

The cover features a complex geometric pattern. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect to form a central diamond-shaped area filled with a black and white checkerboard pattern. Below this, the pattern transitions into a series of vertical, slightly curved lines that create a sense of depth and perspective, resembling a stylized architectural structure or a series of parallel paths.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 2

LJUBLJANA 1981

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1981

leto 41

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 560 din, posamezna številka 140 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

DR. JANEZU JANŽEKOVIČU

*rednemu profesorju filozofije
poklanja ob njegovi
OSEMDESETLETNICI
Teološka fakulteta v Ljubljani
to številko Bogoslovnega Vestnika
v priznanje in zahvalo za
požrtvovalno vzgojno in znanstveno
delo, s katerim je rodovom slovenskih
duhovnikov in drugim krščanskim izobražencem
ostril
misel, bogatil spoznanje, utrjeval vero,
slovenskemu narodu pa
izpričeval svojo vzorno ljubezen
in pripadnost ter pomembno
obogatil njegovo kulturno, posebno pa še
modroslovno in versko
dediščino.*

Janez Janžekovič

Človekov svet

I

Človekov svet? Zakaj pa ne kratkomalo svet? Mar ni svet za vsa živa bitja isti? Treba se je sporazumeti. V besedo »svet« polagamo nevede dva pomena in v vsakdanjem govoru skačemo od enega do drugega. Svet nam pomeni predvsem tisto sliko sveta, ki smo si jo izoblikovali za vsakdanje življenje.

Spočetka vsi, vse do smrti pa samo tisti, ki o tem vprašanju ne razmišljajo — takih je velikanska večina — sploh ničesar ne vedo o kaki »sliki« sveta, marveč poznajo samo »svet«, ki v njem živijo. Tudi sami sebe imajo za delček tega sveta. Spočetka vsem, velikanski večini pa vse do smrti, je svet to, kar nas »obkroža«, kar »vidimo in tipamo«, skratka to, kar o njem »vemo«. To ni slika ničesar, to je kratkomalo svet. Drugega sveta, kakor tega, ni.

Potem pa pride premislek in šole, ki nas začnejo učiti, da nam svet ni kratkomalo in neposredno dan, marveč da vemo zanj samo zato, ker in kolikor ga »spoznavamo«.

Kdor malo pomisli, kaj to pomeni, uvidi, da potemtakem z besedo »svet« označujemo dvoje: najprej to, kar o svetu vemo, ali, kar je isto, sliko, ki nam jo naše zmožnosti dajejo o svetu, potem pa to, kar je naše spoznavne zmožnosti spodbudilo, da smo si ustvarili to sliko, kar je vzrok oziroma sovzrok te slike, namreč svet, kakršen je v resnici, z vsem bogastvom svoje vsebine, tudi s tistim, ki nam je nedostopno, ker zanj nimamo ustreznih zmožnosti, da bi nam o njem poročale.

Rekli smo »sovzrok«. Spoznavanje je namreč poseben doživljaj. Glavni vzrok naših doživljajev je pa naš »jaz«. Če je za kako spoznanje potrebno še kaj drugega, kakor moj jaz, bo tisto drugo le sovzrok mojega spoznanja.

Rekli smo, da za popolno spoznanje sveta, za to, da bi ga spoznali takega, kakor je v resnici, z vsem bogastvom njegove vsebine in vsemi njenimi tančinami verjetno nimamo dovolj spoznavnih zmožnosti. No, da sveta ne poznamo do vseh njegovih podrobnosti, o tem nihče ne dvomi. Izkustvene

znanosti, ki nam širijo znanje o svetu, še niso brezposelne. Niti zmožnosti, ki jih imamo, še niso izčrpale vseh zvijač, da bi z njimi svetu izvabile njegove skrivnosti. Zelo verjetno pa je, da je možnih še neizmerno število drugačnih zmožnosti, ki bi nam pokazale povsem neslutene vidike sveta. To je verjetno zato, ker se z razvojem živih bitij razvijajo ne samo spoznavne zmožnosti, ki jih imajo, ampak se prvotnim pridružujejo še vedno nove: menjačica ima manj spoznavnih zmožnosti kakor deževnik, ta manj kakor človek. Kakšno sliko sveta si neki ustvarjajo taka živa bitja?

Svet nam ni neposredno dan. Zanj vemo, kolikor ga spoznavamo. Razlage, kako spoznavamo svet, so pa kaj čudne. Kaj bi radi razložili? Kako pride svet v našo zavest. Dokler ne pride vanjo, dokler ne postane vsebina našega spoznavnega doživljanja, kratka, dokler zanj ne vemo, dotlej ga za nas ni. In ko zanj zvemo, ga je samo toliko za nas, kolikor ga je na kakršen koli način preniknilo v našo zavest. Kaj je to, »svet«, to vemo šele, ko smo ga »spoznali«. »Svet« je končni proizvod spoznavne dejavnosti. Če torej hočemo opisati, kako se ta dejavnost odvija, ne smemo kar v začetku vtihotapiti v svojo razlago tega, do česar nas mora dovesti šele razlaga, sicer bi zagrešili očiten zmotni kolobar. Dokler sveta nisem spoznal, ne vem o njem ničesar.

Razlago, kako pride svet v našo zavest, moramo torej začeti s tem, kar je v naši zavesti prej kakor svet. To so pa samo naši doživljaji: čustva, hotenja, občutki, mišljenje. Pozor pri besedi »občutki«! Občutki so seveda prav tako naši doživljaji, kakor čustva, hotenja in mišljenje. Mi pa nehote vnašamo v pomen tega izraza nekaj nedoživljajskega, ne-zavestnega, »telesna«, »tvarna«, čutila: oči, ušesa, tipala, svoje telo, kratka, dele »sveta«, »svet«. Da bi razložili, kako pride svet v našo zavest, nevede podstavljamo, da dele tega sveta, svoje telo in njegova čutila, že vnaprej poznamo, potem pa začnemo razlagati, kako prek podatkov, ki jih dajejo čutila, prihaja svet v našo zavest.

Če hočemo razložiti, kako pride svet v našo zavest, moramo spočetka tudi v občutkih videti zgolj posebno vrsto doživljanjev ali duševnih dejev, potem šele skušati pokazati, kako nas prav ti deji silijo, da si začnemo ustvarjati sliko sveta, ki jo sestavlja med drugim rjava miza, pa naše telo s svojimi čutili. Kako pa v resnici delamo? Poglejmo v kak preprost učbenik: »Vsak organizem živi v kakšnem določenem okolju . . . Zunanje okolje neprestano vpliva na organizem z najrazličnejšimi dražljaji . . . Dražljaji vplivajo na posebne organe, ki jih imenujemo sprejemniki ali receptorji; to so ali prosti živčni končiči senzibilnih živcev ali pa so to skupine živčnih celic, imenovane čutnice, ki se odlikujejo po veliki vzdražljivosti, to je, sposobnosti, spremeniti dražljaj v živčno vzburjenje. Vzburjenja, ki nastajajo v čutnicah, se prevajajo po vlaknih senzibilnih živcev do . . . središč v mož-

ganski skorji, kjer se vzburljenja spremenijo v občutke. Občutki pa nam dajejo predstavo o svetu, v katerem živimo.»

O svetu, v katerem živimo, imamo torej samo »predstavo«. Prav. V naši zavesti ni sveta samega, o svetu imamo samo neko znanje, o svetu imamo samo svojo predstavo. Razložimo, kako je prišlo do te predstave: To predstavo nam je povzročila — po tej razlagi — ne predstava sveta, marveč pravi pravcati resnični svet, v katerem so ne predstave živcev, marveč resnični živci, ne predstave živčnih vzburlenj, marveč resnična, fizična živčna vzburljenja, ne predstave možganske skorje, marveč prava, tvarna možganska skorja. Vse to razlagalci vedo, ves ta tvorni svet poznajo, preden začnejo razlagati in da bi mogli začeti razlagati, kako smo ga spoznali. A če vnaprej vemo, kakšni so resnični možgani, resnični živci, skratka, kakšen je resnični svet, čemu ga potem še posebej spoznavamo, zlasti, ker nas spoznavanje sploh ne bo dovedlo do pravega sveta, marveč samo do predstave sveta. Vse take razlage predpostavljajo, da vemo za svet dvakrat: najprej za takega, kakor je v resnici, torej še preden smo ga začeli spoznavati, potem pa še za takega, kakor si ga predstavljamo, ko je deloval na naše spoznavne zmožnosti.

Kakšen je tisti svet, ki je deloval na naše spoznavne zmožnosti, da smo si naredili o njem predstavo? Tega, žal, ne moremo vedeti, ko pa nam ni na voljo nič drugega kakor naša predstava, slika sveta. To, kar imamo v vsakdanjem življenju za pravi, resnični, edini svet, to je v resnici vedno samo naša predstava o nečem neznanem in načelno nedostopnem.

Ta človekov svet, ki smo si ga izoblikovali, da bi se mogli kar najbolj uspešno odzivati na vplive nečesa neznanega na našo zavest, začnejo tudi izkustvene znanosti raziskovati, kakor da je pravi, resnični, zunaj naše zavesti nahajajoči se svet. A kmalu odkrijejo, da je to samo slika, pravi svet pa da je čisto drugačen. Tale rjava, trda, negibna miza da je v resnici neznanansko redek oblaček migetajočih delcev. Ti delci so, tako misli znanstvenik prvi hip, »pravi« svet. A tako misli samo prvi hip, kajti vedno znova se izkaže, da se za tem, kar je veljalo nekaj desetletij za »pravi« svet in za vzrok naših vsakdanjih predstav o svetu, skriva nekaj še bolj »pravega«. Tudi znanstvenikov svet je samo predstava, ki je nastala sicer v posebnih okoliščinah, vendar na enak način kakor vsakdanja predstava. Elektron ni nič bolj del »pravega« sveta kakor rjava trda miza. Vsi ti svetovi so samo naši človeški svetovi, samo slike nečesa neznanega, kar nas sili, da si jih ustvarjamo. Kakšna je neki podoba sveta, ki jo imajo spužve? Vsekakor takšna, da jim je mogoče ob njej preživeti.

Ljudje smo prisiljeni živeti v svojem posebnem, človeškem svetu. V njem smo se dolžni izoblikovati v čim plemenitejše osebnosti. Za rast v dobrega človeka povsem zadošča, da se zadovoljimo s sliko sveta, ki smo si jo ustva-

rili za vsakdanje življenje. Znanstvenikova podoba sveta s svojimi nukleoni, valovanji, polji, kvanti ni za našo glavno nalogo, za nravno izpopolnitev, prav nič boljša. Naj vemo ali ne, kaj vpliva na nas, da si ustvarjamo svoj človeški svet — verjetno bi morali reči: da si ustvarja vsakdo svoj posebni svet —: obveznost, da ga uporabimo kot sredstvo za svojo izpopolnitev, ta obveznost se javlja v naši zavesti kot nekaj najjasnejšega in najsvetejšega.

II

Obveznost: delaj dobro, ne stori nič slabega v svetu, ki v njem živiš, vidim enako neposredno kakor načelo protislovja, vendar se od njega bistveno razlikuje. Načelo protislovja: ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti, je preprosta ugotovitev, nravno načelo: delaj dobro, ne stori nič slabega, je ukaz. Posebna značilnost tega ukaza, ki mu pravimo glas vesti, je, da je brezpogojen. Vest ne pravi: če hočeš doseči to in to, ravnaj tako in tako, vest ukazuje: moraš! Nrvni zakon je sicer mogoče prekršiti, vendar vest brezpogojno ukazuje, da tega ne smem. Pa če imam zaradi tega škodo? Ne smem! Pa če je ogroženo zdravje, če izgubim življenje? Ne smem! Nič na svetu ni tako brezpogojno kakor nravni moraš.

Odkod ta brezpogojni moraš? Sem si ga mar postavil sam? Ko bi si bil nravni red postavil sam, bi ga mogel sam razveljaviti. Od nravnega zakona se pa ne morem odvezati. Kaj bi dal zločinec, da bi mogel potišati svojo vest! Nrvnih dolžnosti prav tako ne ustvarjam sam, kakor ne ustvarjam matematičnih resnic; obojne le odkrivam.

Morda je pa družba tista, ki ustvarja nravne zakone? Prav tako ne. Tudi še s tako večino izglasovan državni zakon ne more storiti, da bi postalo nravno, kar je nenravno, ker nasprotuje zahtevam človeške narave. Nacistični zločinci so bili obsojeni, pa naj so se še tako sklicevali na zakone svoje države. Tudi družba ne postavlja poljubno nrvnih zakonov, ampak jih le odkriva. Zakon, ki se javlja po vesti, je merilo zakonitosti vseh človeških zakonov. Antigona je vzor plemenite osebnosti, ker je ubogala svojo vest, čeprav je s tem prekršila državni zakon.

Kdo mi torej ukazuje po vesti, če si ne ukazujem ne sam in mi ne ukazuje družba? No, saj si v nekem smislu tudi sam ukazujem, ker mi po vesti govori moja človeška narava, saj mi tudi družba ukazuje, če je uzakonila zahteve človeške vesti, vendar to ni tisto zadnje. Vsi ukazi me obvezujejo samo tedaj, če se skladajo z nravnim zakonom, ki je zapisan v človeško srce. Svoje narave, svojega srca, svoje vesti si pa nisem dal sam, zato njeni zakoni niso moji osebni ukazi. Po moji naravi mi govori nekdo, ki me presega.

Kdo in kakšen je tisti nekdo? Ukazuje vedno neka oseba. Kdo je tista oseba? Iz brezpogojnih ukazov vesti odseva resnica, da sem odgovoren nekому vsevednemu, ki mu ni mogoče prikriti niti najmanjšega nagiba, nekому dobrohotnemu, ki ne zahteva od mene ničesar drugega kakor mojo lastno poplemenitev, nekому pravičnemu in nepodkupljivemu, ki me že sproti plačuje za dobra dejanja z notranjim zadoščenjem in sproti kaznuje za zlo, ki sem ga zagrešil, z notranjim nemirom. Skratka, kako in kaj mi ukazuje vest, kaže na vsevednega, vsepopolnega, osebnega zakonodavca.

III

Ne samo čutne zaznave, tudi misel, ki najde v zavesti presenetljivi, brezpogojni nravni »moraš!«, kaže navzven, pa ne na neko nedostopno neznanko, marveč na precej določeno, vzvišeno, vsepopolno osebnost. Bivanje te osebnosti nam ni neposredno razvidno, kakor načelo: delaj dobro! na to osebnost — dajmo ji njeno ime: Bog — iz brezpogojnosti nravnih načel sklepamo.

Do Boga nas pa vodijo še druge poti, ki smo jim nekoč rekli dokazi. Ena izmed njih, nekakšna bližnjica k Bogu, ki jo pa samo nakažemo, bi bila tale: Neposredno razvidno nam je, da se nič ne more izprevreči v nekaj, da se nekaj ne more razbliniti v nič. Pustimo ob strani »svet«, ker je naša tvorba ob nečem neznanem, pa uporabimo to resnico za najbolj nesporno stvarnost, za same sebe. Ker nič ne more postati nekaj, ne more nič zavesti postati zavest, nič pameti pamet, nič osebnosti oseba. Ker sem oseba, mora biti od vselej kot počelo moje in vseh možnih osebnosti praosebnost. Ta misel nas vodi do nekega večnega, zavestnega, osebnega prapočela, ki je pravir vsega zavestnega, pametnega, osebnega, in ki smo mu rekli Bog.

Iz tega pravira izhajam tak, da si ob neznanu pobudi ustvarjam svoj svet. Bog je tisti, ki mi da doživljati svet. Navajen sem bil sicer reči: ki me je postavil v »ta« svet. A tega po premisleku ne morem več. Kje in kak je »resnični« svet, ne vem. Morda ga sploh ni. Morda ga povzroča Bog samo v moji zavesti, kakor je menil Berkeley. Za nravno življenje, ki je moja človeška naloga, zadošča, da je v moji zavesti, pa da ga doživljam, kakor da je zunaj mene, in ga spreminjam, da bi postal čim boljše orodje za nravno izpopolnitev.

Kaj naposled tiči za tem, čemur pravim svet, čemur pravim miza, ne vem. Kaj tiči za tem, čemur pravim sočlovek? Ali si tudi bližnjega ob neznanu pobudi sam ustvarjam in na podoben način kakor mizo? Znanosti nam njegovo telo prav tako razblinjajo v skupek trzajočih nukleonov kakor mizo. V sanjah včasih trčimo na čisto neznane osebe, ki nas presenetijo s

svojo izvirnostjo, pa smo si jih, o tem smo prepričani, z njihovimi duhovitimi izmislicami vred, ki bi jih ne pripisali sebi, sami ustvarili. V ozadju teh misli zaslutimo možnost solipsizma. Vendar smo solipsizem v resnici že zavrnili, ko smo trčili na praosebnost. Nisem sam samcat. Res je, da si soljudi, kolikor bi naj bila telesna bitja, oblikujem tako, kakor druge predmete, kakor mizo in vse, kar sestavlja moj svet, ne da bi vedel, kaj tiči za tem. A glede njihovih osebnosti je vendarle drugače. Teh ne morem odmisлити, četudi bi hotel. Prav skupaj z njimi in ob medsebojni pomoči moramo ustvariti družbo plemenitih ljudi.

Kakšen je svet, ki si ga ustvarjajo soljudje? Verjetno podoben mojemu, ker se kar dobro sporazumevamo. A to ni povsem gotovo. Svojih slik o svetu ne moremo neposredno primerjati. Zaman se trudimo, da bi drug drugemu opisali, kako vidimo recimo rdečo barvo. — Naposled poznam neposredno le svoj svet, ki mi ga da doživljati Bog, da bi v sodelovanju s soljudmi v njem izpolnil nalogo, ki mi jo nakazuje vest.

Povzetek: J. Janžekovič, Človekov svet

Človekov svet, moj svet, je predstava, ki so jo ustvarjam, ko imam vtis, da nekaj »od zunaj« prenika v mojo zavest. V vsakdanjem življenju sem prepričan, da moja predstava ni predstava, marveč »zunanji«, neduševni, »tvarni« svet sam. A ko raziskujem kot znanstvenik ta svoj svet, se izkaže, da je »pravi« svet povsem drugačen. V resnici je pa tudi znanstvenikov svet samo predstava, ki jo je izkustvena znanost prisiljena neprestano spreminjati. Do »pravega« sveta ne moremo. Da neki stvarni svet kot sozrok naših predstav biva, o tem sem prepričan, ker me k temu sili nepremagljiv gon in ker temu ne nasprotujejo nobeni načelni razlogi. Prav v tem svojem svetu, to zahteva moja vest, sem se dolžan izoblikovati v čim plemenitejšo osebnost. Ne iz slike sveta, marveč iz dejstva moralne dolžnosti vodi najvidnejša pot do Boga. Na koncu te poti se izkaže, da je Bog tisti, ki mi daje doživljati moj svet kot sredstvo, da pridem k njemu.

Résumé: J. Janžekovič, Le monde de l'homme

Le monde de l'homme est l'image que je me façonne, quand j'éprouve que quelque chose, »du dehors«, frappe à ma conscience. Cette image dépend naturellement de la nature de mes moyens de connaissance; un ver de terre se forme une image différente. L'homme de la rue est convaincu que son image du monde n'est pas une image, mais »le monde extérieur« lui-même. Or quand j'examine ce monde comme savant, il s'avère, que le monde »vrai« est tout autre. Mais le monde du savant n'est en réalité lui non plus que l'image que se fait la science du monde, image qu'on est obligé de modifier sans cesse. Le monde véritable est inaccessible pour nous. Que le monde matériel, c'est à dire, que quelque chose de non psychique existe, nous le croyons, parce qu'un instinct irrésistible nous y pousse et qu'aucune raison évidente ne s'y oppose. C'est dans le monde qui est le mien — ma conscience l'exige absolument — que j'ai le devoir

de développer ma personnalité morale, et c'est à partir de ma conscience morale que mène la voie la plus directe vers Dieu. Arrivé là, il devient évident que c'est Dieu qui me fait façonner un monde et me donne ainsi le moyen d'arriver à lui.

Zusammenfassung: J. Janžekovič, Die Welt des Menschen

Die Welt des Menschen, meine Welt, ist eine Vorstellung, die ich bilde, als ich den Eindruck erlebe, dass durch meine Sinne etwas Äusseres in mein Bewusstsein eindringt. Im täglichen Leben fasse ich diese Vorstellung gar nicht als eine Vorstellung auf, sondern ich glaube, sie sei die äussere, materielle Welt selber. Als ich aber diese meine Welt als Wissenschaftler untersuche, so stellt es sich heraus, dass die wirkliche Welt gar nicht so beschaffen sein kann. Die von der Wissenschaft gebaute Welt ist jedoch ebenso eine Vorstellung, deshalb muss sie von der fortschreitenden Wissenschaft tagtäglich umgearbeitet werden. Die wirkliche Welt ist uns unzugänglich. Dass die Ursache aller unserer Vorstellungen eine äussere, nicht psychische, »materielle« Welt sei, das glauben wir, weil uns dazu ein unwiderstehliches Instinkt nötigt, und weil sich kein zwingender Grund dagegen erhebt. In dieser unserer menschlichen Welt nun sollen wir leben. In ihr und mit ihrer Hilfe haben wir die Pflicht uns zu guten Menschen auszubilden. Dazu zwingt uns unser Gewissen. Von diesem Gewissen aus führt uns der kürzeste Weg zu Gott. Am Ende dieses Weges stellt es sich heraus, dass Gott es ist, der mir meine Welt auf eine bestimmte Weise erleben lässt und mir dadurch ein Mittel gibt, um zu ihm zu gelangen.

Anton Trstenjak

Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti

Če preidemo Dunckerjevo delo,¹ ki je izšlo že leta 1935 iz kognitivno psiholoških izhodišč, potem moramo za začetek sodobne psihologije ustvarjalnosti postaviti Guilfordovo razpravo *Creativity*, ki je izšla leta 1950 v *American Psychologist* in sprožila tako rekoč cel val razprav in knjig na obeh straneh oceana; v Ameriki baje predvsem ob konkurenčni ihti s Sovjetsko zvezo, ki jih je s prvim Sputnikom prehitela v osvajanju vesolja, zato pa da je nastala pospešena potreba po ustvarjalnem, iznajditeljskem mišljenju. Avtor te razprave se je že naslednje leto po izidu Guilfordove razprave prav tako lotil vprašanja ustvarjalnosti, in to na umetniškem področju, za kar mu je dala pobudo Slovenska akademija znanosti in umetnosti, ki mu je delo tudi priobčila leta 1953.²

Vendar pa moramo ugotoviti, da se je psihologija ustvarjalnosti ob tridesetletnici Guilfordove razprave znašla nekako v krizi. Stališča psihologov se tako razhajajo, da imamo danes ob tej tematiki manj jasnosti, kot pa smo je imeli pred začetkom njene »znanstvene obravnave«.

Metodološko so Američani izhajali iz štirih izhodišč, ki so jih v krilatici izražali s štirim »p«: *press, personality, process in product*. *Press* jim je pomenil predvsem okolje, ki pritiska na posameznika in njegovo delo, da je »prisiljen« produktivno ali ustvarjalno delati ali pa obratno, da ga ovira in duši v produktivnosti. Do razlage ustvarjalnosti pridemo torej, bodisi da analiziramo zunanje okoliščine (razmere), v katerih človek dela, ali da skušamo razčleniti ustvarjalčevo osebnost poteze, *traits* itd.) ali da neposredno razčlenjujemo proces ustvarjalnega dela in končno da presojamemo kreativnost po proizvodih, uspehih, učinkih ali »delih« samih, ki jih človek ustvari (to kajpak po statističnih metodah).³

¹ K. Duncker, *Zur Psychologie des produktiven Denkens*, Berlin 1935.

² A. Trstenjak, *Psihologija umetniškega ustvarjanja*, Ljubljana (SAZU) 1953.

³ S. E. Golann, *Psychological Study of Creativity*, *Psychological Bulletin* 60 (1963), 548—565.

Ne glede na različnost teh štirih metodičnih pristopov nas v naši razpravi zanima ustvarjalnost predvsem v luči glavnih spornih dilem, v katere je zašla psihologija ustvarjalnosti v teh tridesetih letih.

Ustvarjalno dejavnost moramo pojmovati kot posebne vrste delo. Le če postavimo delo kot izhodiščni pojem v razčlenjevanju ustvarjalnosti, kakor je to prav storil že sovjetski psiholog Rubinstein,⁴ moremo psihologijo ustvarjalnosti sistematično včleniti v okvir akademske psihologije. Dokler tega nismo storili, so ustvarjalnost obravnavali zmeraj le kot nekakšno mejno področje, ki sodi pretežno v psihoanalizo ali pa v empiriji nedostopne case studies humanistične psihologije.

V Ameriki pa so takoj (po Guilfordu) začeli ločevati problem solving od kreativnosti v ožjem pomenu, kamor so postavljali umetniško dejavnost v razliki od znanstveno tehniške, ki da je predvsem problem solving. Vsej tej dvojnosti in razhodu (razcepu) pa se izognemo, če izhajamo iz temeljnega dejstva, da je vsako ustvarjalno znanstveno in umetniško delo zmeraj le posebne vrste produktivno delo, v razliki od zgolj reproduktivne dejavnosti.

Tako izhodišče je tem bolj pravilno, če pomislimo, da večina avtorjev sploh ne razločuje prav med ustvarjalnostjo in produktivnostjo, oba izraza sta jim malone sinonimna. Res ne vidimo, v čem naj bi bila prava stvarna in pojmovna razlika. Saj pri kreativnosti, ki je ne moremo pojmovati v teološkem pomenu »ustvarjanja iz nič«, gre v najboljšem primeru zmeraj le za proizvodno, produktivno dejavnost, kjer naredimo nekaj »novega«, čeprav ne iz nič, pa vendar nekaj takega, česar doslej še ni bilo ali vsaj nismo poznali, torej vsaj nekaj miselno novega, doslej nepoznanega.

Če je torej kreativnost posebne vrste delo, potem je tudi metodični pristop k preučevanju kreativnosti v jedru isti kakor pri psihologiji dela, se pravi, da izhajamo tudi tu iz fizioloških osnov in prehajamo prek specifično psiholoških do socioloških faktorjev ustvarjalnosti, ne da bi se morali takoj zatekati k izrednim pojavom inspiracije, iluminacije in podobnih interpretacij.

Tu pa se obenem takoj izkaže, da je v bistvu pravzaprav vsako človeško delo produktivno, torej ustvarjalno. Samo človek namreč v pravem pomenu besede res dela, se pravi načrtno, po predstavi (ideji) cilja naravo spreminja in tako vnaša vanjo produkte svoje fizične dejavnosti združene z umsko zasnovo. Predstava cilja gre pred delom. Zato ni nobenega zgolj fizičnega dela, ki ne bi sponiralo tudi že umsko delo vsaj in nucleo. Vsako umsko delo pa s svojim simboličnim mišljenjem (predstavami, mislimi, idejami in ideali, načrti in vzori itd.) ustvarja nov vmesni svet med človekom-subjektom in

⁴ S. L. Rubinstein, *Die Arbeit*, v: G. Ulmann, *Kreativitätsforschung*, Köln 1973, 197 sl.

zunanjim svetom-objektom, to je svet kulture v najširšem pomenu, ki je tako rekoč vmesna stavba med človekom in naravo, kakršna je sama na sebi brez človekovega poseganja. Takó je tudi vsa materialna kultura kot vmesni svet med naravo in človekom tako rekoč le materializacija človekove misli, ki vodi in razsvetljuje tudi delo njegovih rok in orodij (instrumentov), s katerimi produktivno posega v naravo in tako spreminja obličje Zemlje.

Z ene strani torej ni prave ločitve med zgolj fizičnim (ročnim, telesnim) in umskim ali duhovnim delom, z druge pa je prav zato tudi vsako specifično človeško delo že ustvarjalno, čeprav je med vsakdanjimi dnevnimi opravili in vrhunskimi kulturnimi dosežki glede ustvarjalnosti že tako velika kvantitativna razlika, da jih odevamo v kvalitativno različne oznake. To je za označitev velike, navidez nepremostljive razlike v ustvarjalnosti sicer razumljivo in opravičljivo, vendar pa teoretično gledano ni pravilno, ker gre tudi pri vrhunskih stvaritvah za kvalitativno isto človekovo ustvarjalnost kakor pri vsakdanjih delih, čeprav se logaritmična krivulja na spodnjem in zgornjem koncu močno vsloči in asimptotično izteka.

Táko izhodišče pa se izogne hkrati številnim dilemam v opredelitvah ustvarjalnosti; kajti zdaj ni odločilno, ali vidimo njeno bistvo v izvornosti, fleksibilnosti, novosti, nujnosti ali kar je že teh oznak, saj utegne vsaka teh dimenzij prispevati k ustvarjalnosti, toda kriterij (sodilo) kreativnosti je onstran teh dilem že v simboličnem mišljenju samem in njegovi moči.

S tem pa smo kreativnost že izhodiščno postavili obenem vzporedno z inteligentnostjo in se zato prav tako že načelno izognemo neprepričljivemu razhodu med kreativnostjo in inteligenco, kakršnega so dognali zlasti Mac Kinnon, Barron, Crutchfield idr., ko so ugotovili visoko negativno korelacijo med IQ-om in kreativnostjo. Saj pridemo do pravega paradoksa, če bi hoteli vztrajati pri tezi, da je lahko zelo kreativen človek hkrati malo inteligenten, zelo inteligenten pa malo kreativen. Na prvi pogled se je dozdevalo, da dobiva to mnenje svoje potrdilo ob umetniških osebah, ki so se izkazale za zelo ustvarjalne, čeprav so bile v šolskih uspehih, zlasti v matematiki, torej ravno na področju »inteligentnih dosežkov« zelo slabe.⁵

Iz dosedanjih izvajanj je jasno, da razlike med ustvarjalnostjo na določenem področju in manjšimi intelektualnimi dosežki na drugih področjih ne grejo na račun »manjše ali večje inteligence«, marveč jih moramo iskati ravno v specifičnosti dela samega. Potemtakem smo ob tej dilemi »ustvarjalnost — inteligence« prisiljeni razen pojma ustvarjalnosti korigirati pač tudi pojem inteligence same, ki jo psihologi le vse preveč preprosto za W. Sternom pojmujejo kot »zmožnost prilagajanja novim okoliščinam«. Takó pa

⁵ Glej J. W. Getzels and P. W. Jackson, *Creativity and Intelligence*, New York (Wiley) 1962.

ni čudno, da je prišla na slab glas prav pri kreativcih, ki vidijo eno glavnih dimenzij kreativnosti ravno v nekonformnosti z okolico; torej bolj je kdo konformen, bolj je inteligen ten in hkrati manj ustvarjal en. Zato Liungman (in z njim številni drugi) do sedanj i pojem inteligence ironično zavrača: »Inteligence je iznajdba naše zahodne kulture, ki gleda na to, kako hitro more kdo rešiti nepomembne probleme, ne da bi zagreš il kako napako.«⁶

Inteligence gre nedvomno vzporedno z ustvarjalnostjo. Toda kakor utegne biti ustvarjalnost sama različna (različno usmerjena, v različne dimenzije itd.), podobno je tudi inteligence različna glede na različne smeri delovanja in naloge, pred katere je postavljena.

Le ob vzporednosti ali skladnosti med ustvarjalnostjo in inteligence lahko tudi pravilno včlenimo različne vrste mišljenja v dejavnost kreativnosti same, ne da bi morali eno izključevati, zato ker smo drugo vsebili kot integralno sestavino kreativnosti.

Sem sodi zlasti Guilfordovo razločevanje med konvergentnim in divergentnim mišljenjem,⁷ kjer je Guilford s pravilnim čutom poudaril, da divergentno mišljenje, ki naj bi bilo glavni dejavnik ustvarjalnosti, nikakor ni docela istovetno z ustvarjalnostjo, ker je lahko tudi konvergentnost mišljenja sestavina ustvarjalne misli. Prav takó sodi sem De Bónovo razločevanje med vertikalnim in lateralnim mišljenjem, pri čemer naj bi bilo le lateralno res ustvarjalno.⁸

Kako zmotno je izključevati vertikalno mišljenje iz ustvarjalnosti, se vidi že iz dejstva, da De Bono matematičnemu mišljenju, ki da je vertikalno (po naše tudi to ne drži v vsem obsegu), že načelno odreja značaj ustvarjalnosti, ko pa vendarle vemo, da sloni težišče vsega znanstvenega, res ustvarjalnega napredka zadnjih štiristo let, ravno na poglobljenem matematičnem mišljenju.

Il faut penser à coté, to Souriaujevo misel je možno uresničiti v smeri ustvarjalnosti le, če že prej in še vzporedno mislimo tudi vertikalno, sicer je à coté že v principu nemogoče.

Podobno kritično korekturo moramo dodati tudi še drugim dilemam mišljenja, kakor je Neisserjevo med multiplim in sekvencialnim in Dörnerjevo hevristično in epistemično strukturo mišljenja, kjer naj bi tudi le prva sovpadala z ustvarjalnostjo, druga pa ne.⁹

⁶ Carl G. Liungman, *Der Intelligenzkult, Eine Kritik des Intelligenzbegriffs und der IQ-Messung*, Reinbek (Rowohlt) 1976 (prevod iz švedščine).

⁷ J. P. Guilford, *The Structure of Intellect*, P. Bull. 53 (1956), 267—293.

⁸ E. De Bono, *Informationsverarbeitung und neue Ideen — Laterales und vertikales Denken*, v: G. Ulmann, o. d. 322 sl.

⁹ U. Neisser, *The Multiplicity of Thought*, Br. Journ. of Ps. 54 (1963), 1—14 in D. Dörner, *Problemlösen als Informationsverarbeitung*, Stuttgart (Kohlhammer) 1976.

Vse te dileme ali bolj enostransko reševanje teh dilem, pa je tako dolgo na napačnih tirnicah, dokler ne upoštevamo vektorskega značaja inteligence in umske dejavnosti. Stari so to potezo preprosto označevali s pojmom evidence. Kognitivna psihologija je prišla na vektorski značaj človeške misli, odkar se je začela orientirati ob informacijski teoriji, kjer je trčila na samouravnavne funkcije organizma, ki po vzratnem obveščevalnem sistemu (feedbacku) ohranja ravnovesje z okoljem. Tu namreč dobiva spomin kot ukaščena informacija (v inputu) kibernetično funkcijo, ki je nekaj drugega kot gola logična, ker ni samo urejevalna (vertikalna), temveč tudi usmerjevalna, ni samo asociacijski proces predstav niti gola logika razuma, ampak prek vsega tega obenem preusmeritev k cilju, in to avtomatična (tu isto kakor podzavestna) po algoritmih (ali sistemu uporabnih pravil) kodiranja znakov in njihovih transformacij.

Zaradi kibernetične funkcije spomina, ki so jo psihologi prepoznali šele ob simulaciji duševnih procesov, se je spominska funkcija na mah izkazala za zelo pomembno tudi v človekovem ustvarjalnem delu. Čeprav ni mogoče simulirati nobenega zavestnega pojava (npr. zavedanja samega sebe), vendar je možno simulirati uravnavni krog med zavestnim (hotenim) in podzavestnim (nehotenim) dogajanjem, kakor to vidimo ravno na področju reševanja problemov. Tu pa se je izkazalo, da je prav ukaščanje informacij v obliki spomina in njihova predelava osrednja vmesna funkcija med vlogo (nalogo) in izidom (rešitvijo). Spomin, ki ga dotlej niso imeli za primarno funkcijo inteligence, se izkaže tu kot posredovalni dejavnik kreativnosti, z njo pa implicite tudi inteligenca.

S tem pa je obenem izkazan poseben naklonski, se pravi uravnavno usmerjevalni značaj ne samo spomina, temveč tudi vsega tega, kar so prej preprosto razlagali kot proces prostih asociacij, prek tega pa tudi vsega tega, kar se dogaja v podzavesti. Zgolj asociacijska razlaga kreativnosti, kakor sta jo podala zlasti Messick in Jackson, se izkaže za nezadostno. Spomin tu ni več mehanski proces združevanja predstav, ampak strukturna komponenta celotnega ustvarjalnega procesa, ki se nam v luči informacijske teorije razkriva kot predelovalni sistem informacij.¹⁰

Tudi podzavest ima potemtakem vektorsko uravnavno funkcijo, ki zdaj nič drugega ni kakor funkcija posebne logike, kajti vse to, kar se dogaja v vmesni fazi med vlogo in izidom (input — output), se dogaja podzavestno in hkrati vodi po zakoniti poti do pravega izida.

Tako odkrivamo posebno logiko v podzavestnih mehanizmih, v katerih psihoanalitični teoretiki vse preveč vidijo samo temne sile gona. Ker pa so

¹⁰ Ph. W. Jackson and Messick, *Die Person, das Produkt und die Reaktion: Begriffliche Probleme bei der Bestimmung der Kreativität*, v: Ulmann, o. d. 93.

primarni procesi, kakor jih psihoanalitiki imenujejo, pretežno emocionalno naglašeni, zato izkazujejo v tej zvezi tudi emocije svojo posebno kognitivno funkcijo, se pravi odpirajo nam svet potreb (na fiziološki ravni) in svet vrednot (na osebnostni ravni), kakor nam razum (ratio) odpira svet suhih dejstev (realnih, možnih, zgolj mišljenih itd.). Zato pa imajo tudi emocije svojo logiko, ki je sicer različna od logike razuma, ki pa ji ne nasprotuje, kolikor se omeji na njeno specifično vrednostno stran predmetnega sveta. V sklopu samouravnalnega vzvratnega informacijskega sistema kot vmesni proces med vlogo in rešitvijo (input — output) razodevajo podobno zakonitost nad- in podrejenosti in zaporednosti vrednot, kolikor upoštevajo zakonitost vrednostne lestvice.

Vloga emocij v ustvarjalnem procesu dobi v tem svojo podrejeno, prej smo rekli lateralno funkcijo, ki pa je tako rekoč samo druga polovica kognitivne funkcije ob razumu; zato je docela napačna podmena (Lange — Eichbaum, W. Kurth idr.), po kateri naj bi bila vsa emocionalna polovica človekovega doživljanja, ki je očitna zlasti pri genialnih ustvarjalcih, tako rekoč že vnaprej patološko zaznamovana (stigmatizirana).¹¹

Ker se nam v luči informacijske teorije vsi miselni procesi in vsa ustvarjalnost razodevajo kot poseben informacijsko predelovalni sistem, saj že zaznave danes pojmujejo kot poseben sistem čiščenja (filtriranja) in predelovanja informacij (od zunaj in znotraj), zato se inteligenca (umska nadarjenost) tu še posebej prikazuje kot izrazito nekonformistična. Če gleda kognitivno psihološki pristop na kreativnost kot na »sistem odnosov« (A. R. Rohr, 1975: Bezugssystem), in če je bistvena sestavina vsake kreativne dejavnosti v preoblikovanju (prestrukturiranju) situacije (ali odnosov) v okolju, potem je jasno, da je vsaka kreativnost že po svojem bistvu nekonformistična.¹²

Tako smo ustvarjalnost sistematično včlenili v redne miselne procese in vsakdanje človekovo ravnanje. Vsaka misel je že v svojem bistvu preoblikovalna. Vse bolj in očitneje pa se to kaže pri tistih mislih, ki jim posebej pripisujemo značaj ustvarjalnosti; saj je vsaka produktivnost ravno v tem, da proizvede ali oblikuje nekaj novega, česar še prej ni bilo, se pravi nekaj, kar ni v skladu (konformno) s prejšnjim stanjem.

Sistemske teoretično gledano se kreativnost in njeni procesi izkazujejo kot različni sistemi odnosov, ki imajo razen prostorske (prečne) dimenzije (v naravi) zlasti tudi časovno ali podolžno (longitudinalno), kakor se uresničuje v človeški družbi in njenem razvoju. Tudi tu je torej ustvarjalnost ne-

¹¹ W. Lange-Eichbaum, *Das Genie-Problem*, München—Basel 1951.

¹² Alexander R. Rohr, *Kreative Prozesse und Methoden der Problemlösung*, Weinheim—Basel (Beltz) 1978, 21 sl.

konformistična, se pravi glede na družbo in njene odnose zmeraj preoblikovalna in tako vsaj potencialno revolucionarna.

V tej sistemsko teoretični perspektivi, ki je obenem informacijsko teoretična, se stara behavioristična teza o učenju po poskusu in zmoti (trial and error) izkaže za razlago kreativnosti za nezadostno.

Slej ko prej se je izkazalo, da je kognitivna psihologija, kakor se je razvila v Evropi po würzburški in likovnoteoretični smeri, uspešnejša v razlagi ustvarjalnosti kot pa ameriški poskusi, ki so preozki, kolikor so izhajali iz zgolj eksperimentalnih behaviorističnih pozicij, in premalo sistematični, kolikor so k tej tematiki pristopali nekako od zunaj, najsi bojo to posebni testi kreativnosti ali pa living assessments in life histories ipd.

Posebej moramo poudariti, da je prave teste kreativnosti sploh nemogoče izdelati, preprosto zato ne, ker je teža ustvarjalnosti že v odpiranju problemov, ne pa šele v reševanju. Na to je seveda prvi opozoril šele Getzels (1976) v svojem novejšem delu *The Creative Vision*. Saj je reševanje problemov večkrat že in nucleo nakazano v problemu samem.¹³ Videti problem zahteva večkrat večjo umsko ostrino in kritično bistrost, kot pa rešiti problem, ki so ga drugi že odprli. To velja zlasti za matematiko: vrhunski matematiki v zgodovini matematične misli so bili zmeraj tisti, ki so probleme (hipoteze, teoreme itd.) odprli; tisti, ki so jih reševali in rešili, so že nekje v drugi vrsti. Še bolj velja to za področje umetnosti. Saj tu se novost, izzivalnost in revolucionarnost v postavljanju novih idej, slogov in smeri izraža in uveljavlja le toliko, kolikor to novost obenem »rešujejo, uresničujejo in oblikujejo«. Postavljanje novih smeri brez realizacije je v umetnosti paradoks.

Tako pa je jasno, da težišča vsake prave ustvarjalnosti sploh ne moremo preizkušati z nobenim testom ustvarjalnosti. Morali bi namreč izdelati test postavljanja (odpiranja) problemov, ne pa test reševanja problemov. To pa vsebuje paradoks. Tak test bi namreč morala poskusna oseba sama sproti izdelovati mimo psihologa in prek njega. V tem trenutku pa bi se vloge volens nolens že zamenjale (pravzaprav sprevrgle): poskusna oseba bi testirala psihologa. Tega večina poskusnih oseb ne bi zmogla; če pa katera izjemoma bi, bi ne bil kos svoji vlogi psiholog, ostalo bi odprto vprašanje: kdo naj bo arbiter.

Če pravi Krause,¹⁴ da se zadovoljuje s svojo razpravo o kreativnosti, kolikor bo pač empirična, ne pa tudi eksperimentalna, ima prav. Če je namreč ustvarjalnost odpiranje problemov ali, kakor pravi Stein, »odkivanje

¹³ Jacob W. Getzels-Mihaly Csikszentmihalyi, *The Creative Vision, A longitudinal Study of Problem Finding in Art*, New York (Wiley) 1976, 44.

¹⁴ R. Krause, *Produktives Denken bei Kindern. Untersuchungen über Kreativität* Weinheim—Basel 1977, 13 sl.

lukenj« v notranjem in zunanjem okolju, potem je jasno, da je za strogo eksperimentalno obdelavo nedostopna.¹⁵ Dostopna je kvečjemu za empirično preverjanje podatkov v polju, kakor se izražajo ekološki psihologi (E. P. Willems), ali tudi in vivo, ne pa za eksperimentalno metodo v laboratoriju (in vitro).¹⁶

Tudi s tem vidikom je uspelo pojme (področje) ustvarjalnosti poenotiti, tako da danes ne ostajamo več zgolj pri znanstveni obdelavi reševanja problemov, marveč skušamo v to obravnavo enako pritegniti tudi umetniško ustvarjalnost, ki je vse doslej ostajala nekako zunaj tega okvira kot nekaj, kar se sploh ne da prav znanstveno opredeliti. Če bistvo kreativnosti implicira tudi že odpiranje problemov, potem je v njem zajeto tudi umetniško ustvarjanje in kreativnost se nam na mah izkaže kot nekaj, kar je mnogo bolj enotno, kot pa so to doslej pojmovali. Ustvarjalni proces pojmujeemo celostno kot enotno delo.

Če smo ugotovili, da nam kognitivna funkcija emocij odkriva vrednostno stran odnosov v svetu, potem sledi iz tega, da ni nobene ustvarjalne priza- devnosti, ki ne bi imela takega ali drugačnega vrednostnega predznaka, po- zitivnega ali negativnega. Ker pa vrednota pomeni kvalitativno stran pro- dukta, zato ima v vsem ustvarjalnem delu kvaliteta prednost pred kvantiteto. To je potrebno posebej poudariti zlasti v sodobni porabniški družbi, ki ji je vodilno kvantitativno povečanje življenjskih dobrin in ki vidi dvig življenj- ske blaginje v kvantitativnem napredku. Že zato je napačno, če namesto ustvarjalnosti uporabljajo izraz produktivnost, ki že v svoji vsebini razodeva kvantitativno miselnost sodobne industrijsko porabniške družbe.

Kvalitativno vrednostno stran pa mora imeti v ospredju zlasti umetniško ustvarjanje, ki mu že načelno ne more biti prvenstven cilj »zunanja mate- rialna« (kvantitativna) produktivnost, temveč vedno le osebna (notranja) obogatitev človeka. Če smo namreč ugotovili, da je ustvarjalnost imanentna lastnost vsakega specifično človeškega dela in da se prav zato vsaj v ne- znatni količini razodeva že pri navadnem (ročnem) delavcu, vse prek teh- ničnih iznajditeljev (patentov) do znanstvenikov in umetnikov, potem velja enako dosledno, da vsako ustvarjalno delo, pa najsi bo še tako »navzven obrnjeno« v materialno produkcijo, nehote implicira tudi osebno izpopolnje- vanje človeka samega, njegove osebnosti.

Takó bi mogli k nosilec ustvarjalnosti, ki smo jih označili zaporedoma z delavcem, iznajditeljem (tehnikom), znanstvenikom in umetnikom, dodati še »človeka«, se pravi njegovo samouresničevanje ali samoustvarjanje, ki ob

¹⁵ M. T. Stein, *A Transactional Approach to Creativity*, v: C. W. Taylor and F. Barron, *Scientific Creativity*, New York 1963, 217—228.

¹⁶ E. P. Willems and H. L. Raush (eds), *Naturalistic Viewpoints in Psychological Research*, New York (Holt-Rinehart-Wiston) 1969.

kreativnem prizadevanju uresničuje, realizira in »ustvarja« tudi lik svoje osebnosti. To naj bi bil končno kvalitativno vrednostni smisel vsake ustvarjalnosti, a žal, na to vse premalo mislijo ustvarjalci in teoretiki — psihologi, ki se s problemom kreativnosti ukvarjajo.

Človek je namreč edino bitje, ki je skrajno občutljivo za spoznanje; se pravi, vsaka misel, s katero oblikuje svet, oblikuje obenem tudi njega samega. Nima torej prav Nicolai Hartmann, ki je zapisal, da je bitje kar neverjetno neobčutljivo za spoznanje. Človek je tu izjema. Saj je velikanska razlika ne samo med nedotaknjeno džunglo in modernim velemestom, ampak tudi med primitivcem, ki »nič ne misli«, in ustvarjalcem, ki veliko misli; kar zastrašujoča je tudi razlika med plemenito mislečim, etično visoko stoječim človekom in med zločinskim tipom. Človek kot ustvarjalec ne oblikuje in ne spreminja samo obličje Zemlje, marveč tudi svoje lastno obličje. H. Bergson pravi, da je človek ustvarjalec samega sebe, podobno govori C. G. Jung, da človek samega sebe šele uresničuje.

Fr. Nietzsche je zapisal, da je človek še »neugotovljena žival«. Malo mileje, a v isti smeri se izražajo avtorji, ki jim je človek, tak, kakršen pride na svet, brez lastne ustvarjalne dejavnosti tako rekoč šele zasnutek, Entwurf; dopolniti, uresničiti in dokončno upodobiti se mora šele sam v moči svoje ustvarjalne dejavnosti. Kreativnost za človeka ne pomeni samo potencialnosti ali možnosti, ki jo more uresničiti, ampak tudi nalogo, ki naj bi jo izpolnil.¹⁷

Povzetek: Anton Trstenjak, Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti

Kritični pregled različnih teorij ustvarjalnosti, z avtorjevim samosvojim stališčem. Korenino ustvarjalnosti predstavlja človekova sposobnost simboličnega mišljenja, zato ni bistvene razlike med znanstvenim in umetniškim ustvarjanjem in se tudi vrhunske stvaritve samo kvantitativno razlikujejo od vsakdanjega proizvodnega dela.

Zusammenfassung: Anton Trstenjak, Grundlegende Umorientierungen in der Kreativitätspsychologie

Die vorliegende Abhandlung gibt eine kritische Übersicht über die verschiedenen Ansätze in der Kreativitätspsychologie. Der Verfasser ist der Ansicht daß man die Wurzel des Schöpferischen in der Fähigkeit des symbolischen Denkens zu suchen hat; deshalb sieht er keinen wesentlichen Unterschied zwischen wissenschaftlicher und künstlerischer Kreativität; aus dem gleichen Grund ist auch zwischen den Spitzenleistungen und gewöhnlicher alltäglicher Kreativität nur eine quantitativer, nicht aber qualitativer Unterschied.

¹⁷ J. M. Hollenbach, Der Mensch als Entwurf, Frankfurt (J. Knecht) 1957; podobno misel je izrazil tudi Janez Janžekovič, Smisel življenja, Celje 1964, 233.

Résumé: Anton Trstenjak, Réorientations fondamentales dans la psychologie de la créativité

Une revue critique des différentes théories de la créativité où l'auteur voit la racine de la créativité dans la capacité humaine du penser symbolique. Pour cette raison il n'y a pas de différence essentielle entre les créations les plus sublimes et celles de tous les jours. Entre les unes et les autres n'existe qu'une différence de degré.

Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi filozofiji človeka

»Bistveno za človeka je mišljenje, po tem se tudi razlikuje od živali.« Na tem starem prepričanju gradi tudi G. W. F. Hegel svoje nazore o človeku kot posamezniku in kot družbenem bitju.¹ Kajti če je človek predvsem misleče bitje, potem je mišljenje notranje bistvo vsega, kar je značilno za človeka, se pravi tudi njegove vernosti, njegovega čustvovanja, njegovega družbenega in političnega življenja. Vse, kar imamo za človeško je potemtakem človeško le, kolikor je proizvod mišljenja (prim. E § 2).² Mišljenje je torej navzoče tudi v tistih oblikah človeškega življenja, kjer to ni neposredno razvidno. In ker po drugi strani popolna filozofija ne more imeti svojega predmeta docela zunaj sebe, se pravi popolnoma tujega, od mišljenja resnično različnega predmeta, ker bi bila v tem primeru s tem predmetom omejena, z njim določena, od njega odvisna in nesvobodna, je njena naloga, da v pojmovanju svojih predmetov pride do tega, da v vsem prepozna navzoče mišljenje, umnost, pojmovnost ali Idejo. V filozofiji se um zave samega sebe in sicer »kot vsega bitja« (WG VI, 23). Navzočnost uma samemu sebi pa je možna na tri različne načine. Če je um samemu sebi navzoč neposredno, če je predmet mišljenja to samo mišljenje, in sicer neposredno, smo na področju *logike*, se pravi na področju abstraktne istosti uma ali

¹ Ta razprava predvideva, da bralec pozna tri prejšnje razprave o Heglovem pojmovanju svobode, ki sem jih objavil v Bogoslovnem vestniku, in sicer v letniku 40 (1980), št. 1 (46—61), št. 3, (289—320), št. 4 (443—457).

² Kratice v tekstu poleg oznak strani pomenijo naslednja Heglova dela in izdaje: E = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hrsg. F. Nicolin und O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg 1969.

PhG = Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1952.

PhR = Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1955.

VG = Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1955.

WdL = Wissenschaft der Logik I—II, hrsg. G. Lasson, F. Meiner, Hamburg 1934.

WG = Sämtliche Werke, hrsg. H. Glockner, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927 sl.

mišljenja s samim seboj. V *filozofiji narave* je mišljenje navzoče samemu sebi kot od sebe različno, saj ni narava drugega kot čista povnanjenost Ideje v prav isti neposrednosti kot v logičnem pojmu, le da je tokrat to neposrednost drugega, nasproti stoječega, medtem ko je logičnost neposrednost ali istost s samim seboj. Ko pa mišljenje to drugost presega, ko jo prerašča, odpravlja tako neposredno istost mišljenja s samim seboj kot tudi neposredno drugost narave. To se dogaja, ko človek odpravlja drugost narave, pa naj gre pri tem za njegovo notranjo ali pa za zunanjo naravo. O tem govori *filozofija duha*. Prek človeka se uveljavlja logičnost v naravi. Ne gre več torej za obravnavanje logičnosti ali umnosti v njej sami, kot je to v Logiki, ampak enost logičnosti in njene drugosti, se pravi narave. Duh ali duhovnost ni nič drugega kot navzočnost umnosti sami sebi, vendar ne neposredno, ampak posredno, se pravi v svoji drugosti. Filozofija duha ni torej nič drugega kot postopno prepoznavanje dejstva, da je umnost navzoča v vsem, kar človek doživlja in dela, tudi takrat, kadar se tega ne zaveda.

Kaj je za Hegla duh?

»Duh ima za nas naravo za svojo *predpostavko*, katere *resnica* je on sam in s tem glede nanjo *absolutno prvi*. V tej resnici je narava izginila, duh pa se je izkazal za Idejo, ki je dospela do svoje biti zase (zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee), katere *objekt* tako kot *subjekt je pojem*. Ta istost je *absolutna negativnost*, kajti v naravi ima pojem svojo popolno zunanjo objektivnost, ta njegova povnanjenost pa je presežena in je on postal v njej identičen s seboj. Tako je on ta identičnost hkrati samo kot vračanje (Zurückkommen) iz narave« (E § 381). Kot »absolutna negativnost« duh po Heglu torej ni posebna substanca, ki bi bila naravi nasprotna in s tem od nje omejena, končna in od nje odvisna. Duh ni nič drugega kot »zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee«, se pravi Ideja, ki postaja sama sebi navzoča v svoji drugosti. Za duha je torej bistvena ta *posrednost*, se pravi navzočnost Ideje sebi, a vedno prek drugega in v njem. Tu ni umnost neposredno ista sama s seboj, temveč je identična s seboj tako in samo toliko, kolikor pride do istosti neposredne istosti umnosti s seboj (logičnosti) in neposredne njene drugosti (narave). Ker pa brez dvojnosti umnosti in narave ne more biti in ne more priti do *posredne* istosti umnosti s seboj, je razumljivo, da je narava tudi *predpostavka* za duha. Brez nje bi bila umnost »obsojena« na neposredno identičnost s seboj in bi torej do duhovnosti sploh ne prišlo. S tem pa nikakor ni rečeno, da je duh proizvod narave. Prav nasprotno. Pojem predpostavke ima pri Heglu dva pomena. Prvega sem že omenil, ko sem rekel, da narava nekako »omo-

goča« duhovnost, ker omogoča posredovanje. Drugi pomen predpostavke pa je v tem, da je tisti, ki je na videz od te predpostavke odvisen, v resnici prvi in je predpostavka odvisna od njega. Predpostavka je tisto, kar je vnaprej postavljeno. Duh vnaprej postavlja tako umnost kot naravo, da lahko samega sebe proizvede. Če bi namreč enost umnosti in narave, se pravi duhovnost, ne bila popolnoma prvobitna in izvorna, se pravi globlja kot njuna različnost, bi se tudi pozneje ti dve ne mogli več poistiti v tisti »konkretni« istosti, ki različnosti ne odpravlja, pač pa samo prerašča. Toda naj še enkrat poudarim, da ta duh ni nikakršen transcendentni, presežni bog, ampak nič drugega kot umnost vsega, kar je, kolikor se zaveda same sebe. To zavedanje same sebe imenuje Hegel tudi *razkritje*, ki ne razkriva in ne razodeva ničesar drugega, ampak samo sebe. Duh je razkrivanje samega razkrivanja, razkrivanje tistega razkrivanja, ki se imenuje umnost narave in zgodovine (prim. E § 383). Pri tem se Hegel očitno opira na Spinozo, ko ta opredeljuje resnico: »Sane sicut lux se ipsam et tenebros manifestat, sicut verum est index sui et falsi.«³ Duh je umnost narave in zgodovine, kolikor je sedaj ta umnost navzoča sami sebi.

Iz povedanega pa sedaj sledi še naslednje določilo duha, namreč razmerje do drugega kot drugega. Razmerje do drugega kot drugega pa je isto kot *priznanje*. Zavest o sebi ni možna neposredno, ampak samo prek druge zavesti o sebi. Če je prav za duhovnost bistvena istost istosti in ne-istosti, potem je drugost prav tako nepogrešljiva kot istost. Duhovnost je torej tam, kjer je razmerje. Brez razmerij ni duhovnosti. Če odpravimo razmerja, odpravimo duhovnost, razmerij pa ni, če ni različnih bitij. »... duh je tista absolutna substanca, ki je v popolni svobodi in samostojnosti svojega nasprotja, namreč različnih, zase bivajočih zavesti o sebi, njihova notranja enost: *Jaz*, ki je *Mi*, in *Mi*, ki je *Jaz*« (PhG 140). Naj poudarim, da nikakor ne more iti za nekakšen nadindividualni subjekt, ki bi ogrožal ali celo izničil resničnost in stvarnost različnih posamičnih subjektov, saj pravi Hegel, da ta absolutna substanca predpostavlja in bistveno zahteva *popolno* svobodo in samostojnost svojega nasprotja. Brez svojega nasprotja, se pravi brez različnosti in stvarnosti posameznikov preneha duh biti duh, kot bi duha tudi ne bilo brez stvarnosti zunanje narave. Smisel duha pa je prav

³ Etika II, 43. Slovenski prevod se glasi: »Zares, kakor potrjuje luč samo sebe in temo, tako je tudi resničnost merilo same sebe in lažnosti« (Slovenska Matica, Ljubljana 1963, 173). Vendar pa očitno ne gre za potrjevanje same sebe, ampak za razodevanje, razkritje samega sebe, pa tudi ne gre za lažnost ampak za zmotnost. Duh je po Heglu torej tisti, ki hkrati razodeva sam sebe in svojo drugačnost, naravno danost. Še več, samega sebe sploh ne razodeva neposredno, ampak samo prek razodevanja drugosti, objektivnosti, narave. »Lux« tudi ni luč, ampak svetloba. Svetloba ne more razodeti same sebe drugače, kot da razsvetljuje svojo drugost, se pravi objektivne predmete.

v tem, da so ti posamezniki več kot samo vase zaprte monade. So, kolikor so odprti drugim. S tem ne prenehajo biti to, kar so, prenehajo pa biti zgolj substance, se pravi abstraktno svobodna, do drugih brezbrizna in osamljena bitja. Skratka, prenehajo biti zgolj naravna bitja, če je za naravo kot tipično in edino pravo nasprotje umnosti in duhovnosti bistveno to, da je področje pozunanjenosti, naraznosti in nesorazmernosti, skratka, brezbriznosti bitij.

Duh in svoboda

Iz povedanega je že tudi dovolj jasno, da je za Hegla konkretna svoboda možna samo na področju duha, se pravi konkretnega človeškega življenja. Svoboda pojma v Logiki je abstraktna. Logičnost je sicer res počelo svobode, toda tako dolgo, dokler nima logičnost nobenega nasprotja, ki bi ga preraščala, ostane svoboda pojma ali umnosti abstraktna. Narava in drugi ljudje pa so za vsakega posameznika konkretna drugost; in kolikor so ljudje sposobni prerasti golo in neposredno dano različnost in drugost ter priti do tega, da v naravi in soljudeh vidijo in prepoznajo *svojo* drugost, se pravi ko hkrati prerastejo tisto *raven tujosti*, kjer je različnost globlja od istosti, v tem svojem razmerju do drugih ne prenehajo biti pri sebi in so zaradi tega svobodni. Prepoznati v drugem svojo drugost pa je možno le, če zna posameznik prerasti svojo posebnost in onstran posebnosti drugega prepoznati tisto *občnost*, v moči katere je vse eno. Ta občnost pa je isto kot tista umnost ali logičnost, ki je v popolnoma čisti obliki predstavila sebe v Logiki. Samo ta občnost je dejavnik osvobojenja, ker najde tudi v različnem samo sebe in zaradi katere je smiselno najti samo sebe samo v različnem. Ona osmišlja in osrečuje. »Občnost je torej *svobodna moč*; je ona sama in seže prek svoje drugosti; vendar ne kot kakšno *nasilje*, temveč kot to, kar je veliko bolj v sebi mirno in *pri samem sebi*. Tako kot smo jo imenovali svobodna moč, bi jo mogli imenovati tudi *svobodna ljubezen* in *neomejena blaženost*, saj je védenje njena drža do tistega, kar je *različno*, kot *do same sebe*; v njem samem se je vrnila k sebi« (WdL II, 242—243). Že iz tega je dovolj jasno razvidno, da je Heglovi filozofski spravi in filozofskemu osvobojenju tuje vsako nasilje. Ne gre za to, da drugost odpravimo, spremenimo in s prevratom odstranimo to, kar vsaj na prvi pogled nasprotuje, temveč da z globljim uvidom v skupno umnost dveh nasprotujočih si strani to nasprotje premagamo. S tem je v bistvu že nakazano in miselno utemeljeno vse Heglovo nasprotovanje nasilju in revoluciji kakor tudi zgolj teoretična, spekulativna narava njegovih družbenih in političnih rešitev. Občnost je stvar mišljenja, obča vsebina je lahko samo predmet mišljenja (prim. E § 63 Anm.). Zato je osvobojenje stvar mišljenja in duh ni drugega kot uresniče-

nost tega osvobojenja ko logičnost, ki je navzoča v mišljenju, prepozna samo sebe v celoti stvarnosti: naravi, zgodovini in družbi. Ker pa je prav duh tisti, ki je področje identifikacije umnosti v vseh širinah in razsežnostih bitja, je duh področje svobode, poduhovljenje je osvobojenje. Bistvo vsega tega pa je v tem, da je po mišljenju duh isto kot »absolutna negativnost pojma kot istost s seboj«. To se pravi, pojem je pojem samo takrat, ko ni pojem, ampak je nekaj drugega. Z drugimi besedami, pojem ohrani svojo identičnost samo tako, da jo neprestano izgublja in jo najde v drugem. Ni sebi nikoli neposredno navzoč. Sebi je navzoč samo tako, da sebe najde v drugem, prek drugega. To je bistveno že za logičnost ali umnost, ko pa se to dejansko dogaja in uresničuje, smo na področju duha. S tem smo tudi na področju svobode, v procesu osvobajanja. »Bistvo duha je zatorej formalno *svoboda*, absolutna negativnost pojma kot identičnost s seboj. Po tem formalnem določilu more odmisлити vse, kar je zunanje, in svojo lastno zunanost, samo svoje obstajanje; lahko nosi negacijo svoje individualne neposrednosti, brezkončno *bolečino*, se pravi, v tej negativnosti se lahko afirmativno ohranja in je identičen za samega sebe« (E § 382).

Odmisliti svojo lastno zunanost, celo svoje obstajanje (Dasein) . . . Kako je lahko obstajanje zunanje? To pove nadaljevanje. Golo posamično in neposredno obstajanje je zunanje, ker ni dejavno postavljeno od znotraj, iz sistema, ker ga pojem dejavno ne postavlja, ampak ga samo najde. Zunanje je, ker je neposredno dano. Torej ravno nasprotno kot navadno mislimo. Navadno imamo svoje obstajanje za najbolj notranjo danost. A prav zato, ker je samo danost in dokler je zgolj danost, prihaja od zunaj in ostaja zunaj. Notranje je samo tisto, kar je od subjekta samega narejeno, kar subjekt dejavno proizvede. Zato se duh osvobaja samo tako, da odmisli, se pravi odstrani vse, kar je zgolj danost, kar je zgolj narava, kar je tudi njegova lastna danost. Duh ne obstaja neposredno v sebi kot kakršnem koli posamezniku, ampak samo negativno, se pravi kot večna negacija sleherne neposredne posamičnosti. To je tista njegova »neskončna *bolečina*«, ko je pozitivno samo kot zanikovanje, negacija sleherne neposredne, pozitivne danosti. Pozitivna danost je narava. Narava je narava samo tako dolgo, dokler neposredno je, kot zgolj nahajajoča se, trpno dana resničnost. Ko pa se ta izkaže za razodetje abstraktne Ideje, se pravi, ko dojamemo, da narava ni samo dana, da ni neposredno prvobitna resničnost, ampak da je nujen proizvod čiste umnosti, ko jo torej *postavimo*, se pravi, ko jo dejavno storimo biti in ne samo trpno najdemo, se končno razodene duh kot sila ali moč osvobojenja, se pravi preraščanja trpne danosti v dejavno postavljanje sveta in nič drugega (prim. E § 384).

Po treh stopnjah istosti, drugosti in istosti istosti in drugosti lahko tudi področje duha razdelimo na tri ravni. Kolikor se duh nanaša na samega

sebe, se pravi, kolikor mu je celota idealnosti notranja, kolikor prerašča drugost znotraj samega sebe in je ta drugost predvsem njegova lastna naravna danost ali bitje, gre za raven *subjektivnega duha*. Subjektivni duh je torej vseskozi pri samem sebi, zato je v znamenju neposredne istosti. Ko pa duh proizvaja zunanji svet, se pravi, ko stopa v razmerje s stvarnostjo zunaj sebe, ki jo je sicer sam proizvedel, in ko je ta zunanja stvarnost zanj nujnost, ki se mu nekako »vsiljuje« od zunaj, govorimo o *objektivnem duhu*. Področje objektivnega duha je torej področje različnosti, neistosti duha s samim seboj. To je področje družbenega in političnega življenja in zgodovinskega razvoja družbenih, ekonomskih in političnih institucij, kolikor te predstavljajo za človeka kot posameznika zakon, obveznost in od zunaj naloženo prisilo. Ta objektivni svet je proizvedel človek sam, vendar najprej doživlja svoje institucije, se pravi objektivirano plat samega sebe, kot »najdeno nujnost«. Znano Heglovo delo, njegovi Temeljni očrti filozofije prava, niso nič drugega kot bolj razčlenjeno obravnavanje tistega področja življenja, ki se v Enciklopediji, v sistemu, imenuje objektivni duh. To področje ima za Hegla izreden pomen. Naj samo omenim, da nujnost ni zadnja beseda o obveznosti in »prisili«, ki jo izvaja objektivni svet na posameznika, temveč je to samo posebna oblika svobode. V tem svetu je »svoboda kot pričujoča nujnost« (E § 385). Tretje področje, področje istosti istosti in drugačnosti, pa je področje *absolutnega duha*. To pa ni samo istost subjektivnega in objektivnega duha, ampak na koncu nekakšna zaokrožitev celega sistema. To je področje duha v svoji absolutni resničnosti, se pravi vse področje duhovnosti, ki se tukaj bolj in bolj razkriva kot tisto področje, ki samo sebe proizvaja, ki je nekakšen samovzrok in v tem nenehnem proizvajanju samega sebe nenehno uresničuje istost svojega pojma in drugačnosti, se pravi neistosti kot svoje objektivnosti. Absolutni duh je celota biti, ki se same sebe zaveda in ve, da prav s tem védenjem, se pravi s Heglovo filozofijo, uresničuje samo sebe.

Jasno je, da je po vsem, kar smo doslej povedali o smislu in namenih te filozofije, popolna svoboda uresničena šele na ravni absolutnega duha. Absolutni duh ima tri svoje ravni, umetnost, religijo in najvišjo, filozofijo, ki ni drugega kot celota sistema. O njej pravi Hegel: »To znanje je s tem miselno spoznani *pojem* umetnosti in religije, v katerem spoznamo, da je to, kar je po vsebini različno, nujno in to nujno kot svobodno« (E § 572).

Osvobajanje na ravni subjektivnega duha

Na ravni subjektivnega duha smo na področju, kjer je duh v razmerju s samim seboj, ne da bi se izražal navzven in objektiviral v svojih delih in

svojih družbenih ustanovah in strukturah. Kot duh pa seveda tudi tukaj srečuje neko drugost in ni identičen s seboj drugače kot v negiranju te drugosti. Ta drugost je na tej ravni seveda človekova individualna narava. Subjektivni duh je spekulativna konstitucija človeškega posameznika, ki uresničuje določeno stopnjo svoje svobode s tem, da postaja misleči in hoteči Jaz.

Ne bo odveč, če še enkrat opozorim, da pri tem nikakor ne gre za noben evolucionističen nazor, po katerem bi se duh pojavil in razvil iz neduhovne narave. Hegel vseskozi poudarja, da ima sicer duh naravo za svojo predpostavko, a je vendarle duh njena resnica, tako da narava ne more sebe razumeti in se poznati drugače kot s pomočjo duha, medtem ko duh lahko pozna sebe in svojo drugost, naravo. Ni narava tista, ki proizvaja duha, ampak se v končni instanci proizvaja duh sam (prim. E § 387 Anm.).

Po ustaljeni navadi ima tudi področje subjektivnega duha tri svoje ravni, ki jih Hegel imenuje antropologija, fenomenologija in psihologija.

Antropologija govori o človekovi duši. Vendar pa tu ne gre za dušo v našem navadnem pomenu besede, kjer je duša isto kot duh in v tem smislu jedro človeške osebnosti in najiminitnejše središče človekove zavesti o sebi. Duša pomeni za Hegla področje najosnovnejše človeške ponotranjenosti, se pravi človekov psihizem, vegetativnost in predzavestno ali podzavestno ponotranjenje človekove narave. Duša je tisto osnovno področje, ki je še tostran bistvene delitve na zavest in zavest o sebi, ki o njej govori Heglova fenomenologija in kjer šele postane človek res človek v našem navadnem pomenu besede. Tokrat pa gre samo za tisto raven človekovega življenja, kjer je posameznik čuteča in čustva doživljajoča celota. S čutenjem se že odziva na zunanost in zunanost ponotranja. Čutiti je najbolj osnovna oblika ponotranjanja zunanosti. Še globlje pa se ta živa celota izraža v čustvovanju. To pa je prva oblika pojavljajoče se subjektivnosti. Ko duša doživlja in čustvuje, ni več samo naravna, ampak tudi notranja posamičnost. Takó postaja tudi *zase* (für sich) in prav to bit za sebe je treba »osamosvojiti in osvoboditi« (E § 403).

Spekulativni pomen duše je v tem, da je to najnižja oblika duha, ki pa že vrši njegovo bistveno vlogo: duša svoje sestavne dele poenoti v celoto, in sicer takó, da niso ti sestavni deli tisti, ki bi se jim ona imela zahvaliti za svoj obstoj, pač pa obratno: telesna različnost obstaja kot celota po njej. Duša je prva oblika preraščanja in preseganja materialne naravnosti delov. Zato se duša tudi ne more seštevati s telesnimi deli. Tako se tukaj že pojavlja tisto ponotranjenje, ki je bistveno za duha in v moči katerega je duh to, kar je, zaradi tistega, kar ni, ne da bi se zaradi tega dal kakor koli zreducirati na tisto, kar ni, se pravi na svojo drugost. Pač pa je zaradi njega ta drugost, se pravi konkretno človeška telesna narava, katere temeljna značil-

nost je naraznost, poenotena, ima središče, je celota in duša ni kakšen del poleg drugih telesnih delov, ampak prav to dejstvo poenotenosti in združenosti v celoto (prim. E § 403 Anm.).

Poseben vidik v preraščanju naravne danosti pa je *navada*, ki ji Hegel posveča veliko pozornost. To je za Hegla celo začetek pravega osvobojenja. Navada je namreč nekaj proizvedenega, je posledica nekega delovanja, nekaj, kar je *duh proizvedel* iz samega sebe ali od samega sebe. *Navada je »druga narava«* in objektivni duh, se pravi svet družbenih institucij je prav tako »druga narava« in v tem smislu globoko podoben navadi (prim. PhR §§ 4,30,151; VG 256). Navada je prvi primer dejstva, da človek prelomi z naravno neposrednostjo in od sebe postavi novo naravo, »drugo naravo«. Ko je človek navajen delati nekaj, postane neodvisen od neposrednih reakcij na okolje, neodvisen od čutenja in reakcij, ki jih čutenje povzroča. »Bistveno določilo je *osvobojenje*, ki ga doseže človek z navado glede na čutenja« (E § 410 Anm.). Na prvi pogled mogoče preseneča to visoko vrednotenje navade, ko jo navadno imamo za »železno srajco«. Vendar pa ne smemo pozabiti dejanskega pozitivnega pomena navade. To, kar nam je postalo navada, nas več ne zaposluje in zato gremo lahko naprej. Virtuoz ni tisti, ki mora zavestno, hote in preišljeno pritisniti na vsako tipko, ampak tisti, ki mu je klaviatura druga narava in šele sedaj lahko na njej svobodno igra. Več področij obvladamo in jih v obliki navade ali rutine prisvojimo, lažje gremo naprej in se svobodneje izražamo. V tem smislu ima torej navada za osvobojenje od naravne neposrednosti in uklenjenosti pomembno vlogo,⁴ ki jo je tudi Hegel zelo dobro uvidel.

Sicer pa se že na ravni Heglove antropologije ali njegovega nauka o duši pojavi s ponotranjenjem tudi delitev na notranjost in zunanost, ki se na naslednji stopnji še pogloblja. Tam, kjer ni notranjosti, tudi zunanosti ni in v tem smislu bi o naravni naraznosti ne mogli reči, da je zgolj zunanost, saj nima nobene notranjosti. Zunanost se torej v pravem pomenu pojavi šele na ravni človeške vegetativnosti in psihizmov, ko se pojavi prva oblika ponotranjenosti, se pravi duša kot subjekt človekovega čutenja in čustvovanja. S čustvovanjem se tudi že pojavi občutek o sebi, ki pa seveda še ni zavest o sebi.

Na drugi stopnji ali drugi ravni subjektivnega duha doseže ta delitev na notranjost in zunanost svoj vrhunec, saj je zaporedje antropologije,

⁴ Kaj bi bilo, če bi človek ne imel nobene navade, če bi moral na primer pri vsakem koraku z vso močjo svoje duhovne energije preišljati in se odločati, kaj bo naredil v naslednjem trenutku? Navade in druge naravne ali pa pridobljene danosti svobodo tudi omogočajo, ne pa samo ovirajo. Svoboda ni v čisti nedoločenosti (prim. B. Welte, *Determination und Freiheit*, Knecht, Frankfurt a. M. 1969, 97–123).

fenomenologije in psihologije podrejeno zaporedju treh znanih momentov: istosti, neistosti in istosti istosti in neistosti. V fenomenologiji, se pravi momentu neistosti imamo že opravka z delitvijo na subjekt in objekt, in ker je tudi področje fenomenologije organizirano v moči zaporedja istosti, neistosti in istosti istosti in neistosti, obravnava fenomenologija zavest, zavest o sebi in um. Predvsem pa je fenomenologija področje razlikovanja, cepitve, delitve in je torej to tisti drugi, najbolj kritični moment, znotraj katerega se ta kritičnost stopnjuje prav na ravni njegovega drugega momenta, se pravi zavesti o sebi. Področje zavesti o sebi predstavlja za celo raven subjektivnega duha najgloblje dno delitve na subjekt in objekt. Do zavesti o sebi se proces poglobljanja te delitve samo krepi, z umom pa se začne delitev na individualni subjekt in objekt preraščati in presegati. Sicer pa je celotno področje fenomenologije (ki je seveda ne gre enačiti s posebnim Heglovim delom, Fenomenologijo duha) pravzaprav področje Jaza, ki živi v neprestani nevarnosti, da se zapre sam vase, v svoje zadovoljstvo s seboj, v istost s seboj in abstraktno svobodo. Vendar pa je prav odkritje zavesti o sebi najpomembnejše v celotnem okviru fenomenologije.

Zavest o sebi se razlikuje od zavesti, ki je pred njo. Ko govori Hegel o zavesti, misli vedno na tisto obliko človekove zavesti, ki je zavest o predmetu zunaj zavesti. Vendar pa je resnica zavesti (o objektu ali predmetu) vendarle zavest o sebi. Tu se Jaz zave samega sebe in s tem se šele pojavi tudi zavest o svobodi, čeprav v svoji najbolj abstraktni obliki. »Izraz zavesti o sebi je Jaz = Jaz; abstraktna svoboda, čista idealnost« (E § 424).

Naj omenim še to, da pomeni pojav abstraktno svobode Jaza tudi nekakšno rojstvo objekta ali predmeta zunaj tega Jaza. »Čista, abstraktna svoboda zase pusti iti ven iz sebe svojo določenost, se pravi naravno življenje duše kot prav tako svoboden, samostojni objekt . . .« (E § 413). Vzporednost tega dogodka s tistim na koncu Logike, ko dovršeni pojem pusti iti iz sebe svojo drugost, naravo, je očitna. Hegel tudi uporablja iste izraze. Tako stojimo tudi tukaj na dnu neke razklanosti, nekega protislovja, protislovja dveh enako svobodnih in samostojnih skrajnosti, Jaza in narave, subjekta in objekta, ki se ne more reševati več drugače kot samo še z dvigom kvišku, v preraščanju.

Filozofski sistem, ki ga v glavnih obrisih zarisuje Heglova Enciklopedija, pa prav na tem mestu ponovno vključuje tisti znani in razvpiti Heglov mit o sužnju in gospodarju, ki je še bolj znan in bolj na široko razčlenjen v Fenomenologiji duha. Dialektika sužnja in gospodarja je spopad dveh abstraktnih svobod, ki svoj boj na življenje in smrt s pomočjo razmerja do narave spremenita najprej v razmerje sužnja in gospodarja, nato pa v razmerje svobodnih in kot takih priznanih subjektov.

Mit o sužnju in gospodarju

Če sedaj dosti poenostavljeno in na kratko podam potek te dialektike sužnja in gospodarja, potem moram najprej opozoriti, da imamo na začetku tri momente: dve zavesti o sebi in njuno življenje, ki ga tukaj jemljemo kot nekaj drugega kot samo zavest o sebi kot takšno. Življenje je za vsako zavest o sebi, se pravi za vsakega človeka, ki se srečata, nekaj drugega kot ta zavest, obenem pa je tisto, po čemer ta zavest o sebi vendarle je, to je njuna vsakokratna bit. Življenje še tukaj ni vzeto kot posredovanost samega sebe, ampak kot neposredno bivanje. Zavest o sebi je tista, ki mora sedaj s pomočjo druge zavesti o sebi priti do posredovanja same sebe in s tem dokončno prekiniti z neposrednim sovpadanjem s seboj. Zavest o sebi bo kot duh začela uresničevati »absolutno negativnost«, življenje pa po svojem pojmu to še ni. »... Življenje je naravna postavitev zavesti, neodvisnost brez absolutne negativnosti« (PhG 145). Ko se soočita torej dve zavesti o sebi, se pravi dva človeka, od katerih se ima vsaka kot svoboda zase tudi za neodvisnost, nastane med njima boj. Dokler sta drug za drugega bistveno neodvisna, sta drug za drugega predmet. Ker pa je že na ravni preproste (predmetne) zavesti postalo jasno, da je ta zavest resnična samo toliko, kolikor je resničen predmet, ki ga zavest zanikuje kot samostojnega in ga ima za *svoj predmet*, hoče vsaka zavest o sebi narediti iz druge zavesti o sebi spet svoj predmet, se pravi hoče ji vzeti življenje, ki je njena neodvisnost. Srečanje dveh zavesti o sebi sproži torej nujno boj na življenje in smrt. Tu je razvidno Heglovo tragično gledanje na življenje in zgodovino. Medsebojno priznanje ljudi in njihove svobode ni posledica ljubezni, ampak boja. Človeška družba nastane po boju in ne po ljubeči naravnosti ljudi drugih na druge.

Pri pojmovni in spekulativni analizi tega dogajanja, ki ga Hegel ponazarja s svojim mitom o sužnju in gospodarju, je treba poudariti, da gre najprej za preseganje neposrednosti. Prva zavest o sebi, po domače rečeno človek št. 1, hoče preseči tisto neposrednost, ki mu stoji neposredno nasproti kot neodvisnost, se pravi človeka št. 2. A ne samo to. Če je dosleden, mora biti pripravljen preseči tudi svojo lastno neposrednost, se pravi svojo navezanost na življenje, saj je tudi zanj njegovo lastno življenje neposredna danost, »brez absolutne negativnosti«, se pravi brez posredovanja. Se pravi, da mora izpostaviti svoje življenje, mora ga znati tvegati, se pravi, mora se spustiti v boj na življenje in smrt.

Vsega tega subjekt ne more uresničiti v svojem razmerju do objekta. Predmet zavesti, pa tudi predmet zavesti o sebi je sam po sebi brez prave obstojnosti. Zavest o sebi se torej ne more ustrezno posredovati sami sebi prek predmeta, ki je manj kot zavest o sebi. Človek lahko v svojem teženju

ali svoji želji (Begierde) hlasta za različnimi predmeti, vendar je to hlastanje v končni instanci »uničujoče«, kajti ti predmeti nimajo prave samostojnosti. Zavest o sebi jih torej lahko brez odpora negira v delu in uživanju, zato ostaja zavest zaprta vase, v svojo neposrednost in v svojo sebično posebnost, se pravi, da ni prisiljena odpreti se čemu radikalno drugemu. To se lahko zgodi samo v srečanju s takim predmetom, ki ni več samo neobstojni predmet, ampak tudi sam Jaz, se pravi tudi sam zavest o sebi. Toda ta zavest o sebi se sedaj postavlja samó neposredno nasproti in prva zavest o sebi je neposredno navezana na svoje življenje. Samó tveganje lastnega življenja in boj na življenje in smrt lahko odpravita to neposrednost.

Toda smrt ni zaželen izhod. Tako kot je golo življenje gola, se pravi neposredna pozitivnost, je smrt gola negacija, se pravi na isti ravni kot golo življenje. Zato pravzaprav oba udeleženca postavljata svoje življenje samo v *nevarnost*, ne da bi eden od njiju rešil to protislovje z ubojem drugega. Boj traja, dokler eden od njiju vendarle ne postavi zavestno življenje na prvo mesto, ga ima rajši kot svojo neodvisnost, kot svojo zavest o sebi in svojo samostojnost ali identičnost Jaz = Jaz in se podvrže kot suženj drugemu. Gospodar pa je tisti, ki postavi zavest o sebi nad življenje. Suženj sedaj prizna gospodarja kot zavest o sebi, gospodar pa ga ne priznava kot zavest o sebi. Gospodar je sedaj identičnost zavesti o sebi, suženj pa je samo identičnost življenja s samim seboj. Rekli smo, da ima vsaka zavest o sebi dve prvini: identičnost jaza s seboj in drugačnost življenja. To dvoje se sedaj sooča kot dve izvorni figuri. Gospodar predstavlja prvo, suženj pa drugo. A prav zaradi tega se bo počasi razmerje razrešilo v novo stanje.

Če sedaj najprej na kratko povzamemo gospodarjevo stanje, potem je treba poudariti, da je gospodar priznan za gospodarja, vendar nima neposrednega razmerja ne do sužnja in ne do narave, ampak do vsakega od njiju prek drugega od njiju. To pa je zanj usodno. Do sužnja gospodar nima več neposrednega razmerja, saj je suženj suženj samo zato, ker je najprej suženj svojega življenja. Če bi sužnju ne bilo toliko za to, da ohrani svoje življenje, bi se ne bil podvrigel gospodarju. Tako je med gospodarjem in sužnjem kot zavestjo o sebi posrednik, in sicer sužnjevo življenje, to pa je neposrednost. Do predmetov, ki jih gospodar uživa, pa ima prav tako neposredno razmerje. Gospodar uživa sadove sužnjevega dela. Zanj dela pravzaprav ni. Zato zanj ni *delo tista odložena želja*, ki je po Heglu bistvena za delo in tudi bistvena za poduhovljenje (PhG 149). Ker pa gospodar nič ne dela, mu golo uživanje ne da nobene obstojnosti in potrjenosti v sebi.⁵

⁵ Nekateri razlagalci menijo, da se znajde gospodar v popolnoma slepi ulici. »Drugače rečeno, gospodarstvo je eksistenčna slepa ulica. Gospod se lahko *poživini* v uživanju, ali kot gospodar *umre* na bojišču, ne more pa *zavestno živeti* in vedeti, da je *zadovoljen* s tem, kar *je*« (A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, NRF — Galli-

Za gospodarja je objektivni svet brez odpora, je predmet golega uživanja, zato ga ne prisili, da bi stopil iz abstraktne identičnosti Jaz = Jaz. Ta prazna tautologija (Jaz = Jaz) je možna zato, ker vzame suženj nase vso trdoto dela, kjer zunanji svet razodeva svojo obstojnost. Gospodarju torej ne stoji več nasproti nič samostojnega, kar sicer po eni strani omogoča njegovo tautologijo, a prav ta je past, kjer se zavest o sebi dokončno zapre vase in s tem ostane abstraktna in zaustavi osvobajajoči potek. Gospodar se namreč sploh ne spusti v obtok medsebojnega priznavanja, kar pa je tukaj bistveno. To, kar stori gospodar nad sužnjem, stori tudi suženj nad seboj. Prizna se za sužnja in svojega dela nima za svojega, ampak za gospodarjevo. Ne more pa tega suženj narediti nad gospodarjem in tudi gospodar sam ne naredi tega nad seboj. Z drugimi besedami, gospodar ostane ujet v abstraktno istost s seboj in ker izniči sužnja, izniči tudi sam sebe, saj je resnica gospodarjeve zavesti, se pravi tisti drugi, ob katerem bi naj postal prvi to, kar je, tudi tokrat, kot v primeru gospodarjevega razmerja do narave, ko jo ta samo uživa, nekaj nebistvenega, namreč nebistvena sužnjeva zavest. Suženj ima svoje bistvo čisto zunaj sebe, v gospodarju in v naravi, ki jo obdeluje, ne da bi jo užival, gospodar pa samo v sebi, v tautološkem razmerju Jaz = Jaz. Priznanje, za katerega tukaj gre, je zgolj enostransko. Suženj prizna gospodarja kot zavest o sebi, se pravi kot svobodno bitje, gospodar pa tega ne stori. Toda prav s tem, ko gospodar tega ne naredi, oropa sebe tistega priznanja in tiste gotovosti, ki bi morala iz tega obojestranskega medsebojnega priznavanja iziti.

Gospodstvo torej ne osvobaja. Rešitev se odpira paradokсно prav tam, kjer je na prvi pogled odtujenost človeka sebi, izguba človekove zavesti o sebi najhujša. »Toda, tako kot je gospodstvo pokazalo, da je njeno bistvo nasprotno od tistega, kar hoče biti, tako bo tudi suženjstvo postalo v svoji dopolnitvi nasprotje tistega, kar je neposredno; kot vase *potlačena* zavest bo šlo vase in se bo spremenilo v resnično samostojnost« (PhG 147—148). Nič čudnega torej, če je toliko ljudi videlo v tej dialektiki sužnja in gospodarja predpodobo Marxovega pojmovanja proletariata.⁶

mard, Paris 1947, 174). Drugi pa proti temu poudarjajo, da s tem, ko se osvobodi suženj, pride tudi gospodar do tistega, kar je v resnici hotel, namreč do svobode (prim. K. Rothe, *Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Theorie der konkreten Freiheit*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1976, 158) in se pri tem opirajo na Hegla (prim. WG X, 290).

⁶ »Dialektiko (gospodstva in suženjstva) so že pogosto prikazali. Je mogoče najslavnejši del *Fenomenologije*, po plastični lepoti razvoja in po vplivu, ki ga je imela na politično in družbeno filozofijo Heglovih naslednikov, posebno na Marxa« (J. Hypolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946, 166).

Trije momenti, trije dejavniki sužnju omogočajo prehod in prodor k resnični samostojnosti in k medsebojnemu priznavanju. Suženj je seveda najprej sebi odtujen. Njegova bit je zunaj njegove zavesti o sebi, saj je imel rajši neposredno življenje in je postal njegov ujetnik. Pogreznjen je v nekakšno živalsko bivanje, njegova substanca ni bivanje zase, temveč neposredno, golo življenjsko obstajanje. Vendar gre počasi naprej.

Prvi dejavnik, ki mu pomaga, da preraste neposrednost življenja, je po Heglu *strah*. Ko se je zbal smrti, se mu je »vse zamajalo«. S tem je stiska naravnost razkrojila in razmajala neposrednost in navideznost golega naravnega bivanja. »Ta zavest namreč ni doživela stiske zaradi tega ali onega, v tem ali onem trenutku, ampak v zvezi z vsem svojim bitjem; doživel je strah pred smrtjo, absolutnim gospodarjem. V tem je bil notranje razkrojen, vseskozi je zatrepetal in vse, kar je trdnega v njem, se je zamajalo. To čisto, obče gibanje, absolutna fluidifikacija (Flüssigwerden) vsega obstoječega pa je preprosto bistvo zavesti o sebi, absolutna negativnost, *čisto bivanje zase*, ki je torej v sami tej zavesti« (PhG 148). Kljub spekulativni formulaciji je ta Heglova misel zanimiva. V življenju kot takem, v neduhovnem življenju, nič kot takšen ne obstaja. Nič se pojavlja samo ob duhovni zavesti o sebi, ko se zamaje vsa samoumevnost bivanja in takrat šele se človek zave sebe in pride do zavesti o sebi.

Drugi dejavnik, s katerim se suženj prebudi k zavesti o sebi, je *služenje*. S tem namreč ko služi, se tudi odpoveduje svoji neposrednosti in vsem posamičnostim, vsem vezem in navezanostim na neposrednost samega sebe. Tudi služba je umiranje svoji neposredni biti, prav tako kot strah.

Tretji, najbolj odločilen in daleč najpomembnejši dejavnik, s katerim človek prerašča neposrednost svojega bivanja in se dviga k zavesti o sebi, se poduhovlja in s tem osvobaja, pa je *delo*. Z delom se tudi suženj počlovečuje in ob delu se čedalje bolj zaveda nezdružljivosti svojega suženjskega stanja z dejstvom, da je zavest o sebi, da je k svobodi in poduhovljenju poklicano bitje. Gospodar naravne dobrine samo uživa. Poželjenje in želja želita izničiti svoj objekt. Ko nabiralec sadeža najde predmet svoje želje, ga neposredno zaužije. Živali in najprimitivnejši ljudje ne kuhajo. Delo torej pomeni, da človek zadrži, odrine, odloži potešitev svoje želje. Zato na primer lahko seme poseje, medtem ko bi ga žival takoj zaužila. Delo poduhovlja, ker se po njem človek odreka *neposrednosti*, tokrat neposrednemu uživanju in zauživanju naravnih dobrin. Pa ne samo to. Z delom človek predmet oblikuje. Predmet ostaja in tako ni več absolutno izničen kot v primeru neposrednega zaužitja. Kot pravi Hegel: »Nasprotno pa je delo *zadržana* želja (*gehemnte* Begierde), *odloženo* izginotje oziroma ono *oblikuje*. Negativno razmerje do predmeta postane njegov *lik* in nekaj, kar

ostaja, kajti prav za tistega, ki dela, ima predmet samostojnost. . . . zavest, ki dela, pride s tem do intuicije samostojne biti kot *same sebe*» (PhG 149).

Delo je potemtakem glavni dejavnik človekovega poduhovljenja in prav v tem je njegov pomen. Značilnost te teorije je v tem, da se po Heglu pojavi delo v okviru suženjskega družbenega položaja. Delo je potlačitev in obvladovanje živalske neposrednosti, saj hoče žival neposredno »negirati«, se pravi z uživanjem izničiti objekt. Zato pride do te tlačitve nagonov v »tlačiteljskem« medčloveškem razmerju.⁷ S tem seveda nikakor noče reči, da mora delo za vedno ostati v tem družbenem okviru, le njegov nastanek postavlja v ta okvir.⁸ Tako bi dejansko vsa kultura in vsa civilizacija bila zasnovana na potlačenju nagonov po neposrednem užitju predmetov.

Človekovo poduhovljenje, ki je neposredna posledica dela, je v tem, da človek potlači v sebi svojo živalskost. Spekulativni pomen tega pa je v odprtosti *občosti*, ki iz tega izhaja. Živalskost in neposredna nagonkost je seveda vsa na ravni *posebnosti*, na ravni egoizma, na ravni omejenih, individualnih potreb in želja. Da bi se človek odprl občosti, je potrebno, da se poduhovi, se pravi, da zavestno, hote in samostojno obvladuje in potlači v sebi tiste silnice, ki so po svojem bistvu zgolj posebne, omejene na določeno uživanje in človeku branijo, da bi se dvignil nad svoj vsakokratni omejeni interes. » . . . v službi gospodarju pa odstrani suženj svojo posamično in lastno voljo, preraste notranjo neposrednost želje in pride v tej povnanjenosti in strahu pred gospodarjem do začetka modrosti — do prehoda k *obči zavesti o sebi*« (E § 435).

Od abstraktne posamičnosti k občosti

Končni izsledek tega zadržanega boja na življenje in smrt, ki se spremeni v razmerje suženjstva in gospodstva, je človeška družba, civilizacija in kultura. Bistvo in glavni dejavnik tega pojava človeškega sveta je preseganje neposrednosti. V mitu o sužnju in gospodarju je povedano, da vsak od sobojevnikov preraste neposredno razmerje do sebe s tem, da preraste ne-

⁷ »Hegel je to počlovečevalno dogajanje a priori navezal na določeno družbeno stanje. Samo *suženj*, od nekega gospodarja odvisen človek, ki se tega gospodarja boji, se mu zdi pripravljen in sposoben, svojo naravno željo, ki je uperjena naravnost na užitje naravnih proizvodov, toliko potlačiti, da se odpove neposredni potešitvi in predmet samó obdela« (I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, Pieper, München 1967, 53).

⁸ Hegel še posebej poudarja, da je v boju za priznanje in podreditvi gospodarju, se pravi v nasilju, treba videti samo zunanji, viden in pojavljajoč se začetek človeškega občestva in državnosti, ki je sicer *nujen* in *opravičen* moment prehoda od egocentrične zavesti k zavesti o sebi, ki je odprta občosti, vendar ta zunanji, od zunaj vidni začetek državnosti ni njeno substancionalno počelo ali princip (prim. E § 433 Anm.).

posredno razmerje do drugega. Drug drugega neposredno ne uničita, ampak gospodar sužnja »zadržano«, z odlaganjem »uničuje«, tako da ga pravzaprav ohranja v tem samem »uničevanju«, to pa je seveda bistveno za vsak pojav heglovskega »preseganja« (Aufhebung). Enako velja za delo, za proizvodnjo orodja, kot tudi za pojav *navade*, ko telo postane v nekem smislu orodje duha. Za razumevanje Heglove spekulacije pa je bistveno, da dojamemo, da se s tem odpravi neposredno razmerje negacije drugega. Drugega posredujemo z njim samim, ko ga naredimo biti nekaj drugega. S tem tudi prerastemo neposredno razmerje, ki ga imamo s samim seboj. To se v polnosti zgodi samo s sužnjem. In obratno. Ko prerastemo, presežemo neposredno razmerje do sebe — ko ne visimo na primer več na svojem življenju —, ko sebe dojemamo prek nečesa drugega, smo tudi od drugega priznani za svobodni Jaz. Medsebojno *priznanje* je bistveno za družbeno življenje. Po Heglu družba nastane, ko posamezniki prerastejo neposredno razmerje, in sicer v obeh smereh hkrati: do sebe in drugega, pri čemer se ti dve preraščanji popolnoma medsebojno vključujeta. Šele s priznanjem drugega Jaza kot takega uresničim sebe kot Jaz in obratno. Končna stopnja tega poteka je odprtost posameznikov občosti, dokler v zadnji stopnji vsakdo ne pojmuje sebe prek občosti in šele takrat postane svoboden, to pa se seveda v polnosti zgodi šele na ravni objektivnega duha, in sicer v državi. Občost zavesti o sebi je po Heglu bistvo vse človeške duhovnosti, ki se izraža v družinskem življenju, v čutenju do domovine in države, v najrazličnejših osebnih krepostih ljubezni, prijateljstva, poguma, časti in slave . . . (prim. E § 436 Anm.)

A prav s to občostjo smo stopili na zadnjo stopnjo fenomenologije, se pravi na področje *uma*. Ta ni drugega kot »občost in objektivnost v sebi in zase zavesti o sebi« (E § 437). Hegel poudarja razliko med razumom in umom. Razum je tisti način mišljenja in umevanja stvari, ki ostaja na ravni zavesti, se pravi na ravni nasprotja subjekta in objekta. Z umom je ta raven dokončno presežena (E § 437 Anm.). In prav z umom kot takim stopimo na novo raven, na raven tako imenovane psihologije, ki pri Heglu ne pomeni nič drugega kot nauk o duhu v strogem pomenu besede. Ta prehod nujno spominja na prehod od objektivne logike k subjektivni. Tam je pojem opredeljen kot temelj in »resnica bitja in bistva, kajti on je istost, v kateri sta izginila in sta v njej ohranjena« (WdL II, 213). Prav tako je duh opredeljen kot »resnica duše in zavesti« (E § 440), to pa pomeni, da je sedaj psihologija ali nauk o duhu istost istosti (antropologije) in različnosti (fenomenologije). Je tudi njun temelj, ki ju predpostavlja kot tisto, brez česar ne more biti, a ju v resnici sama vnaprej postavlja kot dva svoja, sebi imanentna momenta.

Osnovna značilnost celotne psihologije je v tem, da ji gre za to, da dokaže, kako so vsa določila bitja, ki jih razum najde in pojmuje kot nepo-

sredno danost, v resnici samo določila, ki so notranja, imanentna umu kot takemu, zato mora sedaj um ta določila *prepoznati* kot svoja. V tem smislu je spoznavanje tudi prepoznavanje. Predmet tega prepoznavanja pa niso samo določila zunanjega sveta, ampak tudi vsa notranja neposrednost. Gre za to, da pridemo do umnega spoznanja, da je celota stvarnosti duhovna, se pravi, da ne velja več stroga delitev na subjekt, ki bi naj bil duhoven, in objekt, temveč onstran te delitve njuna bistvena enost, zaradi katere imajo vsa določila, pa naj bodo določila subjekta ali objekta, eno samo središče. Tako pridemo do znanja, ki je »znanje substantialne celote, ki ni ne subjektivna ne objektivna. Duh izhaja torej samo od svoje lastne biti in se nanaša na svoja lastna določila« (E § 440). Z drugimi besedami, gre za preseganje sleherne neposrednosti in sleherne danosti. Duh ima s svojimi lastnimi določili povsem dejavno razmerje. To se pravi, da mu ta določila, ki jih srečuje v svetu, niso trpno dana, ampak jih on sam, kot svoja lastna določila, dejavno proizvaja, to se pravi sam sebe določuje. S tem presega svoj lik neposrednosti, uresničuje svoj pojem *svobode* in se prerašča kot naravna, neposredna danost (prim. E § 440 Anm.).

Nesvoboda in končnost, ki ju preganja Hegel in katerih se duh osvobaja, ne prihajata torej samo od bitij, ki stojijo duhu nasproti kot njemu tuja bitja, dana neposredno, ampak tudi iz notranjosti samega duha, kolikor ta duh ostaja samo samemu sebi dan. Če pa samega sebe določuje, samega sebe nenehno proizvaja. To je duh, to je um, o katerem pravi Hegel, da je neskončen samo toliko, kolikor je absolutna svoboda, se pravi kolikor »samega sebe predpostavlja v svojem znanju, se naredi končnega in je večno gibanje, ki prerašča to neposrednost, pojmuje samega sebe in je védenje o umu« (E § 441). V tem smislu Hegel kritizira psihologijo, kolikor hoče izpeljati duha iz nečesa drugega. Ne, za Hegla je duh tisti, ki razloži vse ostalo, ne pa druge sposobnosti, ki bi naj razložile duha. Prvi je duh, čeprav je kot prava neskončnost navzoč samo kot tisto, kar on ni, pa vse povezuje v celoto kot središče. Tako je duh v vsem pri sebi (prim. E §§ 378, 387, 389). Pa ne samo za nazaj, tudi za naprej nima duh nobenega smotra ali cilja kot samega sebe. Smisel duha je, da do konca uresniči svojo duhovnost, se pravi, da preraste vse oblike neposredne naravne danosti v večni obtok stalnega preseganja vseh danosti. Končni rezultat mora biti takšna posamičnost, ki je v njej uresničena vsa občost, vendar ne v disparatnosti posebnosti in interesnih ter drugih sporov, temveč v harmoniji vseh, tako da v vsakem odseva v nekem smislu in na svoj način celota vseh drugih.

Dve osnovni stopnji tega samopovzročanja duha predstavljata teoretični in praktični um. Teoretični um je pravzaprav dejavnik občosti. To doseže takó, da sleherno posebnost reflektira v občosti. Vse, kar je posebno, je

dojeto in postavljeno kot člen celote in kot tej celoti bistveno odprti člen. Ta člen pa je odprt celoti samo, če ga pojmuje kot takega, da ga celota sama postavlja. Člen celote mora sebe pojmovati in misliti kot člen celote in s tem je vsak člen odprt celoti. To se zgodi s pomočjo mišljenja.

Po svojem umu in svojem mišljenju se človek lahko dvigne nad svojo posebnost, se pravi nad svoj partikularizem, individualizem in egoizem. To je vloga teoretičnega uma. Praktični um pa temu samo sledi. Kajti gola občost ne more obstajati. Obstajajo samo določene, se pravi posebne stvari ali bitja. In eno vključuje drugo. Kajti po občosti, po odprtosti občosti so bitja lahko pojmovana kot del celote. Kolikor jih pa pojmuje kot bitja, ki jih je prav ta um postavil v njihovi posebnosti, imenuje Hegel tak um praktični um ali voljo (prim. E § 468). Po teoretičnem umu so vsa določila vseh bitij pojmovana, kot da izvirajo iz istega počela, ki s tem tudi samo sebe ustvarja. Izvirajo namreč iz občosti kot take. Po teoretičnem umu so bitja rešena svoje posebnosti in postanejo v celoti relativna, sorazmerna druga drugim. Po praktičnem umu pa so vnovič določena v svojo posebnost in posamičnost, le da sedaj ta posebnost ni več njihova, ampak del celote, ki sama sebe postavlja samo kot celoto določenih, se pravi posebnih in posamičnih bitij. Volja torej v bistvu sledi razumu, kajti po Heglu občost ni možna brez svoje lastne določenosti v celoto posebnih bitij. Občost, ki bi ostala nedoločena, bi bila *poleg* posebnosti in bi sama postala posebnost. Zato mora določenost vključevati, ne pa izključevati. Tako tudi teoretični um vključuje praktičnega in ne obratno. Ker je mišljenje skupaj z občostjo tudi dejavnik svobode, je svoboda prav v tem, da kdo ni zaprt v svojo posebnost, ampak je v njem občost pri sebi. Občost, svoboda in mišljenje so določila, ki se med seboj vključujejo. »Ta pojem, svoboda, je bistveno samo kot mišljenje . . .« (E § 469). »V mišljenju obstaja *svoboda* neposredno, kajti on je dejavnost občega . . .« (E § 23 Anm.). Tako je končno glavni dejavnik osvobojenja um, mišljenje in je tudi osnovno, osrednje človeško določilo (prim. E § 471 Anm., PhR §§ 4 Z., 5 Z., 21 Anm.).

Na tej osnovi je tudi mogoče razumeti Heglovo kritiko samovolje. Samovolja je protislovna v sebi, ker samovoljen človek odklanja, da bi njegova volja dobila konkretno, omejeno in določeno vsebino. Hoče ostati v čisti občosti, se pravi nedoločenosti. Takó upošteva samo en vidik svobode, vidik občosti in določevanja samega sebe, ne upošteva pa drugega, ki je nujnost, da se dejansko odloči in določi za kaj konkretnega in da v konkretni danosti prepozna navzočnost občosti in umnosti (prim. PhR §§ 15, 16).

Končno stopnjo psihologije predstavlja svoboden duh, ki seveda ni nič drugega kot zavest o tem, kaj je svoboda in hoče to svobodo uresničiti. Ko namreč um uvidi, da je možno biti v vseh določilih in z njimi določiti samega

sebe, ko prepozna celoto biti za celoto, ki sebe določuje, potem ne more drugega, kot da se tudi sam vključi vanjo in jo kot tako hoče. Svobodni subjektivni duh ne more drugega kot hoteti in uresničiti duhovnost v vsej objektivni širini, se pravi preiti na raven objektivnega duha.

Od subjektivnega k objektivnemu duhu

Z objektivnim duhom stopimo na eno najpomembnejših stopenj Heglove filozofije duha in njegove teorije o svobodi. Zato je skoraj nemogoče govoriti o Heglovi teoriji subjektivnega duha, ne da bi že nakazali ves pomen naslednje stopnje, se pravi objektivnega duha. Pomen tega področja je jasno razviden že iz vsega povedanega. Po Heglovem pojmovanju duha je jasno, da ta duh ne more priti do popolne zavesti o samem sebi, ne more priti do popolnega znanja o sebi in postati v polnosti duh drugače, kot da sam ustvarja človeško zgodovino, da se objektivira, povnanji in se tako iz tega zunanjega sveta, ki ga je on ustvaril, na koncu vrne sam vase. Duh in znanje o njem kot znanje o sebi sta možna samo *post festum* ali takó, kot pravi Hegel proti koncu svojega predgovora k Filozofiji prava, da se Minervina sova, se pravi filozofija, spravi k letenju in razširi svoje peruti šele v mraku, se pravi, ko je objektivni čas ustvarjanja in dela že končan. Za duha predstavlja zgodovina vsega, kar je naredilo človeštvo, se pravi človeške »druge narave« veliko pomembnejši vir spoznanja o sebi kot pa zunanja narava, kjer je duh pravzaprav samemu sebi zakrit in spi. Kot pravi Hegel: »Dokler se duh ni v sebi dopolnil, dokler se ni dopolnil kot duh sveta, ne more doseči svoje popolnosti kot duh, ki se zaveda samega sebe« (PhG 559). Religija sicer anticipira to znanje in to zavest o sebi, vendar ne v obliki znanja in védenja, temveč v obliki predstav. Skozi zgodovino se torej duh poraja, samega sebe uresničuje. »Zgodovina duha je njegovo *dejanje*, kajti duh je samo to, kar naredi in njegovo dejanje je v tem, da se naredi samega sebe, ali bolj natančno, da se tukaj kot duh naredi predmet svoje zavesti in se razloži samemu sebi ter tako dojame« (PhR § 343). Tega pa ni brez povnanjenja in prehoda ven iz sebe in prav to povnanjenje je tisto, po čemer naredi sam sebe, to pa je seveda dopolnjeno šele, ko se iz tega povnanjenja vrne vase in postane absolutni duh, se pravi celota, ki je samo sebe do konca razčlenila, do konca spoznala, se posredovala iz same sebe sami sebi in se tako vrnila vase samo s tem, da se je kot logično artikulirana celota v vseh svojih diferenciacijah dojela kot sama pri sebi bivajoča, svoje različnosti in sestavne člene pa prav kot *svoje*, sebi imanentne in nujne člene. Vse to je kot v *zametku* dano že na koncu subjektivnega duha, ko duh postane svobodni

duh. Ta se mora namreč nujno hoteti povnanjiti, svojo svobodo mora narediti za svoj predmet in za svoje objektivno določilo.

Glavna pomanjkljivost ali omejitev subjektivnega duha je v tem, da je duh tam še vedno v stanju naravne danosti, da tam še ni do konca prerasel svoje lastne neposrednosti. Neposrednosti pa ne more prerasti drugače, kot da se povnanji in šele v tem povnanjenju preraste svojo naravno neposrednost. »Duh je res že od začetka duh, vendar še ne ve zase kot takšnega . . . Dokler je duh v razmerju s samim seboj samo kot svoje nasprotje, je zgolj subjektivni duh; je duh, ki prihaja iz narave in je najprej naravni duh. Ko pa se je dvignil k svoji biti zase, ni več subjektivni, temveč objektivni duh. Subjektivni duh še ni dosegel svoje svobode zaradi svojega razmerja z nečim, kar je drugo, kot je on oziroma, kar je isto, je samo virtualno svoboden. V objektivnem duhu pa se udejanjita svoboda in védenje, ki ga ima duh o sebi kot svobodni duh . . . Ko ima duh obliko stvarnosti, kolikor je svet, ki ga je treba narediti in ga je naredil, in kolikor obstaja v tem svetu svoboda kot sedanja nujnost, tedaj je objektivni duh« (E § 385 Z; WG XXII, 557—558). Mogoče preseneča, zakaj Hegel pravi, da ima subjektivni duh razmerje do nečesa drugega, kot je sam. Mogoče bi pričakovali ravno nasprotno. Vendar je tisti »drugi«, ki ima z njim subjektivni duh razmerje, njegova lastna narava, kajti kot naravna danost in neposrednost, ki traja vse dotlej, dokler ni povnanjenja v zgodovinske civilizacijske in kulturne človeške stvaritve, je seveda nasprotje duha. Temeljno nasprotje med naravo in duhom se prerašča šele v objektivnem duhu, ko abstraktna narava in abstraktni duh prerasteta svoji enostranosti v *drugi naravi*, se pravi v objektivni, a vendar od duha ustvarjeni resničnosti, se pravi zgodovini najrazličnejših oblik človeškega civiliziranega in kulturnega življenja.

Objektivni duh pa je tudi » sistem določil svobode« (E § 484). Velika, mogoče največja Heglova skrb je bila dokazati, da svoboda ni samo v človekovi notranjosti in da ni svoboden tisti človek, ki se umika dejanskim razmeram sedanjega življenja in ki k temu mogoče še snuje ideale, ki ostanejo nedoločeni in abstraktni. Svoboda je v popolnem angažiranju v sedanjosti in v *spravi* s to sedanjostjo. Ta slednja pa je možna le, če filozofsko dokazemo, da je bistvo sedanje stvarnosti umno in logično, da je takšno, kot mora biti. Ta načela zagovarja Hegel predvsem v svojem predgovoru k Filozofiji prava, ta pa, kot že rečeno, ni nič drugega kot bolj razčlenjeno poglavje o objektivnem duhu. Če človek, katerega bistvo je mišljenje in umnost, spozna, da je umnost tudi bistvo sedanje objektivne stvarnosti, potem ni več mogoče drugega, kot da se z njo spravi in se v njej popolnoma angažira, ter se pri vsem tem kljub videzu *nujnosti*, ki ga daje objektivnost družbenih in političnih, ekonomskih in pravnih institucij, dojema in čuti

popolnoma *svoboden*. »Priznati um kot vrtnico v križu⁹ sedanjosti in se je razveseliti, to je tisti umni pogled, ki je *sprava* s stvarnostjo in jo daje filozofija tistim, katerim je kdaj postalo nujno, da *pojmujejo*, in v tem, kar je substancialno, ohranijo tudi subjektivno svobodo, prav tako pa se postavijo s to subjektivno svobodo v to, kar je v sebi in zase, ne pa v to, kar je posebno in prigradno« (PhR, Vorrede). Hegel torej ne misli, da je svoboda združljiva samo s prigradnostjo in posebnostjo, se pravi samo na tistih področjih življenja, kjer je človek prepuščen sam sebi, da se lahko poljubno in samovoljno vede. Temveč ravno nasprotno, za Hegla je mogoče svobodno živeti predvsem v tistih strukturah, ki so najbolj trdne, najbolj »substancialne«, se pravi najosnovnejše in najbolj neizprosne. Razlog je preprost. Najbolj substancialne, osrednje in bistvene strukture so tudi najbolj umne, najbolj racionalne. In ker je tudi človek bistveno umno bitje, se mora v njih čutiti »pri sebi«, v tem pa je bistvo svobode.

Sicer pa se Heglova teorija o izvoru družbenih in političnih institucij čisto zavestno ločuje od vseh tradicionalističnih, pozitivističnih, teoloških in pogodbenih teorij o bistvu in izvoru teh institucij. Eni so videli izvor teh institucij v božjem pravu, drugi v vladarjevi volji, tretji spet v izročilu, tradiciji, četrta pa v pogodbi, ki jo sklenejo ljudje med seboj. To, kar je skupnega vsem tem različnim teorijam, je poljubnost in iracionalnost, prigradnost teh institucij. Povsod gre za misel, da imajo družbene institucije svoj izvor v kakšni prigradni, če že ne celo samovoljni odločitvi. Hegel pa zagovarja teorijo o notranji umnosti, racionalnosti družbene in politične objektivnosti. Kriterij njihove upravičenosti je njihova skladnost z umom, seveda umom, kot ga v svoji spekulativni teoriji opredeljuje Hegel sam. Zato je bil tudi velik nasprotnik vseh revolucionarnih idej. Po njegovem ni mogoče družbenih institucij niti vzpostaviti niti s prevratom ovreči, če se pri tem naslonimo na nerazsodno in nerazumno voljo ljudstva. Že ko je šlo za subjektivno psihologijo, smo videli, da Hegel nasprotuje tistemu pojmovanju duha, po katerem bi bil duh vsota različnih človekovih duhovnih zmožnosti in dejav-

⁹ Vrtnica v križu je simbol zelo stare gnostične sekte, ki obstaja še danes; pojavila se je proti koncu XV. stoletja, trdila je, da izhaja še iz starega Egipta, imela velik vpliv na prostozidarstvo, gojila alhemijo in teozofijo ter zbudila zanimanje nekaterih pomembnih filozofov kot so bili Descartes, Leibniz in Bacon. Proti koncu XVIII. stoletja je ta tajna teozofska družina izginila, a se je spet pojavila stoletje pozneje. Sodobna ezoterična družba se danes imenuje Stari mistični red Vrtnice Križa in bi naj danes štela po vsem svetu okoli 6 milijonov privržencev. Verjetno da se je tudi Hegel zanimal za to mistično in ezoterično gibanje, ker ta simbol večkrat omenja. Po neki stari razlagi naj bi rdeča vrtnica pomenila askezo, križ pa popolno spoznanje. Zdi pa se, da vidi Hegel pomen tega starega simbola drugače. Križ bi naj bil bolečina in razklanost, neustreznost in težavnost družbene in politične sodobnosti v meščanski in kapitalistični družbi, vrtnica pa združujoči um, ki vidi tudi v tem smisel, in omogoča, da ta križ sprejmemo in se z njim spravimo.

nosti, se pravi nekako »sestavljen« od spodaj navzgor. Enako tudi tukaj. Niso deli tisti, ki so temelj celote, ampak je celota temelj in smisel delov. Ne gradijo torej posamezniki, kolikor so ujeti v svojo posamičnost, se pravi samovoljo in prigodnost, tega, kar je obče in celostno, ampak obratno, umnost, občost in celota oblikujejo to, kar je, in sicer s svojo, sebi zvesto, notranjo imanentno diferenciacijo in partikularizacijo. Zato ima vse družbeno življenje s svojimi bistvenimi strukturami globlji in pomembnejši temelj, kot je omahljiva, spremenljiva in prigodna volja posameznikov. Kot pravi Hegel: »Potemtakem gre za to, da pod videzom časnega in minljivega priznamo substanco, ki je imanentna, in večnost, ki je navzoča« (PhR, Vorrede).

To pravo, v Heglovem pomenu besede, ki pomeni »empirični obstoj absolutnega pojma ali svoboda, ki se zaveda same sebe« (PhR § 30) in ki o njem govori filozofija objektivnega duha, vsebuje spet tri svoje ravni, in sicer ponovno po treh načelih istosti, neistosti in istosti istosti in neistosti.¹⁰ Tako imamo najprej področje prava v našem navadnem pomenu besede, ki ga Hegel imenuje »*formalno in abstraktno pravo*« (PhR § 33 Z) in to urejuje medčloveška razmerja na področju lastništva. Na drugo stopnjo, stopnjo neistosti, se pravi diferenciacije, razklanosti in bistvene neuskklajenosti postavlja Hegel *moralnost*, predvsem tisto, ki jo pojmuje Kant in za katero je bistveno, da obrača svojo pozornost na človekovo notranjost in jo zaznamuje radikalna razlika med idealom in stvarnostjo. Tretje področje, področje enosti prvih dveh, pa imenuje Hegel *nravnost* (Sittlichkeit) in prav to področje je področje objektivnega družbenopolitičnega ustroja. To je tudi tisto, kar je vedno pritegovalo največ pozornosti in zaradi česar so Hegla tako različno ocenjevali. Eni so ga imeli za nazadnjaškega, totalitarističnega misleca, za katerega je država vse, drugi pa so videli v njem naprednjaka, ki ne opisuje družbenopolitični ustroj natanko takšen, kot je v njegovem času obstajal v Prusiji, ampak gre veliko dlje, zato je v primerjavi z dejanskim stanjem naprednjak in celo njegov kritik.¹¹

Vse to področje prava v Heglovem pomenu besede pa je po Heglu prav tako zakonito in notranje umno ter logično strukturirano, kakor je zakonito dogajanje v naravi. Še več. Če je že v naravi mogoče prepoznati kakšno umnost in logičnost, ki jo odkrivajo naravoslovne znanosti, je še toliko bolj

¹⁰ »Pravo na splošno se samo razčlenjuje po momentih *identičnosti*: abstraktno pravo, *različnosti*: moralnost (*Moralität*) in *identičnosti identičnosti in različnosti*: nravnost (*Sittlichkeit*)« (B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, P. U. F., Paris 1969, 114).

¹¹ Še najbolj umerjena in pravična se mi zdi ocena, ki jo je dal H. Lübbe: »... v svojih teorijah, ki kažejo pot naprej, se Hegel izogiba sleherni radikalni posledici, se pravi, da se v svojem naprednjaštvu da voditi od predstav tistega, kar je pragmatično nujno in tako rekoč po pragmatičnem načelu revolucionarnega minimuma« (Hegel, *critique de la société politisée*, Archives de philosophie XXXI (1968), 23).

nujno, da je takšni notranji smiselnosti in urejenosti ter zakonitosti podvržen tudi svet objektivnega duha, saj je ta, čeprav je »druga narava«, vendarle predvsem proizvod duha in mora potemtakem biti tukaj še bolj jasno, da »um sam razodeva svojo moč in svojo silo« (PhR, Vorrede).

Pravi pomen tega stališča šele uvidimo, če upoštevamo, da s tem Hegel odklanja sleherno sociopolitično utopijo. Gre za isto, kar bo pozneje tako močno poudarjal Marx, namreč za načelo, da je treba od Kantovih antinomij preiti k Heglovemu protislovju.¹² Z drugimi besedami, ne gre za to, da bi nasproti križu sedanjosti, se pravi proti tisti sedanjosti, ki se nam zdi nerazumna, krivična in nespremenljiva, postavili goli subjektivistični ideal, ki kot tak ostane nujno utopičen, ampak da tudi v najtežjih okoliščinah znamo razbrati njihov umni in racionalni temelj, njihovo središčno logičnost in se zaradi nje lahko s tem položajem sprijaznimo, spravimo in se v njem čutimo svobodni. Isti smisel imajo tudi znane in zelo razvpite besede: »Kar je umno, je dejansko, in kar je dejansko, je umno« (PhR, Vorrede). Ni nujno, da to razlagamo samo kot oportunistem in nesprejemljivo prilagajanje obstoječim razmeram. Iz tega je namreč tudi mogoče izpeljati načelo in zahtevo, da je treba to, kar je umno, in samo to, narediti stvarno, se pravi udejanjiti, ker ima samo to pravico do obstoja. Tako so Hegla razumeli mladoheglovci in odtod je nastalo znano marksistično načelo, da je treba filozofijo uresničiti ali udejanjiti.

S tem svojim načelom se Hegel torej postavlja proti dvem skrajnim stališčem. Z ene strani se ne strinja s tistimi, ki jemljejo družbena in politična dejstva ter razmere kot preprosto nujnost in se jim čisto trpno podreajo, ne da bi vedeli zakaj in ne da bi v teh razmerah našli kakšen pomen. Drugi pa so tisti, ki vidijo v zunanjih razmerah samo oviro svobode, svobodo pa omejujejo na notranje razpoloženje in jo s tem enačijo s samovoljo.¹³ Eno najbolj temeljnih spekulativnih Heglovih načel pa je ravno prepričanje, da ni prave notranjosti brez povnanjenosti in ni resnične zunanosti, resnične

¹² Marx priznava ta prehod od Kanta k Heglu Proudhonu (MEW 16, 27—28), a je že zelo zgodaj, v znanem pismu očetu 10. novembra 1837 zapisal: »Od idealizma, ki sem ga, mimogrede povedano, primerjal in napajal s kantovstvom in fichtejevstvom, sem prišel do iskanja ideje v dejanskem. Če so bogovi prej živeli nad zemljo, so zdaj postali njeno središče« (K. Marx — F. Engels, Izbrana dela I, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, 26; MEW E I, 8).

¹³ S tem se strinja večina Heglovih razlagalcev (prim. E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Plon, Paris 1964, 2—3; K. Rothe, v op. 3 nav. delo 174). Jasno pa je, da je obema skrajnima stališčema popolnoma tuja misel posredništva med notranjostjo in zunanostjo. Konzervativni pogledi na izvor družbenih in političnih struktur imajo te za pozitivno, se pravi nekako neposredno od zunaj dane, liberalizem pa upošteva prav takó samo neposredno individualno notranjost. Enim in drugim je skupno, da pojmujejo človeškost naturalistično in pozitivistično in ohranjajo strukture objektivnega življenja v njihovi neposrednosti.

udejanjenosti in substancialne, se pravi trajne, bistvene zunanje resničnosti, ki bi ne imela svoje notranjosti in ta notranjost ni nič drugega kot njena Ideja, njen pojem, njena umnost in racionalnost. Prav ta umnost je tista, ki določa tako posameznika kot zunanjo družbeno in politično strukturo in zaradi katere se sedaj lahko drug v drugem prepoznata in se posameznik more spraviti s svojim časom in njegovimi razmerami. In prav zato, ker je duh proizvedel svet zgodovinsko pojavljajočih se institucij in struktur, je normalno, veliko bolj normalno kot pri zunanji, dani naravi, da je njegovo notranje bistvo umnost in logičnost. Proizvesti tak svet in se tako v njem stalno objektivirati (objektivni duh) ter prepoznavati ter v tem prepoznavanju ostajati v sebi in se vase vračati (absolutni duh) je namen duha kot takega, njegov, njemu samemu imanentni smisel (prim. E § 484). Se pravi niti gola, trpna podvrženost celoti zunaj sebe, celoti družbe in države ter zgodovine niti individualistično ter liberalno ločevanje posameznika od celote in podrejanje celote posameznikom, ampak sprava med enim in drugim. Ta sprava pa je v mišljenju in po njem. Med celoto in posamičnostjo posreduje Ideja, ki je prav celota, ki samo sebe diferencira in v tej diferenciaciji — in samo v njej ter po njej — ostaja to, kar je, ostaja pri sebi. Če bi postavili z ene strani samo občost celote, z druge strani pa posamičnost in posebnost posameznika in v njiju videli nezdružljivo nasprotje, bi si zaprli pot k vsem sprejemljivim rešitvam. Hegel pa ves čas zagovarja, da ni mogoče združiti tega, kar že vnaprej postavimo kot ločeno in različno. Če pa občost in posamičnost zasnujemo tako, da vključujeta druga drugo, potem šele si omogočimo pravo rešitev. V Heglovem sistemu je to omogočeno s pojmom Ideje kot občosti, ki samo sebe določa v posebnost in posamičnost, ne da bi se v tem določanju izgubila. »Ideja se pojavi tako samo v hotenju, ki je končno, ki pa je *dejavnost*. To hotenje jo hoče razviti in hoče to njeno razvijajočo se vsebino postaviti kot obstoj (Dasein = konkretna, empirična stvarnost), ta pa je kot obstoj Ideje *dejanskost* (Wirklichkeit), — *objektivni duh*« (E § 482).

Če pa Hegel vseskozi opredeljuje svojega objektivnega duha, se pravi svet objektivnih družbenopolitičnih, civilizacijskih struktur kot drugo naravo, s tem nikakor noče reči, da je kultura kot taka neposredno nadaljevanje narave. Nasprotno, skupaj s Spinozo ponavlja, da je treba iziti iz območja naravnih danosti. Exeundum est e statu naturae (prim. VG 117). Narava je trpno dana danost, druga narava pa je podobna navadi, ker je to svet, kolikor je »svet duha, svet, ki ga je duh proizvedel iz sebe, kot drugo naravo« (PhR § 4). Še pomembnejše pa je, da ta svet imenuje Hegel »kraljestvo udejanjene svobode« (prav tam). Zato predstavlja ta svet prekinitev z naravo in se ne da izpeljati iz narave, ki jo ima Hegel za stanje nesvobode (prim. VG 117). Heglova filozofija nima nič skupnega s kakršnim koli ko-

zmocentrizmom in med duhom ter naravo je prav takšna diskontinuiteta, prav takšna preslednost, kot jo vidi tudi sveto pismo. Ni torej narava tista, ki je lahko za človeka vzorec in pravilo, temveč pojem,¹⁴ ki samega sebe določa in ki uresničuje svojo navzočnost v vseh svojih določitvah, čeprav je vedno več od njih in se v njih ne izgubi. Heglova filozofija torej čisto zavestno odklanja vsako tako gledanje na človeka, ki bi v goli naravni danosti, v kakršnem koli naravnem, se pravi biološkem zakonu, videla vzor in kriterij človeškega ravnanja.

Če je torej ta »druga narava«, ki jo proizvaja duh, udejanjenost svobode, potem je tudi smisel zgodovine, ki ni drugega kot napredujoče in spreminjajoče se oblikovanje te »druge narave«, svoboda in poduhovljenje.¹⁵ Skratka, gre za to, da pojmujeemo svobodo kot smisel zgodovine, in sicer tako, da je vprašanje svobode vprašanje objektivnih, družbenih in civilizacijskih struktur. Svoboda torej ni samo vprašanje posameznikov, vprašanje njihove notranjosti, svoboda ni vprašanje človekove zasebnosti, ampak prav tako in še bolj bistveno družbeno in politično vprašanje. Kajti v trenutku, ko Hegel v skladu s svojimi najbolj bistvenimi metafizičnimi in spekulativnimi načeli o razmerju med notranjostjo in zunanostjo postavi pravilo, po katerem svoboda ni svoboda, če ni objektivirana, povnanjena v svetu objektivnih institucij, teh ni več mogoče pojmovati samo kot oviro neke abstraktne, notranje svobode, ki s tem postane samovolja, ampak ravno nasprotno kot njeno objektivno omogočanje. Stopnja možnosti, da se svoboda v nekem pravno-političnem redu udejanji in ta red postane »kraljestvo udejanjene svobode«, pa je odvisna od tega, koliko so zgodovinske družbene strukture skladne z načeli uma, se pravi spekulativnimi načeli Heglove dialektike in logike.

Naj na koncu še omenim, da se v tej teoriji o objektivnem duhu izraža tudi Heglov realizem. Omenil sem že, da si Hegel prizadeva vzeti popolnoma zares tisto drugost, ki stoji svobodnemu subjektu nasproti in jo imenuje tudi včasih svoboda objekta. Čeprav tako pojmovani objekt predstavlja včasih tudi neko upornost in samostojnost, sta prav ta upornost in neodvisnost pogoj, ne pa ovira svobode, ki jo Hegel vidi uresničeno, udejanjeno v objektivnih strukturah človeškega sveta. Kajti delo, preoblikovanje in včasih

¹⁴ »Hegel z vso odločnostjo odklanja tradicionalno predstavo, po kateri bi lahko bil ‚naravni zakon‘, kolikor ga le človek pozna in mu sledi, ‚vzor‘ prava; edini zakon, ki vzdržuje zgodovinsko bivanje človeka, je zakon svobode, ki ga dobimo iz samega ‚pojma‘, ne pa iz ‚narave‘« (M. Riedel, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, Hegel-Studien, Beiheft 11, 377).

¹⁵ Če pa je bistveno za zgodovino, da se po njej uresničuje in razvija svoboda, potem je ta razvoj svobode tudi kriterij same zgodovinskosti. K vesoljni zgodovini sodi samo to, kar predstavlja objektivni razvoj svobode (prim. J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris 1970, 28).

mučno ustvarjanje objektivnih življenjskih razmer, skratka, oblikovanje »druge narave« in »kraljestva udejanjene svobode« je možno in ima smisel samó takrat, če pojmujeemo objekt kot dosti nedoločen, da ga je še mogoče določiti in na novo oblikovati, vendar pa tudi kot dosti obstoječ in določen, da lahko predstavlja neko stvarno drugost stvarnega subjekta.¹⁶ Z drugimi besedami, zgodovinsko preoblikovanje človeškega sveta in njegovo osvobajanje od naravne neposredni ni igra, ni ustvarjanje iz nič, ni lahkotno opravilo, ampak težaven boj in napor. Objektivni duh ni nikakršna emanacija iz absolutnega, ni preprosto izražanje absolutnega v popolno praznost, ki ne more nuditi nobenega odpora. Oblikovanje človeškega sveta je veliko bolj boj.¹⁷ Temu oblikovanju pa se po Heglu ne upira samo zunanja narava, ampak tudi »druga narava«, se pravi tudi te strukture same, ko so že vzpostavljene, pa postanejo mrtve, okorele in se upirajo vsem nadaljnjim spremembam. Duh pa se mora nenehno očiščevati in spreminjati. Zgodovina ni drugega kot večno pomlajanje duha. Ko duh doseže eno stopnjo razvoja

¹⁶ »Človeška svoboda in smotrnost uspeta toliko laže, kolikor niso naravne stvari same v sebi niti smotri niti sredstva. Same po sebi ravnodušne in brezpomembne so na razpolago človeku, da jim da namen in smisel« pravi J. d'Hondt (*Téléologie et praxis dans la »Logique« de Hegel*, v: Hegel et la pensée moderne, P. U. F., Paris 1970, 19). Vendar pa se mi to stališče ne zdi najbolj ustrezno. Če bi bila narava sama po sebi res popolna nedoločena, se pravi brezbrizna in nepomembna, bi spet zašli v dualistično gledanje na naravo in duha, to pa nikakor ne more biti Heglovo stališče, saj so zanj tiste stvarnosti, ki so popolnoma ločene in brez notranje zveze, tudi naknadno, se pravi načelno nezdružljive (prim. E § 60 Anm.). Da more duhovna dejavnost naravo oblikovati po svojih lastnih smotrih, mora biti med obema neka notranja sorodnost, neka »spogledljivost«. »... če mislimo s pojmi takšnih logičnih povezav, kot jih je heglstvo jasno razsvetlilo, se lahko vsaj zedinimo okoli tega, da obstaja nekaj notranjih in globokih povezanosti med značilnostmi življenja duha, ki jih imenujemo umne, in strukturo veselja. Ni naključje niti ne preprosto dejstvo, da svet proizvede racionalne duhove in da duhovi razumejo in obvladajo svet...« (J.-N. Findlay, *L'actualité de Hegel*, Archives de philosophie XXIV (1961), 496). Enako sodi tudi E. Fleischmann: »Potemtakem postavlja Hegel na čelo svoje filozofije to misel, da je pravi predmet filozofije sama misel, to pa, kar se od misli razlikuje, se skoraj ločuje od nje v obliki takega nasprotja, da ni dveh nasprotujočih se bitnosti, ampak ena sama dinamična stvarnost, ki je hkrati identična sama sebi kakor tudi počelo razlik, ki se znotraj nje pojavijo« (v op. 10 nav. delo 379). Takšna razlaga se mi zdi veliko bolj ustrezna in v skladu s Heglovimi temeljnimi spekulativnimi stališči kot tista, ki jo ponavlja J. d'Hondt, ko spet pravi o Heglu: »Naravo si predstavlja kot brezbrizno ali celo sovražno do človeka, ki v njej ne more obstati drugače kot s svojim, včasih junaškim delom« (zgoraj nav. delo 18).

¹⁷ »... resničnost je *posamična*, se pravi enost *občega* in *posebnega* zornega kota in potemtakem enost komične igre in tragične resnosti, skratka, resna dramatična igra. Komedijska Očeta in tragedijska Sina imata svojo resnico v drami Duha, resničnem Absolutu. Heglovska filozofija je torej *dramaturgija Absolutnega*, in če tega imenuje Bog, je po »božji službi«, ki jo opravlja, sama bogočastje, bogoslužje, »misterij« ki tako kot v predstavah srednjega veka, prikazuje božji misterij, skrivnost troedinega Boga, trilogičnega in dramatičnega, v vsakem primeru pa racionaliziranega, se pravi spremenjenega v spekulacijo. Je dramatisacija pojma, drama v pojmi« (B. Bourgeois, v op. 10 nav. delo 14).

in se na nji objektivira v objektivnih strukturah, je ta postaja samo odskočna deska za naprej. »Nenehno se vsaka njegovih stvaritev, v kateri se je potešil, dvigne proti njemu kot nova snov, ki od njega zahteva, da jo preoblikuje. To, kar je izoblikoval, postane material, ob katerem ga njegovo delo dvigne k novemu oblikovanju« (VG 36). Tako torej nastane tista galerija duhov, ki o njej govori konec Heglove Fenomenologije duha. Nekakšna relativna svoboda odsotnosti in »brezbrižnosti« torej ni lastna samo naravnim predmetom, ampak tudi predmetom, se pravi stvaritvam »druge narave«. Vse se lahko iztrga večnemu obtoku in preoblikovanju, se zapre v svojo nastalost in preneha biti večno porajanje duha k višjim stopnjam svojega samorazvoja. To je tudi neka usodna nujnost. Kajti tudi čas in še bolj prostor učinkujeta kot razpršenost in s tem kot povnanjenost, ustvarjata naraznost raznih momentov, s tem pa omogočata, da se ti momenti zaprejo vase in se iztrgajo iz obtoka življenja duha. Edina moč, ki prerašča razpršenost prostora, časa in zgodovine, je filozofija, je mišljenje, in kolikor mora to mišljenje premagovati to razpršenost, navidezno samostojnost in zaprtost vase vseh sestavnih prvin tega dogajanja, govori Hegel celo o kalvariji absolutnega duha (prim. PhG 564).

Sklep

Heglova filozofija subjektivnega, še bolj pa objektivnega duha pa je tudi v bistvu koristno dopolnilo tiste teorije svobode, kot jo podaja njegova Logika. Logika je nujno abstraktna, četudi je »*enost različnih določil*« (E § 82 Anm.) in kot taka hoče biti konkretna. Zato bi se lahko zazdelo, da Hegel preveč poudarja moment istosti in enosti, s tem pa tudi biti pri sebi, da misli, da je svoboda predvsem v abstraktni istosti s samim seboj in da drugost ter drugačnost nista dosti resno upoštevani. Nasprotno pa nam prav Fenomenologija duha in še bolj filozofija subjektivnega in objektivnega duha hočeta pokazati, da tista bit pri sebi, ki jo naj filozofija omogoči slehernemu človeku in ga s tem naredi svobodnega, nikakor ne zapira tega človeka vase. Ta bit pri sebi je takšna samo toliko, kolikor se odpira navzven, pa naj bo ta »navzven« »druga narava« objektivnih struktur človeškega življenja ali pa čas zgodovinskega razvoja teh struktur. Ta bit pri sebi je torej stalno izpostavljena svojemu nenehnemu povnanjenju in zaradi tega tudi stalno ogrožena. Vendar pa je ne ogroža toliko zunanost kot notranost, se pravi nevarnost, da se zapre vase in postane abstraktna svoboda samovolje in individualizma. Če je svoboda v končni instanci res bivanje ali bit pri sebi, je to lahko samo kot nenehni rezultat, se pravi začasni in krhki trenutek, ki je bolj logičen kot pa časoven, trenutek vrnitve iz drugosti, se pravi ne-

gacije tiste negacije, ki jo za istost predstavlja drugost, za notranjost pa povnanjenost. Z drugimi besedami, duh je živ, kolikor nenehno umira sebi in se prek tega umiranja ohranja pri življenju in v svobodi.

Povzetek: Tone Stres, Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi filozofiji človeka

Prikaz osnovnih dejavnikov in struktur človekovega poduhovljenja, ki je pri Heglu isto kot njegovo osvobojenje, ker je preraščanje človekovih naravnih, se pravi neposrednih danosti.

Zusammenfassung: Tone Stres, Die Vergeistigung als Befreiung in der Hegelschen Philosophie des Menschen

Eine Darstellung der wesentlichen Faktoren und Strukturen der menschlichen Vergeistigung die nach der Hegelschen Auffassung des Menschen auch seine Befreiung ist. Sie ist nämlich Aufhebung seiner natürlichen Unmittelbarkeit.

Résumé: Tone Stres, La spiritualisation comme libération de l'homme dans la philosophie de Hegel

Exposition des facteurs et des structures fondamentales par lesquelles l'homme se spiritualise et libère, c'est-à-dire sursume son immédiateté naturelle.

Nekaj misli o problemu referencialnosti

1. Lastna imena v luči začetnega pojmovanja referencialnosti

Govorica sodi med najznačilnejše filozofske teme v našem stoletju. Razmišljanje o govoricah korenini v različnih filozofskih disciplinah: spoznavna teorija se obrača od kritike uma h kritiki govornice; logika se ubada z umetnimi govoricami in z logičnim razčlenjevanjem naravnih govornic; antropologija vidi v govoricah bistveni dosežek človeka in odkriva zvezo med govorno obliko in podobo sveta; ontologija pa osvetljuje povezavo med nekaterimi ontološkimi izjavami in osnovno zgradbo elementarnih izjav. Povsem splošno se vidi filozofsko zanimanje za govornico v spremenjenem oblikovanju filozofskih vprašanj. Ne zanima nas več toliko »narava« neke zakonitosti, važna nam je bolj vsebina njenega besednega izraza.

Govorica stopa večkrat tako močno v ospredje, da filozofijo že kar istovetimo s kritiko govornice. Samo po sebi se ob tem postavlja vprašanje, kje ima tovrstno filozofsko mišljenje svoje izhodišče. Ob tem vprašanju mislimo takoj na pretekla prizadevanja spoznavne kritike, v kateri se kaže vpliv metafizike. Sedanji primeri te vrste — začeti iz nič — niso nič boljši. Filozofija logičnega pozitivizma na primer izhaja prav tako iz metafizičnih predpostavk, ko se med drugim brez nadaljnjega privzemajo določene navade behaviorističnega in fizikalističnega mišljenja. Govorica pa ne zahteva od filozofije, da bi ta začela z mišljenjem na neki absolutni ničelni točki. Ne postavlja se problem začetka v smislu »fundamentalne filozofije«,¹ kakor da bi še ne bilo besed, ki se uporabljajo v filozofskem mišljenju in dalje pri izražanju in oblikovanju tega mišljenja. »Izhodišče« je v tem, da »že govorimo« kot ljudje med seboj in kot ljudje v svetu. Ob tem se najpogosteje izkaže elementarna izjava kot izhodišče filozofskega razmišljanja o govoricah, kar se zdi nekako razumljivo in logično pravilno. Elementarne izjave so namreč gradbene prvine za sestavljene izjave. »x P« je shematičen prikaz

¹ Tako n. pr. *W. Kamlah-P. Lorenzen, Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, 2. izd. Mannheim 1973, str. 15—22.

njihove osnovne oblike, kjer je »x« argument in »P« predikat. Znak » « pa ponazoruje da se predikat P tistemu argumentu prisoja oziroma odreka. Elementarna izjava ima kot argument vedno lastno ime. Lastno ime (na kratko ime) označuje z imenovanjem natančno en predmet. Vsakdo že ve, kaj so lastna imena. Ko govorimo, jih uporabljamo in na višji stopnji govorice razmišljamo o tej uporabi, predvsem ob uporabi predikata »lastno ime«, ki je seveda že davno prešel v občevalni jezik. V občevalni govorici srečujemo lastna imena, kot so »Peter«, »Picasso«, »Jugoslavija«, »Donava«, »Sonce«, torej imena oseb, geografskih in astronomskih predmetov. Uporabljamo tudi zgodovinska lastna imena kot »Periklej«, »krščanstvo«, »gotika«. Vsak poljubni predmet, ki mu je mogoče prisoditi predikat, bi načelno mogli imenovati z lastnim imenom.

Predikat kot »obče ime« pa se prideva mnogim predmetom, v čemer se razlikuje od lastnega imena, ki je lastno natančno enemu predmetu. Tako postanemo pozorni na razliko med predikati in lastnimi imeni, o kateri se diskutira že od časa Sokrata in Platona skozi stoletja. Imamo namreč vtis, da bi imeli v obeh primerih imena predmetov; toda samo predikate je mogoče uporabljati »splošno«. To pomeni, da lastna imena ne morejo biti nikoli predikati, pač pa kvečjemu del predikata.

Lastno ime nadomešča kazalno dejanje, s čimer postane govor neodvisen od situacije govora. Če hočemo razumeti, kaj je mišljeno z izrazom »ta tukaj je...«, moramo z govornikom deliti položaj. Če pa uporabljamo lastna imena, moremo v vsakem poljubnem položaju na primer pripovedovati, kar se je primerilo v poljubnem drugem položaju. Takšno pripovedovanje je vsakdanje že v občevalnem jeziku in je tako osvoboditev govora od njegove situacije največjega praktičnega pomena že pred vsako znanostjo. Znanstvena govorica pa potrebuje po svojem bistvu stavke, ki niso vezani na situacijo. Iz dejstva, da lastna imena imenujejo vsakikrat natančno en predmet, medtem ko se predikati morejo prisojati mnogim predmetom, sledijo nove daljnosežne razlike med obema besednima vrstama. Če izgovorimo neko ime, na primer »Sokrat«, že vemo, za kateri predmet gre, o katerem se naj da izjava. Lastno ime že predoči svoj predmet, nanj se nanaša, nanj referira, čeprav samo po sebi še nič ne »pove« in je zaradi tega »v sebi zaključeno«, kot pravi Frege. Tako trčimo na filozofski problem referencialnosti, katerega tema je odnos med besedo in objektom.

Če pa rečemo na primer »drevo«, visi ta izraz tako rekoč v zraku in dobi tla pod noge šele tako, da ga povežemo s kakšnim določenim predmetom. Iz tega vidimo, da se zabriše razlika med lastnimi imeni in predikati, če pojmuje oboje v smislu Platona in tradicije kot »imena«. Ta kratek namig na tako imenovano »potrebo po dopolnitvi« predikatov — ako

zopet uporabimo Fregejevo izrazoslovje — še razločneje predstavi referencialnost ali nanašanje kot posebnost lastnih imen.

Seveda pa takoj uvidimo, da bi postalo govorjenje zelo izumetničeno, če bi hoteli z lastnim imenom imenovati vsak predmet, o katerem hočemo kaj povedati. Jezik ima torej še drugo sredstvo za imenovanje predmetov, ki se uporablja veliko pogosteje; to so označbe ali določeni opisi predmetov, ki so sestavljeni izrazi, kot: »to okno«, »ta hiša«. Ti izrazi sestojijo iz kazalnega zaimka in stavčnega predikata.² Nenavadno je, da sta se šele Frege in Russell pred nekaj desetletji začela zanimati za označbe in s tem za uporabo določnega člana (nemščina, angleščina). Takoj pa je treba reči, da se beseda »predmet« ne sme jemati preozko, stj so predmeti tudi »logične tvorbe«. Izjave v narekovaju na primer so imena izjav. Prav tako so besede v narekovaju imena za tiste besede. Takšna imena je uvedel Frege in jih veliko uporabljajo v sodobni filozofski literaturi. Imena izjav morejo biti tudi strukturno deskriptivna imena, to so taka, ki opisujejo, iz katerih besed sestoji kakšen izraz, če ga pojmuje kot ime, ali iz kakšnih znakov sestoji vsaka posamezna beseda in v kakšnem zaporedju si sledijo znaki in besede.³ Reči je treba, da »ime« z ozirom na izjave in besedne kombinacije ni povsem sinonim za »lastna imena«,⁴ čeprav se takšna imena dejansko uporabljajo kot lastna imena.

Zanimive so nekatere misli o imenih, ki jih najdemo v Wittgensteinovem »Tractatus logico-philosophicus«.⁵ Ime je zanj praznamenje, ki ga z definicijo ni mogoče še naprej razčleniti.⁶ Wittgenstein ne soglaša s Fregejevim gledanjem, da je stavek enostavno neko sestavljeno ime. Zanj so imena preprosta znamenja, ki jih uporabljamo v stavku.⁷ Ime sestoji za neko stvar, neko drugo ime spet za drugo stvar in med seboj sta povezani, tako da predstavlja celota — kot živa podoba — dejstvo. Dalje ugotavlja Wittgenstein, da sestoji elementarni stavek iz imen in je povezanost imen med seboj.⁹ Ime srečujemo v stavku le v zvezi z elementarnim stavkom.¹⁰ Na žalost

² Prav tam, str. 31—34.

³ I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, 7. izd. München 1975, str. 68.

⁴ Tako R. Lay, *Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie*, zv. I. Grundlagen und Wissenschaftslogik, Frankfurt/Main 1971, str. 283.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, v: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Tagebücher 1914—1916) Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main 1969, str. 9—83. = Schriften 1.

⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.26.

⁷ Prav tam, 3.202.

⁸ Prav tam, 4.0311.

⁹ Prav tam, 4.22.

¹⁰ Prav tam, 4.23.

Wittgenstein nič ne pove, kaj je zanj elementarni stavek. Vključne določitve ne dopuščajo sestave kakšnega primera.

Jasno je sedaj, da lastno ime imenuje natančno en predmet.¹¹ Predpostavlja se, da predmet ni neka množica individuov, pač pa natančno en sam individuum, neka entiteta, na katero se more kakorkoli nanašati neko kazalno dejanje.¹² Tako že moremo reči, da se referencialnost zanima predvsem za individue, ko jih pojmuje kot predmete nanašanja v govorici.

2. Referencialnost v dotiku z ontologijo

Svet miselno dojemamo v njegovi sestavljenosti iz posameznih stvari. Zgodovino pojmuje kot sestav posameznih dogodkov, v katerih moremo biti prisotni ali ne. Na te posamezne stvari in dogodke gledamo kot na nekaj, o čemer moremo drug z drugim govoriti, kadar uporabljamo občevalni jezik. Tako nekako je možno ponazoriti miselno shemo, način mišljenja o svetu. Bolj filozofsko, čeprav nič jasneje, bi mogli reči, da naša ontologija obsega objektivne partikularije.

Filozofsko razmišljanje o referencialnosti si postavlja za nalogo, da prikaže nekatere splošne in strukturne značilnosti naše miselne sheme, v okviru katere mislimo o partikularijah. Pri tem srečamo najprej izraz »istovetenje posameznih stvari«. V nekem govoru referira govornik na neki določen partikulare, pri čemer poslušalec ve ali pa tudi ne, na kateri partikulare se misli; to izrazimo tako, da je poslušalec zmožen ali nezmožen istovetiti partikulare, na katerega referira govornik. Izrazi, katerih funkcija je poslušalcu omogočiti, da istoveti takšen partikulare, so predvsem lastna imena in določeni opisi. Z uporabo takšnega izraza izvrši govornik istovetnostno referencialnost. Da je pa takšno istovetenje partikularij neke določene vrste resnično možno, mora seveda tista vrsta partikularij pripadati ontologiji oseb, ki imajo opraviti z istovetnostno referencialnostjo. Zdi se, da so poslušalčeve splošne zahteve istovetenja izpolnjene samo tedaj, kadar poslušalec ve, da je partikulare, na katerega se nanaša govor, identičen z nekim partikulare, o katerem pozna neko dejstvo, ki pa ni v zvezi s samim dejstvom referencialnosti na ta partikulare. Poznati dejstvo o nekem partikulare pa pomeni, da je o tistem partikulare znana natančno določena stvar. Kako je mogoče praktično izpolniti te pogoje?

¹¹ Tako n. pr. *W. Kamlah-P. Lorenzen*, *Logische Propädeutik ...*, str. 32; *R. Lay*, *Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie I ...*, str. 284.

¹² Tako *R. Lay*, *Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie I ...*, str. 284. Razširjeno je tudi nasprotno mnenje; prim. k temu še *J. M. Bocheński-A. Menne*, *Grundriß der Logistik*, 2. izd. Paderborn 1962, št. 1.34.

Ko govorimo, ne iščemo nobene izrečne zveze med partikularijami v govoru in drugimi predmeti; partikularij, o katerih se govori, ne postavljamo neposredno v spoznavno shemo o svetu. Vsakdo namreč to shemo ob vsakem času že ima — enotno spoznavno shemo za partikularije. Vsak na novo spoznan partikulare povežemo s to shemo tako, da ga moremo identificirati. Vsak element v njej je v neposredni ali posredni zvezi z vsakim drugim elementom. Zaokrožena celota pa postane dokončno ta shema z dejstvom, da vsak izmed nas tudi sam zavzema v lastnem prostorsko časovnem sistemu partikularij svoje mesto.¹³

3. Referencialnost ob srečanju z logiko

Filozofsko razmišljanje o tem, kako je treba uvesti in pojmovati pojem referencialnosti, gre doslej v dve smeri. Prva ima v glavnem pečat filozofije govornice, druga je bolj ontološkega značaja. V obeh gledanjih nastopa referencialnost skoraj izključno kot istovetnostna referencialnost na posamezne stvari. Treba pa je reči, da ne dopuščajo referencialnosti samo posamezne stvari, to je partikularije. Nanašajo se lahko na vse, o čemer moremo govoriti, ko uporabljamo singularne samostalniške izraze, ki se odlikujejo kot izrazi istovetenja. Med stvarmi, na katere je mogoče referirati, to je med stvarmi na splošno, pa zavzemajo partikularije posebno mesto. Sedaj tudi razumemo, zakaj se filozofsko proučevanje referencialnosti na stvari, na katere je mogoče referirati, v prvi vrsti zanima za posamezne stvari.

Če predpostavljamo, da more karkoli biti možen predmet referencialnosti, na kar je mogoče referirati po načinu istovetenja, potem se ne dajo sestaviti posamezni različni tipi ali množice predmetov. Brez dvoma so stvari, ki so dejanski predmet referencialnosti, in zopet druge, ki so to zgolj v možnosti, kar pa v tej zvezi ni nobena filozofsko zanimiva delitev. Treba je sedaj približati osnovna spoznanja filozofije govornice in temeljne izjave ontologije in jih filozofsko obdelati. V tem približevanju se pa filozofsko zanimanje za lastnost, da je nekaj predmet referencialnosti, ne izčrpa v razlikovanju različnih predmetnih vrst, pač pa skuša razlikovati načine nastopanja v govoru. V ospredju je potemtakem vprašanje, kaj nastopa kot subjekt in kaj kot predikat.¹⁴ V luči takšnega pojmovanja problematike referencialnosti obstaja že omenjena posebnost partikularij po tradicionalnem nauku v tem, da partikularije morejo nastopati v govoru samo kot

¹³ Primer takšnega pretežno ontološko zasnovanega pristopa k problemu referencialnosti je predvsem *P. F. Strawson, Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, ponatis izd. iz 1959, London 1965, str. 15—29.

¹⁴ Prim. k temu *P. F. Strawson, Individuals . . .*, str. 137.

subjekti in nikdar kot predikati, medtem ko morejo univerzalije, nepartikularije v splošnem, biti subjekti in predikati.¹⁵ To dejstvo se da izraziti tudi tako, da moremo z uporabo predikativnih izrazov izreči univerzalije in partikularije skupaj z univerzalijami, nikdar pa samih univerzalij. V okviru našega prikaza problema referencialnosti zadostuje omemba, da govori tradicija o asimetriji med univerzalijami in partikularijami z ozirom na razlikovanje med subjektom in predikatом.¹⁶

Med predmeti referencialnosti zavzemajo partikularije posebno mesto. Problem referencialnosti pa se sedaj postavlja v obliki naloge, da se tej posebnosti partikularij zagotovi logično trdna osnova. S tem se v problemu referencialnosti poleg prvin filozofije govornice in ontologije odpre še logična stran. Prepričljiva rešitev problema referencialnosti vsekakor ni zgolj stvar logike, pač pa morata tudi filozofija govornice in ontologija dati svoj bistveni prispevek.

4. Sorodnost in razlika med referencialnostjo in pomenom

Treba je še dodati nekatera pojasnila in postaviti referencialnost v nekoliko drugačen okvir, da jo bolje razumemo v njeni filozofski samostojnosti. Najprej naj omenim važno razliko med sintakso, semantiko in pragmatiko. To razlikovanje korenini v razliki med besednim izrazom, njegovim pomenom in miselno zvezo, v kateri izraz uporabljamo in je pomembno predvsem v jezikoslovnem preučevanju. Če se kakšno raziskovanje omeji zgolj na glasovno oziroma pismeno obliko besednih izrazov in pri tem odmislimo njihov pomen in miselno zvezo, v kateri se nahajajo, ga označimo kot sintaktično. Če se poleg izrazov upošteva tudi njihov pomen, govorimo o semantičnem preučevanju. Če pa raziskovalec vključi končno še praktično uporabno zvezo, je njegovo razglabljanje pragmatične narave. Kjer izraz »semantika« uporabljamo v zgoraj navedenem smislu, tam radi s staro stoično označbo »semiotika« imenujemo teorijo, ki obsega vse tri vidike besednih izrazov ali še splošneje: splošno teorijo znamenj.¹⁷

Povsem razumljivo se postavlja vprašanje, v kakšnem odnosu je referencialnost do navedenih treh disciplin semiotike. Sintaksa in pragmatika nimata z referencialnostjo očitno nič skupnega, zato ne prideta v poštev. O semantični funkciji besednih izrazov v povednem govoru pa obstajajo

¹⁵ Glej *J. Maritain*, *Éléments de philosophie II. L'ordre des concepts* — 1. Petite logique (*Logique formelle*), 22. izd. Paris 1966, str. 145.

¹⁶ *P. F. Strawson*, *Individuals . . .*, str. 138.

¹⁷ *F. v. Kutschera*, *Sprachphilosophie*, 2. izd. München 1975, str. 30.

dokaj različne teorije, od katerih so nekatere v neposredni zvezi z referencialnostjo. Med te teorije sodijo predvsem nekatere iz področja realistične semantike; njihova najpreprostejša oblika pozna eno samo semantično funkcijo besednih izrazov, ko ti izrazi na osnovi dogovora označujejo določene entitete. Tako obstaja pomen lastnega imena v tem, da označuje neki predmet. Vsakokrat predložimo neki predmet in določimo, da naj bo določen izraz ime tega predmeta. V tem bi naj bila vsa semantična funkcija tistega lastnega imena. Pomen lastnega imena se tako istoveti s samim predmetom, ki ga ime označuje. Ta najpreprostejša oblika realistične semantike se zato imenuje referencialna teorija pomena¹⁸ ali tudi teorija pomena po označevanju.¹⁹ Zoper njo se navadno postavlja naslednji ugovor: Pomen besednega izraza je navadno nekaj, kar dojamemo neodvisno od izkustvenih podatkov že s tem, da razumemo jezik. Da vemo, kaj pomeni kakšen izraz, moramo obvladati jezik, iz katerega je izraz vzet. Kadar nam smisel ni jasen, uporabimo slovar in slovnico, ne pa znanje o dejstvih. Zaradi tega se mora tudi vprašanje sinonimije ali pomenske enakosti reševati zgolj jezikovno. Če pa pomen izraza enačimo s predmetom, ki ga označuje, je vprašanje sinonimije dveh izrazov izkustvene narave. Fregejeva izvajanja razločno pokažejo, da pomen lastnega imena in predmet, ki ga označuje, nista istovetna.

Srečamo pa tudi lastna imena, ki imajo svoj pomen in kljub temu ne označujejo nobenega (resničnega) predmeta kot na primer »Odisej« in »najmanjše pozitivno realno število«. Ta imena niso preprosto brez pomena; ni pa v našem svetu oziroma v okviru aksiomov o realnih številih nobenega predmeta, ki bi ga označevala. V tem smislu se izraža tudi Quine, ko zanika, da posamezen izraz nujno kaj označuje, če naj ima pomen.²⁰ Pozni Wittgenstein prav tako naglašča, da lastno ime, ki označuje neki predmet, ne izgubi svojega pomena, če tisti predmet preneha eksistirati. Lastno ime »Sokrat« ima tudi danes svoj pomen, čeprav Sokrata ni več.²¹ Iz tega zopet sledi, da je nedopustno istovetiti lastno ime s stvarjo, katero to ime označuje. Če uporabljamo izraz »referencialnost« v smislu nanašanja lastnega imena na označeni predmet in z izrazom »referenca« mislimo sam predmet, potem je treba v skladu z dosedanjimi izvaji reči, da je treba pomen

¹⁸ Tako *W. P. Alston*, art. Meaning, v: *The Encyclopedia of Philosophy*, izdal P. Edwards in sod., zv. V, New York/London 1967, str. 233—241, tu 234.

¹⁹ *G. H. R. Parkinson* (izdajatelj), *The Theory of Meaning*, Oxford 1968, str. 3.

²⁰ *W. V. O. Quine*, *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*, Cambridge/Mass. 1953, str. 9. Quine pravi dobesedno takole: »A singular term need not name to be significant.«

²¹ *L. Wittgenstein*, *Philosophische Untersuchungen*, št. 40; navedeno po: *L. Wittgenstein*, *Tractatus logico-philosophicus (Tagebücher 1914—1916) Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main 1969, str. 279—544. = *Schriften* 1.

lastnega imena ločiti od njegove reference,²² to je od predmeta, ki ga lastno ime označuje — če seveda predmet obstaja.

V čem je pomen lastnega imena, če ga ne smemo istovetiti z njegovo referenco, na to skušajo odgovoriti številne teorije pomena, ki jih razprave o semantiki različno delijo. Omejili smo se zgolj na področje realističnih semantičnih teorij, s čimer smo ponazorili razmejitve med referenco in pomenom.

Ločitev pomena od reference tako omogoči, da vidimo v referencialnosti, nanašanju lastnih imen na njihove predmete, samostojni filozofski problem, kateremu filozofija v anglosaškem jezikovnem področju posveča mnogo pozornosti.

Teorijo referencialnosti razume danes filozofija — tako se da reči na osnovi tega, kar smo povedali doslej — kot teorijo o funkciji nanašanja lastnih imen. Natančnejša analiza najboljših filozofskih mislecev o problemu referencialnosti bi pokazala, da pravilno pojmovanje referencialnosti in ustrezen pristop vključujeta filozofijo govornice, logiko in ontologijo. Čeprav je problem referencialnosti neodvisen od pomena, se ob reševanju problema stalno postavlja vprašanje o pomenu lastnih imen. Referencialna razčlemba lastnih imen namreč zahteva, da je lastnim imenom pomen nekako zagotovljen, sicer bi bila nesmiselna. Iz tega razloga jemljejo misleci vedno to ali ono teorijo o pomenu kot podlago za svoje razmišljanje o referencialnosti. Važno vlogo igra pri tem vsekakor vrsta imen, ki so tema analize z ozirom na referencialnost. Treba je namreč razlikovati med lastnimi imeni, ki so brez pomena in brez reference, dalje med imeni, ki sicer imajo pomen, a jim ne ustreza noben predmet, in končno med imeni, ki imajo pomen in referenco. To razlikovanje se kaže seveda v vsakokratnem razumevanju pomena, kar ni brez posledic za rešitev problema referencialnosti. Če upoštevamo še obliko, moremo uvesti novo delitev imen v dve skupini. Tako imamo najprej skupino lastnih imen, ki so po obliki označbe, kot na primer »sedanji predsednik ZDA«. Z njimi se je veliko ubadal Russell v svoji znani teoriji opisov. Druga skupina so tako imenovana ostenzivna lastna imena, kot na primer »Heidegger«, »London«.²³ O teh imenih se da reči, da obstaja njihova prvotna semantična funkcija v njihovi referenci oziroma referencialnosti, kar prikazuje Strawson v svoji poznejši filozofiji. So tudi imena brez reference, ki pa imajo pomen — primer »Odisej« —, tako da se tudi pri njih ne da pomen povsem odmisлити. Quine predstavlja s svojim

²² Prim. k temu *F. v. Kutschera*, *Sprachphilosophie ...*, str. 45—46. Angleška izraza za »pomen« in »referenca« sta v tem zaporedju »meaning« in »reference«.

²³ Izraz »ostenzivna lastna imena« najdemo v *F. v. Kutschera*, *Sprachphilosophie ...*, str. 50.

logičnim postopkom za izločitev lastnih imen nekakšen poskus, kako rešiti vprašanje referencialnosti tovrstnih imen.

Obojestranska sopogojenost referencialnosti in pomena nikakor ni v škodo samostojnosti problema referencialnosti. Tako se da navesti še ena razlika med teorijami referencialnosti in teorijami pomena. Katerakoli teorija referencialnosti obravnava lastna imena in njihovo funkcijo nanašanja na predmete. Splošneje rečeno, da preučuje logične subjekte z ozirom na njihovo bistveno razliko od predikatov. Teorija pomena pa hoče razložiti, kaj sploh pomeni, da ima neka beseda določen pomen. S tem pa pride na dan še ena razlika med eno in drugo vrsto teorij. Z vprašanjem o pomenu besednih izrazov se ukvarja pretežno filozofija govornice;²⁴ vprašanja referencialnosti pa zgolj s filozofijo govornice ne najdejo poglobljene in zadostne rešitve. Razvoj filozofskega preučevanja referencialnosti zato nujno vodi od filozofije govornice k logiki in naprej k ontologiji, pri čemer nobena teh treh filozofskih disciplin ne sme biti podrejena drugima dvema. Če na primer poskušamo dojeti problem referencialnosti zgolj s filozofijo govornice, potem pomena in reference ne moremo dovolj razločno razmejiti med seboj, kar vodi do privzema referencialne teorije pomena. Ko pridemo torej na podlagi razmišljanja v okviru filozofije govornice do tega, da so nekateri izrazi in besedne zveze na kakršenkoli način povezani s posameznimi stvarmi v zunanem svetu ali z njihovimi vidiki, pri čemer moremo na te izraze in besedne zveze naobračati na primer besede »nanašati se«, »označevati«, »imeenovati«, »stati za nekaj«, »omeniti«, »govoriti o nečem«,²⁵ moremo najti za to dejanske notranje razloge šele v logiki in ontologiji. Da dopuščajo le nekateri izrazi — kateri, o tem razpravlja referencialna teorija v okviru filozofije govornice — uporabo teh glagolov, je še ena potrditev za samostojnost referencialnosti glede na pomen.

Iz tega, kar smo doslej povedali, sledi, da se z besedo »referencialnost« izraža aktivnost nanašanja na nekaj. Ta beseda je prevod angleškega izraza »referring«. Pogosteje kot »referring« srečamo v angleški literaturi besedo »reference«, kar bi pomenilo »referenca«, »odnos«, »nanašanje«. Ker ni enotnosti v uporabi izraza »reference«, kar se tiče problematike referencialnosti v angleškem jezikovnem področju, zato priporočamo uporabo izrazov »referencialnost« in »predmet referencialnosti« za dejstvo nanašanja in za predmet nanašanja. Izraz »referenca« pa uporabljamo zlasti v primerih, ko

²⁴ Prim. še naslednja dela s področja filozofije govornice: *M. Hartig*, Einführung in die Sprachphilosophie. Das Verhältnis von Sprache und Denken, Stuttgart in dr. 1978. str. 22—55; *F. v. Kutschera*, Sprachphilosophie . . . , str. 31—203; *G. H. R. Parkinson* (izdajatelj), The Theory of Meaning . . . , str. 109—181.

²⁵ Glej k temu *A. R. Lacey*, art. Referring, v: *A. R. Lacey*, A Dictionary of Philosophy, London/Henley/Boston 1976, str. 182—184.

govorimo na splošno o predmetih referencialnosti, ko je treba v prvi vrsti naglasiti, da jih ne smemo istovetiti s pomenom. Referenca je potemtakem vse, kar je predmet nanašanja.

Govorica je nedvomno bistveni in prevladujoči del človeškega življenja. Neredko slišimo trditev, da ravno uporaba govornice loči človeka od živali. Govorica je hrbtenica kulture. Uporabljamo jo v različne namene. Dobrna mera pomembnosti in koristnosti govornice je v tem, da moremo govoriti o svetu, to je o individualnih osebah in stvareh in končno o vsem, kar more biti kot logični subjekt v sodbi. Mogli bi pričakovati, da se bodo filozofi in jezikoslovci zanimali za odnos med govornico in svetom. Temu pa ni bilo tako. Največ njihovih del s področja filozofije govornice se je omejilo na vprašanje, v čem obstaja sploh pomen kakšne besede, katere vrste pomena so in kaj se doseže z uporabo besednih izrazov. Razmeroma manj pa se je preučevala narava referencialnosti in pogoji te dejavnosti.²⁶ Kljub temu pa so odlični misleci, ki vidijo v Fregejevih logičnih študijah prvi primer mišljenja o referencialnosti in na njih gradijo naprej. Želeti je, da se ob njih obogati tudi slovenska filozofska misel.

Povzetek: Jožef Urbančič, Nekaj misli o problemu referencialnosti

Filozofsko razmišljanje o govornici se pogosto sooča z znanim dejstvom, da govorimo, in sicer o tem, za kar stoje subjekti, to je, na kar referirajo. Zlasti v elementarnih izjavah se pokaže naslednja bistvena razlika med subjekti in predikati: Predikate moremo uporabljati splošno, medtem ko lastna imena ne morejo nastopati nikdar kot predikati. Tako se odpre filozofski problem referencialnosti, kjer se preučuje odnos med besedo in objektom. Sestavek predstavi dimenzijo filozofije govornice ter logično in ontološko dimenzijo tega problema in naglasi njegovo samostojnost. S tem se nakaže skupni imenovalac poskusov reševanja problematike pri najpomembnejših filozofskih mislecih referencialnosti.

Zusammenfassung: Jožef Urbančič, Einige Gedanken über das Problem der Referentialität

Die philosophische Reflexion auf die Sprache setzt sich heufig mit der Selbstverständlichkeit aus, daß man etwas spricht, und zwar über das, wofür die Subjektausdrücke stehen, d. h. worauf sie referieren. Vor allem kommt folgender wesentlicher Unterschied von Prädikaten und Eigennamen an den Elementaraussagen in Blick: Prädikate werden allgemein verwendet, während die Eigennamen nie als Prädikate vorkommen können. Auf diese Weise eröffnet sich das philosophische Problem der Referentialität, wo die Beziehung zwischen Wort und Objekt untersucht wird. Der vorliegende Aufsatz macht sich zur Aufgabe, die sprachphilosophische, die logische

²⁶ *J. W. Meiland, Talking About Particulars, London 1970, str. XIII—XIV.*

und die ontologische Dimension dieses Problems darzustellen und dessen Eigenständigkeit hervorzuheben. Damit wird auf den gemeinsamen Nenner der Lösungsversuche zu dieser Problematik bei den wichtigsten philosophischen Denkern über die Referentialität hingewiesen.

Résumé: Jožef Urbančič, Quelques pensées sur le problème de la référentialité

La réflexion philosophique sur le langage affronte souvent le fait qu'on parle de la réalité qui se tient derrière les sujets, c'est-à-dire, de ce à quoi ils se réfèrent. La différence essentielle entre les sujets et les prédicats apparaît surtout dans les énoncés élémentaires. Alors qu'on peut faire un usage général des prédicats, les noms propres ne peuvent faire jamais fonction de prédicats. C'est ainsi qu'apparaît le problème philosophique de la référentialité, qui étudie la relation entre la parole et l'object. L'auteur présente la dimension de la philosophie du langage et la dimension logique et ontologique du problème en mettant l'accent sur son indépendance. Il montre le dénominateur commun des essais de solution du problème chez les penseurs philosophiques de la référentialité les plus en vue.

Drago Ocvirk

Razodetje in védenje

Razodetje je tema, ki je zbudila v zadnjih stoletjih veliko razmišljanj in polemik ter je ostala živa še danes. O njej je razpravljalo na zadnjih treh ekumenskih koncilih cerkveno učiteljstvo, bodisi posredno ali pa neposredno. Vsakokrat so bila spoznanja in dognanja tako teologov kakor cerkvenega učiteljstva uglašena na pereča sodobna vprašanja, saj so jih ta spodbudila k razmišljanju in iskanju zadovoljivih odgovorov.

Namen tega razmišljanja ni, kako je zgodovina pojmovala razodetje; in če se bomo zadržali pri zadnjih treh concilijih, je to zato, da bi laže ocenili njihove skupne točke in njihova razhajanja. Predvsem bomo poskušali odkriti miselna izhodišča, ki so hrbtenica concilskih spoznanj o razodetju. Še posebej pa bomo poskušali osvetliti, koliko je prispevala k razčiščevanju te problematike concilska konstitucija »*O božjem razodetju*«.

Spoznanja in ugotovitve, ki si jih bomo tako nabrali, bomo kritično obdelali v drugem delu. Naše razmišljanje se bo upiralo na sodobno misel in epistemologijo.

Na koncu bomo nakazali, kako moramo razumeti razodetje danes, če hočemo ostati zvesti krščanskemu teološkemu izročilu in sodobni misli.

1 — RAZODETJE IN SPOZNAVNI RED

Za kristjana je religiozen odnos pristen le tedaj, če ga usmerja razodetje, ki ga je dal Bog o sebi. Cerkev podaja sedaj to razodetje vsemu človeštvu. Z mislijo o odrešilnem razodetju (in ta ideja je odločilna) se pojavlja nasprotje med krščansko religijo, »ki

prihaja od zgoraj«, in pogansko, »ki prihaja od spodaj«.¹

Krščanska teologija je že ob začetku razmišljala o tej posebnosti, ki je razodetje. To je dalo krščanstvu posebno veljavo in ga tako povzdignilo nad vse, kar so imeli do takrat za religiozno.

Ta krščanska teologija, ki nam je izročena, je pripadala miselnemu obzorju svojega časa, to se pravi grški misli. Za to misel je razum kot zmožnost za spoznanje kraljevska pot, po kateri se človek približuje transcendentnemu in bistvenemu. Grški bogovi niso bili na tem področju, saj so bili vse preveč podobni ljudem, krščanska teologija pa je postavila tja samo Boga. Zaradi tega ima izročena teologija razodetje za spoznanje, ki nam je bilo dano od zgoraj, da bi očistilo, preizkusilo in poplemenitilo človeška spoznanja. V tem izročilu so človeška spoznanja ali filozofija zgolj v službi teologije, ki je prevzela skrb za razumevanje in razlaganje razodete resnice.

V tem miselnem obzorju so vsa izročena pojmovanja razodetja. Vsa skupaj sestavljajo eno samo paradigmo s skupnim imenovalcem: *spoznanje*, in so tako vzajemno zamenljiva. Vendar bo treba tej ugotovitvi dodati še drugo. Res je, izročena teologija osvoji miselna izhodišča svoje dobe, ne da bi se tega zavedala. Je pa tudi res, da se s to mislijo ne zadovolji, temveč poskuša pojmovati razodetje še kako *drugače kakor spoznanje*. V tem naporu se izraža ta nemoč in taka zadrega teologije, ki razpolaga le s spoznavnimi kategorijami.

Usidranost in zadrega teološke misli nam bosta stopili pred oči, ko bomo od bližje pogledali tridentinski in prvi vatikanski koncil ter konstitucijo drugega vatikanskega koncila O božjem razodetju, ki povzema oba (prim. konstitucija O božjem razodetju = BR 1).

11 *Tridentinski in prvi vatikanski koncil*

Tridentinski koncil se dotika tega problema le posredno, ko zavrača »sola scriptura« in pravi, da je treba sprejeti in častiti z istim čutom pobožnosti in z istim spoštovanjem vse knjige, tako stare kot nove zaveze, kakor tudi vse izročilo, ki se nanaša na vero ali na običaje (D 1501). Koncil išče ravnovesje med svetim pismom in izročilom. Ta poskus se je s časom izjavil. Sveto pismo in izročilo vse bolj pojmujejo kot dva vira razodetja. Vprašanje so rešili šele z drugim vatikanskim koncilom, ki pravi, da je en sam

¹ J. Despland, *La religion en Occident*, Paris 1979, 55.

vir razodetja: Bog. Če se ozremo sedaj na prvi vatikanski koncil, vidimo, da je v čisto drugem okolju kakor prejšnji. Krščanstvo na zahodu ni več monolitno. Katoliška cerkev je v pluralističnem svetu in brez opore svetnih vladarjev, ko gre za doktrinalna vprašanja. Koncil se sooča na eni strani s kristjani fideisti, ki zavračajo razum, na drugi pa z racionalisti, za katere je razum edina sprejemljiva avtoriteta.

Koncil deli s tema dvema strujama ista izhodišča, vendar obe zavrača. Enim odgovarja, da zmore razum sam priti do spoznanja Boga, drugim pa, da je razodetje potrebno, če hoče človek doseči svoj nadnaravni cilj (prim. D 3004). Resnica, ki se razdeli tako na naravno in nadnaravno — in to vedno v spoznavnem redu — utrjuje pojmovanje razodetja kot spoznanje, in to predvsem kot spoznanje, ki presega človeka in mu je navrženo od zunaj. Razodetje se predstavlja kot sklop resnic posredovanih človeku, ne da bi bil pri tem sam dejaven. Danes bi rekli, da so nadnaravne resnice predstavljene v okviru *delokucije*.²

Vendar se upravičeno sprašujemo, če ni ta delitev resnice dejansko napor, da bi razodetje predstavili zunaj spoznavnega reda. Ker nima prvi vatikanski koncil na izbiri drugih kategorij kot spoznavne, predstavlja kot nadnaravno spoznanje to, kar spada v drugi red in ga ne more določiti. Ali se skozi nadnaravne resnice in spoznanja ne izraža področje milosti in daru, ki je zunaj vseh prisil in nujnosti razuma in spoznavnega reda? *Koncil dela razpoko v spoznavnem redu: so resnice, ki so drugače res, in so spoznanja, ki spoznavajo drugače.*

12 Božje razodetje

Z drugim vatikanskim koncilom se problemi zapletejo in premaknejo. Dvojno pojmovanje razodetja je navzoče, se prepleta in medsebojno zavrača ter usklajuje. Karl Barth je zapisal: »Konstitucija O božjem razodetju podčrtava, da je treba iti naprej. Nastale so spremembe in celó pomembne prenovitve.«³ Ta ugotovitev se nam zdi veljavna bolj široko, kot jo zastavlja avtor, ki misli predvsem na zbližanja katoliškega pojmovanja razodetja s protestantskim. Po eni strani napreduje konstitucija O božjem razodetju po poti, ki sta jo načrtala njena predhodnika in katerima hoče ostati zvesta. Po drugi strani pa prisluhne težnjam svojega časa. Tu srečujemo *bistveno novost* konstitucije o božjem razodetju. V pojmovanje razodetja vključuje poleg spoznanja tudi *pot, gradnjo*, ki je privedla do tega spoznanja.

² Delokucija je *govor o*, kjer so stvari opisane takšne, kot so, in kjer je izključen sogovornik. V tem okviru govori znanost.

³ V *La Révélation divine* 2, Paris 1968, 521.

Rekli smo, da so na prvem vatikanskem koncilu pojmovali razodetje v okviru delokucije, kot skupek izjav o Bogu; tokrat pa je isto spoznanje obdelano v okviru *alokucije*.⁴ Razodetje je tu pogovor Boga s človekom, Bog človeka prepozna in se obrača nanj. V tem dogajanju človek izpoveduje, da je odrešen.

121 *Bog občuje s človekom*

S spremembo govornega okvira se spremeni tudi pojmovanje razodetja. To se ne pojmuje več kot skupek resnic, temveč kot zgodba in zgodovina med Bogom in človekom. Dialog postane tako ena od rdečih niti, ki se prepletajo in sestavljajo besedilo konstitucije O božjem razodetju. Poglejmo to od blizu.

Konstitucija O božjem razodetju predstavlja Boga kot nekoga, ki je poleg sveta, mu stoji nasproti kot sogovornik in se obrača k svetu. Bog se daje spoznati v dolgem dialogu, ki se začneja v temini časov in doseže vrhunec v Jezusu Kristusu, ki »dopolnjuje in dovršuje razodetje konstitucije O božjem razodetju«. ⁴ S tem razodevanjem se nerazvezljivo veže proces *odrešenja*. To je razlog za razodetje; Bog hoče deliti z nami svoje življenje. Takó je Jezus Kristus, ki je razodetje Boga par excellence, naš Odrešenik.

Toda vrnimo se pred Kristusov prihod in pogledjmo, kako je potekal ta dialog. Bog se razodeva v *dejanjih* in *besedah* (gesta et verba). Med temi je neke vrste dopolnjevanje: dogodki ostanejo neizrečeni brez besed, te pa so prazne, če jih niso zbudili dogodki. Kljub tej odvisnosti dejanj in besed lahko zasledimo, da daje konstitucija O božjem razodetju prednost dejanjem. Ta so pomenljiva že sama po sebi in rabijo besedo, da jih naznani in morda razloži (prim. BR 2).

V Jezusu Kristusu so dejanja in besede eno. Je udejanjena beseda, ki osvetljuje vse, kar se je zgodilo in se izgovorilo pred njim in se bo za njim. Jezus razodeva osebnega in troedinega Boga, človekov smisel in odrešenje, ne le v dejanjih in besedah, temveč tudi osebno.

Zgodovina je osmišljena, ker je prostor, kjer se razodeva Bog. Vse, kar se dogaja med ljudmi, bi ostalo nevredno in brez smisla, če se ne bi v tem razodeval Bog, če ne bi ob zatonu človeške poti zasijala zarja odrešenja.

Ko konstitucija poudarja *zgodovinskost razodetja*, deli s tem prizadevanja svoje dobe, ki zavrača vse, kar ni znanstveno ali zgodovinsko. Koncil se zaveda, da ne more več utemeljevati razodetja v okviru znanosti, zato se

⁴ Alokucija je *nagovor*. Človeka nagovorimo ne le zaradi obvestila, temveč zato, da vzpostavimo stik z njim. Povod je drugotnega pomena.

naslanja na zgodovino. Ta je področje, kjer se tudi zastavlja vprašanje resnice. Zgodovina namreč odkriva dogodke, kakor so se res zgodili. Takó zgodovina poskrbi, da je razodetje zadosti verovno in sprejemljivo za sodobno misel, ki je kritična. To opiranje na zgodovino privede do trditve, da daje zgodovina zaupanje veri. Namreč takoj za tem, ko konstitucija O božjem razodetju poudarja, da so evangeliji »temelj vere« (BR 19), nadaljuje: »Sveta mati Cerkev se je trdno in kar najbolj vztrajno držala in se še drži prepričanja, da štirje navedeni evangeliji, katerih zgodovinskost brez obotavljanja zatrjuje, zvesto podajajo to, kar je Jezus, Božji sin v svojem življenju med ljudmi v resnici storil in učil v njihovo večno zveličanje, do dneva, ko je bil vzet v nebesa« (BR 19). Zgodovina torej podpira evangelije, ti pa utemeljujejo vero. Vera seveda tukaj pomeni dejanje vere, ne pa pokorščino vernikov. Gotovo hoče poudarjanje zgodovinskosti pomagati človeku, da sprejme vero.

Pojmovanje razodetja kot zgodovinsko dogajanje je tesno povezano s pojmovanjem razodetja kot dialoga. Posledice tega pojmovanja so občutne, ko gre za *razumevanje pisanja* svetega pisma. Konstitucija O božjem razodetju opušča instrumentalistično razlago navdiha: človek naj bi bil tu le sredstvo ali samo sekundarni avtor, Bog pa glavni. Konstitucija podčrtuje samo, da so sveti pisatelji »resnični avtorji« (BR 11), in se s tem izogiba hkratnosti razodetja z navdihom, ki so ga pojmovali kot narek. Sveti pisatelji, člani vernega občestva in soustvarjalci svoje zgodovine, so poklicani, da dejavno sodelujejo pri razodetju.

122 *Kratek stik v pogovoru*

Vendar se ta izmenjava med Bogom in človekom konča, dopolni. Vso to ustvarjalno dogajanje, ta plodna zgodovina doseže vrhunec in se ustavi. *Zgodovina ni več pomembna, pač pa vsebina, ki se je izoblikovala v tem božjem človeškem pogovarjanju.* Ustvarjalnost se umakne. Njen prostor zasedejo kontemplacija, ponavljanje in uživanje pridobljenega. Časi so dopolnjeni, spoznanje nam je dano. Znova srečamo »govor o«, ki se ne nanaša več na Boga, marveč na pogovor med Bogom in človekom. Ta pogovor se popredmeti, postane vsebina, ki jo je treba razlagati. Obrniti se na koga, z njim občevati in izmenjavati misli ni več pomembno, ko je vsebina tu.

Pogovor skozi zgodovino, zgodba med Bogom in človekom postane torej predmet govora: predmet za oznanjevanje in se sedaj imenuje razodetje. V tem trenutku se je težko izogniti misli, da se razodetje ne končuje s svetim pismom, in to toliko bolj, ker srečamo človeka, takoj za tem, ko je razglašeno, da je razodetje dopolnjeno (BR 5).

Z ene strani se prikazujeta človek in Bog v nepretrganem odnosu. Izmenjava se nadaljuje, in to celo brez kakršnega koli posrednika — omenjena nista ne Cerkev ne učiteljstvo. Z druge strani pa imamo *sad tega pogovora*, ki se imenuje razodetje. To razodetje ne dopušča več, da bi pogovor med Bogom in človekom ustvaril še kaj novega. Ustvarjalni pogovor je zamenjalo jalovo ponavljanje. Razodetje je določena vsebina, ki ta pogovor prekinja.

Razpetost med pogovorom, ki se nadaljuje, in razodetjem, ki je dopolnjeno, se še zaostri, ko začne konstitucija O božjem razodetju razpravljati o prenosu razodetja.

1. Že sama ideja o izročanju razodetja se opira na pojmovanje, da je razodetje dopolnjeno: to se podobno izroča iz roda v rod kot štafetna palica. Misel o nečem dokončno razodetem, o vsebini, ki se mora sedaj razširiti med ljudmi, je ena izmed vodilnih misli konstitucije O božjem razodetju.

2. Vendar pa tudi pojmovanje razodetja kot pogovora ne oslabi, da le zavzame vernikovo mesto Cerkev. »Tako Bog, ki je nekoč govoril, stalno govori z nevesto svojega ljubljenega Sina, in Sveti Duh, po katerem odmeva živi glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike v vso resnico ter dela, da Kristusova beseda med njimi v obilju prebiva« (BR 8). V tem pogovarjanju Boga s Cerkvijo se je izoblikovalo to, kar imenujemo sveto izročilo. To dodaja razodetju vidik nedokončanosti in nadaljevanja. Čeprav se zdi, da je konstitucija O božjem razodetju zdrsnila v protislovje, je treba priznati, da gre tu pravzaprav za poskus, da bi se uskladilo sveto pismo in izročilo, vsebina in pogovor. »Sveto izročilo in sveto pismo sta med seboj tesno povezana in drug drugega deležna. Iz istega božjega studenca pritekata oba in se tako rekoč zlivata v enoto ter se usmerjata k istemu cilju . . . To je razlog, da Cerkev svojo gotovost glede vsega, kar je razodeto, ne zajema samo iz svetega pisma. Zato je oboje treba sprejemati in ceniti z enako ljubeznijo in spoštovanjem« (BR 9).

3. Takó pridemo na novo stopnjo, kjer »sveto izročilo in sveto pismo sestavljata en sam, Cerkvi izročen sveti zaklad božje besede«. Ponovno opazamo, da prihaja do nekega zapiranja. Novo oblikovana vsebina išče drugega sogovornika, da se pogovor z Bogom ne bi pretrgal. Izročilo, ki je dobilo določeno vsebino, je postalo sestavni del razodetja, mesto privilegirane sogovornika pa zasede *učiteljstvo*. To služi božji besedi, »ko uči samo tisto, kar je izročeno: po božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha to pobožno posluša, sveto varuje in zvesto razlaga; in iz tega edinega zaklada vere črpa vse tisto, kar predlaga v verovanje kot od Boga razodeto« (BR 10).

»Jasno je torej, da je vse troje — izročilo, sveto pismo in cerkveno učiteljstvo — po premodrem božjem sklepu tako medseboj povezano in združeno, da ni enega brez drugega in da vse skupaj, vsako po svoje ob delovanju enega Svetega Duha učinkovito prispeva k zveličanju duš« (BR 10).

Težko je ali celo nemogoče uskladiti ti dve osi — pogovor in njegovo vsebino — kadar pojmuje *pogovor le kot sredstvo za pridobivanje znanja, za posredovanje povedi*. Vsebine je vedno več, prekinja pogovor in odstranjuje sogovornika. To vključevanje in odstranjevanje traja tako dolgo, dokler se ne pojavi sogovornik, ki ne klecne pod težo izročene vsebine: sogovornik, ki je tako močan kot govornik, se pravi Bog, ki ostaja na svojem mestu vse od začetka tega dogajanja. V tem primeru moramo predvidevati, da zmora ta sogovornik delovati hkrati na obeh oseh; drugače povedano, da se podvoji. Sogovornik mora ohraniti svoje mesto, vendar pa se mora intimno vezati z vsebino. Se pravi sodelovati pri njenem oblikovanju. Cerkveno učiteljstvo je takšen sogovornik, ki zmora opravljati to dvojno delo.

K razodetju spadajo namreč tudi nekatere trditve cerkvenega učiteljstva kot na primer dogme, ki jih je razglasilo učiteljstvo. Seveda se je le-to opiralo na sveto pismo in na življenje Cerkve. Tako je dejansko učiteljstvo kljub svoji enkratni vlogi, ki jo ima pri razlaganju razodetja, podvrženo božji besedi (prim. BR 10).

123 Vrnitev na »govor o«

V dosedanjem razmišljanju smo pokazali, kakšne težave srečuje konstitucija O božjem razodetju, ko poskuša uskladiti dve težnji, saj se nujno izključujeta, če ju gledamo s stališča spoznanja in védenja. Vsebina zasenči občevanje, ki služi le kot njen posrednik. »Ker pa je Bog v svetem pismu govoril prek ljudi človeško, mora razlagalec svetega pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno poiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti« (BR 12).

Tretji del konstitucije O božjem razodetju, ki je posvečen svetemu pismu, *novzdiguje vsebino in zanemarja pogovor*. Tako se sveto pismo predstavlja kot zakladnica božje besede, ki jo kot tančica pokriva človeška govornica. Božjo besedo je torej treba iskati, in če jo najdemo, jo je treba oznanjevati. potem, ko jo je učiteljstvo preverilo in odobrilo. Pomembnost spoznanja, in to *natančnega* — kajti razume se, da ne more biti več pravih spoznanj enega in istega predmeta — je povzeta v stavku: »Ignoratio enim scripturae, ignoratio Christi est, nepoznanje svetega pisma pomeni namreč nepoznanje Kristusa« (BR 25).

Tudi razlog za pisanje in branje svetega pisma je poznanje, natančno védenje o Kristusu. Ta je namreč *ključ* za pravo razumevanje svetega pisma. K njemu se steka vse, kar je zapisano v svetem pismu, branje pa ima smisel v poznanju Kristusa. Razumljivo je, da zavzemajo evangeliji osrednje mesto v svetem pismu, saj nam najbolj neposredno odkrivajo skrivnost Boga, razodetega v Kristusu.

Ozrimo se na prehojeno pot in poglejmo, kaj smo pravzaprav srečali novega. Opazili smo, da zadnji trije koncili razmišljajo o razodetju znotraj spoznavnega področja. Hkrati smo videli, da jim te kategorije ne zadostujejo, vendar jih uporabljajo, ker pač nimajo drugih. V čem je novost konstitucije O božjem razodetju? *Le-ta vključuje med sestavine razodetja ne le že oblikovano vsebino, temveč tudi oblikovanje vsebine.* Takó srečujemo med sestavinami razodetja 1. navdihnjenje knjige, 2. izročilo, 3. učiteljstvo, 4. vernika. Vse to skupaj stori, da lahko govorimo o razodetju. Če pa konstitucija ostaja znotraj spoznavnega okvirja, razširja meje razodetju. Razodetje ne pomeni več zgolj neko védenje, ampak *vsebuje tudi mesto nastanka*, mesto, kjer se je to védenje, ta vsebina izoblikovala, razodela.

Res je mesto nastanka podvrženo vsebini, védenju in je s tem sterilizirano. Vendar je treba reči, in prehojena pot nas k temu spodbuja, da ne smemo več podvreči mesto nastanka nastalemu, temveč *situirati nastalo znotraj nastajanja.* Drugače povedano: Zdi se nam mogoče, da bi razumeli razodevanjsko dogajanje, če se ozremo na vso prehojeno pot iz točke, na kateri smo in jo imenujemo razodetje. Gotovo bomo videli, da je ta točka le kratek počitek, kjer si nabiramo novih moči za nadaljnjo pot.

Tu gre za preobrat, ki ni sorazmeren — se pravi nismo postavili na noge, kar je bilo na glavi, ali pa, kot bi morda kdo rekel, da smo vse postavili na glavo — in ki omogoča, da se krščanstvo izogne skušnjavi, ki ga zalezuje v okviru spoznavnih kategorij in katerim je včasih podlegel. Gre namreč za nasprotje med znanstvenim, zgodovinskim in filozofskim védenjem ter védenjem, ki naj bi bilo razodeto: *za zamenjavo med vednostjo, da verujemo, in vero, da vemo.*

Preden bomo pokazali na nesorazmernost tega obrata in na posledice, ki jih utрпи pojmovanje razodetja, bomo poskušali odkriti *miselna izhodišča, na katera se opira pojmovanje razodetja kot védenja.* Ob tem se bomo znova prepričali, da podoba tega sveta preide in da nobena še tako globoka misel ni opravičena, ko si lasti večno veljavnost. Kar je trajno in se ponavlja za vedno, je miselni napor, misli pa so kakor obcestni kamni, ki ostajajo za popotnikom.

2. OD BISTVA K ODNOSOM

Morda smo mi danes bolj opremljeni kot sestavljalci konstitucije O božjem razodetju in bi se morda mogli izogniti zankam, v katere so se zapletli na spoznavnem področju. Da bi mogli preveriti to domnevo in se okoristiti

z njihovimi dognanji, bomo morali najprej poiskati poti, ki vežejo razodetje s spoznanjem in védenjem, to se pravi razkriti miselna izhodišča izročene teologije, potem pa bomo predstavili svoja izhodišča, na katerih bomo gradili naše pojmovanje razodetja.

21 *Območje neposrednosti*

Spoznavno področje, ki je skupno zahodni misli in izročeni teologiji, predvideva *osebek*, ki spoznava, in *predmet*, ki se da spoznati. Ideal je popolno spoznanje predmeta, dojetje njegovega bistva; to je namreč tisto, po čemer je kakšen predmet tak, kakršen je. Bistvo je stalno in nespremenljivo, je samo po sebi in ni ne pridevek ne odnos. Bistvo je tista najgloblja stvarnost, ovita v tančico skrivnosti, ki se ji želimo približati in jo razkriti. Da bi nam to uspelo, *uporabljamo znamenja*.

211 *Znamenje rabi za nanašanje*

Znamenje ima vlogo posrednika med osebkom, ki spoznava, in bistvom, na katerega meri spoznanje. Znamenje je ključ, ki odpira bistvo, z njim pride osebek v bistvo predmeta. Znamenje pojmuje le kot orodje, ki je na voljo osebkom in je brez kakršnega koli odnosa z drugimi znamenji. *Znamenje rabi kot kazalec ali kot nanašalec na drugo stvarnost, kot je sam.*⁵ Znamenje se takó pojmuje zgolj pod nanašalnim vidikom. Poleg tega ga veže z bistvom čudna usoda: *znamenje je odvisno od bistva*. Kajti kakor hitro se bistvo zajame, znamenje izgubi svoj pomen in ga pozabimo. Dejansko se predstavlja kot odsev bistva, ki razsvetljuje spoznavajoči osebek. Znamenje torej ni več pojmovano kot zgradba, ki jo ustvarjajo osebki med sabo, da bi mogli občevati, pač pa se jim vzpostavlja z bistvom. Tako je torej znamenje motivirano, pogojeno.

Znamenje vrednotimo glede na njegovo sposobnost, da predstavlja bistvo ali najglobljo stvarnost. Kolikor uspe, se umakne in pusti svoje mesto stvarnosti. *Merilo za resnico postane natančnost, ki predvideva, da je mogoče spoznati stvari same v sebi — adaequatio intellectus ad rem*. Ker gre tu za resnico, je torej pomembno, da odkrijemo bistvo; in ko je bistvo odkrito, postane *pravilo* in *merilo* človekovih dejanj. Tako da poskušamo uskladiti

⁵ To, na kar se znamenje nanaša, bomo imenovali *nanašaneč*, dejanje, s katerim se nanašamo, pa *nanašanje* (référént, référence).

človeka z njegovo pravo naravo, vernika s pravo vero, tehniko z resničnim svetom . . ., vse naj bi se ujemalo s svojim bistvom.

Bistvo, ki narekuje pravo spoznanje, potrjuje ali pa ovrača znamenje, ki se nanaša nanj. Ko je znamenje odstranjeno, lahko odkrije človek v neposrednosti, če je resničnost res taka, kot jo je znamenje predstavilo. V neposrednosti se preverja ustreznost ali zgrešenost znamenja. Resnica in zmeta se ne določata v območju znamenja, temveč v območju bistva, stvarnosti. Zavoljo tega je idealno, če je človek v neposrednosti, kjer se more vse ovrednotiti z nezmotljivo natančnostjo.

212 Razodevanje božjega bistva

Konstitucija O božjem razodetju je pod vplivom tega pojmovanja znamenja. Z vsemi močmi se trudi osvetliti in določiti najgloblje stvarnosti, o katerih je pač treba govoriti, ker ne moremo drugače do njih. Znamenje kot sredstvo in odsev dobi v razodetju temeljito aplikacijo. Proces spoznavanja, ki gre od znamenja k stvarnosti, se obrne: Bog se razodene, da bi pomagal ljudem do popolnega spoznanja, saj bi ga ljudje nikoli ne dosegli s pomočjo znamenj. Božje bistvo se odpre in iz njega izhajajo znamenja. Bog se razodeva tak, kakršen je. Težko je razumeti razodetje na spoznavnem področju drugače kot sklop resnic, ki so prišle naravnost iz nebes. Čeprav razodetje poteka v zgodovini, ni nič manj od zgoraj. Zgodovinski dogodki, ki so že sami po sebi polni pomena, še več, niso nič drugega kot uresničevanje izdelanega programa, ki se bo uresničil, pa naj dela človek, kar hoče; ti dogodki torej ne pomenijo nič drugega kot to, kar hoče Bog, da pomenijo. Zgodovina in vse vesolje nista nič drugega kot prosojno znamenje, za katerim se skriva in po katerih se skriva Bog.

Logika bistva skrči nujno vse na eno, ki ureja, utemeljuje in razlaga nebistveno. Bistvo je središče, ki usmerja vse, kar je v njegovi okolici, te pa ni mogoče dobro razumeti, če ne odkrijemo bistva. Tako je torej z iskanjem bistva združen *proces centralizacije*. Ta proces je navzoč tudi v pojmovanju razodetja, kakor nam ga predlaga konstitucija O božjem razodetju.

Ta postavlja v središče vsega *Jezusa Kristusa*: ta je bistvo razodetja, ključ za razumevanje vsega. Vse, kar ni On, je obrobno, vse se organizira glede nanj, On sam pa uhaja tej organizaciji.

Skozi vso konstitucijo je moč razbrati skrb za utemeljitev igre. Igra se mora opirati na nekaj, sama v sebi ne zadostuje.

Takšno je na primer *pojmovanje zgodovine*. Vsa zgodovina je usmerjena k središču: tja se steka pred Kristusom in po njem. Vse je že v jedru, nič novega, razen programirane rasti, se ne more več zgoditi. Tako zgodovina ne spada na področje svobode, nepredvidljivosti in ustvarjanja, temveč na

področje oponašanja, razvijanja in uresničevanja bistvenega, središčnega, kar naj bi bil Jezus Kristus. To mišljenje naj bi bil porok tudi za takšne vizije Cerkve, kjer se pospešuje hierarhizacija glede na usposobljenost in moč približanja središču, ki ga je treba podati nato v kontemplacijo tem, ki za to niso usposobljeni. Seveda ne more biti več različnih pojmovanj bistva, ker je resnica le ena, vse drugo ne more biti drugega kakor zmeta. Bistvo usmerja tudi *branje pism*; tam se skriva in tam mora biti odkrito. Zato se sveto pismo pojmuje kot dokument, ki služi za pouk, za nabiranje znanja. Vendar priznajmo, da je to kaj malo jasen dokument: raziskave so brez konca. Bistvo, ki je resnica, je vedno globlje, kot prodirajo eksegeti in razlagavci. Ker se vse skrči na bistvo, je zelo zelo težka *artikulacija* med svetim pismom, izročilom, učiteljstvom in vernikom v pojmovanju razodetja. Vez med njimi naj bi bil ravno Kristus, na katerega so vsi naravnani. Vezi med temi dejavniki ne obstajajo ali pa so nepomembne za celoto, ki je pravzaprav brez pomena, če ni naslonjena in utemeljena na Kristusu. Posledice utemeljene igre so opazne tudi pri *predstavah o Bogu in njegovem delovanju v svetu*. Bog je trdno oporišče, nasprotje vsega, kar se nanaša nanj. Njegovo poseganje v svet se približuje čarovniškim posegom. Čeprav bomo vsi takoj zavrnil to podobo, ostaja vprašanje, kako drugače razumeti in razložiti božje neposredne posege, kot so čudeži, usmerjenje zgodovine in vodenje Cerkve?

Utrjeno središče ali neomajni temelj človek išče zato, da bi se moglo življenje usidrati v neko trdnost.⁶ Ta trdnost naj bi izničila ali pa vsaj omilila negotovost, ki jo prinaša življenje, saj je to vdiranje novega v staro, pretres ustaljenosti, odmiranja starega in staranje novega. Usidrano življenje postane podobno ladji, ki ostane vedno na istem mestu, čeprav jo premetavajo valovi in veter. Varnost je zagotovljena z nepremičnostjo. V tem okviru je *vera* pojmovana kot zavarovanje. Vera potrjuje vernika v prepričanju, da je že vse uresničeno, da je že odrešen in da mu ne preostane drugega, kot da potrpežljivo čaka dan, ko mu bo zavarovanje izplačano. Takšen vernik se bo kaj malo posvečal spreminjanju sveta in odnosov med ljudmi. Misel na zagotovljeno zavarovanje zavrača vse načrte, ki jih rojeva *upanje*; upanje, ki se je spremenilo v potrpežljivost, če ne celo v neučakanost. Takšen vernik si bo v pričakovanju obljubljenе premije prizadeval prepričevati druge o koristi in nujnem koncu sveta, ne bo se pa trudil, da bi ga premagal. V takšni vnemi ni časa za zgubljanje in vsi vemo, koliko časa in naporov je treba, da

⁶ »Koncept strukture s temeljem je dejansko koncept *igre s temeljem*. To igro ustanavlja nekakšna utemeljujoča nespremenljivost in pomirljiva gotovost ter je zunaj igre. S te gotovosti je možno bojazen premagati, bojazen, ki nastaja vedno ob določenem sodelovanju v igri, ob zajetju v igro, ob bivanju kot biti že od začetka v igri« (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 410).

se vzpostavita in vzdržujeta med ljudmi spoštovanje in ljubezen. Za gorečnike, ki pričakujejo večno plačilo, je *ljubezen* zgubljanje časa. Tako je poleg upanja v centralizaciji izključenja tudi ljubezen. Končno so izgube tako velike, da se lahko kristjani upravičeno vprašamo, če je ta poskus centralizacije sprejemljiv za nas.

Naslanjanje na vero samo kot sredstvo, ki more odpraviti strah in poskrbeti za varnost ter mir, nas lahko končno pripelje v večni mir naših pokopališč. Gotovo je potrebno, da kristjani drugače premagujemo strah kot s centralizacijo in utemeljevanjem. Toliko bolj, ker *centralizacija rodi vedno iste sadove, pa naj postavimo v središče Boga, človeka, ekonomijo, delavski razred* . . . Središče zahteva svoj davek. Kdo vse ni poskušal uskladiti človeka z bistvenim. Po navadi se je zgodilo, da je bil človek vedno za glavo večji od svojega bistva in je pač morala ta zaradi tega pasti.

Videli smo že, da teološko razmišljanje tesno povezuje razodetje z odrešenjem. Zato se sedaj vprašamo: Kaj je z odrešenjem v tej perspektivi? *Odrešenje* se pojmuje kot večni mir, ki ga daje človeku poznanje Boga, kakršen je. Odrešen človek bo osvobojen vseh želj in potreb: nič več ne bo prosil, ker bo pač popoln. Končno bo človek sam s svojim Bogom. Bog je s tega vidika predmet par excellence, ki je predmet, ki absolutno zadovoljuje, ko ga človek spozna. Ljudje, kakor tudi Bog, imajo le uporabno vrednost. Gre za osebno odrešenje, ki bo omogočilo človeku, da sovpade sam s seboj, da lahko reče »sem, ki sem« — pravzaprav ne, da reče, kajti govorjenje že povzroči razpoko v popolnosti — pač pa da *je ta, ki je!* Gotovo se strinjamo v ugotovitvi, da je to zelo težko in ni mogoče uresničiti na tem svetu. Odrešenje se torej ne uresničuje že tukaj med nami v tem svetu, in zato ni čudno, da vse te, ki hrepenijo po popolnosti, navdihuje želja po odhodu, po smrti. Tu se tolažijo, da bo onstran boljše kot v tej solzni dolini.

Poleg strahu, da ne bi dosegli stvarnosti takšne, kot je, in s tem izgubili odrešenje, obstaja tudi *zavist*, ki navdihuje privrženca bistvenega. Naj bodo namreč še tako predani svoji stvari, ti ljudje težko prenašajo, da je veliko ljudi, katerim njihovo bistveno in zavzetost zanj kaj malo pomenita in so kljub temu zadovoljni ali celo srečni. Poskusi, da bi spreobrnili takšne ljudi k bistvenemu, ne prenehajo. Neuspehe teh dobronamernih dejanj občutijo kot žalitev pravice, ki mora biti popravljena. Če je kakšen Bog, bo kaznoval te, ki zavračajo spreobrnitev k bistvenemu, če ne, je pa tako jasno, da ni mogoče dolgo izigravati naravne zakone in bodo ti nepopravljivi goreli prej ali slej, v veliko zadovoljstvo pravičnih, in morda celo z njihovo pomočjo.

Čeravno uporabljaja konstitucija O božjem razodetju te miselne kategorije, smo lahko ugotovili, da se ne predaja nikoli popolnoma tej logiki. Če smo peljali to logiko središča do konca, da bi pokazali, kam lahko

pripelje — in zgodovina ve o tem veliko povedati — moramo sedaj podčrtati, da *konstitucija O božjem razodetju ne sledi brezpogojno tej usmeritvi*. Dejansko so nas ravno zadržki in pomisleki pred to mislijo spodbudili, da bi poskušali izraziti razodetje z drugimi kategorijami kot temi, s katerimi so razpolagali koncilski očetje pri sestavljanju konstitucije O božjem razodetju. Kajti razmišljanje o Bogu v območju bistva in znamenja, ki tja vodi, nas zagotovo pripelje v golo stvarnost, ne pa k sočloveku. Vera se končno skrči na golo zatrjevanje božjega bivanja.

Jedro vseh težav, na katere naletimo, ko poskušamo danes govoriti o Bogu, je kanonizacija določenih spoznanj v teološkem razmišljanju; ta spoznanja, ki so bila svoj čas velik korak naprej in se je z njimi okoristila tudi teologija, so danes za nami; zamenjala so jih nova, ki danes drugače tkejo našo kulturo. V tem tkivu so nekdanja miselna izhodišča tujek. Naša govorica je razumljiva le še »intra muros«, med verniki, pa še tu vedno manj, ker so verniki pač otroci ne le Cerkve, temveč tudi svojega časa.

Dokler bomo pojmovali znamenje le kot sredstvo, ki se nanaša na neko stvarnost in jo ponavzočuje v vsej polnosti, bomo ostali tostran dometa sodobne misli. *Ne zato, ker bi bil Bog vedno prevelik in preveč nedostopen, pač pa preprosto zato, ker ni tam, kjer se končuje znamenje.*

22 Področje odnosov

»Označenec, ki je v stalnem nastajanju v označevalcu, se nikoli ne utelesi, posredovanje označevalca ni nikoli pretrgano.«⁷

Vsako znamenje ima dve med seboj neločljivo povezani strani: čutno in pojmovno. *Čutna stran* znamenja je slušne ali vidne narave; glas ali črka. *Pojmovna stran* znamenja pa je predstava ali pojem predmeta, ki ga določena skupina glasov ali črk zbudi v naši zavesti. Saussure je označil čutno stran signifiant, pojmovno pa signifié. Slovensko bi ju lahko poimenovali zaznamujoče in zaznamovano ali označujoče in označeno ali pomenilo in pomenjeno. Naj povem, da me nobeden od teh izrazov ne zadovolji popolnoma. V tem prispevku uporabljam izraza označevalec in označenec.⁸

⁷ E. Levinas, v: Critique 369, Paris, februar 1978, 192—193.

⁸ Prim. B. Majer, Strukturalizem, Ljubljana 1971, 18.

Znamenje se pojmuje večdimenzionalno in bolj kompleksno kot do sedaj. *Znamenje je znamenje vedno glede na vsa druga znamenja.* Drugače povedano: ravno odnosi storijo, da znamenje jè. Gotovo takšno znamenje ostaja sestavljeno iz označevalca in označenca, vendar se tudi označenec znajde vedno kot označevalec. Če pa ju razlikujemo, nista dejansko ločljiva, tako da je potem vedno vezan na proces pomenitve. »Pristop je del pomena. Ogrodje se ne podre nikoli in lestve se ne odstranijo.«⁹ Pomen, ki je sad odnosov med označevalci, se ne loči in nikoli ne oddalji od njih. Ravno nasprotno, pomen ni nič drugega kot kratek počitek, kjer lahko ugotovimo, kje smo, in izberemo novo smer, nova razmerja za nove pomene. Vse, kar ima pomen za nas, nastane znotraj razmerij med označevalci in nas drži v tem redu. Pomen ni tisto, kar pomeni, pač pa zasede mesto, ki ga je pomenjeno izpraznilo.¹⁰ Takó razmerja niso nikoli pretrgana.

Človek, ki sprejme vso to širino odnosov med označevalce, se odpove neposrednosti sveta in iskanju bistev, ki pogoltnejo svojega najditelja. Tak človek je v odmiku in ni od tega sveta.

F. de Saussure pravi: »Če bi besede imele nalogo, da predstavljajo koncepte, ki so dani vnaprej, potem bi imela vsaka beseda, v katerem koli jeziku, natančno določeno stvarnost za pomen, to pa ne drži.«¹¹ Saussure odreka jeziku vlogo vsebovalca in predstavljalca. Njegovo stališče je toliko bolj zanimivo, ker ne izpelje svoje intuicije do konca. Ko je zavrnil mišljenje, da se besede določajo po njihovi vsebini, in pokazal, da jih določajo medsebojni odnosi, se je vrnil na idejo vsebovalca in predstavljalca ter pripisal to vlogo pisavi. »Jezik in pisava sta dva različna sistema znamenj; edini razlog za obstoj pisave je, da predstavlja jezik.«¹²

Če sledimo F. de Saussuru v njegovem pojmovanju pisave, potem bomo pripisali glasu večjo veljavo kot črki. Poveličevanje glasovnih možnosti jezika na račun pisave pa nas zavede v zmanjševanje učinkov različnosti, katere povzročijo vdor znamenja v jedro istosti. Glas vzpostavi ponovno stanje navzočnosti samemu sebi, ki je polna in celotna. Tako je različnost utesnena, sadovi razlikovanja omejeni, označevalec je skrčen na minimum. »Osebku ni treba iti iz sebe, da bi ga njegovo dejanje izražanja neposredno prizadelo. Moje besede so ‚žive‘ zato, ker dajo vtis, da me ne zapuščajo; da ne odhajajo zunaj mene, zunaj mojega daha v vidno oddaljitev; da ne nehajo biti moja last, v mojo razpolago, ‚brez pritikline‘. Tako se vsaj prikazuje, pojav glasu, glas kot pojav.«¹³

⁹ E. Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 33.

¹⁰ Prim. G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris 1979, 25–39.

¹¹ F. de Saussure, *Cours de la linguistique générale*, Paris 1969, 161.

¹² F. de Saussure, n. d. 45.

¹³ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967, 85.

Za pojmovanjem pisave kot označevalca se skriva »razlikovanje med tem, kar naj bi bilo *znotraj* (kjer je misel), in tem, kar naj bi bilo zunaj (kamor pade pisava)«. ¹⁴ Glasovno znamenje torej podobno poti, ki omogoča vrnitev v neposrednost, ki je vedno zaželeno, a nikoli doseženo. Vendar ne smemo pozabiti, da so vsi sistemi znamenj institucionalizirani, z glasovnim vred. Trajna ustanova je za znamenje notranji pogoj: brez nje nobeno znamenje ne bi bilo umestno in s tem znamenje. *Znamenje je nepogojeno, zato nujno zahteva za svoj obstoj trajno ustanovo, sled, se pravi pisavo. Možnost vpisanja omogoča njegov nastanek in obstoj.* »Sedaj bo treba misliti, da je pisava obenem bolj zunaj besede, ker pač ni njena ‚podoba‘ niti njen ‚simbol‘, in bolj znotraj besede, ki je že sama v sebi pisava.« ¹⁵

Vpisovanje, ki se dogaja v prostoru in zaporedju, še ni ustvarjanje znamenj, pač pa sledi. Le-te pomenijo, postanejo znamenja po zaslugi medsebojnih razlik in po vzpostavitvi razmerij med njimi. Tako je sled, pisava »prvotna, je kot sinteza, prek katere deluje različnost, ki oblikuje vsak posamezni ‚člen‘«. ¹⁶ »Potemtakem se pomen ne pojavlja kot nekaj, kar bi se skrivalo za vsakim označevalcem, niti kot nekaj, kar bi sevalo iz bistva stvari ali neposredne navzočnosti bitja. Pomen nastaja v celoti znotraj mnogoterih odnosov med označevalci in v prostoru občevanja, kjer se označevalci izmenjujejo.« ¹⁷

Vzemimo nekaj pojmov, ki jih obravnava ali pa predvideva konstitucija O božjem razodetju v okviru bistva in jih postavimo v naš okvir, da bomo mogli oceniti razliko med temi dvema pojmovanji jezika in mišljenja. To nam bo končno pomagalo, da bomo lažje razumeli, za kaj gre, ko govorimo o razodetju.

221 Stanje družbe

Edini prostor, od koder lahko človek prihaja, je družba. Ta trditev ne gre sama od sebe, ker se nam zdi, da družba nima drugega namena, kot da ovira posameznika. Posameznik, ki bi se osvobodil družbe, bi imel manj obveznosti in več svobode ali pa vso. Tako navadno modrujemo, ko govorimo o družbi in posamezniku. Vendar, ali ni potrebno, da postavimo pod vprašaj ustaljene ideje? In ali ni treba podvomiti o misli, ki pojmuje družbo kot odveč; — ki pojmuje posameznika kot bitje, ki je v neposrednem stiku

¹⁴ O. Ducrot-T. Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris 1972, 435.

¹⁵ J. Derrida, De la grammatologie, Paris 1967, 68.

¹⁶ O. Ducrot-T. Todorov, n. d. 436.

¹⁷ A. Fossion, Lire les Ecritures, Bruxelles 1980, 40.

(neposrednega odnosa ni, je lahko le dotik); ki je odrešen, razvezan od kakršnekoli ustanove?

Vendar drži, da je človek ujet v mrežo razmerij, da je družbeno bitje. Posameznik živi znotraj celega spleta ustanov, ta ga iztrga iz gole stvarnosti in stori, da posameznik je, da je človek. Tako z drugimi besedami: ko rečemo družbeno stanje, ne mislimo na kakšno bistvo. To stanje je neločljivo od ustanov, kjer srečujemo družbo. »Za nas namreč ni družbe razen tam, kjer je ustanova.«¹⁸ In prva ustanova je ta, ki ustanovi družbo samo, in sicer kot določeno družbo. *Vsaka družba je vedno ustanovljena in ustanavlja: in to ne od zunaj, od nekod drugod, pač pa sama iz sebe.* Zato tudi ni mogoče govoriti o izviri družbe: družba je ustanovljena naenkrat, v celoti. Človeka ni v predružbenem stanju; *človek je samo, če je že v družbi.* Človek lahko nastane samo ustanovljen, iztrgan iz gole stvarnosti in naravnega stanja. Izvir, temelj, polnost, navzočnost in še drugi pojmi iz iste paradigme morajo prepustiti svoje mesto spletu ustanov.¹⁹

Bilo bi na primer absurdno, če bi kdo trdil, da so ljudje iznašli bodisi tehniko bodisi govornico, saj bi moral, če bi hotel razložiti to dvoje, iti onstran obeh in ju kljub temu predvidevati. Človek je prisiljen, da se giblje znotraj teh dveh temeljnih danosti, da računa z njima, če mu je kaj do človeškega življenja. Če bi hoteli prekoračiti to stanje, bi pomenilo, da bi želeli doseči naravno, »stvarno« stanje — smrt, kjer vlada nerazličnost, istost, kjer življenje ni možno.

222 — *Ali je zgodovina zgolj prenosni člen med izviro in ciljem?*

Čeprav zavračamo pojmovanje družbe kot nekaj, kar bi izhajalo iz sveta v samem sebi, se ne moremo kar tako odkrižati vprašanja o izviri in cilju družbe. To vprašanje razodeva globoko zaskrbljenost človeka v družbi. Ne zadovoljuje se z življenjem in ustvarjanjem v družbi. Družba se mu zdi vse preveč negotova in ranljiva. Človek si zamišlja, da bo premagal to šibkost z usidranjem družbe v izviri, s postavitvijo na trden temelj in da bo tako zagotovil stalnost družbe in s tem svojega življenja. Ta gotovost pa ni popolna, ker se človeštvo oddaljuje od svojega izvira in je prepuščeno muham zgodovine. Da bi človek obvladal zgodovinski tok in njegove vijuge, mu najde za vso muhavostjo neko temeljno usmeritev,

¹⁸ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, 363.

¹⁹ »Družba je tako kot ustanovljajoča tudi kot ustanovljena bistveno zgodovina, se pravi samospremenljiva. Bitje družbe je njeno nenehno spreminjanje same sebe (samodtujenje!) ... Družba je torej vedno samoustanova družbenozgodovinskega« (C. Castoriadis, n. d. 496—497).

cilj, h kateremu se zgodovina steka. Takó je življenje v družbi razpeto med dvema poloma, ki nista nič drugega kot ena in ista stvar: zgodovina je nezgoda, ki se je pripetila izviri in se bo popravila na cilju. Človekovo idealno stanje bi bilo torej (ali pa bo?), da se ponovno združi s svojim izviro, da ustavi izgon, ki je življenje (ex-sistance). *Družba in zgodovina, ki sta eno, naj bi imela svoj izvir in svoj smoter drugje kot v sebi.*

Toda človek, ki tako razmišlja, pozablja, da je človek, da je še vedno v družbi in zgodovini, da je tam po zaslugi spleta ustanov. Če torej govorim o izviri in smotru družbeno-zgodovinskega, govorim o tem še vedno iz njega samega. Izvir in smoter sta postavljena od znotraj družbeno-zgodovinskega in zunaj njega nista nič. Če o njiju govorimo — in o njiju *govorimo* — ne more biti od drugod kot iz družbe. Ko govorimo o njiju, priznavamo dejansko svojo krhkost, ugotavljamo svojo omejenost in izpovedujemo svojo prigradnost. To priznavanje krhkosti družbeno-zgodovinskih razmerij ne more biti nič drugega kot izraz naše volje, da bomo vztrajali v tem položaju; da bomo odstranili vse ovire, ob katere trči prosti obtok odnosov, da bomo prekoračili vse mejnike, da bi se mogli nadaljevati igra izmenjav in občevanje.

223 — Svet kot ustanova

Upravičeno se sprašujemo, potem ko smo predstavili družbo kot nujno in neprekoračljivo za človeka, kaj je potemtakem s svetom, v katerem je človek. Vprašanje je toliko bolj utemeljeno, ker imamo vtis, da smo v svetu neposredno.

Človek je v svetu, vendar znotraj družbe. Človek gradi svoj svet iz družbe. *Svet je vedno družbeno-zgodovinska ustanova, vsaka družba ga ustanavlja zase.* Te postavke se zdijo blago rečeno, nenavadne, saj ima človek vtis, da se mu svet vzpostavi takšen, kakršen je, in da ga mora kratko in malo sprejeti. Tako na primer govornica in tehnika ne bi bili nič drugega kot odtiski, slike, ki ponazarjajo bolj ali manj natančno izvornike. Beseda »letalo« bi izhajala iz pravega letala, to pa bi posnemalo kot leteči predmet ptice, s tem, da ne more imeti svojega potomstva. Kot je bilo že rečeno, govornica bi imela zgolj vlogo predpostavljalca, tehnika pa bi bila oponašanje. Če bi bilo takó, se ne bi dalo razložiti, zakaj je svet, ki je povsod in vedno isti, »vsilil« ljudem jezik in tehniko. Vprašajmo še bolj temeljito, kako je mogoče, da ljudje govorijo in ustvarjajo, ko je svet pod roko in se daje brez posrednikov, v vsej svoji nemi in brezoblični neposrednosti?

Pojmovanje družbe kot izhajanje iz materije, iz sveta moramo zavrniti, to pa še ne pomeni, da gradi družba svoj svet kakor ji ljubo. Ko gradi družba svoj svet, se omejuje, priznava meje svoje govorice in tehnike. Družba postavlja stvarnost in razumskost, kot da sta od nje odvisni, kot da ju najde zunaj sebe. Seveda pa se mora to vzpostavljanje »stvarnosti in razumnosti« nasloniti na to, kar »svet« dopušča, če ne lahko družba propade zaradi pomanjkanja »kruha«.

244 — *Védenje in resnica*

Sedaj, ko smo pustili za sabo družbo in zgodovino ter njen svet, lahko ponovno govorimo o spoznanju, vednosti in resnici.

So dosežki, ki se zdijo neprekosljivi, po katerih se ne da nič več narediti, ki zaradi svoje dokončnosti ustavijo igro, izmenjavo, občevanje. Nekatere jezikovne stvaritve in tehnični dosežki dajejo vtis, da so zunaj in nad odnosi, ki so jih omogočili. Ta vzvišenost jim dovoljuje, da se predstavljajo kot nepogojeni in večno veljavni s pravico, da se nenehno vtikajo v odnose in jih prekinjajo. Eno takšnih dosežkov je védenje, naj bo jezikovno ali pa tehnično.

Vendar danes vemo, da je govorica družbeno delo in da je družbeno delo govorica. Oba omogočata vedenje, ki se odtuji družbi, ki ga je ustvarila, in se ji predstavlja kot od nje neodvisno, več, kot a-socialno in nezgodovinsko pravilo, ki uravnava družbo. To védenje pozabi mesto nastanka in s tem svojo posamičnost, da bi se povzdignilo v obče. Tudi če mu dopustimo to razširitev, bomo morali ugotoviti, da postane to védenje kljub svoji zahtevi po univerzalnosti brezpomembno in izgubi vso veljavo za ljudi obnovljene družbe, ko izgine njegovo mesto nastanka, ko se na primer spremenijo pogoji in okoliščine življenja v družbi, kar se pogosto zgodi. Končno, vse se dogaja, kot da vso to zgradbo ne vzdržuje moč njene lastne razumnosti, ampak moč mesta nastanka. Ta je manj zunanji pogoj kakor pa njegov sočasni nosilec. Ne gre za temelj racionalnega — to je neutemeljeno in sad aracionalne odločitve — pač pa za drugo od racionalnega, brez katerega je to brez pomena in se izgubi.

Znanje, védenje je v takšnem položaju zato, ker se znamenje v eni svojih razsežnosti nanaša na nekaj drugega kot družba, to drugo je njen svet in njene meje. Svet in njegove meje se lahko razširijo ali vedno znova drugače oblikujejo, vendar se vse to dogaja, kakor smo že videli, znotraj družbe, kjer znamenje deluje tudi drugače kot zgolj predstavljalec, nanašalec. Potemtakem nam ni več mogoče obravnavati znanja v eni sami razsežnosti, se pravi v njegovem odnosu s svetom, s »stvarnostjo«, ki nam jo hoče podati takšno, kakršna je, in jo označiti za resnično, kolikor mu to »uspe«.

Treba bo računati z družbo, ki ga ustvarja, ki je njegova vitalna podlaga. Operacije, iz katerih izhaja, se morajo nadaljevati kljub vsem dosežkom in dognanim resnicam. *Resnica je nesmiselna, če ustavi proces, iz katerega izhaja, ker se s tem onemogoči prihodnost.*

Iz povedanega moremo sklepati, da resnica ni zgolj na koncu miselnega napora, ki skuša zajeti stvarnost — to pa se na srečo nikoli ne dogaja! — ampak je nosilec tega napora. Da bi bolje osvetlili različno delovanje resnice, bomo razlikovali na njej dva vidika: *ustrezanje in igra.*

Ustrežanje je soodnosno z nanašalno razsežnostjo znamenja in predvideva enoto »stvarnosti« in možnost spoznanja. Klasična opredelitev te resnice je »adaequatio intellectus ad rem« se pravi ustrezanje med razumom in stvarjo. Ustrežanje je manj odnos med tema dvema kakor njuna hkratnost. Vendar ta resnica pozablja, da »stvarnost« ni za človeka nikoli »gola«, sama na sebi, temveč je že vedno znotraj družbeno-zgodovinskega. Ustrežanje je kot cvet, ki bi v samovšečnosti »pozabil« na korenine in pecelj, zemljo in sonce; ta resnica pozabi na splet posredovanj in se ustali v neposrednosti, ki je par excellence, ki ne more biti kakor *ena sama in resnična*: in potemtakem tudi dobra.

To podjetje, ki je ustrezanje, nenehno prerašča in sili k spremembam to, kar ga omogoča. Omogoča pa ga igra. Samo tako gledanje se zaveda pomembnosti družbenih odnosov za človekovo bivanje, ne toliko rastlinsko in živalsko kot človeško. *Ustrežanje je znotraj igre, kjer so odnosi pred dosežki in jih vzpostavljajo.* Tako ni ustrezanje nič drugega kot ena izmed točk, s pomočjo katerih ugotavljajo ljudje svoj položaj v odnosih, ki jim omogočajo nastanek in da lahko, ko pride vrsta na njih, sami vplivajo in vzpostavljajo odnose. *Tako igra nima drugega nosilca kot nepretrganost odnosov*; moramo priznati, da lahko védenje, ki se ima za dokončno, pretrga te odnose in s tem človekov prihod. Brez človeka pa ni več tega védenja.

Igra angažira tistega, ki se ji posveti. Zato spada na področje pričevanja, kjer človek govori o tem, kar je odsotno in izgubljeno in ki ne more biti drugače pomembno in navzoče kot v izmenjavi besed in dobrin. Ko gre za ustrezanje, se zdi, da človeka tam ni, da njegova svoboda ni angažirana, saj je tako rekoč prisiljen, da registrira in priznava stvari take, kot so. Čisto drugače je, ko gre za igro. Ta zadeva celega človeka. Človek odgovori na besedo, ki mu je namenjena in ga je postavila v položaj sogovornika. Če se človek obotavlja z odgovorom, če se zadovoljuje v tišini in kopiči besede življenja, se obsoja na smrt.

Zbrane in nakopičene besede, ki se ne spremenijo v odgovor, izgubijo moč in usahnejo kakor mana v puščavi, ki so jo hoteli Judje varovati v svojih loncih. Zadržana beseda je mrtva in zunaj obtoka. Človek, ki je mislil,

da si bo s tem povečal imetje, umre siromak, ker se ni vključil v igro, ki ga je priklicala v življenje. Zunaj igre, izmenjave, občevanja vlada noč, nerazlikovanje, končno smrt.

225 — *Kako obravnavati zapis*

Zapis je le na videz opis nečesa, kar bi že bilo pred njim. V resnici pa mu je svet pretveza, da more opisati svoje lastno nastajanje.²⁰

Zapis moremo obravnavati različno, vendar sta končno možni dve obravnavi, ki se ravnata po enem ali drugem pojmovanju znamenja in resnice, ki smo ju pravkar omenili.

Imenujmo *dokument* zapis, ki ga obravnavamo kot ustrezanje. Beseda dokument, ki prihaja iz latinščine, označuje to, kar rabi za pouk (*doceo*). Dokument je torej tisti zapis, za katerega pravimo, da nam predstavlja stvari takšne, kot so ali pa takšne, kot so se zgodile. Dokument vsebuje resnico. Ta je bila popolnoma razvidna med zapisovanjem, potem pa je zbledela. Razlaga se trudi, da odkrije to resnico v njenem prvotnem sijaju. Če ji uspe, zve, kaj je hotel pisatelj povedati, in poznamo resnico. Zapisi, ki se v mejah ustrezanja ne dajo skrčiti zgolj na dokumentarno razsežnost, ne zanimajo razlagalcev in so uvrščeni med literaturo. Uporaba tega kriterija narekuje zavrnitev mnogih zapisov, ker ne dokazujejo in poučujejo nič takega, kar bi lahko zanimalo razlagalce. Če pa jih vseeno ohranijo, najdejo razlagalci v njih to, kar jim narekujeja njihova ideologija in interes.

Lahko pa obravnavamo zapis tudi v območju igre. Tokrat ga bomo imenovali *tekst*. »Textus« (tkanina) je stkan iz mnogih niti in vse so enako pomembne, vse enako odgovorne za vso tkanino in vsako nit posebej, saj le vse skupaj sestavljajo tkanino. Zapis je sedaj v igri. Je njena stvaritev in jo tudi sam omogoča. Če so črke sledi nekega hrepenenja, ki si utira pot skozi zapis, potem branje ne bo zaužitje, dokončanje tega hrepenenja, pač pa odgovor enega hrepenenja drugemu. Bralec bo postal pisec. Ali ni tako *vsebina* izdana? Gotovo, kolikor se zapis ne ponavlja in kopira. Ali je s tem izdan *zapis* sam? Gotovo ne! Kajti tokrat dobi zapis potomstvo. Nova generacija pa nastane samo prek radikalnih prekinitev in vemo, da se

²⁰ D. Giovannageli, *Ecriture et répétition*, Paris 1979, 48.

v družbi otroci uveljavijo samo, če zavzamejo mesto svojih staršev. Vsak živi samo iz »umora« staršev.

Ob koncu se vprašajmo, kaj je več vredno: Ali zapis, ki ga obravnavajo kot dokument in ki rabi za pretvezo raznim ideološkim trditvam, ki zavzamejo njegovo mesto, ali zapis kot tekst, ki se umakne pred svojim potomstvom, napisanim po njem in iz njega? Ne zanikam, da je pisatelj hotel nekaj povedati in je to tudi storil, tudi ne zanikam tega, da je to mogoče dognati. Neresno bi bilo tudi, če bi zanikal, da je mogoča tudi kompetentna avtoriteta, ki je zadolžena, da preveri ali je to, kar je avtor hotel povedati, res odkrito, in če je, da to potrdi. *Branimo le misel, da zapis pove vse to, pa tudi še kaj drugega, ne da bi se pisatelj tega zavedal. S tega vidika nima zapis enega samega pomena, pa tudi ne več, pač pa vedno preveč.* Kaj se to pravi? Ne to, da bi bil zapis rudnik, v katerem je moč nenehno kopati, pač pa je ta »preveč« v *našem odnosu* do te nenavadne stvari, ki je zapis in je pravzaprav eno z našim delom, ko beremo. Ustrašili bi se morda, če nima potemtakem zapis kakršen koli pomen? Naj omenim le, da gre vedno za posamezen določen zapis, in je jasno, da s posameznostjo in konkretnostjo ne morem početi kar se nam zljubi, pač pa le to in vse to, kar nam dopuščata. Ravno tako je posamezen vsak bralec in njegova obravnava zapisa; ne bralec ne branje, ki sta enkratna, nista edina; oba sta že v bralskem izročilu.

Treba se je odločiti, kako bomo obravnavali zapis. Mi smo izbrali življenje in sadove in s tem opustili dobesedno ponavljanje, ker se besede s časom izvotlijo in ne povedo nič več ter so prepuščene na milost in nemilost raznim ideologijam. Vendar ne pozabimo, da *ostajamo zvesti zapisu*, zvesti dejanju. *Bralec stori namreč isto kot pisatelj: odgovarja besedi, ki ga nagovarja.* Tu ne gre več za zaljšanje kakšne vsebine, pred katero bi potem strmeli, niti ne za oživljanje mumije, kot se to dogaja z razlaganjem, ker se pač ne upamo preprosto živeti sami. Tu gre za sprejemanje življenja s hvaležnostjo in za dejanja brez gneva.

Povzetek

Dva pojmovanja znamenja, dva načina mišljenja in razumevanja, ki pa ju ne moremo niti postaviti drugega proti drugim, enega poleg drugega kot, kot da bi bila brez notranje odvisnosti. Videli smo, da se izročena misel omejuje v svojem pojmovanju znamenja zgolj na njegovo nanašalno vlogo. Ugotovili smo, da je to le delen vidik in da je treba obravnavati znamenje celostno. Mislim, da nam je to uspelo, ko smo postavili znamenje v medsebojna razmerja, v *igro*.

Tako imamo, dva reda, ki nista enaka, ker red odnosov nosi red bistev. Bistvo, vsebina, dosežki, označevalec, nanašaneec, osebek so v redu odnosov in njegove stvaritve. Odnosi ustvarjajo vsebine in vzpostavljajo dosežke; igra označevalca daje označenca; družba ustanavlja osebe v njihovih medsebojnih odnosih in v odnosu do »sveta«.

V redu odnosov je človek stvaritev ustanove, ki jo sprejme in jo potem vzdržuje, ne da bi bil njen absolutni gospodar. Sprejet je v igro, kjer nastaja v lastnem angažiranju. Nasprotja dejaven/trpen, objektivni/subjektivni, znotraj/zunaj nimajo nobenega pomena na tej ravni. Tukaj poteka trojni proces: *dejanje — sprejemanje — ponovno dajanje*. Ta proces ni avtomatičen: čeprav nosi človeka, ni brez človeka. To se pravi, da se mora logika odnosov spoštovati do konca, če hočemo resnično spoštovati človeka. Dosežek igre, človek gre iz nje samo kot truplo.

Podoba je, da nam pot, ki smo jo prehodili do sedaj, več ne dovoljuje, da bi obravnavali razodetje v spoznavnem redu kot védenje. Videli smo, kako se to ustvarja in da je torej nerazumno, če hoče pozabiti kraj svojega nastanka. Morda bomo mogli po vsem tem, kar je bilo povedanega, končno odpraviti zadrego, ki se izraža v konstituciji O božjem razodetju, ki noče nikoli do konca izpeljati logiko svojih miselnih izhodišč.

3 — RAZODETJE V REDU ODNOSOV

Ohranimo od že povedanega, da je za nas nesprejemljiva misel na nanašaneec, predmet, ki bi bil zunaj govornice in tehnike, neodvisen od nanašanja. Nič se nam ne more razodeti neposredno, ker smo še vedno v odnosih. Kaj je torej z Bogom, ki se razodeva? Za kaj gre, ko kristjani izpovedujejo Boga in se nanašajo nanj? Kako razumeti verske resnice? Na ta vprašanja bomo poskušali odgovoriti sedaj.

31 — *Novo pojmovanje sestavin razodetja*

V začetku smo podčrtali, kako veliko delo so opravili teologi, ko so poskušali v spoznavnem redu izdelati koncept razodetja. Z njihovimi izsledki se okorišča konstitucija O božjem razodetju in poskuša, da se izogne pastem, v katere so se ujeli teologi pred njo. Tako vključuje konstitucija O božjem razodetju v koncept razodetja tudi sredstva in mesto nastanka védenja, razodete vsebine. Sveto pismo, izročilo, učiteljstvo in vernik križno delujejo. Poleg tega se razodetje pojmuje širše kot razum. Širše v tem smislu, da razodetje ostaja zunaj prisile in spada na področje milosti, medtem ko sodi to,

kar je razumno, k nujnosti, prisili, logiki. Tako je razodevanje obenem odrešenje, ki prihaja človeku kot dar.

Kaj je s temi pojmi v novih razmerjih, ki nastajajo v »igri«? Kakšne so spremembe v pojmovanju sestavin razodetja in razodetja samega, ko se menja epistemologija?

Kazno je, da ne moremo več obravnavati *svetega pisma* kot skrinjo, shrambo smisla, ki ga je treba najti in osvojiti. Sveto pismo moramo obravnavati kot tekst, ne pa kot dokument; le takšno obravnavanje omogoča ustvarjati smisel in nastanek bralca kot osebe.

To ustvarjanje smisla bomo imenovali *branje*. Poglejmo od blizu, za kaj gre, ko govorimo o branju. Branje je nabiranje smisla v različnih odnosih materialnih sledi, ki postajajo tako pomenljive. »Branje je dejanje, v katerem in po katerem človek sprejema in zbira smisel. Vendar pa če bi ne bilo branja, tega sprejema in zbiranja torej, potem dobesedno ne bi bilo smisla. Kajti smisla ni brez branja ali pa bi se vrnil na misel, da je smisel neodvisen od nastajanja«. ²¹

V pisanju in branju poteka zgodovina pisatelja in bralca: oba postajata v teh dejanjih. Avtor je učinek pisanja, bralec pa postane z branjem oseba v besedi drugega. V branju — pisanju gre dejansko za življenje ljudi. »Pristop k smislu ni pristop k zadnjemu označencu, temveč je delo, s katerim se bralec pusti prijeti v zaznamovalčevo verigo, pusti, da ga uravnava, in postane osebek, ko sledi tekstu. Lahko rečemo o branju to, kar pravi Lacan o psihoanalizi: psihoanaliza odstranja osebkove gotovosti tako dolgo, dokler se ne razblinijo še zadnji prividi. Psihoanaliza ne pošilja v imaginarnost neki dokončen označenec, ampak nasprotno odpira prostor za hrepenenje, torej za simbolično srečanje; osvobaja osebek od vsega, kar mu prikriva umankanje in ga tako odpira milosti občevanja.« ²²

Sveto pismo naj bi torej omogočilo branje, prehod od materialnega k duhovnemu, in to v ureditvi, ki mu je lastna. Kolikor omogoča sveto pismo, da se to prehajanje dogaja vedno znova, toliko je ustvarjalno in oživljajoče. Kakor hitro zbudi potomstvo in obudi izročilo, moremo reči, *da je navdihnjeno, ker navdihuje*.

Izročilo, ki ga obudi sveto pismo in ga vzdržuje branje, ne sme pretrgati branja in mora vzpostavljati vedno nove odnose med označevalci, ki so ga obudili. Takó se izročilo ne zapre v samovšečnost in samozadostnost, ko se ozre na svoje minule dosežke in uspehe. Ker je skušnjava močna in da ne bi zapadlo v to ozkost, se izročilo oskrbi s posebno ustanovo, ki vedno znova pospešuje igro označevalcev, ki bedi nad tem, da bi se pravilo igre, ki je:

²¹ G. Lafon, n. d. 29.

²² A. Delzant, *La communication de Dieu*, Paris 1979, 66—67.

vsako izključevanje je izključeno, upoštevalo do konca. Vendar ta ustanova, ki jo imenujemo *učiteljstvo*, ni niti zunaj igre niti njen sodnik: nasprotno: učiteljstvo se angažira do konca, ne da bi vedelo, kam ga bo to pripeljalo, ker ga navdihuje in podpira Duh, ki veje, kjer hoče.

32 — Zveličavno razodetje — razodeto zveličanje

Poskušajmo sedaj, ko smo videli, kakšna je vloga svetega pisma, izročila, učiteljstva in vernika bralca, izdelati pojem razodetja.

Ta pojem formalizira določen način prijetja in sodelovanja v igri označevalcev: človek piše / bere svojo zgodovino s svojimi bližnjimi. Vsi dosežki, vsa besedila niso nič drugega kot izhodišča za nove dosežke in nova besedila. Ker se vse, kar je novega, postara, se ne sme veriga novosti nikoli pretrgati in izročilo, ki je ta veriga, se mora nenehno obnavljati, da ostaja živo. Izročilo je živo tako dolgo, dokler se odtujeje vsemu, kar je ustvarilo. To odtujevanje spričuje, da Duh navdihuje in vodi izročilo. Takšno zadržanje v redu označevalcev zahteva *odpoved*, odpoved vsem ustaljenostim in navadam, pa naj se imenujejo ideali, vrednote, znanje ali pa bogovi. Življenja ni razen sočasno z odpovedjo (prim. Mr 8, 35).

Vendar je treba ta nenehni exodus, to večno odhajanje prav razumeti. Zmotili bi se, če bi ga enačili z brezbriznostjo ali z zaničevanjem posameznikov ali skupin, ki so vsebina zgodovine. Če morajo posamezniki in skupine izgubiti svoje življenje, je to zato, ker ni moč drugače živeti skupaj. Medsebojna zvestoba še zdaleč ni oslABLJENA z žrtvijo ustaljenosti in sprejetih vrednot, pač pa bolj verjetno utrjena.

Pojem zveličanja spremlja pojem razodetja. *Razodetje označuje način življenja, ki bi dejansko omogočil življenje, zveličanje pa označuje njegovo uresničevanje.* In končno lahko človek samo kot že odrešen (in bo še odrešen, se razume) ugotovi, kakšno življenje je za človeka odrešilno, se pravi, kaj je nosilec življenja. Izraziti vse to v pojmu razodetja se pravi prepoznati, da vse, kar označuje ta pojem, ne prihaja od človeka, ampak je novost, dar, ki se ne da razložiti, da pa se ustvarjati in pospeševati. Človek more sodelovati z logiko milosti. Tu se izražata nenujnost in zastojnost življenja: milost, ki omogoča človeku, da *veruje* v življenje, da *upa* živeti skozi odpoved in smrt, da *ljubi* življenje, ko ljubi Boga v soljudih.

Za razodetjem, odrešenjem in milostjo opazimo *logiko stvarjenja*, kakor je formulirana na začetku krščanske veroizpovedi.

Pojem razodetja je bolj oris določenega delovanja v družbi in svetu kot pa obravnava dokončne vsebine. Jasno je, da so poleg tega možne še druge dejavnosti. *Razodetje označuje tako posebno izoblikovane odnose med ljudmi, ki izpovedujejo božje ime, se v tem imenu zbirajo, zahvaljujejo in želijo še druge vključiti v njihov način življenja.* Razodetje označuje torej določen red dejanj, *prapisavo*, ki omogoča zapis, ki je sveto pismo in izročilo, ki je Cerkev. Ta prapisava se bere in zapisuje v različnosti odnosov, ki se spletajo med Cerkvijo, ki bere sveto pismo, in svetim pismom, ki se piše v Cerkvi kot Cerkev.

V tem spletu odnosov je sveto pismo simbol, se pravi ustvarjalec zaveze med bralci. Po njegovi zaslugi se ustvarjajo novi, še nikoli uresničeni odnosi. Ker se sveto pismo bere le v določenem času in prostoru, se mora zaveza vedno znova sklepati, ker pravzaprav pomeni, da se dejanja, ki so omogočala sveto pismo in ki jih sedaj to omogoča, nadaljujejo. Sveto pismo mora obuditi vedno nove manifestacije in oblike zaveze v razmerah, v katerih živijo ljudje. *Ni vesoljnega modela, ki bi ga bilo treba uresničiti; je le angažiranje v udejstvovanju zaveze, to pa vsekakor privede do množice modelov.* Ali so svetniki kaj drugega kot uresničenje tega, kar omogoča branje svetega pisma v izročilu? V tem je dana možnost, da vsi, ki so v nekem izročilu, ustvarjajo svojo zgodovino, da sodelujejo v zgodovini drugih, da skupaj z drugimi postajajo osebe. Ni recepta, ki bi omogočil srečanje, srečo. Je le možnost, da ju gradimo da se *(o)-srečujemo.*

Sveto pismo združuje svoje bralce v občestvo, to pa nosi in kaže ta simbol, tako da se moremo prepoznati in more učinkovati. Njuno skupno postajanje je dognanje razodetja. Zato Cerkev, ki nikoli ne more ustaviti izmenjave, igre, občevanja, ne da bi se razkrojila, izvršuje neprestano dejanja, ki jo vzpostavljajo. Dejanja, ki so pisanje ob branju svetega pisma v izročilu.

Pisati v izročilu ob branju svetega pisma je naše pravilo. Rekli smo pravilo, ker nič ni mogoče brez njega, brez zakona. Stvarjenje ni brez zakona; zakon prepoveduje celoto, jo deli in vzpostavlja posamičnost: in ni drugačnega življenja kot posamično.

Zakon za kristjane, zakon, ki omogoča njihovo enkratnost med vsemi temi, ki se vprašujejo v Bogu, je naše *nanašanje na Jezusa Kristusa.* Dejansko, zakon ni tuj krščanstvu, kot si to predstavlja večkrat naša imaginarnost, vsa navdušena pred čisto ljubeznijo, ki bi bila končno odrešena zakona. Res smo *oprosčeni določenega prakticiranja zakona, zakon kot tak pa nas veže!* Pavel zavrača judovsko izvajanje postave, a pravi, da je v Kristusovi postavi (prim. 1 Kor 9, 19—23).

Branje svetega pisma nam predlaga hojo po Jezusovi poti. Ta je bil vedno na poti, vedno drugod in se imenuje Pot. Ob branju srečamo Kristusa, ne v osebni navzočnosti, pač pa v črkah. Črke, ki so sledi njegovega mimo-hoda, so za nas njegov duh, duhovna moč, ki nam omogoča, da postajamo »alter Christus«, in nam hkrati preprečuje, da bi se prilepili nanj z ubornim oponašanjem, kot to delajo oboževalci idolov. *Ta pisana »navzočnost« nam kaže dejansko odsotnost in omogoča izmenjavo črk ter branje smisla v imenu odsotnega.* Vendar pa postavlja nanašanje na Jezusa nekaj vprašanj. Težko je namreč razumeti, kako izkustveni nanašanelec ne bi pretrgal igro odnosov in jih osredotočil nase. Težava bi bila gotovo nepremostljiva, če bi se kristjani ustavili ob Kristusu. Vendar se *kristjani nanašajo na Kristusa zato, ker je to njihov način, da ohranjajo v svoji sredi živo dejanje, s katerim se nanašajo na Drugega, se pravi na Boga.* Tako torej, tudi če je res, da ni kristjanov brez nanašanja na Kristusa, je tudi res, da ni mogoče poznati nobenega krščanskega Kristusa razen tega, ki ga izpovedujejo kristjani. In če ga *izpovedujejo*, je to zato, ker ga nimajo za konec, temveč verujejo, da jih ta izpoved usmerja k Drugemu, k Bogu. Zaradi te izpovedi se morajo vzpostaviti novi odnosi, med kristjani, med kristjani in nekristjani, kristjani in svetom. *Pojavi se nov, simboličen red, pa tudi novo, še neznano zadržanje do tega reda.* Dejansko ko kristjani izpovedujejo Kristusa, zavzemajo izvirno stališče do univerzalnosti simboličnega reda.

Mi bomo imenovali to novo stališče *spreobrnjenje*. Spreobrnjenje je stalno dogajanje, vaja brez začetka in konca, ki se še vedno izvršuje v simboličnem redu in je prehod od starega k novemu. Spreobrnjenje ni le trenutek, temveč stalni prehod, spreobračanje. Vendar se tega dogajanja zavemo šele tedaj, ko gledamo stanje iz novega položaja in ugotovimo, da smo se premaknili, da prejšnje stanje ne omogoča več življenja, ker je bivališče smrti. *Spreobrnjenje je torej v tej zapustitvi nekega stanja in ne v nastavitvi novega.* Spreobrnjenje ni hkratnost z novim stanjem. To je le razgledna točka, še več, le odskočna deska, od koder ocenjujemo prehojeno pot in od koder se bomo odrinili za nov polet, za nov prehod.

To razmišljanje nam pomaga razumeti pomembnost, ki jo kristjani pripisujemo spreobrnjenju h krščanstvu in se zgodi v določenem trenutku našega življenja. S tem da poudarjamo kristjani pomembnost tega trenutka, priznavamo, da preveva naše življenje pred spreobrnjenjem in po njem moč nenehnega prenavljanja. To pravimo, ko izjavimo na primer: Kristus včeraj, danes in jutri.

Prihod h krščanstvu je spreobrnjenje, kjer se izvajanje vere, upanja in ljubezni dogaja kot trajno prehajanje iz smrti v življenje. Tako torej Kristus kot zakon dopušča in odpira krščanstvo. V določenem pomenu je polnost, vendar ne zapolni, ker je tudi izpraznjenje (kenoza). To dopušča upanje, da

se osvobodi vsakršne fascinacije, ki bi jo lahko izvajala takšna osebnost, kot je Kristus. Kristusa, ki je prišel in ga pričakujemo, se ni mogoče polastiti izkustveno. Vemo tudi, da je krščanstvo zaživelo šele po njegovem odhodu. Zato je tudi mogoče dosegati vedno nove odnose, kjer bo Kristusov mimohod viden in njegov prihod pripravljen. Takšno delovanje je pritrjevanje novemu stvarjenju v stvarstvu; je češčenje Drugega med in z drugimi, v procesu drugačenja, kjer se manifestira na delu po svoji odsotnosti.

Ker nam Kristus manjka, lahko delamo še večje stvari, kot jih je on sam. To manjkanje nas spodbuja, da vedno znova razbijamo kroge, v katere se zapiramo, ko iščemo gotovost, ki jo daje polnost. Umanjkanje povzroči praznost, kjer lahko nastaja občevanje; ker izpovedujemo, da je Kristus »za vse«, gremo k vsem, onstran vseh meja. Če ravno podiramo meje, še ne pomeni, da postajamo brezoblični, pač pa v zvestobi našemu zakonu ustanovljamo nove množice, ki so omejene, so pa obenem mobilne. Tako vzpostavljamo občevanje, občestvo s temi, ki v Kristusovem imenu svobodno zavračajo očaranje, ki ga zbudi neposrednost malikov in se vključijo v svobodno izmenjavo tega, česar nimajo. Strah, da se bomo izgubili ob srečanju z drugimi, ali pa jih bomo pogubili, nima smisla, če je Kristus z nami, ko smo dva ali trije zbrani v njegovem imenu. On bo ostal med nami vse dni do konca sveta pod podobo umanjkanja, ki odpre občevanje, izmenjavo, igro. Kristjan je poklican k občevanju brez meja, recimo k univerzalnosti, ravno zaradi svoje delnosti in posebnosti. Samo kot delen, posamezen in umanjkač lahko gre k drugim, občuje in je v »službi« občevanja. V občevanju, paradokсно, kliče univerzalnost delnost. Skušnjava je, da človek kroji univerzalnost po svoji koži. To se nam lahko zgodi, če vzamemo sveto pismo in izročilo za rudnik razodetih informacij, sebe pa za lastnike, ki skopo delijo tem, ki znajo ceniti našo dobroto in nam izkazujejo svojo hvaležnost.

34 *Odprti vprašanji*

Ko govorimo o razodetju pod vidikom igranja, se vprašujemo, ali ni morda v čem prizadeta bistvena vsebina in kaj je z osebnim Bogom. Poglejmo od blizu ti dve vprašanji.

341 *Fides quae creditur je v igri*

Fichte se roga iz teologije koncilov, da je postopek, ki izdeluje svoj nauk z dekreti in s pridruženjem sredinskim mišljenjem. To je »izglasovana res-

nica«, ne pa resnica, ki vzpostavlja sama sebe.²³ Po drugi strani pa pravi Feuerbach: »Ideje nastanejo samo v občevanju, v pogovarjanju človeka s človekom. Ne sam, ampak v dvoje, je možno priti do konceptov in do razuma na splošno. Dva človeka morata biti, da se rodi človek, pa naj bo duhovni ali pa telesni: občestvo človeka s človekom je načelo in prvi kriterij resnice in univerzalnosti.«²⁴

Za kakšno resnico in bistvenost gre pravzaprav pri vsebini vere? Ne glede na konfesionalno pripadnost je kaj malo razhajanj v krščanstvu o potrebi, da uresničujemo vero, upanje in ljubezen. Nesporazumi se začnejo, ko se dotaknemo *vsebine vere*. Kristjani vztrajamo pri enkratnosti in vzvišenosti našega nauka, nasprotniki pa ga smešijo in zavračajo. Ko se znajdejo kristjani sami med sabo, ponavljajo do utrujenosti, da je treba obvarovati bistveno (božje) in zavreči obrobno (človeško). Vendar se hitro izkaže, da je to, kar je bistveno za ene, obrobno za druge, in tako v nedogled.

Zdi se nam, da Fichte pravilno ugotavlja, kakšen je postopek koncilov, vendar pa se moti, ko se iz tega postopka norčuje. Nasprotno pa se Feuerbach zaveda resnosti tega postopka. *Tudi mi sprejemamo ta postopek, ki postavlja dejansko za kriterij vsebine vere teologalne kreposti in s tem edinstvo krščanskega občestva, ne pa stvarnost in to, kar nam o njej pove znanost.*

Vera, upanje, ljubezen sestavljajo krščansko občestvo, zato ne bomo pojmovali krščanstvo kot teoretični sistem, temveč kot *simbolični red*.²⁵

Izročena teologija je razlikovala med *fides quae* in *fides qua*. Zadnja je *dejanje vere*, ki ga bomo imenovali v simboličnem redu podložnost ravni *fides quae*, sprejetje le-te kot pravila, po katerem vernik bere-piše svoje življenje v Cerkvi. *Fides quae* je vsebina vere, in ker je ta v svetem pismu in izročilu, je jasno, da je v odnosu z razodetjem. Ne da bi karkoli odstranili od te vsebine, kot si to dovoljujejo razne razlage, ki jo hočejo posodo-

²³ Prim. Encyclopaedia Universalis 15, Paris 1977, 1086.

²⁴ L. Feuerbach, Manifestes philosophiques, Paris 1973, 185—186.

²⁵ Simbolični red predpostavlja zakon, obljubo in dar.

1. *Zakon* določa odnose med pogodbeniki ter med pogodbeniki v tem, v čigar imenu so sklenili pogodbo. Zakon iztrga iz brezoblične celote posameznike kot položnike. Celota se umakne posamičnosti.

2. *Obljuba* izvira iz zakona. Podložnost zakonu obljublja življenje kot možno. Obljuba ni v pričakovanju kakršnekoli zadovoljitve, temveč v sami možnosti, da je življenje uresničljivo in torej naše upanje ni prazno. Hrepenenje, ki izvira iz zakona se ne zaustavi nikjer, ker je hrepenenje odnosov, ki se nanašajo na to, ker nihče ne more ne doseči ne imeti, na Drugega.

3. *Dar* je tretja sestavina simboličnega reda. Tega ni mogoče doumeti, ker uhaja nujnosti in logiki ter je drugega reda kot zakon in obljuba. Tu gre za učinek simboličnega odnosa. Osebe, podložene temu odnosu, so prepoznane kot osebe in morejo prepoznati sočasno tudi same. To je prepoznanje dveh ali več hrepenenj, ki se prepoznajo po umankanju bitju in v odnosu do Drugega, ki niso ne eden ne drugi.

biti in olepšati, bomo imenovali to *fides quae* takšno, kot je in kateri se popolnoma podvržemo, *vera-zakon*.

Vloga vere — zakona ni, da priskrbi sicer nedosegljivo védenje o Bogu, ampak, da prepreči izginitev posamičnosti in posebnosti v vsesplošnem poistenju. Vsebina vere je zakon, po katerem se razodeva moč drugačenja, ki vzdržuje človeštvo v človeštvu. Krščanstvo je tako še eno stvarjenje / ločenje. Če smo danes na ravni razodetja, potem ne moremo ponavljati vsebine, pač pa jo moramo ustvariti. Zato je kristjan vedno in nujno *sočasno* človek, ki veruje, upa in ljubi. Nobeden od teh treh členov ne sme manjkati, sicer krščanstvo izgine. Osamljena *vera* — *zakon* zdrsi v nasilno vsevednost, *upanje sámo* je delirij, kjer sta vse in nič mogoča, gola *ljubezen* pa je najbolj zapeljivo, samovoljno in poljubno teženje. Saj izgine simbolični red in z njim krščanstvo, če gre za *sámo* ljubezen brez vere-zakona in upanja. Za golo ljubeznijo se skriva kačino zapeljevanje: biti kakor Bog. *Samó* on je ljubezen, ljubezen *sáma*! Verovati po krščansko ni govor o Bogu, človeku, zgodovini in vesolju, ampak družbeno-zgodovinsko delovanje. Človek, ki tako deluje, posluša in pričakuje novost, ki mu prihaja od drugega z izpovedovanjem in v izpovedovanju Boga. Tak človek sprejema odgovorno in ustvarjalno to novost. *Teologija razmišlja o takšnem delovanju, kjer so Bog in ljudje nerazvezljivo povezani v veri, upanju in ljubezni in pokaže, da je to delovanje smiselno in osrečujoče. Takšno delovanje pa je treba vedno znova iznajti, ustvarjati.*

Táko delovanje se izogiba Nietzschejevi kritiki, ko pravi: »Sedaj so poskušene vse možne oblike krščanskega življenja; najbolj stroge in najbolj razpuščene, najbolj nezavedne in najbolj preiščljene. Čas je, da se iznajde kaj novega.«²⁶ Vse možne oblike krščanskega življenja niso poskušene: ne zato, ker bi bil izvir prepoln in neizčrpen, ampak zato, ker nas to, da izpovedujemo Boga, osvobaja vseh naših ustvaritev in spodbuja k novim.

342 Osebni Bog — Drugi

In osebni Bog, ali se ni razodel on? Ne bi mogli biti bolj klasični, kot da rečemo, da Bog ni enako oseba kot človek. Kajti vse, kar velja za nas, vemo, da ne velja zanj; Bog ni v ničemer tako kot mi, niti v osebi. Tudi če bi imela Bog in človek to skupno, bi nam bilo težko povedati, kako je Bog oseba, ker to ni jasno niti za človeka. Kar se tiče človeka, ugotavljamo, da postaja oseba v nikoli končanem procesu prepoznavanja. Oseba se ustanavlja po zavezi in je ni, če jo ne vzdržujejo mreže medčloveških odnosov.

²⁶ Navaja K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris 1969, 388.

Oseba ni v sebi, po sebi in zase, ampak je z drugimi, za druge in po drugih. Če govorimo o njenem bistvu ali naravi, je to znamenje, da smo ostali v neposrednosti, v imaginarni stvarnosti. Trdimo, kar tudi Avguštin v *De Trinitate*: »Kdor pripisuje Bogu moč, da rodi sam sebe, se močno moti. Ta trditev je napačna ne samo glede na Boga, ampak tudi glede na vsako duhovno in telesno bitje, kajti nič se ne rodi samo iz sebe.«

Oseba postaja v odpiranju drugim, pravzaprav drugi jo odpirajo in gradijo. *Srečanje z drugimi je umiranje lastni popolnosti in vstajenje kot eden in enkratno z drugimi*. Če se do konca posvetimo občevanju po sledi Jezusa Kristusa, se nam dogaja, kakor je pisano: »Zaradi tebe nas moré ves dan, imeli so nas za klavne ovce. Toda v vsem zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil.« (Rm 8, 37—38)

Če smo angažirani v občevanju, opozarjamo po svojem uresničevanju vere, upanja in ljubezni na tega Drugega, ki nas ljubi prvi, ki omogoča prostor medsebojnega prepoznanja, kjer nastajajo osebe. Ta Drugi ni niti bivajoč niti ne nebivajoč, saj je onstran opozicije bitje/nebitje.

»Bog deluje onstran bitja v območju, kjer se lahko giblje, Bog deluje v ne-bitju. Preden je bilo bitje, je Bog deloval; storil je bitje, ko še bitja ni bilo. Učitelji, ki jim je duh že opešal, pravijo, da je Bog čisto bitje. Bog je tako vzvišen nad bitjem kakor najvišji angel nad mušico. Enako zmotno bi govoril, če bi imenoval Boga bitje, kakor če bi rekel, da je sonce blede ali črno. Bog ni ne to ne ono . . . Kdor bi mislil, da je spoznal Boga in bi poznal še kaj drugega, bi ne poznal Boga.«²⁷

Poznanje Boga in poznanje stvari se izključujeta. Z ene strani nas na to opozarjajo mistiki, z druge pa znanost. Videli smo, da je človek vedno znotraj posredovanj, znotraj simboličnega. Zato se nam zdi primerno, da se teološko razmišljanje, ki je človeško podjetje, omejuje na to področje, kjer Bog in človek prihajata skupaj, kjer ne gre za sorazmernost oseb — predmet, jaz-ti, pač pa za nesorazmernost, za presežek, ki vzpostavlja vedno nova razmerja.

Drugače drugačen kot drugi — in vendar nikoli brez drugega — je Drugi, ki ga mi imenujemo Bog, vektor vere, upanja in ljubezni.

Ubi caritas, ibi Deus est!

Sklep

Zdi se nam, da vsebuje pot, ki smo jo prehodili skupaj, pouk, ki prekoračuje meje obravnavanega predmeta. Za konec bi radi pokazali to prekoračenje.

²⁷ Maître Eckhart, *Quasi stella matutina*, v: *Sermons t. 1*, Paris 1974, str. 101.

Kaj smo storili tu, če ne postavili pod vprašaj ustaljeno pojmovanje razodetja? To ustaljeno pojmovanje obravnava, kot smo videli, razodetje zgolj kot spoznavanje in mislim, da nam je uspelo vsaj nekoliko preseči to pojmovanje. Vendar je dobro naznačiti, kaj nas nagiba k temu preseganju. Za to vidim dva nagiba. Na prvem mestu je študij glavnih dokumentov o razodetju. Odkrili smo namreč v njih neko zadrego, ki jo lahko na kratko povzamemo takole: razodetje je védenje, vendar ne kakršnokoli, in predvsem pa ni samo to. To je zbudilo našo pozornost.

Od kod ta težava? Težavo povzroča sprejemanje spoznavnega reda kot ustreznega za pojmovanje razodetja. Predpostavljamo, da določeno védenje osvobaja, odrešuje. Vendar krščanski dokumenti niso mogli pozabiti, da je odrešenje, vezano na razodetje, zadeva dejanj, dogodkov in potemtakem angažiranje teh, ki sprejemajo razodetje. Vernik se ne označuje po tem, kar ve, ampak je priča, ki zastavi sebe in nekako izvaja, uresničuje odrešenje v zgodovini, v družbi.

Tako, — in to je drugi nagib, ki je vodil našo kritiko — smo se morali vprašati o prevladi védenja ne glede na religiozno ali krščansko problematiko. To spraševanje pa je že delno obdelano v razmišljanju sodobne misli. Potemtakem lahko menimo, da težave, ki smo jih srečali v krščanskih dokumentih, ponazarjajo na svoji ravni neki drugi, splošnejši napor. Napor, da bi postavili pod vprašaj oblastnost védenja; poskus, da bi obravnavali védenje in resnico, ki ga spremlja, na področju, kjer bi eden in drugi imela določen položaj in bi bila s tem zrelativizirana. To področje pa se odpre, ko človeka obravnavamo, kot da je že od vedno vključen v družbo in zgodovino. Zadostuje, da ostajamo zvesti temu obravnavanju človeka, pa se spremeni naše pojmovanje znanja in njegove vloge. Ali ne bi mogli, torej, sprejeti miselno orodje, ki je že v rabi na tem področju? Ali ga ne bi mogli uporabiti v pojmovanju razodetja samega?

Prepričan sem, da je to mogoče in sem to tukaj tudi poskusil. Kakšen je rezultat tega dela? Gotovo je, da so že drugi opustili nekdanje splošno sprejeto pojmovanje razodetja. Ker so imeli torej staro pojmovanje razodetja že v koncilskem nauku za nezadovoljivo, me je to spodbudilo za ta poskus. Tako nismo zavrgli pojma razodetja kot nezadostnega in odveč, pač pa smo mu poskušali dati vso njegovo moč v okviru sodobne misli. Kaj smo s tem storili drugega, kot to, da smo nadaljevali ob določenem vprašanju, ki ni najmanjše, teološki napor, ki ima za sabo že več stoletij.

Povzetek: Drago Ocvirk, Razodetje in védenje

Že koncilska konstitucija O božjem razodetju prerašča okvir dosedanjega pojmovanja védenja kot skladnosti spoznanja in stvarnosti, zato se odpira vprašanje,

kako je mogoče pojmovati razodetje v okviru tega, kar sodobne vede o človeku imenujejo »simbolični red«.

Zusammenfassung: Drago Ocvirk, Offenbarung und Wissen

Die Aussichten einer Offenbarungsauffassung, die nicht mehr mit der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*, vielmehr aber mit einer sogenannten »symbolischen Ordnung« vereinbar ist.

Résumé: Drago Ocvirk, Révélation et savoir

Le concept de révélation dans le cadre d'une conception de la vérité, entendue comme *adaequatio intellectus et rei*, et dans le cadre de ce qu'on appelle aujourd'hui »ordre symbolique«.

Janez Juhant

Cerkev in socialno vprašanje

(Ob devetdesetletnici »*Rerum novarum*« in petdesetletnici
»*Quadragesimo anno*« — 15. maj 1891 in 1931)

Uvod

Krščanski socialni nauk ima bogato tradicijo, čeprav mnogi pozabljajo na to. Okrožnice vseh papežev od Leona XIII. dalje in tudi dokumenti krajevnih škofov so dragocena sporočila človeštvu, da bi moglo iz zapletenih in neurejenih odnosov najti rešitev in odgovor na temeljna vprašanja človeške družbe.

Isto leto kot Erfurtski program Socialnodemokratske stranke Nemčije je izšla papeška okrožnica *Rerum novarum*.¹ Program Socialnodemokratske stranke sta sestavila njena vodilna predstavnika Avgust Bebel in Viljem Liebknecht. Engels je program kritiziral in ga dopolnil v smislu marksistične teorije.² Krščanski socialni dokument pa je izdal Leon XIII., papež prelomnice dveh razburljivih stoletij, papež, ki je videl znamenja časa in povedel Cerkev v središče dogajanja.

Papeška okrožnica je svetu pokazala skrb Cerkve za vedno bolj žgoče delavsko vprašanje in dala smernice za njegovo reševanje v smislu krščanskih načel.

Delavsko vprašanje se je ob koncu prejšnjega stoletja vedno bolj zaostrovalo. Od začetne gospodarske rasti po revolucijah l. 1848 se je gospodarski položaj slabšal in s tem je postajal delavčev položaj vedno težji. Delavsko gibanje »ni bilo enotno, ampak so se razširjale različne zvrsti *anarhizma* prek *marksistično* in *krščansko* obarvanega *socializma* in nepolitičnih delavskih zvez do začetkov njihovega vpliva na državno socialno politiko.«³

¹ Prim. A. Ušeničnik, *Socialno vprašanje*, Naša pot IV, 1934,² 99.

² MED (v petih zvezkih, LJ 1969—76) V, 590.

³ F. Rozman, *Delavsko gibanje od srede 19. stol. . . . v: Svetovna zgodovina*, LJ 1976, 500.

Delavsko vprašanje je le del širšega socialnega vprašanja, ki nastaja v medsebojnih odnosih kake družbe. Ti odnosi postavljajo socialno vprašanje, ker niso urejeni. To je »vprašanje po vzrokih težav in nepravilnosti, ki nastajajo med različnimi družbenimi razredi in kako te vzroke odpraviti«. ⁴ Je »vprašanje, kako urediti človeško družbo, da bi bilo ljudem dobro, ali, kako odpraviti socialno zlo.« ⁵

Cerkev je šla v korak s časom in sodelovala pri reševanju tega vprašanja, ki je dobilo z razvojem družbe nove razsežnosti. Sicer je vedno reševala in po načelih svojega nauka morala odgovarjati na probleme medčloveških odnosov, vendar nikoli ni zanemarjala svojega prvenstvenega poslanstva: usmerjati človeka iz zemeljske, v kateri vladajo neurejene razmere, v »novo stvarnost«. Zaradi tega ima rešitev socialnega vprašanja s stališča Cerkve drugačne razsežnosti, kot jih ponujajo zgolj ekonomsko in materialno usmerjeni socialni programi.

1. Okviri Leonove okrožnice

Leon XIII. ni pomemben samo zaradi dolgotrajnega upravljanja Petrovega stola, saj je bil papež kar petindvajset let, ampak predvsem zaradi svoje dejavnosti in vpliva na cerkveno in javno življenje. Socialna okrožnica »Rerum novarum« je nadaljevanje njegovih pobud za ureditev družbenih vprašanj v smislu krščanskega nauka. Že okrožnica »Quod apostolici muneris« leta 1878 o socializmu ⁶ obravnava vprašanja lastninske pravice. Cerkev zagovarja različnost ljudi zaradi telesnih in duševnih zmožnosti in priznava možnost osebne lastnine. ⁷ Podobno tudi druge. »Arcanum divinae sapientiae« govori o krščanskem zakonu kot temelju človeške skupnosti, kajti zakrament zakona povezuje moža in ženo z vezjo božje ljubezni. ⁸ Okrožnici »Diuturnum illud« posebno pa »Immortale Dei« ⁹ določata izvir oblasti in njen odnos do Cerkve. »Immortale Dei« postavlja Cerkev za zgled popolne družbe. ¹⁰ Okrožnica izrecno našteva pravice in možnosti, ki jih ima državljan pri izpovedovanju vere in drugih dejavnostih.

Posebno pomembna je izjava o človeški svobodi. »Libertas praestantissimum« ¹¹ podčrta človekovo svobodnost ¹² in utemeljuje naravni zakon

⁴ H. Ditscheid, *Soziale Frage und werktätige Nächstenliebe*, M. Gladbach 1912, 10.

⁵ A. Ušeničnik, v op. 1 n. d., 7.

⁶ DS (Denzinger-Schönmetzer) 3130—3133.

⁷ DS 3133.

⁸ DS 3142 sl.; okrožnica je bila izdana 10. febr. 1880.

⁹ DS 3150 sl. (9. jun. 1881); DS 3165 sl. (1. nov. 1885).

¹⁰ DS 3166, DS 3167.

¹¹ 20. jun. 1888.

¹² DS 3245, DS 3246.

kot osnovno določilo posamezne človeške narave.¹³ Enako je človeški zakon (lex humana) pogoj družbenega dogajanja,¹⁴ ker določa svobodo vesti in strpnost.¹⁵ Končuje se s temeljnimi ugotovitvami, ki sestavljajo osnove družbe: »svoboda mišljenja, pisanja, učenja in tako svoboda religije brez razlike kakor tudi pravice, ki jih človeku daje narava.«¹⁶ Božjepravna je tudi zahteva za drugačen družbeni red, kjer bosta lahko državljan ali Cerkev svobodno delovala.¹⁷ V »Sapientiae christianae«¹⁸ Leon XIII. podrobneje niza dolžnosti krščanskih državljanov.

Že Pij XI. je upravičeno zapisal, da je Leon XIII. pripravil pot socialnemu nauku v »Rerum novarum« s predhodnimi okrožnicami o »temeljnih človeške družbe«. Vsi dokumenti vključno z »Aeterni patris«, ki ima predvsem filozofski pomen, vendar izraža duha takratnega Cerkvenega mišljenja, izražajo željo Cerkve, da bi dala svetu sodoben odgovor na vprašanja časa, ki bo sicer v skladu z evangelijem in izročilom, obenem pa bo sodobnemu človeku pomagal rešiti vprašanja, ki so se pojavila s hitrim razvojem industrije in so povzročila »zbiranje kapitala v rokah manjšine, medtem ko večina postaja vedno bolj uboga«.²⁰

Leon XIII. v »Rerum novarum« izrecno poudarja, da je namen njegovih okrožnic, ki jih je o teh vprašanjih že izdal, »zavrniti zmote sedanjega časa«.²¹ Oba razloga terjata, da Cerkev zavzame svoje stališče: »Tudi mi, častiti bratje, ki nam je poverjena skrb za Cerkev in za blagor splošnosti, moramo tozadevno zavzeti svoje stališče. Kakor smo imeli drugekrat navado, ko smo vam pisali o državni oblasti, o človeški prostosti, o krščanskem družbenem redu in drugih podobnih vprašanjih, ki so se nam zdela potrebna obravnave, da smo zavrnili zmotne nazore, enako in iz istih razlogov smo se lotili delavskega vprašanja.«²² Cerkev se mora opredeliti glede sodobnih družbenih nazorov in postaviti svoj nauk za merilo in smernico družbenega življenja. Takó lahko pomaga ljudem. Težko je pa »namreč določiti pravice in dolžnosti, ki se jih morajo držati bogati in ubožni, tisti, ki dajejo snov (tj. gospodarji obrata) in tisti, ki delajo (tj. delavci). Zelo nevarno je to sporno vprašanje, ker ga vseprek nemirni in premeteni ljudje zlorablajo, da s tem rušijo spoznanje resnice in množico hujskajo k uporu. Naj bo že stvar kakor

¹³ DS 3247.

¹⁴ DS 3248.

¹⁵ DS 3250.

¹⁶ DS 3252.

¹⁷ DS 3253.

¹⁸ 10. jan. 1890.

¹⁹ Quadragesimo anno« (QA), 1.

²⁰ »Rerum novarum« (RN), 1.

²¹ Prav tam.

²² V prevodu A. Tomınca v: Osnovna načela krščanskega socializma, LJ 1931, 21 (podčrtal J. J.).

hoče, *prepričani smo in vsi to priznavajo, da je treba najubožnejšemu stanu ljudi hitro in smotrno pomagati, ker večina teh ljudi živi v tako žalostnih in bednih razmerah, da niso človeka vredne.*«²³

Več razlogov narekuje Cerkev rešitev socialnega vprašanja. Prvič gre skrb Cerkev delavcem, ki zaradi nerešenih socialnih in ekonomskih vprašanj trpijo zapostavljanje, pomanjkanje in izkoriščanje. Pripadnikom »najnižjega družbenega razreda je treba kar najhitreje dejavno pomagati, ker morajo mnogi izmed njih živeti teptano in ne vredno življenje«. Tako življenje je povzročil razpad cehovskih združenj, razvoj pa ni dal novih. Delavec je postajal vedno bolj zapostavljen izkoriščanju, ki ga podpihuje požrešnost po imetju in z njim povezano odiranje. »Proizvodnja in trgovina sta postala monopol manjšine.«²⁴

Dalje je skrb Cerkev povezana s prepričanjem, da nekatere sodobne rešitve tega vprašanja ne prinašajo zadovoljivih sadov. Po papeževem mnenju rešitev prav gotovo ni v tem, da bi hujskali delavce. Takšna rešitev škoduje »delavskemu razredu samemu, je dalje zelo nepravična, ker nasilno prevzame zakonito lastnino, končno je nasprotna državnim oblastim in prinaša popolno zmešnjavo.«²⁵

Skrb Cerkev ni namenjena samo pravilni razporeditvi zemeljskih dobrin, v čemer ne moremo iskati rešitve za pravičen družbeni red, torej tudi za rešitev socialnega vprašanja ne. Cerkev gleda globlje: Rešitev lahko dosežemo na osnovi krščanskega načela, po katerem je Bog naš Oče, ki je ustvaril vse ljudi in nas vodi k skupnemu cilju. Ta Oče in Jezusovo odrešilno delo nam omogočata, da postajamo vsi ljudje ena družina. Šele takó lahko v pravem smislu najdemo zadovoljivo soglasje med ljudmi različnih vrst, razredov itd.²⁶

Čeprav je očitna ost ne samo te, ampak vseh Leonovih okrožnic proti modernim tokovom, posebno vsestranskemu liberalizmu, vendar iz »Rerum novarum« diha predvsem skrb Cerkev zaradi težkega položaja delavcev. Oster nastop proti drugačnim rešitvam tega vprašanja je razumljiv zaradi njihove protiverske usmerjenosti, ker niso imeli posluha za npravna načela v smislu krščastva. Zato Leon XIII. in za njim Pij XI. poudarjata, da mora biti nova družba utemeljena na krščanskih načelih. »Razvidno je, da se moramo v prvi vrsti usmeriti k izpopolnjevanju vernosti in npravnosti kot glavnemu cilju in po njem usmerjati celotno socialno upravo in dejavnost.«²⁷

²³ Prav tam, 22/23; RN 1/2.

²⁴ RN 2.

²⁵ RN 3/4.

²⁶ RN 21.

²⁷ RN 42; prim. tudi QA 7.

Tolikšen poudarek krščanskih načel je razumljiv spričo vedno večjega »razkristjanjevanja« družbe, se pravi zaradi vedno večjega vpliva nekato- liških in nekrščanskih načel v družbi. Nova gibanja so ta načela izkoriščala za izločitev Cerkve iz družbenega dogajanja. Prednjačili so liberalizem in še druge skrajne smeri. Cerkev je ob teh gibanjih dobivala novo podobo; kljub manjšemu politično-gospodarskemu vplivu je vedno bolj krepila du- hovno moč, da bi v družbi ohranjala in utrjevala versko dediščino, ki je pogoj za uspešen napredek družbe in za rešitev njenih problemov, tudi socialnih.²⁸

2. Ali ima Cerkev pravico urejevati socialni red v svetu?

V svoji okrožnici o socialnih vprašanjih današnjega sveta je papež Janez XXIII. ponovno izjavil, da ima Cerkev naravnost dolžnost delovati v svetu tako, da bo pripomogla k rešitvi perečih vprašanj. »Kajti Kristusov nauk nekako združuje zemljo z nebesi; saj zajame človeka v celoti . . . Čeprav je torej naloga svete Cerkve predvsem voditi duše k svetosti in jih napraviti deležne nebeških dobrin, je vendar ravno tako v skrbeh za vsakdanje po- trebe ljudi, ne samo kar zadeva vzdrževanje in način življenja, temveč tudi kar zadeva koristi in napredek v raznovrstnih dobrinah ter različnih časov- nih vplivih.«²⁹

Tudi drugi cerkveni dokumenti zahtevajo in branijo to pravico Cerkve. Najpomembnejši je gotovo okrožnica Janeza Pavla II. »Človekov odrešenik«, kjer pravi: »Temeljna dolžnost Cerkve v vseh dobah, posebno v naši, je, da usmerja človeku pogled ter zavest in življenje vsega človeštva vodi h Kristusovi skrivnosti, da vsem ljudem pomaga seznanjati se z globino od- rešenja, ki se uresničuje v Jezusu Kristusu.«³⁰

Sodobni teologi menijo, da je Cerkev poklicana sprejeti vprašanja sveta kot svoja in jih reševati odgovorno v sodelovanju s svetom. »Posebnost, s katero je teologija v odnosu do sveta, je stalni plodonosni konflikt z njim.«³¹ Celo ljudje popolnoma drugačnega prepričanja in usmeritve priznajo, da

²⁸ Prim. MM (»Mater et magistra«), Janez XXIII.; »Octogesima adveniens« (Pavel VI.), »Populorum progressio« (Pavel VI.), pos. GS (»Gaudium et spes«) pastoralna kon- stitucija o Cerkvi v sedanjem svetu), 4,1 sl., 1—3; Janez Pavel II., Govori v Mehiki, Cerkveni dokumenti I, LJ 1979, str. 13.

²⁹ MM 1/2, v: Nova pot 1963/I, 2.

³⁰ »Redemptor hominis« 10 b, Cerkveni dokumenti II, str. 15.

³¹ Prim. A. Ančić, Die politische Theologie von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus, Frankfurt am Main 1981, 27.

ima teologija danes družbeni pomen.³² Poklicana je, da rešuje vprašanja sedanjega časa, torej mora odgovarjati tudi na probleme družbenega reda.

Vse okrožnice o socialnem vprašanju se glede pravice Cerkve do »vmešavanja v družbeno dogajanje« strinjajo v nujnosti, da Cerkev posega v ta vprašanja.³³ Zanimiva je utemeljitev, ki se v posameznih dobah razlikuje.

Leon XIII. v »Rerum novarum« zahteva *rešitev socialnega vprašanja* in *zavrača zmote*, ki jih pri rešitvi teh vprašanj ponujajo sodobni nazori, predvsem socializem.³⁴ Krščanski nauk sam utemeljuje poseg Cerkve v družbena dogajanja: Če bo družba verna, potem bo lahko tudi ustrezno reševala socialno vprašanje.³⁵

Pij XI. natančneje določa cerkveno pristojnost za reševanje neurejenih socialnih razmer. Cerkev nima namena vmešavati se v »zemeljske zadeve«, če ni za to razloga. »Ne sme se pa Cerkev odpovedati temu, da ne bi v od Boga dani službi uveljavila svoje avtoritete, ne sicer v tem, kar služi obrti (proizvodnji), za kar v svoji službi ni poklicana, niti ne razpolaga z zato ustreznimi sredstvi, ampak v vsem, kar zadeva *nravni zakon*«. ³⁶ Tako Cerkev družbi in posamezniku kaže »od Boga dan namen celotnega gospodarstva«. ³⁷ Ker je nravni zakon od Boga, obvezuje enako vse ljudi in omogoča, da posameznik in družba rešujeta svojo nalogo v skladu z njim in usmerjata vse dogajanje k zadnjemu cilju.

V svojem govoru ob petdesetletnici »Rerum novarum« tudi Pij XII. leta 1941 potrjuje, da je »neizpodbitna pravica Cerkve prav presoditi, ali so osnove kakšne družbene ureditve popolnoma v skladu z neizpremenljivim redom, ki ga je Bog stvarnik in Odrešenik naprej določil po naravnem pravu in po božansko razodetih resnicah«. ³⁸

Ko papež Janez XXIII. v »Pacem in terris« povzema misli svojih prednikov glede socialnega položaja in stanja svetovne družbe sploh, meni, da ima Cerkev kot varuhinja in razlagalka razodetja ³⁹ dolžnost, da svet opozarja na temeljne vrednote, po katerih mora graditi družbeni red. Ljudje kot posamezniki in kot družba morajo spoštovati nravni zakon, s tem pa bodo ohranili vse dobrine, ki sestavljajo temelj družbe. ⁴⁰ Glede na dokumente

³² M. Horkheimer, Ein Gespräch, v: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969, 223 sl.

³³ Prim. Apostolsko pismo Pavla VI. »Octogesima adveniens«, LJ 1972, 4 (Uvod).

³⁴ RN 5, 6, 7.

³⁵ RN 13 sl.

³⁶ QA (prevod J. J.), enako vse nadaljnje citate iz te in Leonove okrožnice »Rerum novarum«, podčrtal J. J.

³⁷ QA 42.

³⁸ MM 29, Janez XXIII., 15. maj 1961, navaja govor Pija XII. leta 1941, prim. Acta Apostolicae sedis (ASS) XXXIII/1941, str. 196 v: Nova pot (NP) 1963/I, 9.

³⁹ MM 28, PT (»Pacem in terris« 1963), v: NP 1963/8—9, 355.

⁴⁰ Prim. MM 30—33 in PT v: NP 1963/8—9, 354 in 374.

prejšnjih papežev Janez XXIII. ne postavlja v ospredje toliko pravico Cerkve kot verske ustanove, ampak podčrtuje npravni zakon, zapisan v srcih kot merilo družbenega in osebnega življenja. Cerkev ima nalogo pomagati svetu, da ta zakon čimbolje spozna in si ga prisvoji. Če se bo svetna družba ravnala po teh smernicah, bodo v njej vladali svoboda, pravičnost in sodelovanje.⁴¹ Cerkev mora skrbeti za spoznavanje, ohranitev in razširitev npravnega zakona, svetna družba naj se ravna po njegovih načelih.

V nadaljevanju socialne dediščine Cerkve je Pavel VI. v apostolskem pismu »Octogesima adveniensi« (Ob osemdesetletnici »Rerum novarum«) zavzel do novih družbenih vprašanj podobno stališče kot Janez XXIII. Že v »Populorum progressio« Pavel VI. izjavlja, da je socialno vprašanje postalo svetovnega pomena.⁴² Cerkev, ki »jasneje in globlje spoznava in presoja, kaj o tej stvari nujno terjaja Kristusov evangelij, je čutila dolžnost, da se ponudi ljudem v službo, da jim pomaga razumeti vso razsežnost tega vprašanja in jih prepričati o nujnosti skupnega nastopa na tem odločilnem prelomu zgodovine človeštva.«⁴³ Značilnost Pavlovih dokumentov je v podarku, da imajo sedaj laiki nalogo uveljaviti nov, pravični red, medtem ko je v prejšnjih predvsem Leonovih dokumentih ta pripadala škofom in duhovnikom. Pavel VI. glede tega razlikuje med hierarhijo in laiki: Laiki imajo nalogo »prenovitev časnega reda na zemlji«, hierarhija pa, da »avtentično uči in razlaga načela, ki se jih je treba na tem področju držati.« Laiki morajo tako delovati, ne da bi »čakali naročil in navodil od zgoraj.«⁴⁴

Tako Cerkev ustrezno časovnim spremembam utemeljuje svojo vlogo v družbi, da pomaga svetu do pravičnega reda in do človeških medsebojnih odnosov. Doseči jih je mogoče, če družba upošteva načela evangelija. V tem smislu moramo razumeti tudi okrožnico »Redemptor hominis« Janeza Pavla II. in tudi drugih njegovih dokumentov. Kristusa postavlja za zgled vsakemu človeku.⁴⁵ Takó je Kristus ideal pravega »novega človeka«, Cerkev pa je poklicana ponuditi roko vsakemu, da »to življenje, ki ga slehernemu človeku obljublja in ponuja Oče v Jezusu Kristusu, večnemu in edinemu Sinu«, doseže tudi njega in Bog izpolni na vsakem človeku svoje delo.⁴⁶

3. Temeljne misli »Rerum novarum«

Okrožnica natančno in smelo podaja cilje socialnega dela in navaja, s kakšnimi sredstvi jih bo mogoče uresničiti. Pri tem pa morajo sodelovati

⁴¹ Prim. PT, v: NP 1963/8—9, 368/69.

⁴² Prim. PP »Populorum progressio« 1967/3.

⁴³ »Octogesima advenies« (OA), 5 (sl. prevod, LJ 1972).

⁴⁴ OA 48 (papež navaja svojo izjavo iz PP).

⁴⁵ Prim. »Redemptor hominis« 13 a.

⁴⁶ Prav tam 18 a.

Cerkev, država in prizadeti, delavci in delodajalci.⁴⁷ V sodelovanju vseh lahko najde družba pravo pot iz težav in odpravi krivice, ki jih morajo trpeti delavci. Vseh razlik pa ne bo mogla nikoli odpraviti. To je bistvena razlika krščanskega socialnega nauka od podobnih (posebno socialističnega): Zaradi izvirnega greha ne moremo na svetu vzpostaviti popolnega reda, zato je človek poklican še k višjemu, nadnaravnemu cilju.⁴⁸ Nekateri tega ne upoštevajo, zato je njihov nauk zmoten.

Socializem dela krivico tako delavcem kot delodajalcem, ker enim kot drugim onemogoča uveljaviti pravice do lastnine.⁴⁹ Prav tako »širi nezaupanje med obema stranema«, ker bi »odpadla spodbuda za prizadevnost in pridnost« (brez ustrezne nagrade).⁵⁰ Papež se zaveda resnosti položaja, zato ostro kritizira požrešni gospodarski liberalizem,⁵¹ zagovarja pa treznost in razsodnost, ki ju manjka socializmu. S tako presojo položaja bo lahko vsaka stran spoznala pomanjkljivosti in našla primerno rešitev.

Cerkev na podlagi svojega nauka uči krščansko pravičnost⁵² med različnimi družbenimi skupinami. Delavcem in delodajalcem daje njen nauk smernice za pravičen družbeni red, da, celo v nepravičnih razmerah uči, naj bogatejši sam daje od svojega viška revnejšemu.⁵³ Za svojo dejavnost ima Cerkev na razpolago svoj nauk in iz njega izvirajoče praktične smernice.⁵⁴ Cerkveni nauk je vso zgodovino usmerjal in določal svojo družbeno prakso. Seveda se ta ni vedno enako uveljavljala. Brez dvoma pa je krščanska kulturna dediščina omogočila Zahodu red in pripomogla k znosnemu medsebojnemu odnosu med različnimi stanovi. Danes je ravno zaradi zanemarjanja krščanskih načel postal položaj tako težak. Cerkev kljub temu praktično podpira delavce, kolikor je v njeni moči, da bi jim bilo lažje. Zavzema se za pravice delavcev in jim pomaga.

Država skrbi za skupno dobro. Gledati mora na razvoj primerne zakonodaje, po kateri bo zagotovljen blagor skupnosti in posameznika. Sem spadajo »urejeno družinsko življenje, spoštovanje vere in pravičnosti, zmerna obremenitev in pravična razdelitev bremen, napredek v proizvodnji in trgovini, pravšnje stanje kmetijstva in podobno«. ⁵⁵ To je njena splošna naloga. V zvezi s problemom delavstva pa okrožnica nalaga državi dolžnost, da poskrbi za ureditev delavskega vprašanja.

⁴⁷ RN II., III., IV. poglavje.

⁴⁸ RN 118.

⁴⁹ RN 7—10.

⁵⁰ RN 12.

⁵¹ RN 2.

⁵² RN 13.

⁵³ RN 19/20.

⁵⁴ RN 22/24.

⁵⁵ RN 26.

Potrebna je njena posebna skrb delavstvu, ki je zaradi podrejenega položaja brez moči. Država mora med mnogimi drugimi dolžnostmi, ki jih opravlja, poskrbeti predvsem za to, da »enakopravno zaščiti razred nižjih (slojev), tako da strogo ohranja podeljevalno pravico«. ⁵⁶ Pri tem mora paziti, da se »posameznik in družina v državi ne izgubita«. Skrbeti mora za red in človeško blaginjo. Ta zahteva spoštovati človeško moč, posebno ne dovoljuje obremenjevati človeka s prekomernim delom, ali nalagati delo mladoletnikom in ostarelim, ženskam pa težko delo. Država mora varovati privatno imetje, preprečevati stavke in skrbeti za višje dobrine: spoštovanje človeške osebnosti, spoznanje resnice, upoštevanje dolžnosti do Boga, počitek v nedeljo in praznike. Prav tako mora zavarovati zemeljske dobrine: skrb za telo (počitek), preprečevati delo otrok. Poskrbeti mora za takšne pogodbe med delavci in delodajalci, da bodo lahko delavci *izpolnjevali dolžnost do Boga in do samega sebe*. Pogodbe morajo omogočati primerno plačilo, da bo lahko delavec preživel sebe in družino. Tega ni mogoče brez zasebnega premoženja, vendar mora država poskrbeti za njegovo pravičnejšo porazdelitev, kar bo zmanjšalo razlike med premožnimi in ubogimi. ⁵⁷

Sodelovanje delavcev in delodajalcev: Okrožnica podpira ustanovitev združenj samih delavcev ali skupaj z delodajalci, ki »naj ustrezajo zahtevam modernega časa«. Obsoja nasprotovanje in krivično ravnanje do takih združenj v nekaterih državah. ⁵⁸ Vendar ne koristijo vsa združenja delavcem, ampak zasledujejo svoje cilje, ne korist delavcev. Zato papež pozdravlja tista, ki »iščejo in poskušajo sredstva v jasnem spoznanju zahtev časa, prek katerih bodo tisti, ki so brez imetja, dosegli ugodnejši gmetni položaj«. ⁵⁹ V mislih ima združenja na verski podlagi, ki so podobna prvim krščanskim občinam in tudi sodobnemu svetu dajejo zgled medsebojnega sodelovanja. Tako omogočajo, da mnogi, ki so »duhovno obupani, telesno zrušeni« najdejo v teh skupnostih pomoč in varnost. ⁶⁰

4. Razvoj krščanskega socialnega nauka (*Quadragesimo anno*)

Ob štirideseti obletnici je Pij XI. zapisal: »Štirideset let je minilo, odkar je Leon XIII. blagega spomina izdal čudovito okrožnico »*Rerum nova-*

⁵⁶ RN 29.

⁵⁷ RN 30—35.

⁵⁸ RN 39.

⁵⁹ RN 40.

⁶⁰ RN 44.

⁶¹ QA 1.

rum« . . . »⁶¹ Naševa tudi druge dokumente, ki jih je v zvezi s temi vprašanji izdal njegov prednik. Ko razčlenjuje položaj v svetu za časa Leona XIII., opozarja na delavski problem. Vrhovni pastir Cerkve se je zavzel za najbednejše in na osnovi verskih načel dal smernice za rešitev socialnega vprašanja. Kljub temu niso vsi soglašali z njegovimi idejami. Enim je bila ovira za razširitev liberalističnega gospodarstva, ki je »podrla smeje malike liberalizma, uničila stare zarjavele predsodke in preprečila nekontroliran in nepreračunljiv razvoj.«⁶² Drugi so se zbali teh zahtev ali pa so jih imeli za preveč idealistične. Nato papež ocenjuje, kaj so pristojni storili.

Cerkev je kot učiteljica, da pokaže narodom smernice za rešitev socialnega vprašanja. Pij XI. naševa dokumente, ki so jih izdali v Cerkvi po »Rerum novarum«.⁶³ Razvila se je »prava katoliška socialna znanost«. Razširjali so jo predstavniki Cerkve, ki so skrbeli za delavce. Organizirali so posvetovanja in širili socialno misel med množicami. »Katoliški socialni temelji so prešli v dediščino celotne človeške družbe in veselimo se lahko, da so večne resnice, ki jih je tako smelo oznanjal Naš prednik, razglašali in zastopali ne samo v katoliških časopisih in knjigah, ampak pogosto tudi v zakonodajnih organih ali pri sodnih procesih.«⁶⁴ Po vojni so celo vladarji pri vzpostavljanju miru in reda zastopali papeževe nazore in se ravnali po smernicah njegove okrožnice.⁶⁵

Socialni nauk Cerkve je pa imel tudi praktične posledice. Družba je posvetila več skrbi brezpravnim delavcem. Cerkev se je zavzela za njihove pravice. »Izdatnejše in z večjo gotovostjo« so dobivali sredstva za preživljanje: Ne samo prek dobrodelnosti, ampak so ustanavljali vedno več združenj, ki so »večinoma pod duhovniškim vodstvom delavcem, rokodelcem, pripadnikom kmečkega stanu, skratka, zaslužkarjem različnih vrst omogočala in dajala medsebojno pomoč in podporo.«⁶⁶

Država je z neustrašnim Leonovim nastopom proti liberalizmu dobila večji vpliv proti svobodnjaškem izkoriščevalskemu gospodarstvu. Bolj je gojila socialno politiko in uveljavljala delavcem ustrezno zakonodajo.⁶⁷

⁶² QA 14.

⁶³ QA 18: Apostolsko pismo Leona XIII. »Preclara« 1894; Okrožnica »Graves et communi« 1901; Motu proprio Pija X. de Actione populari Christiana 1903; Okrožnica Benedikta XV. »Ad Beatissimi« 1914; Okrožnici Pija XI. »Ubi arcano« 1922 in »Rite expiatis« 1926. Podobno so tudi škofje izdali več dokumentov v smislu »Rerum novarum«. Posebno se je uveljavila »Union internationale d'Etudes sociales«, ustanovljena v Malinesu leta 1820 pod predsedstvom znanega kardinala Merciera, ki je Leonove ideje na filozofskem in socialnem področju zavzeto razširjal in pripomogel k uveljavitvi katoliške teološke in filozofske ter socialne misli v zahodnoevropski družbi na prelomnici stoletja.

⁶⁴ QA 21.

⁶⁵ QA 22.

⁶⁶ QA 24.

⁶⁷ QA 25—28.

Delavci so začeli ustanavljati društva, čeprav so jih zavračali nekateri svobodomiselnih vladarji in celo nekateri katoliški krogi. Papež je ustanavljanje podpiral, ker so društva s krščanskimi načeli utrjevala delavcem katoliško zavest in jim pomagala dosegati njihov namen: »čimvečje izoblikovanje telesnih, duševnih in materialnih dobrin posameznih članov«. ⁶⁸ Čeprav »združenja komunistov in socialistov presegajo katoliška po številu, vendar ta zajemajo množico delavcev tako v deželnih okvirih kakor zastopajo tudi na večjih (mednarodnih, op. J. J.) kongresih jasno pravice in upravičene zahteve katoliških delavcev in celo pripomorejo, da se razširja blagodejni temelj krščanske družbe«. ⁶⁹

Podobna združenja so nastala tudi med kmeti in drugimi stanovi. »*Rem novarum*« je postala tako »*magna charta*« družbenega nauka, obrodila mnogo sadov in oblikovala krščansko socialno družbo. Kljub temu ji mnogi nasprotujejo, ugotavlja Pij X., ker jo »ali ne razumejo ali površno poznajo«. ⁷⁰

V drugem delu se papež sklicuje na pravico Cerkve ⁷¹ in hoče opozoriti na nekatere nove probleme. Očitke, da Cerkev sodeluje z bogataši, zavrača s pojasnilom lastninske pravice. Zagovarja lastninsko pravico posameznika in tudi družbe, pri tem pa obsoja tako individualizem kot kolektivizem. Država mora zaščititi zasebno lastnino pred prodajo na škodo lastnika. Z viškom pa mora lastnik delati dobro, od obilja deliti potrebnim. ⁷²

Posebno natančno obravnava papež »kapital« in odnose delodajalcev do delavcev. Pridobljeno bogastvo je nastalo ravno z delom, sredstva pa so last delodajalcev, torej *imajo oboji pravico do kapitala*, zato je treba deliti po pravici udeležnosti. Vse pa mora družba storiti za rešitev proletarcev, bodisi delavcev v tovarnah kot kmečkih, »kajti število brezimnih proletarcev je naraslo v neskončno, poleg tega je še ogromna množica kmečkih težakov, ki je porinjena na najnižjo stopnjo življenjskega standarda«. ⁷³

Pomagati je treba delavcem, da si bodo sami ustvarili »določeno premoženje«. Le takó bo mogoče ohraniti red in družbo obvarovati revolucionarnih prevratov. Delavec mora biti za sadove svojega dela pravično plačan. Upoštevati je treba tudi socialni vidik njegovega dela: z delom mora preživljati svojo družino. Če niso izpolnjeni pogoji za primerno vzdrževanje, je treba spremeniti mezдне odnose. ⁷⁴ Delodajalci morajo poskrbeti za ugoden potek proizvodnje, ne sme pa zaradi nesolidne proizvodnje trpeti dela-

⁶⁸ QA 32.

⁶⁹ QA 36.

⁷⁰ QA 39.

⁷¹ QA 41.

⁷² QA 50.

⁷³ QA 59.

⁷⁴ QA 68 in 71.

vec; če nastanejo težave v proizvodnji, je treba v krščanskem smislu poskrbeti za delavce.⁷⁵

Težave med delavci in delodajalci narekujejo vzpostavitev takšnega reda, ki bo odpravljal pomanjkljivosti. Ker individualizem nima dovolj moči, so potrebna združenja.⁷⁶ Država mora delo usklajevati tako, da služi skupnosti, šele nato posamezniku, ne pa obratno. To velja enako za državo kot za posamezna združenja,⁷⁷ kakor pravi že Leon XIII. Vsaka taka ustanova si mora prizadevati za združevanje, ne poglobljanje nasprotij.

Tudi Pij XI. obsoja svobodno gospodarstvo brez omejitev, potrebno je mednarodno usklajevanje. Katoliška Cerkev naj za to vzgaja laike, ki bodo med ljudmi širili ideje socialne pravičnosti.⁷⁸

Bistvena novost položaja je po papeževem mnenju uveljavljanje moči, ki jo imajo ne samo lastniki, temveč tudi že upravitelji premoženja.⁷⁹ Boj za moč povzroča tekmovanje za oblast na gospodarskem, državnem in mednarodnem področju.⁸⁰ Na eni strani se uveljavlja nacionalizem oz. gospodarski imperializem, na drugi pa »nič manj pogubni in prekletstva vredni internacionalizem ali mednarodni imperializem.⁸¹ Papež predlaga pravično ravnanje: »Obojestranske odnose med kapitalom in delom je treba oblikovati po načelih stroge pravičnosti, po t. i. menjalni pravičnosti s pomočjo krščanske ljubezni.«⁸²

Podrobno papež preučuje nauk socializma, ki se deli v dve smeri: »nasilnejša smer ali komunizem« in »umerjena smer, ki ima še naprej ime socializem«. Obe sta nezdržljivi s krščanstvom.⁸³ Zato papež obsoja tiste, ki so prešli v tabor socializma in jih vabi, naj se vrnejo nazaj k Cerkvi.

Glavni vzrok za neurejene razmere vidi tudi Pij XI. v zanemarjanju krščanskih načel, v odpadu od Kristusovega nauka. Prevelika usmerjenost v zemeljsko je ljudi odvrnila od božjega. Zanemarjajo vero,⁸⁴ vse je usmerjeno v pridobivanje, ki izkorišča »človekove nižje nagone«, da imajo zopet bogataši korist. Zanemarjajo skrb za življenje po vesti, kajti pridobitneži zasmehujejo poštenost. Vedno bolj se širi vsestransko izkoriščanje, delavcev, delavk, poštenih deklet, vse postaja kupno blago kapitala. Zlorabe slabijo moč ljudstva in še povečujejo nasprotje med izkoriščanimi in izkoriščevalci.

⁷⁵ QA 72/73.

⁷⁶ QA 79.

⁷⁷ QA 78—80.

⁷⁸ QA 95—98.

⁷⁹ QA 100—107.

⁸⁰ QA 108.

⁸¹ QA 109.

⁸² QA 110.

⁸³ QA 120: Ni mogoče biti obenem socialist in kristjan.

⁸⁴ QA 130/131.

Poglavar Cerkve posebno graja, da so tudi člani Cerkve udeleženi pri tem izkoriščanju, in jih poziva, naj se zavedajo svojega dostojanstva.

Rešitev je mogoča le, če bo reforma predvidevala »obnovitev krščanskega duha«. ⁸⁵ Krščanska načela zagotavljajo vzajemno sodelovanje in pravičnost. Namesto tekmovalne denarno-kapitalistične mrzlice bo nastopila vzajemnost po načelu »krščanske zmernosti«. ⁸⁶ Šele krščanska ljubezen omogoča, da bo družba dosegla vzajemne odnose med različnimi stanovi in posamezniki. Zavzeti se morajo hierarhija in laiki, da bodo kos sodobnemu svetu, ki je postal že »skoraj poganski«. V svojem prizadevanju mora biti Cerkev med seboj tesno povezana.

5. Pomen krščanskega socialnega nauka omenjenih okrožnic

Morda si danes laže predstavljamo družbeni položaj tedaj, ko sta izšli okrožnici, kot pa položaj in težave, ki jih je imela Cerkev v teh kritičnih razmerah. Mnogi so imeli Cerkev za zavetnico močnih in oblastnih (žal mnogi še danes podlegajo tej skušnjavi, predvsem tedaj, kadar to koristi njihovim interesom), saj je bil sloj bogatašev pretežno (vsaj na videz oz. na zunaj) katoliški, čeprav so bili mnogi med njimi katoliški samo še po imenu, krščanska dediščina pa jim v življenju ni nič pomenila. Delavstvo je iz tega razloga, velikokrat nahujskano od nasprotnikov Cerkve, odklanjalo vsako pomoč in sodelovanje Cerkve pri reševanju njegovega socialnega položaja. Proti koncu stoletja je v družbi dobival vedno večjo veljavo liberalizem, ki je imel tudi gospodarsko moč, bil pa je izrazito proticerkven, to pa je neugodno vplivalo na delež Cerkve pri urejevanju socialnega položaja. »Protiklerikalstvo je vzkilo z novo silo. Te dobe nam ni treba opisovati. V nji živimo. Tajne moči, ki uprizarjajo ta boj, se ne morejo skriti. To, kar skušamo mi v svojih malostnih razmerah, skušajo katoličani tudi drugod. Protiklerikalni boj vre povsod: na Španskem, Portugalskem, Francoskem, v Nemčiji in pri nas. Kar niso dosegli z zvijačo, hočejo doseči s silo. *Pokopati hočejo krščansko ljudsko gibanje, katero jim je postalo nevarno.*« Tako je na začetku stoletja ocenil položaj J. E. Krek. ⁸⁷

Pri nas je kljub takemu položaju Krek uspel zelo dobro razširiti in utrditi ideje papeške okrožnice in izpeljati tudi praktične zaključke tega dokumenta. ⁸⁸ Krščanski socialni nauk je zaoral globoke brazde, ki so bile potem uspešna njiva za delo krščanskih socialistov pri nas.

⁸⁵ QA 127.

⁸⁶ QA 137.

⁸⁷ J. E. Krek, *Socializem*, LJ 1902, 588.

⁸⁸ J. Prunk, *Pot krščanskih socialistov*, LJ 1977, 8/9.

Proticerkvena usmerjenost, še bolj pa premajhna zavzetost posebno bogatih katoličanov, da bi se držali smernic obeh papeških okrožnic, nezanimanje za evangeljska načela pri bogatih in revnih, vse je vplivalo, da se ideje krščanskega socialnega nauka niso v celoti razširile. Sekularizacija, ki se je v zahodni Evropi pričela že konec prejšnjega stoletja in posegla najprej na miselno področje, je opravila svoje. Cerkev je, žal, v tem procesu preveč poudarjala svojo moč in družbeno veljavo ter svoja načela v posameznih deželah vezala na določene vrste društev in političnih strank. Tako se je večkrat omejila na določen sloj ljudi, drugi pa niso našli tam svojega mesta. Seveda je takšno stanje povzročal tudi politični in kulturni boj, ki so ga liberalistične težnje napovedovale Cerkvi in njenim ustanovam. Izkoriščali so take momente in ljudi odvrčali od Cerkve, kot je omenil že Pij XI.⁸⁹ Kljub tem težavam je socialni nauk Cerkve vplival na vso Evropo.⁹⁰ Cerkev je dajala za to pobude in jih tudi sama praktično uveljavljala, čeprav je kljub temu leteli nanjo očitki in jo marsikje še danes obsojajo kot vir vsega zaostanka in izkoriščanja.

Vendar se je danes družbeni položaj spremenil v prid Cerkve. Postala je popolnoma verska institucija, ki z izjemami v Južni Ameriki in nekaterih kolonialnih deželah nima neposrednega posega v politiko in gospodarstvo. Kristjani sicer še naprej upravljajo kapital, vodijo gospodarstvo in imajo možnost, da izkoriščajo. Vendar jih danes nihče ne gleda predvsem kot člane Cerkve, ampak kot »sekularne« ljudi, ki se pač ne ravnavo po krščanskih načelih. Ker je glede tega vsak svoboden, ni Cerkev kot skupnost neposredno udeležena. Obenem moramo ravno v zvezi s tem poudariti, da je imela Cerkev tudi praktično v najtežjih dobah odprto srce za stiske bližnjega, mu tudi neposredno pomagala in s tem spolnjevala nauk svojega učitelja, da pomaga trpečim, zapuščenim itd.

Na teoretičnem področju je posebno v zadnjem času dosegla vedno večjo veljavo temeljna misel socialnih okrožnic zadnjih sto let, da je treba socialni nauk graditi na temeljih evangelija.

Čeprav svet danes ne sprejema evangelija kot svoje življenjsko vodilo, se vendar z upanjem ozirajo na Cerkev, da bo tudi danes odgovorila na pereča vprašanja in pomagala svetu iz stiske, v kateri živi. Cerkev pa hoče spričo današnjega položaja usmeriti ljudi k Jezusu Kristusu.⁹¹

Kriza industrijske družbe je danes streznila še tako naivne zanesenjake, ki so upali, da bodo dosegli s proizvodnjo in drugimi sredstvi na zemlji človeka dostojen položaj. Vendar sta danes posameznik in družba v novih krizah, saj npr. marksistični teoretiki na Zahodu ne najdejo sredstev in celo

⁸⁹ QA 39.

⁹⁰ J. E. Krek, z. n. d. 577.

⁹¹ »Redemptor hominis«, 18 a.

ne motivacij, da bi vodili množice v idejno preobrazbo.⁹² Svetne kot verske ustanove ugotavljajo, da je socialno in politično vprašanje tesno povezano s temeljnimi načeli evangelija, čeprav jih »prodajamo« v drugačnih oblekah. Zato sodobna družba potrjuje, kar sta v omenjenih socialnih okrožnicah postavila kot osnovno načelo papeža Leon XIII. in Pij XI: Družbenoekonomski razvoj sveta je nemogoč, če nima globljih temeljev, ki prek socialnih, političnih, gospodarskih in upravnih reform prodirajo v idejne globine. Ob devetdesetletnici »Rerum novarum« in petdesetletnici »Quadragesimo anno« svet znova kliče po načelih, ki bodo utrdila razrvane temelje. Cerkev tako teoretično kot praktično hvaležno nadaljuje zastavljeno delo.

Prof. Janžekovič je s svojim etično-filozofskim razglabljanjem utrjeval takšno zavest med našim narodom tudi v spremenjenih razmerah. Zavzemal se je za pozitivno ocenitev in vrednotenje kristjanove vloge v socialistični družbeni stvarnosti. Ljudje se srečujemo na polju človeškosti, ki jo kristjani teološko utemeljujemo. Njegovo prizadevanje pomeni tako poglobitev krščanskega družbenega nazora kot razvoj krščanskega etosa, pri čemer je ostal vedno zvest načelom krščanske sholastične dediščine.

Povzetek: Janez Juhant, Cerkev in socialno vprašanje (Ob 90-letnici »Rerum novarum« in 50-letnici »Quadragesimo anno« — 15. maj 1891 in 1931)

Obe okrožnici sta temelj krščanskega socialnega nauka in odgovor na pereče vprašanje delavstva s stališča Cerkev. Nasproti naukom, ki temeljijo samo na ekonomskih, političnih in socialnih načelih, zastopa Cerkev stališče, da je ta vprašanja mogoče zadovoljivo reševati le ob upoštevanju religiozno-etičnih načel. Krščanstvo vidi perspektivo človeka v luči razodetja, kjer človek v svojem individualnem in socialnem oziru ostane zvest svoji naravnosti: Tudi v svoji pridobitveni dejavnosti odprt za neskončnost.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Die Kirche und die soziale Frage (Zum 90-jährigen Jubiläum vom »Rerum novarum« und zum 50-jährigen vom »Quadragesimo anno« — 15. Mai 1891 und 1931)

Die beiden Rundschreiben bedeuten den Grund der christlichen Soziallehre und die Antwort auf die brennenden Fragen der Arbeiterschaft seitens der Kirche. Gegen die Ansichten, die nur auf ökonomischen, politischen und sozialen Prinzipien begründet sind, vertritt die Kirche die Auffassung, daß die Fragen solcher Art nur bei der Beachtung der religiös-ethischen Prinzipien genügenderweise zu lösen sind. Das Christentum sieht die Perspektive des Menschen im Licht der Offenbarung, wo der Mensch in individueller und sozialer Hinsicht seiner Verwiesenheit treu bleibt: Auch bei seiner Tätigkeit in der Welt Gott bezogen verbleibt.

⁹² S tem vprašanjem se je bavila frankfurtska marksistična sociološka šola. Posebno pomembno je delo T. Adorna, *Negative Dialektik*, sem spadajo še M. Horkheimer, H. Marcuse, G. Rohrmoser.

Résumé: Jabez Juhant, L'Eglise et la question sociale (A l'occasion du 90 anniversaire de Rerum novarum et du 40 anniversaire de Quadragesimo anno)

Les deux encycliques constituent le fondement de l'enseignement social chrétien et se veulent être une réponse, du point de vue de l'Eglise, aux questions brûlantes du prolétariat. Face aux doctrines qui ne se basent que sur des principes économiques, politiques et sociaux, l'Eglise affirme qu'il n'est possible de trouver une solution satisfaisante aux problèmes sociaux qu'en tenant compte des principes religieux et éthiques. Le christianisme regarde l'homme, tant dans sa réalité individuelle que sociale, à la lumière de la révélation. Il doit rester même dans son activité économique, ouvert à Dieu.

Franc Rode

Cerkev in država v prvih stoletjih

Uvod

Vprašanje odnosov med Cerkvijo in državo je toliko staro kot krščanstvo. Odkar je rimski prokurator Poncij Pilat obsodil Jezusa na smrt kot politično nevarnega, je državna oblast nemalokrat obtožila kristjane, da so do nje sovražno razpoloženi in politično nezanesljivi. Krščanski apologeti so odgovarjali, da so kristjani dobri državljani; da spoštujejo državne zakone, da priznavajo cesarja in zanj molijo, vendar so si krize med Cerkvijo in državo sledile druga za drugo in malo je bilo obdobj, ko sta Cerkev in država živeli v mirnem sožitju. Tudi v času najboljšega razumevanja je prišlo pogosto do ostrih sporov.

Stališče, ki ga zavzema Cerkev pred državo, oblikuje eshatološko upanje, ki je temeljna prvina krščanstva. Krščanstvo je usmerjeno v mesto prihodnjega veka (politeuma), v novi Jeruzalem (Raz 21). Zavzeti pa mora tudi določeno stališče do sedanje države (polis). Kristjan pričakuje konec tega sveta, vendar zato ne odklanja države. Zmotno bi bilo misliti, da eshatološko upanje navaja kristjana k nezanimanju za zemeljske vrednote. Nasprotno, pričakovanje konca sveta je močna spodbuda za kristjanovo dejavnost v svetu. Osrednji dogodek — zmaga nad silami smrti in zla — za kristjana ni v prihodnosti, kot so trdile razne apokaliptične in iluministične sekte, marveč v preteklosti. V jedru krščanskega sporočila je tale trditev: Kristus je vstal od mrtvih in premagal njega, ki je imel v oblasti »imperium mortis«. Kristus vlada nad vsem, kar je v nebesih in na zemlji. Svet in resničnosti sedanjega časa so vključene v zgodovino odrešenja. Takó je kristjanovo stališče pred svetom dvojno: Ne izmika se temu svetu, ne beži pred njim, vendar ga tudi ne sprejema brezpogojno. Svet je že pod Kristusovo oblastjo, vendar »podoba tega sveta prejde« (1 Kor 7, 31).

V novi zavezi ne naletimo nikjer na načelen odklon države, nikjer pa tudi ni sprejeta brez kritike, kot da bi bila nekaj absolutnega in dokončnega.

Država je nekaj začasnega. Zato imajo kristjani do nje kompleksno stališče, ki se zdi na prvi pogled protislovno. Na eni strani so besede pisma Rimljanom: »Vsak človek bodi oblastem pokoren« (13,1), na drugi pa Janezovo Razodetje prikazuje državo kot zver, ki se dviga iz morja in nosi bogokletno ime na svojih sedmerih glavah (Raz 13). Ti dve besedili pa se nanašata na isto rimsko državo.¹

Za pravilno pojmovanje odnosov med Cerkvijo in državo moramo vedeti, kaj pravi o tem nova zaveza, hkrati pa moramo preučiti stališče prvih kristjanov, ki so bili v dramatičnem sporu z rimsko oblastjo. Da bomo razumeli Jezusova načela in njegova stališča pred oblastniki, pa moramo opisati najprej politične razmere v Palestini v njegovem času.

1. Politične razmere v Palestini v Jezusovem času

Leta 65, 64 in 63 pr. Kr. pomenijo prelom v zgodovini judovskega naroda. V teh letih se je namreč rimska oblast nastanila v deželi. V volji, da bi utrdil imperij, je konzul Pompej Veliki šel v vojno s pontskim kraljem Mitridatom in armenskim kraljem Tigranom, ki sta ogrožala vzhodne meje rimske države. Po zmagi nad njima je organiziral provinco Sirijo (leta 64). In ker je hotel narediti konec notranjim razprtijam, ki so ustvarjale nemir in negotovost v judovski deželi, je šel nad Jeruzalem, ga po trimesečnem obleganju osvojil in stopil v najsvetejše (leta 63). Pod novo rimsko upravo so helenska mesta onkraj Jordana dobila avtonomijo v sestavu tako imenovanega Deseteromestja, prav tako mesto Samarija. Galilejo in Judejo so Rimljani združili pod oblast velikega duhovnika, ki je dobil naslov »etnarh Judov«. Nad Sirijo-Palestino je odslej vladal rimski legat. S to upravno ureditvijo se je končala judovska državna neodvisnost. Rim je zagospodoval nad Palestino in je ni več izpustil iz rok.

V tej dobi se na političnem odru pojavi rodbina Herodov, ki je vse do leta 70 po Kr. igrala pomembno vlogo v deželi. Že prvi od Herodov, Antipater (skrajšana oblika Antipas), knez idumejskega izvora, se je leta 63 povezal s Pompejem in je postal njegov zaupnik. Čeprav je bil brez naslova, je v resnici vse vodil v Palestini. Še bolj pomemben je bil njegov sin Herod Veliki (40—4 pr. Kr.), ambiciozen, premeten, energičen, okrut in pohoten človek, ki je živel v nenehnem strahu pred zarotami in je dal umoriti svojo ženo, svojo snaho in tri svoje sinove. Po raznih spletkah mu je uspelo, da mu je rimski senat priznal naslov »kralj Judov, prijatelj in zaveznik Rim-

¹ Prim. Oscar Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel-Paris 1956, 5—9.

ljanov«. Čeprav je bil do Rima klečeplazen, je vendar gledal na koristi judovskega naroda in zanj veliko dosegel. Po njegovi zaslugi so leta 19 začeli zidati tempelj, ki pa ob njegovi smrti še ni bil dokončan. Herod Veliki je umrl leta 4 pr. Kr. Svoje kraljestvo je razdelil med svoje tri sinove: Herod Antipas je postal tetrah Galileje, Filip tetrah Itureje in Arhelaus tetrah Judeje. Ko so Rimljani Arhelausa odstavili, so na njegovo mesto imenovali prokuratorja z oblastjo nad Judejo in Samarijo. Ta cesarski predstavnik (lat. praeses, gr. hegemon) je navadno prebival v Cezareji, razen ob velikih praznikih, ko je pod močnim vojaškim spremstvom prišel v Jeruzalem in stanoval v kraljevi palači ali v Antonijevi trdnjavi v bližini templja.

Sodno oblast so Rimljani prepustili sinedriju in krajevnim sodiščem, ki so sodila po judovskem pravu. Sinedrij je imel pravico izreči smrtno kazen, vendar je moral obsodbo potrditi še rimski prokurator, ki je imel edini »jus gladii«. Davke (tributum agri in tributum capitis) so pobirali rimski upravniki, med katerimi je bilo veliko domačinov. Mitnino in carino so pobirali mitničarji. Judje so posebej sovražili te uslužbenke rimske oblasti, saj so bili v njihovih očeh pomagači tujega zavojevalca. Ljudje so pogosto trpeli zaradi njihovih krivičnih iztirjevanj. Na splošno se Judje niso mogli sprijazniti z mislijo, da bi bilo izvoljeno ljudstvo pod jarmom poganov.

Za Jezusovega javnega delovanja je bil prokurator v Judeji Poncij Pilat (od leta 26 do 36). Poznamo ga iz evangelijev ter po spisih Jožefa Flavija in Filona Aleksandrijskega. Ta ga prikazuje v posebno črni luči: »Pilat je bil po naravi okruten; v trdoti svojega srca se ni bal ničesar. Pod njegovo vlado v Judeji človek ni dosegel ničesar, razen s podkupovanjem. Povsod je zagospodovala ošabnost, objest in predrznost. Dežela je bila na milost in nemilost izročena tistim, ki so jo plenili in zatirali. Ljudi so pošiljali v smrt brez sodbe. V svoji neugnani okrutnosti tiran ni bil nikdar nasičen.«²

Kako se je pod rimsko oblastjo politično in versko opredeljevala judovska družba? Tu so najprej *saduceji*, ki se pojavijo okrog leta 130 pod asmo-nejsko dinastijo in predstavljajo konservativno težnjo pravovernega judovstva. Saduceji izhajajo iz duhovniških krogov, v njihovih vrstah pa so tudi poglavarji velikih družin, ki so po vrnitvi iz babilonske sužnosti ustanovile jeruzalemsko skupnost. To je vladajoča aristokracija. Beseda saducej izvira iz Sadok, ki je bil veliki duhovnik v Salomonovem času in prednik ene glavnih duhovniških družin. Politično so se opredeljevali za rimsko oblast in so bili nekakšni »kolaboracionisti« znotraj judovskega naroda. V verskem pogledu pa so bili pristaši postave (torah) in so zavračali vse, kar se je pojavljalo v kasnejši dobi, kot npr. obstoj angelov in idejo o vstajenju teles. »Sa-

² Legatio ad Caium 38.

duceji zanikajo življenje duše po smrti ter kazni in plačilo na onem svetu,« pravi Jožef Flavij.³

Mnogo bolj pomembni od saducejev so *farizeji*. Tudi ti se pojavijo ob koncu 2. stoletja pr. Kr. Farizeji predstavljajo odpor proti helenizaciji ne samo na kulturnem, ampak tudi in predvsem na verskem področju, proti helenizaciji, ki jo je hotel izvesti kralj Antiochus Epiphanes. Medtem ko so saduceji aristokracija krvi in denarja, so farizeji aristokracija kulture, se pravi poznanja svetega pisma. Ker izhajajo iz ljudstva, so bliže ljudstvu kot saduceji. Politično istovetijo državo z judovskim narodom in so odločno proti rimski oblasti.

Skrajno krilo farizejske stranke so *zeloti* (gorečniki), ki strastno zagovarjajo izraelsko politično neodvisnost. Zelotsko gibanje se pojavi nekako v začetku krščanske dobe in se krepí vse do leta 66, ko preide v odprt upor proti rimskemu okupatorju. Zeloti istovetijo zemeljsko državo z božjim kraljestvom. V politiki zagovarjajo absolutno teokracijo. Od svojega ustanovitelja Juda Galilejca, ki se je leta 6 po Kr. uprl ljudskemu štetju prokuratorja Kvirina, so zeloti nenehno netili upore med ljudstvom in si polagoma osvajali ljudske množice, njihova skrajna veja *sikarjev* (sicarius — človek z bodalom) pa je izvajala teroristične akcije proti predstavnikom rimske oblasti. V letih 66—70 so organizirali splošno ljudsko vstajo proti Rimu. Rimljani so zadušili upor v krvi in porušili tempelj. Vendar zelotsko gibanje s tem še ni bilo uničeno. Dvainšestdeset let kasneje so zeloti znova pripravili upor proti Rimu. Njihov voditelj Bar Kochba se je tedaj razglasil za mesija in izraelskega kralja, vendar so jih Rimljani kljub junaškemu odporu premagali. Zelotsko gibanje je najpomembnejši politični dejavnik prvega obdobja krščanske zgodovine, pomembno za razumevanje nove zaveze in za dogodke, ki so povzročili Jezusovo smrt.

Jezus se je namreč nenehno soočal s tem gibanjem. Ne samo zato, ker je močno vplivalo na duhove v Palestini, ampak tudi zato, ker je imel v svojem najožjem krogu zelote ali vsaj bivše zelote. Iz tega je moč sklepati, da je te ljudi posebno privlačil in se jim je zdel politično zanimiv. Za enega od dvanajsterih vemo zagotovo, da je bil zelot, preden je postal Jezusov učenec. To je bil Simon. Luka ga imenuje Simon Gorečnik (6. pogl).^{3a}

Cullmann⁴ je mnenja, da so bili še drugi učenci zeloti ali nekdanji zeloti. Tako npr. Juda Iškarjot, kar naj bi bila aramejska transkripcija besede sica-

³ Bellum judaicum 11, 8, 14; navaja Jean Daniélou, Le judaïsme au temps du Christ. Institut catholique de Paris. Ad modum manuscripti, brez datuma, 6 a.

^{3a} Born ima pridržek: Ob dieser Beiname auf die Mitgliedschaft bei den Zeloten hinweist, muß dahingestellt bleiben (Haag, Bibel-Lexikon 1952).

⁴ Oscar Cullmann, n. d. 18—19. BL (786) navaja tri možnosti: 1. mož iz Keriotha; 2. kot Cullmann; 3. izpeljanka iz aramejščine, v pomenu hinavec, izdajalec. Ne daje nobeni razlagi prednosti.

rius. Če je tako, potem laže razumemo Judovo izdajstvo. Jezusa naj bi bil izdal iz razočaranja. Mislil je, da je svoje življenje posvetil mesiju — zemeljskemu vladarju, ki naj bi pregnal tujca iz dežele in obnovil božje kraljestvo na zemlji. Jezus pa je pojmoval svoje mesijansko poslanstvo povsem drugače. Politično mesijanstvo — to, kar je bil najvišji ideal zelotov — je zavračal kot satansko skušnjavo.

Cullmann meni, da je bil tudi Peter pod vplivom zelotov,⁵ ker hoče Jezusa odvrniti od trpečega mesijanstva in si ga predstavlja kot vladarja v zemeljski slavi (Mt 16, 21 nasl.). Isto misli o Zebedejevih sinovih Janezu in Jakobu, ki ga prosita, naj bi sedela eden na njegovi desnici, drugi na njegovi levici, ko bo sedel v slavi kot vladar sveta (Mk 10, 35). »To je vse-kakor značilna zelotska prošnja«, ugotavlja Cullmann.⁶

Jezus se je torej nenehno srečeval z zelotskim vprašanjem. Ta politično religiozni ideal je bila resnična skušnjava zanj. In to takoj po krstu, ko mu hudič ponudi oblast nad svetom, pa do trenutka, ko zavrne Petrovo pri-govarjanje in končno do Getsemanija, ko ga hudič še enkrat skuša (Lk 4, 13). To je bila zadnja Jezusova preizkušnja: ali naj popusti pod pritiskom učencev in se z orožjem upre vojakom, ki so prišli, da ga primejo. Vendar Jezus v molitvi zmaga. Preda se Rimljanom in tako izpolni mesijansko po-slanstvo kot trpeči služabnik, ki ga je napovedal Izaija (53. poglavje).

II. Jezusovo stališče do države

Po eni strani za Jezusa država ni nikakršna božanska in dokončna da-nost, po drugi pa zavrača sleherni poskus strmoglaviti oblast. To dvojno stališče je samo v sebi zelo logično in enovito.

a) Kritika države

Jezus ne sprejema državne oblasti brez kritike in ne vidi v njej nič abso-lutnega. To je razvidno iz nekaterih njegovih besed, kjer je očitno, da vla-darjev ni dosti cenil. Heroda imenuje lisjaka, ker ga skuša z ustrahovanjem izgnati s svojega ozemlja (Lk 13, 32). Z ironijo, ki je zanj značilna, govori o maniji vladarjev do častnih naslovov. Ti živijo od ljudstva in nad njim gospodujejo, prebivajo v palačah in se oblačijo v mehka oblačila, potem pa še hočejo, da jih ljudje imenujejo dobrotnike.

Dejstvo, da je Jezus povabil v krog dvanajsterih cestinarja Mateja, v skupino, kjer je bil zagotovo vsaj en zelot, kaže dovolj zgovorno, da je hotel

⁵ Oscar Cullmann, n. d. 19.

⁶ Oscar Cullmann, n. d. 20. Drugače misli Schnackenburg, *Le Message moral du Nouveau Testament*, Le Puy-Lyon 1963, 106. BL (1925) pri geslu zeloti omenja Si-mona in Juda.

biti nad slehernim političnim antagonizmom in »je za svojo skupnost od-
klanjaj politično homogenost«. ⁷

b) Spoštovanje državne oblasti

Rekli smo, da so bili zeloti za absolutno teokracijo; Jahveja so imeli za edinega Izraelovega kralja. Zato tudi niso hoteli plačevati davkov in so se hoteli s silo rešiti rimskega jarma. Ljudje, ki so hoteli Jezusa »vzeti«, da bi ga naredili za kralja, so bili verjetno zeloti. Toda Jezus se jim je izmaknil in ni hotel imeti stika z njimi. Če je bila med njim in med zeloti ta razdalja, kako ga je potem rimska oblast obsodila kot zelota?

Preden odgovorimo na vprašanje, skušajmo ugotoviti, kakšna je bila Jezusova mesijanska zavest. Jezus se ima za Sina človekovega v smislu Danielove prerokbe (13, 7 nasl) in drugih spisov prvega stoletja, kjer ta prihaja z neba in ustanovi na zemlji kraljestvo, ki ni od tega sveta. Jezus živi v zavesti, da je božji poslanec, ki na zemlji ustanavlja božje kraljestvo. Takó je tudi mogoče razumeti obtožbo, ki je bila napisana na križu: iz rimskega vidika je bil Jezusov zločin v tem, da je v provinci, ki je pripadala Rimu hotel ustanoviti svoje kraljestvo. Obtožen je bil kot zelot, ker si je prisvajal pravico, da vzpostavi božje kraljestvo. V ta namen je uporabljal pojem Sin človekov in naslov mesija.

Ko ga veliki duhovnik vpraša, ali je on mesija, Jezus odgovori: »Ti si to rekel« (Mt 26 64). Culleman razlaga: Ti si to rekel, ne jaz. ⁸ Potem pa nadaljuje in ne govori več o mesiju ampak o Sinu človekovem: »Poslej boste videli Sina človekovega sedeti na desnici Vsemogočnega in priti na oblakih neba« (Mt 26 64). »Tako je Jezus obšel vprašanje in se ni označil kot mesija. Tako se obtožba ni mogla sklicevati na to besedo. Po drugi strani pa tudi ni prikrival zavesti o svojem poslanstvu, saj se je označil kot nebeški Sin človekov, ki kot tak nima nobenega političnega programa.« ⁹ V Janezovem evangeliju, ki ima najboljše vire o trpljenju, je jasno rečeno, da Jezusovo kraljestvo ni politične narave: »Moje kraljestvo ni od tega sveta« (Jan 18, 33).

Luka povezuje izjavo o plačevanju davka z Jezusovim procesom. Judje pridejo pred Pilata s to obtožbo: »Tega smo našli, da zapeljuje naš narod in brani cesarju dajati davke« (Lk 23, 2). Kar pomeni: ta je eden od zelotskih agitatorjev. Znano je, da je bilo ravno plačevanje davkov vprašanje vesti za Jude. Z oddajanjem davkov je človek dejansko priznal rimsko oblast. Jezusu zastavijo to vprašanje, »da bi ga ujeli v besedi« (Mk 12, 13). In sicer farizeji in herodovci, oboji ga namreč hočejo onemogočiti. Ta volja je tudi

⁷ André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Paris 1978, 14.

⁸ Oscar Cullmann, n. d. 31.

⁹ Oscar Cullmann, n. d. 32.

edino, kar jih družijo, saj se v vsem drugem razhajajo. Na vprašanje: »Ali se sme dajati davek cesarju ali ne?« bi farizeji odgovorili: ne, herodovci, ki sodelujejo z Rimljani, pa: da. Past je torej nastavljena na dve strani: Če reče da, bo v očeh ljudi kolaboracionist in jih bo razočaral; če odgovori ne, pa se postavi na stran zelotov in proti rimski oblasti.

Jezus pa se ne zareče. Prizna, da država na svojem področju lahko terjata to, kar ji pripada, se pravi denar. Toda država ni na isti ravni kot Bog, kajti dati Bogu, kar je božjega, pomeni, da mu daš svoje srce, samega sebe. Denar pripada cesarju, saj je na novce dal vtisniti svojo podobo. Naj ima torej svoj denar! Toda vrniti je treba Bogu, kar je njegova last, se pravi dušo in telo, celega človeka, ustvarjenega po božji podobi.

Tako je Jezus jasno povedal svoje stališče: država ni nič absolutnega, ima pa pravico terjati to, kar potrebuje za svoj obstoj. Ne več. Sleherna totalitarna zahteva je s tem obsojena.

Iz tega izhajata dvojni imperativ za Jezusove učence: 1. Ne pustite, da bi vas zeloti zavedli v kakšne politične ali vojaške akcije proti rimski oblasti; 2. Ne dajte državi tega, kar gre Bogu. Če država zahteva kaj takega, se ji uprite.

Če strnemo Jezusov nauk o razmerju do države, lahko rečemo tole:

1. Jezus ne priznava rimskemu cesarju nobene božjepravnosti, nobene legitimnosti, ki bi izvirala od Boga (drugače ne bi bil postavil nasproti Boga in cesarja), toda priznava cesarjeve pravice in zahteva, da se mu podložniki pokorijo.

2. Na svojem področju igra država, tudi poganska, pomembno vlogo: red in mir, ki zanju skrbi, sta koristna za vse.

3. Priznavanje Boga kot najvišje oblasti omejuje državno oblast. Ta se ne sme postaviti na mesto Boga, ne sme prepovedati češčenja Boga in ne sme kršiti božjih zapovedi. Jezus ne govori naravnost o omejitvah državne oblasti, toda predvideva, da je državna oblast odvisna od božje. To razberemo iz njegovih stikov z oblastniki tega sveta. Ko ga hoče Herod Agripa izgnati iz Galileje, Jezus to gladko zavrne. Po poslanstvu, ki ga ima od Boga, mora v določenem času in prostoru izvršiti svojo mesijansko nalogo. Pri tem nima nobena oblast pravice, da bi ga ovirala. Njegov odgovor Pilatu je še bolj jasen: »Nobene oblasti ne bi imel nad menoj, če ti ne bi bilo dano od zgoraj« (Jan 19, 11). To pomeni: v tvoji oblasti sem po volji svojega Očeta. Ne bojim se tvojih groženj, ker sem se podredil njegovi volji.

III. Prvotna Cerkev pred državno oblastjo

Jezusove besede o plačevanju davkov so rabile prvi krščanski skupnosti za vodilo v njenem odnosu do državne oblasti. Toda to načelo je morala

Cerkev prilagajati razmeram, v katerih je živela. Kaj hitro so se namreč zastavljala vprašanja, na katera je bilo treba odgovarjati: kakšno stališče zavzeti pred judovsko oblastjo, ki je bila hkrati tudi verska oblast? Kako naj se krščanski misijonarji vedejo pred rimskimi upravniki? Kaj storiti pred državno zahtevo, naj se cesarju izkazuje božanska čast, ko Cerkev priznava Kristusa za svojega edinega Gospoda? Vsa ta vprašanja so navzoča v spisih nove zaveze. Njihovi avtorji dajejo predvsem praktična navodila za kristjane, ne pa kakšnih teoretičnih razmišljanj. Vendar so za praktičnimi navodili tudi splošno veljavna načela.

a) Kristjani pred judovsko oblastjo

Ko veliki zbor v Jeruzalemu pokliče apostole na zasliševanje (Apd 4, 5-22; 5, 17-40), se ti jasno opredelijo pred judovsko oblastjo. Z velikim pogumom kljubujejo teokratični oblasti svojega naroda. Ko Petru in Janezu prepovedo, da bi oznanjala Kristusa, ta dva odgovorita: »Sami presodite, ali je pred Bogom prav, da bolj poslušamo vas, ko Boga. Ne moremo namreč, da ne bi govorili, kar smo videli in slišali« (Apd 4, 19-20). Nekaj dni kasneje Peter in apostoli zopet povedo svoje stališče velikemu zboru, ki bi jih rad prisilil k molku: »Boga je treba bolj poslušati ko ljudi« (Apd 5, 29).

b) Lojalnost do rimske oblasti

Zelo jasno je tudi stališče kristjanov do rimske oblasti. »Prvi kristjani zatrjujejo, da so politično lojalni, z zadržkom — se razume — da spoštujejo najprej božje suverene pravice.«¹⁰ To je bila splošna težnja prvih kristjanov, ki v rimskem imperiju niso predstavljali nobene politične moči in so morali toliko bolj gledati, da jih je družba sprejela, da jim je priznavala pravico do obstoja, da so utišali obrekovanja in popravili zmotne poglede nanje. Sam Pavel, ki je moral marsikaj pretrpeti od rimske oblasti, ima to oblast za zakonito. Pri njem ni nobene besede proti rimski državi, nasprotno, po njegovem je kristjan v *vesti* dolžan, da se ji pokori. Tu je zelo kočljivo mesto iz pisma Rimljanom, 13, 1-7, »ki pa ne smemo precenjevati njegovega doma in neprimerno razširjati njegove aplikacije.«¹¹ »Vsak človek bodi višjim oblastem pokoren; ni je namreč oblasti, razen od Boga, in te, ki so, so od Boga postavljene. Kdor se torej ustavlja oblasti, se upira božji naredbi; kateri pa se upirajo, si bodo nakopali sodbo. Zakaj oblastniki niso v strah dobremu delu, ampak hudemu. Ali hočeš, da bi se ne bal oblasti? Delaj dobro in boš imel pohvalo od nje. Božja služabnica je namreč, tebi v dobro. Če pa delaš hudo, se boj, kajti meča ne nosi zaman; saj je božja služabnica, ki se maščuje v strahovanje tistega, ki dela hudo. Zato se je treba pokoravati

¹⁰ André Manaranche, n. d. 19.

¹¹ André Manaranche, n. d. 19.

ne samo zaradi strahovanja, ampak tudi zaradi vesti. Zato namreč tudi davke plačujete, kajti božjo službo izvršujete, prav to je njihovo opravilo. Dajte vsakemu, kar ste dolžni: davek, komur davek; carino, komur carino; strah, komur strah; čast, komur čast.«

Po Pavlu kristjan torej dolguje državnim oblastem pokorščino, spoštovanje, plačevanje davkov, ker jo je postavil Bog. Oblast je božja služabnica v dobro skupnosti, zato se ji je treba pokoriti v vesti. Državni uslužbenec, ki pobira davke in ne presega meje svoje pristojnosti, izvršuje božjo službo. Pavel ne priznava oblasti božjepravni značaj *zato, ker je oblast*, ampak *zato, ker skrbi, in pod pogojem, da skrbi za skupno blaginjo*. Kaj je skupna blaginja — tega oblast ne more določati sama po sebi. Po Pavlu je to tisto, kar je v skladu z božjo voljo.

Na podobna priporočila naletimo v prvem Petrovem pismu, 2, 13-17: »Podvrzite se zaradi Gospoda vsakemu človeškemu redu: bodisi kralju kot najvišjemu, bodisi poglavarjem kot od njega poslanim, da hudodelce kaznujejo, dobre pa pohvalijo. Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, kralja častite.«

Tako pozitivno stališče do oblasti je toliko bolj prepričljivo, ker avtor že omenja preganjanje »zaradi pravice« (3, 14) in »zaradi Kristusovega imena« (4, 14).

c) Odpor proti totalitarni oblasti

Poleg tega pozitivnega vedenja pa je v novi zavezi čutiti tudi silen odpor do zemeljske oblasti, ko ta začne preganjati kristjane. To stališče zastopa predvsem Razodetje svetega Janeza, pisano pod Domicianovim preganjanjem (81—96). Preganjanje sicer ni bilo splošno, razen v Mali Aziji. Janez je bil tedaj izgnan iz Efeza na Patmos, efeška Cerkev je trpela »zaradi Kristusovega imena« (2, 3), v Pergamu so ubili Antipasa (2, 13), ker je odklanjal »satanov prestol«, se pravi rimski tempelj, kjer so častili cesarja. Janez naznanja Cerkvi v Smirni, da bodo nekaj njenih članov vrgli v ječo (2, 10).

V Razodetju svetega Janeza prihaja do veljave novo stališče kristjanov do rimskega imperija, v nasprotju s stališčem svetega Pavla. Pavel je hotel preprečiti, da ne bi zeloti, ki so obiskovali judeo-krščanske skupnosti in pripravljali upor za leto 66, zavedli kristjane v opozicijo. Zato je nenehno poudarjal pokorščino do cesarja. Sedaj pa je položaj drugačen. Imperij preganja kristjane in Janez ga slika kot zver, ki ji satan navdihuje kult cesarja.¹² Kadar pa kakšen človek zahteva zase božansko čast, se Cerkev takoj postavi po robu. Angel »večnega evangelija« naznanja z močnim glasom vsem na-

¹² Prim. Jean Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I, Paris 1963, 114—115.

rodom: »Bojte se Boga in dajte mu čast, molite njega, ki je ustvaril nebo in zemljo, morje in studence voda« (14, 6-7).

Ob tej bogokletni cesarjevi pretenziji so kristjani pripravljani na vse: na preganjanje, na ječo in smrt. Po mnenju Razodetja ta oblast, ki terja zase božansko čast, ni od Boga, ampak od hudiča: »Zmaj je dal zveri svojo moč, svoj prestol in svojo veliko oblast« (13, 2). Takó je v očeh kristjanov vladar, ki tepta božjo čast, hudičevo orodje.

IV. Cerkev in država med preganjanji

V poapostolski dobi in vse do Konstantina se je Cerkev znašla pred težkim vprašanjem, kakšno stališče zavzeti pred oblastjo, ki jo preganja. Zanimivo je to, da je Cerkev v teh težkih časih vedno čutila nekakšno privlačnost do države in ni nikoli zgubila upanja, da bo nekoč prišlo do plodnega sodelovanja med njima. Po drugi strani pa se ni nikdar nehala bojevati proti totalitarnim težnjam državne oblasti. Tako Cerkev od Tiberija do Konstantina niha med priznavanjem in kritiko države: nikdar je ni naravnost odklanjala, ker bi bila mistično zagledana v onstranstvo, nikdar pa je tudi ni sprejemala za vsako ceno in brez kritike, nikdar ni bila pripravljena žrtvovati svojo čast v nenačelnih kompromisih. Z nezmotljivim nagonom je znala najti pravo sredino med *da* in *ne*. Vselej je bila pripravljena, da se postavi po robu cesarju, ko je šel predaleč v svojih zahtevah, hkrati pa je celo v preganjanju priznavala zakonitost njegove oblasti.

a) Odpor proti državi

Cerkev ni klonila pred državo, ki je hotela ustvariti na zemlji dokončno kraljestvo, hkrati pa si je lastila pravico, da si pravno podvrže krščanstvo. Krščanski odpor izhaja iz prepričanja, da je človek poklican v prihodnje kraljestvo, kjer bo Kristus kraljeval v miru in pravičnosti. Takó kristjan ne more sprejeti države kot nekaj absolutnega in dokončnega. Zanj je zemeljska država nekaj postranskega in prehodnega. Zato se Cerkev z vso silo upira religioznemu totalitarizmu rimske države. Poleg tega so še vse boleče izkušnje prvih stoletij: obrekovanje, prezir, nenehna preganjanja, brezpravnost tristo let.

Vse to je pri nekaterih kristjanih zbudilo pravo sovraštvo do države, v kateri vidijo utelešenje satana. V resnici se rimska oblast in kristjani res niso mogli sporazumeti, tako močno so se razhajala njihova religiozna pojmovanja.

Po rimskem pojmovanju ima država, ki jo uteleša cesar, vso oblast, da urejuje religiozno življenje po svoji volji. Sprva je bil rimski kralj tudi du-

hovnik, potem pa so duhovniško službo opravljali poklicni duhovniki, ki so stanovali v kraljevski palači. Leta 12. pr. Kr. pa si je Avgust hkrati z vladarstvom prevzel tudi naslov »pontifex maximus«. Njegovi nasledniki so bili poslej tudi »veliki duhovniki« državne religije in so urejevali kult po svoji volji. To pa je bila nepremostljiva težava za kristjane: ti mu niso mogli priznati pravice, da ureja versko življenje svojih podložnikov, saj so priznavali enega samega velikega duhovnika — Jezusa Kristusa. Poleg tega je bil od Julija Cezarja dalje v navadi kult cesarjev, ki so jim izkazovali božansko čast. V cesarju so gledali utelešenje božanske moči, emanacijo »nesmrtnih in pravičnih misli« božanstva. Domician si je prvi nadel božanski naslov »Dominus« in je videl v Kristusu, kralju kristjanov, pravega tekmeča. Spričo vsega tega kristjani nenehno ponavljajo: »Ne bomo molili cesarja kot Boga, ne bomo prisegali na njegov genij.« Poglejmo nekaj krščanskih reakcij na božanske pretenzije cesarjev.

Po letu 150 je krščanski filozof Justin poslal svojo Apologijo cesarju Antoninu Piju in njegovemu sinu Marku Avreliju. Justin zagotavlja, da so kristjani zvesti državi, da pa molijo samo Boga. Brez diplomatske orokavičenosti spominja cesarje na njihovo odgovornost in jim grozi z večnim ognjem: Kristjani »skušamo biti prvi pri plačevanju dajatev in davkov, saj je to Kristusova zapoved. Mi molimo samo Boga, pri vsem drugem pa se vam radi pokoravamo in priznavamo v vas vladarje in voditelje ljudstev in prosimo Boga, naj vam s svojo vrhovno močjo da modrost in razumnost. Če nas kljub temu, da za vas molimo in ničesar ne prikrivamo pred vami, prezirate, nas to ne prizadene, kajti prepričani smo, da bo vsak kaznovan v večnem ognju zaradi svojih del in bo dajal odgovor po meri oblasti, ki jo je prejel od Boga.«¹³

Pod cesarjem Komodom (180—192), ki se je dolgo ponašal kot bog, potem pa ga je neki atlet zadavil, je antiohijski škof Teofil objavil nov zagovor krščanstva, kjer pravi: »Cesarju izkazujem spoštovanje, molim ga ne, pač pa zanj molim. Molim samo pravega, resničnega Boga. Vprašal me boš: ‚Zakaj ne moliš cesarja?‘ Odgovarjam: ‚Ker cesar ni za to, da bi ga molili, ampak da bi mu izkazovali dolžno spoštovanje. Cesar ni Bog, ampak človek, ki mu je Bog zaupal službo, da sodi po pravici, ne da ga ljudje molijo‘.«¹⁴

Podobne misli je leta 197 objavil Tertulijan pod Septimijem Severom, ki je hotel z radikalnimi ukrepi uničiti krščanstvo: »Kristjani smo dolžni spoštovati cesarja, saj ga je izbral naš Gospod. Lahko bi celo rekel: Cesar je bolj naš kot vaš, saj ga je postavil naš Bog. In ker je moj, naredim za njegovo zveličanje več ko drugi; ne samo, da zanj prosim tistega, ki lahko

¹³ Sv. Justin, *Apologia I*, 17; navaja Hugo Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le Christianisme primitif*, Paris 1964, 49.

¹⁴ *Ad Autolyicum I*, 11; navaja Hugo Rahner (odslej HR) n. d. 50.

usliši, pač pa sem tudi jaz tak, da sem vreden biti uslišan. Cesarja ne imenujem »boga«, ker ne znam lagati ali ker se nočem iz njega norčevati ali ker sam ne bi hotel, da ga tako imenujem. Če je človek, je v njegovi koristi, da prepusti prvo mesto Bogu. Zadostuje, da ga kličejo za cesarja, saj je to tudi veliko ime, ker ga je dal Bog.«¹⁵

Pri Hipolitu Rimskem, ki piše svoj komentar k Danielu pod Septimijem Severom, pa se kaže pravo sovražstvo do države. Zver, ki jo je videl Daniel, je po njegovem podoba rimskega cesarstva: »Četrta zver, hkrati čudovita in strašna, ima železne zobe in bronaste kremplje. Kaj neki predstavlja, če ne Rimljana? Kajti ta država je iz železa.«¹⁶

Hipolit vidi v močno centralizirani rimski državi satanovo posnemanje edinosti Cerkve: »Gospod se je rodil v letu 42 cesarja Avgusta, ko se rimski imperij začne vzpenjati k vrhu. To je tudi čas, ko je Gospod po apostolih sklical vse narode in jezike, da je iz njih naredil eno ljudstvo vernih kristjanov, ki nosijo v svojih srcih novo in zmagovalno ime. Zato nas je hotel sedanji zmagoviti imperij po satanovem navdihu posnemati. Tudi on je sklical najboljše ljudi iz vseh narodov, jih je oborožil in jih je imenoval »Rimljane«. Zato je bilo prvo štetje pod Avgustom, prav tedaj, ko se je Gospod rodil v Betlehemu, da so se ljudje tega sveta, ki jih je prešteval zemeljski kralj, imenovali »Rimljani«, medtem ko se tisti, ki verujejo v nebeškega kralja, imenujejo »kristjani«.¹⁷ Hipolit roti kristjane, ki so se zatekli v katakombe, naj se upro cesarjevi tiraniji in naj »ne naredijo brez razsodnosti vsega, kar jim ljudje ukažejo«.

Origen je v komentarju pisma Rimljanom (244) prvič načelno odprl vprašanje o odnosih med Cerkvijo in državo. Na vprašanje, ali je oblast, ki preganja božje služabnike in zatira vero, od Boga, odgovarja: je. In to utemeljuje takole: Tako kot sta sluh ali tipanje od Boga, čeprav ju človek uporablja v slabe namene, tako tudi oblast.« Vendar zaključuje: »Prišla pa bo pravična božja sodba nad tiste, ki izvršujejo oblast po svoji brezbožnosti, ne pa v skladu z božjo postavo.«¹⁸

Vprašanje o razmerju med Cerkvijo in državo obravnava Origen tudi v svojem delu *Contra Celsum*. Cornelij Cels, ta najstarejši »učitelj protikrščanske misli«¹⁹, vprašuje, zakaj ta strah in zadržanost kristjanov pred zemeljskimi vladarji, saj so si pridobili svoje vladarsko dostojanstvo z božjo pomočjo.

¹⁵ Apologetica 28, 3—33, 4; navaja HR 50.

¹⁶ De Christo et Antichristo; navaja HR 31

¹⁷ Commentarium in Daniele IV, 9; navaja HR 31.

¹⁸ Commentarium in Ep. ad Romanos IX, 26—30; navaja HR 58—60.

¹⁹ Contra Celsum VIII, 68; navaja H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968, 118.

Origen mu odgovarja: »Prezirati je treba naklonjenost ljudi in kraljev, ne samo če si jo pridobimo z umori, nečistovanjem in zločini, ampak tudi, če si jo pridobimo za ceno žalitve Boga ali s hlapčevskim prilizovanjem in nizkotnimi dejanji, nevrednimi pogumnih in velikodušnih ljudi, ki si med drugimi krepostmi prizadevajo tudi za srčnost, kot najbolj plemenito med vsemi.«²⁰ Sicer pa kristjani nikakor nočejo izzivati vladarje, če jih ti ne silijo k ničemur, kar bi bilo proti božji postavi.

Cels prigovarja kristjanu: »Če ti je ukazano, da prisežeš na cesarja, se nimaš kaj bati, saj so mu bile izročene vse zemeljske stvari in vse, kar prejmeš v tem življenju, prejmeš od njega.« Origen odgovarja: »Ni res, da je bilo vse izročeno cesarju; ni res, da vse prejemamo od njega. Kar prejemamo po pravici, prejemamo od Boga in od njegove previdnosti.«²¹

Cels tudi prvi izraža očitke, ki so ga potem ponavljali vsi teoretiki totalitarizma: namreč, da kristjani rušijo edinost imperija: »Če zavračaš načelo: en kralj, je verjetno, da te bo ta kaznoval. Kaj, če bi vsi storili tako? Kralj bi ostal sam in zapuščen in zemeljske dobrine bi postale plen najbolj krvoločnih in divjih barbarov. Ti bi uničili tudi tvojo vero in pravo modrost.« Origen mu odgovarja: »Če verjamemo v božjo previdnost, vemo, da cesar ne bo ostal sam in barbari ne bodo oplenili cesarstva. Če bi bili vsi ljudje taki, kot sem jaz, je jasno, da bi se barbari spreobrnili k božji besedi in bi bili najbolj podložni zakonom in najbolj civilizirani. Tedaj bi opustili vse druge kulte, ostal bi samo krščanski.« In ta napoved polna zanosa: »Da, ostal bo samo krščanski kult, kajti Beseda si iz dneva v dan osvaja vse večje število duš.«²²

Cels porogljivo vprašuje: Denimo, da prepričaš Rimljane, naj opustijo svoje bogove in častijo tvojega Boga — bi ta Bog prišel iz nebes in se vojskoval zanje, tako da ne bi potrebovali druge pomoči? »Svoj čas je ta isti Bog obljubljal svojim vernim prav to in še več. In poglejte usluge, ki jih je izkazal njim in vam. Oni — ne samo, da ne gospodujejo po vsej zemlji — so ostali brez ognjišča in brez domovine. Kar pa zadeva vas: če še kdo bega iz skrivališča v skrivališče, ga zalezujejo, da bi ga odvedli na morišče.«²³ Origen mu odgovarja: Če se božje obljube, dane Hebrejcem, niso izpolnile, ni zato, ker bi jih Bog varal, ampak zato, ker so bile dane pod pogojem, da izpolnijo božjo postavo in po njej živijo. Če Judje nimajo več ognjišča in domovine, je zato, ker so prelomili postavo, predvsem pa zaradi zločina, ki so ga storili nad Jezusom. Če bi se Rimljani spreobrnili, bi zmagovali nad svojimi sovražniki, še več, sploh ne bi imeli več vojn, ker bi jih varovala

²⁰ Contra Celsum VIII, 63; navaja HR 61.

²¹ Contra Celsum VIII, 63—70; navaja HR 62.

²² Contra Celsum, prav tam; navaja HR 63.

²³ Contra Celsum, prav tam; navaja HR 63.

božja moč. Kajti božji ljudje so sol zemlje in dajejo trdnost stvarjem tega sveta, in zemeljske stvari se ohranijo, dokler se sol ne spridi (Origen navaja Lk 14, 34). »Prepričani smo: Pregarjani smo tedaj, ko Bog pusti svobodo skušnjavcu. Ko pa nas hoče obvarovati preskušenj, imamo kljub sovraštvu sveta, ki nas obdaja, čudežen mir in zaupamo v njegovo besedo: ‚Ne bojte se, jaz sem svet premagal‘ (Jan 16, 33). Zares je premagal svet. Svet ima samo toliko moči, kolikor hoče njegov zmagovalec. Naš pogum izvira iz te zmage. Če hoče, da se zopet bojujemo za vero, naši nasprotniki lahko pridejo. Rekli bomo: ‚Vse premorem v njem, ki mi daje moč, Jezus Kristus naš Gospod‘ (Flp 4, 13).«²⁴

b) Priznavanje državne oblasti

Kristjani načelno niso nikoli zavračali državne oblasti. Njihovo stališče izhaja iz prepričanja, da je državna ali cesarjeva oblast neposredno od Boga, ki je ustvaril človeka.

Iz odgovorov mučencev pred sodišči sklepamo, da jih je Cerkev navajala k spoštovanju oblasti. Tako mučenka Donata iz Sciliuma v Afriki izjavlja pred sodniki: »Cesarju kot cesarju čast, pred Bogom pa strah.«²⁵ Rimski senator Apolonij se zagovarja pred prefektom takole: »Kristus nam je naročil, da spolnjujemo njegovo postavo, da skazujemo čast cesarju, da moli-
mo samo nesmrtnega Boga.«²⁶

To spoštovanje cesarjeve oblasti prihaja do veljave tudi v mnogih cerkvenih dokumentih. Najstarejši med njimi je molitev za cesarja in državo, ki jo je na koncu pisma Korinčanom pripisal papež Klemen leta 96, ob koncu Domicianovega vladanja. To so besede, s katerimi so v Rimu molili za cesarje: »Ti, Gospod, si jim v svoji sijajni in neizrekljivi moči dal kraljevsko oblast, da bi jim bili mi, ki spoznavamo slavo in čast, ki si jim jo dal, pokorni, in se ne bi upirali tvoji volji. Daj jim, Gospod, zdravje, mir, slogo, trdnost, da bodo imperij, ki si jim ga dal, upravljali brez ovire.«²⁷ Ta molitev je najstarejši dokaz zvestobe do države, ki preganja Cerkev. Molitev »pro salute imperatorum« je eden najstarejših elementov krščanskega kulta.

To načelno stališče že naznanja prihodnje sodelovanje med Cerkvijo in rimsko državo. Kristjani razmišljajo takole: Če je božja previdnost raztegnila meje rimskega cesarstva do konca zemlje, je zato, da bi pripravila pot evangeliju. Origen je prepričan, da je Avgust pripravil pot Kristusu. Zanimivo je, da si Cerkev to upa povedati cesarju že v drugem stoletju, ko politično ne pomeni nič. Kristjani so celo prepričani, da so najmočnejša opora

²⁴ Contra Celsum, prav tam; navaja HR 64.

²⁵ Franc Ksaverij Lukman, Martyres Christi, 1934, 88.

²⁶ Actes d'Apollonius 37; navaja A. Hamman, La Geste du Sang, Paris 1953, 68.

²⁷ Ep. ad Corinthios LXI, 1; navaja Joannes B. Lo Grasso S. I., Ecclesia et Status, Romae 1952, 1.

države in da zagotavljajo njeno trdnost. Aristid Atenski piše cesarju Hadrijanu: »Zame ni dvoma, da samo molitev in priprošnja kristjanov pripomoret, da svet sploh še obstaja.«²⁸ Apologeti nenehno opozarjajo oblast, da ubija tiste, ki najbolj goreče molijo za cesarja in državo.

Kristjani so se v rimski državi kljub preganjanju počutili doma. Zavedali so se celo, da so lahko za vzor državnih upravi. Tako Origen stavi za zgled pametnih gospodarjev škofo in cerkvene voditelje: »Če primerjamo božje Cerkve z drugimi skupnostmi, med katerimi živijo kot tujke, so to kot nebeške luči na tem svetu. In če primerjate svet božje Cerkve z mestno upravo, boste našli med cerkvenimi ljudmi mnoge, ki bi bili vredni vladati mestu, medtem ko ne boste pri državnih uslužbencih našli ničesar, kar bi opravičevalo njihovo vzvišeno službo.«²⁹ »Te besede nam dajo jasno vedeti, da se v tretjem stoletju Cerkev že čuti enako cesarstvu. Hkrati rimska oblast čuti nekaj podobnega: v katoliški Cerkvi spoznava moč, s katero je treba računati.«³⁰

Tako se položaj polagoma spreminja. Cesar Maksimin (235—238) omejuje preganjanja na škofo, ker se mu zdijo najbolj nevarni. Kartaginski škof Ciprian piše o njem: »Ta cesar bi bil bolj mirno sprejel novico, da se je proti njemu dvignil tekmeč, kot da so izvolili novega rimskega škofa.«³¹

Po Decijevi smrti, v prvih letih cesarja Valerijana, je bila cesarska palača že polna kristjanov. Cesar Galien (260—268) je razveljavil Decijev odlok o odvzemu cerkvenega imetja. Nekaj let kasneje pa Cerkev prvič prosi za pomoč državo v zadevi, ki je čisto notranja Cerkvi. Ko je bil Pavel iz Samosateja obsojen krivoverstva in ni hotel zapustiti svojega škofovskega sedeža, ga je na prošnjo Cerkve odstavil cesar Avrelijan (270—275). Ta državna podpora je bila sicer usodna za Cerkev.

Leta 311 je Galerij izdal prvi odlok o verski toleranci, kjer pravi: »Zato naj kristjani priznajo našo dobroto in prizanesljivost, molijo naj k svojemu Bogu za našo blaginjo, za blaginjo države in svojo. Tako bo državna skupnost brez škode in bodo mogli živeti brez strahu.«³²

V. Cerkev v Konstantinovi državi

Ko je bil cesar Maksimin prisiljen izdati odlok o verski toleranci, je pisal prefektu cesarske straže Sabinu: »Že dolgo je jasno, da kristjanov z nobe-

²⁸ Apologia 16, 6; navaja HR 43.

²⁹ Contra Celsum 3, 29; navaja HR 44.

³⁰ Hugo Rahner, n. d. 44.

³¹ Epistola 55, 9; navaja HR 45.

³² Navaja Hugo Rahner n. d. 47.

nim sredstvom ni moč prepričati, naj opustijo svoje trmasto vedenje.«³³ To je jasno priznanje politične nemoči pred junaškim odporom Cerkve. Vendar kristjani niso bili zadovoljni s samo toleranco. Nikdar se niso odpovedali misli, ki jo je že davno izrazil Origen, da mora rimsko cesarstvo postati krščansko. Konstantin je z milanskim odlokom leta 313 versko toleranco spremenil v versko svobodo za kristjane.

a) Cesar, »škof za zunanje zadeve«

Cerkev je bila tedaj že zelo močna, predvsem na vzhodu, in Konstantin se je tega zavedal. Kot dober politik je združil interese Cerkve s svojimi. Verska svoboda se je vse bolj spreminjala v privilegiran položaj za Cerkev. Toda Konstantin je imel značilno rimsko pojmovanje oblasti: podpora, ki jo daje Cerkvi, pomeni hkrati tudi oblast nad Cerkvijo. Še vedno se ima za »pontifex maximus« in že kot katehumen dopušča, da mu izkazujejo božansko čast, resda omejeno.

Po svoji strani Cerkev ne sprejema svobode kot milost, ki jo obvezuje do hlapčevske hvaležnosti, ampak kot pravico, ki jo je dolgo časa zahtevala in je zanjo drago plačala. Po njenem je s tem država samo izpolnila dolžnost, ki ji jo nalaga Bog.

Konstantin je v interesu države najprej razglasil versko svobodo, kmalu pa jo je omejil na škodo poganstva in je vse bolj favoriziral Cerkev, v kateri je videl providencialno sredstvo za svojo politiko združevanja. Vidna znamenja te politike so bila vrnitev zaplenjenega imetja Cerkvi, pravni privilegiji v prid duhovščini, zidanje veličastnih bazilik v Rimu in Jeruzalemu.³⁴ Ta privilegiran položaj pa je bil za Cerkev tudi nevaren. Čeprav je cesar priznaval, da ima Cerkev svoje področje pristojnosti, je vendar posegal tudi v njene notranje zadeve. Takó je na svojo pest sklical cerkveni zbor v Niceji, da bi rešil spor, ki je nastal v zvezi z arianizmom. Ko so se škofje zbrali na koncilu, je dejal: »Tudi jaz sem bil med njimi kot eden izmed njih. Nisem mogel prikriti tega, kar mi je bilo v tolikšno veselje: Tudi jaz spadam med vas, ki ste božji služabniki. Bog vas je postavil za škofove za notranje zadeve, mene pa je izbral za škofa za zunanje zadeve.«³⁵

V tem je bila velika nevarnost za Cerkev, vendar se je ta ni zavedala. Preveč jo je zaslepil sijaj, ki ga ji je dajal cesar s svojo podporo. Za primer tega slepega navdušenja navedimo gostijo, ki jo je priredil cesar škofom po nicejskem koncilu, kot jo opisuje Evzebij: »Noben škof ni manjkal pri vladarjevi mizi. Eni so se zleknili na isto ležišče kot cesar, drugi so počivali na

³³ Evzebij, *Historia Ecclesiastica* IX, 1, 5; navaja HR 69.

³⁴ Prim. Mythe et réalité de l'Eglise constantiniennne, *Les quatre fleuves* 3, 22—39.

³⁵ Evzebij, n. d. III, 15; navaja HR 75.

sosednjih ležiščih. Vse skupaj je bilo videti kot podoba Kristusovega kraljestva. Mislili smo, da je prej sen kot resničnost.«³⁶

V resnici so bile to nevarne sanje, saj Kristusovo kraljestvo ne stoji na škofih, ki se prekladajo po cesarskih posteljah.

Zaradi uradne politike so pogani navalili v Cerkev, »ker so se bali cesarjevih groženj«. Avguštin je kasneje ugotavljal: »Malo je bilo svetnikov in veliko grešnikov. Porasla je hinavščina — crevit hypocrisis.«³⁷ Cesar seveda ni gledal na to. Njegov glavni namen je bil doseči enotnost cesarstva na temelju krščanstva. Vse drugo je bilo zanj nepomembno. Teološke kontroverze o konsubstancialnosti Očeta in Sina so bile zanj »igre nespametnih otrok«, »neumnosti, o katerih vsak lahko misli, kar hoče«. In ker ni imel pravega smisla za vrednote krščanske vere, je kmalu zapadel pod vpliv arianskih škofov, ki so se ugnezдили na dvoru. Po njihovem prigovarjanju je leta 330 izgnal s svojih sedežev škofove, ki so se držali nicejske veroizpovedi.

Konstantin je umrl dve leti kasneje. Na smrtni postelji sicer zatrjuje, da ostaja zvest nicejski veroizpovedi, vendar se da krstiti arianskemu škofu Evzebiju.

b) Prvi spor s krščanskim cesarjem

Njegov sin Konstancij je bil sicer vzgojen v katoliški veri, vendar je pod pritiskom arianskih škofov prvi sprožil spor s Cerkvijo. Leta 353 je sklical sinodo v Arlesu, ki naj bi obsodila velikega pobornika za pravo vero Atanzija. V strahu pred cesarjevimi grožnjami celo papeški legati podpišejo obsodbo. Isto doseže dve leti kasneje na sinodi v Milanu. Samo nekaj pogumnih škofov se mu upa upirati. Osius, skoraj stoletni škof iz Kordove, Evzebij iz Vercellija, Dionizij iz Milana, Hilarij iz Poitiersa, papež Liberij morajo v izgnanstvo. V svojem izgnanstvu na vzhodu Hilarij napiše knjigo zoper Konstancija, kjer pravi: »Vsemogočni Bog, da nisi dal mojim letom in mojemu času, da bi v Neronovi in Decijevi dobi izpolnil svojo dolžnost in izpovedal tebe in tvojega edinega Sina. Ne bi se bil bal natezalnice, ne bi me ustrahoval ogenj. Veselo bi se bojeval proti odprtim sovražnikom. Danes pa se borimo proti zahrbtnemu preganjalcu, proti priliznjenemu nasprotniku, proti antikristu Konstanciju. Ne bije nas po hrbtu, boža nas po trebuhu. Ne pleni nam imetja, da bi nam dal življenje, bogati nas za smrt. Ne navaja nas na pot svobode, s tem da nas zapira v ječe, časti nas v svoji palači, da nas zaslužni. Ne seka nam glave z mečem, našo dušo ubija z zlatom. Svoje okrutnosti počenjaš brez sovraštva, ki vodi v slavno smrt. Tvoj genij je večji

³⁶ Evzebij, n. d. III, 15; navaja HR 75.

³⁷ Enarr. in psalmos 7, 9.

od hudičevega; zmaguješ na nezaslišan in nov način: preganjaš, ne da bi delal mučence.«³⁸

Leta 359 so škofje, zbrani na sinodi v Riminiju, zopet podpisali veroizpoved, kjer so črtali besede »consubstantialem Patris«. Dve leti kasneje pa je Konstancij umrl in s tem je bilo konec njegove cerkvene politike. Na njegovo mesto je prišel cesar Jovian, ki je bil naklonjen katoličanom. Škofje, ki so klonili v Riminiju, so bili veseli, da so mogli biti spet zvesti cesarju in pravi veri. Tisti, ki so vse skozi ostali neomajni, so se zbrali okrog Luciferja in Kalarisa in posmehljivo ugotavljali: »Škofje, ti veliki gospodje, ki so pod Konstancijem najprej branili pravo vero in so jo potem obsodili s svojim krivoverskim podpisom, so se spet spreobrnilo h katoliški veri, takoj, ko so videli, da je cesar na strani katoliških škofov. Kaj postane vera, če po želji zemeljskega vladarja škofje preidejo en dan iz katolicizma v herezijo, drug dan pa iz herezije v katolicizem?«^{38a}

Škofje so se lahko vrnili na svoje sedeže. Hieronim je poročal: »Egipt je sprejel Atanazija kot zmagovalca, Hilarij se je vrnil v Galijo kot vojščak po bitki, Italija je odložila žalna oblačila, ko je vstopil Evzebij.«³⁹

c) Zadnji boji z arianizmom

Zadnji boj z arianizmom je vodil milanski škof Ambrož. Nenehno je poudarjal dve načeli: verska resnica je nedotakljiva in ne more biti predmet političnih spletk; neodvisnost klera je neobhodno potrebno jamstvo za svobodo Cerkve. Kmalu je pokazal, da je sposoben ti načeli braniti pred državno oblastjo.

V mesecu marcu 385 je cesar Valentinian II. zahteval od Ambroža, naj izroči »baziliko pri vratih« ariancem, ki so se s pomočjo cesarice — matere Justine zopet uveljavili na dvoru. Pred veliko nočjo so arianci zahtevali »novo baziliko«. Toda verniki so zasedli cerkev in policija jih ni mogla razgnati z nobenim sredstvom. Ambrož je v oblegani cerkvi dramatično govoril, kjer med drugim slišimo tudi tole: »Tudi jaz imam svoje orožje, toda uporabljam ga v Kristusovem imenu. Tudi moje telo se lahko spopade s smrtjo. Tudi mi imamo svojo moč. Škofova moč je v tem, da je slaboten, kajti pisano je: ‚Ko sem slaboten, sem močan‘ (2 Kor 12, 10).«⁴⁰ Odnosi med cesarjem in Ambrožem so se tako zaostriili, da ga je cesar hotel odstaviti in na njegovo mesto postaviti arianskega škofa Avksencija. Ambrož mu je

³⁸ Ad Constantium Augustum I; navaja HR 121—123.

^{38a} Navaja HR 89.

³⁹ Dialogus adv. Luciferianos 19; navaja HR 91.

⁴⁰ Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Dunaj 1866 nasl. 65 86—93; navaja HR 95.

odgovoril, da cerkvene zadeve rešuje Cerkev, ne cesar. Cerkev pripada Bogu in cesar nima nad njo nobene pravice.

Ko je leta 369 prišel na oblast Teodozij, se je znova zastavilo vprašanje odnosov med Cerkvijo in državo. Lahko rečemo, da se je Cerkev po toliko bojih s krščanskimi vladarji le malo streznila in je postala do njih bolj nezaupna, čeprav je še vedno gojila močno simpatijo do države, ki jo je podpirala. Vendar ni bila več pripravljena, da se na prvi namig vrže cesarju v objem, vsaj ne s takim navdušenjem kot prej.

Bistveno vprašanje je ostalo nerešeno: kje je meja med cerkveno in državno oblastjo, naj bo ta še tako naklonjena Cerkvi? Ambrož je za svoj čas načrtoval to mejo, ko je povedal Teodoziju: »Cesar je znotraj Cerkve, ne nad Cerkvijo.«

Že za časa cesarja Gracijana se je pod Ambroževim vplivom zgodilo nekaj pomembnega: cesar se je odpovedal naslovu »pontifex maximus«. Ob tej priložnosti mu je Ambrož pisal: »Vi (cesarji) morate služiti vse-mogočnemu Bogu in presveti veri. Ni namreč drugega sredstva za zagotovitev blaginje v cesarstvu, kot je to, da vsak moli pravega Boga, Boga kristjanov, ki vlada nad vsem.«⁴¹ Ambrož, ki kot rimski patricij istoveti interese imperija z interesi Cerkve, je prepričan, da morata Cerkev in država sodelovati pri istem namenu: pri utrjevanju ene in druge z vzajemno pomočjo.

Dne 27. februarja 380 je cesar Teodozij izdal odlok, po katerem je katoliška vera postala državna vera. Leto kasneje pa je sklical koncil v Konstantinoplu, da bi odpravil zadnje posledice arianizma. Koncilske odloke je potrdil on.

Leta 388 se je Teodozij preselil v Milan in Ambrož je skoraj vsak dan zahajal v cesarsko palačo. Zaradi velikega moralnega ugleda je cesarju lahko povedal marsikaj. Leto kasneje se je dogodil pokol v Solunu. Solunčani so bili nejevoljni na vojake, ki so jih imeli na stanovanju. V jezi so ubili mestnega glavarja Boterika. Na prigovarjanje svojih svetovalcev je cesar ukazal, naj pobijejo meščane, čeprav ga je Ambrož svaril. Vojaki so ljudi nagnali v cirkus in jih v treh urah pobili več kot sedem tisoč. Ambrož je bil ogorčen. Za zločin je treba zadostiti, tudi če je krivec sam cesar. Škof je odšel iz mesta in pisмено zahteval od cesarja, naj dela javno pokoro. Cesar se je uklonil in osem mesecev delal pokoro, potem pa je pred vsem ljudstvom izpovedal svojo krivdo. Ta dogodek je po vsem cesarstvu naredil izreden vtis, nekako tako kot v srednjem veku, ko je nemški cesar Henrik v sporni srajci čakal pred zidovi Canosse, da ga sprejme papež Gregor VII.

⁴¹ Ep. 17, 1; navaja HR 101.

V. Ločitev cerkvene in državne oblasti

Boji, ki jih je bila Cerkev v petem stoletju, so dokaj različni od prejšnjih. Sedaj ni več dramatičnih zmag in porazov. Vendar se izkušnje prejšnjega stoletja zlijejo v ideje, od katerih je živela Cerkev v naslednjih stoletjih.

V petem stoletju se pod udarci barbarov zruši tudi zahodno rimsko cesarstvo, kar daje Cerkvi večjo svobodo. Drugo veliko dejstvo tega stoletja je Avguštinov teološki genij in vrsta velikih papežev, kot so Inocenc I., Leon Veliki in Gelazij.

a) Avguštinova politična teologija

V enem svojih pisem govori Avguštin o cesarjih, ki so postali kristjani. To pismo je v nekem smislu povzetek razvoja odnosov med Cerkvijo in državo na Zahodu: »Cesarji, ki so jih svoj čas premagali kristjani, ne v oboroženem boju, ampak z močjo svoje smrti, poklanjajo danes sijaj svojega plemenitega cesarstva in svojo cesarsko krono na ribičev grob.«⁴² Grob prvaka apostolov je Rimljanom danes bolj drag kot Romulov tempelj.⁴³

Avguštinovo pojmovanje krščanske države lahko povzamemo takole: Politična oblast je nujna zaradi človeške narave in zaradi posledic izvirnega greha. Je tako neogibna, kot so na družbenem področju neogibni odnosi med gospodarji in hlapci. Politična oblast je včasih dobra, včasih brezbožna. Julijan je bil neveren cesar in odpadnik, pogubljenec, ki je molil malike. In vendar so bili v njegovi vojski kristjani, ki so priznavali samo nebeškega cesarja. Ko jih je Julijan navajal, naj molijo malike in naj jim prižigajo kadilo, so postavili Boga nad cesarja. Ko pa jim je ukazal: v napad, na sovražnika, so ga takoj ubogali. Jasno so namreč razlikovali med večnim Gospodom in časnim gospodarjem, toda iz ljubezni do večnega Gospoda so se pokorili časnemu gospodarju.⁴⁴

Avguštin priporoča kristjanom, naj bodo vdani državi, tudi če jih ta preganja: »Vsi vemo, kako pogosto so preganjali Cerkev tisti, ki imajo v rokah zemeljsko oblast. Toda sprašujem vas: V čem so kristjani škodovali zemeljski državi? Kaj so naredili slabega državi? Je mar Kristus prepovedal vojakom, naj služijo časni oblasti? Mar ni sam izjavil, ko so mu Judje to hoteli šteti v zlo: Dajte cesarju, kar pripada cesarju, in Bogu, kar pripada Bogu? Mar ni tudi sam plačal davek z denarjem, vzetim iz ribjega gobca? Mar ni eden od njegovih vojščakov, njegov ljubljeni sopotnik, rekel svojim

⁴² Ep. 232, 3; navaja HR 167.

⁴³ Enarr. in psalmos 44, 23; navaja HR 166.

⁴⁴ Prav tam 124, 7; navaja HR 166.

tovarišem, ki so bili nekako Kristusovi sodržavljeni: Vsak bodi državni oblasti pokoren? Mar ni predpisal Cerkev, naj moli tudi za cesarje? V čem naj bi bili torej kristjani nasprotniki države? V čem niso podložni kraljem, ki vladajo na tej zemlji?«⁴⁵

Avguštin pravi tudi tole o krivičnem vladarju: »Tudi pošastim, kot je bil Neron, je dala oblast previdnost najvišjega Boga, ko ta sodi, da ljudje zaslužijo take vladarje.«⁴⁶

Avguštin spodbija misel, ki so se nanjo tako pogosto sklicevali od Konstantina dalje, da je zvestoba krščanski veri najboljše jamstvo za politične uspehe. Podobno so govorili rimski pogani, ko so Alarikovi vojaki opustošili Rim. Ta nesreča naj bi bila po njihovem zadela Rim, ker se je odvrnil od svojih bogov. Zato Avguštin riše podobo vzornega krščanskega vladarja, čigar vrednost se ne meri po njegovih političnih uspehih, ampak po zvestobi božji postavi. Zmage, dolga vladavina, mirni časi — »teh uspehov in drugih darov ter tolažb tega bednega življenja so bili vredni, kot se zdi, tudi molilci demonov. Bog je v svojem usmiljenju tako določil, da si njegovi verni ne bi želeli teh darov, kot da so najvišje dobro.«⁴⁷ Ne glede na politične uspehe ali poraze ima cesar dolžnost, da na zemlji dela za to, da bodo ljudje spoštovali večno božjo postavo.

Te misli so Avguština polagoma privedle do tega, da je krščanskemu vladarju priznal oblast tudi v verskih zadevah, in sicer takrat, kadar krivoverci vnašajo nered v Cerkev. Cerkev in država morata skupaj uresničevati veliki ideal — ustvariti na tem svetu božjo državo (civitas Dei).

b) Cesar in papeževost prvenstvo

Cerkev je nagonsko vedno vleklo k »dobremu cesarju«, se pravi k vladarju, ki jo podpira in brani. Ta ideal je zmagal pod Leonom Velikim, ko se oblast apostolskega sedeža uveljavlja pod vodstvom rimskega škofa — in s pomočjo države. Ko se je škof Hilarij iz Arlesa skušal izmakniti papeževi jurisdikciji, je cesar Valentinian (445) objavil odlok o papeževi oblasti v Cerkev. Tako za papeževost prvenstvo jamči odslej rimski cesar.

c) Cerkev in država na Vzhodu

Na Vzhodu pa so se stvari razvijale drugače. Ko je v začetku stoletja nastopil službo carigradskega škofa Janez Zlatousti in se je postavil po robu

⁴⁵ Enarr. in psalmos 118; Sermo 31, 1; navaja HR 167.

⁴⁶ De civitate Dei 5, 19; navaja HR 167.

⁴⁷ De civitate Dei 5, 24; navaja HR 168.

cesarju Arkadiju, so ga leta 403 hlapčevski škofje odstavili in pregnali s škofovskega sedeža. Tedaj so ti škofje tudi izpovedali svoje stališče do državne oblasti, ki je bilo tako usodno za kasnejši razvoj vzhodne Cerkve: »Cesar, Bog te je postavil nad nas, škofe. Nikogar ni nad teboj. Ti kraljuješ nad vsemi, zato imaš pravico, da delaš, kar hočeš.«⁴⁸ Za temi besedami se skriva stara poganska miselnost, da je cesarjeva oblast sveta. Položaj pa je še zapletalo prepričanje, da so verski spori v resnici politični spori. Zato je bilo poseganje državne oblasti v cerkvene zadeve v nekem smislu razumljivo.

č) Papež Gelazij

Zadnji papež, ki je v petem stoletju prispeval k razvoju misli o odnosih med Cerkvijo in državo, je bil Afričan Gelazij. Papeški prestol je zasedel leta 492, ko so v Galijo že prodrli Franki, v Italiji pa so Ostrogoti s Teodorikom ustanovili svojo kraljevino. Z obema državama je morala Cerkev najti nove oblike sodelovanja, hkrati pa se je morala bojevati proti težnjam vzhodnega cesarstva, ki mu je vladal Anastazij, prepričan, da je božji namestnik na zemlji.

Ko je bil Gelazij še tajnik Feliksa II., je v papeževem imenu napisal pismo vzhodnim škofom (488), kjer je podal podobo pravega cesarja, kot sta si jo zamislila Ambrož in Avguštín: »Ni primerno, da dober cesar, ki hoče biti katoliški vladar, popušča pred zahtevami, ki so škodljive Cerkvi. Ko zavrne to, kar žali Boga, bo sledilo samo dobro zanj, za državo, za njegovo zveličanje in njegovo vladavino. Nič ni bolj potrebno kot resnica v kultu, ki ga izkazujemo Bogu. V resnici je namreč vir vsakršne blaginje. Resnica preprečuje sleherno nasilje nad vestjo in vsako nesrečo. Ničesar ni, kar bi smeli imeti raje ko Boga. In če mi ugovarjate, da je na kocki sam obstoj države, vedite, da je škof dolžan na glas oznanjati, da je bolj koristno za državo ohraniti nedotaknjeno vero in sveto občestvo. Morda bi bilo treba vprašati: Je mar koristno za državo, da spodkopava religijo?«⁴⁹

Ko je cesar imenoval Petra Mongosa za aleksandrijskega škofa, čeprav je bil izobčen, je Gelazij izjavil nastavitev za neveljavno in pribil: »Cesar je sin Cerkve, ne pa škof.«

Takoj ko je Gelazij postal papež, je pisal cesarju Atanaziju pismo, kjer izraža svoj nauk o ločitvi državne in cerkvene oblasti. Malo pred smrtjo (vladal je samo štiri leta) je napisal še eno razpravo o tem vprašanju. V njej je Avguštínova politična teologija našla svojo najlepšo dopolnitev in vpra-

⁴⁸ Palladius, *Dialogus de vita Chrysostomi* 10; navaja HR 171.

⁴⁹ Ep. 1, 13; 23, 29; navaja HR 185—186.

šanje pravih odnosov med Cerkvijo in državo svoj klasični izraz. Potem ko ugotavlja, da so bili pred Kristusom res vladarji, ki so bili hkrati tudi duhovniki in duhovniki, ki so bili tudi vladarji, nadaljuje: »Kristus, ki pozna človeško bedo, pa je razdelil obe oblasti na lastna področja dejavnosti in na različni dostojanstvi. Takó krščanski cesarji potrebujejo škofe za svoje večno življenje, škofje pa uporabljajo cesarske odredbe za zemeljsko življenje. Duhovniška služba se je tako oddaljila od nevšečnih zadev tega sveta, kajti »tisti, ki se vojskuje za Boga, se ne zapleta v svetne zadeve« (2 Tim 2, 4), prav tako se tisti, ki je postavljen za zemeljske stvari, ne sili, da bi vodil božje zadeve. Skromnost obeh redov je tako zajamčena: nobeden se ne more ponašati, da ga vzdržujeta oba redova in vsak je primeren in pristojen za svoje področje.«⁵⁰

Sklep

Tako smo na kratko predstavili zgled, ki ga nam daje Cerkev prvih stoletij v svojem razmerju do države. Kot smo videli, je bila ta zgodovina dokaj viharna. Glede na akterje, ki so jo ustvarjali, verjetno drugače ni moglo biti.

Človek, ki gradi imperije in družbene sisteme, zlahka podleže napuhu, ki ga vodi v absolutizacijo in pobožanstvenje svojih stvaritev. Kristjan, ki se bojuje za svobodo Cerkve, pa iz tega boja lahko naredi malika, ki vodi v čisto zemeljsko teokracijo.

Vendar so se v teh bojih natančneje izoblikovale meje med eno in drugo oblastjo. Uveljavilo se je tudi spoznanje, da država ne sme zaslužiti Cerkve in ne Cerkev države.

Od ustanovitve Cerkve je minilo dva tisoč let. V tem obdobju so se pojavile vse možne oblike odnosov med Cerkvijo in državo. Od apostolskih časov pa do danes so Cerkev »vlačili pred kralje in poglavarje« (Lk 21,12), ko se je bojevala za svojo svobodo. Včasih pa je tudi Cerkev sama podleгла skušnjavi in je hotela zavzeti mesto »kraljev in poglavarjev«. Od Konstantina, ki se je imel za »škofa za zunanje zadeve«, do Justiniana, cesarja-duhovnika in njegovih naslednikov, je bila Cerkev kaj hitro pripravljena žrtvovati svoje pravice. Potem ko je v srednjem veku zlomila cesarsko oblast, pa si je umišljala, da ima v posesti »oba meča«, se pravi duhovno in svetno oblast.

Prek vsega tega je Cerkev jasneje spoznala, kakšni morajo biti njeni odnosi do države: Načelno priznava državo kot ustanovo, ki jo hoče Bog in jo zahteva tudi njena struktura, saj brez nje sama ne bi mogla obstajati. Hoče pa tudi obvarovati svojo avtonomijo, svoj posebni položaj znotraj države, saj je po svojem izvoru in po svojem namenu višja od države.

⁵⁰ Tract. IV de vinculo anathematis, XI; navaja HR 208—209.

V tej živi zgodovini, ki terja vsak čas odgovorne odločitve, sta se pojavila dva modela odnosov med Cerkvijo in državo: Na Vzhodu, v cesarstvu »novega Rima«, je Cerkev v dobršni meri podlegla pred državno oblastjo. To se je kasneje nadaljevalo v carski Rusiji, kjer je bila Cerkev brez obrambe v rokah državne oblasti. To osvetljuje tudi sedanje stanje Cerkve v Sovjetski zvezi in v drugih socialističnih deželah s pravoslavno tradicijo.

Na Zahodu pa je Cerkev pod vodstvom papežev in izrednih škofov znala bolje ohraniti svojo svobodo v razmerju do države. Res, da so ji pri tem pomagale tudi zunanje okoliščine. Zahodno rimsko cesarstvo se je zrušilo v petem stoletju, bizantinsko je trajalo še tisoč let. Na Zahodu je bilo papeštvo edina moralna avtoriteta in kulturna vez med državami, ki so se oblikovale po barbarskih vpadih. Tako je Cerkev lahko podajala svoje izkušnje in spoznanja novim narodom. In ko se je v zgodnjem srednjem veku spet vnel spor med Cerkvijo in državo, so se meje med pristojnostjo ene in druge še bolj jasno zarisale. Vselej pa so bile izkušnje in spoznanja Cerkve prvih stoletij vzor za kasnejše dobe. Mislim, da so tudi za nas.

Povzetek: Franc Rode, Cerkev in država v prvih stoletjih

Nagel pregled odnosov med Cerkvijo in državo od prve krščanske skupnosti do papeža Gelazija v 5. stoletju. Cerkev je načelno vedno priznavala državo kot ustanovo, ki jo hoče Bog, vendar v njej ni videla nič absolutnega in dokončnega. Pred zemeljsko oblastjo je tako v preganjanju kot v mirnem času branila svojo avtonomijo, svoj poseben položaj znotraj države, saj je po svojem izvoru in po svojem namenu višja od nje.

Zusammenfassung: Franc Rode, Kirche und Staat in den ersten Jahrhunderten

Eine rasche Übersicht der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat bis den 5. Jahrhundert. Die Kirche hat immer den Staat als die von Gott gewallte Institution, niemals aber als ein Absolut anerkannt. Sie verteidigte ihre eigene Autonomie und ihre besondere Lage in dem Staat, weil sie bewußt war ihn nach ihren Ursprung und Ziel überbieten.

Résumé: Franc Rode, L'Eglise et l'Etat dans les premiers siècles

Une présentation rapide des relations entre l'Eglise et l'Etat de la première communauté chrétienne jusqu'au pape Gélase au 5^e siècle. L'Eglise a toujours reconnu l'Etat comme une institution voulue par Dieu, mais elle n'y a vu rien d'absolu et de définitif. Tant dans les persécutions qu'au temps de paix, elle a défendu, devant le pouvoir terrestre, son autonomie, sa position particulière à l'intérieur de l'Etat, ayant conscience qu'elle le dépasse par son origine et par la fin qu'elle poursuit.

Slavko Kessler

Bibliografija prof. dr. Janeza Janžekoviča

1929

— L'Ethique du Psautier. Doktor-ska disertacija. Paris 1929.

1932

— Razgovori. V: Nedelja 4 (1932), št. 1—52.

1934

— Boj za krščansko filozofijo. Čas 28 (1933/34), 252—262, 292—303.

— Dr. Vebrova pot do »Knjige o Bogu«. BV 14 (1934), 233—255.

1935

— Razvoj Vebrovega nazora o pod-stati. BV 15 (1935), 115—144.

— Šanc, Stvoritelj svijeta, BV 15 (1935), 160—162.

— Keilbach, Problem religije. BV 15 (1935), 289—291.

1936

— Vebrova filozofija in tvorni vzrok. BV 16 (1936), 196—209, 267—287.

— Keilbach, Die Problematik der Religionen. BV 16 (1936), 155—157.

— Današnje filozofske struje na Francoskem. Dom in svet 49 (1936), 397—412.

— Émile Meyerson in njegova filozofija. Čas 31 (1936/37), 121—156.

1937

— Zimmermann, Filozofija i religija II. BV 17 (1937), 201—204.

— Zupančič, Determinizem in fizi-kalna slika sveta. BV 17 (1937), 204—207.

— Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico — Thomisticae I, II.⁷ BV 17 (1937), 287—289.

— Šerkova kritika Vebrovih dokazov za bivanje božje. Čas 32 (1937/38), 48—53, 84—94.

1938

— Hessen, Wertphilosophie. BV 18 (1938), 110—114.

— Feckes, Die Harmonie des Seins. BV 18 (1938), 114—115.

— Narodni socializem kot svetovni nazor. Čas 33 (1938/39), 62—84.

1939

— Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. Čas 33 (1938/39), 224—226.

— Veber, Nacionalizem in krščanstvo. BV 19 (1939), 90—94.

— De la Vaissière, Psychologie pédagogique. BV 19 (1939), 90.

— Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation. BV 19 (1939), 207—209.

— Filozofske osnove Rosenbergovega nazora. Čas 34 (1939/40), 14—50.

— Gol-Voj Ivan, Človek — odkod in kam. Čas 34 (1939/40), 157—158.

1940

— Spomini na kardinala Verdiera. Slovenec 68, št. 131—134, 11.—14. junija 1940, vsakokrat str. 5.

— Človek in njegov smisel. V: Bohinjski teden 1939. Ljubljana 1940, 3—12.

— Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti. BV 20 (1940), 175.

— Turk, Pota in cilji sholastike. BV 20 (1940), 256—257.

— Ušeničnik, Izbrani spisi I—III. BV 20 (1940), 257—262.

— Ušeničnik, Izbrani spisi IV—VI. BV 20 (1940), 327—330.

1941

— Ob odločilni uri. Čas 35 (1941), 1—9, 75—87.

— Dolžnosti do naroda. Čas 35 (1941), 113—123.

— Henri Bergson. Čas 35 (1941), 158—160.

— Razvoj Vebrovega nauka o spoznavanju. BV 21 (1941), 1—39.

1942

— Smotrnost kot dokaz za bivanje božje. BV 22 (1942), 155—185.

— Pokristjanjenje naravoslovnih znanosti. Čas 36 (1942), 49—66.

— Dialektični materializem. Čas 36 (1942), 144—148.

— Grimm, Indukcija. BV 22 (1942), 186—187.

— Ušeničnik, Izbrani spisi VII—IX, X. BV 22 (1942), 187—190, 190—191.

1943

— Gibanje in tvorni vzrok po Aristotelu. BV 23 (1943), 126—158.

1944

— Izvestnost o bivanju zunanjega sveta. V: Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti II, Ljubljana 1944, 1—34.

— Materializem v luči spoznavoslovja. V: Zbornik zimske pomoči 1944, Ljubljana 1944, 499—507.

1946

— Narod, domovina, svoboda. V: Koledar Družbe sv. Mohorja 1946, 123—127.

— Narod v očeh sv. pisma. Oznamilo 1 (1946), št. 20.

- Krščanski nauk o dolžnostih do naroda. Oznaniilo 1 (1946), št. 20.
- V začetku je Bog ustvaril... Oznaniilo 1 (1946), št. 31.
- Sodobna znanost o koncu sveta. Oznaniilo 1 (1946), št. 41.

1947

V rubriki »Pamet« so izšli v Oznaniilu 2 (1947/7) tile sestavki:

- O čem bomo govorili na tem mestu? št. 3.
- Kaj je resnica? št. 4—5.
- Iskanju izvora in smotra veseljstva se odrekamo. št. 6.
- Beseda »svetovje« pomeni naše doživljanje. št. 7.
- »Vse to ti dam, če predme padeš...« št. 8.
- »Tole bo ubilo ono«. št. 9.
- Žalostna leta osemdeset. št. 10.
- Živeti pomeni filozofirati. št. 11.
- Učenec. št. 12.
- Po vatikanskem obisku. št. 14.
- Značilno glasovanje. št. 15.
- Prodiranje v uganke vesoljstva. št. 16.
- Nezmotljiva pot do resnice št. 17.
- Razvidnost, št. 18.
- Resnice, ki jih neposredno vidimo. št. 20.
- Presenetljivo soglasje največjih. št. 21.
- Duh in tvar. št. 22.
- Ločnica med človekom in živaljo. št. 23.
- Nagon in pamet. št. 24.
- Nagon pri živali. št. 25.
- Razum nagonu gospoduje. št. 26.

- Ali tudi živali govore? št. 27.
- Pamet in možgani. št. 28.
- Ali možgani mislijo? št. 30.
- Možgani shramba za spomine? št. 31.
- Kaj pravi o možganih in spominu iskustvo. št. 32.
- Snov ne more biti svobodna. št. 33.
- Kaj je torej duh? št. 34.
- Od kod svet, življenje, človek? št. 35.
- V sv. pismu — bajke in legende? št. 36.
- Kako naj razlagamo Mojzesovo poročilo o stvarjenju? št. 37.
- Začetek stvari. št. 39.
- Razvoj življenja. št. 40.
- Kako je z razvojem človekovega telesa? št. 41.
- Katoliški misleci o razvoju človeka. št. 42.
- Sklepne misli o razvoju. št. 43.
- Poti k Bogu. št. 44.
- Kaj je smotrnost? št. 45.
- Ali je mogoče »od zunaj« prepoznati smotrnost. št. 46.
- Izrazi, ki pričajo, da smo prepoznali smotrnost. št. 47.
- Še o besedah, ki pomenijo smotrnost. št. 48.
- Sodobna fizika odkriva smotrnost. št. 49.
- Ugovori proti smotrnosti. št. 51.
- Jedro smotrnega dokaza. št. 52.

1949

- Smrt velikega misleca (M. Blondel). Oznaniilo 4 (1948/49), št. 39.

1950

- Verski pomenki. Oznaniilo 5 (1949/50), št. 1—53.
- Od vede do vere. NP 2 (1950), 182—196.
- Krščanstvo in narodnost. NP 2 (1950), 240—246.

1951

- Kristjan in domovina. Oznaniilo 6 (1950/51), št. 21—22.
- Dialektični materializem po Leonovu in Rozentalu. NP 3 (1951), 94—125.
- Etika — vez med marksizmom in krščanstvom. NP 3 (1951), 127—148.
- Ali je indeterminizem zrušil kavalnost? V: Zbornik teološke fakultete I. Ljubljana 1951 (tipk.), 89—103.

1952

- V luči novih znanstvenih odkritij. Oznaniilo 7 (1951/52), št. 21—22.
- Ljubezen do naroda in domovine. Družina 1 (1952), št. 3.
- Aleš Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju. V: Zbornik teološke fakultete II. Ljubljana 1952 (tipk.), 19—51.
- Nekaj misli o sporazumu med Cerkvijo in državo. NP 4 (1952), 11—22.
- Izkustvena znanost, svetovni nazor, svoboda vesti. NP 4 (1952), 72—86.
- Kraljica za en dan. NP 4 (1952), 137—147.

- O čudežih in uslišanjih. NP 4 (1952), 226—236.

1953

- Krščanstvo in etika. NP 5 (1953), 12—31.
- Ob referatu podpredsednika E. Kardelja. NP 5 (1953), 66—74.
- Izkustvena znanost in svetovni nazor. NP 5 (1953), 166—195.
- Katoliški duhovnik kot učitelj etike. NP 5 (1953), 253—263.

1954

- Nekaj misli iz sodobne apologetike. NP 6 (1954), 56—68.
- Sveti Tomaž, borec za napredek. NP 6 (1954), 111—119.
- Tomaž Akvinski in Karl Marx. NP 6 (1954), 250—252.
- Sartrova ontologija. NP 6 (1954), 325—386.

1955

- Izhodišče za osnovno vprašanje. NP 7 (1955), 125—161.
- Duhovnik in nova Jugoslavija. NP 7 (1955), 207—215.
- Uvod k verskim predavanjem. NP 7 (1955), 323—333.
- Poslanstvo Cerkve v novi Jugoslaviji. V: Zbornik Ciril-Metodijskega društva slovenskih duhovnikov. Ljubljana 1955, 16—26.

1956

- Gabriel Marcel in njegovo delo. NP 8 (1956), 38—58.
- Marcelovi modroslovski pogledi na svet. NP 8 (1956), 144—182.

- Duhovnik in naš čas. NP 8 (1956), 371—381.
- 1957
- Nekaj misli o božjem bistvu in delovanju. NP 9 (1957), 1—24.
- Kako se javlja duhovnost človekove duše. NP 9 (1957), 81—111.
- Demokracija v Cerkvi. NP 9 (1957), 348—360.
- 1958
- Smotrnost v naravi kot pot do Boga. NP 10 (1958), 6—43.
- O sodobni apologetiki. NP 10 (1958), 301—318.
- Maurice Blondel. NP 10 (1958), 491—541.
- 1959
- Tomaževe poti do Boga. NP 11 (1959), 3—22.
- O človeškem spoznavanju. NP 11 (1959), 117—149.
- Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem modroslovju. NP 11 (1959), 256—286.
- Maurice Blondel: Dejanje. NP 11 (1959), 373—414.
- Dušno pastirstvo v skladu z današnjim družbenim razvojem. V: Desetletnica CMD. Ljubljana 1959, 226—232.
- 1960
- Stjepan Zimmermann o temeljih spoznavoslovja. NP 12 (1960), 13—27.
- Noël, Picard, Zamboni o mostu do zunanjih stvarnih predmetov. NP 12 (1960), 127—141.
- Naj nekdo zakriči! NP 12 (1960), 167—171.
- Nekaj misli ob noetičnih pismih prof. Stj. Zimmermanna. NP 12 (1960), 237—242.
- V smrt ali v življenje NP 12 (1960), 329—342.
- 1961
- Zakaj Bertrand Russel ni kristjan. NP 13 (1961), 104—123.
- Blondelova trilogija, prvi del: Misel I. NP 13 (1961), 257—283.
- Blondelova trilogija, prvi del: Misel II. NP 13 (1961), 376—394, 495—514.
- 1962
- Blondelova trilogija, drugi del: Bitje in bitja. NP 14 (1962), 9—23, 97—117.
- Tomaževo srečanje z Ollé-Lapruneom in Blondelom ob prvih načelih — intelektualizem in voluntarizem. V: Zbornik razprav teološke fakultete. Ljubljana 1962, 250—269.
- Meyersonova zavrnitev pozitivizma in scientizma. NP 14 (1962), 519—537.
- 1963
- Blondelova trilogija, tretji del: Dejanje I. NP 15 (1963), 101—125, 234—245.
- Jean Rostand, Ali moremo predrugačiti človeka? NP 15 (1963), 196—203.
- 1964
- Socialistična družba in religija. NP 16 (1964), 523—533.

- 1965
- Smisel življenja. NP 17 (1965), 5—44.
 - Politika in religija. NP 17 (1965), 145—156.
 - Blondelova trilogija, tretji del: Dejanje II. NP 17 (1965), 187—243.
 - Naš dialog s sodobnim svetom. NP 17 (1965), 494—502.
- 1966
- Smisel življenja. Mohorjeva družba, Celje 1966.
 - Molitev »Oče naš...« ogledalo dobrega človeka. NP 18 (1966), 1—10.
 - Blaise Pascal. NP 18 (1966), 235—262.
- 1967
- »Filozofija i krščanstvo.« NP 19 (1967), 18—68.
 - Roger Garaudy o marksizmu dvajsetega stoletja. NP 19 (1967), 311—357.
 - Kako je s slovenskim modroslovjem. NP 19 (1967), 439—466.
- 1968
- Marko Kerševan o religiji in sodobnem človeku. NP 20 (1968), 1—36.
 - Ob stoletnici rojstva Aleša Ušeničnika. NP 20 (1968), 281—290.
 - Za boljše sožitje I. Družina 17 (1968) št. 19, 9.
 - Za boljše sožitje II. Družina 17 (1968), št. 20, 9.
 - Za boljše sožitje III. Družina 17 (1968) št. 21, 9.
 - Za boljše sožitje IV. Družina 17 (1968) št. 22, 13.
 - Za boljše sožitje V. Družina 17 (1968) št. 23, 12.
 - Tine Hribar o knjigi »Smysel življenja«. NP 20 (1968), 455—467.
 - Ali je Bog modroslovcev umrl? NP 20 (1968), NP 20 (1968), 477—480.
 - Ob okrožnici »Humanae vitae«. BV 28 (1968), 219—226.
- 1969
- Ali je Bog modroslovcev umrl? Idrijski razgledi (1969), 3—5.
 - Načelo protislovja. NP 21 (1969), 15—47.
 - Kako bi sv. Tomaž razlagal Hegla NP 21 (1969), 302—303.
 - Poučevanje modroslovja po zadnjem zboru. BV 29 (1969), 244—258.
- 1970
- Osnove spoznavoslovja. NP 22 (1970), 24—98.
 - Krščanstvo in narodnost. NP 22 (1970), 313—320.
 - Kako je s slovenskim modroslovjem. NP 22 (1970), 453—457.
- 1971
- M. Blondel: Modroslovje in smisel krščanstva. Zn 1 (1971), 50—68, 132—149, 230—242, 313—332.
 - Šola in religija. Zn 1 (1971), 339—342.

- Gabriel Marcel in njegovo delo. Izbrana predavanja 5. Naše tromostovje, Ljubljana 1971.

1972

- Zgradba življenjskih resnic. Zn 2 (1972), 34—42.
- Etika — Jezusov dar človeštvu. Zn 2 (1972), 131—145.
- O ateistični šoli pri nas. Zn 2 (1972), 157—158.
- Gabriel Marcel o svoji poti. Zn 2 (1972), 395—406, 493—500.

1973

- Umrli je velik mislec in velik kristjan. Družina 22 (1973) št. 18, 1—2.
- Kdaj bo rešeno manjšinsko vprašanje. Zn 3 (1973), 123—129.
- Maurice Blondel in Teilhard de Chardin. Zn 3 (1973), 216—239.
- Maurice Blondel: Boj in zmaga. Zn 3 (1973), 444—455.

- Salomon s palico. Bilten 3 (1974) št. 4, Priloga 1, 1—7.

1974

- Maurice Blondel v luči svojih dnevnikov. Zn 4 (1974), 27—49.
- Tomažev nauk ob sedmi stoletnici svetnikove smrti. Zn 4 (1974), 332—344.
- Sveti Bonaventura in njegov duhovni svet. Zn 4 (1974), 423—434.
- Zbornik u povodu 700. obljetnice smrti sv. Tome Akvinskog. BV 34 (1974), 158—161.
- Dr. Josip Kribl, Sloboda u egzi-

stencionalnoj filozofiji S. Kierkegaarda. BV 34 (1974), 161.

- Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX. BV 34 (1974), 162.
- Antonio Piolanti, Pio IX e la rinascita del Tomismo. BV 34 (1974), 162.
- Ercole Brocchieri, Mons. Andrea Ceppelazzi, tomista lombardo. BV 34 (1974), 1962—1963.
- Meje modroslovnega spoznanja. V: Meje spoznanja. Mohorjeva družba, Celje 1974, 11—31.

1975

- Ali stvarstvo še oznanja božjo slavo. Zn 5 (1975), 10—19.
- Eno verujem, drugo verjamem. Naši razgledi 24 (1975), 176—177.
- Razlike med uvodi v izdajah Jeruzalemske biblije. BV 35 (1975), 168—175.
- Kerševan Marko, Religija kot družbeni pojav. Zn 5 (1975), 375—382.

1976

- Očka pije. Koledar Mohorjeve družbe 1976. Celje 1975, 150—153.
- Možnosti za raj na zemlji. Zn 6 (1976), 1—9.
- Potopljeni v skrivnost. Zn 6 (1976), 315—324.
- Krščanstvo in marksizem. Izbrani spisi I. Mohorjeva družba, Celje 1976.
- Alma Sodnik, Izbrane razprave. Zn 6 (1976), 469—470.

- Cenacchi Giuseppe, Tomismo e neotomismo a Ferrara. BV 36 (1976), 292.

1977

- Domoljubni spisi. Vebrova filozofija. Izbrani spisi II. Mohorjeva družba, Celje 1977.
- Misleci. Izbrani spisi III, Mohorjeva družba, Celje 1977.
- Bog filozofov. V: Bog v človeški zavesti in življenju. Teologija za laike 1, Ljubljana 1977, 7—19.
- Sredi utvar iskati resnično življenje. Bilten 7 (1977) št. 2, 4—7.
- Trpeči Bog? BV 37 (1977), 1—11.

1978

- Maurice Blondel kot človek in mislec. Izbrani spisi IV. Mohorjeva družba, Celje 1978.
- Razprave. Izbrani spisi V. Mohorjeva družba, Celje 1978.
- Vsaka maša je zlata maša. CSS 12 (1978), 59—60.
- Verni učitelj v naši šoli. V: Vera in svoboda. Teologija za laike 2 Ljubljana 1978, 185—200.

1979

- Demografska eksplozija. V: Ve-

selje in upanje. Naše tromostovje, Ljubljana 1979, 101—106.

- Ali osebna sreča ali nesebično delo? V: Duha ne ugašajte. Teologija za laike 3 (1979), Ljubljana 1979, 200—215.
- Osnovna vprašanja. BV 39 (1979), 216—228.
- Vezi in nasprotja med krščansko in marksistično moralno. Teleks 35 (1975) št. 44, 22—23.

1980

- Kje najti trpljenju smisel. V: Živeti za smrt? Teologija za laike 4, Ljubljana 1980, 200—211.

1981

- Etika — kraljica znanostim. CSS 15 (1981), 2—4.
- Krščanstvo in evolucija. V: Kristjani za prihodnost, Ljubljana 1981, Teologija za laike 5, Ljubljana 1981, 263—274.
- Filozofski leksikon. Mohorjeva družba, Celje 1981 (v tisku).
- Človekov svet. BV 2 (1981) str. 137—143.

¹ Kratice:

- NP — Nova pot
- Zn — Znamenje
- CSS — Cerkev v sedanjem svetu
- BV — Bogoslovni vestnik.

Karol Wojtyła, *La Fede secondo S. Giovanni della Croce*, Roma (Pontificia Università »S. Tommaso« — Herder) 1979, 326 strani.

To je prevod doktorske disertacije sedanjega papeža Janeza Pavla II., ki jo je kot mlad duhovnik predložil na teološki fakulteti univerze Angelicum. V originalu ima naslov: *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce — Carolus Wojtyła — Disertatio ad lauream*. Njegov moderator je bil znani teolog p. R. Garrigou-Lagrange O. P. Del disertacije je Wojtyła objavil v poljski teološki reviji *Collectanea Theologica*, 21 (1949/50) 418—468 z naslovom: *Quaestio de fide apud S. Joannem a Cruce*.

V italijanščino je disertacijo prevedel p. Raimondo M. Sorgia O. P., uvod pa je napisal kardinal Pierre-Paul Philippe O. P., nekdanji Wojtylov profesor in eden od ocenjevalcev njegove disertacije. V tem uvodu vzemo, da se je Karol Wojtyła na Angelicum vpisal na teološko fakulteto 26. novembra 1946 — dobre tri tedne po mašniškem posvečenju (1. novembra 1946). Po opravljenem licenciatu je v akademskem letu 1947/48 poslušal specialna predavanja iz duhovne teologije (pri Pierru-Paulu Philippu o mistični kontemplaciji), pripravil disertacijo in jo 19. junija 1948 odlično branil.

Disertacija ima uvod in dva dela. V uvodu (str. 13—27) prikazuje avtor, sicer

kratko, zgoščeno, a zelo jasno, zgodovinskomiselni okvir, v katerem je sv. Janez od Križa živel in napisal svoja dela. Navaja tudi glavne vire, iz katerih je ta veliki španski mistik črpal svoja spoznanja. Med avtorji, ki niso vplivali samo na njegova dela, temveč tudi na njegovo duhovno fizionomijo, navaja Psevdo-Dionizija, sv. Avgušтина, sv. Gregorja Velikega, Viktorince, sv. Tomaža Akvinskega, Gersona, Taulerja, Ruysbroecka in seveda sv. Terezijo Avilsko. Ne pozabi pa naglasiti, da sta bila pri sv. Janezu od Križa izredni vir spoznanja osebno izkustvo Boga in kontemplacija.

V prvem, analitičnem delu (str. 31—270) Wojtyła temeljito analizira najboljše delo sv. Janeza od Križa — Vzpon na goro Karmel — in še posebno drugo knjigo tega dela, kjer Janez najbolj izčrpno razpravlja o veri in njeni vlogi na človekovi poti združitve z Bogom. Naloga vere je tu izredna in mnogovrstna: dviga in usmerja razum k skrivnostim, ki se mu predložijo, očiščuje, spopolnjuje molitev od začetnih stopenj do kontemplacije. Bolj na kratko analizira tudi Duhovno pesem in Živi plamen ljubezni.

V drugem delu (str. 273—302) podaja kot sad temeljitega analitičnega študija v 29 paragrafi ali točkah sintezo Janezevega nauka o veri.

Vera zavzema izredno mesto v teologiji sv. Janeza od Križa. O veri govori

skoraj v vseh svojih delih, prav izrecno in izčrpno pa je vprašanju vere posvetil 32 poglavij druge knjige Vzpona na goro Karmel. Na splošno moremo vso rast združenja z Bogom, kontemplacijo in mistična izkustva imenovati pot vere. Sicer pa vsa duhovna zgradba pri sv. Janezu od Križa temelji na teoloških krepostih zaradi njihove dvojne naloge: korenito očiščujejo dušo in jo združujejo z Bogom v polnosti božjega življenja. Wojtyła se zelo pogumno loti analize poslanstva vere, ne da bi se pri tem kakorkoli izmikal nemajhnim težavam. V analizah in sodbah je zelo jasen. »Tu gre (Vzpon na goro Karmel) za posebno vprašanje vere, ali še bolje, to je prava izčrpna razprava o veri. Vprašanja pa so predvsem ta: ontološki sestav vere, zlasti nadnaravna ‚dopolnitev‘, iz katere izhaja neposredna značilnost, da je primerno sredstvo združenja razuma z božanstvom. Drugo vprašanje, ki je tesno povezano z omenjenimi ugotovitvami, se nanaša na očiščujočo dejavnost vere same v območju razuma. Ti dve spoznanji, ki sta izraženi kot nekaka definicija vere, razlaga sv. učitelj v Vzponu na goro Karmel II, 6« (str. 302). Opozarja pa tudi na splošno značilnost tega Janezovega dela: »Ne gre za kakšno spekulativno razpravo mistične teologije, temveč za živa pričevanja. Gre za izredno pomembno delo, ki izraža duhovno izkustvo sv. učitelja« (str. 20). To velja tudi za njegovo gledanje na vero. Vse Janezovo razglabljanje o veri je usmerjeno na njeno neposredno poslanstvo: na združnje. »Brez posebnih težav moremo spoznati, da so vsa raziskovanja sv. Janeza od Križa o naravi vere usmerjena v njeno poslanstvo, da je namreč zedinjevalno sredstvo razuma z Bogom. Trditi celo smemo, da sta narava in definicija vere povzeti po njenem sredniškem poslanstvu« (str. 278).

Veliko strani svojega dela (str. 38—192) posveča Wojtyła osvetljevanju podobnosti med vero in Bogom v njegovi neizmerni skrivnosti resnice. Temeljito se pogloblja v Vzpon na goro Karmel, iz njega na-

vaja značilne misli: »Da se človeški razum more bližati Bogu, kolikor je v tem življenju sploh mogoče, mora izbrati primerno sredstvo, ki ga povezuje z njim in mu je podobno. Pri tem je treba poudariti, da od ustvarjenih stvari, tako višjih kot nižjih, nobena ne združuje neposredno človeka z Bogom, ker mu nobena ni bitno podobna. Čeprav je res, da je med Bogom in stvarmi povezanost, saj se v njih kažejo njegove sledi, je vendar neskončna razlika med božjim in njihovim bistvom. Zato je nemogoče, da bi nas razum prek stvari združeval z Bogom. Med vero in Bogom je takšna podobnost, kakršna je razlika med Bogom, v katerega verujemo, in Bogom, ki ga gledamo. Bog je neskončen, takega nam ga vera predstavlja; je troedin, takega nam ga vera tudi razodeva (Vzpon na goro Karmel II, 8, 3)« (str. 107).

Pot združenja z Bogom je pot vere. Toda ta pot poteka v »noči«. Beseda noč, ki jo tako pogosto srečujemo pri sv. Janezu od Križa, ni samo simboličen ali poetičen izraz, temveč pomeni globoko stvarnost, pa naj gre za to, kar vera ontološko prinaša duši ali pa kar psihološko v njej pospešuje in od nje zahteva. Zakaj se ta združitev duše z Bogom dogaja v temi? Ker Bog absolutno presega človeški razum, ki se mu bliža s svojimi pojmi, pridobljenimi iz stvarstva in preoblikovanimi v luči njegove naravnosti. Da se Bog človeku podari, mora ta doseči nekaj božje podobnosti. Samo če človeški razum dopolnjuje vera, more sprejeti neskončno skrivnost. O tem avtor v disertaciji razpravlja zelo poglobljeno (prim. str. 62—121).

Vera je božja, nadnaravna luč, podarjena z milostjo. Ko se v razumu »prižge«, ga dvigne k božji podobnosti, da more biti vredno sredstvo združenja z Bogom. Vera je tema in luč hkrati. Moremo celo reči, da je predvsem tema po neizmerni luči, ki prihaja iz podobnosti z Bogom. Sovpada pa v veliki meri tudi z temeljitim očiščenjem razuma in vsega človeka. To očiščenje vključuje nenavezanost na

vse naravne stvari in še posebno, da bi te stvari imeli za primerno sredstvo združenja z Bogom. Očistiti se je treba vsake navezanosti na naravne stvari. Sv. Janez od Križa imenuje to temna noč. V tej noči se more duša popolnoma prepustiti vodstvu Svetega Duha.

Sv. Janez od Križa je zelo osvetlil napetost med lučjo in temo, med tolažbami in bridkostmi, ter boj, ki ga bojujeta Bog in človek, da bi uresničila skupnost življenja in ljubezni. Tudi Wojtyła je posvetil temu vprašanju veliko pozornosti, posebej še psihološkemu zorenju vere. Zato obširno in temeljito analizira Janezove zahteve o odpovedi, navezanosti vsem spoznanjem, tudi nadnaravnim (vizijam, glosolaliji, daru prerokovanja...) in znamenjem kontemplacije, ki se je začela porajati v duši (prim. str. 121—180).

Drugi vidik Janezovega razmišljanja o poti zedinjenja z Bogom je namenjen vplivu vere na rast ljubezni in vplivu ljubezni na rast vere. Očiščevanje in zedinjenje se ne uresničujeta samo v veri, saj je to v prvi vrsti delo ljubezni do Boga, ki človeka osvobaja vsake »ljubezni« do vsega, kar ni Bog (prim. Vzpon na goro Karmel II, 5, 7). To, kar sv. Janez od Križa imenuje »preoblikujoče zedinjenje«, je delo najvišje ljubezni. Na najvišjih stopnjah duhovnega življenja se uresničuje istovetenje med spoznanjem in čustvom ljubezni, med vero in krepostjo ljubezni (caritas). O tem je Karol Wojtyła napisal nekaj izredno lepih in globokih misli. »Koristno bo še enkrat ponoviti, da sv. Janez od Križa opisuje vero kot neposredno in primerno sredstvo, da more človeški razum priti do združenja z Bogom v ljubezni. Zanj je in ostaja najodličnejša in združujoča krepost ljubezen. Ljubezen je v resnici delovanje, ki ustvarja notranjo preobrazbo. Ne ustvarja samo bitno podobnost z Bogom na ontološki ravni, temveč ustvarja in veča to preobrazbo tudi na psihološkem nivoju, ko postaja oseba, ki ljubi, vedno bolj podobna tistemu, ki ga ljubi. Ker je nadnaravno združenje »uni6n de semejanza«, ki teži

k notranji preobrazbi v tistega, ki ga ljubi, je zato popolnoma jasno, da more biti takšna delujoča in preoblikujoča krepost samo ljubezen. Ljubezen kot krepost, ki združuje notranjost duše z Bogom, teži za tem, da ustvari imenovano preoblikovanje v vseh zmožnostih in dejavnostih duše. Tu je predvsem soudeležen razum. Ko išče ljubezen podobnost s tistim, ki ga ljubi, odstranjuje vse, kar temu nasprotuje. In kar ustvarja v volji, ustvarja tudi v razumu od trenutka, ko začne delovati pod vplivom nadnaravne ljubezni« (str. 288—289).

Disertacija prav gotovo ne zasluži, da s prevodom pride v roke mnogim bralcem samo zaradi tega, ker je njen avtor Karol Wojtyła postal papež Janez Pavel II., temveč predvsem zato, ker je zares kvalitetno delo. Disertacija ne dokazuje samo avtorjevo znanstveno natančnost, bistrosti in tudi duhovitosti, temveč kaže predvsem njegovo duhovno bogastvo in globino. Zato je njegov moderator, profesor R. Garrigou-Lagrange, na koncu pismene ocene upravičeno zapisal: »Bralci te disertacije, se morajo iz nje veliko naučiti glede notranjega življenja in prirsčne združitve z Bogom.«

France Oražem

Grulich Rudolf, Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts, Königstein /Ts/ 1981, 232 str. (v: Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien e. V., Neue Folge, Band 7).

Avtor je želel zbrati in preveriti vse doslejlive podatke o čeških misionarjih v 17. in 18. stol. in jih nato kritično ovrednotiti (12). Obsežen seznam navedene bibliografije (209—217) pričuje, da je poleg arhivskega gradiva in literature, ki mu je bila dostopna na zahodu, s pridom segal tudi po čeških virih in literaturi ostalih vzhodno in južno evropskih narodov. Posebno se mi zdi primerno poudariti, da se

pri tem ni omejil samo na teološko misijonsko literaturo in zgodovinska dela, ampak je obogatil svoja izvajanja tudi s spoznanji geografov, etnologov, jezikoslovcem in prirodoslovcem. Tako je knjiga postala še dragocenejši prispevek k zgodovini krščanskih misijonov in misijologije kot take in je zato vredna vse pozornosti. Avtorjeva zaključna misel (179 do 181) pa je obenem velika spodbuda, da bi se kdo lotil podobnega dela tudi za slovenske misijonarje. Avtor namreč ugotavlja, da do vključno 19. stol. ni vedno mogoče natančno ugotoviti narodnosti in jezika posameznih misijonarjev. Pod skupnim imenom »teutscher Missionarii« so v virih navedeni ne samo nemški, ampak tudi slovenski, hrvaški, madžarski, poljski, slovaški in drugi misijonarji. Avtor se je seveda v skladu z naslovom navedenega dela omejil na preučevanje misijonarjev, ki izhajajo iz češko-moravskega prostora. Večkrat pa je opozoril, da je ob zbiranju gradiva za svoje delo naletel na dragocene podatke tudi o misijonarjih drugih narodnosti. Na to je opozoril že leta 1976 v svojem sestavku: *Süddostdeutsche Missionare des Barockzeitalters*, v: *Süddostdeutsche Vierteljahres Blätter*, 25 (1976) 271—275. Prispevek je za nas dragocen zaradi vrste podatkov o slovenskih misijonarjih v posameznih deželah. Avtor seveda ni v celoti izčrpal arhivskega gradiva, z navedbo virov in literature v zgoraj omenjeni knjigi pa smo dobili dragocen napotek, kje naj te podatke iščemo, dopolnimo in jih primerno ovrednotimo. Med navedenimi »slovenskimi« misijonarji v pričujočem sestavku zasledimo le zveneča in slavna imena. O P. Nikolaju *Ratkayu* iz Ptuja je rečeno le, da je v 17. stol. deloval v vzhodni Indiji. Več pozornosti posveča avtor p. Avguštinu grofu *Hallersteinu* iz Ljubljane. Ta izjemna osebnost je trenutno predmet poglobljenih študij v nemškem kulturnem prostoru (prim. npr. diplomsko delo Magdalene Schindler, P. Augustin v. Hallerstein. — ein Jesuitenmissionar in China, Regensburg 1980, ki ga bo avtorica ver-

jetno razširila v doktorsko disertacijo). Hallerstein se je rodil v Ljubljani leta 1703, stopil leta 1721 v jezuitski red in že leta 1735 so ga poslali kot misijonarja na Kitajsko. Njegovo dolgo potovanje je skorajda tipično za takratne razmere. Bivanje v Lizboni je izkoristil za študij astronomije. Čakanje v Mozambiku je premostil kot magister novincev, v Malakki pa je deloval kot dušni pastir tamkajšnjih nemških katoličanov. Poleg znanstvenega dela na področju astronomije (zaradi tega je postal slaven po vsem svetu) je deloval tudi kot redovni vizitator in provincial. Ko je z zamudo zvedel novico, da je papež leta 1773 razpustil jezuitski red, je doživel srčni napad, ki mu je tudi podlegel. Njegovo obsežno življenjsko delo še vedno čaka primerne ovrednotenje, čeprav je bilo veliko gradiva o njem že objavljenega npr. v *Weltbote*, v *Epistolae Anecdota*, v *Philosophical Transaction* (London), v *Mémoires concernant l'histoire* (Paris) in v *Novi commentarii Academiae Petropolitanae*. Glavno Hallersteinovo delo je brez dvoma *Observationes astronomiae a P. P. Societatis Jesu Pekini Sinarum factae*, ki ga je objavil leta 1768 na Dunaju.

Od drugih misijonarjev sta v Grulichovem članku navedena še p. Philipp *Schneidez* iz Kranja in njegov rojak Franz *Widmair*, ki pa nista preživela naporne vožnje v Ameriko.

V Paragvaju je štiri leta deloval p. Ignacij *Cirrheim* (1730—40), po rodu Ljubljančan, nato pa se je pridružil svojemu rojaku Inocentu *Erberju* v Urugvaju.

V Kaliforniji sta delovala med drugimi tudi Anton *Kapus* iz Kamne Gorice in Janez Marija *Ratkay* iz Ptuja. *Ratkaya* so 9. novembra 1684 zastrupili poganski Indijanci v Tarahumara v Mexiku. *Kapuso* zelo razgibano misijonsko dejavnost zaslutimo že iz njegovih različnih potpisov, ki so bili deloma objavljeni v različnih serijah zbirke *Documentos para la historia de Mexico* v letih 1853—56. Vendar tudi njegova osebnost in delo še vedno čakata, da ju osvetli zgodovinar.

Iz teh skopih podatkov je razvidno, kakšno delo še čaka slovenske zgodovinarje in misijologe, da bi primerno osvetlili in ovrednotili delo naših misijonarjev in s tem naš prispevek k zgodovini vesoljne Cerkve in svetovne kulture.

France M. Dolinar

Makso Pelozo, Le visite pastorali nella provincia ecclesiastica di Rijeka (diocesi di Rijeka — Seni, Krk e Poreč—Pula), v: Archivum Ecclesiae, anni XXII—XXIII, 1979—80, 473—480.

Razprava reškega zgodovinarja je zelo dragocena, ker črpa podatke iz arhivskega gradiva, ki ga še vse premalo poznamo. Vizitacije škofij so bile sicer v navadi že pred tridentinskim cerkvenim zborom (1545—63), prav tako zahteva naj škofje poročajo v Rim o stanju v svoji škofiji. Vendar nam je iz tega obdobja ohranjeno komaj kakšno pisano poročilo posameznih škofov. Položaj se bistveno spremeni, ko je papež Sikst V. s konstitucijo *Romanus Pontifex* 20. decembra 1585 določil, da morajo vsi patriarhi, primasi, nadškofi in škofje... pred nastopom svoje službe priseči, da bodo v določenem časovnem presledku, ki ga predpiše sv. sedež, obiskali ss. limina apostolorum... in ob tej priliki ustnemu poročilo o svojem pastoralnem delu priložili tudi pismeno relacijo o stanju v svoji škofiji. Seveda je ta ukrep prisilil posamezne škofove, da so bolj redno vizitirali svoje škofije, bodisi osebno bodisi po svojih zastopnikih. Seveda je med enim in drugim poročilom določena razlika. Vizitacijsko poročilo o stanju v škofiji je

bilo narejeno za interno uporabo škofa in kaže stanje posameznih župnij, klera in vernikov, kot ga je doživel vizitator. Poročila v Rim pa so že filtrirana. Ne smemo namreč pozabiti, da so jih pisali podložniki svojemu gospodarju (če smem tako reči). Razumljivo je, da so škofje skušali posebej poudariti svoje zasluge in uspehe, olepšati ali opustiti pa to, kar jim ni bilo v prid. Klasičen primer se mi zdi ta v ljubljanski škofiji poročili v Rim škofa Hrena in njegovega naslednika Scarlichia (prim. BV 39 (1979) 193—215 in 40 (1980) 26—30). S tega vidika so nedvomno vizitacijski zapiski posameznih škofij mnogo dragocenejši vir informacij kot relacije ad limina.

Avtor je svoje raziskave omejil na naslednje škofije reške cerkvene province: Krk, Poreč—Pula, Cres, Pićan, Senj, Modruš—Krbava. Najbolj popolna zbirka je vsekakor na Cresu in zajema obdobje od 1583—1804. V teh poročilih so ohranjeni dragoceni podatki o posameznih cerkvah, tudi podružnih in kapelah, oltarjih, bratovščinah, življenju klera in ljudstva, njegovem ekonomskem stanju in jeziku, liturgičnih knjigah (glagoljica) in podobno. Za druge škofije je avtor moral ugotoviti dokaj neredno opravljanje vizitacij, čeprav pomanjkanje aktov za posamezne vizitacije še ne pomeni, da škofje svoje škofije niso vizitirali. Veliko gradiva se je zaradi neljubih zgodovinskih okoliščin izgubilo. Zeleti je, da bi avtor v seriji razprav bolj izčrpal to dragoceno gradivo in tako dopolnil zgodovinsko podobo, ki jo o teh škofijah že imamo iz drugih virov in literature.

France M. Dolinar

Peti mednarodni kongres o Kantu v Mainzu

Leta 1781 je Immanuel Kant izdal svojo *Kritiko čistega uma*. Ob dvestoletnici izida dela, ki pomeni po avtorjevih besedah kopernikanski obrat v filozofiji, je Kantovo društvo priredilo kongres z udeležbo priznanih mednarodnih filozofskih strokovnjakov. Sam nemški prezident se je kot pokrovitelj udeležil otvoritve, glavna predavanja je posnela televizija.

Z nemško natančnostjo se je od 5. do 8. aprila razvil živahen program predavanj in debat, mnogi so si v tem času lahko ogledali tudi znamenitosti Mainza in sosednjih krajev. Priznani strokovnjaki, kot hermenevtik H. G. Gadamer iz Nemčije, fizik V. Mathieu iz Italije, logik T. M. Seebohm iz ZDA, dialektik-marksist T. I. Oiserman iz Moskve, E. Heitel, nadaljevalec novopozitivistične tradicije na Dunaju, transcendentalni filozofi in dialektiki različnih smeri, so analizirali Kantovo delo in nakazali njegov pomen v razvoju filozofske misli zadnjih desetletij.

Čeprav je bila morda »modernejša« Heglova filozofija, vendar ne samo, da brez Kanta ni Hegla, ampak je tudi mogoče pokazati na prisotnost Kantove problematike v različnih smereh sodobne filozofije od neokantianizma, pozitivizma, predvsem v jezikovno-analitični obliki, fenomenologije in do drugih. Gadamer

je v svojem referatu pokazal, kako danes v nobeni filozofiji ni mogoče več misliti predkantsko. Njegove določitve v *Kritiki* pomenijo temeljne pogoje filozofiranja: »Od tu in danes gre nova doba svetovne zgodovine« (naslov predavanja). Kant se je zavedal novih temeljev, zato je zapisal, da nobena prihodnja metafizika (filozofija) ne bo mogla mimo zahtev, ki jih sam postavlja filozofskemu mišljenju. Lahko bo filozofija zahteve drugače oblikovala, vendar ne bo mogla zanikati subjektivnega izhodišča (antropocentričnost), ki s sintezo čutnozavnega v prostoru in času in razumskih kategorij tvori spoznanje. To zahtevo je sprejela tudi sodobna teologija, predvsem po zaslugi mislecev, ki so snovali teologijo na Kantovih zahtevah (Rahner idr.).

Kongres se je omejil predvsem na probleme *Kritike* in njihov vpliv na kasnejšo filozofijo. S tem pa je dal marsikatero pomembno spodbudo za razvoj temeljnih filozofskih vprašanj v luči sodobnih spoznanj. Spoznanje je postalo pomembno ne samo v filozofiji, tudi vse sodobne znanosti se vedno bolj vračajo k temu vprašanju. *Kritika* v svojem programu nakazuje to smer in se ima tako za vodilo vsakega mišljenja.

Janez Juhant

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- Janez Janžekovič 137 **Človekov svet**
Le monde de l'homme
Die Welt des Menschen
- Anton Trstenjak 144 **Temeljne preusmeritve v psihologiji**
ustvarjalnosti
Grundlegende Umorientierungen in der
Kreativitätspsychologie
Réorientations fondamentales dans la
psychologie de la créativité
- Tone Stres 154 **Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi**
filozofiji človeka
Die Vergeistigung als Befreiung in der
Hegelschen Philosophie des Menschen
La spiritualisation comme libération dans la
philosophie de Hegel
- Jožef Urbanič 181 **Nekaj misli o problemu referencialnosti**
Einige Gedanken über das Problem der
Referentialität
Quelques pensées sur le problème de la
référentialité
- Drago Ocvirk 192 **Razodetje in védenje**
Offenbarung und Wissen
Révélation et savoir
- Janez Juhant 224 **Cerkev in socialno vprašanje**
Die Kirche und die soziale Frage
L'Eglise et la question sociale
- Franc Rode 240 **Cerkev in država v prvih stoletjih**
Kirche und Staat in den ersten Jahrhunderten
L'Eglise et l'Etat dans les premiers siècles
- 264 **Bibliografija prof. dr. Janeza Janžekoviča**
(Slavko Kessler)

Ocene (Recensiones)

- 272 **Karol Wojtyła, La Fede secondo s. Giovanni**
della Croce (France Oražem)
- 274 **Grulich Rudolf, Der Beitrag der böhmischer**
Länder zur Weltmission des 17. und 18.
Jahrhunderts (France M. Dolinar)
- 276 **Makso Pelosa, Le visite pastorali nella**
provincia ecclesiastica di Rijeka
(France M. Dolinar)

Poročila (Notitiae)

- 277 **Peti mednarodni kongres o Kantu v Mainzu**
(Janez Juhant)

