj je bil, po priimku sodeč, bržkone iz Regensburga. Prav regensburški izdelovalec glasbil lepo ponazarja Tobiasov prehod v novi poklic glasbenika. Thomasov sin glasbenik Matija si je za svojo poročno pričo leta 1745 izbral obrtnika, izdelovalca trakov Joannesa Ferdinandusa Schwesterja.

Thomas Gruber in njegova prva soproga sta imela za svoje prve dunajske otroke krstne botre iz družin Lieckh (Lieck) in Salitter leta 1672, leta 1679 in leta 1681. Po dolgem presledku šestih let sta povila dvojčici (leta 1687); medtem sta si našla povsem nov krog prijateljev, bržkone povezanih z novim Thomasovim glasbenim poklicem. Med njimi sta si potem izbirala krstne botre za svoje otroke: Catharino Barbaro in njenega soproga Wolfganga Bavenfena, prav tako pa več oseb iz družine Hussfeld med letoma 1687 in 1698. Thomas Gruber in njegova druga nevesta sta si spet omislila novo skupino krstnih botrov, med katerimi so bili Joannes Nicolas Klarner s soprogo Anno Sybillo, Martha s soprogom Thomasom Wilflingom in Anna Cordula s soprogom Abrahamom Pollingerjem. Babici pri porodih sta bili Barbara Regina Jacobelin in pozneje Maria Anna Wolf. Gabrijelov oče Tobias Abraham Gruber se resda ni odselil daleč od svojega očeta, zaradi drugačnega poklica pa se je

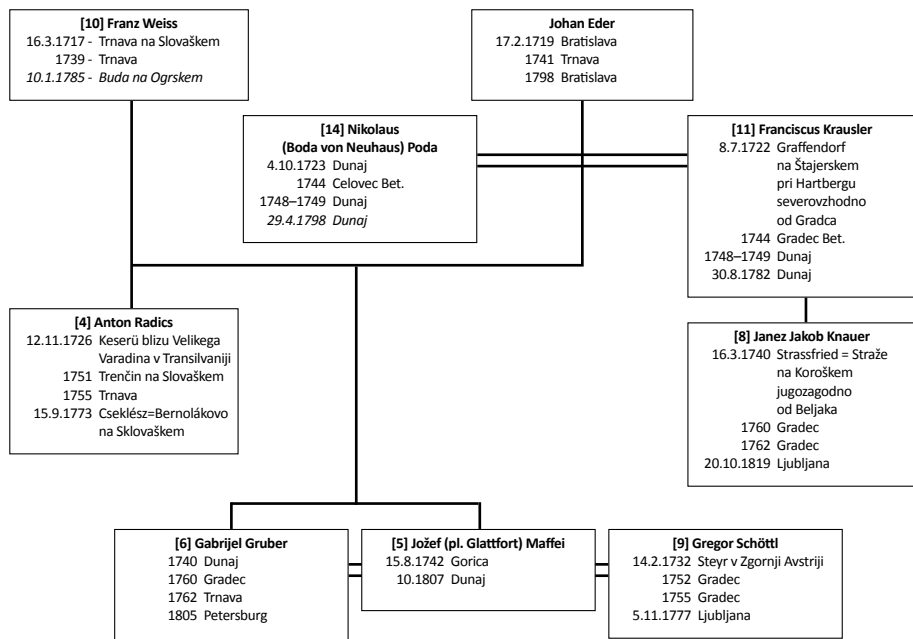
krog njegovih prijateljev povsem razlikoval od očetovih. Tobias Abraham in njegova prva nevesta sta za krstne botre svojih otrok imenovala uradnika tobačne mitnice Joesa Paula Meriolisa leta 1731, Joesa Georgisa z njegovo soprogo Marijo Catharino Hadelfinger (1731–1734) in (Marijo Evo) Regino Edlauer (1732, 1734).

Druga poroka, tokrat z Gabrijelovo materjo, je znova spremenila socialno okolje Tobiasa Abrahama Gruberja. Poročni priči sta postala Ferdinand Baumgartner in Andreas Achtsnit neznanega poklica leta 1737. Pogosta krstna botra Gabrijela Gruberja in njegovih bratov (sester ni imel) sta bila sorodnik Erhardus Gruber in dunajski mestni obrtnik Gabriel Rettenbacher (Rottenbacher, Reggenbacher) skupaj s soprogo Marijo Anno. Babica je bila ponavadi Bernardina (Werndlin). Krstni botri se niso spremenili, niti ko je družina Gabrijela Gruberja zamenjala cerkev sv. Mihaela za sosednjo stolnico sv. Štefana. Zgolj najmlajši sin Anton, poznejši dolgoletni ljubljanski profesor matematike, je imel leta 1750 ob Rettenbacherju še novo krstno botro Francesco Engeledtin. Od tod sklepamo, da s spremembo cerkve krog prijateljev družine Gabrijela Gruberja ni postal drugačen.

Gabrijelov oče Tobias je imel že pred letom 1740 svojo orožarno blizu dedove hiše; naselil se je v Windmühle, v poslopje, imenovano po mladem (ali zelenem) konjiču oziroma jagnjetu. Kot orožar je bil svojevrsten kovač, ki je dokončeval na grobo že izdelane sablje, meče ali nože. Ob krstu sinov dne 5. 10. 1743 in 12. 9. 1744 je Tobias Abraham z družino živel v Lacknerjevi hiši na trgu prodajalcev oglja (Kohl), družina pa je še vedno uporabljala bližnjo cerkev sv. Mihaela. Leta 1745 oziroma kak mesec dni prej ali pozneje so Gruberji začeli uporabljati cerkev sv. Štefana, kjer sta bila krščena najmlajša Gabrijelova brata, svoj čas pa tudi Gabrijelova mati. Preselili so se v Pilgramovo hišo na Dorothe Gasse (danes Hofmühlgasse), še zmeraj v 6. okraju Mariahilf. Stavbo je zgradil sloviti koroško-dunajski arhitekt Franz Anton Pilgram (* 1699 Feldkirchen (Trg); † 1761 Dunaj), oče jezuitskega meteorologa astronoma Antona Pilgrama (* 1730; † 1793). Po Antonu mlajšem so pozneje poimenovali bližnji most. V Pilgramovi hiši je Gabrijelov oče Tobias dočakal tudi poslednjo uro, potem ko mu je delo v suhi vročini orožarne dobrobra uničilo pljuča. Pogrebna maša, polna joka najstnika Gabrijela, je bila pri sv. Štefanu. Mati Josepha si je kmalu opomogla; ponovno se je poročila in užila dolgo življenje, polno ponosa na učene sinove, kronano s srečnimi zadnjimi leti na obmestni kmetiji vile Področnik južno od ljubljanskega mestnega vrveža.



Slika 3: Predniki deda Gabrijela Gruberja na območju Amstetena.



Slika 4: Akademski predniki Gabrijela Gruberja v Gradcu in v Trnavi. Med letnicama rojstva in smrti sta zapisani leti študija fizike in specializacije matematičnih ved.

Tabela 1: *Krstni botri in poročne pričë sorodnikov Gabrijela Gruberja; poševno pisane so ponavljajoče se osebe, v oklepajih pa sorodstvo z Gabrijelom*

Datum rojstva	Ime	Zakrament	Boter/priča	Poklici/naslovi botrov/prič
9. 10. 1633	Georg Gruber, Ursula Winningen (praded, prababica)	Poroka, sv. Štefan, Amstetten	Gregor Rainer, star 30 let, Martin Stücke, kmet, star 55 let; Hans Dormiger, z gradu, star 40 let	Kmet; pisar
13. 03. 1636	Susanna Grueber (prateta)	Krst, sv. Štefan, Amstetten	Susana, soproga <i>Hansa Pyringerja</i> , kmeta pri rudniku zunaj vasi Viehdorff	Kmet
23. 04. 1638	Gergius Grueber (prastric)	Krst, sv. Štefan, Amstetten	<i>Hans Pyringer</i> , kmet pri rudniku v kraju Viehdorff	Kmet
16. 12. 1640	Thomas Gruber (ded)	Krst, sv. Štefan, Amstetten	<i>Johan Pyringer</i> iz Viehdorffa pri Seissaneckhu (Seisenegg)	Kmet
25. 10. 1671	Thomas Gruber (ded)	Prva poroka	Georgius Wittmann, Joannes Weinhart	Brez navedbe poklica
4. 08. 1672	Anna Maria (polteta)	Krst	Anna Maria <i>Lieckin</i> , Martius <i>Lieck</i> , Maria <i>Saliterin</i>	
2. 8. 1678	Ignacius Franciscus (polstric)	Krst	Martinus <i>Lieckh</i> , Anna Maria; Matthias <i>Sallite</i> , Maria	
2. 2. 1681	Maria Catharina (polteta)	Krst	Maria <i>Salitterin</i> , Anna Maria Distlingerin, Matthias <i>Salitter</i> , Valentinus <i>Salitter</i>	
11. 6. 1687	Anna Barbara, Catharina Sabina († 15. 12. 1687) (polteti)	Krst dvojic	Joannes Christophorus <i>Huhsfest</i> , Anna Sabina, Anna Maria Schmidin, Michael Sicker, Wolfgangus <i>Bavenfen</i> , <i>Catharina Barbara</i> , Margaretha Schandlino	
4. 12. 1689	Maria Eva (polteta, † 23. 3. 1690)	Krst	<i>Catharina Barbara Bavenfen</i> , Eva Cordula Mayhamin, Anna Sabina <i>Huhlfeldin</i> Babica: <i>Barbara Regina Jacobelin</i> à Don Joanna Diatrix	
11. 12. 1690	Sybilla Catharina (polteta, poroka 12. 5. 1716, poročne pričë: vdovec Joan Michael Hilbert, Petrus Hoizer, Tobias Wilffing)	Krst	Joannes <i>Nicolas Klanez</i> in Anna Sybilla, Eva Rosina <i>Hohfingerin</i> Babica: <i>Barbara Regina Jacobelin</i> : à Don Ignazio Veldcz	
16. 10. 1697	Thomas Gruber (ded), Anna Elisabetha Ecker (* 26. 3. 1674, Dunaj, sv. Mihael; † 3. 3. 1736; Dunaj, sv. Mihael)	Druga poroka	Johann Rueber, sodnik iz Windmühla, Martin Gruber, sodnik iz Waldta, Caspar Diebler, trgovec s platnom (vrvmi), Mathias Regenspurger, lutnjar	Mestna sodnika; trgovec; obrtnik

11. 10. 1698	Joannes Christophorus (stric, † 6. 3. 1717)	Krst	Joannes Christophorus Hussfeld; Maria Ludmilla (Klarner), Anna Sabina (Hussfeld) Babica: Eva Bremin à D. Ignatio	
9. 9. 1701	Tobias Abraham (oče)	Krst	Tobias Wiffling, Martha, Abraham Polinger, Anna Cordula Babica: Catharina Obangerin à D. Florentis	
7. 2. 1703	Mathias Josephus (stric)	Krst	Abraham Polinger, Tobias Wiffling (Wiffling), Anna Cordula Polingerin Babica: Barbara Conradin à D. Florentio	
26. 12. 1704	Joannes Stephanus (stric, † 11. 8. 1722)	Krst	Franciscus Antonius Wirth, Abrahamus Pollinger Babica: Conradin à D. Casimiro	
30. 3. 1706	Anna Martha (teta)	Krst, sv. Mihael, Dunaj	Anna Pollingerin Babica: Martha Wifflingin	
21. 5. 1711	Maria Catharina Wendlin (Wiendl, Wien- del, prva dedova žena)	Krst, Unsere Liebe Frau zu den Schotten, Dunaj	Krstna botra očetove prve žene: Anna Magdalena Hörzigin, Thomasa, soproga, Justina Stainbekhina, soproga Vitusa Babica: Regina Jacomellin	
19. 3. 1719	Anna Sophia Josepha (po očetovi smrti rojena) Hueber (mati)	Krst, sv. Štefan, Dunaj	Ernestis Fridericis von Prämer (Pramro) in soproga Anna Sophia, rojena baronica Burnacini, Joe Dor- fmeister s soprogo Marijo Anno Babica: Barbara Adelmännin	Plemkinja
5. 2. 1730	Tobias Abraham Grueber Maria Catharina Wendlin (prva očetova žena)	Poroka, sv. Štefan, Dunaj	Nevestina starša: izdelovalec vodnjakov Thomas Wendl in Margarita, poročni priči: mestni zlatar Johan Peter Niedermayr, mestni orožar Johann Ferdinand Muhr (Mahr)	Izdelovalec vodnja- kov; zlatar; orožar
19. 2. 1731	Josephus (Johann) Joes Georgius Tobias (polbrat)	Krst, sv. Mihael, Dunaj	Joes Paulinus Meriolis, Joes Georgis Hadelffinger Babica: Wolfffin à D. Clemente	Višji tobačni carin- ski blagajnik
2. 8. 1732	Maria Elisabetha Catharina (polsestra)	Krst, sv. Mihael	Catharina Hadffingerin, Regina Edlauerin Babica: Wolfffin à Dr Christophoro Purchard	

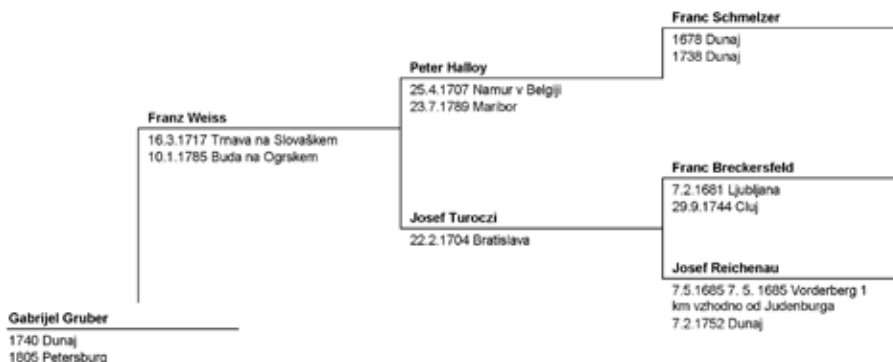
Datum rojstva	Ime	Zakrament	Boter/priča	Poklici/naslovi botrov/prič
6. 9. 1734	Maria Josepha Theresia (polsestra, † 12. 1. 1735)	Krst	Maria Catharina <i>Hadlffingerin</i> , Anna Maria Pflerin, Maria Eva <i>Regina Edlaurein</i> Babica: Maria Anna <i>Wolffin</i> á S. Dominico	
22. 4. 1737, krst 29. 4. 1737	Tobias Abraham Gruber (oče)	Druga poroka	Andreas Achtsnit, Ferdinand Baumgartner, mestni obrtnik Catharine	Dediči in vdova Ferdinanda Bau- mgartnerja so prebivali na Upper Kärntnerstasse št. 1083
26. 2. 1738	Josephus Erhardus Gabriel Gruber (brat)	Krst	<i>Erhardus Grueber</i> , Gabriel <i>Rettenbacher</i> Babica: <i>Werrndlina</i> á D: Franc: Josepho	
6. 5. 1740	Gabriel Erhardus Jo(hann)es Nepomucenus (sam, † 1805)	Krst	Gabriel <i>Reitenbacher</i> , <i>Erhardus Grueber</i> Babica: <i>Bernadina</i> d. Paulo	
5. 10. 1743	Tobias (brat, † 19. 2. 1742) Franz (brat, † 6. 10. 1743)	Krst Krst	NI krstnega zapisa ali pa rojen 19. 2. 1731 Babica: Sabina <i>Bernadlin</i> , krst v sili	
12. 9. 1744	Tobias Gabriel Jo(hann)es Nepomucenus (brat)	Krst	Gabriel <i>Rottenbacher</i> , Babica: <i>Werrndlin</i> á D: Franc: Josepho	
8. 9. 1746	Joannes Nepomuk (brat)	Krst	Gabriel <i>Reggenbacher</i> Burger s soprogo Marijo Anno Babica Sabina Bernadlin	
26. 3. 1750, krst 27. 3. 1750	Antonius Gabriel (brat, † 1819)	Krst	Gabriel <i>Rettenbacher</i> , mestni obrtnik, Francisca Engeledtin	Obrtnik

5. Akademski predniki Gabrijela Gruberja

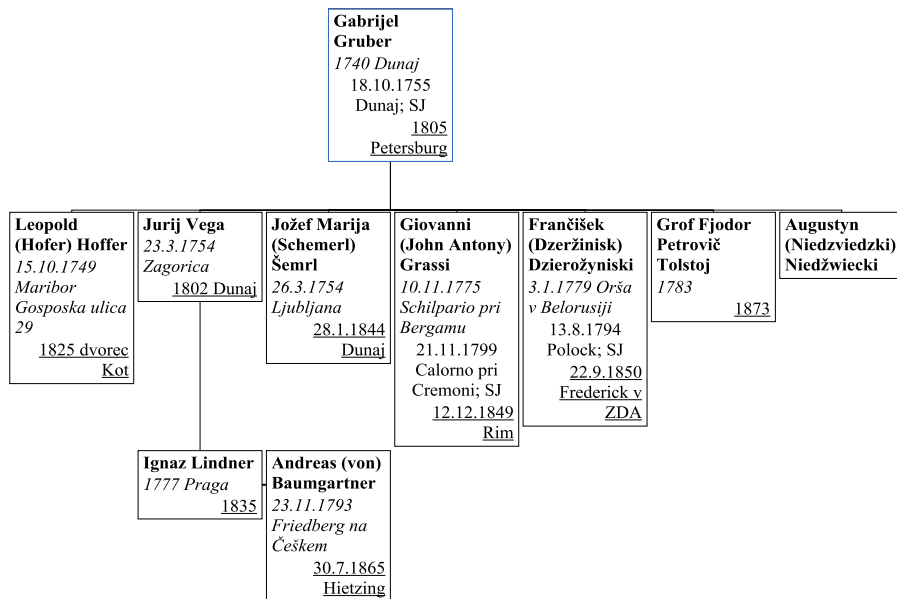
Akademski predniki so po svoji strani prav tako pomembni kakor predniki staršev, seveda predvsem za intelektualni razvoj vsakega posameznika. Kdo so bili profesorji Gabrijela Gruberja in iz katerih šol so izšli? V odgovoru na ti vprašanji tiči srž problemov dejanj in nehanj G. Gruberja na Kranjskem. Šolski sistem Stare družbe Jezusove je bil namreč posrečena strogo centralizirana mreža s predavatelji, ki so za sodobne razmere izredno hitro prehajali z enega kolegija na drugi. Nadarjene mladeniče Gruberjevega kova so številni učitelji izurili do potankosti in jim po svoje celo začrtali znanstveno ali politično prihodnost. To še posebno velja za G. Gruberja, ki je zadnje zaobljube opravil v Ljubljani po papeževem brejevu *Dominus ac Redemptor Noster*, vendar preden ga je škof Karel Janez grof Herberstein razglasil v ljubljanskem kolegiju dne 29. 9. 1773; s tem je bil G. Gruber že v Ljubljani predviden za pomembnega voditelja jezuitov, ki bo znal ponovno stkatati leta 1773 pretrgano mrežo.

Gabrijel Gruber je leta 1759 in leta 1760 študiral filozofijo v Gradcu. Njegov profesor matematike je bil Poda, ki je nedolgo zatem poslal pismo G. Gruberju v Ljubljano, naslovljeno s »prijatelj«: res pristen odnos med profesorjem in študentom, obenem pa priča Gabrijelove nadarjenosti, s katero je kmalu presegel svoje profesorje. Leta 1759 je fiziko v Gradcu predaval Eder, leta 1760 pa Krausler. Leta 1762 je bil mladi Gabrijel repetitor matematike v Trnavi pod poveljstvom profesorja astronoma Weissa. Iz teh podatkov lahko sestavimo akademske prednike Gabrijela Gruberja po obeh vejah, po tisti v Gradcu in po poznejši v Trnavi.

Gabrijel Gruber je na podlagi svojih graških in trnavskih študijev postal prvovrsten ljubljanski profesor mehanike, brodarstva in astronomije. Med njegovimi glavnimi ljubljanskimi študenti morda kaže izpostaviti predvsem tri: arhitekta Leopolda Hofferja, Gruberjevega naslednika na ljubljanski katedri, Jožefa Marijo Šemrla in matematično najbolj nadarjenega Jurija Vega. Vegov študent Lindner je v prenovljenih okoliščinah tehniško-matematičnega izobraževalnega sistema v habsburški monarhiji postal akademski prednik večine pomembnih profesorjev v monarhiji, vključno z območjem sodobne Slovenije.



Slika 5: Gruberjevi neposredni akademski predniki glede na njegovo specializacijo matematičnih ved v Trnavi.



Slika 6: Najpomembnejši akademski potomci Gabrijela Gruberja med njegovimi ljubljanskimi in ruskimi študenti; pod njimi so akademski potomci Gruberjevega študenta Vega.

6. Sklep

Gabrijela Gruberja štejem med najpomembnejše ljubljanske jezuite. Kakor vsak uspešen znanstvenik se je opiral na ramena velikanov. Naučili so ga znanja, s katerim je zgradil svojo kariero. Velikani so bili seveda Gruberjevi starši, njegovi profesorji, prav tako pa raznovrstni sodelavci, večinoma navdušeni nad novostmi, ki jih je ponujala prenova jezuitske znanosti izpod peresa Rudjera Boškovića.

Gabrijel Gruber je kalil svoje znanje na različnih univerzah habsburške monarhije. Svojih inženirskih umetnosti se je naučil predvsem v Gradcu in v Trnavi. Raziskava je pokazala, kako številna in mogočna je bila organizacija, ki mu je omogočila uspeh. Izobraževalna mreža Stare družbe Jezusove z monopolom v katoliških deželah je bila izjemno uspešna in jo lahko obravnavamo z danes priljubljeno teorijo mrež (network), nakazano v tem prispevku.

Svoja najbolj plodna inženirska leta je Gabrijel Gruber posvečal urejevanju rečne plovbe na območju sedanje Slovenije tako na Kranjskem kakor na Štajerskem. Res se je pozneje marsikaj izničilo zaradi sprememb prometnega režima, ki so na površje privedle železniški promet.¹

¹ Za dostavo številnih pomembnih uporabljenih podatkov se zahvaljujem vodji domoznanske zbirke in medknjižnične izposoje knjižnice Franceta Bevka v Novi Gorici, Ireni Tul, prav tako pa dr. Petru G. Tropperju iz arhiva škofije Krka (Archiv der Diözese Gurk).

Reference

Arhivski viri

AS 309 – Arhiv Republike Slovenije v Ljubljani, zapuščinski inventar, lit. S, fasc. XXXV, No. 258, zapuščinski inventar matere Gabrijela Gruberja.

Niederösterreichisches Landesarchiv in St. Pölten, Gemeindecarchivalien u. Zunftarchivalien, 1149–1973, Schlossarchiv Seisenegg, Lade C/170.

Stadtarchiv Amstetten, urbarium I 1557–1657; urbarium II 1565–1679; urbarium III 1659–1662.

Župnijske matične knjige

- Amstetten, Taufbuch Pfare St. Stephan.
- Dunaj, Sterbbuch Pfare St. Michael 03-01.
- Dunaj, Trauungsbuch Pfare 01 St. Michael.
- Dunaj, Eheverkündbuch Pfare 01 St. Michael.
- Dunaja, Taufbuch Pfare 01 St. Michael.
- Dunaj, Bahrleibbuch Pfare St. Stephan. Spletni viri

Spletni viri

G. Gruber v matematičnem akademskem rodoslovnem projektu. B.l. <http://genealogy.math.ndsu.nodak.edu/id.php?id=140923> (pridobljeno 1. 12. 2014).

Umetnije v vili Področnik Gruberjeve matere. B.l. <http://www.ng-slo.si/default.asp?id=86&avtor=72&prikaz=umetnina&ust=1> (pridobljeno 1. 12. 2014).

Druge reference

Bircher, Martin. 1995. The »splendid library« of the Counts of Auersperg in Ljubljana. V: *The German Book: 1450–1750*, 285–297. John L. Flood in William A. Kelly, ur. London: British Library.

Catalogus personarum & officiorum provinciae Austriacae Societatis Jesu. Pro anno ... Dunaj: s. n.

Bachleitner, Norbert, Franz M. Eybl in Ernst Fischer. 2000 *Geschichte des Buchhandels in Österreich*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Fejér, Josephus. 1982. *Defuncti primi saeculi Societatis Jesu: 1540–1640*. Rim: Institutum Historicum S. I.

---. 1985; 1986; 1990. *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu: 1641–1740*. Zv. 1–5 (S–Z). Rim: Institutum Historicum S. I.

Fischer, Karl Adolf Franz. 1978. Jesuiten-Mathe-matiker in der deutschen Assistenz bis 1773. *Archivum Historicum Societatis Jesu* 47, št. 93:159–224.

---. 1987. Die Kaschauer und Tyrnauer Jesuiten-Universitäten im 17. und 18. Jahrhundert: Namenlisten des Professoren. *Ungarn-Jahrbuch*. Zv. 15, 117–185 München: Trofenik.

Frank, Peter R., Johannes Frimmel, ur. 2008. *Buchwesen in Wien, 1750–1850: kommentiertes Verzeichnis der Buchdrucker*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Geelhaar, Margot. 2010. Maria Theresia und der Österreichische Erbfolgekrieg. Doktorsko delo s področja klasične filologije. Univerza na Dunaju.

Gemeinnütziges Schema der kaiserl. königl. Haupt- und Residenzstadt Wien. 1779. Dunaj: Joseph Gerold.

Lukács, Ladislaus. 1987. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773)*. Zv. 1. Rim: Institutum Historicum S. I.

---. 1988. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Jesu (1555–1773)*. Zv. 2–3. Rim: Institutum Historicum S. I.

Schweickhardt, Franz Xavier Joseph baron Sickingen. 1837. *Darstellung des Erzherzogthums Österreich unter der Ens, durch umfassende Beschreibung aller Burgen, Schlösser, Herrschaften, Städte, Märkte, Dörfer, Rotten etc. etc., topographisch-statistisch-genealogisch-historisch bearbeitet und nach den bestehenden vier Kreis-Vierteln [alphabetisch] gereiht, 1831–1841*. Zv. 9. Dunaj: Wallishausser.

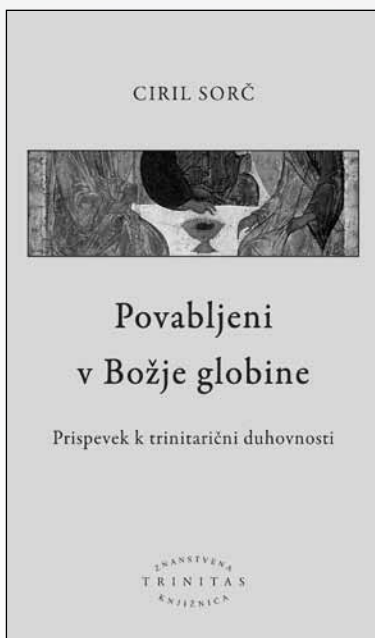
Sommervogel, Carlos. 1890–1900. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: Première partie: Bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer; Nouvelle Édition par Carlos Sommervogel, S. J. Strasbourgeois*. Zv. 1–9. Bruselj, Pariz: Province de Belgique.

Steska, Viktor. 1905. P. Gabriel Gruber. *MMK [Mittheilungen des Musealvereins für Krain]*, 43–46.

Stoeger, Joannes Nepomuk. 1855. *Scriptores Provinciae Austriae Societatis Jesu ab ejus origine ad nostra usque tempora*. Zv. 1–2. Viennae [Dunaj]: Typis congregationis Mechitharisticae.

Stelè - Možina, Melita, ur. 1957. *Umetnost baroka na Slovenskem*. Vodnik po umetnostnih zbirkah Narodne galerije 2. Ljubljana: Narodna galerija.

Winter, Eduard. 1960/1961. Gabriel Gruber. V: *Neue Deutsche Biographie*. Zv. 7. Berlin: Duncker & Humblot.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 117—127
 UDK: 272-67-74
 Besedilo prejeto: 12/2014; sprejeto: 3/2015

Stanislav Slatinek

Education for Interreligious Dialogue in the Family

Abstract: The magnitude of religious intolerance aimed at professing the Catholic faith in public in the world today is a major cause for concern. This article focuses on the most hidden forms of religious intolerance, namely those that occur between spouses and within a family circle. Religiously intolerant spouses often learn religious intolerance in their youth, since they have grown up in environments opposed or even hostile to faith. All the negative feelings, experiences, abuse and trauma in relation to religion from their youth are brought into their marriage and family. Research of marriage annulment cases at the Diocesan Ecclesiastical Court in Maribor confirms that religious intolerance is often transferred from one marriage to another, from one family to another. Victims of religious intolerance are always deeply religious spouses and minors. Therefore, fostering religious tolerance in families should be one of the most important priorities of the Catholic Church, which is nowadays particularly keen on new evangelization in the world and religious pluralism in families.

Key words: religious intolerance, marriage, family, Catholicism, abuse, trauma

Povzetek: **Vzgoja za medverski dialog v družini**

Skrb zbujajoče je dejstvo, da je danes v svetu veliko verske nestrpnosti zaradi pripadnosti in zaradi javnega izpovedovanja katoliške vere. V prispevku govorimo o najbolj skritih oblikah verske nestrpnosti, ki se dogaja med zakonci in v družinskem krogu. Versko nestrpni zakonci so bili pogosto tudi sami deležni verske nestrpnosti v mladosti. Ker so odraščali v okolju, nasprotnem ali celo sovražnem veri, so postali tudi sami versko nestrpni. Vsa negativna občutja, doživetja, zlorabe in mladostne travme v zvezi z vero so prenašali v svoj zakon in družino. Raziskave ničnostnih zakonskih pravnih na Škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru potrjujejo, da se verska nestrpnost zelo pogosto seli iz enega zakona v drug zakon in iz ene družine v drugo družino. Žrtve verske nestrpnosti so vedno globoko verni zakonci in mladoletni otroci. Zato mora biti skrb za versko strpnost v družinah ena najpomembnejših in prednostnih nalog katoliške Cerkve, ki je danes še posebno zavzeta za novo evangelizacijo v svetu in za verski pluralizem v družinah.

Ključne besede: verska nestrpnost, zakon, družina, katoliška vera, zloraba, travma

1. Rough path of marriage

Marriage is a common path of husband and wife. The Husband's task is to help his wife become more a woman and the wife's task is to help her husband become more a man. That is the spouses' mutual task, which overcomes the reciprocity of differences. Such kind of mutual assistance shouldn't only be felt by the spouses, but their whole family, especially the grandparents and the children.

Each family has an immense power and importance for humanity because its members assist each other and are mutually accompanied in the upbringing and growing up; family members also grow in relationships and share joy and happiness, as well as problems. The family is a perfect place where people develop as persons; the family as well presents »bricks« to build a society.

It often happens that the family life is very difficult, if both spouses are intolerant to each other. Especially painful is the *religious intolerance*¹, which causes a lot of harm to spouses and children. Everyday life becomes difficult, sometimes even too difficult to be continued. Therefore, many marriages are being dissolved, due to religious intolerance (Forte 2014, 6).

Fiancés and fiancées are not required to have faith in order to be married in the Catholic Church; a minimum requirement, however, is to intend to do what the Church does. In this way, a trace of faith can be identified in fiancés and fiancées, which is necessary for the Christian marriage. »Where there is no trace of faith (in the sense of »belief « – being disposed to believe), and where there is no desire for grace or salvation found, then a real doubt arises as to whether there is the above – mentioned general and truly sacramental intention and whether the contracted marriage is validly contracted or not« (International Theological Commission. 1977, 2–3).

Therefore it is very important that a person to get married is open to the light of faith in the Lord when deciding for marriage. Only those who are open to God's truth can understand the greatness of married and family life. Jesus taught his disciples that a man himself basically can not do what is necessary to achieve real good. Refusal of what God offers actually leads to a deep imbalance in all human relationships (Benedict XVI. 2012), also marital, enabling a man to place himself in a selfish self – centredness. Therefore, we cannot ignore the fact that in the case if a fiancé or a fiancée has no faith, the wellbeing of the spouses can be undermined or even excluded from the agreement. Lack of faith can seriously hurt the wellbeing of marriage, and make it difficult for spouses to build their marriage according to the ideas of the Catholic Church in relation to God's plan.

Therefore, faith in God is a very important element of mutual self – giving and marital fidelity (Benedict XVI. 2011b). Faith is important to realize the true good of the spouses and it means constant desire for good (for) another in terms of true

¹ The ecclesiastical court in Maribor (Republic of Slovenia) has recorded an increase in pleadings for annulment of marriage since year 2000. Among the specific grounds for nullity of marriage is the *religious intolerance*, which means that religious spouse complains that the marriage crumbled because of the faithless spouse's hatred for the Catholic faith and religious practice in the family. Pleas records of such content got the tag on the ecclesiastical court: »plea file – religious intolerance.«

and indissoluble lifelong community (Can. 1055). The purpose of Christian spouses to live the true marital union is dynamism, which is typical for faith. Faith enables a man to be capable of self – giving. In faith, the love of the spouses grows and implements itself, providing space to triune God and therefore marital life lived in such a way is »good news« in the eyes of the world (Benedict XVI. 2013, 171).

2. The study of religious intolerance

From the archives of the Metropolitan ecclesiastical court in Maribor, we selected 29 claims (from a total of 136), which deal with religious intolerance in marriage, in the period from 2003 to 2013 (NCS – MB 2003 – 2013). Even the first data processing (Slatinek 2014, 295–303) shows that the issue of faith is one of the most important issues when concluding a church marriage. Therefore, it is extremely irresponsible if the question of faith in the preparation of the marriage is being neglected. In many countries of the world, the church has recommended the utmost care regarding the preparation of fiancés and fiancées and ex – ante verification of the essential requirements for a valid conclusion of the sacrament of matrimony. At the same time I would like to repeat the words of Pope Benedict XVI., written at the Bishops Synod on the Eucharist: »The good that the Church and society as a whole expect from marriage and from the family founded upon marriage is as great as to call for full pastoral commitment to this particular area. Marriage and the family are institutions that must be promoted and defended from every possible misrepresentation of their true nature, for whatever is injurious to them is injurious to society itself.« (2007, 29) This is also confirmed by this study, which draws attention to the necessity of religious dialogue in the family. Religious intolerance between spouses often leads to discouragement, infidelity, violence and strife. Religious intolerance is most painfully experienced by the children. A religiously intolerant spouse is always the one who has never deepened his/her faith and turned it into a genuine personal faith. Therefore, in relation to the faithful spouse and children he/she is intolerant, offensive, curt, violent, and in some cases hostile.

religiously intolerant spouse	number	has caused violence	impeded religious upbringing	was causing strife
Man	17	8	5	4
Woman	12	1	8	3
Together	29	9	13	7
%	100 %	31 %	45 %	24 %

Tabela 1: *Forms of religious intolerance*

From Table 1 it is evident that in the period from 2003 to 2013 there were more religiously intolerant men than women in marriages. Men mainly expressed their impatience with violence towards their spouses and children, while women were

religiously intolerant in a way that they impeded their spouses and children in religious education. In some cases religious intolerance was expressed in the form of family quarrels. From the pleadings it can be seen that religious intolerance was the most painful for a (more) faithful spouse and children, especially when the impatient spouse interfered with religious practice in family and religious upbringing of children. The most painful spot for a religiously intolerant spouse was everyday life through faith and systematic teaching of Christian doctrine. The impatient spouse bitterly opposed and rejected the family celebration of religious holidays and religious education of the children.

The study shows that men expressed their religious intolerance verbally: with insults (humiliation and contempt of the faithful spouse and children) curses (God and the saints) and reproach (remembering errors made by the Church and priests throughout history). Men who opposed the life through faith and religious education were also (physically, psychologically, emotionally) violent against the faithful spouse and children. Religiously intolerant women in the family mostly opposed to everyday life by faith. They deterred their husband and children from all forms of religious behavior (worship, apostolate). In some cases, therefore, they were also controversial, in relationships difficult and inclined to conflicts. Only in one case a religiously intolerant woman was even violent.

religiously intolerant spouse	number	religiously educated in his youth	was baptized at the wedding	was confirmed at the wedding	member of another religion
Man	17	3	5	7	2
Woman	12	3	4	4	1
Together	29	6	9	11	3
%	100 %	21 %	31 %	38 %	10 %

Tabela 2: *Faith of spouses at marriage*

From Table 2 it is evident that religiously intolerant spouses were mainly Catholics. A few spouses (10 %) were members of other religions (Protestant, Orthodox, Muslim). Research has shown that the vast majority of religiously intolerant regimes received introductory sacraments (baptism, confirmation, confession, communion) only at the wedding (69 %). Only a few spouses (21 %) received religious upbringing in their youth by their parents or grandparents. Even those who had had religious education at a young age had not awakened the personal faith. Research shows that, despite the fact that they have been baptized in their youth, or that they received introductory sacraments (baptism or confirmation) before the wedding, most religiously intolerant spouses define themselves as non – believers or otherwise faithful. From the pleadings it is shown that some spouses received sacraments (baptism or confirmation before the wedding) just so they could be wed in Church. Personally they remained without (practical) personal faith.

religiously intolerant spouse	number	had a negative experience of faith	had unbelieving parents	parents members of the Communist party	lived in environment without faith	had unbelieving friends	practiced new age religion
Man	17	1	1	4	3	7	1
Woman	12	3	2	0	0	1	6
Together	29	4	3	4	3	8	7
%	100 %	14 %	10 %	14 %	10 %	28 %	24 %

Tabela 3: *The causes of religious intolerance*

Research (Slatinek 2014a, 300) found that religiously intolerant men were mostly affected by faithless or otherwise religious friends, while women were much more under the influence of modern religions (New Age, yoga, esoterics, magic e.a.). The analyses of the pleadings show that religiously intolerant women before and later in the marriage gave full advantage to the contemporary religions against Catholicism. In their religious intolerance they had tried to dissuade their husband and children from the Catholic faith and persuade them of different forms of belief. Religious intolerance of spouses was also influenced by their parents who were without faith (10 %) or members of the Communist party (from the period of the old Yugoslavia). Some spouses (14 %) had a negative experience of faith at a young age (rigorous religious upbringing etc.) because of which they practically rejected the Catholic faith (Can. 1041 §1,4), or became hostile towards the faith and the Church.

religiously intolerant spouse	number	without a father	father was a manual worker	father was an employee	father was a Catholic	father was a different (non) believer
Man	17	2	12	3	12	3
Woman	12	1	10	1	7	4
Together	29	3	22	4		
%	100 %	10 %	76 %	14 %		

Tabela 4: *Impact of the father on religiously intolerant spouses*

From Table 4 it is clear that religiously intolerant spouses mainly had a father. A few spouses (10 %) were in their youth without a father. The absence of the father was in all cases due to civil divorce of their parents. The study showed that the fathers of the spouses were mostly manual workers in different occupations (driver, farmer, trader, policeman, waiter, mechanic etc.), and only in some cases, employees (teacher, doctor, professor id.). Religiously intolerant spouses had largely a father, who was of the Catholic faith (66 %). Only a quarter (24 %) of religiously intolerant spouses had a father who had different belief or was even unbelieving. The study shows that in only two cases the father of a religiously intolerant spouse was not baptized, i.e. defined himself as unbeliever (atheist).

religiously intolerant spouse	number	has been without mother	mother was a housewife	mother was an employee	mother was a Catholic	mother was different, (non)religious
Man	17	1	14	2	10	6
Woman	12	1	10	1	7	4
Together	29	2	24	3		
%	100 %	7 %	83 %	10 %		

Tabela 5: *The impact of the mother on religiously intolerant spouses*

Research has shown that the religiously intolerant spouses spent their youth without a mother only in two cases (7 %). The absence of the mother was in both cases due to civil divorce of the parents. Mothers (of religiously intolerant spouses) were mainly housewives (83 %) and only in rare cases employees (doctor, teacher). More than half mothers of religiously intolerant spouses were Catholics (59 %), while one – third of mothers were not baptized, were infidels or professed other beliefs (34 %).

3. The results of the research and the search for the root causes of religious intolerance

The results of our study showed that religiously intolerant spouses were in average married for 6 years. At the civil divorce, however, they were aged around 25 years. Therefore, we conclude that they were born between 1979 and 1988. Probably their parents were also aged about 25 years back then. If this is true, then their parents were born between 1953 and 1963. To understand why there was so much religious intolerance between spouses during the period from 2003 to 2013, it is good to know some of the characteristics that happened in Slovenia in two periods and in the years 1953 – 1963 and 1979 – 1988. In doing so, we are interested in finding out what was the disposition towards religion and the Church at that time, and how was religious education being held at that time.

First, let's look at the period in which parents of religiously intolerant spouses lived their youth. This was the time between 1953 and 1963. Slovenia was then a part of communist Yugoslavia. During that time various forms of consolidation of the communist authorities took place, then it became milder in the following years (Bahovec 2014, 44). It should be stressed that the Church in that period was un – free and oppressed. The Communist government implemented atheisation, particularly through schools, the media and the whole of social life. All this led to changes in the mindset of the Slovenian man and his/her relationship to faith. Because Christians were inferior in the society, some of them denied their faith or accepted the membership in the Communist party. The children were given merely a traditional religious education. They attended religious education classes and received the sacraments, but they grew up without personal faith (SBC 2002, pt. 23–26).

We note that in this period parents of religiously intolerant spouses grew. The study shows that they mainly received a traditional religious education. Some of

them later remained passive in relation to religion, un – relaxed and fearful. Due to the communist system and because of their religion they were not able to climb up to better jobs. Men were mainly employed as manual workers, women remained at home as housewives. Many of them were hamstrung in their ability and courage to religious upbringing of children by fear and negative religious propaganda induced by the Communist government. Because of religion they were often marginalized from public life, and therefore remained lukewarm in personal faith or, despite the fact that they were baptized, identified themselves as non – believers and atheists.

The period between 1978 – 1988 is characterized by a rapid decline in church religiosity among the Slovenes. During this period, namely, religiously intolerant spouses spent their youth. Each year there were fewer church marriages; moreover, there were more newborns outside the marriage; fiancés and fiancées have been mainly married civilians. A traditional form of faith had been in decline. Slovenes became »elective« believers. They no longer accepted faith in the »package« from their parents and surroundings, but they, infected with the secularization, became more critical and even impatient to religion (Perše, 2011, 245–248). Many of them were attracted to new age religiosity (yoga, esoterics, horoscope e.a.). Especially women have started to take interest in »instant« faith. Even their friends were mainly faithless or members of other religions. Since the traditional religiosity fade, many of them received only baptism at a young age. Those who had lost their religious education received baptism and confirmation only at wedding. In spite of all that, this did not bring them closer to the Church, nor did it deepen their personal faith. We find that the practice of granting the sacraments (Baptism and Confirmation) before the wedding was not positive for them at all. Many such spouses did not consolidate their personal faith because of it, but later changed their attitude towards religion and become even hostile to everything that is associated with the Catholic Church.

To summarize our findings, we can cite three root causes of religious intolerance of the spouses in relation to religion and religious education of children:

1. The general cause: The traditional concept of religion (i.e. religious education) shrank from generation to generation and because of the impact that communist regime had, it became just a part of the family »customs«.
2. The internal cause: Each new generation experienced religion (i.e. religious education) as »forced«. Therefore, internal (emotional) reluctance to practice religion in (personal and family) everyday life strengthened from generation to generation.
3. The external cause: various influences from outside strengthened religious intolerance from year to year, such as the privileges of the unbelievers, anti – Church (media) propaganda and the emergence of new religions.

In parallel with this, we find that religious intolerance among Catholic spouses during this period (2003 – 2013) was not an isolated phenomenon, which could unexpectedly infect Slovenian families. Religious intolerance has been present in many different ways throughout Europe during the course of history and even

today. The consequences of religious intolerance between spouses have marked some people and their families very fatally (Lenin, Hitler e.a.). Therefore, it would be illusory to think that a modern family (since year 2000) could avoid religious intolerance. It appears as an extremely dangerous infection, and religiously weakest spouses usually cannot resist it; then they spread dangerous germs to their family, children and relatives. For our discussion, therefore, it is of great importance to draw attention to some practical principles that can positively affect religious tolerance and the growth of interfaith dialogue in the family.

4. Some practical principles for interreligious dialogue in the family

Philosopher Janez Juhant in the discussion *Violence and compassion in the ideologies and religions* warns that we, the Christians in Slovenia, are upon serious challenges when looking at the suffering of the innocent (Juhant 2014, 186), among who are a large number of Catholic families in which violence and intolerance rule due to manifesting one's religion. In order to make more sense in the (Slovenian) families for interreligious dialogue, here are some practical principles:

1. Freedom of religion is one of fundamental human rights. Religious freedom is »the cornerstone of all other human rights« (Stres 2004, 15) and it includes the freedom to choose what religion you think is correct and to profess your faith publicly (EG 255). To this must be added that religious freedom is not limited to purely private sphere. Freedom of religion is private and public, individual and common (16). Therefore, every man, especially spouses must be enabled to live their faith in the fullness inside and outside the marriage.
2. Even the *Constitution of the Republic of Slovenia* determines the position of faith and points out that the profession of religion is free (Article 41). The Constitution prohibits all forms of marital violence (Article 21) and allows parents to educate their children (Article 54), in accordance with their conscience and religion (Article 41). The state must protect, respect and promote that right. The state has to protect religious spouses with appropriate laws and penal means against every religious intolerance in the family. Especially when the faithless spouses cannot get rid of the former historical lies about the Church and cure their trauma with family violence (Juhant 2014, 184).
3. The family is a community of love and solidarity, qualified to teach and provide spiritual and religious values to their children. Therefore, the fundamental duty of faithful parents is to educate their children in the faith (Can. 1136). The right and duty of parents to provide religious education for their offspring is essential. This task is irreplaceable and cannot be transferred to others, nor can others own it.
4. In the religious education of children the mother's and father's role are equally necessary (LG 52). Religious education of children is a shared task of both parents

(Can. 1135). If parents coordinately raise the child in the faith, it will lead to a personal faith. However, when family suffers from religious intolerance by one of the spouses, the religious spouse is expected to raise children in the faith considerably, but also strongly and firmly, consistently and wisely, according to one's efforts, even though he/she will have to endure something unpleasant.

5. The Pope Francis in the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* notes that bureaucratic methods of administering the sacraments still dominate in some parishes (EG 63). The survey, which we conducted confirms that. A very large percentage of the married receive the introductory sacraments merely before the wedding. Despite the received sacraments many remain without personal faith. This will require a profound reflection on the value and appropriateness of granting the sacraments (Baptism and Confirmation) before the wedding. Taken into consideration the all abovementioned, it became clear that the administration of the sacraments and education in personal faith belong inseparably together. That is to say that, more than anything else, we need a thorough pastoral plan for engaged couples, who do not yet have the introductory sacraments, to be well prepared for the receiving of the sacraments and after the wedding to be offered adequate spiritual accompaniment, which will lead them to personal faith. Only in this way will the number of religiously intolerant spouses decrease in years.
6. Pope Benedict XVI has championed for the good preparation of fiancés and fiancées. In his address to the Roman ecclesiastical court in 2011, he said: »It should never be forgotten, however, that the immediate objective of this preparation is to promote the free celebration of a true marriage, that is, the constitution of a bond of justice and love between the spouses, characterized by unity and indissolubility, ordained for the good of the spouses and the procreation and for upbringing of their offspring, and which among baptized people constitutes one of the sacraments of the New Covenant. Instead it is a unique pastoral opportunity – one to be made the most of with the full seriousness and attention that it requires – in which, through a dialogue full of respect and cordiality, the pastor seeks to help the person to face seriously the truth about himself or herself and about the his or her own human and Christian vocation for marriage.« (2011a)
7. The new evangelization calls every Christian, especially spouses, to proclaim the Gospel to the unbelieving and other believers. It is often the case that the faithful spouse is the one who witnesses the Gospel to his/hers faithless or otherwise religious spouse. In this perspective, it is necessary to read the Apostle Paul, who says: »For the unbelieving husband has been sanctified through his wife, and the unbelieving wife has been sanctified through her believing husband. Otherwise your children would be unclean, but as it is, they are holy.« (1 Cor 7:14). Each spouse is in a way a missionary in his own family (EG 120). This is a challenging and difficult task, on which the faithful spouses should not forget. Personal faith is a gift from God that changes the faithful spouse from the inside in such a way that he consequently changes even his attitude towards non – be-

lieving or otherwise faithful spouse and strives for the common good of the wider community (SBC 2012, 44).

8. The Plenary Assembly of the Church in Slovenia has done a good analysis of the situation in our society and culture. Plenary Assembly notes that to our weakness belongs to superficial faith and low trust in God (SBC 2002, 18). Our study, however, also included religious intolerance in families among the weaknesses. This is a wound (of exclusion), which we recognize in the Church in Slovenia. It is a wound of division, which is the most painful for the children. Christian spouses are therefore called to heroic commitment to religious dialogue (EG 250) for forgiveness (Slatinek 2014b, 140–142) and reconciliation. Only in this way can we overcome hatred that drives people to violence against themselves and against each others, and this is the cause of suicides and genocides (Juhant 2013, 346).
9. The Church invites the faithful parents to be witnesses of faith, hope and Gospel – *likelove*. Social doctrine of the Church emphasizes that the Christian testimony should be a duty which cannot be waived (KDnC, 2007, 570). The Church is convinced that the faithful spouses and children in families suffering from religious intolerance are the true martyrs of faith. Martyrdom is a testimony of the love of God and is expressed in the highest form, as well in the selfless sacrifice of himself (Fisichella, 2011, 90).
10. The faithful parents are also particularly responsible for religious dialogue in the family. It is essential that children are orderly and gradually acquainted with the fact that the parents can be of different faith. In particular, it is essential that the child develops a deep sense and a great respect for every human being (especially the parents), which is otherwise religious. Dissident (parent) should not be understood as an opponent, or even as a renegade (Turnšek 2013, 39). Only in this way will interreligious dialogue move through the family in society and in the world and become the yeast for a peaceful and pleasant coexistence.

Abbreviations

LG – Dogmatic Constitution on the Church (*Lumen Gentium*) from 21st November 1964.

KDnC – Papeški svet Pravičnost in mir. 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve* [*Compendium of the Social Doctrine of the Church*].

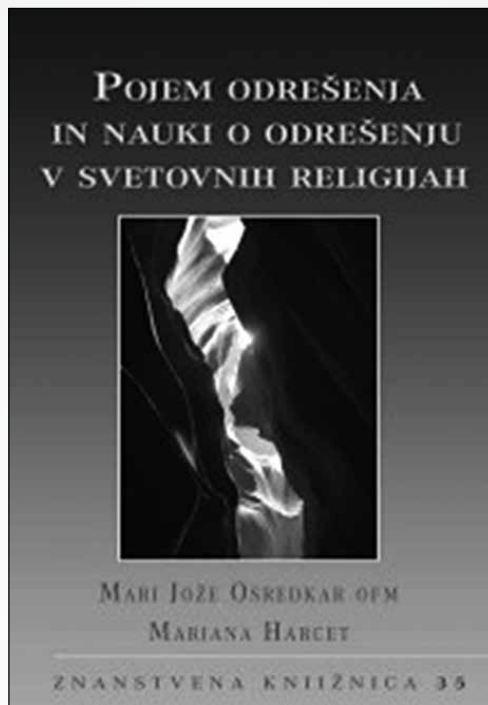
NSC-MB – Archbishop ecclesiastical court Maribor 2003–2013.

SBC – Slovenian Bishops' Conference [Slovenska škofovska konferenca].

EG – Franciscus. 2013. The Apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*.

References

- Bahovec, Igor.** 2014. Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost [Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war periods as a cause of the polarization, and the task for the future]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 1:41–53.
- Benedict XVI.** 2007. *Sacramentum Caritatis*. Post-Synodal Apostolic Exhortation. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2011a. Address of his Holiness Pope Benedict XVI on the occasion of the Inauguration of the Judicial Year of the Tribunal of the Roman Rota. Clementine Hall, January 22. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110122_rota-romana_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2011b. General audience. St. Peter's Square. Wednesday, June 8. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110608_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2012. Address of his Holiness Benedict XVI to the International Theological Commission on the occasion of its Annual Plenary Assembly. Hall of the Popes. December 7. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- . 2013. Ad Romane Rotae Tribunal. Die 26 Ianuarii. *AAS* 105, no. 2:168–172.
- Fischella, Rino.** 2011. *La nuova evangelizzazione*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Forte, Bruno.** 2014. Il vescovo e la pastorale della famiglia. *L'Osservatore Romano*, 15–16 settembre, 6.
- Franciscus.** 2014. *Evangelii gaudium: Apostolic Exhortation*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed Mai 20, 2014).
- International Theological Commission.** 1977. *Propositions on the Doctrine of Christian marriage*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_en.html (accessed Mai 20, 2014).
- Juhant, Janez.** 2013. Moderna, suicid in genocide [Genocide and Suicide in the Modern Era]. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 3:335–348.
- . 2014. Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost [Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 2:175–189.
- Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor.** 2003–2013. Tožbeni spisi od leta 2003 do 2013 pod oznako »verska nestrpnost«. Maribor: Arhiv sodišča.
- Papeški svet Pravičnost in mir [Pontifical Council for Justice and Peace].** 2007. *Kompandij družbenega nauka Cerkve [Compendium of the Social Doctrine of the Church]*. Ljubljana: Družina.
- Perše, Brigita.** 2011. »Še – sindrom« v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih [Still – Syndrome in Catholic Church Requires New Evangelization, Especially in Towns]. *Bogoslovni vestnik* 71, no. 2:235–250.
- Slatinek, Stanislav.** 2014a. Verska nestrpnost med zakonci [Religious intolerance within married couples]. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 2:295–303.
- . 2014b. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- . 2012. *Pridite in pogledjte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Stres, Anton.** 2004. Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji [Religious Freedom as a Fundamental Human Right in Slovenian Transition]. *Bogoslovni vestnik* 64, no. 1:15–21.
- Turnšek, Marjan.** 2013. Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji [Interreligious Dialogue and repeated (new) Evangelization in Slovenia]. *Edinost in dialog*, no. 1–2:23–40.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 129—142
 UDK: 322:272(497.4)
 Besedilo prejeto: 2/2015; sprejeto: 3/2015

Rok Mibelič

Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji

Povzetek: V prispevku je prikazano vprašanje pravne osebnosti katoliške Cerkve skozi prizmo mednarodnega, ustavnega, zakonskega in podzakonskega razvoja v slovenski zakonodaji. Če naj zaobjamemo ves miselni tok in razumevanje pravnega statusa katoliške Cerkve v Republiki Sloveniji, ne moremo mimo tega, da upoštevamo tako simbolno kakor pravno prepletenost razmerja med Cerkvijo in državo. Ustava Republike Slovenije namreč določa, da se za verske skupnosti zahteva takšna pravnoorganizacijska oblika, ki zadosti temeljni človekovi pravici do svobode vesti in upošteva avtonomno notranjo strukturo, se pravi: njeno avtonomijo kot temeljno ustavno načelo. Statusna oblika verskih skupnosti, kakor jo določa slovenski pravni red, pa je oblikovana tako, da v prvi vrsti varuje skupne lastnosti verskih skupnosti, ne pa razlik med njimi. Dolžnosti slovenskega zakonodajalca so velike, še večje pa so dolžnosti pravne vede, da oblikuje takšno pravno varnost Cerkva in verskih skupnosti, ki njihovega razločevanja ne omejuje samo na načelno pravni ravni, ampak tudi na stvarni ravni, to pa vključuje pravno diferenciacijo pravne subjektivitete verskih skupnosti.

Ključne besede: katoliška Cerkev, pravna oseba, javnopravna subjektiviteta, zasebnopravna subjektiviteta, subjekt mednarodnega prava, Sveti sedež, *sui generis*

Abstract: **On the Legal Status of the Catholic Church in Slovenia**

The article discusses the issue of legal personhood of the Catholic Church through the prism of the development of international, constitutional, statutory and regulative legislation in Slovenia. In order to examine the entire thought process and understanding of the legal status of the Catholic Church in the Republic of Slovenia, one needs to consider the interweaving of the legal and symbolic relationships between the Church and state. The Constitution of the Republic of Slovenia requires the kind of legal organizational structure on the part of the state in relation to the religious communities such that the fundamental human right to freedom of conscience and the autonomy of each religious community are sufficiently respected and protected. The current Slovenian legal order has formulated the status of religious communities to primarily protect the common characteristics of religious communities rather than the differences between them. The Slovenian legislature and even more so the legal sciences have the duty to develop such legal protection of churches and religious communities that their differentiation is not limited to the level of

legal principles but is extended to the level of matters, which includes legal differentiation of legal personhoods of religious communities.

Key words: Catholic Church, legal person, public-law subjectivity, private-law subjectivity, subject of international law, the Holy See, *sui generis*.

1. Uvod

V slovenski zakonodaji Zakon o verski svobodi (v nadaljevanju ZVS) določa, da so registrirane Cerkve in druge verske skupnosti pravne osebe zasebnega prava. Pravico do pridobitve pravne osebnosti pa imajo tudi njihovi sestavni deli (ZVS, 6). Sporazum med RS in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih (v nadaljevanju BHSPV) je o pravnem položaju katoliške Cerkve (v nadaljevanju KC) zadržan, saj določa le, da je KC pravna oseba (BHSPV, 2). Na videz diplomatska opredelitev je v resnici pravna pomanjkljivost, saj pušča odprto temeljno pravno vprašanje, ki naj bi ga reševala omenjena mednarodna pogodba, to je diferenciacijo oziroma nadgradnjo enotnega pravnega statusa verskih skupnosti. Utemeljitev za navedeno opredelitev najdemo pri številnih avtorjih, pa tudi v temeljnem načelu slovenske ustave, v načelu ločenosti države in verske skupnosti namreč, ker verske skupnosti brez javnega pooblastila ne morejo opravljati javnih funkcij, katerih nosilec je, na primer, država kot pravni subjekt javnega prava. Glede na primerjalnopравни prikaz je očitno, da teorija in praksa zasebnopravne subjektivitete Cerkva in verskih skupnosti ne postavljata kot *conditio sine qua non* načela ločitve države in verske skupnosti. Nasprotno, večina držav, v katerih je uveljavljeno načelo ločitve države in verskih skupnosti, pozna diferenciacijo pravne subjektivitete verskih skupnosti. Javno pravo izjemoma dopušča tudi tako imenovane *sui generis* pravne osebe, ki jih za posebne naloge ustanovi država in imajo nekatere statusne značilnosti. Če država zaradi javne koristi, tradicije ali kakega drugega razloga podeli posameznim Cerkvam in verskim skupnostim javnopravno subjektiviteto, je treba poudariti, da jim ne gredo vse naštetje pravice, saj je ob navedenem treba upoštevati tudi načelo laičnosti države in svobodo Cerkve, torej načelo ločitve države in Cerkve. Država s podelitvijo javnopravnega statusa predvsem poudari, da prizna neki določeni Cerkvi poseben zgodovinski in družbeni položaj v državi v smislu pozitivne ločitve med državo in Cerkvijo.

2. Pravna oseba v Zakoniku cerkvenega prava

S stališča civilnega prava je pravo Cerkve, ki ga predstavlja Zakonik cerkvenega prava (v nadaljevanju ZCP), povsem samostojno in ga ni mogoče uvrstiti niti pod javno niti pod zasebno pravo. Obsega norme, s katerimi ureja razmerje Cerkve in njenih članov in razmerje članov med seboj.¹ Zato je cerkveno pravo, *ius canonicum*, avtonomno pravo.

¹ Naglič (2013, 85–95) opisuje iz vidika verske dejavnosti analizo državnih in izbranih avtonomnih pravnih virov verskih skupnosti, ki so bistveno oblikovale kulturo slovenskega prostora. Na tej podlagi identificira področja neusklenosti kot kritična za sedanje in za prihodnje odnose med državo in verskimi organizacijami.

ZCP o *osebah* podrobneje spregovori v prvi knjigi (*De normis generalibus*), natančneje v 6. poglavju, v katerem opredeljuje cerkvenopravni položaj *fizičnih oseb* in posebej področje *pravnih oseb*.² Po normah cerkvenega prava označujemo pod pojmom Cerkev katerokoli javnopravno osebo v Cerkvi (*persona iuridica publica*), ki deluje v skladu z nameni in poslanstvom Cerkve (ZCP 1999, kan. 1258).

ZCP pozna in ločuje tako *fizične* (*de personis physicis*) kakor *pravne* (*de personis iuridicis*) osebe. Za pravne osebe uporabljata dva izraza: *persona iuridica* in *persona moralis*. Izraz *persona iuridica* označuje pravne osebe, ki so v skladu s svojo naravo nosilke dolžnosti in pravic po cerkvenem pravu (kan. 113, 2). Izraz *persona moralis ex ipsa ordinatione divina* pa uporablja za imenovanje KC in apostolskega sedeža (kan. 113, 1). KC kot enotno in avtonomno telo predstavlja na temelju apostolov in cerkvenih očetov *Corpo mistico di Cristo* – skrivnostno Kristusovo telo (C 7). V doktrini je treba tudi razločevati apostolski sedež, ki ne označuje le *officium Romani Pontificis*, ampak kot pravno osebo po božji ureditvi tudi rimskega papeža, državno tajništvo, svet za javne zadeve Cerkve in druge ustanove rimske kurije (kan. 361). Drugače lahko rečemo tudi tako, da je KC kot pravna oseba *persona moralis* in ne *persona iuridica*, pravna oseba po sami božji ureditvi, to pa pomeni, da je njene temeljne pravne strukture določil ustanovitelj Kristus in so zato izvzete iz pristojnosti človeške oblasti. Kot pravna oseba zato KC nastopa kot institucionalna in ne kot teritorialna korporacija.

Pravne osebe so v cerkvenem pravu *skupnost oseb* (*universitas personarum*), ki jo lahko imenujemo tudi korporacija, in *skupnost stvari* (*universitas rerum*) ali samostojna ustanova (kan. 115, 1). Predstavljajo javnopravne osebe (*personae iuridicae publicae*), ki jih ustanovi pristojna cerkvena oblast in v imenu Cerkve opravljajo prav njim zaupano službo v javni blagor, medtem ko so preostale pravne osebe zasebnopravne osebe (*personae iuridicae privatae*). Vsaka javnopravna oseba, imenovana *skupnost oseb*, se lahko ustanovi, če jo sestavljajo vsaj tri osebe, ki določajo njeno delovanje po določbi prava in statuta in skupaj sprejemajo odločitve in uveljavljajo svojo voljo po večini glasov (kan. 115, 2). Nadalje cerkveno pravo natančneje določa tudi vsa zborna opravila za imenovane pravne osebe, če pravo ali statut ne določa česa drugega (kan. 119). Javnopravna oseba, imenovana skupnost stvari ali ustanova, pa je sestavljena iz dobrin ali stvari (duhovnih ali stvarnih) in jo po določbi prava in statuta upravlja ena ali več fizičnih oseb (kan. 115, 3). Javnopravnim osebam se status njihove osebnosti podeli po samem pravu ali s posebnim odlokom pristojne oblasti. Zasebnopravne osebe pridobijo svojo osebnost s posebnim odlokom pristojne oblasti (kan. 116, 2). Javnopravne osebe v Cerkvi, ki jim je dodeljena ta osebnost, z odlokom pristojne cerkvene oblasti ali po samem zakonu opravljajo službo v javni blagor oziroma namen in poslanstvo Cerkve.³

² Podrobno o pravnih osebah v Cerkvi in v Zakoniku cerkvenega prava spregovori García (2006, 387–436; Brkan 1997, 196–218).

³ Med *ipso iure* javnopravne osebe uvrščamo delne Cerkve (ZCP 1999, kan. 373), cerkvene pokrajine (kan. 432, 2), škofovske konference (kan. 449, 2), župnije (kan. 515, 3), semenišča (kan. 238, 1), ustanove, province in redovne hiše (kan. 634, 1). Javnopravne osebe, ki lahko dobijo javnopravno osebnost z

Ugotovimo lahko, da je bistvena ločnica oziroma meja med javno- in zasebno-pravno osebo v cerkvenem pravu končni namen same pravne osebe. Javni blagor v imenu Cerkve, ki označuje posamezno ustanovo oziroma institucijo *ipso iure*, zaznamuje javnopravni status. Seveda javni blagor ne izključuje zasebnopravne osebe, čeprav je v večji meri značilnost zasebnopravne osebe, da deluje v svojem imenu in je v izključni pristojnosti svojih članov. Končno razlikovanje med javno- in zasebnopravno osebo izraža in izkazuje različna načina uresničitve poslanstva Cerkve. Javnopravna narava zaznamuje institucionalno odgovornost Cerkve, predvsem v njeni notranji strukturi in hierarhiji, pri pospeševanju reda in miru, ali kakor to imenujejo juristi: *credo socialis*, zasebna narava pa zaznamuje vse vernike v univerzalnem načelu svetosti oziroma skupne blaginje, *bonum commune*.

3. Pravni položaj katoliške Cerkve v Republiki Sloveniji

Slovenski pravni red pravni položaj verskih skupnosti neposredno sodoloča z vrsto zakonov z najrazličnejših pravnih področij, ki v svojih določbah izrecno omenjajo verske skupnosti ali kako drugače varujejo svobodo veroizpovedi. Tesna prepletenost, vsebinska soodvisnost in povezanost pravnih aktov, ki zadevajo ustavno varstvo verskih in svetovnonazorskih prepričanj, zahtevajo odgovor na vprašanje, kako v metodološkem smislu upoštevati navedena razmerja. Za slovenski prostor pa velja upoštevati tudi močni vpliv prejšnjega političnega sistema.

URS v 7. členu⁴ določa tri načela, ki opredeljujejo pravni položaj verskih skupnosti v RS: *načelo o ločenosti države in verskih skupnosti*, *načelo svobodnega delovanja verskih skupnosti* in *načelo enakopravnosti verskih skupnosti* (Naglič 2010, 491–492). Osnovno izhodišče obravnavane teme, pravnega položaja KC v slovenskem pravnem redu, je treba zajeti in obravnavati prek celovite eksegeze pravnih predpisov in celovite miselne poti simbolnega razmerja, ki sta ga in ga od nastanka nove države razvijata Cerkev in država. Ugotovimo lahko, da na obeh straneh zaznamo prizadevanja za oblikovanje ureditve razmerij in spoštovanja demokratičnih načel, pa tudi uveljavljanje zgolj političnih interesov ene od institucij.

odlokom pristojne oblasti, so cerkvene regije (kan. 433, 2), katoliške univerze (kan. 807), konference višjih predstojnikov (kan. 709), cerkvene univerze in fakultete (kan. 815–817), javna združenja vernikov (kan. 301, 3; 313) in samostojne pobožne ustanove (kan. 1303, 1).

⁴ Pri razumevanju tega člena je treba upoštevati, da URS ne vsebuje več določbe, da je izpovedovanje vere zasebna stvar, kakor je bilo to v ustavi nekdanje Jugoslavije in Socialistične Republike Slovenije kot njene federalne enote (Ustava SFRJ, 174. člen, iz leta 1974 in Ustava SRS, 229. člen).

3.1 Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v Socialistični Republiki Sloveniji⁵

V samostojno Slovenijo smo vstopili s tedaj veljavnim Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti (v nadaljevanju ZPPVS),⁶ ki po svoji omejujoči naravi in fragmentarnosti in po obravnavanih temah priča o neki drugi družbi in o nekem drugem času. Obenem pa odseva tudi svoj osnovni paradoks. Med njegovo veljavnostjo, od leta 1976 do leta 2007, smo v odnosih med državo in verskimi skupnostmi opustili mnogo ravnanj, ki jih je predvideval zakon, in storili številna dejanja, ki so preseгла njegova določila. Tako so na primer verske skupnosti našle svoje mesto v javnem življenju, čeprav je zakon izpovedovanje vere razglašal za človekovo zasebno stvar. Do konca njegove veljavnosti pa so se izoblikovale prav vse potrebne pravice in družbeni položaj verskih skupnosti, kakor jih poznamo danes, čeprav je zakon določal linearno enakost verskih skupnosti, ki niso mogle imeti posebnih prednosti, privilegijev ali posebnega varstva (Lesjak in Lekić 2013, 155). Novonastajajoča slovenska država se je v srečanjih z verskimi skupnostmi velikokrat ravnala po višjih in širših ustavnih načelih, ki govorijo o veri ali verskih skupnostih, in se o konkretnih vprašanih bolj kakor za oblikovanje posebnega pravila raje odločila za ravnanje po zgledu primerljivih organizacij in procesov v širši družbi. Obveljala je obvezna prijava delovanja verskih skupnosti, čeprav takratni zakon ni opredeljeval ne pojma verska skupnost in ne postopka prijave njenega delovanja državnemu organu. Državni organ pa neprijavljenih ni niti iskal niti kaznoval. Država je le vzela na znanje trditev prijavljajoče se skupine, da je religijska, in od nje zahtevala zgolj osnovne atribute pravne osebnosti: seznam s podatki o ustanoviteljih, ime, naslov sedeža, imenovanje zastopnika in predložitev pravi delovanja. Zakon, ki je bil izdan v drugačnem ustavnopravnem sistemu, je bil z vidika družbenega razvoja zastarel in v nekaterih točkah neusklajen z ustavo nove države in z novim ustavnopravnim sistemom (Šturm 2002, 65).

Pravno subjektiviteto verskih skupnosti je definiral kot *pravno osebo po civilnem pravu*, to lastnost pa je verska skupnost lahko pridobila s prijavo Komisiji SRS za odnose z verskimi skupnostmi (danes poznana kot Urad za verske skupnosti). Takrat avtohtone in novonastajajoče ter intendirane religijske skupine se za prijavo (registracijo) niso odločale zato, da bi izkoristile kak poseben položaj ali posebne pravice, ampak da bi si pridobile pravno osebnost na podlagi svojega verskega in

⁵ Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji, ki ga je sprejela Skupščina Socialistične Republike Slovenije, je bil objavljen v Uradnem listu SRS, št. 15/76. Z njegovo uveljavitvijo so se na območju RS prenehale uporabljati določbe zveznega Temeljnega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti in prenehala je veljati republiška Uredba za izvrševanje zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Z uveljavitvijo Zakona o verski svobodi (Uradni list RS, št. 14/07) so prenehale veljati določbe Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji, razen določb 20. člena, ki so ostale v veljavi.

⁶ Zakonska ureditev pravnega položaja verskih skupnosti v ZPPVS je bila skromna. Zakon je bil izdan v povsem drugačnem ustavnopravnem sistemu in je izhajal iz načela, da je prepovedano vse, kar ni izrecno dovoljeno. ZPPVS je bil dvakrat spremenjen oziroma dopolnjen: leta 1986 so bile v zakonu dopolnjene kazenske določbe, leta 1991 pa so bile vnesene pomembne vsebinske spremembe, ki so Sloveniji prvič omogočile ustanavljanje in delovanje konfesionalnih zasebnih šol.

duhovnega prepričanja. Pridobljena pravna subjektiviteta in takratni pravni okvir sta za KC v prihodnjih letih zagotavljala minimalno podlago za sporazumevanje z državo in končno tudi za ratifikacijo Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih,⁷ ki po naravi določil KC zagotavlja nekatere nedotakljive pravice in izključne pristojnosti Cerkve oziroma Svetega sedeža. Država se je s sporazumom (samo)omejila, KC pa je dobila mednarodnopravni dokument za utrjevanje svoje nedotakljivosti. Podpisani sporazum daje KC nekoliko stabilnejši položaj v smislu neodvisnosti od vsakršne politične oblasti.

3.2 Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih

Do vprašanja pravne osebe KC v RS je omenjeni sporazum BHSPV na videz zadržan, določa namreč, da je KC pravna oseba (BHSPV, 2). Prav tako priznava pravno osebnost vseh teritorialnih in personalnih cerkvenih institucij s sedežem v RS, ki imajo to osebnost po normah kanonskega prava (2). Nekoliko ponesrečeni izraz in pojem *priznanje* zahtevata že na samem začetku potrebno interpretacijo. Zakon ne definira, da je KC pravna oseba, ampak da RS *priznava* pravno osebnost KC, to pa odseva povsem drugačno formulacijo, kakor jo definira ZPPVS, ki verskim skupnostim in njihovim ustreznim organom dodeljuje *pravno osebo po civilnem pravu*. Ne le da na tem mestu sporazum BHSPV eksaktno ne opredeli, ali je to pravna oseba zasebnega ali javnega prava, temveč tudi ne določa, kateri je tisti cerkveni subjekt, ki mu Slovenija to pravno subjektiviteto priznava. Če BHSPV v prvem členu omenja KC, je bolj ali manj jasno, da sporazum na tem mestu misli na vesoljno KC. ZPPVS priznava pravno osebnost vsem verskim skupnostim (in njihovim ustreznim organom). Govorimo o zakonu iz časa, ko naš pravni red sploh ni priznaval dihotomije javno – zasebno pravo. Pravni red je pravne osebe ločil na družbene pravne osebe in na zasebne pravne (civilne) osebe. Razlika pa ni samo terminološka, ampak je vezana na takratni dominantni pojem družbene lastnine, zato so tudi gospodarske organizacije sodile med državne pravne osebe. Po spremembi pravnega sistema so nekdanje zasebne pravne osebe avtomatično uvrščene v pravne osebe zasebnega prava.

Med podpisom in ratifikacijo BHSPV je Ustavno sodišče Republike Slovenije (v nadaljevanju USRS) presojalo njegovo ustavnost – v zvezi s tem je vlada med drugim navedla pomisleke zoper njegov 2. člen (natančneje: zoper BHSPV, 2/2). Do-

⁷ Sporazum je bil podpisan v Ljubljani dne 14. 12. 2001, Državni zbor Republike Slovenije pa je Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih sprejel dne 28. 1. 2004 (Uradni list RS – MP, št. 4/04). Dne 19. 11. 2003 je USRS dalo predhodno mnenje o ustavnosti omenjenega sporazuma (Rm-1/02-21, Uradni list RS, št. 118/03).

Podrobneje o sporazumu med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo o pravih vprašanjih: Roter (2013). Avtor v svojem delu prvo poglavje posveti bilateralnim odnosom med RS in Svetim sedežem, s posebnim poudarkom na prispevku papeške diplomacije v procesu osamosvajanja Slovenije. Drugo poglavje se dotakne odnosov med državo in Cerkvijo, predvsem v luči doktrine drugega vatikanskega koncila, URS in sodne prakse USRS. Tretje poglavje prikazuje pot nastajanja sporazuma o pravih vprašanjih, priloži komentar in predstavi vizijo nadaljnjih morebitnih sporazumov. V četrtem poglavju je narejena pravno-primerjalna študija slovenskega sporazuma s sporazumi, ki so jih sklenile tri druge države nekdanje Jugoslavije: Hrvaška, Bosna in Hercegovina in Črna gora.

ločba naj bi bila ustavno sporna, ker ne določa, da je KC in njenim organizacijam priznana pravna osebnost zasebnega prava. Tako naj bi RS s sprejetjem sporazuma BHSPV kršila načelo enakopravnosti verskih skupnosti (URS, 7/2), ker v njem ni izrecno določeno, da so teritorialne in personalne institucije KC v RS pravne osebe zasebnega prava (USRS 2013, tč. 38). USRS je v svojem odgovoru zagovarjajo stališče takratne veljavne zakonodaje RS in se sklicevalo na ZPPVS, ki v prvem odstavku 7. člena določa, da so verske skupnosti pravne osebe po civilnem pravu (USRS 2013, tč. 39). Iz navedenih razlogov je USRS sklenilo, da drugi odstavek 2. člena sporazuma BHSPV ni v neskladju z URS, in to z načelom enakopravnosti verskih skupnosti (URS, 7/2) in z načeli pravne države (URS, 2), ter določilo, da so verske skupnosti pravne osebe po civilnem pravu, tako imenovane *civilnopravne osebe sui generis*. Hkrati pa USRS poudarja, da so cerkvene organizacije in ustanove glede pravne osebnosti vezane na državne predpise (USRS 2013, tč. 39), kakor je podobno opredeljeno že v odločbi U-I-25/92.⁸

S stališča zakona in razlagalnega mnenja USRS je bila materija dogovora ustrezno urejena v domači, čeprav zastareli in ponekod protiustavni zakonodaji. Nedvomno pa BHSPV odpira vprašanje pravne subjektivitete KC v interakciji in prepletenosti razmerja mednarodnega, državnega in kanonskega prava. Grasselli (2000, 101) navaja, da RS v prvem odstavku BHSPV potrjuje priznavanje pravne osebnosti KC kot takšne, torej apostolskega sedeža, to pa je bilo konkludentno storjeno že s sporazumom o vzpostavitvi diplomatskih odnosov. Torej to ni domača pravna oseba, ampak pravna oseba, ki ima v slovenskem pravnem redu takšen status kakor tuje države. Kljub temu da so stališča in norme v temeljnih načelih in v teoriji subjektivitete KC znotraj kanonskega in mednarodnega prava jasne, lahko deloma potrdimo, kakor pravita Lesjak in Lekić (2013, 157), da se v omejenem slovenskem prostoru prerivanje med tako imenovanim *inkluzivizmom* in *ekskluzivizmom*⁹ na področju slovenske politične in duhovne kulture, se pravi: v urejanju odnosov med državo in verskimi skupnostmi, v marsičem od nastanka države dalje godi v odsotnosti vsake splošne, posebno pa državne strategije odnosov do Cerkve in do preostalih verskih skupnosti.

Če ZPPVS temelji na egalitarizmu in verske skupnosti zgolj enači oziroma med njimi prav v nobenem oziru ne razlikuje, se v prehodnem obdobju čezmerno pokaže drugo načelo pravičnosti, ki govori o tem, da je treba enake stanove obravnavati enako, različne pa različno. V luči ekskluzivnosti in širše razprave to pomeni, da se lahko postulirajo poseben stan, razlika in privilegij posamezne verske

⁸ Kakor pravi USRS, je za sistem ločitve države in Cerkve bistveno, da so cerkvene organizacije in ustanove vezane na državno pravo in da so tudi glede pravne osebnosti odvisne od državnih predpisov. Ti subjekti so bili tako v času podržavljenja njihovega premoženja kakor tudi v celotnem obdobju do sprejetja zakona o denacionalizaciji po predpisih, ki so veljali v tem času, obravnavani kot domače pravne osebe in jih kot takšne opredeljuje tudi pozitivno pravo (Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji, Uradni list SRS, št. 15/76 in 42/86, in Uradni list RS, št. 22/91).

⁹ Lesjak in Lekić (2013) glede urejanja odnosov med državo in verskimi skupnostmi v RS navajata dve težnji, ki se konkurenčno uveljavljata vsaka zase ob različnih priložnostih in manifestacijah urejanja tega razmerja. Če inkluzivnost predpostavlja obvezno prijavo delovanja verskih skupnosti, bo duh ekskluzivizma iskal in našel orodje, da bo razločeval med posameznimi verskimi skupnostmi in postuliral poseben stan, razliko in privilegij.

skupnosti. Namen razlikovanja med posameznimi verskimi skupnostmi v slovenskem prostoru zaznamuje novo obdobje urejanja odnosov med Cerkvijo in državo. Prav razprava o enakopravnosti verskih skupnosti prinaša namen, da bi jih med seboj razlikovali. Na tem mestu ne gre za enakopravnost v medsebojnih odnosih, ampak za enakopravnost v odnosu do države (Cerar in Perenič 2001, 305–314). Poudariti je treba, da se mnoge mednarodne pogodbe in sporazumi, med katere sodijo tudi sporazumi med državo in Svetim sedežem, v nekaterih državah transformirajo v notranji pravni red, tako da dobijo obliko organskega ali kakega drugega zakona (npr. v Nemčiji ali Avstriji), v nekaterih drugih državah pa se uporabljajo neposredno in so kakor vsaka mednarodna pogodba v hierarhiji normativnih pravnih aktov formalno nad navadnimi zakoni (URS, 8. 153).

Slovenski pravni red prav tako ne razlikuje med verskimi skupnostmi in sektami, temveč uporablja le pojem verske skupnosti. Zaradi pomanjkanja pravnih meril med njimi vse religiozne skupnosti obravnava enakopravno. Vse verske skupnosti v Sloveniji pa niso enake niti po času svojega obstajanja, ne po številu članov, ne po pomembnosti, ki jo uživajo znotraj slovenskega prostora oziroma naroda. Podobno velja za njihovo zgodovinsko vlogo in vpliv. V RS ne poznamo državne Cerkve, država ne razlikuje med priznanimi in nepriznanimi verskimi skupnostmi, nobene verske skupnosti (v okviru njene subjektivitete) ne privilegira in ne diskriminira, zato tudi nobeni ne priznava posebnega javnopravnega položaja. Enakopravnost potemtakem pomeni enakost različnih, neenakih verskih skupnosti pred zakonom, torej enake pogoje in enake možnosti za vse verske skupnosti. Možnosti, ki so jim dane, pa seveda vsaka verska skupnost izkoristi različno glede na svojo številčnost, organiziranost ali finančno sposobnost (Čož 2001, 68). Enakopravnost ne pomeni dejanske oziroma absolutne enakosti, treba jo je razumeti kot relativno in na enak dejanski stan vezati enake pravne posledice, na bistveno drugačnega pa drugačne (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 128). Načelo medsebojne enakopravnosti verskih skupnosti prepoveduje pravno diskriminacijo in zapoveduje enako urejanje in obravnavanje, vendar dovoljuje pravno razlikovanje, kadar je to stvarno upravičeno (Šturm 2002, 125). Kaučič (2002, 83) poudarja, da enakopravnost verskih skupnosti označuje jamstvo načelnega enakega pravnega urejanja in obravnavanja vseh veroizpovedi in verskih skupnosti na podlagi njihove enakovrednosti in enakosti v ustavnem redu. Splošnopravno načelo enakosti namreč označuje nearbitrarno uporabo prava v razmerju do pravnih subjektov, in to na področju zakonodajne, upravne in sodne oblasti. To načelo zakonodajalcu ne preprečuje, da bi različno urejal pravna razmerja. Zakonodajalec namreč mora enaka oziroma podobna pravna razmerja urejati enako in različna različno. Religioznopravna partiteta¹⁰ (kakor jo poznajo v Nemčiji) resda prepoveduje pravno diskrimina-

¹⁰ Temelje nemškega državnega cerkvenega prava zato strukturirajo tri temeljna načela: *nevtralnost*, *tolerantnost* in *partiteta*. V Nemčiji, kjer nimajo izrecne določbe o enakopravnosti verskih skupnosti (in tudi ne o ločenosti države in Cerkve), ostaja na podlagi ustavnega načela enakosti pred zakonom tako imenovana *religioznopravna partiteta* (*Die religionsrechtliche Parität*), ki pomeni dolžnost enakega obravnavanja vseh verskih skupnosti tako, da skozi ustavnopravno razločevanje pravnega statusa obstaja neke vrste stopnjevalna partiteta, ki upravičuje primerno upoštevanje družbenih posebnosti in dejanskih razlik (Ivanc 2000, 68).

cijo in zapoveduje enako urejanje in obravnavanje, vendar dovoljuje pravno diferenciacijo, kadar je to stvarno upravičeno (Kaučič 2003, 83; Šturm 2002, 125). Tudi Trstenjakova (2003, 470) ugotavlja, da bi moral biti nekaterim verskih skupnostim – glede na mednarodno primerjavo – priznan javnopravni status, druge verske skupnosti pa se imajo pravico registrirati kot društva z verskimi nameni.

3.3 Zakon o verski svobodi

Spremembo v odnosu KC in države, vsaj na prvi pogled, prinese ZVS. Spremembe, ki jih prinaša novi zakon, resda dobro upravičene, čeprav zgolj s pravnimi predpisi in upravnimi postopki, so nastale predvsem na strani države (Saje 2013, 568). Ta zakon je dobil prej odsotno opredelitev pojma verske skupnosti, prenovljena prijava delovanja ni več obvezna, je pa natančno določena in se imenuje registracija. Register pomeni zbirko in zalogo podatkov pravil delovanja in temeljna knjižna dela verskih skupnosti. Zakon natančno določa tiste pravice, ki so jih verske skupnosti že uživale, vendar so bile urejene z drugimi predpisi ali zgolj s prakso, kakor sta na primer: socialno zavarovanje verskih uslužbencev, ki ga financira država, in duhovna oskrba v javnih ustanovah zaprtega tipa. Novi zakon pa določa tudi takso specializacijo statusa verskih skupnosti (ZVS, 6).

Razločevanje verskih skupnosti se pokaže le v opredelitvah temeljnih pojmov, ohlapno, kot navzočnost »dovolj velikega števila oskrbovancev iste veroizpovedi« (ZVS, 24), ali nejasno, v formulaciji naslovnice zakona, to so cerkve in druge verske skupnosti, in v opredelitvi splošne koristnosti verskih skupnosti. Posebno ta opredelitev odpira števila druga vprašanja: ali zakonodajalec z njo ponuja podlago za razločevanje med splošno koristnimi, manj koristnimi ali nekoristnimi (lahko celo škodljivimi) verskimi skupnostmi; katere od naštetih lastnosti naj za pridobitev tega statusa izkazuje verska skupnost, kdo naj o tem odloča in ali takšna opredelitev verskih skupnosti ne spodbuja prav k neveruskim dejavnostim oziroma opravičilo, ki po njihovi naravi niso zanje značilna (Kerševan 2005). Rešitev je močno dvomljiva, ker arbitrarno pripisovanje splošne koristnosti postavlja nekatere verske skupnosti v privilegiran položaj glede možnosti financiranja (Pečarič 2007, 8). Po presoji USRS pa ta zahteva ni utemeljeno arbitrarna, saj ni govor o vprašanju statusa splošne koristnosti, temveč o vprašanju, ali je pri financiranju dopustno razlikovati med registriranimi in neregistriranimi verskimi skupnostmi (USRS 2010, tč. 113). Neposredni učinki nove ureditve so, *summa summarum*, občutljivi predvsem zaradi njihove odsotnosti, povzamemo lahko, da je izolirala skupino registriranih verskih skupnosti in na novo določila razmerja med njimi.

Kljub razločevalnim opredelitvam Cerkev in verskih skupnosti znotraj ZVS pa zakon opredeli tudi pravnoorganizacijsko obliko, ki se prilega naravi in namenu verskega združenja (ZVS 2007, 6. člen) in registrirani verski skupnosti omogoča največjo mogočo avtonomijo pri uresničevanju verske svobode. To pa predvsem pomeni zahtevo, da mora pravni red načeloma vzeti na znanje njeno avtonomno notranjo strukturo in ji kot takšni priznati pravno osebnost (USRS 2010, tč. 116). Obrazložitev ustavnosodne odločbe (OdlUS št. U-I-92/07) je v razumevanju pravnega položaja verskih skupnosti sprožila tektonski premik. Ustavni sodniki so do-

ločila URS, ki govorijo o svobodi delovanja in enakopravnosti verskih skupnosti ter njihovi ločitvi od države (URS, 7), podredili širši človekovi pravici do svobode vesti (41). Tako so prevladujočo razpravo o (ne)upravičenem razlikovanju med verskimi skupnostmi (in o kršitvah načela ločitve) preusmerili v razpravo o tem, kar je značilno za vse verske (in neverške svetovnonazorske) skupnosti. USRS je v izreku odločbe razveljavilo stroge pogoje za registracijo verske skupnosti in tista določila zakona, ki omogočajo zaposlovanje duhovnikov v zaporih in v bolnišnicah (Lesjak in Lekić 2013, 161–162). To pomeni, da veljavnost določil 7. člena URS ni absolutna, ampak je odvisna od tega, ali sodi presojo vprašanje v obseg človekove pravice do svobode vesti iz 41. člena URS (kar v praksi USRS pomeni, ali prestane presojo t. i. strogega testa sorazmernosti). USRS je tako odločilo, da na primer pravica verske skupnosti do pravne osebnosti sodi v obseg človekove pravice, medtem ko to ne velja za področje financiranje verskih skupnosti iz javnih sredstev. Če zaokrožimo obrazložitev ustavnosodne odločbe, sledi, da je tisto, kar je verskim skupnostim najbolj enako in zanje značilno, to je človekova pravica do svobode vesti, hkrati in ob vseh drugih razlikah najbolj enako in značilno tudi za neverške in nekonfesionalne in/ali svetovnonazorskim oziroma filozofskim združenjem. Ustavno varstvo uživajo tudi povsem neformalne verske skupnosti. Versko združevanje pomeni uresničevanje splošno ustavno zagotovljene pravice do svobode združevanja (URS, 42) in uresničevanje pravice do svobode vere (41). Za verske skupnosti se torej zahteva takšna pravnoorganizacijska oblika, ki zadostuje temeljni človekovi pravici do svobode vesti (41) in upošteva avtonomno notranjo strukturo, se pravi njeno avtonomijo, kot temeljno ustavno načelo (7).

Če sklenemo krog in miselni tok razvoja in vprašanja *pravne subjektivitete* verskih skupnosti v Sloveniji, naj omenimo (ne)uspešni (ne)strateški korak razvoja odnosa med državo in verskimi skupnostmi, kakor ga je pomenila Novela zakona o verski svobodi (UVS 2010), ki jo je po ustavosodni presoji Zakona o verski svobodi oblikoval Urad za verske skupnosti. Čeprav so predlagatelji izpostavljali, da novela odpravlja ustavna neskladja, so poslanci sklenili, da novela ni primerna za nadaljnjo obravnavo, in so jo z drugo obravnavo končali. Vsaj kar zadeva pravni status Cerkev in verskih skupnosti, Cerkev in te skupnosti dezavuirajo z nejasnim enačenjem s svetovnonazorskimi skupnostmi. Novela je s svojimi argumenti ize-načevala statusni položaj verskih in drugih svetovnonazorskih skupnosti in s tem avtonomni položaj Cerkev in verskih skupnosti z vsebinskim enačenjem postavila v še bolj zamegljen položaj in imenovalec. Osnovno izhodišče tudi tokratnega ne-uspelega razvoja in odnosa med državo in verskimi skupnostmi se zopet zaustavi v njunem medsebojnem problematičnem načrtovanju pravnega položaja oziroma statusa. Statusno obliko verskih skupnosti, ki jo določa ZVS, in njene poskusne dopolnitve uvršča tako, da varuje njihove lastnosti, ne pa razlik in privilegijev. Na videz ZVS ponuja zadovoljive rešitve sodelovanja in vzdrževanja dialoga z verskimi skupnostmi, a vendar nedorečenosti ne odpravi zadovoljivo. Ne samo da bi se moral predlagatelj ZVS bolj potruditi pri zakonskem urejanju razmerja med *res spirituales*, *res mixtes* in *res publica*, temveč bi moral urediti tudi tisto, po čemer naj bi se Cerkev razlikovala od države, njuno jasno razmejitev in pravico do dajatev

in obveznost nevmešavanja. Še danes velja, da so v slovenski javnosti te opredelitve v transcendentnem območju (Pečarič 2007, 8).

4. Sklep

Razmerje, ki ga označujemo kot vera – država – Cerkev, je bilo vedno aktualno vprašanje in bo zaradi svoje narave tudi ostalo. Za Cerkev na Slovenskem je nedvomno velikega pomena podpisani mednarodni sporazum BHSPV, ki v osnovnem izhodišču določa položaj Cerkve oziroma verske skupnosti v njenem dejanskem življenju v državi (Košir 2013, 315). Z mednarodnim sporazumom BHSPV namreč KC v RS dobi status pravne osebe javnega prava *sui generis* ne glede na zagotovila države ob podpisu pogodbe s Svetim sedežem, da je in bo ostala pravna oseba zasebnega prava. Vse to kaže le na enega od številnih zglede samovoljnega ravnanja državnih organov, ki kljub izstopajočemu mednarodnemu sporazumu bistveno spreminjajo pravni položaj KC in drugih verskih skupnosti. Nepopravljivo dejstvo je, da morajo tudi preostali zakoni, ki se in se bodo dotikali državno-cerkvenega prava, slediti temu mednarodnemu aktu in biti v skladu z njegovimi izhodišči in določili. Navedeni sporazum je glede na svojo pravno naravo v hierarhiji pravnih aktov nad zakoni. Pred očmi imamo dva vzporedna sistema: tistega, ki ga ureja državna zakonodaja, in drugega, ki ga ureja kanonsko pravo, in med njima sporazum, ki obsega področje mednarodnega prava. Dvomi in bojazni so upravičene, so pa toliko večje zato, ker država pred sklepanjem mednarodne pogodbe s Svetim sedežem ni uredila zadev najprej na domačem parketu. Diferenciacija in nadgradnja pravnega statusa verskih skupnosti nedvomno pomenita ključno vprašanje pri urejanju nadaljnjega razvoja odnosa med institucijama. Priznanje in določitev pravne subjektivitete KC kot javnopravne osebe *sui generis* poudarjata priznanje posebnega zgodovinskega in družbenega položaja v državi in naklonjenost vsakršnemu verskemu elementu v smislu pozitivne ločitve med državo in Cerkvijo. Temeljno načelo laične države je namreč njena nevtralnost do vseh veroizpovedi in prepričanj. Pa vendar ta nevtralnost ne pomeni izključevalne nevtralnosti in je ni moč razumeti v duhu stare totalitarne politične ureditve, ki je Cerkev bolj ali manj zapiral v zakristijo. Stres (1998, 33) pravi, da »zato to nikakor ne more pomeniti, da lahko v pravni državi Sloveniji, ki temelji na spoštovanju človekovih pravic, država obravnava KC ter druge Cerkve in verske skupnosti tako, kakor jih je obravnaval prejšnji komunistični režim«. Danes prevladuje stališče, da svetovnonazorska nevtralnost države ne pomeni hkrati negativne nevtralnosti, ko država ne ignorira verskih dejstev, vendar pa se obenem ne identificira z nobeno vero oziroma ne daje prednosti nobeni od njih. Žal pa se vedno bolj uveljavlja laicističnost, to pomeni, da je Cerkev ločena od javnega življenja v strogem pomenu besede (od države, prava, gospodarstva, ekonomije, kulture in od vzgoje).¹¹ Raz-

¹¹ »Ustavnopravno načelo ločenosti države in verskih skupnosti (URS, 7/1) pomeni nemožnost Cerkva ali drugih verskih skupnosti, da bi opravljale funkcije, ki so pridržane državi oziroma državnim organom. Verskih oziroma svetovnonazorskih elementov ni dovoljeno vnašati v delovanje države. Država religije

ličnemu razumevanju in razlagi ustavnega načela ločitve države in verskih skupnosti se pri nas še nekaj časa ne bo mogoče izogniti. Pomanjkanje demokratične tradicije nas stane mnogo samovoljnih ravnanj in pristranskih interpretacij. Zeh-teve države in Cerkve bodo v nadaljnjem razvoju prav gotovo strateške za obe. Tudi Evropa, katere del je Slovenija, nas uči, da se področje odnosa med Cerkvijo in državo zaradi zgodovinskih, tradicionalnih in socioloških razlogov ureja specifično, prednostno obravnavanje in »privilegiranje« posameznih verskih skupnosti pa kljub temu še vedno obstaja, kakor obstajajo tudi državne Cerkve. Vprašanje, ki se zastavlja, pa je, kako daleč (in ali sploh) gre lahko, posebno v slovenskem javnem in političnem življenju, pristop pozitivne podpore brez ustvarjanja prevelike neenakopravnosti.

in drugih svetovnih nazorov ne sme niti prevzemati niti zavračati in nobenega od njih v nazorskem smislu podpirati ali ovirati. To načelo uveljavlja avtonomijo Cerkva in drugih verskih skupnosti (t. j. spolne svobode) na svojem lastnem, in to duhovnem področju.« (Naglič 2014, 684)

Kratice

- BHSPV** – Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.
- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: *Koncilski odloki* 2004.
- KC** – katoliška Cerkev.
- RS** – Republika Slovenija.
- URS** – Ustava Republike Slovenije.
- USRS** – Ustavno sodišče Republike Slovenije.
- UVS** – Izhodišča za pripravo Zakona o verskih in svetovnonazorskih skupnostih.
- ZCP** – *Zakonik cerkvenega prava [Codex iuris canonici]*.
- ZPPVS** – Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti.
- ZVS** – Zakon o verski svobodi.

Reference

- Brkan, Juraj.** 1997. *Opće odredbe Zakonika kanonskog prava*. Makarska: Franjevačka teologija Makarska.
- Cerar, Miro, in Gorazd Perenič, ur.** 2001. *Nastajanje slovenske ustave: izbor gradiv Komisije za ustavno vprašanja 1990–1991*. Ljubljana: Državni zbor Republike Slovenije.
- Čož Legat, Nina.** 2001. Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji. V: Ivan Hvala, ur. *Država in Cerkev: laična država kot jamstvo; od Ogleja do Haiderja; politične delitve in odnosi s sosedi*, 66–69. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 2004. Ljubljana: Družina.
- García, Martín Julio.** 2006. *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. Rim: Ediurcla.
- Grasselli, Andrej.** 2000. Sporazum s Svetim sedežem. *Pravnik* 55, št. 1–3:94–106.
- Ivanc, Blaž.** 2000. Država in Cerkev v Zvezni republiki Nemčiji. V: Lovro Šturm, ur. *Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*, 63–97. Ljubljana: Nova revija.
- Izhodišča za pripravo Zakona o verskih in svetovnonazorskih skupnostih (teze).** 2010. Urad Vlade RS za verske skupnosti. 27. 10. http://www.uvs.gov.si/si/zakonodaja_in_dokumenti/drugi_dokumenti (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Kaučič, Igor.** 2002. Načela ustavne ureditve razmerja med državo in Cerkvijo v Sloveniji. V: Alenka Šelih in Janko Pleterski, ur. *Država in Cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki. Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001/State and Church. Selected historical and legal issues. International Conference, 21–22 June 2001*, 77–87. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Kerševan, Marko.** 2005. Načelo o ločenosti države in verskih skupnosti v sodobnih razmerah in slovenska zakonodaja. Pogovori o prihodnosti Slovenije pri predsedniku republike. <http://www.prihodnost-slovenije.si> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Košir, Borut.** 1997. *Uvod v kanonsko pravo*. Ljubljana: Družina.
- . 2013. Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 73:307–315.
- Lesjak, Gregor, in Davor Lekić.** 2013. Država in verske skupnosti: kronika odnosov med letoma 2008 in 2011. *Teorija in praksa* 50/1:154–171.
- Naglič, Andrej.** 2010. Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije o ustavnosti Zakona o verski svobodi. *Bogoslovni vestnik* 70:483–493.
- . 2013. Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti. *Bogoslovni vestnik* 73:85–95.
- . 2014. Svoboda izražanja vere. *Bogoslovni vestnik* 74:681–688.
- Pečarič, Mirko.** 2007. »Dajte Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega« (Mr 12,13–17). *Pravna praksa* 26:6–8.
- Plut, Jože.** 2010. *Vojaški vikariat – 10 let delovanja*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.
- Roter, Matjaž.** 2013. L'accordo tra la Santa Sede e la Republica di Slovenia sulle questioni giuridiche

che: comparazione con gli accordi degli altri stati della ex Jugoslavia: excerptum theseos ad doctoratum in utroque iure [Sporazum med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo o pravnih vprašanjih. Primerjava s sporazumi držav nekdanje Jugoslavije]. Izvleček iz doktorskega dela. Rim: Università Lateranense.

Saje, Andrej. 2013. Religionsfreiheit in der Republik Slowenien nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über Religionsfreiheit im Jahr 2007: zwischen Theorie und Praxis. V: Wilhelm Rees, Maria Roca und Balázs Schanda. *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, 549–569. Berlin: Duncker & Humblot.

Stres, Anton. 1998. *Cerkev in država*. Ljubljana: Družina.

Šturm, Lovro, ur. 2002. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske in državne evropske študije.

---. 2002. Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji ob njenem vključevanju v svobodno demokratično družbo mednarodne Evrope. V: Alenka Šelih in Janko Pleterški, ur. *Država in Cerkev: Izbrani zgodovinski in pravni vidiki; Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001 / State and Church: Selected historical and legal issues; International Conference, 21–22 June 2001*, 63–75. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Šturm, Lovro, Simona Drenik in Urška Prepeluh. 2004. *Sveto in svetno: Pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.

---. 2004. Oblikovanje strokovnih podlag za normativno ureditev področja verskih skupnosti v Republiki Sloveniji. Vodja projekta Lovro Šturm. Inštitut za pravo Človekovih pravic, Ljubljana. [Http://www.gov.si/uvvs](http://www.gov.si/uvvs) (pridobljeno 3. 6. 2014)

Trstenjak, Verica. 2003. *Pravne osebe*. Ljubljana: GV Založba.

Ustava Republike Slovenije. *Uradni list RS*, št. 33/91-I, 42/97, 66/2000, 24/03, 69/04, 68/06 in 47/13.

Ustavno sodišče Republike Slovenije. 1993. U-I-25/92 z dne 4. 3. 1993. *Uradni list RS*, št. 13/93 in OdlUS II, 23.

---. 2010. U-I-92/07-23 z dne 15. 4. 2010. *Uradni list RS*, št. 46/2010.

---. 2013. RM-1/02 z dne 19. 11. 2013. *Uradni list RS*, št. 118/03.

Zakonik cerkvenega prava [Codex Iuris Canonici]. 1999. Ljubljana: Družina.

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti. *Uradni list SRS*, št. 15/76 in 42/86 ter *Uradni list RS*, št. 22/91.

Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. 2004. *Uradni list RS*, št. 13/04.

Zakon o verski svobodi. 2007. *Uradni list RS*, št. 14/07. 46/10 in 100/3.

Ocene

Klaus Demmer. *Selbstaufklärung theologischer Ethik: Themen – Thesen – Perspektiven*. Paderborn: Schoeningh Ferdinand, 2014. 238 str. ISBN: 978-3-506-77944-1.

Knjiga *Samorazlaga teološke etike* je zadnje delo Klause Demmerja, enega največjih moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu; dobrih trideset let (1970–2003) je poučeval na papeški univerzi Gregorijani in močno zaznamoval številne generacije teologov in še posebno moralnih teologov po vsem svetu. Tudi to delo, ki ga je avtor dokončal nekaj mesecev pred smrtjo in ga je za tisk dokončno uredil njegov kolega Antonio Autiero, je napisano v zelo zgoščenem in zahtevnem strokovnem jeziku. Od bralca se pričakuje široko poznavanje terminologije, zgodovine in sedanjega stanja moralne teologije. To je sinteza njegove misli, s katero se Demmer odziva na današnje razmere v Cerkvi in v družbi.

Autiero označuje knjigo za Demmerjevo oporoko (11). Celotno delo je globoko prizadevanje za jasno oblikovanje identitete moralne teologije kot teološke discipline, ki je hkrati v dialogu s sodobnim pluralnim svetom. Vsebinsko knjiga ne prinaša bistvenih novosti ali odmikov glede na njegove dosedanje spise, kaže pa, da je avtor vse do konca svojega življenja preverjal in dograjeval svoj lastni miselni sistem in ga soočal z najsodobnejšo literaturo s področja teologije, filozofije in drugih znanosti. Svoj miselni sistem je pojmoval kot *provisorium*: zaznamuje ga romarska naraava, ki je nenehno v dinamičnem soočanju s kontingentno resničnostjo, hkrati

pa vseskozi globoko zakoreninjena v zadnji resničnosti, v Bogu.

Demmer nadgrajuje sholastično tradicijo moralne teologije s pristopom transcendentalne teologije, ki jo dodatno oplemeniti s hermenevtično metodo. Govorimo o zavestnem obrat k subjektu, ki ga avtor opredeli kot svobodno in avtonomno bitje, a vedno na različne načine odvisno. Vsak človek je naravnano na uresničenje svojega življenja, ki pomeni temeljno naravnano h končnemu cilju. Moralna teologija ima nalogo, da razjasni celotni spekter odvisnosti in subjekt usmeri na pot polnega uresničenja njegovega življenja. Ključni pojem moralne teologije je notranjost (Avguštin), v kateri se prepletata človekovo zavedanje samega sebe in zavedanje Boga. V globini svoje notranjosti človek odkrije svoje meje in hkrati možnost uresničenja življenja. Sodobna moralna teologija osvetljuje področje moralnosti iz različnih zornih kotov, predvsem pa iz zornega kota kristološke antropologije. Antropološke implikacije kristologije so v tem delu zgolj nakazane, niso pa sistematično obravnavane. Predvsem je izpostavljena nujnost integracije teologije križa v moralno teologijo. Prizadevanje za jasen teološki profil pa ne sme zapreti moralne teologije v varno zavetje teologije, ampak jo mora hkrati odpirati za dejaven in kompetenten dialog v sodobni pluralni družbi. V sklepni besedi je avtor zapisal: »Moralni teolog se ne sme za nič na svetu pustiti potisniti v kot nekega posebnega sveta.« (237) Njegova naloga je, da ponudi sodobnemu svetu prepričljive alternativne rešitve.

Avtor v uvodu pove, da se želi dotakniti nekaterih nevralgličnih točk, ki imajo paradigmatično veljavo za celotno področje moralne teologije danes, in da to ni sistematična predstavitev discipline. Knjiga je razdeljena v deset poglavij. Njihova vsebina je notranje prepletena, tako da ne govorimo o poglavjih, ki bi si vsebinsko sledila, ampak bolj o nenehnem poglobljanju temeljnih moralno-teoloških konceptov prek različnih izhodiščnih spodbud. Načelno je resda prvih pet poglavij namenjenih teoretični podlagi, zadnjih pet pa praktični aplikaciji. Vendar tudi v zadnjih poglavjih predvsem razjasnjuje temeljne teoretične teme z navezavo na posamezna področja človekovega delovanja (politika, spolnost, bioetika). Demmer ne daje dokončnih odgovorov na konkretna vprašanja, ampak nakazuje možne rešitve, predvsem pa osvetljuje ozadje posameznih vprašanj. Ob tem svari pred poenostavljanjem in prehitrimi sklepi, ki ne bi upoštevali celote okoliščin posameznega dejanja. Končna odgovornost za posamezno dejanje leži vedno v subjektu delovanja. Demmer optimistično zaupa v moč moralnega razuma, zato pripiše osrednji pomen kreposti epikije, ki posamezniku omogoča pravilno aplikacijo moralnih norm v dani situaciji in mu hkrati pomaga pri oblikovanju in preverjanju moralnih norm.

V ozadju vseh kategorialnih odločitev deluje temeljna odločitev, ki pomeni obzorje posameznikovega vedenja in delovanja. To je odločitev na transcendentni ravni, ki jo zaznamujeta vera in zavest o smislu življenja. Smisel razume Demmer kot spraševanje o kam in zakaj človeškega bivanja in delovanja, ki oblikuje podobo »celovitnega uresničenega življenja« (21). Govorimo o perspektivi

tega, kar je nekdo sposoben biti in narediti. Tukaj imajo svoje mesto antropološke vsebine, ki prihajajo iz verskega sporočila. Vera daje neki antropološki osnovni model (30) oziroma orientacijski okvir, znotraj katerega mora moralni razum nadaljevati svoje delo. Posameznik se lahko samo asimptotično približuje resnici. Obzorje pomeni absolutnost, pomeni izpolnitev, popolnost. Na tem področju pripisuje verujočim neko določeno prednost pred neverujočimi. »Kdor veruje v Boga, ima boljše karte. Kako pa z njimi igra, to je že drugo vprašanje.« (180)

Demmer kritično opazi, da cerkveno učiteljstvo po drugem vatikanskem koncilu ni v celoti izpeljalo obrata k personalističnemu razmišljanju (67). Današnji hitro spreminjajoči se svet resda potrebuje trdne oporne točke, vendar je treba biti zelo pozoren, na kakšen način se predstavlja in utemeljuje moralni nauk. Predstaviti ga je treba kot povabilo in ne kot ukaz. Predvsem pa je treba posamezniku pomagati, da pridobi jasnost glede svojih življenjskih ciljev in idealov.

Knjigo zaznamujeta velika občutljivost za zgodovinskost moralnih stališč in posameznih rešitev in avtorjeva silna občutljivost za pravičnost in za usodo posameznih ljudi. Avtorju se zdi škandalozno, da je mogoče dobiti spregled od redovnih zaobljub in od obljube celibata, ni pa mogoče dobiti spregleda zakonskih obljub. Razume resda, da prvi dve nimata zakramentalnega statusa, vendar se sprašuje, ali je mogoče govoriti o različnih stopnjah nepreklicnosti življenjske odločitve. (82) Kot skrajni ukrep za rešitev zakonskih težav predlaga možnost spregleda zakonskih obljub. Predvsem pa izpostavlja pomen teme-

ljite priprave na zakon in nenehna nadgrajevanja življenjske odločitve.

Avtor se omeji zgolj na področje individualne etike, povsem pa zanemari družbenoetično področje in njegovo specifično dinamiko. Posameznik ima absolutno prednost pred celoto (98). Prav tako lahko kritično ugotovimo, da je njegova etika pretežno intelektualistično zaznamovana in da premalo upošteva pomen čustvene plati pri moralnem odločanju. Kljub nenehnemu poudarjanju pomena zgodovinske razsežnosti se vendarle čutijo poudarjene idealistične te-

žnje v njegovem miselnem sistemu. Pogreša se soočenje s konkretnimi primeri, prek katerih bi avtor bolj nazorno pojasnil svoje poglede. Zdi se, kakor da je avtor nekako privzdignjen nad realni svet in da razjasnjuje številna ozadja, vzdrži pa se konkretnih odgovorov. Kljub vsemu pomeni zadnje Demmerjevo delo spodbudo moralnim teologom, da oblikujejo bolj izrazit teološki profil svoje discipline in da hkrati ostanejo relevantni in konstruktivni sogovorniki znotraj etičnega diskurza v pluralni družbi.

Roman Globokar

Branko Klun. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderne misli*. Ljubljana: Logos, 2014. 256 str. ISBN: 978-961-6519-82-3.

To delo filozofa Branka Kluna je predelana in spremenjena verzija njegove knjige, ki je izšla leta 2010 v nemščini. V njej avtor sooča sodobno postmoderno filozofsko misel s krščanstvom, še posebno z biblično mislijo. Zagovarja tezo, da je postmoderna misel bolj odprta za religiozno razsežnost, kakor je bila moderna, saj se bolj zaveda šibkosti razuma in različnih odvisnosti človeškega spoznanja. Zaradi tradicionalne povezanosti med grško metafizično mislijo in krščansko religijo se na prvi pogled zdi, da filozofska kritika metafizike ogroža tudi samo krščanstvo. Po Klunovem mnenju takšen pogled pozablja, »da predpostavka nujne povezave med (grško) metafiziko in (bibličnim) krščanstvom nikakor ni samoumevna« (9). V svojem delu predstavi premislek o njunem odnosu, o samem bistvu metafizi-

ke in o bibličnem izvoru krščanske misli. Klun je prepričan, da postmoderna kritika metafizike ne pomeni nujno zavračanja krščanstva, ampak da odpira nove možnosti za srečanje med filozofsko in religiozno mislijo.

Prvi dve poglavji sta posvečeni Heideggerju, ki je bistveno zaznamoval postmoderno misel in je postmoderno razumel kot kritiko metafizike. Klun s svojo analizo zgodnjih Heideggerjevih predavanj o Pavlu in o Avguštinu pokaže, da mu je prav krščanska paradigma življenja dala »možnost do kritične distance do grške »teoretske« perspektive« (32). Predstavljenih je več zanimivih vzporednic med vsebinami v *Biti in času* in poprejšnjo fenomenološko analizo zgodnjega krščanstva. Klun sklene, »da Heideggerjeve zgodnje misli, ki doseže višek v *Biti in času*, ni mogoče razumeti brez tesne povezanosti s krščanstvom« (56). To je »zamolčani dolg«, ki ga ima Heidegger do krščanske dediščine. V drugem poglavju Klun predstavi misel

poznega Heideggerja, ki se oddalji od krščanstva, saj v njem vidi oviro za svoje »mišljenje biti«. Klun kritično ovrednoti misel poznega Heideggerja o poslednjem Bogu. Ob tem velja izpostaviti izredni avtorjev napor, da bi zelo zahtevno Heideggerjevo besedilo predstavil kolikor mogoče razumljivo in verodostojno. Posrečeno je poslovenil številne zahtevne Heideggerjeve neologizme. Kljub temu je drugo poglavje za bralca najtežji intelektualni izziv, ki pa je poplačan, saj potem lažje razumemo naslednja poglavja. Klunova teza je, da je »Heideggerjev poslednji bog najvišji ›modus‹ ugodja«, to pa pomeni, »da se nahaja v službi biti, da preko njega biti doživi zrelost, ki posledično preobrazi vsako bivajoče« (90). Heidegger vidi v krščanskem Bogu oviro za razsežnost božjega. Klun s svojo analizo pokaže, da »Heideggerjevo priseganje na popolno drugačnost od krščanske eshatologije /.../ ni ravno prepričljivo« (96). Heideggerjevo zavračanje možnosti presežnega in osebnega Boga Klun označi kot »nadutost« (98), ki ne dopusti drugačnosti božjega.

Heideggerjevo mišljenje o bogu je naletelo na številne odmeve. Klun v nadaljevanju predstavi odzive Giannija Vattima, Emmanuela Levinasa in Jeana-Luca Mariona.

V tretjem poglavju je predstavljena Vattimova izvirna povezava med krščanstvom in kritiko metafizike. Vattimo interpretira božjo kenozo kot vstop presežnega v ta svet, kot sekularizacijo. Zagovarja sekularizirano krščanstvo brez presežnega Boga in brez institucionalnih oblik. Klun se kritično opredeli do Vattima in konceptu »šibke misli« postavi naslednje vprašanje: »Ali se postmoderna odpoved absolutni resnici ne

vrne kot bumerang, ki relativira in poruši lastno izhodišče, kar vodi k razpadu razumnega govora?« (116) Nazorno pokaže, kako se Vattimovo edino merilo, ki je nenasilnost oziroma upoštevanje drugega tako, da se odpovemo absolutnosti svoje resnice, lahko obrne v svoje lastno nasprotje, saj ni nobenega skupnega trdnega merila.

Klun se ob tem kritično vpraša, ali z reduciranjem vsega na interpretacijo ne degradiramo tudi drugega človeka zgolj na naše razumevanje in mu odvzameмо njegovo drugost (123).

V četrtem poglavju je predstavljena zgodovina Levinasove misli od njegovega začetnega pretiranega navdušenja nad Heideggerjevo filozofijo do njegove izrazite kritike, ki jo je spodbudilo Heideggerjevo aktivno sodelovanje z nacistično ideologijo. Levinas obrne Heideggerjevo perspektivo od biti k bivajočemu. Klun nazorno prikaže odvisnost Levinasove misli od njegove konkretne življenjske zgodbe. Pove tudi, da Levinasova interpretacija Heideggerja ni vedno povsem natančna, kljub temu pa ugotavlja, da je njegova kritika »utemeljena in upravičena« (136) in da je njegov temeljni uvid pravilen. Levinas pokaže na meje fenomenološke metode, ki ne priznava drugega v njegovi drugosti. Po Klunovem mnenju se Levinas upravičeno upre Heideggerjevi fenomenološki redukciji, ki »hoče vsak smisel privedi nazaj na časovno dogajanje« (145) in tako zanika vsako možnost transcendence. Zaradi etike vztraja Levinas pri možnosti transcendence, ki človeku podeljuje neskončno dostojanstvo. Središče etike po Levinasu ni moj lastni jaz, ampak moj bližnji, »ki mi je bližje, kot sem blizu samemu sebi, in ki me določa v jedru moje subjektivnosti« (162).

V petem poglavju je predstavljena misel krščanskega filozofa Jeana-Luca Mariona, čigar glavni izziv je bil, kako onkraj ontoteologije misliti krščanskega Boga ob Nietzschejevem oznanilu njegove smrti. Marion je ugotovil, da »je umrl samo bog, ki to v resnici ni bil« (169), da je umrl malik, lažno božanstvo, ki ga je ustvaril človek. V svojih razmišljanjih se je vrnil k prvotnim virom, k Svetemu pismu in k cerkvenim očetom, hkrati pa je ostal v dialogu s sodobnimi filozofskimi tokovi. Marion na novo interpretira Nietzscheja in Hölderlina in v njima vidi pričevalca religiozne misli. V obeh najde misel, da je božja odsotnost način njegovega razodevanja. Po Marionu Bog ne obstaja v sebi, ampak v poudarjanju sebe, to pa ni način biti, zato je mogoče reči, da je »Bog brez biti« (179). Klun prizna, da je Marionovo mišljenje provokacija in da nosi v sebi izjemen potencial, hkrati pa pušča veliko odprtih vprašanj. Predpostavka, da obstaja fenomen na sebi, ki ni vezan na obzorje, po Klunovem prepričanju odpravlja samo fenomenološko metodo. Prav tako se pri Marionu filozofija čuti »kolonizirana s strani teologije« (187).

Šesto poglavje najprej obravnava strukturne razlike med grškim in bibličnim razumevanjem etike. Za prvo je značilno iskanje dobrega življenja, ki vodi k srečnosti. Temeljni pojmi grške etike so razum, vrlina, pravičnost, vzajemnost. Biblični pogled na človeka se razlikuje od grškega že v svojem izhodišču, saj dojema človeka kot bitje odnosa. Biblično etiko zaznamujejo pojmi odnos, poklicanost, svoboda, asimetričnost. Ker biblična etika ne temelji na razumu, ampak na osebnem pozivu, se avtor sprašuje, ali je takšna etika lahko predmet filozofske obravnave. V Levi-

nasu vidi misleca, ki je biblično misel ustrezno prevedel v filozofsko govorico. Izvorno izkustvo zanj je odnos do drugega človeka. Obličje drugega pomeni transcendo, ki nikoli ne dopusti, da bi drugega omejil na golo pojavnost. Hkrati pa me to obličje drugega poziva k etični odgovornosti. Človek se uresničuje v »biti-za-drugega«. Klun se sprašuje, ali je mogoče Levinasovo misel prenesti tudi na področje družbenega življenja. Postavi se namreč vprašanje, kako živeti s številnimi drugimi in kako pravično porazdeliti odgovornost. Levinas sam na tem področju pripisuje glavno vlogo razumu in pravičnosti. Vendar poudarja, da pravičnost ne zmanjšuje izvirne etične radikalnosti. Levinas po Klunovem mnenju oblikuje mesijansko in preroško koncepcijo političnega, ki temelji na biblični ideji miru.

Zadnje poglavje je namenjeno vprašanju dialoga, pri katerem je vedno pomembna razpetost med iskanjem enotnosti ter upoštevanjem in spoštovanjem različnosti, to pa Klun interpretira kot napetost med grškim in bibličnim stebrom zahodne misli. V ospredju grškega prizadevanja je »iskanje logosa kot brezčasno veljavne enotnosti«, medtem ko biblično izročilo poudarja različnost, »ki je pogoj za medosebni odnos in temelji v ideji stvarjenja« (216). Glavni sogovornik pri razvijanju svoje lastne sinteze je avtorju zopet filozof Levinas, ki je priznal, da je navdih za svoje filozofsko razmišljanje črpal iz biblične dediščine. Srečanje z drugim, ki se razodeva v svojem lastnem obrazu, presega zmožnost človekovega spoznanja. Za Levinasa je etična raven globlja od ravni spoznanja. Klun pride do prepričanja, da sodobna misel, ki »v ospredju postavlja drugost in razliko, v

sebi skriva (vsaj daljne) biblične korenine, pa naj se jih zaveda ali ne« (234). Drugače od Levinasa Klun zagovarja, da se moram najprej aktivno odpreti drugemu, šele potem lahko v obrazu drugega doživim njegov etični poziv. S tem pa nikakor ne ogrožam drugosti drugega in si ga ne podrejam. Dialog živi iz napetosti med enotnostjo in različnostjo, med grškim in bibličnim izročilom. (241) Po avtorjevem mnenju je zgodovina zahodne misli razpeta med filozofskim logosom in preroško poklicanostjo. In konča: »Šele z vključitvijo preroške razsežnosti se logos odpre presežnemu smislu. Smislu onkraj biti.« (242)

Klunova razmišljanja odlikujeta izredna jasnost izražanja in sposobnost prevajanja zahtevnih filozofskih razglabljanj v razumljiv in dostopen jezik. Knjiga je namenjena vsem, ki se želijo poglobiti v stanje duha v sodobni družbi in razumeti globlja ozadja postmoderne miselnosti. Avtor je prepričan, da je znotraj

postmoderne miselnosti možna nova sinteza med grško in biblično mislijo, ki bo okrepila zaupanje v razumsko razmišljanje, hkrati pa obvarovala religijo pred zapiranjem v ideološko samozadostnost. To je hoja po grebenu med filozofijo in teologijo, ki jo obe disciplini danes še kako potrebujeta. Klun se zaveda poenostavljene tradicionalne sholastične filozofske govornice o Bogu in se do nje kritično opredeli. Prav postmoderna filozofija mu omogoči, da vidi globljo vrednost biblične misli, ki nasproti abstraktnim in univerzalnim konceptom postavi konkretni odnos, zgodovinskost in prigodnost človeškega življenja. Želimo si lahko samo, da bi Klun čimprej oblikoval bolj celovito filozofsko sintezo, ki bi vključevala rodovitno napetost med enostjo in različnostjo, med razumom in svobodo, med pravičnostjo in odgovornostjo, med logiko in milostjo.

Roman Globokar

Mateja Čoh Kladnik, ur. *Revolucionarno nasilje, sodni procesi in kultura spominjanja. Totalitarizmi – vprašanja in izzivi 4*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo, 2014. 232 str. ISBN: 978-961-93300-8-1.

Študijski center za narodno spravo je v letu 2014 izdal že četrti zbornik v zbirki *Totalitarizmi – vprašanja in izzivi*. Tematika četrtega zbornika je, kakor razkriva že sam naslov, posvečena predvsem obravnavi različnih oblik totalitarnega revolucionarnega nasilja in pa (ne) kulturi spominjanja žrtev tega nasilja. V zborniku so objavljeni prispevki, pred-

stavljeni na znanstvenem posvetu, ki je v septembru 2014 potekal pod istim naslovom, kot eden od dogodkov ob vseevropskem dnevu spomina na žrtve totalitarnih in avtoritarnih režimov (23. avgust).

Zbornik odlikuje interdisciplinarnost, saj so v njem objavljeni prispevki raziskovalcev različnih družboslovno-humanističnih področij, kakor so zgodovina, pravo, psihologija in filozofija. Bralcu je tako poleg zgodovinskih dejstev (ki so za obravnavano tematiko seveda nujno potrebna in tudi obsegajo velik del zbornika) omogočen še vpogled v obravnavano tematiko z drugih vidikov,

ki prispevajo k dodatni širini in kakovosti razumevanja.

V prispevku dr. Vide Deželak Barič z naslovom Temeljne usmeritve slovenskih komunistov in vprašanja družbene radikalizacije oziroma sobivanja v razdobju med dvema svetovnima vojnama so obravnavana stališča slovenskih komunistov do družbenih vprašanj, pa tudi njihovo delovanje na tem področju. Avtorica ugotavlja: že pred drugo svetovno vojno je bilo jasno, da komunistična stranka zavrača možnost sodelovanja z meščanskimi strankami in da pričakuje in načrtuje družbeno revolucijo. Dr. Janko Prunk v strnjem besedilu naslavlja slovensko javnost in ji ponuja nekaj znanstvenih odgovorov na razširjena zmotna prepričanja, ki zadevajo predvsem: revolucionarno vlogo NOB, ki se jo od razpada komunistične Jugoslavije dalje prikriva; ekskluzivizem Komunistične partije Slovenije in njeno odgovornost za revolucionarni teror in za državljansko vojno, ki je divjala v Sloveniji; in resnični izvor in položaj kolaboracije na Slovenskem.

Pravnika Boštjan Kolarič in dr. Jernej Letnar Černič raziskujeta pravne vidike revolucionarnega nasilja. Kolarič obravnava revolucionarno pravo v jugoslovanskem komunističnem režimu, ki je pomenilo prekinitev in kršitev poprej uveljavljenega pravnega reda, predvsem pa kazenskega prava. Ugotavlja tudi, da jugoslovansko revolucionarno pravo ni kršilo samo prejšnjega pravnega reda, temveč tudi načelo pravičnosti in temeljne človekove pravice in je bilo kot takšno ne samo nelegalno, temveč tudi nelegitimno (stvarno neupravičeno). Dr. Jernej Letnar Černič razlaga pravno opredelitev genocida v *Konven-*

ciji o preprečevanju in kaznovanju hudodelstva genocida, njeno zgodovino in okoliščine, v katerih je nastajala, in ugotavlja, koliko lahko ta opredelitev vpliva na učinkovito preprečevanje genocida. Del prispevka nameni tudi raziskavi vloge jugoslovanske delegacije pri pripravljanih delih *Konvencije o preprečevanju in kaznovanju hudodelstva genocida*.

Sledi nekaj prispevkov, v katerih prevladuje zgodovinopisni pristop. Dr. Damjan Hančič predstavi revolucionarno nasilje med drugo svetovno vojno v osrednji Sloveniji in primerja revolucionarne dejavnosti na nemškem in na italijanskem zasedbenem področju. Mag. Renato Podbersič se posveča manj poznani tematiki revolucionarnega nasilja nad romskim prebivalstvom, ki se je dogajalo predvsem zaradi razširjenosti nezaupanja do Romov in zaradi sumov, da naj bi Romi opravljali vohunsko delo za italijanske okupatorje. Kočevski proces, ki je bil prvi komunistični politični proces na Slovenskem in je imel s tem pomembno vlogo kot vzor vseh nadaljnjih montiranih procesov, obravnava dr. Tamara Griesser - Pečar. Komunisti so s kočevskim procesom poskušali dokazati demokratičnost svoje lastne oblasti in preusmeriti pozornost javnosti z množičnih likvidacij ideoloških nasprotnikov, ki so jih tedaj izvajali. Dr. Mateja Čoh Kladnik predstavi sodne procese proti kmetom v letih 1945–1951; kmetje so se upirali zaradi administrativnih ukrepov, kakor so obvezna oddaja pridelkov, agrarna reforma, kolektivizacija kmetijstva. Po marksistični doktrini so veljali za razredne sovražnike delavcev in komunistična oblast si je prizadevala za čim ostrejšo obsodbo tistih kmetov, ki jim ni uspelo izpolniti vseh administra-

tivnih predpisov, pri tem pa okoliščine, kakor je slaba letina, niso veljale za upravičen zagovor. Neža Strajnar obravnava komunistične sodne procese proti pripadnikom nekatoliških verskih skupnosti v Sloveniji. Komunistična oblast je resda najostreje preganjala katoliško Cerkev, ki je imela med verskimi skupnostmi na Slovenskem največ vpliva, vendar je izvajala pritisk tudi na pripadnike drugih Cerkev in verskih skupnosti, kakor so evangeličanska Cerkev, pravoslavna Cerkev, baptistična verska skupnost in Jehove priče.

Zgodovinskimi sledi sklop interdisciplinarnih prispevkov, med katerimi je prva filozofska razprava o gnostični naravi moderne in totalitarizma in o etiki spominjanja v luči solidarnostnega personalizma in misli Erica Voegelina. Dr. Bojan Žalec v tem prispevku prek misli Erica Voegelina o gnostičnosti moderne, marksizma in totalitarnih režimov ugotavlja, da je prav gnostičnost tista prvina, ki nasprotuje humanističnim težnjam – v moderni so enako navzoče –, in jih onemogoča. V prispevku *Kdaj spomin ne boli več? Rekonsolidacija in integracija travmatičnih spominov* predstavi dr. Tomaž Erzar novejša dognanja o nevrobioloških in relacijskih podlagah za oblikovanje spomina in kakšne so možnosti zdravljenja travmatičnih vsebin spomina; to naveže na problematiko zdravljenja spominov druge svetovne vojne. Dr. Katarina Kompan Erzar izpostavi pomen trenutkov stika, pozitivnih čustev in varnih odnosov za zdrav razvoj in za zdravljenje travmatičnih izkušenj.

Jože Dežman v prispevku *Slovensko mesto mrtvih – ogledalo živih* primerja stanje Republike Slovenije na področju urejenosti grobišč in spominjanja žrtev vojn in revolucije v 20. stoletju s sta-

njem v nekaterih drugih državah in ugotavlja, da je v Sloveniji to področje še zelo neurejeno in se ne sklada z osnovnimi demokratičnimi načeli. Jelka Piškurič predstavi življenjsko zgodbo Anuške Lekan, ki je med drugo svetovno vojno izstopila iz otroške dobe in začela odrasčati. Del njene družine je zaradi katoliške vere in zaradi povezanosti z domobranstvom emigriral, Anuška pa je z mamo ostala v Sloveniji in se soočala z zaznamovanostjo, pozneje pa tudi sama emigrirala. Marta Keršič piše o zaporniških celicah na Beethovnovi ulici v Ljubljani, ki so bile v pristojnosti Ozne/UDV/SDV; tu so po drugi svetovni vojni potekala zaslišanja in pridržanja političnih ujetnikov. Prispevek z naslovom *Spopad idej/ideologij in resnica sprave* je delo dr. Janeza Juhanta, ki prek obravnave zgodovine idej na Slovenskem pokaže, kako se med vodilnimi idejnimi smermi na Slovenskem kažejo vedno večja nesoglasja in nasprotovanja, ki vrh dosežejo v revolucionarnem nasilju in v državljanski vojni. Avtorica zadnjega prispevka v zborniku, Mirjam Dujo Jurjevčič, se ukvarja z revolucionarnim nasiljem v letu 1942 v Loški dolini.

Pester niz prispevkov v zborniku osvetljuje številne plati revolucionarnega nasilja, pogloblja in utrjuje znanje o temah, ki so v slovenski (strokovni) javnosti že poznane, in predstavi nekatera manj poznana dejstva in vidike revolucionarnega nasilja. Zato je zbornik zanimivo branje tako za tiste, ki so z dogodki na Slovenskem med drugo svetovno vojno in po njej že dodobra seznanjeni, kakor za tiste, ki preučevanje tega obdobja šele začinjajo.

Fabijan Veraja in Stipe Kljaić. Nikola Moscatello, savjetnik jugoslavenskog poslanstva pri Svetoj Stolici: »Uspomene« u svjetlu dokumenata; Dopri nos povijesti katolicizma u Jugoslaviji (1922–1946). Rim: Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima. 2014, 424 str. ISBN: 978-953-256-066-4.

»Govori s tim čovjekom, to je slobodan čovjek.« (206) S temi besedami naj bi Josip Broz Tito predstavil katoliškega duhovnika Nikola Moscatella svojemu »kolegu« in nekdanjemu predsedniku Avnoja Ivanu Ribarju. Presenetljiva izjava komunističnega voditelja o osebi – širši javnosti ni poznana –, se lahko uporabi kot ključ za razumevanje dela, ki sta ga prejšnje poletje izdala hrvaška avtorja, Fabijan Veraja, pred kratkim umrli monsinjor in nekdanji podtajnik kongregacije za svetnike, in Stipe Kljaić, mlad zgodovinar iz Splita.

Kakor deloma pove že naslov, knjiga obravnava delovanje cerkvenega svetovalca na poslaništvu¹ Kraljevine SHS/Kraljevine Jugoslavije pri Svetem sedežu, Nikola Moscatella, zadrškega duhovnika (1888–1961), skozi celotno obdobje kraljevine, vključno z vojnim dogajanjem, pa tudi prve mesece po drugi svetovni vojni. Sestavljena je iz dveh delov: prvi je prepis Moscatellovih spominov (»Uspomene«) (19–215), ki jih je avtor na prigovarjanje prijateljev sestavil par let pred smrtjo; v drugem delu so objavljeni nekateri pomembnejši dokumenti iz Moscatellovega osebnega arhiva (217–403), ki jih hrani omenjeni Veraja (10).

¹ Predstavništvo Kraljevine SHS/Kraljevine Jugoslavije pri Svetem sedežu ni imelo ranga veleposlaništva (it. *ambasciata*) kakor nekatere pomembnejše države, ampak le rang poslaništva (it. *legazione*).

Do sedaj je bil Moscatello poznan prek nekaterih publikacij, predvsem kot tajni pogajalec o jugoslovanskem konkordatu, a brez vsebinskega vpogleda v njegov dejanski doprinos (Mužić 1978), drugi avtorji pa so poudarjali njegovo vlogo pri reševanju spora glede hrvaškega zavoda sv. Hieronima v Rimu. Ob tem je Stjepan Razum (2001) na primer že navedel »Uspomene«, ki so tukaj prvič v celoti objavljene. Obe temi, torej konkordat in zavod sv. Hieronima, sta na široko predstavljeni v Moscatellovih spominih in nam ponujata zanimive detajle, ki jih ne najdemo nikjer drugod v že znanih virih in študijah. Poleg tega je veliko prostora namenjenega tudi dogajanju med drugo svetovno vojno, kakor ga je v prvi osebi doživljal Moscatello med svojim bivanjem v »večnem mestu«.

Preden se lotimo sintetičnega prikaza in analize omenjenih tem, namenimo nekaj prostora »metodološkim« vidikom.

Prefekt Tajnega vatikanskega arhiva (Archivio Segreto Vaticano), msgr. Sergio Pagano (2013), je ob izdaji dnevnikov Achilla Rattija, poznejšega Pija XI., zapisal, da so vatikanski diplomati v svojih misijah poleg dnevnikov radi zapisovali tudi spomine, ki so podobno »dragocen zgodovinski vir, čeprav potrebni večje kritike, še posebej, če so bili sestavljeni mnogo let po samih opisanih dogodkih«. Podobno lahko zatrdimo tudi za Moscatellove spomine, zabeležene leta 1959, kakor opozarja tudi sam Veraja, rekoč, da je Moscatello »pisao skoro isključivo po sjećanju« (5, prim. 9–11, 21). Ko primerjamo namreč nekatere dogodke iz spominov in iz uradnih dokumentov, vidimo, da se med seboj ne ujemajo vedno (57, 63, 191). Kljub temu je avtorjev spomin impresi-

ven, ko opisuje nekatere podrobnosti iz preteklosti, ki segajo celo nekaj desetletij nazaj.

Zakaj je dal Moscatello svojim spominom naslov *Neprijatelj Papin radi kralja, neprijatelj Kraljev radi Pape?* Navedeni Titov stavek izpostavlja njegovo notranjo svobodo, podobno pa tudi sam cerkveni dostojanstvenik zapiše, da ob vseh pozitivnih vrednotah, ki jih zagovarja novi poveljni sistem v Jugoslaviji, kakor je enakovrednost ljudi na socialnem in na ekonomskem področju, vse to nič ne velja, »ako se pri tome ubija čovjeka, gušeči u njemu ono, što ga čini čovjekom: sloboda« (215). Ob tej njegovi pokončni držji, ki jo je moč zaslediti na malodane vsaki strani spominov in uradnih dokumentov, je k njegovemu delikatnemu položaju prispevala tudi njegova funkcija: kot katoliški duhovnik je bil v službi države, ki je s Svetim sedežem vzdrževala bolj diplomatske kakor pa prisrčne odnose. Seveda so bili predsodki tudi z vatikanske strani, ki se je bala zapostavljenosti katoličanov v kraljevini. Moscatello je moral krmariti torej med državnimi in cerkvenimi interesi, pri iskanju kompromisnih rešitev pa se je večkrat znašel v nemilosti, zdaj na tej, drugič na drugi strani.

Preidimo sedaj k trem glavnim temam, katerim je odmerjenega največ prostora v spominih in v arhivski dokumentaciji.

1. Spor okrog zavoda sv. Hieronima v Rimu² (spomini: 46–63, 68–88; dokumenti: 237–336). Zavodske korenine segajo že v 15. stoletje, ko je bil ustanovljen hospic za romarje. Znana so nesoglasja o tem, kdo je bil njegov ustanovitelj in od

kod je prihajal, nekateri so celo mnenja, da je bil doma s Ptuja in da so se pozneje Hrvatje s ponarejanjem papeških dokumentov polastili te zgradbe (Slamić 1922), ki je leta 1901 postala hrvaški zavod za duhovnike študente. A spor, o katerem je govor v Moscatellovih spominih in v dokumentih, je čisto drugačne narave. Zavod je bil torej namenjen za domovanje hrvaških študentov, a je prehajal pod različne »lastnike«: najprej je bil pod zaščito Avstro-Ogrske, takoj po prvi svetovni vojni pa je z zaplembo prišel v italijanske roke. V sklopu rimskega sporazuma med Kraljevino Italijo in Kraljevino SHS leta 1924 je jugoslovanska vlada dosegla preklic zaplembe in dobila v last sam zavod in njegove materialne dobrine. In prav tukaj se začne spor, ki je trajal vse do leta 1928. Vprašanje imenovanja rektorja je bilo namreč v skladu s papeškim brevejem *Slavorum gentem* iz leta 1901 v papeževi domeni. Ker sta bila leta 1924 in leta 1925 imenovana zapored dva Italijana na to funkcijo (Biasiotti in Nardone), se je jugoslovanska vlada – prek jugoslovanskega poslaništva pri Svetem sedežu – odločila, da Cerkvi preda zavod s premoženjem v trenutku, ko bo na rektorjevo mesto imenovan državljani Kraljevine SHS. Lahko si predstavljamo, koliko črnila je bilo prelitega v tem štiriletnju (1924–1928) in kako sta nasprotni strani skušali braniti vsaka svoje interese. Tudi vatikanski arhivi, ki jih prepisovalca resda skorajda ne navajata v opombah, vsebujejo zelo veliko materiala o sv. Hieronimu. O tem ne nazadnje pričuje nedavna študija Massimiliana Valenteja (2012, 232–237; 264–268, 280–285; 289–292). Posebnost Moscatellovih spominov je v njegovi vlogi pri dokončni rešitvi spora. Niti v »Arhivu Jugoslavije« niti v vatikanskih arhivih ni bilo moč najti gra-

² O tem je na dolgo pisal že omenjeni Stjepan Razum (2001), ki je imel vpogled v takrat še neobjavljene Moscatellove spomine.

diva, ki bi govorilo o tem, na kakšen način se je spor nenadoma zgladil leta 1928. Odgovor nam ponuja prav Moscatello s svojim nenavadnim scenarijem, ki je imel – kakor se sami izrazi – efekt bombe. Ob obisku hrvaških škofov v Rimu spomladi 1928 je cerkveni svetovalec sestavil izjavo, ki jo je kmalu zatem objavil *Slovenec* (22. maj 1928). V njej je izpostavil edinost jugoslovanskih škofov in vlade pri vprašanju ohranitve nacionalne narave zavoda in napovedal hitro rešitev, češ da je Sveti sedež pristal na pravične zahteve vlade in duhovščine. Moscatello priznava, da ta sklep ni imel nobene verodostojne podlage (82–83). Kakorkoli že, zadeva se je hitro sprostila in julija 1928 je bil za rektorja imenovan dalmatinski duhovnik Jakov Čuka (85–86).

2. Jugoslovanski konkordat (spomini: 104–157). Redko je kaki temi v zgodovini-pisju Kraljevine SHS/Jugoslavije posvečeno toliko prostora kakor konkordatu. Celotno obdobje obstanka kraljevine je zaznamovano s konkordatsko usodo, od prvih osnutkov besedila iz leta 1922 do dokončnega njegovega padca v letih 1937–1938. Moscatello kljub temu ponuja veliko novosti, predvsem za obdobje med letoma 1933 in 1935, saj je kralj Aleksander Karađorđević v začetku leta 1933 edini možni izhod videl v tajnih pogajanjih s Svetim sedežem, kot svojega pogajalca pa pooblastil prav Moscatella. V poznanih delih o tej skrivni fazi ni skoraj nič znanega, šele v zadnjih letih zasledimo o tem nekatere poudarke (Mithans 2011, 133–137; 2012, 217–252; Valente 2011). A vrnimo se k naši publikaciji. Bralec ob konkordatu ostane malo razočaran, saj v drugem delu knjige niso navedeni dokumenti iz Moscatellovega arhiva, kakor je to pri zavodu sv. Hieronima in pri dogajanju med drugo svetovno vojno. To je bila

premišljena Verajeva poteza, saj je bilo gradivo iz omenjenega arhiva dano na voljo nekemu hrvaškemu duhovniku, ki pripravlja o konkordatu doktorsko disertacijo (10–11; 218). Glede na to, da v opombah ni navedena niti vatikanska dokumentacija, ki je je o tej temi precej (ASV, Arch. Nunz. Jugoslavia, škatle 3–9; S.RR.SS., AA.EE.SS., Jugoslavia, pos. 9, fasc. 12–16; pos. 96, fasc. 53–67.), je iz samih Moscatellovih spominov težko izluščiti edinstvene elemente. Idealno bi bilo – če bi okoliščine to dopuščale –, da bi bili v opombah spominov navedeni vsi tisti viri, ki o tej temi hranijo dragoceno gradivo, poleg vatikanskih arhivov še, denimo, Besednjakov zasebni arhiv, dnevnik nuncija Pellegrinettija in drugo. Ko primerjamo vse omenjene vire, lahko zavrzdimo, da Moscatellovi spomini vsebujejo veliko novih, še nepoznanih dejstev, kakor je na primer srečanje s kraljem Aleksandrom februarja 1933, ko ga je kralj pooblastil za tajnega pogajalca (105–106), nekatere podrobnosti okrog svečanega podpisa konkordata v Rimu julija 1935 (113–115) in srečanje v Beogradu s predsednikom vlade Stojadinovićem, kateremu je razložil pomen konkordata za Jugoslavijo (115–116). Zanimiv je njegov opis različnih akterjev, ki so prispevali k padcu konkordata; pri tem je okrcal tako vrh srbske pravoslavne Cerkve, ki v boju proti konkordatu ni opustil nobenega orožja (117–118, 123, 126)³, kakor tudi mnoge katolike, ki so pri tem vprašanju pokazali nemalo mlačnosti (118–123)⁴.

³ »Ova najteža od svih rasprava u životu Kraljevine Jugoslavije, za cijelo vrijeme njezina opstanka, razotkriva nešto što do tada nitko nije imao hrabrosti priznati, tj. da u državi postoji jedna sila jača od Vlade: Srpska Pravoslavna Crkva, i to ne snagom vjerskom ili kulturnom, nego posve političkom.« (126)

⁴ »Nažalost ni kod hrvatske i slovenske javnosti, političke i crkvene, Konkordat nije naišao na ra-

Moscatello v spomilih večkrat poudari, da apostolski nuncij Pellegrinetti – kakor je to želel sam kralj – ni sodeloval pri tajnih pogajanjih in je o njih izvedel, ko je bilo delo že končano (106–108; 112–113; 152–153; 156). Vatikanski dokumenti (S.RR.SS., AA.EE.SS., Jugoslavija, pos. 96, fasc. 53–67) in Pellegrinettijeve dnevniki (ASV, Archivio della Prefettura, Diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti, voll. 13–17) postavljajo to trditev pod vprašaj, ker je državni tajnik Pacelli na skrivaj obveščal nuncija o poteku pogajanj in ga prosil za nasvete pri posameznih členih. Tako je bil paradokso Moscatellov pogajalec na drugi strani tudi Pellegrinetti, ne da bi kraljev odposlanec za to pravzaprav vedel.

3. Moscatellovo udejstvovanje med drugo svetovno vojno in takoj po njej (spomini: 158–215; dokumenti: 337–403). Za bralca bo to poglavje verjetno najzanimivejše, tako zaradi novih informacij kakor morda še bolj zaradi Moscatellovega osebnega pogleda na dogajanje. Veliko prostora je namenjenega Hrvaški neodvisni državi (Hrvatska nezavisna država) in odnosu duhovščine in Svetega sedeža do Paveličevega režima (161–181; 337–342). Marsikdo ostane presenečen ob Moscatellovi izjavi, da zanj NDH »nije bila ni nezavisna, ni hrvaška, ni uopće država« (161), temveč le okupatorjev manever, da vzpostavi začasni red na zasedenem ozemlju. Brez dlake na jeziku obsodi hrvaški nacionalizem, ki naj bi mnoge zaslepil do te mere, da je imel Pavelič pri pohodu na oblast proste roke. Še več, po njegovem mnenju je ustaštvo prineslo le prividno in lažno svobodo in ima ga za eno od največjih nesreč v zgodovini hrvaškega

naroda in katolicizma na Hrvaškem, kjer je tudi del duhovščine nasedel tej iluziji (175–176). Nadvse zanimiv je tudi opis papeževega odnosa do NDH in do Paveličevega sistema; lahko ga imamo za nepogrešljiv vir ob ponavljajočih se diskusijah o Piju XII. Moscatello na primer jasno poudari, da Sveti sedež, zvest svoji praksi, ne bi nikdar formalno priznal NDH, dokler ne bi bila NDH potrjena na mirovni konferenci (162). V tem smislu naj bi bil tudi Paveličev sprejem pri papežu le papeževo vljudnostno dejanje, brez kakršnegakoli namiga o priznanju ustaškega režima (163–164). Bolj rezerviran je Moscatello do imenovanja apostolskega vizitatorja v Zagrebu, opata Giuseppeja Ramira Marconeja (1941–1945), saj bi bil lahko vsak stik s Paveličevim režimom, tudi samo posreden, napačno razumljen. Opat Marcone naj bi s to funkcijo nehote kompromitiral Cerkev in papeža, zato je imel cerkveni svetovalec to dejanje za »nesrečno potezo vatikanske diplomacije« (167). Nekaj vrstic je namenjenih ljubljanskemu škofu Rožmanu, ki ga je Moscatello imenoval »uzor blagosti« in mu je stopil v bran pred hudimi obtožbami Viktorja Novaka zaradi njegovega domnevnega sodelovanja z okupatorjem: »Lijepi bi bili pastiri kad bi šutjeli gledajući vuka koji razdira ovce.« (179–180) Prva Moscatellova skrb v vojnem obdobju je bila materialna pomoč »jugoslovanskim« internirancem, ki so bili razsejani po mnogih italijanskih taboriščih, beguncem in tudi zapornikom (181–198). Posebej je tukaj omenjen Ciril Kotnik, Ljubljčan po rodu in uslužbenec na jugoslovanskem poslaništvu na Kvirinalu, pozneje preseljen na poslaništvo pri Svetem sedežu. Pri razdeljevanju pomoči je bil zaradi nepazljivosti aretiran od nemške

zumijevanje koje se moglo s pravom očekivati.« (119)

policije, grozila mu je celo smrt, a je bil po Moscatellovem posredovanju kmalu zatem izpuščen (189–193). Kotnika omenjamo tudi zato, ker so mu dne 6. maja 2014 v Rimu odkrili spominsko ploščo zaradi njegovih zaslug pri reševanju Judov. V tem času se še iščejo pričevalci, s pomočjo katerih bi bil tudi uradno umeščen med »pravičnike med narodi«.

Takoj po vojni je bil Moscatello poklican na pogovore v Beograd in na voljo imamo zares podroben opis njegovih prvih občutkov ob prihodu in srečanj z nadrejenimi (200–207; 396–399). Omembe vreden je pogovor s Titom: glavna tema je bila obnova diplomatskih vezi s Svetim sedežem in imenovanje novega nuncija (203–206). Zaradi nepremostljivih razlik v odnosu do komunističnih oblasti je bil Moscatello kmalu zatem, leta 1946, upokojen (211).

Iz Moscatellovih spominov in arhivskega gradiva vrejo avtorjeva širina, pokončna drža in notranja svoboda. To-vrstne kvalitete so ga, paradokсно, privedle do tega, da ga nihče ni imel za svojega. Ni prenesel ozkosrčnosti, ki je padala v naročje kateremukoli nacionalizmu, hrvaškemu, srbskemu ali italijanskemu. Izbrani zorni kot pripovedovanja zapolni veliko vrzeli pri poznavanju katoliške Cerkve v obdobju Kraljevine Jugoslavije in njene vloge med drugo svetovno vojno, zato je publikacija še kako dobrodošla, tako za dobre kakor tudi za manj dobre poznavalce omenjene tematike. Ker je za obdobje obstanka Kraljevine Jugoslavije, bolj natančno: od leta 1922 do leta 1939, na voljo tudi gradivo vatikanskih arhivov, in to od leta 2006 dalje, smo tu in tam pogrešili njihovo omembo pod besedilom, pri konkordatu pa smo bili tudi prikrajšani – resda z opravičljivim razlogom – za do-

kumente iz osebne Moscatellovega arhiva. Kakorkoli že, upamo lahko, da bodo kmalu ugledali luč še drugi viri, ki bi dodatno ovrednotili že tako bogato Moscatellovo dediščino, v prvi vrsti se nadejamo objave dnevnikov nuncija Pellegrinettija, za letošnje leto pa mnogi že napovedujejo tudi odprtje vatikanskih arhivov za obdobje pontifikata Pija XII. (1939–1958).

Reference

- Mithans, Gašper.** 2012. Urejanje odnosov med Rimskokatoliško cerkvijo in državnimi oblastmi v Kraljevini Jugoslaviji (1918–1941) in jugoslovanski konkordat. Doktorska disertacija. Koper: UP
- . 2011. Sklepanje jugoslovanskega konkordata in konkordatska kriza leta 1937. *Zgodovinski časopis* 65, št. 1–2:133–137.
- Mužić, Ivan.** 1978. *Katolička crkva u Kraljevini Jugoslaviji: Politički i pravni aspekti konkordata između Svete Stolice i Kraljevine Jugoslavije*. Split: Crkva u svijetu.
- Pagano, Sergio.** 2013. *I diari di Achille Ratti. Zv. 1, Visitatore apostolico in Polonia (1918–1919)*. Collectanea Archivi Vaticani 93. Sergio Pagano in Gianni Venditti, ur. Città del Vaticano.
- Razum, Stjepan.** 2001. Zavod svetog Jeronima između 1915. i 1928. V: *Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima (1901–2001): Zbornik u prigodi stoljetnice Papinskoga hrvatskog zavoda svetog Jeronima = Pontificium Collegium Croaticum Sancti Hieronymi (1901–2001); miscellanea occasione centenarii Pontificii Collegii Croatici Sancti Hieronymi in Urbe, 123–334*. Jure Bogdan, ur. Rim: Papinski hrvatski zavod sv. Jeronima.
- Slamić, Anton.** 1922. Zavod sv. Hieronima v Rimu in Slovenci. *Bogoslovni vestnik* 2:20–35.
- Valente, Massimiliano.** 2011. Santa Sede e Jugoslavia nelle sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (1922–1934). V: *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali: La questione cattolica in Jugoslavia e i Cecoslovacchia, 236–238*. Massimiliano Valente, ur. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- . 2012. *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918–1929)*. Split: Filozofski fakultet u Splitu – Odsjek za povijest.

Alister E. McGrath. *Vodnik po krščanski teologiji*. Zv. 1. Prev. Aleš Maver. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba, 2014. 317 str. ISBN: 978-961-278-171-2.

Teologija je po SSKJ veda o bogu in o stvareh v odnosu do njega, vendar že ta zelo kratka in skržena definicija odpira veliko in široko področje, na katero sama veda posega. In podobno kakor v novih krajih potrebujemo turistične vodnike, tudi v znanosti potrebujemo vodnike, da se lahko orientiramo. Prav takšnemu pojasnjevanju osnovnih terminov je namenjena ta knjiga. Njen avtor je anglikanski duhovnik severnoirskega rodu, profesor na teološki fakulteti univerze v Oxfordu in predstojnik katedre za teologijo na Kings's Collegeu v Londonu. V angleškem svetu velja za enega najbolj prepoznavnih sodobnih teologov, ki pogosto sodeluje v debatah o obstoju Boga z različnimi apologeti njegovega neobstoja (Richard Dawkins, Christopher Hitchens). V njegovi bogati bibliografiji imajo različni teološki vodniki (ta prevod je narejen po peti izdaji izvirnika *Christian Theology: An Introduction*) pomembno mesto in verjetno je samo vprašanje časa, kdaj bomo dobili v slovenščino prevedeno še kako drugo njegovo delo.

Knjiga izhaja iz predpostavke, da bralec o teologiji ne ve ničesar. Lahko je vernik ali tudi ne. Namen je: razložiti, ne prepričevati. Avtorju se je posrečilo združiti vse glavne poudarke krščanske teologije in jih predstaviti na razumljiv način.

Knjiga je razdeljena na dva dela. V prvem delu spoznavamo obdobja, teme in osebnosti, v drugem delu obdelamo vire in metode.

Kdorkoli je kdaj razmišljal o vprašanih krščanske teologije, je kmalu ugotovil, da so se z mnogimi med njimi ljudje že prej ukvarjali. Tako veliki teologi niso mrtvi, še vedno nam govorijo, le prisluhniti jim moramo znati, vendar pa to ni vedno lahko, še posebno če ne poznamo časa in dejavnikov, v katerih so delovali.

Zgodovino teologije avtor razdeli na štiri obdobja: na patristično (obdobje cerkvenih očetov, ki traja od okoli leta 100 do leta 700), na obdobje srednjega veka in renesanse (obdobje samostanskih in katedralnih šol od okoli leta 700 do leta 1500), na obdobje reformacije (obdobje začetka zahodnega razkola do nastopa razsvetljenstva od okoli leta 1500 do okoli leta 1750) in na zadnje obdobje, obdobje sodobnosti (obdobje nastopa razsvetljenstva in različnih odgovorov nanj, od okoli leta 1750 do danes). Res izčrpno avtor obdela patristično dobo, ki je po njegovem mnenju ključ za večino teološkega razvoja, hkrati pa najbolj vznemirljivo in najustvarjalnejše obdobje krščanske misli. Zelo na kratko strnimo vse teološko dogajanje in razvoj vede z mislijo Lancelota Andrewsa: »Pravoverno krščanstvo je utemeljeno na dveh zavezah (stara in nova zaveza svetega pisma), treh veropovedih (apostolska, nicejska in carigrajska), štirih evangelijih in petih stoletjih krščanske zgodovine.« (McGrath 2014, 20) V naštevanju ključnih teologov avtor začne s sv. Justinom in konča z sv. Avguštinom, kateremu pripiše vlogo drugega utemeljitelja krščanske vere.

Drugo obravnavano obdobje je čas srednjega veka in renesanse. To ni klasični pogled na temni srednji vek, temveč je s teološkega vidika izjemno

ustvarjalni in inovativni čas. Na podlagi prejšnjega patrističnega obdobja se razvijajo središča teološkega mišljenja, dvori (karolinški), samostani in njihove šole (cistercijani, dominikanci, avguštinci, frančiškani) in evropske univerze (Sorbona, Oxford, Bologna, pozneje tudi v nemškem svetu). Na ruševinah rimskega cesarstva nastopijo tri skupine sil, ki vsaka po svoje prispevajo k teologiji tistega časa. Najzgodnejši je Bizanc (vzhodne Cerkve), zatem območje Zahodne Evrope (latinska Cerkev) s središčem v Rimu in nazadnje tudi islamski kalifat (Janez Damaščan). V tem obdobju se dokončno izoblikuje razdelitev med zahodno in vzhodno Cerkvijo (shizma leta 1054). Ključni teologi obdobja se začnejo z Janezom Damaščanom in končajo z Erazmom Rotterdamskim, glavne teološke razvojne smernice obdobja pa lahko strnemo v izoblikovanje sholastike (privedejo razum v teologijo, razvijejo teološke sisteme in teologijo milosti) in humanizma (vračanje k virom krščanske teologije, kritika Vulgate, latinskega prevoda Svetega pisma).

Tretje obravnavano obdobje je obdobje reformacije. Slogi krščanske teologije, povezani s srednjim vekom, se umikajo novim vzorcem. Cerkev naj bi se vračala k bolj svetopisemskim temeljem. V istem obdobju sledi močno širjenje krščanstva prek meja Evrope. Rodijo se reformna gibanja (protestantizem kot skup med seboj različnih struj, gibanj) in odgovor katoliške Cerkve nanje. Teologi tega obdobja segajo od Martina Lutra, Jeana Kalvina in Jonathana Edwardsa do Roberta Bellarmina in Terezije Avilske. Ključne teološke smernice obdobja obsegajo vire teologije, nauk o milosti, nauk o zakramentih, nauk o Cerkvi in razvoj teološke litera-

ture (katekizmi, veroizpovedi, dela s področja sistematične teologije). Za četrto obdobje, obdobje sodobnosti, sta ključnega pomena preobrazba in postavitev krščanstva na globalni ravni. Teologiji in Cerkvi se nasproti postavi razsvetljenstvo z izpostavljanjem razuma proti razodetju. Med ključne v tem obdobju sodijo teologi od Schleiermacherja in predstavnikov liberarnega protestantizma do von Balthasarja in Panenberga in do njune razlage božjega razodetja. Nastopijo različne smeri razvoja teologije v katolištvu, v pravoslavlju in v protestantizmu.

V drugem delu knjige se avtor posveča virom in metodam teologije. Ta del razdeli spet na štiri poglavja.

V prvem se ukvarja z izhodišči: kaj sploh je teologija (diskurz o Bogu, razmislek o Bogu, ki ga častijo in h kateremu molijo kristjani) in kako je potekal razvoj najprej ideje in nato akademske discipline, kakšna je zgradba (arhitektura) teologije. To je kompleksna veda, ki povezuje številna sorodna področja, včasih v nelahki povezavi: svetopisemske študije, sistematično teologijo, filozofsko, zgodovinsko in pastoralno teologijo in končno mistično teologijo. Kadar koli govorimo o teologiji, ne moremo mimo vprašanja pravovernosti in krivoverstev in kako so se stvari razvijale v zgodovinskem (krivoverska gibanja) in v teološkem smislu (razmerje med krščanstvom in posvetno kulturo).

V naslednjem poglavju govorimo o virih teologije. Krščansko izročilo neko prepozna štiri glavne vire: Sveto pismo, izročilo, razum in versko izkustvo. Sveto pismo je zelo obsežna materija, vse od same sestave Svetega pisma do metod razlage in navdahnjenosti. V povezavi z izročilom (Vincencij iz Lerinsa)

pomeni Sveto pismo bistvo razlikovanja med katoliško in protestantsko teologijo. Naslednji vir je človeški razum. Čeprav razumu pripisujejo bistveni pomen že cerkveni očetje, je šele vzgib razsvetljenstva dal razumu tisto bistveno pomembno mesto v teologiji, ki mu gre že po naravi sami. Še vedno pa imamo v teologiji tri različne modele povezovanja razuma in razodetja, od popolnega sprejemanja do popolnega zavračanja.

Zadnji vir je versko izkustvo. Izkustvo je težko določljiv pojem, do katerega avtor poskuša pristopiti na psihološki način, prek eksistencializma in končno človeškega izkustva, ki se zrcali v sfero transcendence.

Sedmo poglavje opisuje, kako lahko spoznavamo Boga. To je v bistvu vprašanje božjega razodetja. Govori o tem, kaj je ideja razodetja in kateri so glavni teološki modeli razodetja. Ideja razodetja je povezana z naravno teologijo ali z

vprašanjem, kako lahko (ali tudi ne) iz same narave prepoznavamo Boga.

Zadnje, osmo poglavje avtor nameni razmerju med filozofijo in teologijo: filozofija kot dekla teologije (tomizem) ali kaj imajo Atene opraviti z Jeruzalemom (Tertulijan); kako je mogoče z filozofijo dokazovati Boga in kakšna je narava teološkega jezika (apofatičnost – katafatičnost, analogija, metafora). Kot posebni dodatek pete izdaje avtor predstavi študijo zglada konflikta med teologijo in naravoslovnimi znanostmi: kopernikanski preobrat.

Za sklep lahko rečemo, da smo s to knjigo dobili pomembno študijsko sredstvo za področje teologije, ki ne sme manjkati na nobeni knjižni polici. Pričakujemo še zadnji (drugi) del knjige, ki bo zaokrožil izvirno predstavitev angleškega avtorja.

Jona Vene

Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu

Maribor, 16.–18. oktober 2014

Od 16. do 18. oktobra je na Teološki fakulteti, enota v Mariboru, potekal mednarodni ekumenski simpozij z naslovom *Teologija v dialogu*. V sklopu simpozija je bila vzporedno organizirana mednarodna znanstvena delavnica *Moč in nemoč besede v družbenem dialogu*. Simpozij sta organizirali Teološka fakulteta, enota v Mariboru, in Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog.

Na simpoziju je sodelovalo več kakor petdeset domačih in tujih strokovnjakov in doktorskih študentov. Udeleženci simpozija so večplastno preiskovali naslednje vsebinske sklope ali sekcije: krščanska občestva v dialogu; liturgija, umetnost in kultura; teološki in filozofski razmisleki; sodobni izzivi krščanstvu v Evropi; moč in nemoč besede v dialogu.

1. Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Inštitut za ekumensko teologijo in medreligijski dialog je bil ustanovljen dne 7. januarja 2013 na seji senata Teološke fakultete v Ljubljani. Sedež Inštituta je (na enoti) v Mariboru, in to iz več razlogov. Maribor ima dolgo tradicijo intelektualnega središča, ki je bilo odprto za ekumenski dialog in za povezovanje različnih idej. Ni naključje, da je bil prvi od tradicionalnih ekumenskih simpozijev, ki so kot medfakultetni simpoziji dolga leta povezovali profesorje katoliških, pravoslavnih in evangeličanskih fakultet s področja nekdanje Jugoslavije, organiziran prav v Mariboru leta 1974. Končno je tukaj deloval velikan ekumenskega dialoga, Stanko Janežič, čigar dediščino na poseben način oživlja in ohranja ta inštitut.

Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog izvaja znanstvenoraziskovalno in pedagoško dejavnost s področja ekumenizma, medreligijskega in medkulturnega dialoga. Inštitut ima ekumensko-dialoške vsebine za pomembno področje znanstvenega delovanja, zato združuje vse raziskovalne in študijske dejavnosti na področju teologije, duhovnosti, ekumenizma in dialoga, religiologije in judovstva, prava in filozofije, etike in družinskih študij in se dejavno vključuje v družbeno dogajanje. Z zavedanjem, da medverski in medkulturni dialog prispeva k reševanju sodobnih vprašanj, se inštitut osredotoča na vrednote, ki utemeljujejo in povezujejo posameznike, verske in družbene skupine ter kulture. Z interdisciplinarnim osvetljevanjem teh vprašanj prispeva k poglobljanju vre-

dnot, ki zagotavljajo kakovostno sobivanje in razvoj posameznikov in skupin v širšem in ožjem okolju.

2. 40 let ekumenskih simpozijev

Simpoziji so od leta 1974 dalje izmenično potekali v organizaciji Teološke fakultete v Ljubljani, Katoliške bogoslovne fakultete v Zagrebu in Pravoslavne teološke fakultete v Beogradu. Prvi simpozij je bil organiziran v Mariboru leta 1974. Od leta 1974 do leta 1990 so fakultete priredile devet medfakultetnih ekumenskih simpozijev, ki so bili po letu 1990 prekinjeni zaradi vojne na Balkanu.

Po več kakor dvajsetletnem premoru je bil leta 2012 v Mariboru organiziran ekumenski in medverski simpozij v okviru prireditev Maribora kot evropske prestolnice kulture, naslov simpozija je bil *Verstva v dialogu s sodobno kulturo*. Simpozij je pokazal potrebo po ponovni oživitvi ekumenske in dialoške tradicije, zato je ob 40. obletnici prvega od medfakultetnih simpozijev v Mariboru od 16. do 18. oktobra 2014 potekal mednarodni ekumenski simpozij *Teologija v dialogu*.

3. Prvi dan simpozija

Mednarodna znanstvena delavnica *Moč in nemoč besede v družbenem dialogu*

Simpozij se je začel v četrtek, 16. oktobra, z otvoritvijo znanstvene delavnice (iz projekta *Internacionalizacija Univerze v Ljubljani*) z naslovom *Moč in nemoč besede v družbenem dialogu*. Zbrane je najprej nagovoril izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, predstojnik katedre za Sveto pismo in judovstvo in nosilec delavnice. Njegove besede je pospremila kulturna točka Milade Kalezić, ki je ob glasbeni spremljavi recitala izbrane misli blaženega škofa Slomška o moči in nemoči besede. Sledilo je slavnostno predavanje akad. prof. dr. Jožeta Krašovca z naslovom *Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki*. Akademik je predstavil osnovni pomen koncepta pravičnosti v klasičnih antičnih kulturah in pokazal, da kljub podobnostim reprezentacij pravičnosti v politeističnih, panteističnih in monoteističnih kulturah – v kategorijah, kakor so motivi, besedišče, podobe in literarne strukture – obstaja bistvena razlika na ontoloških podlagah. »Sumerski, akadski, egiptovski, grški in rimski koncepti pravičnosti se niso dvignili nad okvir kozmičnih in kolektivističnih družbenih zakonov. Razsežnosti pravičnosti, kot so predstavljene v Svetem pismu, pa po drugi strani segajo do najbolj intimnih območij človekovega srca in do končnih duhovnih namenov človekove eksistence,« je razmišljal akademik. Velika prednost svetopisemskega razumevanja pravičnosti je, da jo dojema Sveto pismo tako v smislu medosebnostnih odnosov med Bogom in ljudmi kakor tudi v smislu medsebojnih človeških odnosov. »Na tej osnovi se imena in besede uporabljajo kot simboli personificirane pravičnosti in ljubezni. Personifikacija Besede se *par excellence* dogaja preko inkarnacije Besede v Jezusu Kristusu.« Višek te personifikacije je bil dosežen s svetopisemskim razodetjem Boga kot stvarnika,

ki svojo pravičnost uresničuje z močjo ljubezni (Bog je ljubezen (1 Jn 4,8)) kot povzetkom vseh atributov Boga.

Sledila so predavanja v delavnici oziroma področni sekciji *Moč in nemoč besede v dialogu*; zvrstilo se je petnajst predavanj, ki so iz različnih gledišč osvetljevala judovsko-krščanski koncept besede, etično zavezanost k pomenu besede in k prepovedi b/Besede kot nosilke človeške identitete.

3.1 Od ekumenske do Jeruzalemske Biblije

Leto 1974 ni bilo pomembno le zaradi prvega mednarodnega ekumenskega simpozija, ki je bil organiziran v Mariboru, temveč tudi zaradi dejstva, da je tega leta izšla tako imenovana ekumenska izdaja Svetega pisma (ki je predelana in popravljena različica mariborskega Svetega pisma 1959–1961). V počastitev (dvojnemu) jubileju je po koncu znanstvene delavnice na okrogli mizi z naslovom *Od ekumenske do jeruzalemske Biblije* skupina prevajalcev pod vodstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca predstavila jeruzalemsko izdajo Svetega pisma.

Priprava novega, katoliškega komentiranega prevoda Svetega pisma poteka na podlagi francoske Jeruzalemske Biblije (La Bible de Jérusalem) – najbolj priznane in vplivnega katoliškega prevoda Svetega pisma v obdobju po drugi svetovni vojni – kot strokovni projekt Teološke fakultete ob sodelovanju Družine. Leta 2010 je kot prva prevedena knjiga izšla Nova zaveza s psalmi, leta 2013 so izšle modrostne in preroške knjige, v začetku leta 2014 še Peteroknjižje. Prihodnje leto bodo izšle še druge knjige in tako bo prevod jeruzalemske izdaje Svetega pisma pripravljen za izid v eni knjigi, ki bo obsegala okoli tri tisoč strani.

O prevajanju jeruzalemske izdaje Svetega pisma, o uporabi v liturgičnih knjigah in končno o smislu novega prevoda so spregovorili: izr. prof. dr. Irena Avsenik Naberger (moderatorica), akad. prof. dr. Jože Krašovec, izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, doc. dr. Maria Carmela Palmisano, doc. dr. Miran Špelič in doc. dr. Terezija S. Večko.

Akademik Krašovec je poudaril, da »sloves jeruzalemske izdaje ni povezan le s prevodom, ki se dokaj dosledno drži izvirnih besedil, temveč tudi z odličnimi in uporabnimi uvodi, opombami, referencami in raznimi dodatki«. Dr. Matjaž se je navezal na močno gibanje v Evropi v sedemdesetih in osemdesetih letih za pripravo prevodov, ki bi čimbolj ustrezali domačemu jeziku. »Tendenca t. i. enotnega prevajanja je bila po eni strani ta, da bi prišli do enotnih vsebinskih rešitev, ki bi jim lahko pritrdili katoličani in protestanti, po drugi pa, da bi prišli do razumljivega jezika. Tako je nastalo t. i. dinamično prevajanje.« Ob tem se je po mnenju dr. Matjaža posebno pri evangelijih pokazalo, da standardni prevod ni bil dovolj izrazit: »Prišli smo do modrosti, da razumljive stvari niso vedno bliže originalu in boljše,« je dr. Matjaž utemeljeval potrebnost novega prevoda. Dr. Špelič je smiselnost novega prevoda prikazal na zgledu prevajanja psalmov: »Standardni prevod je natančen, zvest, včasih tudi na račun spevnosti. Pri psalmih za bogoslužje pa je treba biti pozoren, da ga je mogoče zapeti po koralnem napevu, zato smo premetavali besede, iskali prave izraze. Glavno merilo je bila spevnost, poetičnost, vendar

ne na račun točnosti, še manj na račun poplitvenja izraza. Ugotovili smo namreč, da je bila v obstoječih prevodih marsikatera podoba precej poenostavljena ali celo izgubljena.«

Dr. Večkova je poudarila, da je Sveto pismo celota in da vse njegove dele povezuje jezikovna identiteta, podobnost ali sorodnost, zato se vsi deli Svetega pisma med seboj pojasnjujejo. Izpostavila je, da ključni teološki izrazi v različnih stavkih, v različnih literarnih vrstah, na različnih ravneh govora – in v različnih prevodih – ohranjajo isti pomen. »Zvesto prevajanje pomeni vračanje v ustno izročilo,« je dejala dr. Večko. Nato je sklenila: »Toda sporočilo ima isto neustavljivo moč, enako zahtevnost, enako tolažbo, enako obljubo.« Dr. Palmisanova je pri prevajanju na eni strani ob upoštevanju dosedanjih prevodov in na drugi v zvestobi hebrejskemu izražanju iskala najbolj ustrezne rešitve in bolj primerne tehnične izraze: »Pri prevajanju Svetega pisma sem doživela izziv, da sem zvesta božji besedi pod vsemi vidiki in da hkrati iščem primerne sodobne jezikovne rešitve, ki pa ne smejo opustiti značilnosti bibličnega izražanja tudi takrat, ko je splošna sodobna občutljivost drugačna od svetopisemskih pisateljev, saj tako ostane razvidna in zgovorna razlika med božjo in človekovo govorico.«

3.2 Teologija v dialogu

Po sklepu okrogle mize je sledilo slavnostno odprtje simpozija s prvim plenarnim predavanjem. Navzoče v Slomškovi dvorani so najprej pozdravili doc. dr. Mateja Pevec Rozman, predstojnica Teološke fakultete, enota v Mariboru, prof. dr. Mihaela Koletnik, predstavnicca rektorja Univerze v Mariboru, izr. prof. dr. Avguštin Lah, predstojnik Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog, in msgr. dr. Stanislav Lipovšek, apostolski administrator nadškofije Maribor. Za kulturno popestritev ozračja je poskrbel mladinski pevski zbor OŠ Prežihovega Voranca.

Sledili sta kratki predstavitvi ekumenske znanstvene revije *Edinost in dialog*, ki jo je pripravil odgovorni urednik, izr. prof. Maksimilijan Matjaž, in spremljajoče razstave *40 let ekumenskih simpozijev*. Razstavo je odprla vodja Teološke knjižnice v Mariboru, zn. sod. dr. Fanika Krajnc - Vrečko.

Edinost in dialog (Unity and Dialogue) je znanstvena revija Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog Teološke fakultete UL z recenzijo. Dr. Matjaž je poudaril, da revija želi ohraniti tradicijo ekumenskega dialoga, ki se v novih verskih in kulturnih razmerah nujno obrača tudi v dialog z drugimi verstvi, in tako v slovenski prostor prinašati priložnost za najširši teološko-ekumenski in medkulturni dialog. Dr. Krajnc - Vrečko, avtorica razstave, je predstavila razstavo, ki je v predverju Teološke knjižnice v Mariboru kot spremljevalna razstava simpozija prikazovala zbornike, teme, udeležence, poročila in fotografije (iz) bogate 40-letne tradicije ekumenskih simpozijev.

Osrednji dogodek slavnostnega odprtja simpozija je bilo plenarno predavanje izr. prof. dr. Jureta Zečevića, predstojnika ekumenskega inštituta KBG Zagreb, z naslovom *Suvremeni sporazumi i nespোরazumi oko ekumenizma*. Dr. Zečević je

najprej predstavil pomembne ekumenske sporazume in dokumente, nato se je v duhu Kristusove prošnje, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21) spraševal o pomenu ekumenizma, ki ga katoliška Cerkev prepoznava kot dosledno obliko posnemanja Jezusa Kristusa. Kljub temu so v nekaterih krščanskih skupnostih zavrnilo idejo ekumenizma kot herezijo in kot relativizacijo njihove pravovernosti. Dr. Zečević je kot razlog številnih (komunikacijskih) nesporazumov pokazal in razgrnil različna razumevanja, manipulacije in izrabljanja koncepta ekumenizma. To dejstvo po njegovem mnenju nujno narekuje potrebo po ozaveščanju in osvetljevanju obstoječih nesoglasij in nesporazumov, a – po mnenju dr. Zečevića – pomembno prispeva k edinosti Kristusove vesoljne Cerkve.

4. Drugi dan simpozija

Drugi dan simpozija se je začel z drugim plenarnim predavanjem, ki ga je imel izr. prof. dr. Milan Žust, svetovalec Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov in član Mešane mednarodne komisije za teološki dialog med katoliško in pravoslavno Cerkvijo. Naslov plenarnega predavanja je bil *Edinost v Kristusu, izhaja joč iz Kratke pripovedi o antikristu Vladimirja Solovjova*. »Govorimo o ljubezni, celo o ljubezni do sovražnikov, pa se težko srečamo celo s tistimi, ki oznanjajo istega Kristusa, isto ljubezen,« je razmišljal dr. Žust. Medtem ko se

Evropa vedno bolj povezuje na politični in ekonomski ravni, kristjani ostajamo zaverovani vsak v svoj prav in le s težavo delamo majhne korake eden naproti drugemu. Razlog dr. Žust vidi v dejstvu, da smo se vsi bolj ali manj oddaljili od Jezusa Kristusa: »Občasno so nam postale bolj pomembne stvari, ki so drugotnega pomena: izrazi vere, drže v molitvi, cerkvene strukture. Vse to je zelo pomembno, vendar je lahko tudi ovira, če postane važnejše od Kristusa, od odnosa z Njim in z bližnjimi.« Svoje razmišljanje je slikovito ponazoril s Solovjovovo pripovedjo o Antikristu in s pisateljevo življenjsko zgodbo, ki je, ne da bi zanikal svojo pravoslavno vero, izpovedal tudi katoliško in tako vstopil v edinost s katoliško Cerkvijo.

Zadnje plenarno predavanje z naslovom *Savremeni tokovi liturgijskog bogoslovlja u srpskoj pravoslavnoj crkvi* je imel izr. prof. dr. Vladimir Vukašinović z beograjske pravoslavne teološke fakultete. Dr. Vukašinović je v predavanju predstavil zgodovinsko analizo osebnosti in institucij, ki so razvijale liturgično teologijo v srbski pravoslavni Cerkvi v zadnjih nekaj desetletjih. V nadaljevanju je posvetil posebno pozornost učinkom in posledicam tujih teoloških vplivov – tako pravoslavni vlivov kakor vplivov drugih krščanskih Cerkva – na sodobno srbsko liturgično teologijo; s tem je pokazal nujnost dialoške podlage za (nadaljnji) razvoj srbske liturgične teologije.

V nadaljevanju so sledila predavanja po področnih sekcijah. V štirih sekcijah se je vzporedno zvrstilo triindvajset predavanj. Predavatelji so obravnavali in osvetljevali naslednje tematske sklope: krščanska občestva v dialogu; liturgija, umetnost in kultura; teološki in filozofski razmisleki; sodobni izzivi krščanstvu v Evropi.

V prvem sklopu so strokovnjaki razmišljali na splošno o krščanskem občestvu in dialogu z drugimi. V drugem sklopu so osvetljevali vprašanja liturgije, umetnosti in kulture s pravoslavnega, s protestantskega in z judovskega vidika. V tretjem sklopu je bila v ospredju teološko-filozofska refleksija današnjega časa, v zadnjem, četrtem sklopu pa so udeleženci razmišljali o tem, pred kakšnimi izzivi stoji krščanstvo v Evropi danes in kaj je temelj dialoga.

5. Tretji dan simpozija

Zadnji dan simpozija so se najprej zvrstila predavanja po področnih sekcijah (8 predavanj), nato je sledila okrogla miza ob sklepu simpozija (evalvacija simpozija). Na okrogli mizi so poleg plenarnih predavateljev sodelovali še doc. dr. Bogdan Dolenc, izr. prof. dr. Avguštin Lah in mag. Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek. Gozstje omizja so povzeli tridnevno dogajanje na simpoziju, ki ga razumejo kot dobro popotnico za nadaljnje ekumensko druženje in udejstvovanje, in ga trdno umestili v dediščino omenjenih medfakultetnih ekumenskih simpozijev.

Tako se po eni strani nadaljuje in nadgrajuje dediščina, ki po drugi strani v novih razmerah kliče po prenovljenem konceptu. »Ob pripravah na tokratni dogodek se je izkazalo, da klasičnega razumevanja ekumenizma ni več, saj živimo v širšem globalnem svetu, kjer smo vsi skupaj soočeni z drugo kulturo – islamom pa tudi z nekonfesionalno kulturo,« je za Radio Ognjišče povedal dr. Matjaž, član organizacijskega odbora za pripravo ekumenskega simpozija. Podobno je razmišljal msgr. dr. Lipovšek v pozdravnem govoru: »Tu, bratje in sestre, ne gre le za praktične razloge. Gre za mnogo več, gre za našo identiteto.«

Zato so krščanske skupnosti v vseh Cerkvah zavezane k temu, da globalne krščanske vrednote živijo in zanje pričujejo. V tem smislu so udeleženci simpozija oblikovali in povedali nekaj predlogov za organizacijo nadaljnjih ekumenskih simpozijev. Pri pripravi tako imenovanih priporočil organizatorjem prihodnjih mednarodnih znanstvenih simpozijev Jugovzhodne in Srednje Evrope so sodelovali udeleženci ljubljanske, zagrebške in beograjske fakultete. Priporočila bodo objavljena v reviji *Edinost in dialog*.

Samo Skralovnik

Predstavitev novega prevoda Svetega pisma na simpoziju Teologija v dialogu

Beseda v dialogu: Od ekumenske do Jeruzalemske Biblije Maribor, 16. oktober 2014

Na predstavitvi novega prevoda Svetega pisma so sodelovali:

- izr. prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj (moderatorica), sodelavka v vlogi lektorice pri pripravi ekumenske in jeruzalemske izdaje (od leta 1995 dalje);
- akad. prof. dr. Jože Krašovec, soavtor, odgovorni nosilec in urednik priprave Standardnega (ekumenskega) prevoda (od leta 1980 dalje) in jeruzalemske izdaje (od leta 2006 dalje);
- izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, soavtor v prevajanju Nove zaveze za jeruzalemsko izdajo;
- doc. dr. Maria Carmela Palmisano, soavtorica v prevajanju Stare zaveze za jeruzalemsko izdajo;
- doc. dr. Miran Špelič, sodelavec pri reviziji Nove zaveze in koordinator Komisije za pripravo bogoslužnih besedil pri Slovenski škofovski konferenci;
- doc. dr. Terezija Snežna Večko, soavtorica v pripravi Stare zaveze ekumenske in jeruzalemske izdaje.

Irena Avsenik Nabergoj

Sveto pismo je v judovski in v krščanski zavesti ljudi večinoma veljalo kot najpomembnejša od vseh knjig in so jo zato pogosto označevali kot »Knjigo knjig«. Sveto pismo je beseda v dialogu v vsakem pogledu, to pa je za posamezne bralce po svetu najbolj razvidno v prevodu v materin jezik. Pri večini krščanskih narodov je bilo prav Sveto pismo prva knjiga, ki je bila napisana v narodnem jeziku, zato prevod Svetega pisma pomeni začetek jezika in pismenstva sploh. Posebnega pomena so prvi prevodi Svetega pisma v aramejščino, grščino, sirščino in v latinščino. Na te prevode so se opirali poznejši prevajalci, ko so na podlagi izvirnika poskušali razumeti in prevesti tudi najbolj zahtevne odlomke Svetega pisma. Tudi tisti prevajalci, ki se izrecno sklicujejo na izvirnik kot podlago svojega prevoda, so se v resnici močno opirali na starejše prevode Svetega pisma, predvsem na grško Septuaginto in na latinsko Vulgato. To velja tudi starejše prve znane slovenske prevajalce Svetega pisma, kakor sta bila Primož Trubar in Jurij Dalmatin.

Prevodi Svetega pisma v evropski kulturi od antike do danes pomenijo temelj razvoja jezika, kulture in duhovnosti. Gotski prevod Svetega pisma iz 4. stoletja na primer pomeni začetek germanske pisave in je najstarejša ohranjena literatura v celotnem germanskem svetu. Podobno velja za staroslovanski prevod Cirila in Metoda iz 9. stoletja v okviru slovanskih narodov. Poznejši prevodi so bili prav tako

velikega pomena za razvoj jezika, religioznosti, literature in narodne zavesti. To se je zgodilo tudi na Slovenskem. S sprejetjem krščanstva je Sveto pismo postalo najpomembnejši vir narodne kulture. Neposredno in posredno je vplivalo na razvoj slovenskega jezika. Že v 9. stoletju so nastali prevodi temeljnih krščanskih besedil, ki se neposredno ali posredno opirajo na Sveto pismo. To je razvidno iz Brižinskih spomenikov in iz drugih poznejših ohranjenih spisov v slovenskem jeziku. Od leta 1555 dalje, ko je Trubar prevedel Matejev evangelij, so bili prevodi Svetega pisma osrednja gonilna sila pri oblikovanju slovenskega knjižnega jezika.

V stoletjih do danes je nastalo veliko delnih prevodih Svetega pisma za potrebe lokalne Cerkve, posebno pomembni pa so prevodi celotnega Svetega pisma, ki jih je do danes že sedem: prvi je Dalmatinova Biblija (1584), drugi je tako imenovana Japljeva Biblija, ker je nastajal pod vodstvom Jurija Japlja (v letih 1784–1802), za tretjega je dal pobudo ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf in je izšel v šestih knjigah (v letih 1856–1859). Četrty prevod je nastajal od leta 1870 do leta 1898 ob sodelovanju jezikoslovca Frana Miklošiča ter pisatelja in prevajalca Josipa Stritarja (Stritar je poskrbel za jezikovno popravo Novega testamenta, pozneje pa je v slovenščino prevedel Psalme, Pisma apostolov, Apokalipso, Salomonove pregovore in preroka Izaija). Peti prevod je pripravil Čeh Anton Chráska za evangeličane in je izšel leta 1914. Šesti je izšel v letih 1958–1961 v štirih knjigah in je znan kot »mariborska izdaja«. Sedmi je nastajal od leta 1980 do 1996 pod vodstvom Jožeta Krašovca kot ekumenski prevod, ki je dobil naziv »slovenski standardni« prevod. V sklepnih fazi priprave tega prevoda so s svojim pripombami sodelovali nekateri predstavniki protestantskih skupnosti in so ga uradno sprejele štiri protestantske Cerkve: evangeličanska luteranska Cerkev, Zveza baptističnih Cerkev, Kristusova Cerkev bratov in binškošna Cerkev. Od leta 2006 dalje pa prav tako pod vodstvom Jožeta Krašovca nastaja nov prevod Svetega pisma, ki se imenuje »jeruzalemska izdaja«, ker uvode, opombe in dodatke na koncu prireja po francoski Jeruzalemski Bibliji.

Sveto pismo je vse od antike dalje imelo velik vpliv na razvoj duhovne kulture v okviru rimskega cesarstva, pozneje po vsej Evropi in v novejšem času po vsem svetu. O vplivu Svetega pisma na kulturo – predvsem na literaturo, na likovno umetnost in na glasbo – je bilo v novejšem času objavljenih nekaj knjig, od leta 2009 dalje pa pri založbi Walter de Gruyter v Berlinu izhaja delo izjemnih razsežnosti z naslovom *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Doslej je izšlo osem leksikonskih knjig, celoten projekt pa je zasnovan za trideset leksikonskih knjig.

Prevod Svetega pisma za jeruzalemsko izdajo izhaja po delih, za cilj ima, da končno izide v eni sami knjigi, čeprav bo obsegala okoli tri tisoč strani. Leta 2010 je izšla Nova zaveza skupaj s psalmi, leta 2013 modrostne in preroške knjige, letos spomladi Peteroknjižje, na začetku prihodnjega leta bodo predvidoma izšle knjige od Jozueta do konca Druge kroniške knjige. Kakor predvidevamo, bosta v letu 2015 potekala priprava prevoda preostalega dela zgodovinskih knjig in začetek končne redakcije za izdajo v eni knjigi.

Vprašanje za prof. Krašovca: Priprava dveh obsežno komentiranih prevodov Svetega pisma v štirih desetletjih mora imeti posebne razloge. Samoumevno je,

da vsak prevod, ki je skupinsko delo v okviru celotnega naroda in Cerkve, tako ali drugače dopolnjuje prejšnje prevode. Ob nastajanju dveh zadnjih slovenskih komentiranih prevodov Svetega pisma pod vodstvom iste osebe se neizbežno vprašamo, kako jeruzalemska izdaja dopolnjuje ekumensko iz leta 1996. O tem nam bo lahko kaj povedal odgovorni nosilec in urednik obeh prevodov, Jože Krašovec. Veliko ljudi zanima vprašanje, kateri so razlogi za pripravo celotnega novega prevoda Svetega pisma, ki se imenuje »ekumenski prevod«, morda še bolj pa vprašanje, kaj vas je vodilo pri odločanju, da novi prevod tako korenito revidirate, saj nastaja dejansko nov prevod po vzoru francoske Jeruzalemske Biblije.

Jože Krašovec

V letih od 1960 dalje je bilo vse bolj aktualno vprašanje, ali je mogoče doseči ekumenski prevod Svetega pisma v eni knjigi, da bi tako bil dosegljiv za vse, ki jim Sveto pismo kaj pomeni. Ob sodelovanju Britanske biblične družbe je skupina katoliških in protestantskih izvedencev na temelju mariborske izdaje, ki je letih 1958–1961 izšla v štirih knjigah, pripravila prvo slovensko ekumensko Biblijo v eni knjigi. To Sveto pismo je izšlo leta 1973 s čisto kratkimi opombami in je bilo ponatisnjeno domala vsako leto. Z razširitvijo te izdaje, ki je skoraj brez uvodov in opomb, pa je bilo vse bolj glasno izraženo pričakovanje, da dobimo komentiran prevod Svetega pisma. Ker je priprava do mariborske izdaje potekala skoraj celo prvo polovico 20. stoletja, v zadnjih desetletjih pa je strokovno ekumensko raziskovanje Svetega pisma doseglo vrh, se je zdelo samoumevno, da komentirana izdaja Svetega pisma pomeni tudi nov prevod. Novi ekumenski prevod Svetega pisma je bil zasnovan kot skupinsko delo v okviru Teološke fakultete ob sodelovanju strokovnjakov z drugih ustanov, predvsem s Filozofske fakultete. To pomeni, da je vse pomembnejše odločitve sprejemal odbor prevajalcev in drugih sodelavcev. Temeljno načelo glede tipa prevoda je bilo sprejeto dne 9. maja 1981 na ustanovni seji ob navzočnosti vseh prevajalcev in drugih sodelavcev.

Ob štiristoti obletnici izida Dalmatinove Biblije (leta 1984) je v Ljubljani izšel prevod Nove zaveze z naslovom Sveto pismo Nove zaveze: Jubilejni prevod ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije. Celotni novi prevod Svetega pisma je bil zamišljen kot študijska izdaja in je bil končan leta 1996. Izdala ga je Svetopisemska družba Slovenije, ki je bila ustanovljena leta 1973. Bogato komentirani prevod ima naslov Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Po izidu študijske izdaje novega prevoda Svetega pisma je Svetopisemska družba Slovenije na pobudo številnih katoliških in protestantskih duhovnikov in vernikov sklenila, da bo izdala osnovno ali žepno različico novega prevoda. Izšla je leta 2000. Da bi lažje uskladili iskanje za vse sprejemljivih rešitev za odprta vprašanja v duhu ekumenizma, smo se ob pripravi novega ekumenskega prevoda Svetega pisma oprli na francosko ekumensko izdajo Svetega pisma (TOB), pri kateri so poleg protestantskih izvedencev Svetega pisma sodelovali vsi pomembnejši avtorji francoske Jeruzalemske Biblije, ki je nastajala vzporedno z ekumensko izdajo v francoščini.

Naš sklep, da pripravimo nov prevod Svetega pisma, je takoj odprl razpravo o različnih pristopih k prevajanju. Soočali smo se s »staro metodo« in z »novo me-

todo«. Ti metodi je mogoče uporabiti v njihovih skrajnostih: na eni strani so različne oblike »dobesednega« in na drugi tako imenovani »idiomatski« prevodi. Zagovorniki obeh pristopov izjavljajo, da je njihov cilj zvesto prevajanje, toda tisti, ki dajejo prednost dobesednemu načinu prevajanja, se zavzemajo za enotnost oblike in vsebine in kažejo težnjo po oblikovni ustreznosti prevodnega jezika izvorniku, zagovorniki idiomatskega pristopa pa vztrajajo pri preoblikovanju literarnih oblik izvornika, ko prenašajo pomen v ustrezne oblike prevodnega jezika. Razpravljanje o pristopih jasno pove, da nikoli noben prevod ni uspel v čistem in absolutnem pomenu besede. Semantična točnost je večinoma iluzija. Končno velja, da noben prevod ni – strogo vzeto – »dobeseden« ali »idiomatičen«; vsi so kombinacija obeh načinov prevajanja. Zelo preprosti in jasni stavki so v vseh prevodih prevedeni bolj ali manj dobesedno, značilne povedi izvornika pa bolj ali manj idiomatično.

Literarna narava Svetega pisma in prvenstvo njegovega dobesednega pomena v judovstvu in v krščanstvu sta bila odločilna pri zagovarjanju načela enotnosti oblike in vsebine v procesu našega prevajanja. Ob koncu z velikim zadovoljstvom ugotavljam, da slovenski standardni prevod Svetega pisma temelji na teh temeljnih načelih: očitna vezanost na izvorno besedilo; prvenstvo izvorne pesniške metaforike; vezanost na skladijske oblike, na individualni slog in na literarne učinke izvornika; odprtost do različnih vrst pomena; sorazmerna doslednost pri prevajanju ključnih besed in ponavljajočih se oblik. Ta načela vključujejo upoštevanje treh vzajemnih disciplin: jezikovni sistem izvornika in slovenščine (jezikoslovje), bistveno umetniško vizijo in pomen ustreznih besedil (literarna kritika) in oblike komunikacije (stilistika).

Temeljno načelo zvestobe izvorniku smo določili tako, da vezanost na izvornik ne pomeni nujno dobesednega prestavljanja, kajti naloga prevajalcev ni samo, da si prizadevajo za zvestobo izvorniku, temveč tudi, da dosežejo jasen in berljiv slog. Na splošno prevajalci niso imeli večjih težav pri usklajevanju obeh ciljev, kajti narava, način, čustvovanje, metaforika, preprostost pripovedi, modrostni izreki in druge značilnosti svetopisemskih besedil podpirajo izrazito zvesto prevajanje. Na drugi strani se slovenski jezik precej ujema s hebrejščino in z grščino.

Deset let po izidu standardnega prevoda smo videli več razlogov, da pripravimo nov, komentiran prevod Svetega pisma na podlagi uvodov, opomb in bogatih dodatnih informacij na koncu knjige slovite francoske Jeruzalemske Biblije (*La Bible de Jérusalem*). Ko smo leta 1980 v Sloveniji začeli pripravljati nov prevod Svetega pisma, so bile za nas med drugim dragocene izkušnje v prizadevanju za ekumensko sodelovanje. To dejstvo in nenavadno širok obseg uvodov, opomb, referenc in dodatkov sta bila temeljni povod za odločitev, da smo se v pripravi SSP prednostno opirali na TOB. V zadnjih letih pa so iz različnih razlogov vse bolj glasne pobude, da v reviziji prevoda bolj upoštevamo teološko bogastvo uvodov in opomb Jeruzalemske Biblije.

Francoska Jeruzalemska Biblija je najbolj priznan in vpliven katoliški prevod Svetega pisma v obdobju po drugi svetovni vojni. To je klasičen prevod, ki se dokaj dosledno drži izvornih besedil in značilnega svetopisemskega sloga, hkrati pa uporablja lepo sodobno francoščino. Toda slovesa te Biblije ne povezujejo samo s

prevodom, ki ustreza izvirniku, temveč tudi, morda še bolj, z odličnimi in uporabnimi uvodi, opombami, referencami in raznimi dodatki. Vpliv Jeruzalemske Biblije se kaže v tem, da so jo priredili v številne druge jezike, na primer v angleščino, nemščino, italijanščino, španščino, hrvaščino itd. Na Hrvaškem je Jeruzalemska Biblija v tem trenutku razširjena kot standardni hrvaški katoliški prevod Svetega pisma. Poimenovanje Bible de Jérusalem je povezano z dejstvom, da je pobuda za pripravo standardnega francoskega komentiranega prevoda Svetega pisma nastala v okviru francoske biblične šole v Jeruzalemu, ki se uradno imenuje *École Biblique et archéologique Française* in jo vodijo francoski dominikanci v okviru dominikanskega samostana sv. Štefana v Jeruzalemu.

Irena Avsenik Nabergoj

Kakšno je bilo vodilo priprave novega prevoda po Jeruzalemski Bibliji?

Jože Krašovec

Ko govorimo o reviziji skupinskega dela, ki je sad številnih dogovorov, je upoštevanje dosedanjega dela prva moralna postavka. Revizija ne more biti prepuščena naključju; opravljeno delo daje spoznanje pozitivnih in negativnih rezultatov, oboje pa narekuje pripravo natančnega globalnega načrta za izboljšave v vseh segmentih.

Temeljno nalogo naše revizije prevoda svetopisemskega besedila bi lahko strnili v sedem točk:

1. Večja točnost prevoda na splošno;
2. povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih vrst, sloga in retorike;
3. izrecno prizadevanje, da ne spreminjamo brez potrebe formulacij pomembnih odlomkov Svetega pisma, ki so že ustaljen del naše kulture;
4. popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi;
5. popolno poenotenje besedišča tehnične narave;
6. relativno poenotenje besedišča teološke narave;
7. dosledna standardizacija lastnih imen.

Glede prve postavke velja poudariti, da točnost prevoda ni v vseh knjigah enaka, zato je v novem prevodu treba doseči večjo homogenost v splošnem smislu. Posebna pozornost velja bogastvu in lepoti svetopisemskih literarnih struktur, sloga in retorike. Pomembno je upoštevanje notranjih razmerij med prvimi širše ali ožje zgradbe besedil, besedne igre, ponavljanja ključnih izrazov in besednih zvez, besednega reda itd. Priprava sintetičnih opomb je pri tem najbolj učinkovit vodnik. Zelo pomembna je tudi dosledna dokončna standardizacija lastnih imen po premišljenih primerjalnih načelih ob pripravi primerjalnega slovarja oblik imen v štirih temeljnih jezikih: v hebrejščini, v aramejščini, v grščini in v latinščini.

Irena Avsenik Nabergoj

*Kako, po kakšnih načelih so v novem prevodu pripravljene uvodi, opombe, referen-
ce in drugi dodatki?*

Jože Krašovec

Posebnost Jeruzalemske Biblije je med drugim v tem, da so pomembnejša imena, pojmi in besedne zveze večjega teološkega pomena po abecednem redu zbrani v posebnem seznamu in dokumentirani skupaj z navedbo referenc na koncu knjige pod naslovom *Table alphabétique des notes les plus importantes*; vseh enot je skoraj sedemsto. Navedba referenc ob imenih, pojmi in besednih zvezah omogoča, da bralec poišče zeleno mesto in tam v opombi najde razlago. Veliko imen, pojmov in besednih zvez ima nekje pod prevodom daljšo sintetično opombo; če nastopa ime, pojem ali besedna zveza na več mestih, se sintetična opomba praviloma najde na mestu, ki je – vsaj glede na vrstni red v kanonu – prvo, na drugih mestih pa je kazalka. Sintetične opombe so poseben razlog za uporabnost in popularnost Jeruzalemske Biblije. Naša izdaja pa ima na koncu še slovar tematskih opomb, ki ga francoska Jeruzalemska Biblija nima. Specifika slovenskega prevoda dalje narekuje razširitev obsega opomb in referenc do 20 odstotkov.

Irena Avsenik Nabergoj

Lahko poveste kaj več o izdaji Nove zaveze in Psalmov po Jeruzalemski Bibliji leta 2010?

Jože Krašovec

V letih od 2008 do 2010 je intenzivno potekala priprava novega prevoda Nove zaveze, Psalmov in dodatkov k celotnemu Svetemu pismu na podlagi francoske Jeruzalemske Biblije. Posebna novost je bila priprava slovarja tematskih opomb, ki ga pogrešamo v domala vseh izdajah sveta. Na začetku leta 2011 je z letnico 2010 izšel prvi del monumentalnega projekta: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja: Ljubljana: Družina: Teološka fakulteta. Za to izdajo je odgovorni nosilec pripravil Predgovor (11–13), preglede kanona hebrejske, grške in latinske Biblije in druge temeljne informacije (15–34). Leta 2013 je izšla knjiga Sveto pismo: Modrostne in preroške knjige, spomladi 2014 pa Sveto pismo: Peteroknjžje. Pri tem velja omeniti, da vsi prevajalci ozko sodelujejo s požrtvovalnimi lektorji in nekaterimi drugimi sodelavci za izpisovanje referenc, za preglede in za oblikovanje. Finančna sredstva za kritje stroškov oblikovanja in tiska nam veliko-
dušno zagotavlja Javna agencija za knjigo (JAK).

Irena Avsenik Nabergoj

Posamezne knjige dosedanjega prevoda po Jeruzalemski Bibliji bomo zdaj predstavili glede na zaporedje njihovega izida. K besedi vabim izr. prof. Maksimilijana Matjaža, da nam pove nekaj besed o svojih izkušnjah v zvezi s pripravo komentiranega prevoda Nove zaveze.

Maksimilijan Matjaž

Predstavitev prevajalskega projekta slovenske izdaje jeruzalemskega Svetega pisma v okviru ekumenskega simpozija v Mariboru ima globlji pomen. Simpozij želi proslaviti 40. obletnico začetka ekumenskih simpozijev naših bratskih teoloških fakultet v Beogradu in v Zagrebu. Prvi simpozij te vrste je potekal leta 1974 v Mariboru. Ob sklepu simpozija pred štiridesetimi leti je takratni mariborski škof, bibličist dr. Maksimilijan Držečnik, udeležencem simpozija podaril Ekumensko izdajo Svetega pisma, ki je izšla prav v tistem letu. Prevod Svetega pisma je živ organizem in zato nikoli dokončano delo. Skoraj vsaka generacija mora vedno znova preverjati njegovo točnost in pomensko ustreznost. Prevod Svetega pisma tako že po definiciji predpostavlja medgeneracijsko sodelovanje in dialog. Sveto pismo je najmočnejši temelj edinosti in dialoga med krščanskimi skupnostmi.

Obhajajo nas občutki hvaležnost ob zavedanju, da vstopamo v brazde bogate zgodovina prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture, ki sega ne samo štiristo šestdeset let nazaj v Trubarjev in v Dalmatinov čas, ampak vse do prvih prevodov odlomkov svetopisemskih besedil v slovanski jezik, ki sta jih v 9. stoletju opravila naša blagovestnika Ciril in Metod. Ob pripravi novih liturgičnih knjig, ki jih od leta 1997 dalje pripravlja Komisija za pripravo bogoslužnih besedil pod vodstvom p. Špeliča, se je pokazalo, da je tudi Slovenski standardni prevod Svetega pisma iz leta 1996 otrok svojega časa. Ugotavlja se namreč, da so marsikatero prevajalske rešitve v novem prevodu, ki so bile sad kompromisa različnih strokovnjakov, težko sprejemljive v bogoslužnem kontekstu; ta kontekst pa ima primarno vlogo za nastanek in interpretacijo svetopisemskih besedil. Liturgična raba svetopisemskih besedil zahteva namreč skrajno občutljivost za dosledno ravnanje med izvornikom in prevodno obliko, in to ne samo v semantičnem, temveč tudi v slogovnem in v oblikovnem pogledu. Liturgična besedila so namreč močno zakoreninjena v narodovem spominu in so del izvorne narodove kulture. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zato zelo nevarno, saj večinoma doseže prav nasprotni učinek od prevajalčevega namena. Sodobne oblike pogosto ne izčrpajo bogastva svetopisemske metaforike in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Bogoslužni jezik mora ohranjati duha sakralnega, h kateremu prispevajo tudi klasične oblike in izrazi. Prevelika vnema za posodobljanje prevoda nujno privede do njegovega osiromašenja.

V zadnjih dvajsetih letih se je v srednjeevropskem prostoru pokazalo veliko pobud in iskanj na področju prevajanja Svetega pisma (Ebach 2014; Groß 2001; Porter in Hess 1999; Stolt 2001; Thiede 1993). Del tega procesa je potekal tudi na Slovenskem. Njegov sad sta oba zadnja prevajalska projekta, Slovenski standardni prevod Svetega pisma (1980–1996) in Slovenska jeruzalemska izdaja Svetega pisma (2010–2016). Oba projekta je vodil in ju dokumentirano predstavil akademik prof. dr. Jože Krašovec (2001; 2013). Povečano zanimanje za prevajanje Svetega pisma je odločilno spodbudil drugi vatikanski koncil z dogmatično konstitucijo *Dei Verbum*, ki je postavila Sveto pismo spet v središče krščanskega življenja in liturgije. Koncilski očetje so še posebej poudarili, da mora biti prizadevanje za dobre prevode Svetega pisma skupna odgovornost vseh kristjanov in priložnost, da se

zbližajo razlike med ločenimi brati: »Če bodo ti prevodi ob primerni priliki in z odobrenjem cerkvene avtoritete napravljeni s skupnim naporom tu s sodelovanjem ločenih bratov, jih bodo mogli uporabljati vsi kristjani.« (DV 22) Ta poziv je našel močan odmev po vsej Evropi. Povsod so nastajali novi prevodi v narodne jezike, zasledovali pa so predvsem dva odločilna kriterija, to je čim večjo razumljivost in približek sodobnemu izražanju in čim večjo enotnost pri vsebinskih rešitvah, ki bi jih lahko sprejeli tako katoličani kakor protestantske skupnosti. Nastajali so tako imenovani dinamični prevodi, ki so poskušali biblični jezik očistiti prevelike arhaičnosti in razložiti ali prevesti teže razumljive metafore in oblike. V Nemčiji so se tako v sedemdesetih letih povezali katoliški in protestantski strokovnjaki v ekumenski projekt Enotnega prevoda Svetega pisma (»Einheitsübersetzung«), ki je imel močan vpliv na prevajanje Svetega pisma tudi pri nas.

Ob 400. letnici Dalmatinove Biblije iz leta 1584 je izšel v Sloveniji Jubilejni prevod Svetega pisma Nove zaveze, ki je imel precej značilnosti dinamičnega prevajanja (Krašovec 1985; Rozman 1985). Jasna je bila tendenca opuščanja oblik in izrazov, ki so bili samo v Vulgati, ne pa v grškem izvirniku. Veliko sprememb je nastalo pri prevajanju imen, ki so jih slovenili po grški in ne več po latinski predlogi, vendar pa standardizacija imen še ni bila izpeljana dosledno. Izginile so tudi nekatere semitske fraze, kakor na primer fraza pri Mr 4,12: »... da gledajo, gledajo, pa ne vidijo, poslušajo, poslušajo, pa ne razumejo«, ki se je razvezala v: »da strme gledajo, pa ne vidijo, in napeto poslušajo, pa ne razumejo«; nekateri klasični izrazi so prevedeni moderno, že skoraj žargonsko, na primer *paradidōmi* (»izročiti«) v Mr 1,14 z »zapreti«, *ginōskō* (»spoznati«) v Mt 1,25 s »približati«; v Mr 1,1 je samostalnik *archē*, ki ima v kontekstu Markove kristologije velik teološki pomen (»začetek, izvor, počelo«), preveden z glagolsko obliko: »Evangelij Jezusa Kristusa se začelja ...«. Te nove rešitve se večinoma niso uveljavile. Poskus, da bi dinamično in enotno oziroma nadkonfesionalno prevajanje Svetega pisma postalo prevladujoča usmeritev, pa ni doživel neuspeha samo pri nas, temveč tudi na širši evropski ravni (Theobald 2006). Kljub prizadevanju prevajalcev Slovenskega standardnega prevoda, da bi odpravili te nedoslednosti in stranpoti, je ostalo še veliko neopravljenega dela. Čeprav so v procesu prevajanja standardne izdaje dali glavni poudarek izvirniku, se je posebno pri evangelijih, ki so zagotovo temeljni in najbolj brani teksti Svetega pisma, pokazalo, da prevod ni dovolj izrazil.

V prvi fazi pripravljanja Jeruzalemske izdaje Svetega pisma smo tako posebno pozornost posvetili prevodu evangelijev. Po sistematičnem pregledu točnosti prevoda v razmerju do izvirnika in do tekstnokritičnih različic najstarejših prevodov Svetega pisma in do primernosti oblik in jezika za zborni, pevski in drugo bogoslužno uporabo smo prišli do spoznanja, da bo končno moral nastati nov prevod. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zelo nevarno, saj zavaja in doseže večinoma prav nasproten učinek od prevajalčevega namena. Sodobne oblike pogosto ne izčrpajo bogastva svetopisemske metaforike in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Prevelika vnema za posodabljanje prevoda nujno privede do njegovega osiromašenja. Eden takšnih poskusov je bilo prevajanje glagola *egeirō* po etimološkem pomenu »obuditi, obujenje«. Slovenski stan-

dardni prevod je s tem prekinil večstoletno tradicijo prevajanja glagola v pomenu »vstati« in »vstajenje«. Dosledno vztrajanje na etimološkem principu lahko privede do velikih nesmislov in okorelosti, hkrati pa ne ustreza niti novozavezni grščini sami, ki je poznala za marsikateri izraz zelo široka pomenska polja in so posamezni izrazi imeli že posebne teološke poudarke, kakršnih klasična grščina ni poznala. V Apd 10,26 se tako glagola *egeirō* (»prebujati«) in *anistēmi* (»vstajati«) izmenjuje ta kot sinonima, enako pri Markovem in pri Matejevem navajanju Jezusove napovedi o smrti in o vstajenju (Mt 17,9 *egeirō*; Mr 9,9 *anistēmi*) (Gantar 2008).

Na podlagi vseh dosedanjih izkušenj smo se pri novem prevodu evangelijev trudili, da bi dosegli še večjo skladnost prevoda z izvornim besedilom glede na slog, literarne figure in retoriko izvirnega besedila. Pri tem pa smo močneje upoštevali dobre in uveljavljene rešitve starejših prevodov, tako patrističnih kakor slovenskih. Pri tem velja poudariti, da je skupina vrhunskih strokovnjakov Hieronimovo Vulgato korenito revidirala na podlagi sodobne tekstne kritike in hermenevtike izvornih besedil in v skladu s patrističnim in liturgičnim izročilom. Velika skrb je veljala natančnemu prevajanju vseh izrazov in poenotenju besedišča in stalnih besednih zvez, da bi se tako čimbolj približali izvorni misli in slogu. Pri teže razumljivih mestih smo upoštevali razvoj besedila na podlagi tekstnokritičnih različic in intertekstualno primerjavo recepcije besedil v najstarejši tradiciji.

Odnos do izročila se posebno jasno kaže v naravi in v obsegu uvodov, opomb, referenc in drugih dodatkov in v razdelitvi posameznih odlomkov. Tu smo se oprli na katoliško francosko Jeruzalemsko Biblijo, ki se odlikuje po številnih in obsežnih sintetičnih opombah k vsem temeljnim teološkim pojmom. Katoliškost prevoda se je izrazila tudi v tematskih poudarkih naslovov posameznih odlomkov in enot, ki upoštevajo celoto Svetega pisma in izročila. Prav to varuje svetopisemsko besedilo pred subjektivno in ideološko interpretacijo. Potreba po katoliškem prevodu se tudi pri drugih narodih ni izkazala v funkciji delitve in polemike, ampak v funkciji poglobljanja identitete, ki je potrebna za spoštljiv dialog.

Irena Avsenik Nabergoj

Iskrena hvala za obrazložitev nekaterih posebnosti izziva, ki ga pomeni Nova zaveza za prevajalce. Leta 2010 je skupaj z Novo zavezo izšel komisijsko pregledani prevod psalmov za liturgično rabo. Za ekumensko izdajo je prevod psalmov pripravil Jože Krašovec. Za jeruzalemsko izdajo je ta prevod revidiral.

Znano je, da psalmi iz različnih razlogov prevajalcem povzročijo največ dilem. Martin Luter je na primer izjavil, da je svoj prevod psalmov revidiral kar osemnajstkrat. Ker so psalmi izrednega pomena za liturgijo, med drugim za petje, je Slovenska škofovska konferenca kmalu po izidu slovenskega standardnega prevoda, se pravi leta 1997, imenovala posebno komisijo za skupinsko revizijo prevoda psalmov za liturgično rabo. Člani komisije so bili: doc. dr. Bogdan Dolenc, prof. Jože Faganel, akad. prof. dr. Kajetan Gantar, akad. prof. dr. Jože Krašovec, prof. Mirko Mahnič, doc. dr. Maksimilijan Matjaž in doc. dr. Miran Špelič, ki je delo komisije koordiniral. Besedilo, ki je v jeruzalemski izdaji izšlo skupaj z Novo zavezo, vklju-

čuje večino predlogov, ki so jih na skupnih delovnih sestankih prispevali člani komisije.

Zdaj prosim doc. dr. Mirana Špeliča, da nam razloži, po kakšnih kriterijih je komisija opravila svoje delo.

Miran Špelič

»Habent sua fata libelli,« je že v 2. stoletju pr. Kr. trdil Terencijan Maver, antični slovničar in avtor poučne pesnitve »De litteris, de syllabis, de metris« (O črkah, o zlogih, o metrih, v. 1286). Isto bi lahko rekli za psalme. Že v Hieronimovi Vulgati so psalmi nekaj posebnega, saj drugače od preostalih starozaveznih hebrejskih knjig niso prevedeni iz izvirnika, ampak iz grškega prevoda Septuaginte. Čeprav jih je Hieronim prevedel tudi iz hebrejskega originala, se temu prevodu ni uspelo vključiti v Vulgato, ampak je tja prišel starejši prevod, tako imenovani Psalterium Gallicanum, iz časa, ko Hieronim še ni prisegal na *Hebraica veritas* in na prevajanje iz izvirnika. Zato ni nič nenavadnega, če tudi pri sodobnih prevodih psalmi hodijo nekako svojo pot in imajo svoje lastne zgodbe. To velja tudi za prevod, ki ga imamo v slovenski Jeruzalemski Bibliji.

Leta 1996 me je tedanji ljubljanski nadškof dr. Franc Rode povabil, da bi koordiniral komisijo za pripravo bogoslužnih knjig: lekcionarjev, misala, brevirja in prošenj za vse potrebe, začeli pa naj bi z lekcionarji. Za takšno delo se mi je zdela najbolj primerna interdisciplinarna in ne prevelika ekipa, ki bi se po možnosti razširila za posamezne ožje dejavnosti. V njej sem videl potrebo po liturgistih, bibliacistih, latinistih, slovenistih in po teologih. Tako smo bili imenovani v to komisijo poleg podpisane še liturgista dr. Julka Nežič in dr. Ivan Likar, bibličista dr. Jože Krašovec in dr. Jurij Bizjak, latinist dr. Kajetan Gantar, slovenista prof. Mirko Mahnič in prof. Jože Faganel in teolog dr. Bogdan Dolenc.

Srečevali smo se približno enkrat na mesec, vmes pa naj bi gradivo pripravljali in pregledovali tudi sami. Najprej smo eno leto pripravljali poskusne lekcionarje v treh snopičih, ki so jih uporabljali v pilotskih župnijah, od koder smo dobili nekaj odzivov, da smo končno postavili kriterije za zagon pri seriji nedeljskih lekcionarjev in evangeliarija.

Za izhodišče smo vzeli tedaj najnovejši in še čisto sveži standardni slovenski prevod Svetega pisma, ki smo ga vzporejali z obstoječimi liturgičnimi knjigami, z ekumensko izdajo, z Novo vulgato, pa tudi z Jeruzalemsko Biblijo v francoski in v drugih verzijah. Besedilo prevoda smo spreminjali, da bi ga naredili razumljivejšega za zgolj ustno rabo, brez zapisane opore pri poslušalcu. Zato smo se izogibali predolgim stavčnim zvezam, nenavadnim izrazom in tudi težko razumljivim primeram; pozorni smo bili na bralno ustreznost in blagozvočnost, pri psalmih pa še posebej na spevnost po koralnih melodijah.

Poskrbeli smo za urejeno tipografijo in za ustrezen papir, ki ga je založnik, Družina, nabavil pri istem ponudniku, pri katerem ga za bogoslužne knjige kupuje tudi vatikanska tiskarna. Tako je leta 1997 izšel prvi zvezek z nedeljskimi berili in evangeliiji za leto A.

Ker pa smo imeli namen, da bi bila vsa bogoslužna besedila enotna, naj bi ta predelana besedila prišla v poštev tudi v delavniških lekcionarijih, v obrednikih, pri molitvenem bogoslužju in sploh v vsem bogoslužju. Zato se mi je zdelo primerno, da se pri pregledovanju besedila psalmov ne omejimo samo na vrstice, ki so zbrane v nedeljskih lekcionarijih, ampak se je vsakič, ko smo imeli pred seboj psalm, pregledalo njegovo celotno besedilo. Tako smo v štirih letih, kar je komisija intenzivno delovala, pregledali celoten psalterij, čeprav je bilo natisnjenega v lekcionarijih manj kakor 10 % celotnega besedila.

Kakor sem že omenil, je bilo pri psalmih eno glavnih meril njihova spevnost in poetičnost, seveda ne na račun točnosti, še manj pa na račun poplitvenja izraza. Ugotovili smo, da je bila pri prevodu v standardnem prevodu zaradi stroge zvestobe izvirniku kdaj pa kdaj žrtvovana spevnost, zato smo včasih pri kaki vrstici obstali in iskali kvadrato kroga. Timsko delo zagotovo ni bilo najbolj produktivno, prepričan pa sem, da je dalo boljše rezultate, kakor bi jih zagotovilo individualno delo.

Ko je potem nastajala jeruzalemska izdaja Svetega pisma in je prof. Krašovec zanj pripravil psalme, je, kakor je sam izjavil, pri tem lahko upošteval večji del sprememb naše komisije.

Ker se je delo potem začasno oziroma do sedaj prekinilo in delavniški lekcionariji, ki so bili v pripravi, niso izšli, izšel pa je svetniški lekcionar po drugih merilih in z drugo ekipo, pa je vsaj delo za psalme v veliki meri ohranjeno in upoštevano prav v jeruzalemski izdaji Svetega pisma.

Irena Avsenik Nabergoj

Najlepša hvala doc. dr. Miranu Špeliču za njegove misli in pojasnila.

K besedi pa vabim doc. dr. Terezijo Snežno Večko, da nam pojasni svoje stališče o prizadevanju za točnost prevajanja po vzoru nemškega prevoda, ki sta ga pripravila Martin Buber in Franz Rosenzweig.

Terezija Snežna Večko

Pri prevajanju Svetega pisma za jeruzalemsko izdajo uporabljam načelo, po katerem sem se ravnala med pripravo prevoda Samuelovih knjig za Slovenski standardni prevod. Med evropskimi prevodi, ki smo jih dobili za primerjanje, sem se srečala s prevodom, ki sta ga pripravila Martin Buber in Franz Rosenzweig. Čeprav so bili preostali prevodi sad kar največjih prizadevanj za prevod, ki naj bi združeval zvestobo in lepoto, je Buber-Rosenzweigov prevod od vseh napravil name najbolj izjemen vtis. Za osnovno načelo priprave Slovenskega standardnega prevoda je veljalo, da isti hebrejski izraz prevedemo vedno, kadar je to možno, z istim slovenskim izrazom. Ne iščemo torej sinonimov, temveč ohranjamo isto besedo, kakor jo najdemo v izvirniku. To pravilo se mi je zdelo nasprotno temu, k čemur so nas vedno spodbujali pri literarnem snovanju v šoli – iskanju čim širše palete izrazov kot dokaza bogastva jezika v raznolikosti njegovih izraznih odtenkov. Kar najbolj pisan nabor sinonimnih izrazov je bil tudi dokaz literarne nadarjenosti dijakov.

Zato navodila za ohranjanje istega slovenskega izraza za isti hebrejski pojem nisem razumela, kakor da bi bilo to najpomembnejše pravilo. In sprva sem se celo spraševala, čemu nov prevod, saj se mi je ekumenski prevod Svetega pisma v slovenščino zdel zvest izvirniku in v lepem slovenskem jeziku. Edinole sintaksa je bila na precej mestih okorna in potrebna elegantnejše postavitve, prav tako je marsikateri starinski izraz klical po posodobitvi. To in izčrpne opombe iz francoske ekumenske izdaje z vsemi teološkimi slovarji in razpredelnicami ter shemami so se mi zdeli dovolj velik razlog za nov slovenski prevod Svetega pisma približno pol stoletja po mariborski izdaji, ki je bila navdušeno sprejeta v mojih otroških letih in čez nekaj desetletij, brez opomb, prevzeta v ekumensko izdajo.

Danes še vedno cenim ekumensko izdajo in še vedno trdim, da je njen jezik lep in skrbno izbran in da so se avtorji potrudili za zvestobo izvirniku. Vidim pa, da je tisti sijaj, ki žari iz svetopisemskega sporočila, kakršno je prišlo iz rok njegovih prvih snovalcev, v dosedanjih slovenskih izdajah manj bleščeč od izvirnega. In ne napravi tako močnega vtisa kakor izvirnik in za njim nekateri izvrstni prevodi. Zakaj? Uporabila bom besede svojih prevajalskih vzornikov, Martina Bubra in Franza Rosenzweiga. V prispevku *Sveto pismo in beseda* Buber pravi, da je ob Rosenzweigovi pozornosti na uporabo besedne in glasovne podobnosti (paronomazije) tudi sam začutil, da »ima načelo ponavljanja in vzajemnosti v Svetem pismu /.../ daleč večjo veljavo. /.../ Sveto pismo /.../ z nežnimi ali krepkimi ponovitvami /.../ našo organsko pozornost usmerja na smisel pripovedi, ki nam mora zasijati.« Sveto pismo je celota, vse njegove dele povezuje jezikovna identiteta, podobnost ali sorodnost, zato se vsi deli Svetega pisma med seboj pojasnjujejo. Ključni teološki izrazi v različnih stavkih, v različnih literarnih vrstah in na različnih ravneh govora ohranjajo isti pomen. Pomanjkanje doslednosti v njihovem prevajanju sta ugotovila celo pri Lutrovem prevodu. Njegov prevod je resda lep, a ni dovolj skladen z zvokom, z duhom in z zgradbo izvirnega besedila. Problem je pravzaprav v krščanski interpretaciji Stare zaveze. Resnična oblika Stare zaveze je manj kultivirana, kakor nam jo posredujejo evropski prevodi; silovitejša je, mogočnejša, ostrejša in bolj izzivalna. Vsebuje najglobljo notranjo moč odobravanja, zapovedi, prepovedi, žalovanja in zahvale. Vse te vsebine so izražene v obliki, v kakršni so se predajale iz roda v rod v ustnem izročilu, z glasnim branjem ... Zvesto prevajanje pomeni vračanje v ustno izročilo; v bralcu, krščanskem in judovskem, je treba znova prebuditi čut za govoreno besedo. Franz Rozenzweig je rekel, da zvesto prevajati pomeni »tuji ton posredovati v njegovi tujosti«. Vzajemno sta govorila o »neestetsko-nadestetski estetiki Svetega pisma« (Buber 1936, 239–261; v: Krašovec 2001, 76–78).

Prvi poslušalci Svetega pisma so bili preprosti nomadi, kmetje, dninarji in dniarice, ribiči, obrtniki, gospodinje, trgovci ..., skratka, ljudje, ki niso imeli privilegija, da bi hodili v šole in si pridobili visoko izobrazbo. Njim je bilo namenjeno Sveto pismo, pomenilo je njihovo šolo, izobraževanje, vzgojo. Zato je bilo zgrajeno tako, da so poslušalci ob ponavljajočih se izrazih, frazah in stavkih brez balasta v različnih kontekstih odkrili njihovo notranjo povezanost, odvisnost in enotno sporočilo. Tako je Sveto pismo doseglo svoj namen. Zato tudi sama ob prevajanju, ko

naletim na izraz, ki se ga spomnim izpred devetih, šestnajstih ali triindvajsetih poglavij, poiščem ta mesta, jih primerjam med seboj in uskladim prevod; tako se bo tudi naš poslušalec in bralec božje besede lahko spomnil, da je to sporočilo slišal že ob neki drugi priložnosti, v nekih drugih okoliščinah. Toda sporočilo ima isto neustavljivo moč, enako zahtevnost, enako tolažbo, enako obljubo. Da bi se lahko bralec srečal z božjo besedo, se mi ne zdi škoda ne časa ne truda za prevajanje (Buber 1936; 1986; Krašovec 2001; 2013).

Irena Avsenik Nabergoj

Zdaj pa k besedi vabim doc. dr. Mario Carmelo Palmisano, ki nam bo razložila svoje videnje, pa tudi svoje izkušnje s prevajanjem Knjige modrosti, Siraha in Tretje Mojzesove knjige. Ker je letos posebej izšel prevod Peteroknjžja, bo posebno dobrodošla predstavitev tega zadnjega deleža.

Maria Carmela Palmisano

Od leta 2006 dalje sodelujem pri projektu jeruzalemske izdaje Svetega pisma v slovenščini, ki ga vodi akademik prof. dr. Jože Krašovec. Sodelovala sem pri izdaji prvega zvezka, Nova zaveza in Psalmi, pri pripravi nekaterih preglednic in pri korektorskem branju besedila v fazi priprave besedila za tisk. Pozneje sem pripravila prevod Sirahove knjige in Knjige modrosti za drugi zvezek, Modrostne in prerokške knjige, prevod Tretje Mojzesove knjige za tretji zvezek, Peteroknjžje, in prevod Druge kroniške knjige za četrti zvezek, ki ga sedaj pripravljamo, Zgodovinske knjige. Vključena sem bila v delovno skupino prevajalcev, lektorjev in oblikovalcev, ki smo se v teh letih večkrat srečali pod vodstvom vodja projekta, ob obravnavanju problemov, s katerimi smo se soočali med pripravo posameznih delov jeruzalemske izdaje Svetega pisma.

Temeljna načela prevoda jeruzalemske izdaje, 1. zvestoba izvirniku, 2. upoštevanje bibličnega sloga in 3. poenotenje besedišča, so namreč vodilna načela, ki ob besedilih posameznih knjig zahtevajo ne le dela posameznega prevajalca in lektorjev, temveč novo skupno iskanje, skupne odločitve in rešitve. V fazi priprave revizije in usklajevanja prevoda je bilo zato timsko delo – in je še – zelo potrebno in koristno. Vsak od nas se je soočal najprej s prevodom, za katerega je bil naprošen. Ta prevod je revidiral na podlagi izvirnega besedila, številnih sodobnih prevodov, ob upoštevanju temeljnih načel, ki so bila v knjigi *Prevajanje med teorijo in prakso* prof. Krašovca strnjena v šest točk: 1. večja točnost prevoda na splošno; 2. povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih zvrsti, sloga in retorike; 3. popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi; 4. popolno poenotenje besedišča tehnične narave; 5. relativno poenotenje besedišča teološke narave; 6. dosledna standardizacija lastnih imen.

Pri pripravi posameznih prevodov smo imeli na voljo vse slovenske prevode, Slovenski standardni prevod Svetega pisma in slovensko izdajo Svetega pisma iz leta 1958, ki jo je glede na prvo načelo – zvestoba izvirniku in točnost prevoda – treba posebej omeniti.

Prevod Sirahove knjige, knjige, ki jo z znanstvenega vidika nekoliko bolje poznam, posveča posebno pozornost problemom tekstne kritike knjige, dodatkom grškega besedila, natisnjene v sedanji izdaji v ležečem tisku, da bi bilo tudi dodatno besedilo bolj berljivo (prej je bilo napisano v oklepaju). Tudi pri uvodu v knjigo je sedaj na voljo kratek dodatek k slovenski izdaji, v katerem so predstavljene posebnosti knjige, z jezikovnega in s kanoničnega vidika. Tako prevod Sirahove knjige kakor prevod Knjige modrosti sta zahtevala posebno pozornost tudi glede literarnih prvin in retoričnih elementov, saj je hebrejska poetika osnovna poteza modrostnega sloga in ne moremo razumeti teologije teh poetičnih knjig brez upoštevanja njihovih literarnih značilnosti, kar narekuje izostren čut za prevod na primer prisposodob, izrekov in drugih poetičnih izrazov.

Pri prevodu Tretje Mojzesove knjige sta moja pozornost pritegnila predvsem tehnično izražanje daritvenega besedišča in uporaba glagolskega naklona v hebrejskem izvornem jeziku in njegov prevod. V dogovoru z delovno skupino smo tudi tukaj – ob upoštevanju dosedanjih prevodov – iskali najbolj ustrezne rešitve in bolj primerne tehnične izraze. Izraz »daritev za krivdo« (3 Mz 5,19) na primer, ki je bil v nekaterih prejšnjih prevodih preveden kot »spravna daritev« (in tako izenačen z drugo daritvijo) ali v prevodu iz leta 1958 preveden kot »daritev za krivdo«, smo prevedli z »zadostilno daritvijo« in pri tem ostali bolj zvesti hebrejskemu izrazu »'ašam », ki zadeva to posebno vrsto daritve.

Veliko pozornosti je zahtevalo upoštevanje slogovnega bibličnega izražanja. V Tretji Mojzesovi knjigi na primer se pogosto govori o »ženi« – po hebrejsko »išša« –, ki ni »ženska« (zanjo hebrejski jezik uporablja drugo besedo: »n^ekebah«), kakor je bilo prevedeno v nekaterih prejšnjih prevodih (3 Mz 12,1). Pri prevajanju Svetega pisma je namreč izziv, biti zvest božji besedi z vseh vidikov in hkrati iskati primerne sodobne jezikovne rešitve, ki pa ne smejo opustiti značilnosti bibličnega izražanja niti takrat, ko je splošna sodobna občutljivost drugačna od svetopisemskih pisateljev. Tudi tako ostane razvidna in zgovorna razlika med božjo in človekovo govorico.

Irena Avsenik Nabergoj

Najlepša hvala doc. dr. Mariji Carmeli Palmisano za njene besede.

Zdaj pa vse navzoče vabim, da kaj vprašate, izrazite svoje poglede, pa tudi morebitne želje. Prevajalci so vam z veseljem pripravljene prisluhniti in bodo po najboljših močeh poskušali odgovoriti na vaša vprašanja.

Irena Avsenik Nabergoj

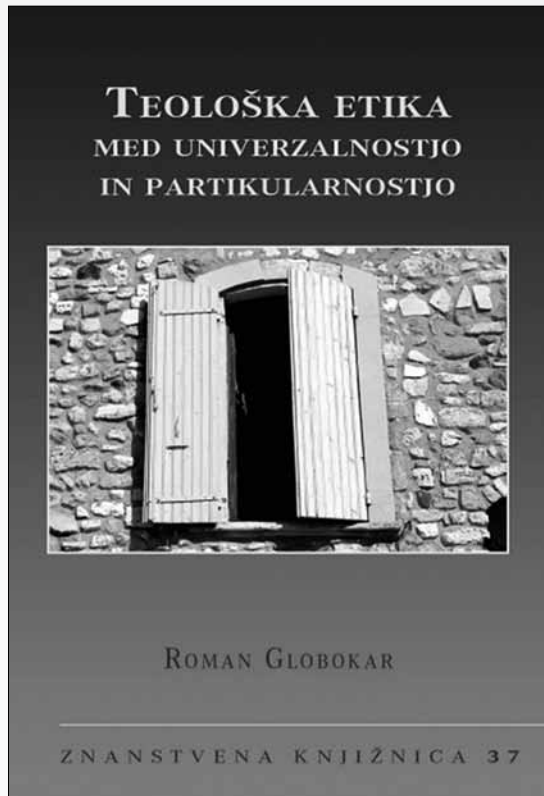
Sklepna beseda

Vsem prevajalcem se lepo zahvaljujem, da ste predstavili bistvene značilnosti slovenskega standardnega prevoda in novega prevoda, ki se imenuje jeruzalemska izdaja. Želim vam veliko uspeha v nadaljnjem delu pri uresničitvi tega pomembnega projekta. Iskrena hvala tudi vsem, ki ste se vključili v pogovor.

Ob koncu naj izrazim željo, da bi nas Sveto pismo z močjo svojih pripovedi, z zgodovinskimi poročili, s preroškimi govori, z modrostnimi izreki in razmišljanji, z molitvami in pesmimi še dalje osebno nagovarjalo, v nas ustvarjalo duhovno razpoloženje in poglabljalo čut za duhovno razsežnost življenja. Naj nas etično zavezuje in spodbuja k dobremu, nam pomaga v preizkušnjah, nas vodi na poteh mišljenja in samospoznavanja in spreminja naše življenje na poti k Resnici.

Reference

- Buber, Martin.** 1936. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin: Schocken Verlag.
- . 1986. *Bücher der Geschichte. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Ebach, Jürgen.** 2014. Übersetzen! Von der Last und Lust des Übersetzens. *Bibel und Kirche* 69, št. 1:2–7.
- Gantar, Kajetan.** 2008. Kristus »je vstal« ali »je bil obujen« od mrtvih? V: Rafko Valenčič, Slavko Kranjc in Jože Faganel, ur. *Liturgia theologia prima: zbornik ob 80-letnici profesorja Marijana Smolika*, 109–117. Ljubljana: Mohorjeva družba, Teološka fakulteta UL in Založba Družina.
- Groß, Walter, ur.** 2001. *Bibelübersetzung heute: Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Krašovec, Jože.** 1985. Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1:95–101.
- . 2001. *Med izvornikom in prevodi*. Ljubljana: SAZU in Svetopisemska družba Slovenije.
- . 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Založba SAZU, ZRC SAZU.
- Porter, Stanley E., in Richard S. Hess, ur.** 1999. *Translating the Bible: Problems and prospects*. JSNT Supp. 173. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rozman, France.** 1985. Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1:79–93.
- Stolt, Birgit.** 2001. »... und fühl's im Herzen ...«: Luthers Bibelübersetzung aus der Sicht neuerer Sprach- und Übersetzungswissenschaft. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98, št. 2:186–208.
- Theobald, Michael.** 2006. Eine Partnerschaft zerbricht. *Orientierung* 70, št. 2:18–23.
- Thiede, C. P. ur.** 1993. *Bibelübersetzung zwischen Manipulation und Inkulturation. Symposium des Instituts für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung im Deutschen Institut für Bildung und Wissen*. Paderborn: Brockhaus.



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalezba@teof.uni-lj.si

Letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope

Etična vprašanja ob koncu življenja Ljubljana, 24.–26. oktober 2014

V Zavodu sv. Stanislava je od 24. do 26. oktobra 2014 potekala letna konferenca Združenja bioetikov Srednje Evrope (Association of Bioethicists in Central Europe – BCE) z naslovom *Etična vprašanja ob koncu življenja*. Z napredkom medicine in z naraščajočim vrednostnim pluralizmom v sodobni družbi se odpirajo novi vidiki pri vprašanih ob koncu človeškega življenja. Po eni strani se širijo zahteve po pacientovi avtonomiji in po uzakonitvi možnosti za evtanazijo, po drugi strani si mnogi želijo bolj striktnih pravil za ravnanje ob koncu življenja. Predavatelji na konferenci so vprašanja osvetlili z bibličnega, medicinskega, pravnega in z etičnega zornega kota.

Uvodno predavanje z naslovom *Umiranje in smrt v perspektivi življenja* je imel priznani teolog Gisbert Greshake, upokojeni profesor dogmatične teologije v Freiburgu in na Dunaju. Izhajal je iz razkoraka med novoveškim in svetopisemskim pogledom na smrt. Za novoveškega človeka so osrednjega pomena svoboda, avtonomija in samouresničenje, zato zanj pomeni smrt največjo provokacijo. Nanjo odgovarja tako, da jo poskuša zanikati in jo izriniti iz družbene in osebne zavesti ali pa ji pripisuje pozitivno hermenevitično vlogo za avtentično in svobodno življenje posameznika (npr. Heidegger, ki človeka opredeli kot »bitje za smrt«). Za Greshakeja kaže prav smrt na dejstvo, da življenje ni povsem v naših rokah, da nam je v bistvu podarjeno in da ga ne moremo obvladati. V svetopisemskem pogledu sta umiranje in smrt neločljivo povezana z življenjem. Življenje pomeni »življenje v polnosti«: v materialnem blagostanju, v solidarni povezanosti z bližnjimi, v odnosu z Bogom. Za Staro zavezo je bilo značilno, da je dar življenja povezovala z božjimi zapovedmi in nalogami. Smrt je predstavljena kot meja življenja, ki jo podarja Gospod. Smisel človeškega življenja je v izpolnjenih letih dolgega življenja. Starozavezno pojmovanje je znotraj časovno imanentne perspektive: smrt pomeni sklep izpolnjenega časa življenja. Hkrati pa pozna Stara zaveza tudi drugo izkušnjo smrti: smrt še neizpolnjenega življenja, življenja zunaj odnosa z Bogom. To je zla oblika smrti, ki je posledica greha. Pravični je obdarjen z življenjem, grešnik pa je zaznamovan s smrtjo. Takšno pojmovanje je prišlo v krizo zaradi izkušnje, da mnogi pravični umrejo prezgodaj in da mnogi grešniki živijo dolgo in bolje kakor pravični. Smrt kot izpolnjeno življenje pravičnega je resda možnost, ni pa nujna resničnost, saj je dejansko velikokrat drugače. Nova zaveza se sooči s to negativno izkušnjo smrti. Jezusovo oznanilo božjega kraljestva je klic k spreobrnjenju, klic k sprejetju življenja kot daru in kot naloge, klic k solidarni povezanosti z bližnjimi, klic k zaupnemu odnosu z Bogom. Kdor se spreobrne, bo imel življenje sedaj in v prihodnje. Kdor pa presliši ta klic, je že zapisan smrti (Lk 9,60). Nova zaveza v smr-

ti ne vidi izpolnjenega in zrelega življenja, ampak vidi v smrti delo greha, ki uničuje življenje. To težko izkušnjo umiranja in smrti vzame Jezus nase na križ. To ni lepa izkušnja smrti, kakor jo predstavlja Stara zaveza, ampak zelo tragična izkušnja, izničenje življenja. Jezus umrje kakor grešnik, vendar v zaupanju v Boga. In Bog odgovori s svojo zvestobo, ko ga obudi od mrtvih. V Jezusovi smrti sta združena trpljenje in umiranje vseh ljudi in je tudi nakazano upanje na novo življenje. Zaradi Jezusove smrti je sedaj naša smrt odrešena teme in zla. Zaradi Jezusa je smrt spet mogoče razumeti kot izpolnitev življenja v Bogu. Od Jezusa dalje spet lahko govorimo o odrešenem umiranju, ki so ga deležni tisti, ki sprejemajo življenje kot božji dar in nalogo. Kdor se je pripravljen odpovedati svojemu egoizmu, kdor je pripravljen izgubiti svoje življenje in ga podariti v službi Bogu in bližnjim, ta bo pridobil življenje. Tako smrt ni več nasprotnica življenja, ampak postaja »sestra smrt«, ki spremlja človeka na življenjski poti in ga spominja na to, da je življenje dar Boga in da ga ni mogoče nikoli v polnosti obvladati. Smrt je relativizirana, saj pomeni vstop v dokončno, popolno in resnično življenje. Ob koncu se je Greshake zavzel za celostno spremljanje umirajočih, ki vključuje medicinsko, psihološko in duhovno oskrbo. Ob tem je pomembno, da pustimo umirajočemu oditi, da mu po nepotrebem ne podaljšujemo agonije z uporabo sodobnih tehnologij. Greshake je prepričan, da je pustiti nekoga umreti izraz vere v onostranstvo. Življenja ni mogoče zadržati, ampak se vrača k tistemu, ki ga je zastonjsko podaril. Iz bibličnega pogleda ne izhaja absolutna dolžnost ohranjanja življenja. Paliativna oskrba, ki zagotavlja celostno pomoč umirajočemu, bi bila lahko ustrezen odgovor na sodobna vprašanja ob koncu človekovega življenja in bi ustrezno pretvorila biblične vrednote v današnji kontekst.

Pediater in član Komisije za medicinsko etiko Republike Slovenije Urh Grošelj je predstavil *Dileme ob koncu življenja v intenzivni medicini*. Poudaril je, da so etične dileme zelo pogoste na oddelkih intenzivne medicine in da je velikokrat potrebno ukrepati takoj in sredi zelo neugodnih okoliščinah. Glavna naloga intenzivne medicine je, da pomaga preživeti pacientu v kritičnem stanju. Ohranjanje življenja pa ne gre razumeti kot absolutno zahtevo, saj bi bili lahko intenzivni posegi v določenih primerih v nasprotju z dostojanstvom človeškega življenja in s koristmi za bolnika. Več kakor polovica smrti na oddelkih intenzivne medicine je povezana z omejevanjem posegov za vzdrževanje pacientovega življenja. Po rezultatih raziskave, ki so bili objavljeni leta 2003, v vseh evropskih državah izvajajo ukrepe, ki omejujejo terapevtske posege pri umirajočih pacientih, se pa ukrepi med različnimi državami razlikujejo med seboj. Grošelj je poudaril, da so bili prav primeri iz intenzivne medicine ključni za nastanek in razvoj sodobne bioetike. Spomnil je na razprave o določitvi trenutka smrti, ki so vpeljale v sodobno medicino koncept možganske smrti. Prav tako so se ob možnosti oživljanja že sredi sedemdesetih let prejšnjega stoletja pokazale tudi etične smernice, kdaj naj bi umirajočega ne oživljali več. Čedalje večjo vlogo imata v medicini tudi pacientova avtonomija in nujnost pacientove privolitve po zdravnikovi pojasnitvi. Etično je torej dopustno pustiti, da pacient umre, kadar ni pravih možnosti za preživetje, vendar pa to nikakor ne pomeni, da je etično sprejemljiva tudi evtanazija. Evtanazija namreč

pomeni zdravnikov zavestni in aktivni poseg v življenje neozdravljivo bolnega z namenom, da konča njegovo življenje. Grošelj je izpostavil tudi, da je zelo zahtevno opredeliti, kaj pomeni brezupno zdravljenje (*futility*). Pri tej opredelitvi je treba upoštevati tako objektivna kakor subjektivna merila. Zato je zelo pomembno, da se oblikujejo smernice za zdravnike v intenzivni medicini, kako naj ravnajo v negotovih primerih. 78 % zdravnikov se strinja, da bi potrebovali etične smernice. Predvsem pa Grošelj podpira razširitev paliativne oskrbe kot odgovor na številna etična vprašanja ob koncu življenja. Pacient nikoli ne sme ostati brez paliativne nege.

Pravnik in docent na Fakulteti za zdravstvene vede Blaž Ivanc je imel predavanje z naslovom *Pravica do življenja – pravna in etična vprašanja*. V izhodišču je poudaril, da so vprašanja, povezana s pravico do življenja, s stališča pravne teorije in prakse zelo težka, saj označujejo nepovratne in nepopravljive odločitve. Pravica do življenja temelji na spoštovanju dostojanstva človeške osebe in je v Sloveniji zaščiten z ustavo. Ivanc je omenil slovenskega pravnika Leonida Pitamica: ob nemški okupaciji med drugo svetovno vojno je zapisal, da je vsak zakon, ki bi nasprotoval pravici do življenja, v nasprotju s temelji prava. Predavatelj se je vprašal, kakšna je sploh vloga prava v medicinskih dilemah in ali lahko pravo odgovori na številna etična vprašanja. Pri tem je izpostavil dilemo med objektivizmom in subjektivizmom v pravu. Prvi zagovarja pomen objektivnih vrednot in jasnih temeljev za pravne in etične dolžnosti, drugi pa poudarja posameznikovo etično avtonomijo, pluralizem vrednot in etični skepticizem. Predavatelj je predstavil, kako so v Sloveniji pravno urejena nekatera vprašanja ob koncu življenja. Opozoril je na še vedno nerešeno vprašanje povojnih pobojev. Govoril je tudi o kontradiktornosti ustave glede vprašanja splava. Po njegovem mnenju je pomanjkljivo pravno opredeljeno področje intenzivne medicine ob koncu življenja predvsem vprašanje, kaj pomeni »pustiti umreti« pacienta, saj ni vzpostavljenega pravega nadzora na tem področju. Ob koncu je opredelil pomen različnih pravnih gremijev pri urejanju vprašanj, ki so povezana s pravico do življenja. Pri tem je izpostavil, da so sodniki resda »neodvisni«, vendar morajo biti vedno znotraj vrednostnega obzorja, ki utemeljuje neki pravni red.

Hrvaška moralna teologinja Suzana Vuletić je spregovorila o *Biomedicinskih in moralno-etičnih vidikih distanzije*. Razvoj na področju medicinske tehnologije prinaša številne ugodnosti, odpira pa tudi nova etična vprašanja. Eno takšnih vprašanj je tudi podaljševanje človeškega življenje in potiskanje trenutka smrti do skrajnih zmožnosti. Predavateljica je distanzijo opredelila kot nesmiselno vztrajanje pri terapevtskem posegu. V strokovni literaturi se govori tudi o terapevtski zagrizenosti ali brezupnem zdravljenju. Za distanzijo je značilno, da je brezupna oziroma ne prinaša koristi v terapevtskem smislu, bolniku povzroča dodatne bolečine in ni sorazmerja med uporabljenimi sredstvi in terapevtskim ciljem. Govorimo o podaljševanju agonije umirajočega, ki prinaša s seboj številne etične dileme. Predvsem se postavlja vprašanje, kdaj lahko z zanesljivostjo trdimo, da je neka terapija brezupna. Kako opredeliti, kaj so sorazmerna sredstva? Sredstva, ki so včasih veljala za nesorazmerna, so danes povsem običajna. Prav tako je vprašanje,

kdo naj odloča o tem, ali naj se zdravljenje še nadaljuje: zdravnik, pacient, njegovi svojci. Vuletićeva je predstavila medicinske kriterije za ugotovitev brezupnosti, ki jih je nadgradila z etičnimi kriteriji, izhajajočimi iz spoštovanja dostojanstva človeške osebe. Pri tem je opozorila, da je tudi učiteljstvo katoliške Cerkve večkrat izjavilo, kako zavrača nesmiselno podaljševanje človeškega življenja z uporabo terapevtskih sredstev: zdravniki niso dolžni uporabiti vseh sredstev za ohranjanje življenja. Katoliška Cerkev torej nasprotuje distanzaciji. Zavzema se za paliativno oskrbo, ki pomeni lajšanje bolečin ter psihološko in duhovno oporo umirajočih. Paliativna oskrba uvaja v medicinsko prakso »ortotanzacijo«, ki pomeni smrt v pravem trenutku, in nasprotuje tako evtanzaciji kakor distanzaciji. Ortotanzacija vključuje tehnično usposobljenost (medicina), čustveno bližino (človeškost) in razsežnost upanja (duhovnost).

Ob koncu konference sta stališča ob vprašanju možganske smrti soočila še poljski škof in moralni teolog Józef Wróbel s Katoliške univerze v Lublinu in zdravnik in moralni teolog Matthias Beck z Dunaja. Wróbel je na podlagi medicinskih dejstev utemeljeval prepričanje, da smrt možganov pomeni smrt celotne človeške osebe in da je to zanesljiv kriterij za določitev smrti. Ta kriterij tudi omogoča transplantacijo organov. Beck se je z Wróblom načelno strinjal, je pa pokazal, kako novejša raziskave kažejo na to, da je težko z vso zanesljivostjo določiti sam trenutek smrti.

Konferenca je bila dober zgled interdisciplinarnega povezovanja in razmišljanja o vprašanih ob koncu življenja. Razmišljanje o smrti je pravzaprav vedno razmišljanje o smislu življenja in o vlogi negativnih in tragičnih plati v življenju. Teologija se tudi znotraj sodobne družbe ne sme odpovedati svojemu temeljnemu poslanstvu, da je zagovornica življenja in da prinaša v ta svet upanje in veselje.

Roman Globokar

Regionalna konferenca združenja CTEWC

Vera in morala

Krakov, 14.–16. november 2014

Prva regionalna konferenca evropske sekcije združenja Katoliških teoloških etikov v svetovni Cerkvi (Catholic Theological Ethics in World Church) je potekala v prostorih središča božjega usmiljenja v bližini Krakova na Poljskem. Že sam prostor je konferenci narekoval ton. Po eni strani bližina sv. Janeza Pavla II., ki je globoko zaznamoval moralno teologijo po drugem vatikanskem koncilu, po drugi strani pa razodetje božjega usmiljenja, ki pomeni srčiko krščanskega moralnega oznanila. Namen srečanja je bil, povezati moralne teologe iz celotne Evrope in izmenjati medsebojne izkušnje in poglede glede sedanjega stanja moralne teologije. Naslov konference je bil *Vera in morala*. V podnaslovu pa so bili navedeni trije sklopi razmišljanj: izzivi sedanjosti – spremembe vrednot – spremembe moralnih norm? V vsakem sklopu je sodeloval po en predavatelj iz Zahodne Evrope, po eden iz Srednje ali Vzhodne Evrope in po eden iz Poljske. Na koncu vsakega sklopa pa je sledil odziv predstavnika z drugega kontinenta (Afrika, Amerika, Azija).

V prvem delu smo razmišljali o sodobnih izzivih in priložnostih. Alain Thomasset je spregovoril o vlogi moralne teologije v sodobni Franciji. Velik izziv pomeni izbira pravega tona pri predstavitvi krščanskih stališč v javnem etičnem diskurzu. Naloga moralnih teologov je, vzpostaviti most med sodobnim svetom in evangeljskim sporočilom. Drugi izziv je povezan z vlogo moralnih norm znotraj moralnega oznanila. Predavatelj je poudaril, da moralne norme ne smejo spregledati konkretnih življenjskih izkušenj posameznih ljudi. Moralna teologija je poklicana pomagati posameznikom, da bodo sprejemali odgovorne odločitve in da bodo napredovali v moralnem življenju. Kot tretje je izpostavil, da je treba prisluhniti glasu ubogih, in pohvalil močno karitativno dejavnost francoske Cerkve. Češki moralni teolog Petr Stica je naprej opozoril na zelo različne družbene kontekste glede vpliva vere v Vzhodni Evropi, saj je na primer na Poljskem 95 % ljudi katoličanov, na Češkem pa je vseh verujočih le okrog 20 %. Kot prvi izziv je povedal, da je treba biti usidran v družbo in presojeti družbeno dogajanje v luči evangelija. Nadalje je poudaril nujnost, da se moralni teologi iz Vzhodne Evrope vključijo v dialog s kolegi iz drugih držav in da presežejo zgolj svoje nacionalne okvire (internacionalizacija). Kot tretji izziv pa je navedel oblikovanje krščanske vizije izpolnjenega življenja, ki bi ga na ustrezen način predstavili sodobnemu človeku. Ob tem je pomembno, da se moralni teologi vključujejo v etični diskurz v družbi, hkrati pa tudi, da se znotraj Cerkve oblikuje prostor dialoga. Poljski pogled je predstavil Marian Machinek. Položaj na Poljskem se v marsičem razlikuje od preostalih evropskih držav. Večina ljudi je še vedno dejavno povezana s Cerkvijo, čeprav se v zadnjih letih tudi na Poljskem zaznava proces sekularizacije, ki vpliva na spremenjeni moralni pogled,

še posebno na področju spolnosti. Tudi na Poljskem poskušajo krščanstvo vse bolj potisniti v zasebno sfero. Machinek je prepričan, da se morajo moralni teologi vključevati v javno razpravo in zagovarjati krščanska prepričanja v pluralnem kontekstu. Na področju osebne morale je kot izziv navedel pravilno opredelitev pojma vesti, ki se danes vse prevečkrat pojmuje kot popolna avtonomija vsakega posameznika in kot upor proti zunanji avtoriteti. Tradicionalni viri moralne teologije (Sveto pismo, naravni zakon, cerkveno učiteljstvo) so danes izpostavljeni močni kritiki. Po predavateljevem prepričanju potrebujemo specifično krščansko moralo, ki bo opravljala svoje preroško poslanstvo v sodobnem pluralnem svetu. Moralni teolog iz Kenije Elias Opongo je omenjeno problematiko orisal z afriškega zornega kota. Glavni dejavnik v Afriki je revščina, od katere je odvisna polovica prebivalcev. Na celini potekajo številni vojaški konflikti in v mnogih državah so množično kršene človekove pravice. Verske skupnosti bi se morale povezati v zahtevi po vzpostavitvi politike na etičnih načelih. Cerkev bi morala imeti pogum in prevzeti preroško vlogo pri opozarjanju na nemoralno početje v družbi in pri vzpostavljanju sprave na afriški celini. Velik izziv za Cerkev v Afriki pa sta tudi prehod iz misijonske v domačo Cerkev in s tem povezani proces inkulturacije.

Drugi vsebinski sklop je nosil naslov Trajnostni razvoj vrednot. Moralni teolog iz Južne Tirolske Martin Lintner je spregovoril o vlogi vesti v posameznikovem moralnem življenju. Izhajal je iz opredelitve vesti na drugem vatikanskem koncilu (GS 16), ki vest postavlja v središče moralnega življenja. Koncil se je oprl na svetopisemske temelje (Rim 2, 14–15) in na tradicijo Cerkve (Avguštin, Tomaž Akvinski, John Henry Newman). Takšno pojmovanje vesti je pomenilo prelom z neosholastično etiko pokorščine, ki ni bila pravi temelj za upor posameznikov proti totalitarnim režimom 20. stoletja. Negativne izkušnje druge svetovne vojne so teologe, kakor je bil Häring, spodbudile k ponovnemu premisleku o središčni vlogi vesti in osebne odgovornosti v moralnem življenju. V vesti posameznik spoznava svojo nezamenljivost in odgovornost, ki ju ne more prenesti na drugega. Lintner je opozoril na razlikovanje med objektivno in subjektivno platjo vesti: to razlikovanje je potrebno, če ne želimo zapasti v subjektivizem. Vest je torej zavezana objektivnim resnicam, ki so izražene v moralnih normah, vendar pa odločitev v vesti ni zgolj aplikacija norm v posameznikovo življenje, ampak je to osebna odgovorna odločitev v luči končnega cilja njegovega življenja. Ukrajinska moralna teologinja Maryana Hnyp je spregovorila o družini kot vrednoti in pokazala, kako se je pojmovanje družine spreminjalo znotraj krščanske tradicije. Tudi ona je izpostavila prelomnico, ki se je zgodila na zadnjem koncilu. Koncil je zakon predelil kot zavezo, kot utelešenje medsebojne ljubezni in ne kot institucijo. Danes doživljamo izredne spremembe na področju družinskega življenja. Hnypova je govorila o »prepustnih« družinah in s tem mislila na veliko fleksibilnost in prehodnost sodobnih družinskih zvez. Ob sklepu prvega dela škofovske sinode o družini je komentirala, da ne gre pričakovati takojšnjih sprememb na področju cerkvenega nauka. Hkrati pa ne bi smeli spregledati dejstva, da obstaja velik razkorak med učenjem uradne Cerkve in dejanskim življenjem vernikov, kakor je pokazala tudi anketa, ki je bila izvedena po vsem svetu pred začetkom sinode. Hnypova predlaga, da se v razmišljanje o

prihodnjih korakih resno vzameta v obzir tudi konkretna izkušnja današnjih vernikov in sodobni družbeni kontekst. Prepričana je, da je družina tudi danes temeljna vrednota, ki pa je v sodobnem svetu zelo ranljiva, zato potrebuje še posebno ljubečo skrb in spremstvo Cerkve. Poljski predstavnik v tem sklopu je bil Sławomir Nowosad, ki je govoril o solidarnosti in družbeni pravičnosti danes. V izhodišču je izpostavil aktualnost koncilске konstitucije *Gaudium et Spes*. Dostojanstvo človeške osebe mora biti v središču družbenega nauka. Sekularizem je človeka oropal presežne razsežnosti in ga potisnil zgolj v imanentnost in individualnost. Posledica sekularizma je družba kot množica individuumov. V takšnem svetu ni prostora za solidarnost, ampak zgolj za uveljavljanje osebnih interesov. Družbeni nauk Cerkve izhaja iz prepričanja, da je človek družbeno bitje in da skupnostna razsežnost sodi k bistvu človeške narave. Za vzpostavitev solidarnosti in pravičnosti je po Nowosadovem prepričanju spet treba vzpostaviti božje prvenstvo. Pravi humanizem je možen samo, če se prizna človekova transcendenca. Moralni teolog iz Hong Konga Lúccás Chan je prispeval kratek odmev na predavanja iz azijskega konteksta. Posamezne teme je osvetlil s stališča etike kreposti in konfucionizma. Pokazal je na prednosti etike kreposti pred deontološko etiko, saj bolj celostno vzame v obzir celostni razvoj človeka.

Tretji sklop razmišljanj je nosil provokativen naslov: *Spremembe moralni norm?* Najprej je nastopil poljski moralni teolog Ireneusz Mroczkowski, ki je govoril o univerzalni in partikularni razsežnosti moralnosti. Kritično je ovrednotil razvoj moralne teologije po drugem vatikanskem koncilu v zahodnem svetu in izpostavil okrožnico *Veritatis Splendor* sv. Janeza Pavla II. kot vodilo za prenavo moralne teologije. Prenava mora vključevati tri vidike: kristološkega, personalističnega in eklesiološkega. Mroczkowski razlikuje med človeško naravo kot univerzalno danostjo in človeško osebo kot partikularno realizacijo človeške narave. Njegovo pojmovanje narave je esencialistično: teži k temu, da bi čimbolj konkretno opredelil, kaj sodi k univerzalni človeški naravi. Predavatelj se je zavzel tudi za bolj specifično naravo krščanske morale, ki mora biti bolj zaznamovana z bibličnimi vsebinami. Človekova svoboda mora biti vedno pokorna božji volji. Kot druga predavateljica je nastopila škotska moralna teologinja Julie Clague, ki je razmišljala o tem, ali potrebujemo nove moralne norme ali nov jezik. Najprej je spomnila, da je Janez Pavel II. po eni strani vztrajal pri absolutnih in nespremenljivih moralnih normah, po drugi strani pa sam bolj kakor katerikoli papež pred njim govoril o zgodovinskosti moralnosti in zgodovinskosti nauka (VS 28). Sam je spremenil cerkveni nauk o smrtni kazni (EV 56), razvil je idejo o strukturnem grehu v družbi (SRS 36), poudarjal je dostojanstvo ženske in politično razsežnost solidarnosti. Drugače od Pija XI., ki je v okrožnici *Casti Conubii* leta 1930 trdil, da ženska nima enakih pravic kakor moški, je Janez Pavel II. leta 1988 v *Mulieris Dignitatem* zapisal, da podrejenost ženske moškemu ni del božjega načrta, ampak posledica greha (MD 10). Clague je spomnila, kako je Cerkev stoletja učila, da je ženska po naravi podrejena moškemu, danes pa pojmuje takšno učenje kot zmotno. Spraševala se je, kako naj razlikujemo med trajnimi resnicami o človeški naravi in z zgodovino zaznamovanimi nauki. Zgodovina namreč kaže, da cerkveno učiteljstvo ni bilo vedno zanesljiv

vodnik. Priznanje tega je odkrito izrekel papež Janez Pavel II. pri pravem bogoslužju v svetem letu 2000. Clague od papeža Frančiška ne pričakuje sprememb moralnega nauka. Opaža pa, da novi jezik, ki ga uporablja papež, prinaša nove spodbude za moralno življenje vernikov. S svojim nastopom Frančišek sproža navdušenje. Cerkev mora biti odprta za spremembe in za razvoj. Predstavnik Vzhodne Evrope v tem sklopu je bil Gusztáv Kovács iz Madžarske, ki je govoril o moralnosti med idealizmom in realizmom. Na začetku se je vprašal, ali nismo moralni teologi preveč idealistični in premalo ukoreninjeni v resnično življenje. Si postavljamo prava vprašanja? Je naš jezik razumljiv? Smo odprti za razprave? Pomembno je, da smo v stiku z resničnim življenjem, ki se nam velikokrat izmuzne iz rok, ki ga ne moremo v polnosti obvladati, ki je polno nepričakovanih dogodkov, ki je dejansko milost. Povezava med moralnostjo in resničnostjo pa je lahko dvomljiva. Kovács je spomnil na opozorilo filozofa Huma, da je narava tudi zmotna. Kljub temu obstajajo nekatere izkušnje resničnosti, ki nas neposredno kličejo k moralnemu delovanju (npr. Lévinas izpostavlja »ranljivo obličje bližnjega«). Moralni teolog mora biti vedno povezan z resničnostjo, čeprav je resničnost večkrat neprijazna in neprijetna. Za verujočega je resničnost božje stvarstvo, ki pa je *creatio continua*, zaznamovana s krhkostjo in nepopolnostjo. Moralni teolog mora nositi usodo konkretnega človeka. Ob koncu je MT Dávila iz Portorika predstavila še ameriški pogled na omenjeno problematiko. Pojem inkulturacije, kakor si ga je zamislil papež Frančišek v svoji okrožnici *Evangelii Gaudium*, bi lahko uporabili kot vizijo za uresničevanje evangelija v konkretnih življenjskih okoljih. Pomembno je, da moralni teologi vztrajajo pri oznanilu: »Bog še vedno govori« tukaj in sedaj. Bog govori besede upanja in ljubezni znotraj krhkega in polomljenega človeškega sveta.

Konferenco smo organizirali James Keenan iz Bostona (ZDA), ki vodi svetovno združenje teoloških etikov, Konrad Glombik s Poljske in Roman Globokar kot sopredsedujoči evropske sekcije.

Roman Globokar

Mednarodni simpozij O katoliškem šolstvu

Ljubljana (Zavod sv. Stanislava), 27.–29. november 2014

Katoliško šolstvo v Evropi, pa tudi drugod po svetu je pred velikimi izzivi. Zato se je Kongregacija za katoliško vzgojo odločila, da v jubilejnem letu 2015, ko praznujemo 25. obletnico izdaje apostolske konstitucije Janeza Pavla II. o katoliških univerzah z naslovom *Ex Corde Ecclesiae* in 50. letnico izdaje pokoncilске deklaracije o katoliški vzgoji *Gravissimum Educationis*, pripravi svetovno srečanje, ki bo potekalo novembra v Vatikanu. V pripravah na ta dogodek je omenjena kongregacija izdala tako imenovani delovni dokument z naslovom *Vzgoja in izobraževanje danes in jutri: Vnema, ki se ponovno vrača*, s katerim želijo spodbuditi poprejšnji razmislek in s priloženim vprašalnikom pridobiti čimveč informacij o stanju v katoliških šolah po posameznih državah oziroma lokalnih Cerkvah. Na podlagi tega dokumenta je tudi v Sloveniji nastalo poročilo, ki ga je po pooblastilu Slovenske škofovske konference pripravil Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva (IREŠ) in ga avgusta 2014 poslal v Vatikan. V poročilu je bila predstavljena splošna ocena stanja celotne vertikale katoliških vzgojno-izobraževalnih ustanov, od vrtcev do fakultete; dejavno so sodelovali tudi odgovorni za omenjene ustanove. (Celotno poročilo skupaj z delovnim dokumentom je bilo objavljeno v posebni publikaciji, ki jo je izdal IREŠ.) Na podlagi ugotovljenega je bilo sklenjeno, da se v Ljubljani leto dni pred svetovnim srečanjem organizira mednarodni simpozij, ki bi slovensko situacijo osvetlil tudi s širše mednarodne perspektive in ponudil kake konkretne smernice za nadaljnje korake oziroma odločitve.

Na simpoziju, ki je potekal konec novembra 2014, so sodelovali ugledni gostje iz tujine, med katerimi velja izpostaviti dr. Etienna Verhacka, nekdanjega generalnega sekretarja evropskega združenja CEEC (Comité Européen pour l'Enseignement Catholique), ki je na simpoziju sodeloval kot predstavnik Kongregacije za katoliško vzgojo, in predavatelja filozofije vzgoje in rektorja Papeške univerze Salesiana iz Rima, profesorja dr. Carla Nannija. Izredna priložnost za bogato izmenjavo mnenj in za plodne pogovore se je izkazala s tem, ko so se vabilu odzvali nekateri ključni ustvarjalci katoliškega šolstva v Sloveniji, med njimi vsi direktorji štirih katoliških zavodov z gimnazijami, drugi predstavniki šol in vrtcev, predstavnik Združenja katoliških pedagogov Slovenije in preostali, ki se čutijo vpete v prostor katoliškega šolstva. Posebej veseli smo bili odziva gostov iz tujine, ki so iz prve roke posredovali svoje zgodbe o uspehih in težavah katoliških šol. Gostili smo predstavnike Hrvaške, Bosne in Hercegovine, Italije, Belgije in Madžarske. S svojim obiskom je simpozij zaznamoval tudi msgr. Jim Cassin, generalni sekretar Komisije za šolstvo pri Irski škofovski konferenci in vodja tamkajšnjega Urada za katoliško šolstvo.

Papež Frančišek je v nagovoru predstavnikom že večkrat omenjene kongregacije februarja 2014 poudaril, da je katoliška šola eden najpomembnejših izzivov

za Cerkev, in to zaradi prizadevanj na področju nove evangelizacije, pri kateri šole prek dela z mladimi neposredno prihajajo v stik s spremembami v svetu. Podobno sporočilo je ob odprtju simpozija dal tudi prav takrat imenovani ljubljanski nadškof p. Stanislav Zore, ki je izpostavil središčno vlogo človeka v vzgojno-izobraževalnih prizadevanjih. »V katoliški šoli mora biti človek vedno v ospredju kot tisti, h kateremu smo poslani. Pošilja pa nas on, ki je Stvarnik vsakega posameznika, Stvarnik vsakega človeka.« Svoje misli je nadškof nadalje poglobil v obširnejšem intervjuju, ki je sedaj skupaj s preostalimi prispevki oziroma predavanji objavljen v posebnem zborniku z istoimenskim naslovom kakor tukaj predstavljeni simpozij (zbornik je mogoče naročiti na spletnem naslovu IREŠ-a: ires@stanislav.si).

Prva pomembna tema, ki smo se ji posvetili na simpoziju, je bila torej nekako logično povezana z izzivi. Dr. Verhack je v uvodnem predavanju sistematično predstavil delovni dokument in na splošno opisal delo kongregacije v pripravah na jubilejno leto. Prenesel je tudi zadovoljstvo nad poslanim poročilom iz Slovenije, ki je dragocen vir informacij iz konkretne situacije in vsebuje tudi spodbude za nadaljnje razmišljanje. Glede na predstavljeni dokument se zdi nuja za sleherno katoliško vzgojno-izobraževalno institucijo, da še dalje poskuša iskati aktualne odgovore na številne izzive, ki jih kongregacija izpostavi na globalni ravni in veljajo sedaj v večji, drugič v manjši meri tudi za lokalno raven. Zato je bilo drugo predavanje namenjeno prav temu: na zgledu ugotovitev poročila iz Slovenije naj se prikaže, katera so tista najbolj pereča vprašanja, s katerimi se sooča katoliško šolstvo. Marko Weilguny, sodelavec IREŠ-a, je ugotovljeno strnil v pet ključnih področij. Na podlagi uspehov v zadnjih dvajsetih letih je treba zreti v prihodnost, ki bo od katoliških šol zahtevala še večjo sinergijo, šole pa bodo upravičeno pričakovale tudi – do sedaj še v manjši meri uresničeno – vključenost v pastoralne načrte Cerkev. Kakor že poudarjeno, tudi slovenski zgled kaže potrebo po prenovljenem pristopu k evangelizaciji in po večji pozornosti za tehnološke spremembe, saj se je treba mlademu rodu približati v njemu razumljivem jeziku. Pri tem se temeljno poslanstvo katoliške šole prilagodi sodobnemu kontekstu in zato je bila zadnja velika tema povezana z vprašanjem identitete, ki se mora nenehno razvijati v kontekstu časa in prostora in končno dati jasne odgovore za ta svet.

V nadaljevanju simpozija smo lahko slovensko zgodbo primerjali s stanjem po drugih državah. Tako sta predstavnika šol iz Belgije in iz Madžarske predstavila utrip dveh katoliških šol, ki izhajata iz tradicije sv. Bernarda iz Clairvauxa. Zanimivo dejstvo je, da se nekdanja priznana šola iz Pecs, še bolj pa tista iz mesta Oudenaarde ne ozirata toliko v preteklost, temveč bogastvo tradicije želita prenesti v prihodnost. Belgijska šola v sodelovanju s katoliško univerzo v Leuvnu razvija model dialoške šole, ki katoliško tradicijo razume na ravni rekontekstualizacije. Madžarski zgled pa je zelo podoben izkušnji, ki smo ji priča na slovenskih katoliških gimnazijah, na katerih mladi razvijajo svoje mnogotere talente in se učiteljeva avtoriteta gradi na odnosu in zgledu. Posebnost cistercijske šole iz Pecs pa je, da imajo v lasti tudi kmetijo, na kateri dijaki neposredno spoznavajo življenje v stiku z naravo.

Hrvaški, bosanski in italijanski zgled – svoje stanje v katoliškem šolstvu in perspektive v njem so opisali trije ravnateljji šol (dr. Niko Tunjić, Josip Krpić in Luigi

Fere) – po eni strani kažejo vso težavnost, ki jo morajo šole premagovati predvsem v finančnem smislu. Po drugi strani pa izstopa tudi pozornost, ki jo skupaj z lokalno Cerkvijo namenjajo nadaljevanju začrtane poti. Namenjena je predvsem ustvarjanju drugačnega vzgojno-izobraževalnega okolja.

Posebna tema, ki smo se ji na simpoziju obširneje posvetili, je zadevala vprašanje identitete katoliških šol danes. Svoje misli so v predavanjih predstavili dr. Roman Globokar, prof. dr. Carlo Nanni in msgr. Jim Cassin. Iz povedanega lahko izluščimo tri ključna spoznanja:

- Identiteta je dinamičen pojem. Katoliškost pomeni sposobnost integracije evangelija v različne kulturne kontekste. Katoliške šole se zavedajo svojega poslanstva, ki nikakor ne sme biti samo ohranjanje pridobljenega statusa, temveč iskanje konkretnih odgovorov na aktualna vprašanja.
- Vzgoja je v današnji tehnizirani ter v učinkovitost in v uspešnost usmerjeni družbi nujni spremljevalec izobraževanja. Izobrazba nas mora navdihovati, da postajamo boljši ljudje. Ni dovolj, da mladi zadostijo visokim pričakovanjem staršev in učiteljev, temveč se morajo ob tem tudi počutiti sprejete v celoti. Pri tem je ključna skupnost, v kateri so učitelji pedagogi po strokovni in po življenjski plati, učenci pa lahko v polnosti razvijajo svoje mnogotere talente. Krščanska antropologija oziroma humanizem govori o sinovskem odnosu, ki temelji na vzajemnosti med Bogom in Kristusom.
- Krščansko sporočilo v sebi skriva neverjetno lepoto, intelektualno ostrino in posebej še vzgojne ustanove so poklicane h gorečemu pričevanju in pripovedovanju te velike zgodbe. Mlad človek je nemiren iskalec in prav kot takšen išče tudi Boga, zato je pomembno, da znamo sredi današnjega sveta k njemu pristopiti v njegovem lastnem jeziku, to pa pomeni predvsem upoštevanje sporočilnosti novih medijev.

Z zadnjim poudarkom, ki smo se mu na simpoziju obširneje posvetili, smo se zopet vrnili k slovenski situaciji. Na okrogli mizi, ki je potekala prvi večer simpozija, so gostje od zunaj pogledali na zgodbo katoliških šol in opaziti je bilo, da se je odnos tistih, ki niso neposredno vključeni v delo in poslanstvo katoliških šol, spremenil na bolje. Ostaja pa še nekaj trdno zasidranih predsodkov in temeljnega nezumevanja, s katerim se sooča zasebno šolstvo v Sloveniji v celoti. V tem smislu je bil dragocen prispevek ravnatelja waldorfske šole, ki je bil gost omizja.

Simpozij je pokazal, da je pomembno graditi na uspešnosti in viziji svoje lastne zgodbe, zato so se v posebnem delu zadnji dan simpozija predstavili tudi tri slovenske katoliške gimnazije in dijaški dom. Predavatelji so na podlagi dosedanjih izkušenj opisali prispevek posamezne šole k dožemanju vzgoje in izobraževanja. Predloženi so bili tudi zgledi konkretne pedagoške prakse in vzgojnih načel.

Udeleženci simpozija smo ob koncu oblikovali skupno izjavo, v kateri smo med drugim zapisali: »V prihodnje želimo še več pozornosti posvetiti delu s pedagogi v katoliških šolah, da bi bili prežeti z evangeljskim duhom in da bi svoje delo opravljali kot osebno poklicanost. Osrednji vzor je oseba Jezusa Kristusa in njegova

naklonjena drža do vsakega človeka. Prav evangeljski duh služenja in sprejemanja vsakega človeka predstavlja jedro identitete katoliških šol ... V namen medsebojnega mreženja in večje prepoznavnosti predlagamo, da se oblikuje internetni forum oz. blog, na katerem bodo predstavljeni primeri dobre prakse katoliških šol. /.../ Primerno vstopno mesto za prebujanje presežne razsežnosti v človeku znotraj sodobne sekularizirane družbe udeleženci vidimo v umetnosti in odpiranju oči za lepo. Katoliške šole želimo biti ugodno okolje za celovito osebno rast vseh, ki so vključeni vanje, in stalna spodbuda za razvoj vsem ostalim. V smislu evangeljske pripovedi želimo biti sol in luč v tem svetu (Mt 5, 13–16).«

Tadej Rifel

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJS12X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347